JAHRESVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Andrzej Anderwald, PL-45342 Opole – Sp. 233–234
Prof. DDr. Arnold Angenendt, D-48143 Münster – Sp. 011–014
Dr. Henryk Anzulewicz, D-53111 Bonn – Sp. 534–536
Prof. Dr. Klaus Arntz, D-86159 Augsburg – Sp. 132–133, 531
Prof. DDr. Antonio Autiero, D-48143 Münster – Sp. 413–415
Dr. Jürgen Bärsch, D-44801 Bochum – Sp. 238–240
Prof. Dr. Klaus Baumann, D-79336 Herbolzheim-Bleichheim – Sp. 056–058, 167–169, 539–540
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, D-93080 Pentling – Sp. 054–056, 103, 207–208, 208–209, 339–340
Dominic Bertrand-Pfaff, D-48151 Münster – Sp. 349 KR
Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, D-35043 Marburg-Cappel – Sp. 326–327
Prof. DDr. Eugen Biser, D-80796 München – Sp. 025–026, 205–207
Prof. Dr. Michael Bongardt, D-10827 Berlin – Sp. 301–306
Stefan Böntert, D-48143 Münster – Sp. 240–241
Prof. Dr. Georg Braulik, A-1010 Wien – Sp. 484–486
Prof. Dr. Thomas Bremer, D-48149 Münster – Sp. 427–434
Martin Brüske, D-80539 München – Sp. 499–502
Arndt Bünker, D-48149 Münster – Sp. 058–059, 059, 474–475
Prof. Dr. Horst Bürkle, D-80539 Starnberg – Sp. 528–530
Prof. Dr. Giancarlo Collet, D-48149 Münster – Sp. 457–461
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, D-44227 Dortmund – Sp. 035–036, 211–213
Dr. Stefan Dückers, D-41379 Brüggen – Sp. 222–224
Prof. Dr. Martin Ebner, D-48143 Münster – Sp. 213, 365–372
Prof. Dr. Jost Eckert, D-54296 Trier – Sp. 312–313
Prof. Dr. Christoph Elsas, D-35037 Marburg – Sp. 471–474, 509–510
Prof. Dr. Pius Engelbert, D-48727 Billerbeck – Sp. 114–116, 226–227
Wolfgang Erb, D-86154 Augsburg – Sp. 064–066
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, CH-7000 Chur – Sp. 123–125, 125, 126–127, 225–226, 229, 306–307
Prof. Dr. Norbert Fischer, D-85073 Eichstätt – Sp. 513–516
Thomas Flammer, D-48149 Münster – Sp. 218–219
Dr. Gisela Fleckenstein, D-32756 Detmold – Sp.220–222
DDr. Martin Friedrich, D-58079 Hagen – Sp. 080
Prof. Dr. Franz Georg Friemel, D-99195 Stotternheim – Sp. 316–317
Prof. Dr. Hubert Frankemölle, D-33098 Paderborn – Sp. 209–211
Prof. Dr. Albert Franz, D-01062 Dresden – Sp. 267–294
Prof. Dr. Alfons Fürst, D-48143 Münster – Sp. 116–118, 371–380
Prof. DDr. Karl Gabriel, D-48149 Münster – Sp. 415–422
Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, F-04300 Dauphin – Sp. 299–301
Prof. Dr. Albert Gerhards, D-53113 Bonn – Sp. 015–022, 248–250
Prof. Dr. Gisbert Greshake, D-79177 Freiburg-Kappel – Sp. 465–472
Dr. Hermann-Josef Grosse Kracht, D-48149 Münster – Sp. 036–037, 342–344
Dr. Bernd-Michael Haese, D-24118 Kiel – Sp. 075–077
Prof. Dr. Hermann Häring, D-47551 Bedburg-Hau – Sp. 296–298
Prof. Dr. Linus Hauser, D-35394 Gießen – Sp. 042–043, 234–235
Axel Heinrich, D-22111 Hamburg – Sp. 061–062, 160–161, 510–511
Dr. Christian Heller, D-44801 Bochum – Sp.120–122
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, D-72076 Tübingen – Sp. 045
Prof. Dr. Ludwig Hödl, D-44801 Bochum – Sp. 060–061
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, D-48149 Münster – Sp. 029–030, 540–542
Dr. Peter Hofmann, D-30171 Hannover – Sp. 526–528
Prof. Dr. William J. Hoye, D-48149 – Sp. 079 KR, 149–154
Dr. Hans-Jochen Jaschke, D-20099 Hamburg – Sp. 327–329
Prof. Dr. Reiner Kaczynski, D-80539 München – Sp. 250–251
Prof. DDr. Otto Kaiser, D-35037 Marburg – Sp. 030–032
Prof. Dr. Rainer Kampling, D-14195 Berlin – 179–196
Kardinal Dr. Walter Kasper, I-00120 Rom – Sp. 003–012
Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, D-48341 Altenberge – Sp. 054
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, D-99084 Erfurt – Sp. 251–253, 333–335
Dr. Karsten Kreutzer, D-01062 Dresden – Sp. 517–519
Dr. Irene Leicht, D-76137 Karlsruhe – Sp. 219–220
Prof. Dr. Volker Leppin, D-07743 Jena – Sp. 037–039
DDr. Manfred Lochbrunner, D-86486 Bonstetten – Sp.046–047
Dr. Josef Lössl, B-3000 Leuven – Sp. 490–493
Dr. Peter Lüning, D-33098 Paderborn – Sp. 079 KR
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, D-48143 Münster – Sp. 051–052, 253–254, 255–256, 336–337, 443–448
Prof. Dr. Ulrich Lüke, D-52076 Aachen – Sp. 072–075
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, D-48145 Münster – Sp. 317–318, 347–348 KR
Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerdt – Sp. 242–248, 536–537
Dr. Jürgen Manemann, D-48143 Münster – Sp. 066–068
Prof. Dr. Johannes Marböck, A-8010 Graz – Sp. 108
Prof. Dr. Kurt Meier, D-04157 Leipzig – Sp. 235–238, 497–499
Franziska Metzger, CH-1700 Fribourg – Sp. 039–034
Dr. Christoph G. Müller, D-36043 Fulda – Sp. 308–310
Prof. DDr. Klaus Müller, D-48143 Münster – Sp. 391–398, 521–524
Prof. DDr. Erwin Möde, D-85072 Eichstätt – Sp. 070–072
Dr. Burkhard Neumann, D-33189 Schlangen – Sp. 541–542
Prof. Dr. Lorenz Oberlinner, D-79098 Freiburg – Sp. 313–316
Prof. Dr. Hans-Ludwig Ollig, D-60599 Frankfurt a. M. – Sp. 062–064
Prof. DDr. Otto-Hermann Pesch, D-81927 München – Sp. 476–478, 493–496
Dr. Frank Andreas Peters, D-21680 Stade – Sp. 156–158
Prof. Dr. Georg Pfleiderer, CH-4052 Basel – Sp. 118–120
Prof. DDr. Michael Plattig, D-48147 Münster – Sp. 546 KR
Prof. Dr. Manfred Probst, D-56179 Vallendar – Sp. 537–538, 538–539
Dr. Johanna Rahner, D-79104 Freiburg – Sp. 145–149
Johannes Reipen, D-48155 Münster – Sp. 341–342, 511–512
Prof. Dr. Klemens Richter, D-48143 Münster – Sp. 077–078, 127–128, 129, 171 KR, 203–205, 332–333, 439–444
Prof. Dr. Jürgen Roloff, D-91056 Erlangen – Sp. 108–110
Dr. Michael Rosenberger, D-97070 Würzburg – Sp. 91–102
Winfried Rottenecker – D-58239 Schwerte – Sp. 349 KR, 544–545 KR
Prof. Dr. Dorothea Sattler, D-48149 Münster – Sp. 421–428
Dr. Peter Schallenberg, D-44291 Dortmund – Sp. 052–054, 133–135, 337–339, 340–341, 532–534
Prof. Dr. Arno Schilson, D-55128 Mainz – Sp. 139–141
Dr. Johannes K. Schlageter, D-98574 Schmalkalden – Sp. 321–322
Dr. Karl Eugen Schlief, D-48147 Münster – Sp. 104–106
Prof. Dr. Udo F. Schmälzle, D-48143 Münster – Sp. 451–456, 505–508
Dr. Martin Schmidl, D-48143 Münster – Sp. 544 KR
Dr. Joachim Schmiedl, D-56179 Vallendar – Sp. 496–497
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, D-97072 Würzburg – Sp. 110–113, 307–308, 310–311,486–488, 488–489, 489–490
Prof. Dr. Rolf Schönberger, D-93053 Regensburg – Sp. 322–325
Prof. Dr. Michael Schramm, D-70593 Stuttgart / Hohenheim – Sp. 164–167
Prof. Dr. Peter Johannes Schulz, CH-6900 Lugano – Sp. 077–079 KR, 344–345
Prof. Dr. Michael Schulz, CH-6904 Lugano – Sp. 329–330, 516–517
Prof. Dr. Heinz Schütte, D-33100 Paderborn – Sp. 331–332
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, D-94032 Passau – Sp. 544 KR
Prof. Dr. Hermann Spieckermann, D-37073 Göttingen – Sp. 481–484
Prof. Dr. Gerhard Stanke, D-36037 Fulda – Sp. 257–260, 340, 475–476
Prof. DDr. Hermann Steinkamp, D-48149 Münster – Sp. 447–452
Prof. Dr. Günter Stemberger, A-1090 Wien – Sp. 069–070, 346–348
Dr. Klaus von Stosch, D-50931 Köln – Sp. 040–042
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, A-1010 Wien – Sp. 080 KR, 348 KR
Dr. Martin Stuflesser, D-48143 Münster – Sp. 129–130
Prof. Dr. Erdmann Sturm, D-48143 Münster – Sp. 325–326, 502–504
Dr. Magnus Striet, D-72074 Tübingen – Sp. 227–229, 350 KR
Prof. Dr. Franz Trautmann, D-73525 Schwäbisch Gmünd – Sp.161–164
Dr. Christoph Uehlinger, CH-1700 Fribourg – Sp. 033–035, 478–481
Dr. Joachim Valentin, D-79104 Freiburg – Sp. 026–029
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, D-48341 Altenberge – Sp. 101–103, 103–104, 207, 259–261 KR, 261 KR, 261–262 KR, 545 KR, 545–546 KR
Prof. Dr. Marie-Theres Wacker, D-48149 Münster – Sp. 433–440
Dieter Wagner, D-36037 Fulda – Sp. 130–132
Prof. Dr. Harald Wagner, D-48143 Münster – Sp. 024–025, 045–046, 068–069, 079–080 KR, 80 KR, 81 KR, 82 KR, 122–123, 173 KR, 224–225, 261 KR, 262 KR, 299, 330–331, 347 KR, 347 KR, 349 KR, 350 KR, 349–350 KR, 353–358, 407–414, 530–531, 541- 542 KR, 543 KR (5), 546 KR
Prof. DDr. Hans Waldenfels, D-53113 Bonn – Sp. 135–137, 137–138, 138–139, 141–142, 172 KR, 173 KR, 174 KR, 256–257, 260, 262 KR
Prof. Dr. Peter Walter, D-79085 Freiburg – Sp. 106–107
Prof. Dr. Christoph Weber, D-40211 Düsseldorf – Sp. 214–217
Prof. Dr. Otto Weiss, A-1140 Wien – Sp. 021–024
Dr. Saskia Wendel, D-48143 Münster – Sp. 079 KR, 143–145, 344
Prof. Dr. Gunther Wenz, D-80799 München – Sp. 043–044, 217–218
Prof. Dr. Jürgen Werbick, D-48143 Münster – Sp. 399–408
Matthias Werner, D-35394 Gießen – Sp. 170–172, 174 KR
Dr. Martin Wichmann, D-77933 Lahr – Sp. 524–526
Prof. Dr. Annette Wilke, D-48149 Münster – Sp. 385–392
Michaela Willeke, D-48143 Münster – Sp. 066–068
Prof. Dr. Aloysius Winter, D-36037 Fulda – Sp. 154–156, 229–233, 318–321
Dr. Stephan Winter, D-49003 Osnabrück – Sp. 051
Prof. Dr. Joseph Wohlmut, D-53113 Bonn – Sp. 512–513, 519–521
Prof. Dr. Hubert Wolf, D-48143 Münster – Sp. 379–386, 504–505

Prof. Dr. Andreas Wollbold, D-99084 Erfurt – Sp. 293–296
Holger Zaborowski, D-79098 Freiburg – Sp. 158–160
Dr. Helmut Zander, D-53111 Bonn – Sp. 298, 544 KR
Prof. Dr. Dieter Zeller, D-55029 – Sp. 113–114
Prof. Dr. Erich Zenger, D-48143 Münster – Sp. 357–366
Prof. Dr. Hans Zirker, D-45141 Essen – Sp. 195–202, 201–204

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Angenendt, Arnold: Hundert Jahre „Theologische Revue", Sp. 11–14.
Autiero, Antonio: Charakterisierung der Moraltheologie als „theologische Ethik" – Sp. 413–416 (Jubiläumsausgabe).
Bremer, Thomas: Ostkirchenkunde und Friedensforschung in Münster – Sp. 427–434 (Jubiläumsausgabe)
Collet, Giancarlo: Kleines Plädoyer für „*Missions*wissenschaft" – Sp. 457–461 (Jubiläumsausgabe).
Ebner, Martin: Exegese des Neuen Testaments im Spannungsfeld zwischen Religions-, Text- und Geschichtswissenschaft – Sp. 365–372 (Jubiläumsausgabe).
Franz, Albert: Wozu Schelling? Aktuelle-Schelling-Literatur aus theologischer Perspektive, Sp. 267–294.
Fürst, Alfons: Geschichte und Theologie der Alten Kirche – Grundfragen und Perspektiven ihrer gegenwärtigen Erforschung – Sp. 371–380 (Jubiläumsausgabe).
Gabriel, Karl: Das dreidimensionale Kompetenzprofil der Christlichen Sozialethik – Sp. 415–422 (Jubiläumsausgabe).
Gerhards, Albert: Versus orientem – versus populum – Sp. 015–022
Greshake, Gisbert: Neuere Literatur zum Thema Tod – Sp. 465–472
Kampling, Rainer. Eine offene Frage – Theologische und historische Implikationen der Antijudaismusforschung – Sp. 179–195.
Kasper, Walter Kardinal: Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff – Sp. 3–11
Lüdicke, Klaus: Kirchenrecht in Münster in 100 Jahren Theologische Revue – Sp. 443–448 (Jubiläumsausgabe).
Müller, Klaus: Einsatz für Minervas Eulen. Einmal mehr zum Verhältnis von Philosophie und Theologie – Sp. 391–398 (Jubiläumsausgabe).
Richter, Klemens: Von historischer Forschung zu anthropologischer und theologischer Grundlegung der Liturgie – Sp. 439–444 (Jubiläumsausgabe).
Sattler, Dorothea: Zeitgemäß – Ökumenische Theologie in (der) Revue und Prospektive – Sp. 421–428 (Jubiläumsausgabe)
Schmälzle, Udo F.: Das Münsteraner Modell der Integration von Pastoral und Religionspädagogik – Sp. 451–456 (Jubiläumsausgabe).
Steinkamp, Hermann: Modelle, Wege und Schwerpunkte der Pastoraltheologie – Sp. 447–452.
Wacker, Marie-Theres: Zwischen Monotheismusdebatte und Geschlechtergerechtigkeit. Aus dem Seminar für Theologische Frauenforschung – Sp. 433–440 (Jubiläumsausgabe)
Wagner, Harald: Ein Jahrhundert Theologische Revue. Titel, Themen und Tendenzen der Fakultätszeitschrift auf ihrem Weg ins neue Jahrtausend – Sp. 353–358 (Jubiläumsausgabe).
Wagner, Harald: Dogmatik: Lehrhaus – Haus des Lebens – Sp. 407–414 (Jubiläumsausgabe).
Werbick, Jürgen: Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik – Sp. 399–408 (Jubiläumsausgabe).
Wilke, Annette: Die Rolle der Religionswissenschaft im Kanon der theologischen Fächer – Sp. 385–392 (Jubiläumsausgabe).
Wolf, Hubert: Zwischen Theologie und Geschichte – Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte – Sp. 379–386 (Jubiläumsausgabe).
Zenger, Erich: Exegese des Alten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum – Sp. 357–366 (Jubiläumsausgabe).
Zirker, Hans: Zum Verhältnis von Christentum und Islam – Sp. 195–202.

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Anglet, Kurt: Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons – Sp. 222–224
Annäherungen an das Heilige. Gottesliebe und Nächstenliebe in den Religionen. Edmund Weber zum 60. Geburtstag, hg. v. Matthias Benad / Roger Töpelmann unter Mitwirkung von Thea Mohr – Sp. 471–474
Arinze, Francis: Begegnung mit Menschen anderen Glaubens. Den interreligiösen Dialog verstehen und gestalten – Sp. 262.
Barnhart, Bruno: The Good Wine. Reading John from the Center – Sp. 111.
Basse, Michael: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs – Sp. 235–238.
Bauer, Benedikt: Geistliche Vaterschaft – Konturen einer Konzeption geistlicher Begleitung – Sp. 081.
Bayer, Oswald: Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie – Sp. 293–296
Becker, Werner: Das Dilemma der menschlichen Existenz. Die Evolution der Individualität und das Wissen um den Tod – Sp. 510–511
Beinert, Wolfgang: Tod und jenseits des Todes – Sp. 261–262
Berger, David: Thomas von Aquin und die Liturgie – Sp. 534–536
Berges, Ulrich: Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt, Sp. 030–032
Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte, hg. v. Ulrich Willers – Sp. 47–51.
Bewusstes Leben in der Wissensgesellschaft. Wolfgang Frühwald und Dieter Henrich, Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, hg. v. Thomas Pröpper – Sp. 203–205.
Bier, Georg: Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983, Sp. 253–254.
Blankenberg, Birgit: Gottes geist in der Theologie Piet Schoonenbergs – Sp. 329–330
Blauw, S. de: Met het oog op het licht. En vergeten principe in de orientaitie van het vroegchristleijk kerkgebouw, Nijmegen 2000 – Sp. 015
Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, hg. v. Mariano Delgado / Odilo Noti / Hermann-Josef Venetz – Sp. 474–475
Bock, N. / de Blaauw, S. / Frommel, C. L. / Kessler, H.: Kunst und Liturgie im Mittelalter – Sp. 016
Bohl, Cornelius: Geistlicher Raum. – Sp. 321–322
Bohrer, Karl Heinz / Scheel, Kurt: Nach Gott fragen – Sp. 026
Bouyer, Louis: Mensch und Ritus – Sp. 015
Bouyer, Louis: Liturgie und Architektur, Sp. 22.
Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft – A. Rosmini, J. H. Newman, M. Blondel, R. Guardini, hg. v. Antonio Autiero / Karl-Heinz Menke – Sp. 021–024
Budin, Joachim / Ludwig, Gerd: Synopsis Corporis Iuris Canonici. Vergleichendes Normenregister der vier Gesetzbücher des kanonischen Rechts – Sp. 336–337
Burchard, Christoph: Der Jakobusbrief – Sp. 209–211
Christian Spirituality. Origins to the Twelth Century (World Spiritality. An Encyclopedic History of the Religious Quest), ed. B. McGinn / J. Meyendorff – Sp. 111
Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechts – Sp. 255–256
Contra Iudaeos: ancient and medieval polemics between Christians and Jews, hg. v. Limor, Ora / Stroumsa, Guy G. – Sp. 189–190
Cowdrey, H. E. J.: The Epistolae Vagantes of Pope Gregory VII (OMT) – Sp. 115
Daiber, Karl-Fritz: Religion unter den Bedingungen der Moderne – Sp. 026
Damasio, A. R.: Ich fühle also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewußtseins – Sp. 101
Danto, Arthur C., Mystik und Moral. Östliches und westliches Denken – Sp. 256–257
Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums" zu den „Kurzformeln des Glaubens", hg. v. Mariano Delgado – Sp. 82
Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus. Zur Theorie des Gemeinwohls und der Gemeinwohlwirkung von Ehescheidung, politischer Sezession und Kirchentrennung, hg. v. Peter Koslowski – Sp. 342–344
DeConick, April D.: Voices of the Mystics. – Sp. 307–308
Der erste Clemensbrief, übersetzt und erklärt von Horacio E. Lona – S. 326–327
Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955, Bd 1 + 2, nach Vorarbeiten von Uwe Scharfenecker unter Mitarbeit von Andreas Ochs und Barbara Wieland, hg. v. Hubert Wolf / Claus Arnold – Sp. 214–217
Diakonie im geteilten Deutschland, hg. v. Ingolf Hübner / Jochen-Christoph Kaiser – Sp. 316–317
Die Bilder und das Wort. Zum Verstehen christlicher Kunst in Afrika und Asien, hg. v. Theo Sundermeier / Volker Küster – Sp. 260
Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hg. v. Hubert Wolf / Claus Arnold – Sp. 493–496
Die Freiheit des Menschen. Zur Frage von Verantwortung und Schuld, hg. v. Josef Eisenburg – Sp. 257–260
Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, hg. v. Dietrich Korsch / Enno Rudolph – Sp. 301–306
Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen, hg. v. Friedrich Hermanni / Peter Koslowski – Sp. 296–298
Die Wirklichkeit des Mythos. Eine theologische Spurensuche, hg. v. Volker Hörner / Martin Leiner – Sp. 511–512
Dieckmann, B.: Das Opfer – aktuelle Kontroversen – Sp. 020
Dihle, A.: Die Vorstellung vom Willen in der Antike – Sp. 101
Dinkel, Christoph: Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes – Sp. 238–240
Dörfler-Dierken, Angelika: Luthertum und Demokratie. Deutsche und amerikanische Theologen des 19. Jahrhunderts zu Staat, Gesellschaft und Kirche – Sp. 217–218
Dückers, Stefan: Pathos der Distanz. Zur theologischen Physiognomie und geistesgeschichtlichen Stellung Erik Petersons – Sp. 499–502
Duns Scotus, Johannes. Über die Erkennbarkeit Gottes. Texte zur Philosophie und Theologie. hg. v. Hans Kraml – Sp. 060–061

Düwell, Marcus: Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen – Sp. 344

Eckerstorfer, Andreas: Kirche in der postmodernen Welt, Sp. 040–042.

Enang, Kenneth: Nigerian Catholics and the Independent Churches. A call to authentic faith – Sp. 58–59.

Encyclopaedia of the Qur'an, hg. von Jane Dammen McAuliffe – Sp. 201–204

Engel, Ulrich: Umgrenzte Leere. Zur Praxis einer politisch-theologischen Ästhetik im Anschluß an Peter Weiss' Romantrilogie ‚Die Ästhetik des Widerstands' – Sp. 512–513

Ernst, Stephan / Engel, Ägidius: Christliche Ethik konkret. Werkbuch für Schule, Gemeinde und Erwachsenenbildung – Sp. 531

Fassbeck, Gabriele: Der Tempel der Christen. – Sp. 308–310

Fauth, Dieter: Religion als Bildungsgut. Bd 1–2 – Sp. 505–508

Fechtner, K./ Haspel, M.: Religion in der Lebenswelt der Moderne – Sp. 026

Feil, Ernst: Religio. Bd 3. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert – Sp. 528–530

Feld, Helmut: Frauen des Mittelalters. Zwanzig geistige Profile – Sp. 317–318

Fischer, Balthasar: Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zu christlichen Spiritualität, hg. v. Albert Gerhards / Andreas Heinz – Sp. 538–539

Freiheit des Entscheidens und Handelns, hg. v. M. von Cranach / K. Foppa – Sp. 101

Freiheit und Katholizismus. Beiträge aus Exegese, Kirchengeschichte und Fundamentaltheologie, hg. v. Hubert Wolf – Sp. 024–025

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. Hans Michael Baumgartner / W. G. Jacobs / J. Jantzen u. a. – Sp. 270

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Sämtliche Werke, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Bd I-XIV – Sp. 269

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: System der Weltalter, hg. v. Peetz, Siegbert – Sp. 272

Fumagalli, Anna: Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi. Una lettura di Mt 25, 31–46 in chiave comunicativa – Sp. 211–213

Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, hg. v. Adrian Holderegger – Sp. 532–534

Gallagher, William R.: Sennacherib's Campaign to Judah. New Studies – Sp. 478–481

Geier, Richard: „Seelsorge vom Altar aus." Das pastoralliturgische Konzept von Bischof Simon Konrad Landersdorfer OSB – Sp. 536–537

Gerhards, A./ Brakmann, H.: Geschichte und Reform des Gottesdienstes – Sp. 015.

Gerhards / Odenthal: Kölnische Liturgie – Sp. 016

Gerhards, A. (Hg.): In der Mitte der Versammlung – Sp. 019

Gerhards, A. (Hg.): Heute Gott feiern – Sp. 019

Giesen, Heinz: Studien zur Johannisapokalypse – Sp. 310–311

Gilles, Beate: Durch das Auge der Kamera. Eine liturgie-theologische Untersuchung zur Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen – Sp. 240–241

Gott im Selbstbewusstsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion, hg. v. Ulrich Barth/Wilhelm Gräb – Sp. 026

Grane, Leif: Reformationsstudien. Beiträge zu Luther und zur dänischen Reformation, hg. v. Rolf Decot – Sp. 080

Grethlein, Christian: Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgenössischen Gottesdienstgestaltung – Sp. 332–333

Grohmann, Marianne: Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik – Sp. 346–348

Guz, Tadeusz: Der Zerfall der Metaphysik. Von Hegel zu Adorno – Sp. 516–517

Haeffner, Gerd: Philosophische Anthropologie. Grundkurs Philosophie 1 – Sp. 513–516

Hagemann, Ludwig: Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen – Sp. 054

Haigis, Peter: Im Horizont der Zeit. Paul Tillichs Projekt einer Theologie der Kultur – Sp. 042–043.

Handbuch religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen, hg. v. Horst Reller / Hans Krech / Matthias Kleiminger – Sp. 298

Hattrup, Dieter: Einstein und der würfelnde Gott. An den Grenzen des Wissens in Naturwissenschaft und Theologie – Sp. 072–075

Heckel, Theo K.: Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium – Sp. 486–488

Heidegger und das Mittelalter. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997, hg. v. Helmuth Vetter – Sp. 077–079

Heidegger, Martin: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976, hg. v. Hermann Heidegger – Sp. 344–345

Heiliger Raum (LQF 82) – Sp. 016

Henning, Christian: Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person – Sp. 045

Henry, Michel: „Ich bin die Wahrheit". Für eine Philosophie des Christentums. – Sp. 079

Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Antonio Autiero – Sp. 203–205

Hillert, Sven: Limited and Universal Salvation – Sp. 035–036

Hoch- und Spätmittelalter, hg. verfaßt von Peter Dinzelbacher – Sp. 054–056

Honderich, T.: Wie frei sind wir? Das Determinismus-Problem – Sp. 101

Horbury, William: Jews and Christians in contact and controversy – Sp. 191

Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich: Psalmen 51–100 – Sp. 481–484

Hutter, Christoph: Psychodrama als experimentelle Theologie. Rekonstruktion der therapeutischen Philosophie Morenos aus praktisch-theologischer Perspektive – Sp.070–072

Huxel, Kirsten: Die empirische Psychologie des Glaubens. Historische und systematische Studien zu den Pionieren der Religionspsychologie – Sp. 056–058

Irenäus, Lugdunensis': Irenäus von Lyon. 5. Adversus Haereses. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox – Sp. 327–329

Ioannis Calvini. Opera Exegetica. Volumen XIII. Commentarius in Epistolam Pauli Ad Romanos, hg. von T. H. L. Parker / D. D. D. C.Parker – Sp. 225–226

Islam und Christentum: Religion im Gespräch, hg. v. Klaus Kienzler / Gerda Riedl / Markus Schiefer Ferrari – Sp. 198

Janke, Wolfgang: Kritik der präzisierten Welt – Sp. 517–519

Jaschke, Helmut: Jesus, der Mystiker – Sp. 205–207

Jeggle-Merz, Birgit: Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig / Ludwig A. Winterswyl – Sp. 242–248

Jenseits des Rubicon (HerKorr 55, 2001) – Sp. 101

Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit, hg v. Friedhelm Burghard / Alfred Haverkamp / Gerd Mentgen – Sp. 069–070

Jung-Inglessis, Eva-Maria: Maria. Ihr Bild in Rom von den Katakomben bis heute – Sp. 262

Jungmann, J. A.: Missarum Sollemnia I – Sp. 018

Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik, hg. v. Thomas Sauer – Sp. 036–037

Katholische Kirche und Zwangsarbeit. Stand und Perspektiven der Forschung, hg. v. Peter Pfister – Sp. 218–219

Kaufmann, Thomas: Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede – Sp. 037–039

Keller, E.: Eucharistie und Parusie – Sp. 016

Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd 1, hg. v. Erwin Gatz – Sp. 039–040

Klöckener, M. / Join-Lambert: Liturgia et Unitas. Melanges Bruno Bürki, Fribourg 2001, 197–217 – Sp. 015

Klun, Branko: Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger – Sp. 519–521

Kölnische Liturgie und ihre Geschichte (LQF 87) – Sp. 016

Koncsik, Imre: Große Vereinheitlichung? Bd 1–2 – Sp. 299–301

Körting, Corinna: Der Schall des Schofar. Israels Feste im Herbst – Sp. 484–486

Körtner, Ulrich H. J.: Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre – Sp. 045–046

Koslowski, Peter: Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus – Sp. 286.

Kossmann, Ruth: Die Esthernovelle – vom Erzählten zur Erzählung. – Sp. 033–035

Kranemann, Daniela: Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete – Sp. 248–250

Kraus, Samuel: The jewish Christian controversy from the earliest times to 1789, hg. v. Horbury, William – Sp. 191

Kreidler-Kos, Martina: Klara von Assisi: Schattenfrau und Lichtgestalt – Sp. 219–220

Kress, Hartmut / Müller, Wolfgang Erich: Verantwortungsethik heute. – Sp. 337–339

Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, hg. v. Hans-Joachim Höhn – Sp. 026

Krise des Gottesglaubens? Aufbruch!, hg. v. Josef Ernst – Sp. 339–340

Kubera, Ursula, Frauen in der Missionierung Sambias. „Ich will ein Beweis für meine Religion sein" – Sp. 059

Kühl-Martini, Dorothea. Beffchen, Weihrauch und Visionen. Was Katholiken und Protestanten voneinander lernen können – Sp. 331–332

Kuhmlehn, Martin: Kirche im Zeitalter der Pluralisierung von Religion. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Kirchentheorie – Sp. 075–077

Kunzler, Michael: Liturgiewissenschaft – Sp. 333–335

Langthaler, Rudolf: Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas – Sp. 521–524

Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen – Sp. 019

Lenk, H.: Kleine Philosophie des Gehirns – Sp. 101

Lindemann, Andreas: Der Erste Korintherbrief. – Sp. 312–313

Liturgie in Bewegung, hg. v. Bruno Bürki / Martin Klöckener unter Mitarbeit v. Arnaud Join-Lambert – Sp. 537–538

Mall, Ram Adhar: Mensch und Geschichte. Wider die Athropozentrik – Sp. 061–062

Maniurka, Peter Paul: Mater Matris Domini. Die heilige Anna Selbdritt in der gotischen Skulptur Schlesiens – Sp. 077–078

Maria. Ein Lesebuch über die Gottesmutter, hg. v. Wendelin Eugen Seitz – Sp. 261

Martens, W.: War Gregor VII. Mönch? – Sp. 115

Messner, Reinhard: Einführung in die Liturgiewissenschaft. – Sp. 335–336

Meurer, W., Volk Gottes auf dem Weg – Sp. 015

Mohn, Jürgen: Mythostheorien. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität – Sp. 341–342

Moxter, Michael: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie – Sp. 301–306

Müller, Judith: Im Dienst der Kirche Christi. Zum Verständnis des kirchlichen Amtes heute – Sp. 259–261.

Müller, Norbert: Welchen Jesus hätten Sie gern? Mosaik einer Biographie – Sp. 025–026

Muslim-Christian percepeptions of dialogue today – Sp. 195

Muya, Juvénal Ilunga: L'expérience de la pluralité. Un lieu théologique – Sp. 299

Nagel, Titus : Die Rezeption des Johannisevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur – Sp. 488–489

Nolte, Rüdiger: Pietas und Pauperes. Klösterliche Armen-, Kranken-, und Irrenpflege im 18. und frühen 19. Jahrhundert – Sp. 220–222

Neurobiology of Decision-Making, hg. v. A. R. Damasion u. a. – Sp. 101

Neurowissenschaften und Philosophie, hg. v. M. Pauen / G. Roth – Sp. 101

Nussbaum, O.: Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000 – Sp. 015

Overbeck, Fanz-Josef: Der gottbezogene Mensch. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung" Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannenbergs – Sp. 043–044

Papst Paul VI. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1897–1997. – Sp. 318–321

Peters, Eduardus N.: Tabulae congruentiae inter Codicem iuris canonici et versiones anteriores canonum, with a multilingual introduction – Sp. 336–337

Philosophen des 17. Jahrhunderts. Eine Einführung hg. v. Lothar Kreimendahl – Sp. 062- 064

Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch hg. v. Annemarie Pieper – Sp. 064–066

Piegsa, Joachim: Der Mensch – das moralische Lebewesen. Fundamentale Fragen der Moraltheologie – Sp. 340

Pöhlmann, Horst Georg: Heiliger Geist – Gottesgeist, Zeitgeist oder Weltgeist? Anstöße zu einer neuen Spiritualität – Sp. 081

Prader, Joseph / Reinhardt, Heinrich J. F.: Das kirchliche Eherecht in der seelsorgerischen Praxis. Orientierungshilfen für die Ehevorbereitung und Krisenberatung. Hinweise auf die Rechtsordnungen der Ostkirchen und auf das islamische Eherecht– Sp. 051–052

Priester mit Profil. Zur Zukunftsgestalt des geistlichen Amtes, hg. v. Peter Klasvogt / Reinhard Lettmann – Sp. 475–476

Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik – Sp. 285

Psychoanalyse und Religion. Versuch einer Vermittlung, hg. v. Markus Bassler – Sp. 539- 540

Quinn, John Raphael: Die Reform des Papsttums. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Bernardin Schellenberger – Sp. 261

Raeder, Siegfried: Der Islam und das Christentum – Sp. 201

Raffa, Vincenzo: Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica – Sp. 250–251

Rahner, K.: Das Dynamische in der Kirche – Sp. 101

Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens – Sp. 102

Ratzinger, J. Kardinal: Der Geist der Liturgie – Sp. 017

Ratzinger, J. Kardinal: Das Fest des Glaubens – Sp. 016

Reali, Nicola: La ragione e la forma. Il sacramento nella teologia di H. U. von Balthasar – Sp. 046–047

Rechtshistorisches Journal 19 (2000) – Sp. 102

Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung, hg. v. Hans-Georg Ziebertz – Sp. 026

Religion und Gott im Denken der Neuzeit, hg. v. Albert Franz / Wilhelm G. Jacobs – Sp. 229–233

Religionsphilosophie – Historische Positionen und systematische Reflexionen, hg. v. Matthias Jung / Michael Moxter / Thomas M. Schmidt – Sp. 524–526

Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch? hg. v. Heinrich Schmidinger – Sp. 026–029

Riesebredt, M.: Die Rückkehr der Religionen – Sp. 028

Ritzenhoff, S.: Die Freiheit des Willens – Sp. 102

Rockmore, Tom: On Heidegger's Nazism and Philosophy – Sp. 159

Römische Katakombenmalereien im Spiegel des Photoarchivs Parker. Dokumentation von Zustand und Erhaltung 1864–1994 – Sp. 081

Rohls, Jan: Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd I: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert. Bd II: Das 20. Jahrhundert – Sp. 080

Roth, G.: Das Gehirn und seine Wirklichkeit – Sp. 102

Rusecki, Marian: Gottes Wirken in der Welt. Dimensionen und Funktionen des biblischen Wunderbegriffs – Sp. 233–234

‚Sancti Thomae de Equino' Opera Omnia. Iussu Leonis XIII. P.M., Edita cura et Studio Fratrum Praedicatorum, Tomus XXIV,1: Quaestiones disputatae de anima, hg. v. B.-C. Bazán – Sp. 226–227

‚Sancti Thomae de Equino' Opera Omnia. Iussu Leonis XIII. P.M., Edita cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Tomus XXIV,2: Quaestio disputatae de spiritualibuis creaturis, hg. v. J. Cos – Sp. 226–227

Sartre. Ein Kongreß, hg. v. Traugott König – Sp. 160

Sasse, Markus: Der Menschensohn im Evangelium nach Johannes – Sp. 489–490

Scharf, Uwe Carsten: The Paradoxical Breakthrough of Revelation. Interpreting the Divine- Human Interplay in Paul Tillich's Work 1913–1964 – Sp. 502–504

Scheffer-Boichorst, P.: War Gregor VII. Mönch? Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft – Sp. 115

Scheliha, Arnulf von: Der Glaube an die göttliche Vorsehung. – Sp. 330–331

Schelling, F. W. J., Briefe I, hg. v. Möller, Irmgard / Schieche, Walter – Sp. 270

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Briefe I. Briefwechsel 1786 bis 1799, hg. v. Möller, Irmgard / Schieche, Walter – Sp. 270

Scherer, Georg: Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen – Sp. 526–528

Schiwy, Günther: Ein Gott im Wandel. Teilhard de Chardin und sein Bild der Evolution – Sp. 207

Schlitt, Dale M.: Theology and the Experience of God – Sp. 079

Schlosser, Marianne: Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie – Sp. 322–325

Schneider, Sebastian: Vollendung des Auferstehens. Eine exegetische Untersuchung von 1Kor 15,51–52 und 1Thess 4,13–18 – Sp. 313–316

Schneiders, S. M.: The Johannine Resurrection Narrative: An Exegetical and Theological Study of John 20 as a Synthesis of Johannine Spirituality– Sp. 111

Schneiders, S. M.: The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture – Sp. 111

Schmidinger, Heinrich: Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit – Sp. 207–208

Schreckenberg, Heinz: Christliche Adversus-Judaeos-Bilder. Das Alte und Neue Testament im Spiegel der christlichen Kunst – Sp. 540–542

Schröer, Christian: Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin – Sp.079

Schulte-Umberg, Thomas: Profession und Charisma. Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776–1940 – Sp. 496–497

Schwarz, R.: Vom Bau der Kirche – Sp. 020

Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, hg. v. W. Strolz – Sp. 126

Selbst und Gehirn. Menschliches Selbstbewußtsein und seine neurobiologischen Grundlagen, hg. v. A. Newen / K. Vogeley –Sp. 102

Seminar: Freies Handeln und Determinismus, hg. v. U. Pothast – Sp. 101

Sonnemans, Heino: Menschsein auf Heilswegen. Christliche Orientierung im Pluralismus der Religionen – Sp. 080

Some Philosophical Issues in Moral Matters. The collected ethical writings of Joseph Owens, hg. v. Dennis J. Billy/Terence Kennedy – Sp. 052–054

Sommer, Andreas Urs: Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur ‚Waffengenossenschaft' von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unpublizierter Texte aus Overbecks ‚Kirchenlexicon' – Sp. 227–229

Spektrum der Wissenschaft 2/2001 – Sp. 102

Spijker, Willem van: Calvin. Biographie und Theologie. Übersetzt von Hinrich Stoevesandt – Sp. 229

Stead, Christopher: Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustine – Sp. 490–493

Streitfall ‚Religion'. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs, hg. v. Ernst Feil – Sp. 234–235

Studien zur Geschichte eines wechselvollen Zusammenlebens, hg. v. Siegert, Folker – Sp. 189

Sundmann, Per: Human Rights, Justification and Christian Ethics – Sp. 340–341

Synagogen in Deutschland – Sp. 021

Synoptic Concordance. A Greek Concordance to the First Three Gospels in Synoptic Arrangement, statistically evaluated, including occurences in Acts, Vol. 1–4, hg. v. Paul Hoffmann / Thomas Hieke / Ulrich Bauer – Sp. 213

The Heidegger Case. On Philosophy and Politics, hg. v. Tom Rockmore / Joseph Margolis – Sp. 159

Theologische Profile im 20. Jahrhundert. Karl Barth / Dietrich Bonhoeffer / Romano Guardini / Karl Rahner, hg. von Michael Kappes – Sp. 208–209

Transformationsprozesse des Protestantismus. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende – Sp. 079–080

T'Sas, Anne-Marie: Der Gottesbegriff Paul Tillichs auf der Grenze von ‚Personalität' und ‚Transpersonalität' – Sp. 325–326

Urban, Hans Jörg: „Damit die Welt glaube." Der ökumenische Prozeß im Dienst des christlichen Zeugnisses. Gesammelte Beiträge. FS zum 60. Geburtstag von Hans Jörg Urban, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut – Sp. 476–478

Valentin, Joachim: Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida – Sp. 066- 068

van Harskamp, Anton: Theologie: Text im Kontext. Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie, illustriert an Werken von Drey, Möhler und Staudenmaier. Aus dem Niederländischen v. Hedwig Meyer-Wilmes / Andrea Blome – Sp. 224–225

Verweyen, Jürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie – Sp. 285

Walter, H.: Neurophilosophie der Willensfreiheit – Sp. 102

Was bekennt, wer heute das Credo spricht? hg. v. Reiner Anselm – Sp. 082

Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht, hg. v. A. Bsteh / S. M. Mirdamadi – Sp. 197

Wiesemann, Karl-Heinz: Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Frage – Sp. 306–307

Wistrich, Robert S.: The Devil, the Jews, and Hatred of the ‚Other', in: Demonizing the Other. Antisemitism, Racism and Xenophobia, hg. v. R. Wistrich – Sp. 179

Wolff, Norbert: Peter Alois Gratz (1769–1849). Ein Theologe zwischen ‚falscher Aufklärung' und ‚Obscurantismus' – Sp. 504–505

Wünsche, Peter: Kathedralliturgie zwischen Tradition und Wandel. Zur mittelalterlichen Geschichte der Bamberger Domliturgie im Bereich des Triduum Sacrum – Sp. 251–253

Zahner, W.: Rudolf Schwarz – Baumeister einer neuen Gemeinde – Sp. 019

Zeindler, Matthias: Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch- theologische Untersuchung – Sp. 530–531

ZEIT 50/7. 12. 2000 – Sp. 102

Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821–1996, hg. v. Karl Schwarz / Falk Wagner – Sp. 497–499

Zeugnis im Dialog der Religionen und Postmoderne, hg. v. Ralph Pechmann / Martin Reppenhagen – Sp. 509–510

Zimmermann, Ruben: Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen – Sp. 029–030

Zukunftsfähigkeit der Theologie. Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, hg. v. Karl Gabriel / Johannes Horstmann – Sp. 068–069.

Zwischen Halbmond und Davidsstern. Christliche Theologie in Palästina heute, hg. v. H. Steuermann – Sp. 199

IV. Beiträge

Tagungsbericht: „Neuer Naturalismus? Die mind-brain-Debatte als Herausforderung für die Theologie" – Sp. 541–542

V. Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften – Sp. 81–87, 173–175,261–263, 349–351, 545–549

100 Jahre THEOLOGISCHE REVUE 1902–2002

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich € 101,30 / sFr 176,–

Nummer 1 | 2002 | 98. Jahrgang

12. 04. 02

Festvortrag:
Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff (Walter Kasper) . . . . . Sp. 3

Kurzvortrag:
Hundert Jahre „Theologische Revue" (Arnold Angenendt) . . . . . Sp. 11

Albert Gerhards: Versus orientem – versus populum.
Zum gegenwärtigen Diskussionsstand einer alten Streitfrage . . . . . Sp. 15

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 21

Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft A. Rosmini, J. H. Newman, M. Blondel und R. Guardini, hg. v. Antonio Autiero / Karl-Heinz Menke (Otto Weiß)

Freiheit und Katholizismus. Beiträge aus Exegese, Kirchengeschichte und Fundamentaltheologie, hg. v. Hubert Wolf (Harald Wagner)

Müller, Norbert: Welchen Jesus hätten Sie gern? Mosaik einer Biographie (Eugen Biser)

Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch? Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch hg. v. Heinrich Schmidinger (Joachim Valentin)

Zimmermann, Ruben: Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen. Mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer (Reinhard Hoeps)

Exegese des AT . . . . . Sp. 30

Berges, Ulrich: Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (Otto Kaiser)

Kossmann, Ruth: Die Esthernovelle – vom Erzählten zur Erzählung. Studien zur Traditions- und Redaktionsgeschichte des Estherbuches (Christoph Uehlinger)

Exegese des NT . . . . . Sp. 35

Hillert, Sven: Limited and Universal Salvation. A Text-Oriented and Hermeneutical Study of Two Perspectives in Paul (Detlev Dormeyer)

Kirchengeschichte / Neuzeit . . . . . Sp. 36

Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik, hg. v. Thomas Sauer (Hermann-Josef Große Kracht)

Kaufmann, Thomas: Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur (Volker Leppin)

Kirche und Katholizismus seit 1945. Bd. 1: Mittel-, West- und Nordeuropa, hg. v. Erwin Gatz (Franziska Metzger)

Theologiegeschichte / Neuzeit . . . . . Sp. 40

Eckerstorfer, Andreas: Kirchen in der postmodernen Welt. Ein Beitrag George Lindbecks zu einer neuen Verhältnisbestimmung (Klaus von Stosch)

Haigis, Peter: Im Horizont der Zeit. Paul Tillichs Projekt einer Theologie der Kultur. (Linus Hauser)

Overbeck, Franz-Josef: Der gottbezogene Mensch. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung" Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannenbergs (Gunther Wenz)

Dogmatik . . . . . Sp. 45

Henning, Christian: Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert (Bernd Jochen Hilberath)

Körtner, Ulrich H. J.: Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre (Harald Wagner)

Reali, Nicola: La religione e la forma. Il sacramento nella teologia di H. U. von Balthasar (Manfred Lochbrunner)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 47

Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte, hg. v. Ulrich Willers (Stephan Winter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 51

Prader, Joseph / Reinhardt, Heinrich J. F.: Das kirchliche Eherecht in der seelsorgerischen Praxis. Orientierungshilfen für die Ehevorbereitung und Krisenberatung (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie . . . . . Sp. 52

Some Philosophical Issues in Moral Matters. The Collected Ethical Writings of Joseph Owens. Edited by Dennis J. Billy / Terence Kennedy (Peter Schallenberg)

Religionswissenschaften . . . . . Sp. 54

Hagemann, Ludwig: Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen (Adel Theodor Khoury)

Hoch- und Spätmittelalter, hg. und verfaßt v. Peter Dinzelbacher (Wolfgang Beinert)

Huxel, Kirsten: Die empirische Psychologie des Glaubens. Historische und systematische Studien zu den Pionieren der Religionspsychologie (Klaus Baumann)

Missionswissenschaften . . . . . Sp. 58

Enang, Kenneth: Nigerian Catholics and the Independent Churches. A Call to Authentic Faith (Arnd Bünker)

Kubera, Ursula: Frauen in der Missionierung Sambias. „Ich will ein Beweis für meine Religion sein" (Arnd Bünker)

Philosophie . . . . . Sp. 60

Duns Scotus, Johannes: Über die Erkennbarkeit Gottes. Texte zur Philosophie und Theologie. Lateinisch-deutsch, hg. und übersetzt v. Hans Kraml / Gerhard Leibold / Vladimir Richter (Ludwig Hödl)

Mall, Ram Adhar: Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik (Axel Heinrich)

Philosophen des 17. Jahrhunderts. Eine Einführung, hg. v. Lothar Kreimendahl (Hans-Ludwig Ollig)

Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch, hg. v. Annemarie Pieper (Wolfgang Erb)

Valentin, Joachim: Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida. Mit einem Vorwort von Hansjürgen Verweyen (Jürgen Manemann / Michaela Willeke)

Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 68

Zukunftsfähigkeit der Theologie. Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, hg. v. Karl Gabriel / Johannes Horstmann / Norbert Mette (Harald Wagner)

Judaistik . . . . . Sp. 69

Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. v. Friedhelm Burghard / Alfred Haverkamp / Gerd Mentgen (Günter Stemberger)

Theologie / Psychologie . . . . . Sp. 70

Hutter, Christoph: Psychodrama als experimentelle Theologie. Rekonstruktion der therapeutischen Philosophie Morenos aus praktisch-theologischer Perspektive (Erwin Möde)

Theologie / Naturwissenschaften . . . . . Sp. 72

Hattrup, Dieter: Einstein und der würfelnde Gott. An den Grenzen des Wissens in Naturwissenschaft und Theologie (Ulrich Lüke)

Theologie / Kulturwissenschaften . . . . . Sp. 75

Kumlehn, Martin: Kirche im Zeitalter der Pluralisierung von Religion. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Kirchentheorie (Bernd-Michael Haese)

Theologie / Kunst . . . . . Sp. 77

Maniurka, Peter Paul: Mater Matris Domini. Die heilige Anna Selbdritt in der gotischen Skulptur Schlesiens (Klemens Richter)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 77

Bibliographie . . . . . Sp. 81

BS: ~~Theol A 425~~ Theol A 010
Gd 128.4
ZID

Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff*

Kardinal Walter Kasper

In der letzten Nummer der Zeitschrift „Herderkorrespondenz" findet sich ein Artikel zur gegenwärtigen ökumenischen Situation in Deutschland. Der Kurzartikel trägt die Überschrift: „Verhärtung". Die Rede ist von dem jüngsten Votum des Rates der EKD zu dem Thema Kirchengemeinschaft, das jetzt nach der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" zum zentralen ökumenischen Thema geworden ist. Im Ergebnis kommt das Votum „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis" zu der Feststellung, evangelische und katholische Zielbestimmung der Kirchengemeinschaft seien inkompatibel.

I. Wandel der ökumenischen Situation

Eine solche kategorische Feststellung wirft die Frage auf, ob der ökumenische Dialog nicht hoffnungslos in einer Sackgasse gelandet ist. Die „Herderkorrespondenz" stellt die Frage anders; sie fragt, ob in diesem Votum die Verärgerung über die vatikanische Erklärung „Dominus Jesus" mit ihren schroffen Sätzen über das Selbstverständnis der katholischen Kirche so tief sitze, „daß man jetzt auf den groben Klotz einen ebenso groben Keil setzen mußte".

Verhärtung also auf beiden Seiten? In der in dem genannten Artikel angesprochenen Perspektive, vielleicht vorübergehend ja. In einer allgemeinen weltweiten Perspektive, nein. Die ökumenische Situation stellt sich in den verschiedenen Ländern und Kontinenten und im Verhältnis zu den verschiedenen Kirchen und Konfessionen sehr unterschiedlich dar, und sie bewegt sich mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten. Es gibt Dialoge, bei denen man nicht von Verhärtungen, sondern im Gegenteil von Auflockerungen sprechen kann, etwa – um nur einige wenige Beispiele zu nennen – bei Dialogen mit einigen orthodoxen Kirchen bzw. Patriarchaten, mit der anglikanischen Gemeinschaft oder bei den Gesprächen, die ich jüngst mit den Baptisten in Lateinamerika führen konnte (weltweit die zweitgrößte Kirchengemeinschaft nach der katholischen Kirche, aber traditionell kritisch gegenüber der katholischen Kirche und gegenüber der ökumenischen Bewegung eingestellt).

Schließlich war das Ereignis von Assisi in der letzten Woche alles andere als ein Zeichen von Verhärtung, sondern von neuer Gemeinsamkeit.

Überblickt man die ökumenische Situation insgesamt, dann kann man nicht von Verhärtung, wohl aber von einem Wandel der ökumenischen Situation sprechen. Nicht nur in den christlichen Konfessionen, auch in den Religionen und in den Kulturen ist die Identitätsfrage neu erwacht: Wer bin ich? Wer sind wir? Wie können wir in einer globalisierenden, alles vereinheitlichenden Welt unsere konfessionelle und kulturelle Identität bewahren? Diese Frage ist auch für den ökumenischen Dialog legitim, ja konsumtiv. Denn Dialog führen kann ich nur mit jemand, der seine eigene Identität hat, sie kennt und sie schätzt. Die Frage ist nur: Was heißt Identität? Ich habe meine Identität nicht in Selbstisolierung sondern nur in Beziehung zu anderen und mit anderen. Identität ist keine in sich geschlossene, sich selbst genügende Monade, sondern eine offene und eine dynamische Größe.

So geht es im ökumenischen Dialog weder um einen substanzlosen Relativismus und einen billigen Schmusekurs noch um einen starren rechthaberischen, letztlich fundamentalistischen Konfessionalismus. Es geht um die Wahrheit und nur um die Wahrheit, aber um die Wahrheit in der Liebe (Eph 4,15), d. h. um Offenheit für Fragen, Anliegen, Herausforderungen der anderen, um einen Austausch der Gaben. Indem der Dialog den anderen in seiner Andersheit ernst nimmt, führt er nicht zur Verarmung auf dem niedrigsten gemeinsamen Nenner, sondern zu wechselseitiger Bereicherung. Es geht im Dialog um die je größere Wahrheit. Der ökumenische Prozeß ist *ein* Weg, auf dem uns der Geist in die ganze Wahrheit einführt (Joh 16,13).

In diesem Sinn fragen wir nach der größeren ökumenischen Kirchengemeinschaft, die wir suchen, und, entsprechend dem eindeutigen Willen Jesu, zu suchen verbindlich gehalten sind (Joh 17,21).

II. Die gemeinsame ökumenische Grundlage

Wenn man die vielen, kaum noch überschaubaren Dialogergebnisse der letzten Jahrzehnte – gesammelt in zwei dicken Bänden mit dem Titel „Dokumente wachsender Übereinstimmung" – studiert, dann macht man eine überraschende Feststellung: Obwohl die vielen Dialoge nicht zentral geplant und gesteuert waren, stellt sich in allen Dokumenten der Begriff „Kirchengemeinschaft" als zentraler Schlüsselbegriff heraus. Die biblisch-altkirchliche Idee der *koinonia/communio*, der „communio sanctorum" des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, der „Gemeinschaft der Gläubigen" der lutherischen Bekenntnisschriften und die ekklesiologische Zentralidee des II. Vatikanischen Konzils hat sich also wie von selbst durchgesetzt. Die erstrebte ökumenische Einheit wird von allen als communio-Einheit nach dem Modell der trinitarischen communio-Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist als Einheit in der Vielfalt verstanden.

Zu dieser erfreulichen Feststellung kommt eine zweite. Bei genauerem Zusehen stellt sich heraus, daß zwar fast alle Dokumente von communio sprechen, aber daß sie den Begriff communio recht unterschiedlich verstehen. Dieser unterschiedliche Gebrauch ein und desselben Schlüsselbegriffs ist verständlicherweise Ursache für mancherlei Mißverständnis und Verwirrung.

Manchmal findet sich ein rein horizontales, teilweise sogar ein ideologisches Verständnis von communio. Communio als Assoziation, d. h. Zusammenschluß, von freien Partnern auf der Grundlage des Prinzips der Gleichheit. Ein solche communio „von unten" entspricht der Idee des neuzeitlichen Gesellschaftsvertrags. Die Neuromantik zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat dieser Idee einer – wie sie meinte – abstrakten und unpersönlichen „Gesellschaft" die der organisch gewachsenen „Gemeinschaft" entgegengesetzt. Kirchengemeinschaft wird jetzt als personale geschwisterliche Gemeinschaft in einer familienähnlichen freundschaftlichen Atmosphäre verstanden wie sie nach dem Urbild der Jerusalemer Urgemeinde von Ordensgemeinschaften, Bruderschaften, pietistischen Gemeinschaften, Basisgemeinden und neueren kirchlichen Bewegungen immer wieder angestrebt wurde und wird. Doch kann man Großkirchen mit einigen hundert Millionen Mitgliedern allein nach dem Modell von Primärbeziehungen aufbauen, wie es in kleinen Gemeinschaften möglich und sinnvoll ist?

Setzt man dem eine ebenso einseitige institutionelle Ekklesiologie im Sinn einer mißverstandenen communio hierarchica entgegen, dann kommt es zu den Einseitigkeiten, welche das II. Vatikanische Konzil mit seiner Wiederbetonung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen und seiner partizipativen Ekklesiologie zu überwinden suchte. Die Kirche ist weder eine Demokratie noch eine Monarchie, auch keine konstitutionelle Monarchie sondern Hierarchie in dem ursprünglichen Sinn des Wortes: „Hierarchie" als „heiliger Ursprung". Sie versteht sich weder „von unten" noch in einem soziologischen Sinn „von oben", sondern aus dem ihr vorgegebenen Heiligen, das ihr durch Wort und Sakrament konkret vermittelt wird.

Damit stehen wir beim authentisch theologischen Verständnis von *koinonia/communio*. Das griechische Wort *„koinoneo"* bedeutet gemeinsam teilhaben an einem gemeinsamen Gut. In diesem Sinn werden Jakobus und Johannes zusammen mit Simon als *koinonoi* als Anteilseigner an einem gemeinsamen Fischereiunternehmen (wie wir heute sagen würden) bezeichnet (Luk 5,10). Auch Blutsgemeinschaft kann so beschrieben werden (Mt 23,30). Communio meint im ursprünglichen Sinn also nicht Gemeinschaft zwischen Personen, sondern gemeinsame Anteilhabe (participatio), Gütergemeinschaft.

Der theologische Sprachgebrauch findet sich grundlegend bei der Beschreibung der Jerusalemer Urgemeinde. Sie lebte in der *koinonia* des Brotbrechens und der Gebete; und sie hatten alles gemeinsam *(koinä)* (Apg 2,42.44). In diesem Sinn ist in der neutestamentlichen Briefliteratur von Gemeinschaft mit Jesus Christus (1 Kor 1,9), im Heiligen Geist (2 Kor 13,13), im Evangelium (Phil 1,5), im Glauben (Philm 6), im Leiden und im Trost (2 Kor 5,7; Phil 3,10), in der göttlichen Natur (2 Petr 1,4) die Rede und zusammenfassend im 1. Johannesbrief (1,3) von der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn sowie der Christen untereinander. Die Gemeinschaft von Vater und Sohn ist entsprechend dem Testament Jesu Modell und Maßstab für die Einheit der Jünger Jesu (Joh 17,21–23).

Diese communio ist nach dem Neuen Testament sakramental begründet. Die sakramentale Basis der communio ist die Gemeinschaft

* Festvortrag gehalten am 1. 2. 2002 in der Aula des Schlosses zu Münster, anläßlich des 100jährigen Bestehens der *Theologischen Revue*. Der hier abgedruckte Text wurde in der von Kardinal Kasper gehaltenen Vortragsform übernommen.

in der einen Taufe. Denn durch die Taufe gehören alle Getauften dem einen Leib Christi an (1 Kor 12,13; Rom 12,4; Gal 3,26–28; Eph 4,3). Die gemeinsame Taufe begründet also die fundamentale communio-Einheit der Kirche. Aus der in der Taufe sakramental begründeten Kirchengemeinschaft ergeben sich, wie vor allem die Kollekten des Apostels Paulus für die Armen von Jerusalem unter dem Stichwort der *koinonia* zeigen, soziale Konsequenzen: die Pflicht zum gegenseitigen Helfen und zur Solidarität unter den Christen und den christlichen Gemeinden (Gal 2,10; 2 Kor 8–9; vgl. Apg 2,44; 4,23). Im Bild gesprochen: Die vertikale *koinonia* begründet die horizontale.

Zu ihrem Höhepunkt kommt die communio in der eucharistischen communio. Der für die Theologiegeschichte grundlegende Text findet sich in 1 Kor 10,16–17: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir, die vielen, ein Leib, denn wir alle haben an dem einen Brote teil". Nach diesem Text gehören eucharistische Gemeinschaft und Kirchengemeinschaft zusammen. Die Eucharistiegemeinschaft ist nie nur individuelle Christusgemeinschaft; sie läßt sich nicht von der Kirchengemeinschaft trennen. Eucharistiegemeinschaft begründet und bezeichnet Kirchengemeinschaft.

Dieser Text hatte theologiegeschichtlich eine lange, bis heute andauernde Nachwirkung in der Kirche des Ostens wie des Westens. Für die abendländische Theologiegeschichte war vor allem Augustinus maßgebend. Er ist unser gemeinsamer Kirchenvater. Er nennt die Eucharistie „sacramentum unitatis et vinculum caritatis" (In Joan. 26, 6,13). So war die Zusammengehörigkeit von Eucharistiegemeinschaft und Kirchengemeinschaft bis in die 70er Jahre Gemeingut aller, auch der reformatorischen, Kirchen. Die lutherischen und die reformierten Kirchen hatten bis dahin keine Abendmahlsgemeinschaft miteinander. Erst seit der Leuenberger Konkordie von 1973 hat sich diese Situation geändert. Das veranlaßt mich zu einem Exkurs zu der gegenwärtig viel diskutierten Frage der Eucharistiegemeinschaft.

III. Exkurs zur Frage der Eucharistiegemeinschaft

Das Abrücken der reformatorischen Kirchen von der gemeinchristlichen Tradition hat zweifellos ernst zu nehmende pastorale Gründe, ist aber nicht zuletzt in der gewandelten ökumenischen Situation begründet, in welcher bisherige Verurteilungen oft den gegenwärtigen Partner nicht mehr treffen. Die neue Position wird mit Hilfe von Termini wie eucharistische Gastfreundschaft oder Gastbereitschaft vorgenommen. Das sind Vorstellungen aus dem bürgerlichen Leben; sie stellen dort einen hohen Wert dar. Doch lassen sich diese bürgerlichen Vorstellungen auf die sakramententheologische Ebene übertragen?

Nach Paulus offensichtlich nicht! Denn Paulus kommt es im Kontext der zitierten Stelle aus dem 1. Korintherbrief gerade auf die Unterscheidung der Eucharistie von einem bürgerlichen Mahl an (1 Kor 11,11–22.34). Von der Vermischung beider Ebenen sagt er: „Da kann ich euch nicht loben" (1 Kor 11,22). Nach Paulus ist, wer an dem einen Brot und an dem einen Kelch teilnimmt, kein außerordentlicher Gast, er hat keinen Gaststatus, er gehört zur Familie, er *ist* in Kirchengemeinschaft.

Wenn man also Eucharistiegemeinschaft will, dann kommt man nicht umhin, auch die Frage der Kirchengemeinschaft zumindest in einer dialogoffenen Weise zu stellen. Man kann also nicht einerseits Eucharistiegemeinschaft – und d. h. eben auch Kirchengemeinschaft – fordern und andererseits die Inkompatibilität der katholischen und der protestantischen Vorstellungen von Kirchengemeinschaft behaupten. Das paßt nicht zusammen.

Das katholische Kirchenrecht geht einen anderen Weg, um in besonderen, schwerwiegenden Fällen den individuellen Situationen gerecht zu werden. Für das Kirchenrecht gilt: „Salus animarum suprema lex" (can. 1752). So gibt es nach kanonischem Recht schwerwiegende individuelle Einzelsituationen, in denen Eucharistiegemeinschaft möglich ist. Sie sind nach dem Kirchenrecht eng auf individuelle physische Notsituationen begrenzt. Wichtig ist jedoch, daß der Ortsbischof im Rahmen universalkirchlicher Regelungen „unter Berücksichtigung aller Umstände der Zeit, des Ortes und der Personen in klugem Ermessen entscheiden" kann (UR 8; vgl. CIC can. 844 § 3f; Ökumenisches Direktorium Nr. 130).

Der Wiener Kardinal Christoph Schönborn hat diesen dem Bischof möglichen Spielraum benützt, eine – wie er es nennt – „Handregel" aufzustellen. Danach kann jeder Getaufte bei Vorliegen ernsthafter individueller Gründe zur Eucharistie hinzutreten, der aus Glaubensüberzeugung am Ende des eucharistischen Hochgebets mit der ganzen versammelten Gemeinde „Amen" sagen kann zu dem, was im Eucharistischen Hochgebet gesagt wird und was dort nach katholischer Glaubensüberzeugung geschieht.

Im eucharistischen Hochgebet ist von der Gegenwart von Leib und Blut Christi, von der Gemeinschaft mit Jesus Christus die Rede, aber auch von der Gemeinschaft mit den Heiligen, besonders mit Maria, wie von der Gemeinschaft mit dem Papst und dem Bischof, deren Namen zum Zeichen der Gemeinschaft ausdrücklich genannt werden. In dieser Gemeinschaft der himmlischen und der konkreten irdischen Kirche wird jede katholische Eucharistie gefeiert. Wer diese Gemeinschaft gläubig bejaht und dies mit seinem „Amen" bekräftigt, der steht seiner inneren Überzeugung nach in kirchlicher Gemeinschaft; wer diese Gemeinschaft dagegen als inkompatibel mit seiner eigenen Glaubensüberzeugung ansieht, der kann, wenn er ehrlich ist, gar nicht teilnehmen wollen.

Diese „Handregel" nennt konkrete Kriterien für individuelle Einzelsituationen. Diese Kriterien gelten selbstverständlich auch für Katholiken. Auch für sie gibt es keinen automatischen Zutritt; auch sie müssen sich nach Paulus prüfen (1 Kor 11,28) und sich fragen, ob sie ehrlich „Amen" sagen können zu dem, was in der eucharistischen Feier geschieht, ob sie also in Gemeinschaft mit Jesus Christus und seinem Gebot und in Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern leben. Diese Prüfung nimmt nach Paulus das eschatologische Gericht vorweg und ist eine Frage auf Leben und Tod (1 Kor 11,28–30).

Mit diesem Exkurs hat sich geklärt, was communio nach katholischem Verständnis konkret beinhaltet: communio im einen Glauben, in den Sakramenten und im christlichen Leben innerhalb der konkreten Gemeinschaft der irdischen wie der himmlischen Kirche (LG 14; UR 3). All das ist mit der umfassend verstandenen „communio sanctorum" im Apostolischen Glaubensbekenntnis gemeint. Das Apostolische Glaubensbekenntnis ist unseren Kirchen gemeinsam. Auf seiner Grundlage haben sich jedoch unterschiedliche konfessionelle Traditionen und unterschiedliche konfessionelle Identitäten ausgebildet. Auf sie und auf die Frage ihrer Kompatibilität oder Nichtkompatibilität möchte ich im folgenden eingehen.

IV. Unterschiedliche konfessionelle Traditionen

Ich beginne mit der orthodoxen Position. Sie beruft sich auf das erste Jahrtausend und entwirft heute im Anschluß an 1 Kor 10,16–17 sehr oft eine eucharistische Ekklesiologie. Diese eucharistische Ekklesiologie ist zwar nicht „die" orthodoxe Position, aber sie ist gegenwärtig ökumenisch besonders einflußreich (N. Afanesiev, A. Schmemann, J. Zi-zioulas u. a.). Danach ist die Kirche in jeder um ihren Bischof versammelten Ortskirche, in der Eucharistie gefeiert wird, verwirklicht.

Da in jeder Ortskirche der eine Christus gegenwärtig ist, kann keine Ortskirche isoliert existieren; jede Ortskirche steht mit allen anderen Eucharistie feiernden Ortskirchen in ko-moraa/communio. Konkret geschieht dies seit früher Zeit vermittelst Metropolien und Patriarchaten. Die Einheit der universalen Kirche ist eine communio-Einheit von Ortskirchen, Metropolien und Patriarchaten.

Auf diesem Hintergrund machen sich manche orthodoxe Theologen das Konzept des Weltrates der Kirchen von der konziliaren Gemeinschaft der Kirche zu eigen: Sie verstehen die universale communio als communio-Einheit von Kirchen. Im Unterschied zu den Kirchengemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, ist für die orthodoxen Kirchen das Kirchesein einer Ortskirche neben den Sakramenten für die episkopale Struktur konstitutiv. Der Unterschied zur katholischen Kirche ist, daß es außer einem ökumenischen Konzil kein sichtbares Prinzip der Einheit der universalen Kirche gibt, wie es die katholische Kirche im Petrusamt anerkennt.

Die „Freiheit von Rom" ist oft durch nationale und kulturelle Bindungen erkauft, die wiederum nationale, ethnische und kulturelle Spannungen unter den orthodoxen Kirchen zur Folge haben. Das Nationalprinzip ist eines der großen ungelösten Probleme der Orthodoxie, während für uns das Petrusamt ein Zeichen und ein Instrument einer die Völker übergreifenden Einheit wie der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche von einer bestimmten Kultur oder staatlichen Ordnung ist. Deshalb ist das Petrusamt für uns eine Gabe, die wir in geschichtlich erneuerter Form in die größere Ökumene einbringen wollen.

Die ökumenische Diskussion über die Frage des Petrusamtes hat ergeben, daß die orthodoxen Kirchen Rom als prima sedes und den Bischof von Rom als ersten der Bischöfe anerkennen. Sie tun dies aber nicht im Sinn eines Primats der Jurisdiktion, sondern im An-

schluß an Ignatius von Antiochien im Sinn eines Vorsitzes in der Liebe. Oft wird dies als Primat der Ehre *(time)* bezeichnet; diese Formel darf jedoch nicht bloß im Sinn eines äußerlichen Ehrerweises verstanden werden. In den ökumenischen Diskussionen machen die orthodoxen Partner jeweils klar, daß die Frage des Petrusamtes im Rahmen und nach Analogie des Kanon 34 der „Apostolischen Kanones" (4. Jahrhundert) diskutiert werden muß. Danach soll es in jeder Provinz einen ersten unter den Bischöfen geben, der nichts ohne die Zustimmung der anderen Bischöfe entscheiden kann, ohne dessen Zustimmung aber auch die anderen nichts Wesentliches entscheiden sollen. Kurzgesagt also eine Balance von primatialer und synodaler Ordnung.

In die gleiche Richtung geht der Dialog mit der anglikanischen Gemeinschaft („The Gift of Authority", 1999) und die Antwort des „House of Bishops" der „Church of England" und der Schwedischen Bischofskonferenz (1999) auf die Enzyklika „Ut unum sint" (1995).

Die Frage ist also, ob und inwiefern eine solche Balance in einer neuen Form der Primatsausübung, nach welcher der gegenwärtige Papst in der genannten Ökumene-Enzyklika ausdrücklich gefragt hat, verwirklicht werden kann. Diese Frage richtet sich nicht nur an die orthodoxe und an die anglikanische Seite; sie stellt auch eine Hausaufgabe für die katholische Seite dar. Die katholische Seite muß im hermeneutischen Horizont der Ekklesiologie des ersten Jahrtausends eine Neu-Interpretation und Re-Rezeption der Dogmen des I. Vatikanischen Konzils in die Wege leiten. Dazu hält uns der Text des I. Vatikanums selbst an. Das I. Vatikanische Konzil will nämlich seine Lehre vom Primat definieren „secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiae fidem" (DS 3052; vgl. 3059). Es macht damit die alte und gemeinsame Tradition zu einem hermeneutischen Prinzip seiner Auslegung.

Diese Aufgabe ist nicht nur ein akademisches, sondern noch mehr ein lebenspraktisches Problem. Ost und West haben sich nicht aus dogmatischen Gründen getrennt; sie haben sich lebens- und mentalitätsmäßig auseinandergelebt und entfremdet. Trotzdem ist die gemeinsame Grundstruktur der Kirchengemeinschaft erhalten geblieben. Volle Kirchengemeinschaft läßt sich deshalb nur auf dem Weg eines praktischen Wiederzusammenlebens und durch Wiederherstellung des gegenseitigen Vertrauens erreichen.

Nach maßgebenden katholischen Autoren brauchte sich an der Rechtsstruktur der orthodoxen Kirchen kaum etwas ändern (vgl. Art. Primat: LThK VIII, 2. Aufl, 761–763). Im Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanums heißt es: „So erklärt das Heilige Konzil feierlich, um jeden Zweifel auszuschließen, daß die Kirchen des Orients im Bewußtsein der notwendigen Einheit der ganzen Kirche, die Fähigkeit haben, sich nach ihrer eigenen Ordnung zu regieren" (UR 16). Es gilt also das Prinzip, auf das man sich bereits zu Beginn des letzten Jahrhunderts in den Mecheler Gesprächen mit der anglikanischen Kirche geeinigt hat: „Uni, pas absorbe", „vereint, aber nicht absorbiert".

Noch ein Wort zu den kirchlichen Gemeinschaften, die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind: Auch mit ihnen verbindet uns eine strukturelle Gemeinsamkeit. Auch diese Kirchengemeinschaften verstehen sich nicht als Zusammenschlüsse „von unten". Vielmehr besteht nach CA VII *Kirche* überall dort, wo das Evangelium gepredigt und die Sakramente evangeliumsgemäß verwaltet werden. Kirche versteht sich also als Anteilhaben an Wort und Sakrament. Dabei wird nach reformatorischem Verständnis dem Wort ein Vorrang eingeräumt; Kirche wird als „creatura verbi" verstanden (WA 6,561). Entsprechend wird „communio sanctorum" in den Bekenntnisschriften mit „Gemeinschaft der Glaubenden" übersetzt. Doch dieser Punkt stellt inzwischen keine grundsätzliche Kontroverse mehr dar. Die pauschale Gegenüberstellung einer „Kirche des Wortes" und einer „Kirche der Sakramente" sollte endgültig überholt sein. Die Kirche lebt aus Wort und Sakrament.

Der Unterschied kommt dagegen zum Vorschein, wenn man sieht, daß der Schwerpunkt reformatorischer Ekklesiologie auf der konkreten Ortsgemeinde, in der das Wort verkündet und die Sakramente verwaltet werden, liegt; sie ist der Haftpunkt und das Gravitationszentrum der Ekklesiologie. Luther bevorzugt das Wort „Gemeinde" anstelle des „blinden und undeutlichen" Wortes „Kirche" (WA 50,625). Das schließt übergemeindliche Strukturen und Ämter nicht aus; aber sie sind funktionale Ausfaltungen des Pastorenamtes auf kirchenleitender Ebene. Die Reformatoren beriefen sich dafür auf den Kirchenvater Hieronymus und dessen Wirkungsgeschichte in der mittelalterlichen Scholastik.

Mit der Konfessionsbildung auf der Ebene von Landeskirchen geriet die universale Dimension der Kirche zunächst weithin aus dem Blick, obwohl sie doch für das Neue Testament, und dort nicht erst in den Gefangenschaftsbriefen, wesentlich ist; erst in der neueren ökumenischen Diskussion. Trotz allen inzwischen erreichten Annäherungen ist die Frage des Bischofsamtes in apostolischer Sukzession noch immer ein Kontroverspunkt, dieser steht jedoch in einem umfassenderen Zusammenhang, nämlich im Zusammenhang einer Bestimmung der Kirchengemeinschaft, welche von den Ortskirchen bzw. Ortsgemeinden ausgeht.

Dies ist auch in der für den kontinental-europäischen Raum maßgebenden Leuenberger Konkordie der Fall, auf welche das eingangs genannte Votum der EKD zurückgeht. Kirchengemeinschaft beschränkt sich hier auf Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft, sowie auf die gegenseitige Anerkennung der Ämter; sie läßt jeder Konfessionskirche, letztlich jeder Landeskirche, ihre Eigenständigkeit.

Findet man sich mit den geschichtlich gewachsenen Kirchenstrukturen einfach ab? Bleibt mehr oder weniger alles beim alten? Handelt es sich um ein Status-quo-Modell? Der reformatorische Reformimpuls scheint hier irgendwie stillgelegt zu sein. Denn den Reformatoren ging es – wenn ich recht sehe – ursprünglich nicht um die Gründung separater Konfessionskirchen, sondern um die Reform der bestehenden universalen Kirche. Daß es nachträglich zur Konfessionsbildung kam, bedeutet, wenn ich Wolfhart Pannenberg, Günther Wenz und anderen folge, nicht einen Erfolg, sondern das Scheitern des ursprünglichen reformatorischen Anliegens. Die Herausbildung getrennter Konfessionskirchen bedeutet aber auch eine Katastrophe und eine tiefe Wunde für die katholische Kirche. Denn auch sie kann unter den Bedingungen der Trennung ihre Katholizität nicht mehr in ihrer ganzen Fülle konkret verwirklichen (UR 4).

So ist die ökumenische Bewegung für beide Seiten die Chance, ja ein Segen. Beide können sich durch eine konstruktive Aufnahme der Anliegen des jeweiligen anderen gegenseitig bereichern und so Katholizität in ihrer Fülle konkret zu verwirklichen suchen. Ob wir diese vielleicht nicht so schnell wiederkehrende Chance wahrnehmen, oder ob wir uns ängstlich und rechthaberisch wieder im Konfessionalismus verhärten und uns darin einmauern, ist eine Frage, an der unsere geschichtliche Verantwortung einmal gemessen werden wird.

Spätestens an dieser Stelle stellt sich die Frage nach dem katholischen Verständnis von Kirchengemeinschaft. Kann sich die katholische Kirche auf einen solchen ökumenischen Prozeß überhaupt einlassen? Phänomene der Verhärtung gibt es zweifellos auch hier. Sie sind teilweise eine Reaktion bzw. eine Überreaktion gegen einen wilden, oberflächlichen – weil wahrheitsvergessenen – Ökumenismus. Amtlich gilt jedoch, was der Papst jüngst nochmals ausdrücklich betont hat: daß das II. Vatikanum, der Kompaß für den Weg in die Zukunft und die Entscheidung für die Ökumene, unwiderruflich und unumkehrbar ist.

Wenn wir das Bild vom Kompaß ernst nehmen, dann ist das Konzil nicht im Sinn eines „non plus ultra" zu deuten, sondern als ein Richtungsanzeiger, der uns auf die richtige Spur setzt. Die Erklärung „Dominus Jesus" hindert uns daran, wenn man sie genau liest und richtig interpretiert, in keiner Weise. Sie verläßt nicht den Boden des Konzils. Die Interpretation, die ich dazu vorgetragen habe, und die zunächst zur Rechten und zur Linken Stirnrunzeln und die Frage ausgelöst hat, ob man dieser offenen Deutung trauen könne, hat inzwischen im wesentlichen breite Zustimmung gefunden.

Die erste wichtige Grundentscheidung des Konzils war eine Selbstunterscheidung. Das Konzil hält zwar daran fest, daß die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche subsistiert, d. h. konkret wirklich ist; aber die katholische Kirche setzt sich nicht mit der Kirche Jesu Christi identisch (LG 8; UR 3). Damit ist Spielraum für andere Kirchen und Kirchengemeinschaften, in denen die eine Kirche Jesu Christi in unterschiedlichen Graden wirklich ist. Damit ist auch Spielraum für einen Prozeß der purificatio, reformatio und innovatio – alles Begriffe, die sich in den Konzilstexten finden (LG 8; UR 3; 6) – der katholischen Kirche. Das Konzil (UR 7), und noch deutlicher der gegenwärtige Papst (Ut unum sint, 15; 33–35), betonen ausdrücklich, daß es keine ökumenische Annäherung ohne persönliche wie strukturelle conversio und innovatio geben kann.

Wohlgemerkt, es geht um Bekehrung zu Jesus Christus, und nicht um Konversion zu einer anderen Kirche oder Konfession; letzteres ist als persönliche Gewissensentscheidung zu achten, aber nicht das Ziel der Ökumene. Keine Kapitulation also vor der ecclesia reformanda et purificanda. Anders ausgedrückt: Es gibt nicht nur den Ökumenismus „ad extra", es gibt als dessen Voraussetzung auch den Ökumenismus „ad intra".

Noch eine zweite wichtige Grundentscheidung des Konzils ist zu notieren: Die Rehabilitierung der theologischen Bedeutung der Ortskirche innerhalb der einen universalen Kirche. Die Lokalkirchen sind nach dem Konzil Kirche am Ort und nicht nur ein Ausschnitt oder Verwaltungsbezirk der universalen Kirche (LG 26 u.a.). Die universale Kirche besteht „in und aus" Ortskirchen (LG 23); umgekehrt bestehen die Ortskirchen „in und aus" der universalen Kirche (Communionis notio, 9). Universal- und Ortskirche sind gleichursprünglich und einander innerlich (perichoretisch). Diesem Satz hat Kardinal Ratzinger – auf die geschichtliche Kirche bezogen – zugestimmt. Die Aufgabe ist nun, dieses Prinzip der wechselseitigen Perichorese konkret und praktisch durchzubuchstabieren.

Dies geschieht gegenwärtig in vielfältiger Weise. Am wichtigsten ist die vom Papst selbst „angezettelte" Diskussion um die konkrete Weise der Ausübung des Petrusamtes in der neuen ökumenischen Situation. Der Papst selbst spricht von einer „ungeheuren Aufgabe", die er selbst nicht mehr zu Ende bringen kann (Ut unum sint, 95). Diese Anfrage hat eine breite Diskussion ausgelöst, deren erste Phase inzwischen dadurch abgeschlossen wurde, daß wir die bisherigen Diskussionsbeiträge gesammelt und gesichtet haben. Von Ergebnissen oder gar von Konsensen zu reden, wäre viel zu früh. Es ist jedoch deutlich, daß gegenüber den scharfen Kontroversen vergangener Jahrhunderte ein neues, wenngleich noch fragiles Klima entstanden ist, in dem sich Öffnungen und Perspektiven, teilweise auch Konvergenzen zeigen, aber auch kritische Anfragen, an denen nun weiterzuarbeiten ist.

Wieder handelt es sich nicht allein um akademische Probleme, sondern um praktische Prozesse. So stellt etwa die Art und Weise, wie die Päpste seit Johannes XXIII. den orthodoxen Patriarchen wie anderen Kirchenführern begegnen und sich mit ihnen beraten, eine de-facto-Interpretation und eine de-facto-Rerezeption der Dogmen des I. Vatikanischen Konzils dar, die theologisch erst noch eingeholt werden müssen. In gewisser Weise geht hier die Praxis der gängigen Theorie voraus. Dabei ist klar, daß dieser Prozeß noch längst nicht am Ende ist und angesichts der historischen Dimensionen des Problems auch noch gar nicht am Ende sein kann. Es ist auch verständlich, daß es dabei immer wieder Rückschläge gibt. Aber die Tatsache, daß die letzten Päpste seit drei Jahrzehnten in regelmäßigem Brief- und Besuchsaustausch mit den orthodoxen Patriarchen und anderen Kirchenführern stehen, ist weit mehr als diplomatische Höflichkeit; de facto nimmt diese inzwischen eingespielte Praxis schon jetzt wesentliche Elemente altkirchlicher communio wieder auf.

Das bisher Gesagte zusammenfassend läßt sich sagen: Die verschiedenen konfessionellen communio-Vorstellungen gehen auseinander, zum Teil erheblich auseinander. Aber sind sie deshalb von vornherein inkompatibel? Bei genauerer Betrachtung erweisen sie sich als flexibel und transformationsfähig. Ihre Identität ist eine offene und eine dynamische. Sie wachsen gegenwärtig zusammen. Was wächst, macht keinen Lärm. Es ist mein bestimmter Eindruck und meine feste Überzeugung, daß unter der Decke dessen, was gelegentlich viel Lärm macht und viel Ärger bereitet, unter der Decke auch von mancherlei Rückschlägen, die gar nicht zu leugnen sind, viel mehr wächst als man gewöhnlich annimmt.

V. Das ökumenische Grundproblem

Mir scheint freilich, daß wir mit der bisherigen Diskussion der verschiedenen communio-Vorstellungen das ökumenische Grundproblem noch nicht berührt haben. Wir haben es lediglich angedeutet, als davon die Rede war, daß sich die reformatorischen Kirchengemeinschaften als Kirche unter dem Wort verstehen. Luther ging es nicht nur um Reformen, sondern um den Aufruhr, den das Wort Gottes anrichtet (WA 7, 281,33! 8, 683f); es ging ihm um die rechte Lehre. „Doctrina non reformata, frustra sit reformatio morum" (WA 4,232; 5,433). In den Tischreden heißt es dann deftiger: „Das heißt der Gans an den Kragen greifen; das bricht dem Papst den Hals" (Ausg. Clemen, Bd 8, Nr. 624).

Weil Jesus Christus, als das Wort und durch sein Wort, das eine und einzige Haupt der Kirche ist, lehnen die Kirchengemeinschaften aus der Reformation ein sichtbares Haupt der Kirche ab, wie es aus katholischer Sicht der Bischof von Rom als Nachfolger des Petrus ist. Das Verhältnis von Jesus Christus und Kirche wird hier als kritisches Gegenüber bestimmt, das Identifikationen ausschließt und das die Kirche im Blick auf das Evangelium immer wieder neu zu Reformen herausfordert.

Das Wort von der ecclesia semper reformanda geht zwar nicht, wie man fälschlicherweise oft annimmt, auf die Reformation des 16. Jahrhunderts selbst zurück; es findet sich erstmals im Pietismus des 17. Jahrhunderts und wird erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts im Anschluß sowohl an Friedrich Schleiermacher wie an Karl Barth als Ausdruck protestantischen Selbstverständnisses verstanden. Doch schon der Kieler Propst Claus Harms († 1855) hat gewarnt: „Mit der Idee einer fortschreitenden Reformation (...) reformiert man das Christentum aus der Welt hinaus". Es fehlt also nicht an Stimmen, die zu bedenken geben, man könne sich durch einen beständigen Reformismus auch aus dem genuin reformatorischen Anliegen, ja aus dem Christentum selbst hinaus reformieren, was nicht zuletzt den heftigsten Protest von Karl Barth gefunden hätte und im Fall der Deutschen Christen mit der Barmener Erklärung (1934) ja auch gefunden hat. Es stellt sich also für alle Kirchen das Problem, Infallibilität und Reformabilität in der Kirche in ein rechtes Verhältnis zu bringen.

Dieses Problem stellt sich auch für die katholische Kirche. Die im ökumenischen Zusammenhang viel zu wenig beachtete Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums beginnt mit dem Satz: „Dei verbum audiens et fideliter proclamans" (DV 1). Mit dieser geglückten Formulierung wird auf die Dominanz des Wortes Gottes verwiesen und die Kirche im Doppelgestus des Hörens und des Verkündigens gesehen; sie ist in ihrer Verkündigung der ständige Verweis über sich hinaus. Sie ist darum die ecclesia semper purificanda (LG 8). Doch wie Joseph Ratzinger 1967 in seinem Kommentar zur Offenbarungskonstitution (LThK Vat.II, Bd 2, 506; 515–528) deutlich machte, hat das Konzil diesen Ansatz nicht durchgehalten, sondern mehrfach die kerygmatische proclamatio mit der doktrinellen propositio identifiziert und so das traditionskritische Element zwar anklingen lassen, aber dann doch „so gut wie übergangen". Es hat das reformatorische Anliegen nicht voll aufgenommen. Ratzinger bezeichnet dies als „eine bedauerliche Lücke". Man könnte auch von einer noch zu lösenden Aufgabe sprechen.

Ratzinger macht allerdings auch darauf aufmerksam, daß ein striktes Gegenüber von Schrift und Kirche, wie es damals Oskar Cullmann gefordert hatte, nicht möglich ist. Der mit Hilfe der historisch-kritischen Methode ausgelegte Kanon der Schrift begründet nach einem berühmten Wort von Ernst Käsemann nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielzahl der Konfessionen; hier gilt – ebenfalls nach Käsemann –, daß die Füße derer, die dich hinaustragen, schon vor der Tür stehen. So wichtig historische Forschung ist, sie kann nicht der Grund sein, auf dem die Kirche steht.

Der Grund der Kirche ist auch aus katholischer Sicht „solus Christus". Aber der „solus Christus" ist für uns immer der „totus Christus" im Sinn der berühmten Formulierung Augustins, Jesus Christus nach Haupt und Gliedern (Enn. in Psalmos, PS. 90; Sermo 2,1), der Christus, der seiner Kirche nicht nur gegenüber ist, sondern als Haupt der Kirche in und durch die Kirche als seinem Leib geschichtlich gegenwärtig und wirksam ist. Christus, das Haupt, und die Kirche, als sein Leib, dürfen zwar nicht identifiziert werden, aber sie können auch nicht getrennt werden. Hier gilt in analoger Weise „unvermischt und doch ungetrennt". Die Kirche ist nicht der fortlebende Christus, aber Christus lebt in seiner Kirche fort.

Diese These wirft die Frage auf, ob damit das Wort Gottes am Ende nicht doch durch die Kirche, konkret durch das Lehramt der Kirche, in Griff genommen, seiner kritischen Kraft beraubt oder zumindest gezähmt wird. Diese Anfrage besteht gegenüber einer lehramtlichen Monopolisierung in der Auslegung des Wortes Gottes zu Recht. Doch eben sie wurde durch das Konzil im Prinzip aufgebrochen (LG 12f; D V 7–10).

Max Seckler hat gegenüber nachtridentinischen Verengungen im Anschluß an Melchior Cano deutlich gemacht, daß es innerhalb der Kirche neben dem Lehramt eine Vielzahl von Bezeugungs- und auch Auslegungsinstanzen des Wortes Gottes gibt. Es gibt neben dem Lehramt – um nur einige zu nennen – das Zeugnis der Liturgie (lex orandi, lex credendi), das Zeugnis der Kirchenväter aus der Zeit der ungeteilten Kirche, das Zeugnis der Theologen, denen nach Thomas von Aquin ein relativ eigenständiges magisterium cathedrae magistralis, im Unterschied zum magisterium cathedrae pastoralis der Bischöfe, zukommt, das Zeugnis der Heiligen, also die charismatisch-prophetische Dimension.

Diese unterschiedlichen Bezeugungsinstanzen haben ihre jeweils unverwechselbare, unvertretbare, relativ eigenständige Funktion; sie können sich weder gegenseitig ersetzen noch ausschalten; sie müssen zusammenwirken und zusammenspielen. In ihrem Zusammenspiel bilden sie ein geschichtlich offenes System, das nicht systematisierbar und nicht institutionalisierbar ist. Nach dem Ausweis der gesamten Dogmen- und Konziliengeschichte kommt nach der dogmatischen Definition jeweils die Rezeption und der weiterführende Re-

zeptionsprozeß. In diesem Zusammenspiel ist die Freiheit des Geistes gewahrt. Im Hören auf die eine Instanz muß man darum jeweils die anderen mithören und alle zusammen hören. Die Wahrheit ist nicht monoton, sondern – wie Hans Urs von Balthasar formulierte – symphonisch.

Johann Adam Möhler hat diesen Sachverhalt so ausgedrückt: „Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind aber möglich; sie sind: wenn ein jeder oder wenn einer alles sein will; im letzteren Fall wird das Band der Einheit so eng und die Liebe so warm, daß man sich des Erstickens nicht erwehren kann; im ersteren fällt alles auseinander, und es wird so kalt daß man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den anderen; es muß aber weder einer noch alle alles sein wollen; alles können nur alle sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche" (Die Einheit in der Kirche, 237).

Die katholische Identität ist also etwas Ganzheitliches; sie ist keine beliebige Verfügungsmasse; aber sie ist eine geschichtlich offene Identität, entwicklungsfähig in dem Sinn wie John Henry Newman das in seinem „Essay on the Development of Christian Doctrine" (1845) gezeigt hat, nämlich in der Spannung von bleibendem Wesen und geschichtlicher Gestalt, durchhaltendem Typos und dessen geschichtlicher Ausprägung. Das gilt in ähnlicher Weise für alle Kirchen.

Die Gruppe von Dombes hat in einem 1991 veröffentlichten Text darauf hingewiesen, daß solche geschichtlichen Prozesse jeweils Prozesse der Umkehr und der Erneuerung sein müssen. Ihr Dokument trägt den Titel: „Pour la conversion des Eglises", „Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft". Die entscheidende These lautet: „Unter konfessioneller Umkehr verstehen wir das ökumenische Bemühen, durch das eine christliche Konfession ihr eigenes Erbe reinigt und bereichert mit dem Ziel, die volle Kirchengemeinschaft mit den anderen Konfessionen wiederzufinden" (40).

Selbstverständlich ist die volle Kirchengemeinschaft nicht ein Ziel in sich. Alle sollen eins sein, „damit die Welt glaube" (Joh 17,21). Der Prozeß kirchlicher Erneuerung und Annäherung soll die Kirche befähigen, sich gemeinsam den Fragen der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt sowie dem Gespräch mit anderen Religionen zuzuwenden. Das sind überaus drängende Probleme; sie müßten jedoch eigens behandelt werden.

Was aus der *metanoia* und *anakainosis* der Umkehr und Erneuerung, am Ende hervorgehen wird, kann man nicht a priori am grünen Tisch festlegen. Die Eule der Minerva beginnt nach Hegel erst in der Abenddämmerung, also post festum und a posteriori, ihren Flug. Als Katholiken sind wir überzeugt, daß sich der Grundtypos des Katholischen in gereinigter, bereicherter und gewandelter Form durchhalten wird. Ich halte aber wenig von Sandkastenspielen mit konkreten Modellen künftiger Einheit. Da sollten wir dem Geist Gottes Spielraum lassen, er ist immer wieder für Überraschungen gut. Wir sollten das hier und heute Mögliche tun. Auch kleine Schritte führen voran.

VI. Einige Konkretionen

Bei der letzten Vollversammlung des Päpstlichen Einheitsrates im vergangenen November haben wir die These aufgestellt, daß der Ökumenismus in der Wahrheit und der Liebe noch mehr zu einem Ökumenismus des Lebens werden muß. Wir haben das diesen Ökumenismus des Lebens eigene „Ethos" unter anderem folgendermaßen umschrieben:

Verzicht auf alle Formen des offenen oder verdeckten Proselytismus; Bewußtsein, daß alle internen Entscheidungen unsere Partner mitbetreffen; Heilung der Wunden unserer Geschichte; Rezeption der Ergebnisse der bisherigen Dialoge. Schon heute ist mehr möglich als was wir gewöhnlich gemeinsam tun: Gemeinsames Lesen der Bibel; Austausch geistlicher Erfahrungen; Sammlung liturgischer Texte; gemeinsame Wortgottesdienste; besseres Verständnis unserer gemeinsamen Tradition wie der noch bestehenden Unterschiede; Zusammenarbeit in der Theologie, der Mission, im kulturellen und sozialen Zeugnis, im Bereich der Entwicklungshilfe, der Bewahrung der Schöpfung, der Massenmedien usw.

Die Vollversammlung hat vor allem den spirituellen Ökumenismus als das Herz aller ökumenischen Bemühungen herausgestellt. Sie hat von der Förderung der Begegnung und Beziehung zwischen ökumenisch aufgeschlossenen Kloster- und Ordensgemeinschaften, neueren Bewegungen, Bruderschaften und Gruppen gesprochen. Besondere Beachtung sollten den Erfahrungs- und Ausdrucksweisen von Frauen sowie der jüngeren Generation und ihrer unverbrauchten Sicht und Vitalität geschenkt werden. Der heilige Benedikt hat in seiner Ordensregel (3. Kap.) vermerkt, daß der Abt auch auf den Jüngsten der Brüder hören solle, „weil der Herr oft einem Jüngeren offenbart, was das Bessere ist".

Die Vollversammlung hat abschließend das hoffnungsvolle Motto des Papstes für das neue Jahrtausend aufgenommen, mit dem ich schließen möchte: „Duc in altum!" „Fahr hinaus auf die hohe See!" Saint Exupéry hat bemerkt, daß es bei der Seefahrt nicht zuerst auf das Holz für gut gebaute Schiffe ankommt, sondern auf die Sehnsucht nach der unendlichen Weite des Meeres. So ist es das Vordringlichste in der gegenwärtigen Situation, die konfessionelle Selbstgenügsamkeit aufzubrechen und die Sehnsucht nach der unendlichen Weite und Fülle der Wahrheit in der größeren ökumenischen Gemeinschaft neu wachzurütteln. „Hab Mut und faß Vertrauen!" „Duc in altum!" „Fahr hinaus auf die hohe See!"

Hundert Jahre „Theologische Revue" *

Arnold Angenendt

Was und wer waren im Jahre 1900 hier in Münster die Universität, die Studenten und Professoren? Wer und was auch die Stadt Münster und überhaupt der deutsche Katholizismus?

Die Universität gab es, als das erste Heft der Revue erschien, noch nicht. Noch war es eine „Königliche Akademie" mit gerade zwei Fakultäten, der philosophisch-philologischen und der katholisch-theologischen. Aber die Zahl der Studenten hatte die 500 überstiegen, und so durfte sich die „Königliche Akademie" zum 1. Juli 1902, also im Gründungsjahr unserer Revue, die Bezeichnung Universität zulegen. Seine Majestät, Wilhelm II., geruhte 1907 sogar, den Titel Westfälische Wilhelms-Universität zu gewähren. 1905 wurde die medizinische Fakultät gegründet und 1914 die evangelisch-theologische Fakultät.

Die Stadt Münster war in einem sprunghaften Wachstum, nämlich von 1890 knapp 50 000 Einwohnern auf 1910 gut 90 000, also in 20 Jahren fast verdoppelt. Die Stadt war jung im demographischen Profil und weitaus überwiegend katholisch, mit 1910 zu über 80 Prozent Katholiken. Politisch-mental stimmte die Stadt nach 1900 in den allgemeinen Wilhelminismus ein. Beim Kaiserbesuch 1907 erscholl der Jubel erstmals vorbehaltlos, ja lauthals, und Münsters Fußball-Club nannte sich sogar ‚Preußen'.

Auf dem Katholizismus insgesamt lastete um 1900 immer noch das Trauma des Kulturkampfes. Die Katholiken, ein Drittel im Reich, lebten sozusagen mit eingezogenem Kopf, immer argwöhnisch um sich blickend, ob nicht von neuem Prügel bevorstünden. Die Beschimpfung als „vaterlandslose Gesellen" war normal, und die Deklassierung, nichts zur deutschen Kultur beigetragen zu haben, so allgemein wie verletzend.

Die Generation der Theologie-Professoren um 1900 hatte den Kulturkampf zumeist in der eigenen Studentenzeit erfahren, sah sich nun aber mehr und mehr positiv herausgefordert. Das Gebot der Stunde sei, endlich einen katholischen Nachweis der Ebenbürtigkeit zu liefern.

Münsters akademische Fakultät wußte sich mit 13 Lehrstühlen normal, ja gut ausgestattet. Die Zahl der Theologie-Studenten, allesamt Priesteramtskandidaten, bewegte sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf respektabler Höhe; jährlich ließen sich 40 bis 60 Abgänger der Fakultät weihen. Die überragende Persönlichkeit war der Moraltheologe Josef Mausbach, der 1892 mit 31 Jahren berufen worden war. Für knapp 40 Jahre war Mausbach der ruhende Pol im Kollegium und der allgegenwärtige Vertreter katholischer Belange in der Öffentlichkeit, immer auch der Mann, der in prekären Situationen die Kohlen aus dem Feuer holen mußte. Seine größte Stunde schlug 1919, als

* Kurzvortrag zu den Gründungsjahren, gehalten am 1. 2. 2002 in der Aula des Schlosses zu Münster, anläßlich des 100jährigen Bestehens der *Theologischen Revue*.

er der Weimarer Nationalversammlung als Sprecher des Grundwerte-Ausschusses die maßgeblich von ihm mit ausgehandelten Bestimmungen über das Staat-Kirche-Verhältnis vortrug und dafür auch die Zustimmung fand. In der Substanz sind diese Bestimmungen der Frankfurter Revolutionsverfassung von 1849 entnommen und dann 1949 noch ins Bonner Grundgesetz eingegangen. Mit Nachdruck trat Mausbach damals auch für die politische Mitbeteiligung der Frauen ein; der Staat habe sich bislang als männlich dargestellt, müsse aber als Sozialstaat auch frauliche Züge annehmen.

Verstärkt richtete sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Bestreben auf eine verbesserte wissenschaftliche Qualifizierung. Übrigens auch international; so startete 1900 die Katholische Universität Löwen die „Revue d'histoire ecclésiastique". Die für Katholiken geradezu erdrückende, auch international uneingeschränkt anerkannte Spitzenstellung der evangelischen Theologie warf ihre Schatten, für die katholischen Theologen zuweilen demütigend, zuweilen aber auch herausfordernd und anerkennend.

Als Autorität schlechthin galt Adolf von Harnack in Berlin, so hochgelehrt wie hochgeehrt, rastlos produzierend und rezensierend, unerbittlich scharf, wenn bei einem katholischen Theologen wieder einmal das Dogma über die Historie gesiegt hatte, aber doch auch einladend, wenn sich ein junges Talent zeigte.

Nicht wenige angehende Professoren schlichen sich in Harnacks Vorlesungen und waren fasziniert, ja überwältigt. Eine anerkennende Postkarte von ihm zu eigenen Publikationen wog weit mehr als alle Kirchentitel.

Galt es nicht – so nun der Vorsatz der jungen Theologen – sich dieser Herausforderung gewachsen zu zeigen? War nicht endlich und eigentlich der Weg aus dem Ghetto zur Parität zu bahnen, hin zur vollen Anerkennung? Eben diese Ebenbürtigkeit wollte die neue Generation; sie wollte vollgültig in diesem so erfolgreich erscheinenden Kaiserreich mit dabei sein.

Eine der Folgen war der sogenannte Modernismus. Wie weit konnte der Katholizismus bzw. die katholische Theologie ein Ja sagen zur Moderne, sich am Aufbau der „modernen" Kultur mitbeteiligen, ja dazu mit beitragen? Die Münstersche Fakultät wurde von den Auseinandersetzungen weniger berührt, sicherlich auch dank der Autorität Mausbachs, der im erregt ausgetragenen Streit um den von Papst Pius X. geforderten Antimodernisten-Eid die „deutsche Lösung" aushandelte, praktisch die Reduzierung auf eine einmalige Ablegung. Mausbach aber betrieb vor allem auch den Ausbau der Fakultät. Aus Mönchengladbach, wo er Religionslehrer gewesen war, holte er den Kaplan Franz Hitze und verschaffte ihm ein Extraordinariat für Christliche Gesellschaftslehre; die Berufung zum Ordinarius scheiterte aber vorerst an Wilhelm II., weil der Kandidat zu arbeiterfreundlich sei.

Weiter engagierte sich die Fakultät, wiederum unter Mausbachs Führung, für das Frauenstudium. Nachdem in den USA, Frankreich, Schweiz und Skandinavien Frauen den Zutritt zur Universität erhalten hatten, öffneten sich auch die deutschen Universitäten, seit 1899 für eine Gasthörerschaft der Frauen und 1910 für die Vollimmatrikulation. Zuvor schon hatte Mausbach eine Sonderinitiative ergriffen und dem deutschen Episkopat abgehandelt, daß Ordensfrauen, die in Schulen tätig sein sollten, eine universitätsadäquate Ausbildung erhalten konnten. Dafür wurde 1899 hier in Münster das Collegium Marianum gegründet, wo die Professoren akademische Vorlesungen hielten, bis dann 1910 die Immatrikulation möglich wurde. Mausbach begründete seine Initiative damit, daß der Frau „bei der heutigen Freiheit des Kultur- und Gesellschaftslebens ein viel weiterer Spielraum zur Erprobung ihrer geistigen Kräfte zur mütterlichen Ergänzung des ‚männlichen' Schaffens und Regierens" einzuräumen sei.

Ja, es geschah noch mehr: eine Frau, eine Laiin, begann, auch in Theologie zu dozieren. Das geschah auf folgende Weise: 1903 wurde Franz Renz, bis dahin Regens des Dillinger Priesterseminars, zum neuen Dogmatiker berufen. Dieser brachte seine Schwester Barbara mit, welche in den Vereinigten Staaten vergleichende Ethnologie und Religionsgeschichte kennengelernt hatte, darin auch promoviert wurde, und nun in den Wintersemestern 1905/06 und 1906/07 öffentliche Abendvorlesungen in der hiesigen Universitätsaula hielt. Ihr Thema waren „Schlange und Baum", beides Phänomene der allgemeinen Religionsgeschichte wie aber bekanntlich auch der biblischen Sündenfallgeschichte. Letzteres machte die Sache brisant und führte zum Fall Renz.

So also sah das Umfeld aus, als 1902 die erste Nummer der Theologischen Revue erschien. Das Initiativschreiben verhieß allen Interessierten: „Nicht einer Partei, nicht einer besonderen Richtung in der Theologie soll die Zeitschrift dienen; sie öffnet jedem ihre Spalten, der im kirchlichen Geiste und wissenschaftlichen Ernste zu einer literarischen Erscheinung Stellung nehmen will." Ein Rezensionsorgan also wollte die Revue sein.

Die Redaktion übernahm der damalige Privatdozent Franz Diekamp, bekannt geworden später durch seine neuscholastische Dogmatik, aber eigentlich akribischer Erforscher und Editor der Literatur des griechisch-christlichen Orients. 26 Jahre lang hat Diekamp die Theologische Revue geleitet, oft auch selber Rezensionen geschrieben. In völliger Zurückgezogenheit lebend und sich nur seinen Texten widmend, ist Diekamp beim großen Luftangriff auf Münster am 10. Oktober 1943, vor den Bomben fliehend, am Kanonengraben ums Leben gekommen. Wilhelm Stählin, in der Nachkriegszeit evangelischer Bischof von Oldenburg, hatte Diekamp folgenderweise in Erinnerung: „Ich kann mich nicht erinnern, mit ihm ein Wort gewechselt zu haben, aber der Eindruck seiner stillen, ganz nach innen gekehrten Persönlichkeit als der eines priesterlichen Gelehrten, wird mich nie verlassen. Er hat mir, so oft ich ihm begegnete, auch ohne direkte Beziehung, eine Welt verkörpert, die uns allen ehrwürdig und teuer ist. Es lag auf ihm, wenn mich mein Eindruck nicht trügt, schon etwas von dem Frieden, den wir von dem Herrn für unsere Heimgegangenen erbitten und erhoffen."

Die Herausgeberleistung war enorm wie zugleich stupend. Jahr für Jahr erschienen 20 großformatige Hefte mit insgesamt 650 Seiten, das waren – die hohen Kirchenfeste abgerechnet – alle 14 Tage gut 30 Seiten, davon 20 Seiten mit einem Dutzend ausführlicher Rezensionen, dann ‚kleinere Mitteilungen' mit Kurzrezensionen und Sammelhinweisen, zuletzt eine längere, nach Fachgebieten geordnete Liste mit jeweils an die 200 Neuerscheinungen, alles wie gesagt im Abstand von 14 Tagen, ohne Sekretärin, ohne Computer.

Der Erste Weltkrieg samt Niederlage und Inflation ließ auch die Revue-Hefte magerer werden. Als die finanziellen Ressourcen auszugehen drohten, stiftete – noch bevor die Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft einsprang – der bibliophile Pius XI. die rettende Geldsumme, die der Nuntius Eugenio Pacelli persönlich überreichte, weil der Umtausch in deutsches Inflationsgeld ein ganzes Paket Papiergeld ergab. Das nationalsozialistische Regime ließ die Revue bis 1944 weitererscheinen. Aber der Geist des Nationalsozialismus sei – wie Max Meinertz 1955 zum 50. Band befriedigt schreiben konnte – „spurlos vorbeigegangen". Als Herausgeber fungierten 1948 der aus Breslau nach Münster geflüchtete Exeget Josef Gewieß sowie Bernhard Nisters, nach Gewießens tragischem Unfalltod dann Hermann Eising und Erwin Iserloh, praktisch aber für 25 Jahre unser Kollege Vinzenz Pfnür, dem jüngst Harald Wagner gefolgt ist. Wir danken Ihnen allen!

In seiner Jubiläumsnotiz von 1955 führte Meinertz stolz auch eine ansehnliche Namensliste von Bischöfen auf, die in ihrer Promotions- bzw. Professorenzeit an der Revue mitgearbeitet hatten. Inzwischen dürfen wir auch Kardinäle dazuzählen, so unseren Gast und Festredner Walter Kasper, ebenso Joseph Ratzinger.

Die zur Verfügung stehende Viertelstunde erlaubt nicht, Beispiele für die Treffsicherheit von Rezensenten und Rezensierten auszubreiten. Gleich im ersten Jahr 1902 wurde Albert Erhards umkämpfter Bestseller ‚Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert' zutreffend dargestellt, des weiteren auch Harnacks aus Vorlesungen im Wintersemester 1899/1900 hervorgegangenes ‚Wesen des Christentums' gewürdigt, ein Buch, das in Frankreich zu erregten Debatten und zum Modernismus führte. Ich nenne weiter noch ein Beispiel aus dem eigenen Fachgebiet: Joseph Lortzens ‚Reformation in Deutschland' wurde anerkannt, aber doch auch in seinen historischen Schwächen diagnostiziert. Als letztes Beispiel führe ich die Rezension der Habilitationsschrift ‚Das Absolute in der Geschichte' unseres hohen Gastes Walter Kasper an.

Der Rezensent schloß: „Es bleibt die Hoffnung, daß Walter Kasper, den in seiner Arbeit über den späten Schelling [diskutierten] Fragen treu bleibt und Vorstoß zu Neuem versuchen wird."

Verehrter Herr Kardinal, Sie sind Ihrem Ansatz auch insofern treu geblieben, als Ihr Schüler Thomas Pröpper Ihre Thematik hier in Münster mit großem Erfolg weiterführt, während Sie zu Neuem nach Rom aufgebrochen sind. Für unsere Revue blicken wir hoffnungsvoll in die Zukunft.

Versus orientem – versus populum

Zum gegenwärtigen Diskussionsstand einer alten Streitfrage

von Albert Gerhards

In der Tradition christlichen Betens, insbesondere bei der Feier der Eucharistie, gilt die Hinwendung von Priester und Gemeinde nach Osten als wesentlicher Ausdruck der eschatologischen Grundorientierung, wie sie in der Alten Kirche maßgeblich war. Kirchengebäude und Position der Altäre waren dementsprechend organisiert.[1] Zwar ist die Ausrichtung der Kirchen besonders in Rom aufgrund topographischer und städtebaulicher Gegebenheiten höchst unterschiedlich.[2] Dennoch war auch hier die Orientierung beim Gebet lange Zeit obligatorisch.[3] Die in Rom und anderswo verbreitete Eingangsostung mit der daraus resultierenden Blickrichtung des Priesters zum Kirchenschiff hin hat als rubrizistische Beschreibung schon im Missale Romanum von 1570 und programmatisch innerhalb der Liturgischen Bewegung des 20. Jh.s zu der Redewendung von der Zelebration *versus populum* geführt, die im Zuge der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Regel wurde, wenngleich sie stets umstritten blieb. Die jeweilige Wertung erklärt sich aus der unterschiedlichen Interpretation der Quellen aufgrund gegensätzlicher Interessen. So sichtete Otto Nußbaum in seiner Monographie *„Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000"* aus dem Jahr 1965 das schriftliche und archäologische Quellenmaterial vor dem Hintergrund der sich abzeichnenden liturgischen Erneuerung der katholischen Liturgie.[4] Nußbaum sah in der Geschichte des Kirchenbaus und der Feierpraxis einen hinreichenden Grund für die Einführung der Zelebration *versus populum*. Auch nach der in den folgenden Jahren ausgetragenen Kontroverse über seine These resümiert er im Jahr 1971: „In Übereinstimmung mit den nachkonziliaren Dokumenten der Liturgiereform müssen daher die Gleichrichtung von Liturge und Gemeinde am Altar und die Zelebration versus populum als die beiden legitimen Formen der Eucharistiefeier gelten."[5] Dabei ging es ihm primär darum, die Angemessenheit der „römischen" Zelebrationsrichtung für das pastorale Anliegen der „tätigen Teilnahme" zu konstatieren.[6] Tatsächlich ist festzuhalten, „daß auch die einheitliche Ausrichtung aller Gottesdienstteilnehmer in der Alten Kirche weder Gesetz noch Selbstzweck bildete. Wo ein Kirchengebäude so angelegt war, daß bei der Eucharistiefeier entweder allein die Priester oder allein die Gläubigen den Osten und den Altar gleichzeitig im Blick haben konnten, traten Himmelsrichtung und gleichförmige Ausrichtung zurück hinter dem gemeinsamen Blick auf den Altar."[7]

Für einige Zeit trat die Frage nach der angemessenen Zelebrationsrichtung in der katholisch-theologischen Diskussion in den Hintergrund.[8] Die Zelebration *versus populum* galt weithin als eine Gegebenheit und brachte auch evangelische Theologen in Zugzwang, zumal das Anliegen des stärkeren Gemeinschaftscharakters, mit dem die Veränderung begründet wurde, dem evangelischen Gottesdienstverständnis entgegenkam.[9] Nicht zuletzt mußte das von den Gegnern des *versus populum* vorgebrachte Junktim von Opfercharakter und Orientierung und seine oft polemische Entgegensetzung zum Mahlcharakter und zur Hinwendung des Priesters zur Gemeinde aus evangelischer Sicht nachdenklich stimmen. Dennoch wurde in den meisten evangelischen Kirchen die gewohnte Ausrichtung beibehalten.

Ende der siebziger Jahre meldete Kardinal Ratzinger sich in der Frage der Zelebrationsrichtung zu Wort.[10] Er wies darauf hin, daß die Hinwendung zum Altar (also das Stehen des Priesters mit dem Rücken zum Volk) „Ausdruck einer kosmisch-parusialen Sicht der eucharistischen Feier"[11] gewesen sei und plädierte für eine ausdrückliche Hinwendung zum Kreuz auf dem Altar: „Das Altarkreuz ist als der bis in unsere Tage verbliebene Rest der Ostung zu bezeichnen."[12]

Die in Freiburg/Schweiz erstellte und 1989 erschienene Diss. von Erwin Keller „Eucharistie und Parusie" ordnet – wie zuvor schon J. Ratzinger – die Frage der Ausrichtung in die kosmisch-eschatologische Dimension der Eucharistie ein. Für Keller ist die Gebetsostung „sichtbare äußere Gebärde zum Ausdruck der inneren Ausrichtung von Gebet und Gottesdienst auf den kommenden Herrn hin". Diese hat sich auch ausgewirkt auf den Kirchenbau, „angefangen bei der Ausrichtung nach Osten bis hin zur Ausstattung und Deutung der Kirche als Bild des himmlischen Jerusalem, an welchem die Kirche in ihrer Liturgie in Zeichen und Riten und im Sakrament schon Anteil bekommt und welches sie selber ist, bis Christus kommt und die Seinen in vollendeter Weise ins himmlische Jerusalem aufnimmt".[13]

In den neunziger Jahren wurde die Frage der Zelebrationsrichtung von verschiedenen Seiten wieder aufgegriffen. Zum einen fanden interdisziplinäre Kongresse über Gestalt und Funktion altkirchlicher und mittelalterlicher Kirchenräume statt, deren Ergebnisse in mehreren Sammelbänden vorliegen.[14] Darin kommt eine differenzierte Betrachtungsweise zur Wirkung, die die apriorischen Positionen für oder wider *versus populum* relativiert. Dies gilt auch für das Axiom, die Zelebration sei immer in Richtung Osten erfolgt. Überraschenderweise ist dies für den vermeintlichen Prototyp der Zelebration *versus populum*, für Sankt Peter in Rom, nachweisbar. In dem Band „Kölnische Liturgie und ihre Geschichte" befaßt sich der Kunsthistoriker Werner Jacobsen mit „Organisationsformen des Sanctuariums im spätantiken und mittelalterlichen Kirchenbau", u. a. mit der Peterskirche. Die jetzige Anordnung des Hauptaltars über der Confessio in St. Peter greift die Anlage Gregors des Großen (um 600) auf, welcher die Situation durch die Schaffung der Ringkrypta und der Confessio grundlegend verändert hatte. Der Vorgängeraltar des konstantinischen Baus stand am vorkonstantinischen Tropaion, so daß der Priester nur von vorne am Altar, also gegen Westen gerichtet und mit dem Rücken zum Volk, zelebriert haben konnte.[15] Erst Gregor d. Gr. „korrigiert" die Altarsituation nach dem Vorbild der Lateranbasilika. Insgesamt stellt Jacobsen eine „erstaunlich große Vielfalt baulicher Formen" fest. Fazit: „Unsere Suche nach der alten, wahren, richtigen

[1] Vgl. die ausführlichere Darlegung: Gerhards, A.: „‚Blickt nach Osten!' Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie – eine kritische Reflexion nachkonziliarer Liturgiereform vor dem Hintergrund der Geschichte des Kirchenbaus", in: **Liturgia et Unitas.** Melanges Bruno Bürki, hg. v. M. Klöckener / A. Join-Lambert, Fribourg 2001, 197–217.

[2] Vgl. **de Blaauw**, S.: **Met het oog op het licht.** Een vergeten principe in de orientatie van het vroegchristelijk kerkgebouw, Nijmegen 2000.

[3] Vgl. Lang, U. M.: „Conversi ad Dominum. Zu Gebetsostung, Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau", in: **FKTh 16**, 2000, 81–123, hier 107.

[4] **Nußbaum**, O.: **Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000.** Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung, 2 Bde = Theophaneia 18, Bonn 1965. Vgl. die Rezension von J. A. Jungmann, in: **ZKTh 88**, 1966, 445–450; außerdem Metzger, M. : La place des liturges à l'autel, in: **RevSR 45**, 1971, 113–145.

[5] Nußbaum, O.: „Die Zelebration versus populum und der Opfercharakter der Messe", in: **ZKTh 93**, 1971, 148–167; wieder abgedruckt in: ders., **Geschichte und Reform des Gottesdienstes.** Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen, hg. v. A. Gerhards / H. Brakmann, Paderborn 1996, 50–70, hier 70.

[6] **Louis Bouyer** hatte diesen Zusammenhang drastisch zurückgewiesen: **Mensch und Ritus**, Mainz 1964, 213.

[7] Brakmann, H.: „Muster bewegter Liturgie in kirchlicher Tradition", in: **Volk Gottes auf dem Weg**, hg. v. W. Meurer, Mainz 1989, 25–51, hier 39, unter Bezug auf Nußbaum, „Die Zelebration versus populum" (Anm. 5).

[8] Sie wurde von der Theologie eher als ein Sonderproblem traditionalistischer Kreise betrachtet. Allerdings wurde auch aus der Sicht der Denkmalpflege auf unangemessene Raumkonzepte hingewiesen. Vgl. dazu: Odenthal, A.: „Denkmalpflege als Postulat der Liturgiereform", in: **LJ 42**, 1992, 249–259.

[9] Vgl. Walther, V.: „Celebratio versus populum." Evangelisches Echo und Fragen an den evangelischen Gottesdienst, in: **HlD 53**, 1999, 137–142.

[10] Ratzinger, J. Kardinal: „Kleine Korrektur", in: **IKaZ 8**, 1979, 381f; überarbeitete Fassung unter dem Titel: „Anmerkung zur Frage der Zelebrationsrichtung", in: ders., **Das Fest des Glaubens.** Versuche zur Theologie des Gottesdienstes, Einsiedeln 1981, 121–126.

[11] Ratzinger, Zelebrationsrichtung (vorige Anm.) 122.

[12] Ebd. 123.

[13] **Keller**, E.: **Eucharistie und Parusie.** Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit, Freiburg/Schweiz 1989, 147.

[14] Vgl. **Heiliger Raum.** Architektur, Kunst, und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen = LQF 82, hg. v. F. Kohlschein / P. Wünsche, Münster 1998; **Kölnische Liturgie und ihre Geschichte.** Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln = LQF 87, hg. v. A. Gerhards / A. Odenthal, Münster 2000; **Bock**, N. / **de Blaauw**, S. / **Frommel**, C. L. / **Kessler**, H.: **Kunst und Liturgie im Mittelalter.** Akten des internationalen Kongresses der Bibliotheca Hertziana und des Nederlands Instituut te Rome. Rom, 28.–30. September 1997 = RJ 33, Beiheft, München 1999/2000.

[15] Jacobsen, W.: „Organisationsformen des Sanctuariums im spätantiken und mittelalterlichen Kirchenbau", in: Gerhards/Odenthal, **Kölnische Liturgie** (vorige Anm.) 67–97, hier 70f.

Form der liturgischen Feier der Frühzeit geht also schon im Ansatz fehl."[16] Ebenfalls charakteristisch für die neunziger Jahre ist die Hinwendung zu kosmischen Themen, die in den gesellschaftsbetonten Jahrzehnten zuvor weniger Beachtung fanden. Dazu gehört auch die Lichtsymbolik und in deren Zusammenhang die Gebetsostung, die herkömmlich als christliches Proprium angesehen wird.[17] Wie Martin Wallraff 1999 aufgrund spätantiker Quellen nachweist, liefert gerade das Judentum eine Erklärung für die Genese des christlichen Brauchs: „Dort findet sich neben der allgemein bekannten und später allein beherrschenden Tradition des Gebets nach Jerusalem auch die Tradition, sich zum Gebet nach Osten zu wenden. Es gibt keinen Grund daran zu zweifeln, daß das sich bildende Christentum an beiden Traditionen partizipierte. Der anschließende Prozeß der Ausdifferenzierung war nicht ein Prozeß einseitiger Ablösung des Christentums vom Judentum, sondern ein Prozeß gegenseitiger Beeinflussung: Als Reaktion auf die im Christentum beliebter werdende Gebetsostung setzte sich im Judentum die Ausrichtung nach Jerusalem durch, wodurch wiederum die Ostung im Christentum Boden gewann."[18]

Eine ausführliche Studie zu diesem Thema legte im Jahr 2000 Sible de Blaauw vor: *„Met het oog op het licht. Een vergeten principe in de orientatie van het vroegchristelijk kerkgebouw."*[19] Ausgangspunkt der Studie ist ein kurz vor dem Konzil im Jahre 1962 erschienener Beitrag von Frits van der Meer „Facie ad populum". Die Untersuchung de Blaauws zeigt, wie beherrschend die Symbolik der aufgehenden Sonne und die darauf bezogene Ausrichtung des Kirchenraums und des Gebets war. In Rom war dies freilich kein absolutes Gesetz. So hielt man im Pantheon die Südausrichtung bei, während die Euphemia-Kirche in Konstantinopel bei der Umgestaltung des antiken Vorgängerbaus eine Orientierung erfuhr.[20] Der Osten war in dieser Frage stets konsequenter als der Westen. In Vergessenheit geriet das Axiom der Ausrichtung nach Osten in Rom spätestens in der Neuzeit, als Sixuts V. die geostete Kirche S. Sabina nach dem Vorbild von St. Peter umgestalten ließ, so daß der Priester am Altar nun in Richtung Westen schaute. Die im Spätmittelalter beginnende Auflösung des Zusammenhangs von architektonischer und liturgischer Orientierung ist damit zum Abschluß gekommen. Ursprünglich sei von einer Einheit von Funktion, Form und Bedeutung auszugehen, die in der Ausrichtung auf das Licht bestanden habe.

Eine ähnlich ausführliche Auseinandersetzung mit der Gesamtproblematik erschien ebenfalls im Jahr 2000 von Uwe Michael Lang: *„Conversi ad Dominum. Zu Gebetsostung, Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau."* Das erklärte Ziel der Untersuchung besteht darin, „die Gleichrichtung von Priester und Volk bei der eucharistischen Liturgie als geschichtlich früh bezeugte und angemessene Form der Feier aufzuweisen. Auf diese Weise soll auch deutlich werden, daß das ständige Gegenüber von Priester und Volk einer wirklichen Teilnahme der Gläubigen, wie sie vom II. Vaticanum gefordert wird, nicht zuträglich ist."[21] Lang bietet zunächst einen umfassenden Überblick über die Zeugnisse der Gebetsrichtung in Liturgie und Kirchenbau der frühen Kirche unter Berücksichtigung der einschlägigen Literatur. Er kommt zum vorläufigen Schluß, daß dem christlichen Altertum die Zelebration *versus populum* im heutigen Sinne unbekannt gewesen sei, „und es wäre ein Anachronismus, als Prototyp dieser Feier die Praxis der römischen Basiliken mit Eingangsostung heranzuziehen".[22]

In einem weiteren Schritt befaßt er sich mit der theologischen Gestalt von Ostung und Gleichwendung im liturgischen Gebet. Lang modifiziert die These der Zusammengehörigkeit beider Größen insofern, als er das Anliegen der Gleichwendung beim Gebet von dem der strikten Einhaltung der Gebetsostung abkoppelt. Dabei beruft er sich auf J. A. Jungmann: „Die Ostung beim Gebet und die ihr zugrunde liegende Symbolik hat für uns freilich ihre lebendige Bedeutung verloren. Aber der Grundsatz, daß beim Gebet alle, auch der Zelebrant, in einer Richtung nach Gott ausschauen sollen, dürfte auch weiterhin für den gleichen Standort des Zelebranten sprechen, wenigstens dann, wenn man den Gedanken als Grundlage festhalten will, daß die Kirche noch unterwegs ist und Gott noch nicht endgültig besitzt. Der Grundsatz entspricht auch der im Darbringen enthaltenen Bewegung. Wäre die Messe nur Lehrgottesdienst und Kommunionfeier, so würde allerdings die Wendung zum Volke hin das Gegebene sein; anders wenn sie v. a. Huldigung und Opfer an Gott ist."[23] Lang entfaltet die Idee der kosmischen Symbolik und nennt als „die Gefahr der neuen Zelebrationsrichtung *versus populum*, daß die in sich gekehrte Gemeinde die transzendente Dimension der Eucharistiefeier nicht mehr wahrnimmt. Die Überbetonung des kommunitären Aspekts führt sozusagen zu einer geschlossenen Gesellschaft, die nicht offen ist auf die unsichtbare Versammlung der Heiligen im Himmel und auf die anderen irdischen Versammlungen der Christen. Gewissermaßen dialogisiert die Gemeinde mit sich selbst."[24] Der Vf. sieht die Favorisierung des Gegenübers im Liturgieverständnis der katholischen Aufklärung des 18. Jh.s begründet, deren intellektualistische und moralisierende Tendenz den latreutischen Charakter der Liturgie zurückdrängte unter Übernahme des ästhetischen Ideals der edlen Einfalt und unter Betonung einer weitgehenden verstandesgemäßen Erschließbarkeit. Demgegenüber plädiert Lang für eine Modifikation der Position des Gegenübers beim Wortgottesdienst und im eucharistischen Teil der gemeinsamen Ausrichtung auf Gott, „die durch die Wendung zum Altar hin (ob dieser nun geostet ist oder nicht) ausgedrückt wird. Daher sollte sich der Liturge bei allen Gebeten zusammen mit dem Volk dem Altar zukehren."[25]

Diese Modifikation stellt aber das Axiom der Gleichrichtung selbst in Frage. Denn die veränderte Zelebrationsrichtung sollte die Intention des Konzils unterstützen, „das Pascha-Mysterium als das zentrale Geschehen der (noch gegenwärtigen!) Heilsgeschichte nahezubringen", wie Angelus A. Häußling zu Lang anmerkt und erläutert: „Der aus dem Tod befreite und erhöhte Herr lebt inmitten der Kirche, d. h. inmitten jeder betenden Gemeinde. Es ist doch keine Frage, daß in einer Epoche, wo der Mensch selbst in der Mitte des Bewußtseins steht, wo Größe und Risiken der menschlichen Gesellschaft die Erfahrung bestimmen, die Versammlung der Glaubenden um den Altar als sachgerechter empfunden wird als eine Ausrichtung gen Osten, die doch vielfach nur noch als künstlich (deshalb gewiß, „objektiv", nicht weniger „richtig"), wahrgenommen werden kann."[26]

In seinem ebenfalls 2000 erschienenen Buch *„Der Geist der Liturgie"* bringt Joseph Kardinal Ratzinger die Frage auf den Punkt: „Der Altar ist gleichsam der Ort des aufgerissenen Himmels; er schließt den Kirchenraum nicht ab, sondern auf – in die ewige Liturgie hinein."[27]

Ratzinger will der Dimension der Anbetung neue Geltung verschaffen. Die unbestreitbar zentrale Kategorie der Anbetung überlagert freilich in der Darstellung die komplementäre Kategorie der Gemeinschaft, die allenfalls implizit vorkommt.[28] Der eucharistische Teil der Messe wird auf die latreutische Dimension des Hochgebetes reduziert, der Altar erscheint mehr als entrückter Opferstein denn als Tisch des Herrenmahles.[29] In der praktischen Konsequenz plädiert der Kardinal jedoch für einen Kompromiß: Wo die gemeinsame Ausrichtung nicht möglich ist, soll unter Beibehaltung der inzwischen gängigen Zelebrationsrichtung *versus populum* die Ausrichtung auf das auf den Altar zu stellende Kreuz als „inneren Osten des Glaubens" erfolgen.[30]

Lang wie Ratzinger geht es letztlich um die innere Ausrichtung, die zweifellos durch die äußere beeinflußt wird. Dies ist eine Frage

[16] Ebd. 85f.

[17] Vgl. **Ratzinger**, J. Kardinal: **Der Geist der Liturgie.** Eine Einführung, Freiburg–Basel–Wien 2000, 65f.

[18] Wallraff, M.: „Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung", in: **ZKG 111**, 2000, 169–184, hier 183; vgl. ders., **Christus Verus Sol.** Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike = JAC.E 32, Münster 2001.

[19] Vgl. **de Blaauw, Met het oog op het licht** (Anm. 2).

[20] Vgl. ebd. 24.

[21] Lang, „Conversi" (Anm. 3) 84.

[22] Ebd. 106.

[23] **Jungmann**, J. A.: **Missarum Sollemnia I**, Wien ^{5}1962, 333^{15}; vgl. Lang, „Conversi" (Anm. 3) 111. Interessant ist der Bezug Jungmanns auf die von R. Schwarz betonte Grundidee vom „offenen Ring", die die Ausrichtung mit der Gemeinschaft zu verbinden sucht.

[24] Lang, „Conversi" (Anm. 3) 112f unter Bezug auf Ratzinger und Jungmann.

[25] Lang, „Conversi" (Anm. 3) 121.

[26] A. Häußling, Rez. Lang, in: **Alw 42**, 2000, 157.

[27] **Ratzinger, Geist der Liturgie** (Anm. 17) 62f; vgl. Lang, „Conversi" (Anm. 3) 120; zu Ratzinger vgl. Gerhards, A.: „Der Geist der Liturgie. Zu Kardinal Ratzingers neuer Einführung in den christlichen Gottesdienst", in: **HerKorr 54**, 2000, 262–268; ders., „Versammlung oder Aufbruch? Überlegungen zur Herkunft und Sinngestalt des liturgischen Feierraums", in: **Gd 34**, 2000, 65–68; K. Richter, Rez. in: **ThRv 96**, 2000, 324ff; A. Häußling, Rez. in: **Alw 42**, 2000, 146f.

[28] Vgl. meine Besprechung: Gerhards, „Geist der Liturgie" (vorige Anm.) 262–268.

[29] Vgl. Gerhards, A.: „Der christliche Altar – Opferstätte oder Mahltisch?", in: **Das Opfer.** Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt = QD 18, hg. v. A. Gerhards / K. Richter, Freiburg–Basel–Wien 2000, 272–285.

[30] **Ratzinger, Geist der Liturgie** (Anm. 17) 73.

der konkreten Raumgestalt, die sich jedoch kaum generell beantworten läßt. Die „Wiederentdeckung" der „alten" Zelebrationsrichtung korrespondiert freilich mit aktuellen Erfahrungen, über die im folgenden zu sprechen ist.

Seit Mitte der neunziger Jahre findet v.a. in der Zeitschrift „Gottesdienst" eine Diskussion zum Thema alternative Kirchenraummodelle statt.[31] Der Ansatz dieser Debatte hing mit der Frage der Gebetsrichtung nicht unmittelbar zusammen, sondern mit der der „Logik" des Raums. An vielen Orten wird die seit der Liturgiereform übliche Lösung eines vorgezogenen „Volksaltars" zunehmend als unzureichend empfunden. Viele Lösungen entsprechen nicht der vom Kirchenraum vorgegebenen axialen Struktur. Die von Vf.n wie Ratzinger und Lang problematisierte Situation des ständigen Gegenübers wird auch von der Erfahrung der Gemeindepraxis her hinterfragt. An sich sollte durch die Veränderung der Raumsituation der Altar die ideelle Mitte der Versammlung werden, was sich oft aber nicht erschließt, wenn er gleichsam als Barriere zwischen Volk und Priester fungiert. Hinzu kam die Erkenntnis, daß der Ort der Wortverkündigung vielfach nicht den ihm angemessenen Stellenwert erhalten hat.

Bei den oft kontrovers verlaufenden Diskussionen werden nicht selten die Betrachtungsebenen vermischt, die sinnvollerweise zu unterscheiden sind: Von seiten der *Architektur* geht es darum, die Raumsituation wahrzunehmen und sie mit dem Geschehen in Beziehung zu setzen. Der Charakter eines Kirchenraumes hat in jedem Fall Auswirkungen auf die dort gefeierte Liturgie.[32]

Als *liturgischer* Handlungsraum dient der Kirchenraum unterschiedlichsten kommunikativen Situationen. Für unterschiedliche Vollzüge sind angemessene Versammlungsgestalten zu finden. Diese haben sich, wie bereits angedeutet, im Laufe der Zeit geändert.[33] Mitunter ist es sinnvoll, experimentelle Erfahrungen mit dem Kirchenraum zu machen.[34] *Theologisch* ist nach der Sinngestalt der gottesdienstlichen Feier im Raum zu fragen. Diese ist in sich vielschichtig und kaum in einem einzigen Raumkonzept zum Ausdruck zu bringen.[35] Hier zeigen sich jene Spannungsmomente, die nicht selten zu einseitigen Lösungen verleiten. Sie werden als einander ausschließende Gegensätze aufgefaßt. Auf einige dieser Spannungsmomente soll im folgenden eingegangen werden:

Die bereits in der Zeit der Liturgischen Bewegung latent vorhandene Spannung von *Christozentrik* und *Theozentrik* spiegelt sich in der aktuellen Diskussion wider. In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen standen das christozentrische Konzept eines Johannes van Acken dem trinitarischen eines Rudolf Schwarz gegenüber.[36] Hinter den architekturtheoretischen Konzepten steht die Frage: Was bildet die eigentliche Mitte (topographisch und theologisch) des Kirchenraums? Wo ist Christus in diesem ‚Heilsdrama' anzusiedeln? Ist er Gegenüber der Gemeinde im Sinne des wiederkommenden Herrn, steht er an ihrer Spitze als ihr Haupt, ist er der Weg zum Vater, oder ist er in ihrer Mitte (Mt 18,20)? Wie verhält sich die Rolle des Priesters als Christusrepräsentant dazu? Handelt er mehr auf Seite Christi als Haupt seiner Kirche (‚in persona Christi') oder auf Seite der Kirche als ‚Braut Christi' (‚in persona ecclesiae')? Die Liturgische Bewegung hatte in ihrer christozentrischen Ausrichtung sicherlich ein trinitätstheologisches Defizit, das sich möglicherweise auch auf die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgewirkt hat. Ratzinger wie Lang fordern diese Dimension zu Recht ein. Aber vermittelt sie sich durch die bloße Gleichrichtung von Priester und Gemeinde, oder spielen nicht andere Faktoren eine weitaus größere Rolle?

Die Entgegensetzung von *Opfer* und *Mahl* ist ein durchgehender Tenor seit der Zeit der Liturgischen Bewegung. In der Tat zeigen sich heute in den Begründungsstrukturen aus der Zeit der Liturgischen Erneuerung Schwächen. Dies darf aber nicht dazu verleiten, nach einer Phase ausschließlicher Betonung des Mahlcharakters alles auf die Dimension des Opfers zu reduzieren. Die Zeit für eine konstruktive Wiedergewinnung der Opferkategorie ist recht günstig, wie neuere Publikationen belegen.[37] Die Theologie des 20. Jh.s hat eine integrale Sicht der komplementären Kategorien ermöglicht: „Danksagendes Gedenken, danksagendes Empfangen und danksagendes Antworten ist die umfassende Kategorie, die allein ein angemessenes Sprechen vom ‚Opfer(n) der Kirche' erlaubt."[38] Von hier aus erschließt sich, „daß die sakramentale Kommunion ein integraler Bestandteil des Mitvollzugs des eucharistischen Gedächtnisopfers ist, weil sie die konkreteste Weise des Einbezogenseins in Jesu Selbsthingabe ist – in der zweifach-einen Relation: an den Vater und für uns".[39] Die Mahlgestalt ist also keineswegs gegen den Opfercharakter auszuspielen, wie umgekehrt die Eigenart des eucharistischen Mahles nicht ohne die Kategorie des Opfers zu fassen ist.

Entsprechendes gilt für den *Altar*. In seinen Bezeichnungen wie in seiner Ausgestaltung finden sich die inhaltlichen Akzente von Opfer und Mahl wieder.[40] Es gilt, die beiden Extreme Hieratisierung (im paganen Sinn) und Profanierung zu vermeiden. Bis jetzt ist es kaum gelungen, die beiden Pole Opfer und Mahl in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen. Der hohe identitätsstiftende Wert des Altars für die Gemeinden der unterschiedlichen Konfessionen steht aber außer Frage. Seit alters her hat der Altar eine über die Funktion des Mahl- bzw. Opfertisches hinausgehende Bedeutung. Er war auf seinen unterschiedlichen Symbolebenen die „Mitte" der Gemeinde. Nach heutigem Verständnis ist der Altar „Familientisch": nicht entrückter Opferplatz, sondern Kristallisationspunkt gott-menschlicher Kommunikation. Seine Würde ergibt sich primär aus den Bezügen der Versammlung im Kirchenraum, erst sekundär aus einer eigenen Symbolik. Schon das Wort von den „beiden Tischen" (SC 48: Tisch des Herrenleibes; SC 51: Tisch des Gotteswortes) macht deutlich, daß das steinerne Gebilde Altar nicht einfach mit der Mitte der Gemeinde identifiziert werden kann. Die „Mitte" ist vielmehr der Lebensaustausch von Gott und Mensch und der Menschen untereinander.[41]

Zentrifugale Ausrichtung (Orientierung) und *zentripetale Versammlung (circumstantes)* werden ebenfalls oft gegeneinander ausgespielt. Die architekturtheoretischen Schriften des Kirchenbaumeisters Rudolf Schwarz aus der Zeit der Liturgischen Bewegung zeigen jedoch, daß Ausrichtung und Sammlung keinen ausschließenden Gegensatz bilden können. Sie gehören zur Liturgie wie zum menschlichen Leben insgesamt. Der Kirchenraum sollte den unterschiedlichen Zuständen Entfaltungsspielraum geben.[42] Dabei muß man sich

[31] Vgl. Gerhards, A.: „Zwei Brennpunkte. Überlegungen zum sog. Ellipsenmodell für Kirchenraumanlagen", in: **Gd 29**, 1995, 113–115; ders., „In der Mitte der Versammlung. Fortführung der Diskussion um das ‚Ellipsenmodell'", in: **Gd 30**, 1996, 16; zusammenfassend: ders., (Hg.), **In der Mitte der Versammlung.** Liturgische Feierräume = Liturgie & Gemeinde. Impulse & Perspektiven 5, Trier 1999.

[32] Vgl. Gerhards, A.: „Der Kirchenraum als „Liturge." Anregungen zu einem anderen Dialog von Kunst und Kirche", in: Kohlschein/Wünsche, **Heiliger Raum** (Anm. 14) 225–242.

[33] Vgl. am Beispiel mittelalterlicher Kirchen: Kosch, K.: „Zum Projekt einer zeichnerischen Veranschaulichung der sakralen ‚Binnentopographie' des Hochmittelalters in ehemaligen Konventkirchen Kölns", in: Gerhards/Odenthal, **Kölnische Liturgie** (Anm. 14) 127–142.

[34] Auf dem Kongreß anläßlich des 50jährigen Jubiläums des Deutschen Liturgischen Instituts Trier 1997 fand ein von einem Architekten und einem Theologen geleiteter Arbeitskreis zu dieser Thematik statt. Vgl. Gerhards, A.: „Raum, Bild, (Bewegung), Liturgie: Perspektiven für ein Zueinander", in: **Heute Gott feiern.** Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie = Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst" , hg. v. B. Kranemann / E. Nagel / E. Nübold, Freiburg 1999, 100–111.

[35] Vgl. dazu die von der Liturgiekommission der Deutschen Bischöfe erstellten Handreichungen: **Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen** = Die deutschen Bischöfe. Liturgiekommission 9, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989, 5., überarbeitete Auflage 2000; **Liturgie und Bild.** Eine Orientierungshilfe = Arbeitshilfen 132, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996.

[36] Vgl. dazu **Zahner**, W.: **Rudolf Schwarz – Baumeister einer neuen Gemeinde.** Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und Architektur in der Liturgischen Bewegung = MThA 15, Altenberge 1992; Gerhards, A.: „Von der Statik der ‚christozentrischen Kirchenkunst' zur Dynamik trinitarisch begründeter Communio-Konzepte. Neue Kirchenraummodelle aus liturgischer Handlungssymbolik", in: **Dokumentation der Tagung ‚Symbolik des Kirchbaus' am 2. 9. 2000 im Erbacher Hof**, Mainz (im Druck).

[37] Vgl. Gerhards/Richter: **Das Opfer (Anm. 29)**; **Opfer.** Theologische und kulturelle Kontexte = Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1445, hg. v. B. Janowsky / M. Welker, Frankfurt/Main 2000; **Das Opfer – aktuelle Kontroversen.** Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie. Deutsch-Italienische Fachtagung der Guardini-Stiftung in der Villa Vigoni 18.–22. Oktober 1999 = Beiträge zur mimetischen Theorie 12, hg. v. B. Dieckmann, Münster–Thaur 2001.

[38] Jorissen, H.: „Das Verhältnis von Kreuzesopfer und Messopfer auf dem Konzil von Trient", in: Gerhards/Richter: **„Das Opfer"** (Anm. 29), 92–99, hier 99.

[39] Ebd. 99[20].

[40] Vgl. Gerhards, A. / Wintz, K.: Altar. III. Liturgisch, in: **LThK**[3] 1, 1993, 436–438.

[41] Vgl. Gerhards, „Der christliche Altar" (Anm. 29), 284f.

[42] Der Plan „Der Dom aller Zeiten" ist wohl am ehesten im Sinne einer Stationsliturgie zu realisieren, die ebenfalls aus den drei Elementen besteht: Versammlung am Anfang, gemeinsamer Aufbruch und Weg, Ankunft und Versammlung am Ziel. Vgl. **Schwarz**, R.: **Vom Bau der Kirche**, Heidelberg [2]1947, 128–133.

jedoch im klaren sein, daß kein Raum allen Ansprüchen gleichermaßen genügen kann.

Hinter diesen Überlegungen stehen die oben referierten Positionen im Spannungsfeld *versus populum* contra *versus lucem* bzw. *crucem*. Geschichtlich hat sich die Spannung nicht oder nur in Teilen durchgehalten. Diese hat in der von der Synagoge übernommenen bzw. parallel herausgebildeten Bipolarität eine wesentliche Ursache. Damit ist der Gegensatz *kommunikativ* und *kultisch* angesprochen: Im Katalog zu einer Ausstellung über die virtuelle Rekonstruktion zerstörter deutscher Synagogen charakterisiert Salomon Korn die Raumidee der Synagoge als bipolaren Raum. Die Spannung der beiden Pole führt zu Problemen hinsichtlich der Raumdisposition: „Von seiner exponierten Stellung her ‚fordert' der Almemor (der Ort der Verkündigung) eher den Zentralraum, während die Ostwandposition des Aron ha-Kodesch (des Thora-Schreins) durch ein Langhaus betont werden kann. Dem ideellen Konflikt zwischen Almemor und Aron ha-Kodesch entspricht auf architektonisch-räumlicher Ebene der Konflikt zwischen Zentralität und Longitudinalität (...) Die (äußere) Architektur der Synagoge ist austauschbar – das (innere) bipolare räumliche Prinzip, die ‚synagogale Raumantinomie', ist es nicht!"[43]

Eine analoge Bipolarität ist in den beiden Hauptteilen der Messe gegeben. In syrischen und griechischen Kirchen finden sich Beispiele der Bipolarität des Bema im Kirchenraum und des „Allerheiligsten" mit dem Altar im Osten. In diesem Bild füllen die eucharistischen Gaben (im Kontext der Opferhandlung) die Leere des Heiligtums. Den beiden Gegenwartsweisen Christi im Wort und im Sakrament entsprechen die beiden Einzüge der byzantinischen Liturgie.

Demgegenüber entspricht der zentral (im Langhaus oder Querhaus, oft über einem Märtyrergrab) aufgestellte Altar in abendländischen Kirchen einer anderen Bildsymbolik, der der Tischgemeinschaft. Hier ist an erster Stelle das Mahl (auch in Kontinuität zu den antiken Totenmählern) die formgebende Symbolgestalt. Die Bipolarität des synagogalen Konzepts ist in diesem Raumkonzept nicht mehr deutlich (vgl. die römische Choranlage mit zwei Ambonen). Der Grund: Die Versammlungsgestalten des Lehrhauses und der Mahlgemeinschaft sind nicht polar wie die der gerichteten Opferhandlung und der zentrierten Lehrsituation. Die Polarität ergibt sich aus den unterschiedlichen Handlungsorten inmitten der Gemeindeversammlung.[44]

Zweifellos ist das Anliegen der Verfechter des „versus orientem", die eschatologische Dimension der Eucharistie wiederzugewinnen, zu begrüßen. Doch gehören beide Dimensionen zusammen: die futurische Ausrichtung auf den kommenden Herrn und die gegenwärtige Erfahrung der Gastfreundschaft des Guten Hirten an seinem Tisch auf dem „Ruheplatz am Wasser" (Ps 23). Wenn der Altar nur entrückter Opferstein und nicht *auch* (und vielleicht in erster Linie) Tisch des Herrn wäre, der für uns das Brot bricht, dann wäre jede Versammlungsgestalt, die an *communio* auch nur im Entferntesten erinnert, in der Tat verfehlt. Nun sind die Aussagen von Bibel und Liturgie für beide Sichtweisen offen. Es ist eine Engführung des Raumkonzepts der christlichen Kirche, wenn es nur die Synagoge und (indirekt) den Tempel als Vorbilder des christlichen Gottesdienstraumes kennt.[45] Als drittes tritt aber das jüdische Haus, die *„familia Der"* hinzu (als die ja auch die versammelte christliche Gemeinde in den Orationen oft bezeichnet wird), deren Liturgie am Mahltisch einerseits in den Gebeten und Zeichen die eschatologische Offenheit bewahrt, zugleich aber Ausdruck und Verwirklichung realer Gemeinschaft hier und jetzt ist.

In dieser Hinsicht kann die Liturgiereform nicht als verfehlt angesehen werden, wenngleich architektonisch und liturgisch offene Fragen bleiben. Lösungen sind gefragt, die die Polaritäten von Versammlung und Aufbruch, kultisch und kommunikativ, eschatologisch und präsentisch nicht verhindern, sondern als notwendig und heilsam erfahrbar machen. Eine solche Lösung mag der in den letzten Jahren erprobte, diskutierte und zuweilen verbotene „Communio-Raum" sein, der mit der nach innen gewendeten Offenheit, der Verbindung von Sammlung und Ausrichtung, der Spannung zwischen Altar und Ambo durch die freie Mitte einige, aber sicher nicht alle Desiderate erfüllen kann.[46]

Unter der Überschrift „Offener Raum und orientierte Versammlung" bringt der Architekt Johannes Krämer eine interessante Weiterentwicklung in die Diskussion. Er schlägt eine Lösung vor, bei der Altar und Ambo auf der Hauptachse des Raums angeordnet sind mit der freigehaltenen Mitte dazwischen. Während die Gottesdienstteilnehmer sich um drei Seiten des Altars versammeln, nimmt der Ambo die vierte Seite vor der Stirnwand ein. „Während des Wortgottesdienstes ist eine Ausrichtung auf den Ambo, den Ort der Schrift gegeben, der gut sichtbar vor der Gemeinde steht. Auch bei der Eucharistiefeier ist der Kreis nicht geschlossen, sondern öffnet sich und weist damit auch darauf hin, daß die Eucharistiefeier über sich selbst hinausweist. Der Priester steht während der Eucharistiefeier nicht mehr der Gemeinde gegenüber, sondern inmitten der Gemeinde mit Blick auf das Kreuz. Ist die Kirche wie meistens geostet, ist die Orientierung sogar wörtlich zu verstehen und erfährt eine Steigerung durch die Ausrichtung zur aufgehenden Sonne hin."[47]

Als Ergebnis der Durchsicht ist festzuhalten: Die Orientierung zum Licht kann auch heute (oder heute wieder) ein sinnenfälliger und sinnvoller Ausdruck der eschatologischen Dimension des Glaubens der Christen sein. Ohne jeden Zweifel ist eine Ausrichtung beim Gebet sinnvoll. Diese braucht das Miteinander nicht auszuschließen. Im Gegenteil: In einer kommunikativen Grundsituation kann eine gemeinsame Ausrichtung bei bestimmten Gebetsvollzügen die Erfahrung vermitteln, daß die Communio der gegenwärtigen Kirche getragen ist von der überzeitlichen Communio Sanctorum.

[43] Korn, S.: „Deutsche Synagogen: Eine Einführung", in: **Synagogen in Deutschland.** Eine virtuelle Rekonstruktion. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, 17. Mai bis 16. Juli 2000 in Bonn, Bonn 2000, 23–25.

[44] Vgl. Gerhards, **Mitte der Versammlung** (Anm. 31) 25–27.

[45] Vgl. **Bouyer**, L.: **Liturgie und Architektur**, Einsiedeln / Freiburg 1993; französische Erstausgabe 1967; dazu Gerhards, Versammlung oder Aufbruch (Anm. 27).

[46] Vgl. Gerhards, **Mitte der Versammlung** (Anm. 31). Doch liegt hier noch ein Entwicklungspotential.

[47] Krämer, J.: „Offener Raum und orientierte Versammlung", in: **Gd 35**, 2001, 81–83, hier 83.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft – A. Rosmini, J. H. Newman, M. Blondel und R. Guardini, hg. v. Antonio Autiero / Karl-Heinz Menke. – Münster: Lit-Verlag 1999, 357 S. (Theologie, 20), geb. DM 59,80 ISBN: 3–8258–4178–2

Das vorzustellende Buch gliedert sich in drei ungleiche Abschnitte: Teil I bringt Referate eines Bonner Symposiums vom 24. 10. 1997 (behandelt werden vier „Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft": Rosmini, Newman, Blondel, Guardini); Teil II befaßt sich mit Rosmini als Rechts- und Politikwissenschaftler; Teil III mit Rosmini als Philosoph und Theologe.

Bevor wir näher auf den Inhalt eingehen, eine Vorbemerkung. Es scheint, daß die Hg. glaubten, sie könnten Antonio Rosmini-Serbati dem deutschen Publikum nur dadurch nahebringen, daß sie dem großen Italiener drei bekannte Gestalten aus drei Ländern beigesellen: Newman, Blondel und Guardini. So sehr diese Zusammenstellung, abgesehen von vorhandenen (oder nicht vorhandenen) inhaltlichen Übereinstimmungen, den Roveretaner ehren mag, er hätte es verdient, in Deutschland anläßlich seines 200. Geburtstags auch ohne solche „Hilfestellungen" vorgestellt zu werden. So jedoch gewinnt man den Eindruck, Rosmini sollte durch einen verlockenden Titel (und durch die Mitarbeit bekannter Vf.) dem deutschen Leser „untergejubelt" werden, denn von den sechzehn Beiträgen des Buches befassen sich dreizehn mit Rosmini. Der Eindruck, daß „getrickst" wurde, erhöht sich noch, wenn einer der Hg., Karl-Heinz Menke, zu erkennen gibt, daß Rosmini leider kaum bekannt sei und häufig mit einem Komponisten verwechselt werde.

Aber ist dies wirklich so? Zum mindesten, was die Person und das Schicksal Rosminis anlangt, ist er, auch dank der Veröffentlichungen von Viktor Conzemius und Herman H. Schwedt, in Deutschland weithin bekannt. Richtig ist allerdings, daß die neuen Erkenntnisse zu seiner Philosophie und (Fundamental-)Theologie nur sehr sporadisch den Weg über die Alpen gefunden haben. Doch das ist ein typisch deutsches Phänomen, das an sich mit Rosmini nichts zu tun hat und sich auch auf Gestalten der jüngsten Vergangenheit (wie etwa Luigi Pareyson) bezieht. Deutsche Theologen rezipieren angelsächsische oder französische Vf., die italienische Welt jedoch bleibt meist

ein Buch mit sieben Siegeln – wegen der Sprachschranke und der Überheblichkeit derer, die noch immer glauben, daß der „Leuchter der Wissenschaft" in Italien erloschen sei.

Was andere Länder, zumal Italien selbst betrifft, so wird dort die Bedeutung Rosminis sicher nicht unterschätzt. Eher das Gegenteil ist der Fall. Hinter Rosmini treten Taperelli D'Azeglio, Gioberti, Ventura und Mamiani, oder „laikale" Philosophen, wie Galuppi, Vera und Spaventa, weit in den Hintergrund. Dies gilt erst recht für nichtitalienische Zeitgenossen. Als der Rez. bei einer italienischen Rosminitagung auf Parallelen zu Anton Günther – angefangen von der „fides quaerens intellectum" über das Verständnis des Konstitutionalismus und das Verhältnis von Staat und Kirche bis zur Begründung der „Fundamentaltheologie" – hinwies, sah er betretene Gesichter. Anton Günther, in den 1840er Jahren der Hoffnungsträger der deutschen „christlichen Philosophie", war völlig unbekannt. Rosmini hingegen gilt dank der Aktivität der Rosminianer, angeführt von Umberto Muratore, und einer zahlreichen Fan-Gemeinde (zu der inzwischen auch Jesuiten gehören) in Italien als *der* große christliche Philosoph und Theologe der Neuzeit. Die neue Gesamtausgabe seiner Werke ist auf ca. 90 Bde angewachsen. Die Veröffentlichungen zu ihm sind kaum mehr überschaubar. Die Anzahl der Tagungen anläßlich seines 200. Geburtstags übertraf alle Rekorde. Die internationale Schlußtagung in Rom wurde zur nationalen Angelegenheit. Kein geringerer als der damalige Präsident der Abgeordnetenkammer, ein Vertreter der Nachfolgepartei der Kommunisten, hielt die Eröffnungsansprache, und nichts unterstreicht die aktuelle Bedeutung Rosminis in Italien mehr, als daß ausgerechnet er dessen Betonung der Person und der aus Personen aufgebauten Zivilgesellschaft gegenüber einem abstrakten, allmächtigen Staat hervorhob.

Damit kommen wir zum Inhalt des zu besprechenden Bdes. Denn tatsächlich hat dieser Redner einen – oder besser – den zentralen Punkt der heutigen italienischen Rosminirezeption angesprochen, der mit Recht auch ein zentrales Thema – wenn auch nicht das einzige – der Beiträge vorliegenden Buches ausmacht. V. a. deshalb soll es empfohlen werden. Es wärmt nicht nur Bekanntes und immer Wiederholtes (wie die „Fünf Wunden der Kirche") auf, sondern trifft – wenigstens teilweise – in die Mitte des aktuellen Diskurses. Man sollte jedoch, um diesen wirklich zu treffen, nicht der vorgegebenen Einteilung folgen, sondern das Buch von der Mitte her lesen, vom Abschnitt II aus, und hier wieder zuerst den zweiten von drei Beiträgen. Es handelt sich um den Aufsatz des Politologen Giorgio Campanini (Parma) „Antonio Rosminis politische Philosophie. Vom Staat zur Bürgergesellschaft." Zur Vertiefung lohnt es sich die beiden flankierenden Beiträge von Michele Nicoletti und v. a. von Francesco Traniello, dem hervorragenden Kenner Rosminis und seiner Zeit („Revolution und Verfassung bei Antonio Rosmini"), zu studieren. Auch den gehaltvollen Beitrag von Christiane Liermann (Villa Vigoni) zur gleichen Thematik sollte man nicht übersehen. Die Vf.in empfiehlt sich durch die von ihr geleistete Übersetzung von Rosminis umfangreicher *Philosophie der Politik* (Innsbruck–Wien 1999). Aber auch in anderen Beiträgen findet sich die genannte Thematik, bei der es um nichts Geringeres geht als um eine politische Theorie auf christlicher Grundlage in kritischer, aber fruchtbarer Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution. Rosmini erweist sich dabei nicht einfach als Politiktheoretiker der Restauration im Anschluß an Joseph de Maistre und Karl Ludwig von Haller. Auch wenn er in frühen Jahren von restaurativen Grundsätzen ausgegangen war und stets einem einseitig revolutionären Fortschrittsbegriff reserviert gegenüber stand, so hat er sich doch in einer späteren Phase nach seinen Kontakten mit Manzoni und seiner Begegnung mit dem Werk Tocquevilles von der bloßen Bewahrung des Alten, Vorrevolutionären abgewandt und einem recht verstandenen Fortschritt in Gesellschaft, Staat und Kirche, also einem „katholischen Liberalismus" das Wort gesprochen – zwar nicht im Sinne eines Lambruschini oder Capponi (wie Menke hervorhebt), aber doch im Sinne des *cattolicesimo liberale (conciliatrismo)* und dessen Ablehnung der „comistione della chiesa con il potere politico". Schade, daß in diesem Kontext nicht noch andere italienische Vf. zu Wort kamen, wie etwa Paolo Marangon. Dieser hat, ähnlich wie zuvor schon Clemente Riva, in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Rosminis „riforma cattolica" und seines „misticismo intellettuale" für den italienischen „Modernismus", insbesondere für Fogazzaro betont (Vgl. P. Marangon, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, Neapel 1998). Es geht dabei freilich nicht um die Chimäre „Immanentismus" (an die auch Menke noch zu glauben scheint), sondern um religiöse Erneuerung aus dem Geist des Evangeliums in einer aus Personen – auch Laien – aufgebauten, „gesellschaftlich" und nicht „staatlich" strukturierten Kirche. Leider wird diese „Ekklesiologie" Rosminis im vorliegenden Bd, weder hier noch im dritten theologischen Teil des Buches, auch dort, wo von den „fünf Wunden der Kirche" die Rede ist, wirklich thematisiert.

Dies leitet über zum dritten Teil, der trotz interessanter und erhellender Untersuchungen zu einzelnen Aspekten des theologischen Denkens Rosminis ein wenig enttäuscht, weil sich auch hier der Mangel bemerkbar macht, den Menke in seinem abschließenden Forschungsüberblick hinsichtlich der gesamten Forschung zur Theologie Rosminis mit Recht kritisiert, daß nämlich zwar zahlreiche Einzelfragen und die einzelnen Werke Rosminis untersucht werden, daß jedoch Arbeiten über die Grundgedanken fehlen, „die sich wie rote Fäden durch alle Werke des Roveretaners ziehen". Immerhin versucht Menke selbst in diesem Überblick wie auch in seinem einleitenden Referat zu Teil I des Buches einige Grundstrukturen des philosophisch-theologischen Denkens Rosminis aufzuzeigen. Er nennt Rosminis Zuordnung von Natur und Übernatur, seine trinitarische Ontologie (auch hier übrigens eine Nähe zu Günther, die jedoch den Rosminispezialisten nicht aufgefallen ist) und seine christozentrische Geschichtstheologie. Dazu kommt Rosminis Verständnis der Person und ihrer Freiheit, die, wie Menke mit Recht betont, mit dem trinitarischen Ansatz Rosminis zu tun hat und gerade deshalb nicht durch das Insichstehen, sondern durch den Bezug zu anderen Personen bestimmt ist. Schließlich in diesem Zusammenhang die zentrale Bedeutung der „Caritas", letztlich der allmächtigen Liebe des ohnmächtigen Gottes am Kreuz. Anknüpfungspunkte werden sichtbar zum gegenwärtigen Diskurs, wie er heute gerade auch von norditalienischen (Religions-)Philosophen geführt wird, die keineswegs „Rosminianer" – auch nicht im weiteren Sinne – sind und die von einer „kenotischen" (Seins-)Geschichte und von der „Caritas" als letzter und einziger Norm sprechen (Pareyson, Vattimo). Zweifellos tun sich hier Anregungen zu einer fruchtbaren Begegnung mit heutigen Denkmodellen auf. Allerdings müßten auch die katholischen Theologen, die sich mit Rosmini befassen, stärker aus ihrer Binnenwelt heraustreten. – Hervorzuheben im dritten theologischen Teil sind die Beiträge von Luciano Malusa zum Materie-Form-Verständnis bei Thomas und Rosmini, von Gianfranco Ferrarese über die Bedeutung der Schrift bei Rosmini und insbesondere der Aufsatz von Antonio Autiero „Zwischen *nomos* und *telos*", der sich mit der Ethik Rosminis befaßt. Angenehm berührt, daß Autiero in Rosmini ausdrücklich nicht einen „Vorläufer" heutiger Erneuerung, sondern einen „Hermeneuten" bei der Suche nach dieser Erneuerung sieht. In der Begegnung mit Rosminis Denken kommt der Vf. dabei zu folgendem Schluß: Der *nomos* christlicher Ethik ist „der *nomos* der Liebe, der unsere Freiheit begründet und schützt", ihr *telos* aber das Glück, wobei Gott selbst als das höchste Glück und die Instanz, die über vorläufiges Glück hinausweist, ins Spiel kommt.

Es bleibt noch übrig, Teil I des Bdes ins Visier zu nehmen. Von dem einführenden Beitrag Menkes war bereits die Rede. Er vermittelt einen guten Zugang zu Rosminis philosophisch-theologischem Denken, wobei viele der bereits angesprochenen Themen zu Wort kommen. Zu fragen wäre höchstens, ob die Perspektiven nicht doch zu sehr die eines deutschen Theologen sind und ob sie auch dem geschichtlichen Kontext und der Umwelt, aus denen heraus Rosmini dachte und schrieb, gerecht werden. Den Text über Newman hat der Altmeister der Newman-Forschung Günter Biemer beigebracht. Newmans Gedanken zum Verhältnis Kirche und Staat, zu Lehramt und Gewissen und zum Glauben als Prinzip des Handelns erweisen sich erstaunlich zeitgemäß. Die Frage ist, wieweit dies auch für Guardini gilt. So beeindruckend das Bild ist, das Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, die beste Kennerin Guardinis, von dem einfühlsamen christlichen Denker zeichnet, die Gefahr besteht, daß eine Ikone gemalt wird, zu der man nur ehrfürchtig aufblicken darf. Es sollte doch auch gestattet sein, Guardini über die Schulter zu blicken, und – wie schon seine Zeitgenossen (Clemens Münster) – seinen „Platonismus", seine Lichtmetaphorik, sein Verhältnis zur Moderne, zur konkreten Geschichte, sein Kirchenbild, sein Gehorsamsverständnis, sein Verständnis des „Herrn" – auch seinen feierlichen Stil – kritisch zu hinterfragen. Zum Schluß der Blick auf Blondel. Was Gerhard Larcher über den viel Genannten und wenig Bekannten und seine Impulse für Kirche und Gesellschaft auf hoher Abstraktionsebene und unter Einbeziehung heutiger Diskurse (Ricoeur) vorbringt, ist vielleicht das Beste, was dieser Sbd zu bieten hat. Und es regt zum Weiterdenken an. Es lohnt sich noch immer, sich (nunmehr auch im Vergleich mit Rosmini!) mit Blondel zu befassen und von seiner differenzierten Reaktion auf die Moderne zu lernen, sowohl hinsichtlich seiner prinzipiellen Einschätzung wie hinsichtlich seines religionsphilosophischen Neuansatzes, mit dem er eine vielfache, heute noch aktuelle „Brückenbauerfunktion" wahrnimmt.

Wien Otto Weiß

Freiheit und Katholizismus. Beiträge aus Exegese, Kirchengeschichte und Fundamentaltheologie, hg. v. Hubert Wolf. – Ostfildern: Schwabenverlag 1999. 98 S., brosch. DM 19,80 / € 10,12 ISBN: 3–7966–0968–6

Dieses Bändchen dokumentiert einen „Dies academicus", der v. a. vom Fachbereich Katholische Theologie Frankfurt anläßlich des 150jährigen Gedenkens der Revolution von 1848 veranstaltet wurde. Ausgangspunkt ist das vielfach behauptete Nichtverhältnis von Katholizismus und Freiheit, die ja besonders in den Freiheiten der 1848er Revolution zum Ausdruck kam. Die Grundthese des Studientages bzw. des Buches lautet, daß das Verhältnis von Freiheit und Katholizismus sehr viel differenzierter ist als gemeinhin beschrieben. Diese Grundthese wird in drei fachunterschiedenen Durchgängen erhärtet. Der Exeget *Josef Hainz* zeigt in seinem Beitrag („Zur Freiheit

befreit [Gal 5,1]. Eine exegetische Grundlegung") auf, wie sehr die Botschaft von der Freiheit zum Kern biblischer Botschaft gehört. Die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu ist geradezu eine Absage an jede Form menschlicher Bevormundung und Unterdrückung, ist Befreiung von den Weltmächten Sünde und Tod. Mit den ersten Jüngern tut sich die Kirche bis heute schwer mit der von Jesus proklamierten Freiheit (was sich u. a. darin zeigt, daß alle neuzeitlichen Emanzipationsbestrebungen an der Kirche vorbeiliefen. Der Kirchenhistoriker *Hubert Wolf* („Freiheit, 1848er Revolution und katholische Kirche. Eine kirchenhistorische Verortung") stellt in besonders spannender Form dar, daß die Kirche die Freiheiten der Revolution zwar ablehnte, für sich selbst und ihr Verhältnis zum Staat jedoch einforderte. Somit ist das „katholische Milieu" mit seinem Vereinskatholizismus eigentlich eine Folge von 1848. Im dritten Beitrag („Freiheit, Vatikanum II und Moderne. Eine fundamentaltheologische Reflexion") will *Siegfried Wiedenhofer* einsichtig machen, daß mit dem Zweiten Vatikanum und durch dieses die pauschale Verurteilung der Moderne durch die katholische Kirche ein Ende nahm und durch einen kritisch-wohlwollenden Dialog ersetzt wurde, wenn das Konzil (zuerst) auch auf Einseitigkeiten liberalistischer Tradition reagierte, z. B. indem es auf der Wahrheitsfrage beharrte.

Wenn auch weniger als hundert S. umfassend, so ist das Bändchen in seinem Gesamt – und in seiner dreifachen Perspektive – doch ein facettenreicher Beitrag zum Verhältnis von Katholizismus und Moderne.

Münster Harald Wagner

Müller, Norbert: **Welchen Jesus hätten Sie gern?** Mosaik einer Biographie. – Frankfurt: J. Knecht 1996. 174 S., kt DM 28,00 ISBN: 3–7820–0739–5

Der dem Werbejargon entnommene Titel des von Norbert Müller vorgelegten Jesus-Buchs läßt eine dem derzeitigen Pluralismus entsprechende Darstellung erwarten. Statt dessen überrascht der Vf. mit einem ebenso solide unterbauten wie auf genaue Beobachtungen gestützten Durchblick, der sich überdies durch seine fesselnde Darstellung empfiehlt. Bisweilen wie bei der Bestimmung des Verhältnisses zum Täufer bleibt die „Biographie" freilich den entscheidenden Hinweis auf die innere Motivation Jesu, die nicht nur in der Einnahme der durch den Tod des Täufers vakant gewordenen Position bestehen kann (70–75), schuldig, während sie die Rolle der Mutter entschieden überzeichnet (73). Klar herausgestellt wird dagegen der antiasketische Grundzug der Botschaft Jesus (82f) und der tatsächliche Anteil der Frauen an seinem Wirken (83–86). Interessant ist auch der Blick, den der Vf. durch das von den Evangelisten einen Spalt breit geöffnete Fenster auf das „Persönlichkeitsbild Jesu" wirft (86ff). Doch kommt das Bild des bisweilen außer Kontrolle geratenden „Hitzkopfs" (88; 118) eindeutig aufgrund einer Fehleinschätzung der nach heutigem Forschungsstand nachösterlichen Drohworte gegen das heimatliche Kafarnaum und seine Nachbargemeinden zustande. So sehr man auch bei der Darstellung der Bergpredigt das volle Profil vermißt, stellt der Vf. doch den Anspruch Jesu auf ein Handeln im Auftrag und in der Autorität Gottes klar heraus (92) und damit den Anlaß seiner wachsenden Anfeindung und schließlich seines Todes (124). Angesichts des heute gängigen Pluralismus ist das mit „Hunde" überschriebene Kap. über das Verhältnis Jesu zu den Heiden von besonderem Interesse, bei dem jedoch die unverhohlene Aversion des Autors gegen den Lukasevangelisten erstmals voll durchschlägt (105–115). Daß sich der Blick Jesu zunächst ausschließlich auf Israel konzentriert, ist angesichts der Tatsache, daß er sich zur Rettung seines in höchster Gefahr schwebenden Volkes gesandt weiß, nur zu verständlich. Da sein Rettungsauftrag jedoch in einem geradezu revolutionär – im Wissen um seine Gottessohnschaft – motivierten Sendungsbewußtsein gründet, umfaßt es tendenziell die gesamte heilsbedürftige Menschheit. Auf sie blickt Jesus hin, wenn er der Syrophönikierin bescheinigt: „Dein Glaube ist groß. Was du willst, soll geschehen" (Mt 15,28); ein Wort einzigartiger Hochschätzung, das nur gegen den Strich gelesen, „die Verachtung gegenüber den Heiden erkennbar nicht beseitigt" (111). Dem gegenüber wird die Problematik der Passionsberichte ebenso deutlich herausgestellt, wie die der Kindheitsgeschichten (60f); über dem nachdrücklichen Hinweis auf den Antijudaismus der Evangelisten (130ff) kommt allerdings die Frage nach der Herkunft und den Deutungsformen der Passionserzählungen zu kurz. Um so deutlicher wird dafür die Abneigung des Autors gegenüber der – in Wahrheit zutiefst menschlichen und auf das Martyrium des Stephanus vorausweisenden – Lukaspassion, die, verglichen mit der „zu Herzen gehenden" Darstellung des Markus, nicht einmal „die letzte Sekunde im Todeskampf Jesu (...) verschont" (130). Selbst in den Osterszenen liegen „Welten zwischen der Poesie (des) Matthäus und dem gebratenen Fisch des Lukas" (156), ganz so, als stamme die Emmausszene nicht gleichfalls von diesem gescholtenen Evangelisten. Indessen kompensiert der Vf. diese Irritationen durch die fundamentale Einsicht, daß sich die Auferstehung Jesu „in seinen Anhängern, in der christlichen Gemeinde" und im „Christentum schlechthin" vollzog (139f) und daß der Mittelpunkt des Osterglaubens in den „Erscheinungen des Auferstandenen vor seinen Anhängern" besteht (146). Das Buch schließt – wie könnte es anders sein! – mit der Vermerkung eines Selbstwiderspruchs bei Lukas, für dessen Evangelium sich die „Ereignisse zwischen Auferstehung und Himmelfahrt" ebenso wie für Johannes „an ein und demselben Tag" abspielen, der aber in der Apostelgeschichte, maßgeblich für die Auffassung der Kirche, von einer vierzigtägigen Dauer der Ostererscheinungen spricht (153f). Damit bestätigt sich nochmals die Balance zwischen Bericht und Kritik, durch die sich das Buch als lesenswerte Einführung ausweist und empfiehlt.

München Eugen Biser

Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch? Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch, hg. v. Heinrich Schmidinger. – Innsbruck: Tyrolia 1999. 295 S., brosch. DM 39,80 / € 20,35 ISBN: 3–7022–2253–7

Seit 1945 gehören die jährlich veranstalteten Salzburger Hochschulwochen ununterbrochen zu den Ereignissen christlichen Geisteslebens im deutschsprachigen Europa. Die regelmäßig publizierten Tagungsbände versprechen gewöhnlich die vielgestaltige Erarbeitung aktueller theologischer und kirchlicher Problemfelder. So auch der Bd der Hochschulwochen 1999, der seit einiger Zeit unter dem Titel *Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?* vorliegt.

Aus naheliegenden Gründen hat die prekäre Relation zwischen moderner Welt und den Religionen bzw. „der Religiosität" oder „dem Religiösen" in jüngerer Zeit zu einer Vielfalt von Publikationen geführt.[1] Die beiden letztgenannten relativ jungen Wortprägungen „das Religiöse" bzw. „Religiosität" verweisen neben Modevokabeln der zeitgenössisch-marktförmigen Ausprägungen von Religion wie „Spiritualität" und „Meditation" darüber hinaus auf die moderne Tendenz zum Diffundieren und zur Individualisierung des Glaubens. Wurde dieser bis zum Beginn der Neuzeit nämlich als homogene Größe, als monolithisches Lehrgebäude, kollektive liturgische und theologische Tradition und lebensdeutende Alltagspraxis wahrgenommenen, sind tiefgreifende Pluralisierungs- und Erosionserscheinungen heute unübersehbar. Handelt es sich bei dieser Entwicklung um das beklagenswerte Ende kirchlicher Existenz oder einfach um Signale eines fundamentalen Wandels?

Der Hg. und Obmann des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen, Heinrich Schmidinger, ist in seiner Einleitung positiv gestimmt: Die Moderne hat nicht das angekündigte Ende aller Religion gebracht. Die Zeiten blindwütiger Religionskritik liegen hinter uns und gerade angesichts des postmodernen „Alles geht" werden Antworten auf die vier Kantischen Fragen auch wieder von den Kirchen erwartet. Dabei ist zwar ein Leben ohne Religion für viele Menschen denkbar und lebbar geworden, doch es bleibt dennoch Grund zur Hoffnung für die Kirchen: Gerade in Zeiten des Nihilismus und des Todes Gottes hat die katholische Kirche schließlich schon einmal eine einzigartige Renaissance erlebt.

Die den Bd eröffnende Festrede des prominenten jüdischen Germanisten *Stéphane Moses* (Zukunft der Religion im 21. Jh., S. 7–11) fällt – wie vom Genre gefordert – durch Überschaubarkeit und Prägnanz auf. Moses klagt im Kontext des Tagungsthemas die Wahrnehmung der nichtmonotheistischen Religionen und innerhalb des Christentums der Übermacht nichteuropäischer Regionen ein. In der Moderne ist jüdisches und christliches Denken von der Vorstellung eines „Selbstmordes Gottes in Auschwitz" bestimmt, sowie Teile des Islams und des Judentums vom fundamentalistischen Aufstand gegen das westliche

[1] **Gott im Selbstbewußtsein der Moderne.** Zum neuzeitlichen Begriff der Religion, hg. v. Ulrich Barth / Wilhelm Gräb, Gütersloh 1993; **Daiber**, Karl-Fritz: **Religion unter den Bedingungen der Moderne.** Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Marburg 1995; **Krise der Immanenz.** Religion an den Grenzen der Moderne, hg. v. Hans-Joachim Höhn, Frankfurt/Main 1996; **Fechtner**, Kristian / **Haspel**, Michael: **Religion in der Lebenswelt der Moderne**, Stuttgart 1998; **Religion, Christentum und Moderne.** Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung, hg. v. Hans-Georg Ziebertz, Stuttgart 1999; **Bohrer**, Karl Heinz / **Scheel**, Kurt: **Nach Gott fragen.** Über das Religiöse (Sonderheft Merkur), Berlin 1999.

Zivilisationsmodell. Nach Epochen der Hand in Hand auftretenden Widersacher einer Religions- und Vernunftkritik werden die religionsproduktiven Kräfte der Postmoderne mit ihrer Skepsis gegenüber Dogmatismus und Vernunftglaube gewürdigt. Moses' Fazit, Religion bleibe ein „permanenter Aspekt der menschlichen Erfahrung als solcher" klingt zumindest angesichts jüngerer religionssoziologischer Untersuchungen in Deutschland ein wenig zu optimistisch, kann aber freilich aus der Perspektive einer christlichen Anthropologie nur begrüßt werden.

Der Freiburger Fundamentaltheologe *Hansjürgen Verweyen* („Offenbarungsglaube trotz Vernunftkritik, geschichtlicher Relativität und religiösem Pluralismus", 26–51) steuert zum Bd eine Kurzfassung seines Projektes einer Hochschätzung der autonomen philosophischen Vernunft für Belange des Glaubens bei, in der er sich durch die Enzyklika *fides et ratio* ausdrücklich bestätigt findet. Auf eine kenntnisreiche *tour de force* durch die national sehr divergent verlaufene Aufklärung und die Entstehung des hermeneutischen Bewußtseins als Reaktion auf eine „an die Zügel der Vernunft genommene" Geschichte folgt die Bestandsaufnahme: Aus jeweils unterschiedlichen Gründen ist die „unbedingte Abneigung gegen alles Unbedingte" heute allgegenwärtig. Besonders bemerkenswert fällt dabei die Diagnose für Deutschland aus: Hier haben sich die idealistischen Vordenker des Unbedingten durch ihre Vereinnahmung durch die Nazis verdächtig gemacht. Die Moderne stellt demnach eine den Zeiten von Pest, Schisma und Religionskriegen vergleichbare Erschütterung der abendländischen Heilsgewißheit dar und markiert mit der sprachphilosophischen Wende („linguistic turn") einen nur der Renaissance und Aufklärung vergleichbaren geistesgeschichtlichen Umschwung. Ein einfaches Überspringen des garstigen Grabens zwischen Vernunft und Glaube – dies schreibt Verweyen allen Fundamentalisten und Traditionalisten ins Stammbuch – ist unmöglich, weil anachronistisch. Die entsprechenden Konfliktfelder müssen vielmehr argumentativ bearbeitet werden, um die ursprüngliche Gewißheit neu aus den „uns tragenden Wurzeln" zu gewinnen. Analoges gilt für den interreligiösen Dialog: Er bedarf der Kriteriologie und nicht der „frommfreundlich" antizipierten Übereinstimmung. Verweyen steuert in der Konfrontation eines neohinduistischen Textes mit Hosea 1–3 en passant einen bedenkenswerten Beitrag zur Theologie der Religionen bei: Während der Urlaut AUM östlicher Meditationspraxis Zeitlichkeit und Differenzerfahrung überspringend eine quasi vorgeburtliche Ur-Harmonie anstrebe, signalisiere das AMEN gerade die rückhaltlose Bejahung der Brüchigkeit menschlicher Existenz. Es ist die Emuna Jahwé, von der diese Treue nicht nur etymologisch abgeleitet wird.

Marie Theres Wacker, Prof.in für Altes Testament und theologische Frauenforschung in Münster, bietet im umfangreichsten Beitrag des Bdes (Der biblische Monotheismus – seine Entstehung und seine Folgen, 51–92) einen guten Überblick über die Monotheismusdebatte vom 19. Jh. bis in die Gegenwart. Ein Schwerpunkt liegt freilich auf der (feministischen) Kritik des (v. a. vor dem Hintergrund der Debatte um den „Urmonotheismus" und O. Marquards „Lob des Polytheismus") vielfältig problematisierten Begriffs. Wacker legt besonderes Gewicht auf eine Kritik feministischer Matriarchatstheorien. Ps 82 liefert schließlich mit seiner Betonung der Gerechtigkeit als Maßstab fremdgöttlichen und menschlichen Handelns im alten Israel ein konsensfähiges Kriterium auch für aktuelle Debatten und weist zudem Nähe zu einer feministischen Ethik der Fürsorglichkeit auf. Hier scheint auch die Sinnspitze des Textes auf, die die Vf.in am Ende in Rückgriff auf Freuds Moses-Buch und dessen Rezeption durch Jan Assmann formuliert: „die Frage des biblischen Monotheismus (ist) kein Spezialproblem theologischer Wissenschaft, sondern in der Tat eine Frage der Menschwerdung".

Helmuth P. Huber, Psychologieprofessor aus Graz (Religiosität als Thema der Psychologie und Psychotherapie, 93–124) liefert zunächst auf wenigen S. und in bewundernswerter Prägnanz eine Geschichte der Religionspsychologie, die leider nur im englischen Sprachraum hinreichend entwickelt sei, obwohl die Gründerväter Freud, Adler, Jung und Frankl (deren spezifische Beiträge zum Thema ebenfalls kurz skizziert werden) doch alle Deutsch sprachen, bevor er auf die gegenwärtige Forschungslage im deutschen Sprachraum eingeht. Hier stimmen jüngere Arbeiten von Moosbrugger, Zwingmann, Frank, Schmitz, Utsch (und des Vf.s selbst) erwartungsvoll. Inhaltlich fordere eine wissenschaftliche Religionspsychologie, die ihren Namen zu Recht trägt, allerdings eine operationelle (d. h. funktionale) Definition des Begriffs „Religion" bzw. eine Fassung des Phänomens als differentielle Variable einer allgemeinen psychologischen Anthropologie. Diskursbeherrschend ist das I(ntrinsisch)-E(xtrinsisch)-Konzept: „Der extrinsisch motivierte Mensch benutzt seine Religion, der intrinsisch motivierte lebt sie." Die so schwierige wie medienwirksame Rede über das Verhältnis von Religion und seelischer Gesundheit findet hier ebenfalls ihren Niederschlag: Extrinsische Religiosität hänge häufig mit Neurotizismus zusammen, intrinsische könne einen wichtigen Teil des menschlichen Widerstandspotentials *(„religious coping")* bilden. Bisher verhinderte die im Vergleich zum Bevölkerungsdurchschnitt übergroße Areligiosität bei Anthropologen und Psychologen allerdings intensivere Forschung v. a. aber auch die Berücksichtigung religiöser Phänomene in verschiedenen Therapiemodellen und die Arbeit an der religionswissenschaftlichen Kompetenz der Therapeuten. Insgesamt bietet der Text eine hervorragende Einführung in die Problematik. Bedauerlich ist nur, daß sich Huber häufig auf US-amerikanische Studien beziehen muß, deren (zugegebenermaßen erfreuliche) Ergebnisse wegen der völlig verschiedenen religiösen Landschaft in den USA nur schwerlich auf europäische Verhältnisse übertragbar sein dürften.

Der politische Anthropologe und Publizist *Otto Kallscheuer* (Der Einfluß der Religionen aus politikwissenschaftlicher Sicht, 124–162) nutzt S. Huntingtons inzwischen kontrovers diskutiertes Werk *Clash of Civilizations*[2] als roten Faden auf seinem Weg durch die wahrhaft zerklüftete Landschaft zeitgenössischer *liaisons dangereuses* zwischen Politik und Religion, was leider nicht verhindert, daß der Leser diesen Faden inmitten bunt vermischter Gedanken zu Gott und der Welt auch das ein oder andere Mal verliert. Wichtigster Bezugspunkt ist durchgängig der gegenwärtige Papst Johannes Paul II., dem Kallscheuer nacheinander Fehleinschätzung des zeitgenössischen Atheismus in *fides et ratio* (er sei heute nicht mehr kämpferisch, sondern von Gleichgültigkeit bestimmt), des postmarxistischen Europa (es sei keineswegs offen für eine Reevangelisierung) und dogmatische Kontrolle der europäischen Ortskirchen vorwirft. Auch die politischen Theologien kommen nicht gut weg, denn sie haben nach Wegfall unterdrückerischer Systeme an Plausibilität verloren und diagnostizieren nun anstatt ihres eigenen Scheiterns eine „Gotteskrise". Mit der weltweiten Politisierung (und Brutalisierung) der Religionen im Fundamentalismus sieht Kallscheuer Huntington, Fukuyama und P. L. Berger ins Unrecht gesetzt, die eine Welle der Demokratisierung – und damit einhergehend Geschichtslosigkeit – nach der Wende 1989 erwartet hatten. Anders als H. Verweyen hält Kallscheuer den Rückgriff auf einen argumentierenden Universalismus für verfehlt und hofft, um einen „moralischen Mindeststandard" zwischen den Kulturen erreichen zu können, lieber auf verläßliche Institutionen, deren Fehlen er gleichzeitig beklagt. Auf diesem Weg hält er auch eine Öffnung des fundamentalistischen Islam für die „westlichen Werte" Demokratie und Religionsfreiheit für möglich.

Helen Schüngel-Straumann, Prof.in für Biblische Theologie in Kassel, wiederholt in ihrem Beitrag (Feministische Re-Vision der Religion, 163–192) hinlänglich bekannte Ergebnisse feministischer Bibelkritik. Herauszuheben ist ihr Hinweis auf die zentrale, von der frühen Vätertradition bestätigte Rolle Maria Magdalenas als Auferstehungszeugin und folglich Apostelin. Das „Ehe-Drama" im Hosea-Buch wird – v. a. auf seine problematischen Folgen für die Identifikation Gottes als (Ehe)Mann" und der Frau als inferior – kritisch gelesen. Wie M. Th. Wacker verweist Schüngel-Straumann auf s^{e}daqah, Gerechtigkeit, als auch im Kontext der Frauenfrage hinreichende biblische Kategorie: Könnte sie verwirklicht werden „wären alle Kritikpunkte der feministischen Theologie erledigt". Schade nur, daß gerade die in jüngerer Zeit wieder offene Frage, was Gerechtigkeit auch und gerade für das Verhältnis der Geschlechter heißt, nicht in den Blick kommt.

Karl Gabriel, Religionssoziologe und Prof. für Christliche Sozialwissenschaften in Münster (Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne, 193–227) wagt sich als einziger Beiträger an eine Begriffsdefinition und benennt als religiöse Zentralthemen (mit F.-X. Kaufmann) Angstbewältigung, ritualisierte Passagebegleitung, Kontingenzverarbeitung, Pazifizierung und Legitimation sozialer Beziehungen, Welterklärung und (damit über funktionale religionssoziologische Definitionen hinausgehend) Distanzierung von gegebenen Sozialverhältnissen. Auch sonst fällt seine Analyse differenziert aus: Zwar läßt sich einerseits eine Auswanderung der genannten „Zentralthemen der Religion" in säkulare Bereiche feststellen („Die symbolische Manipulation des Alltagsverhaltens über einen mit dem Schicksal ewigen Heils bzw. Unheils verknüpften Moralcode ist bis in die Reihen der kirchlich orientierten Gläubigen zusammengebrochen", 204), die Bedrohung der Großkirchen durch esoterische Spiritualität und Sekten ist jedoch geringer als vielfach angenommen. Die Kirchen bestimmen weiterhin die Semantik des Religiösen, hier liegen auch die Reservoirs religiöser Symbolbildungen etwa in der Jugendkultur, doch die Individualisierung, ja Selbstsakralisierung des spätmodernen Subjekts schreitet gerade in diesen Milieus besonders schnell voran. Auf der Habenseite lassen sich durch insgesamt längere Verweildauer in der Schule der Religionsunterricht, sowie kirchliche Akademien, Entwicklungs- und Wohlfahrtseinrichtungen als „Orte der Zuflucht und des Überwinterns gesellschaftlicher Alternativen" verbuchen. Das Vorbild USA verleitet Gabriel dazu, von einem wachsenden Pluralismus größere Chancen für eine Dynamisierung des (aber welches?) Religiösen zu erwarten. Trotzdem sei es aber gerade das „Distanzierungspotential" der Kirchen (als „Offenhalten der Transzendenz"), das ihr Überleben bestimmen könnte. Traditionen der Solidarität und Stellvertretung könnten hier ebenso profilbildend wirken wie die – eine Pluralität erst garantierende – Universalität theologischer Rede. Einigkeit also zwischen empirischer Sozialwissenschaft und Fundamentaltheologie?

Die von Gabriel erarbeitete diagnostische Klarheit droht wieder zu verschwimmen, wenn *Alois Halbmayr*, Universitätsassistent am Institut für Dogmatik in Salzburg, sich der leidigen Postmoderne zuwendet (Polytheismus oder Monotheismus? Zur Religionskritik der Postmoderne, 228–264). Dies v. a., weil der Vf. seine Aufgabe partout unter dem Signum der im Titel genannten deutschen Lokalkontroverse tun will. Zu Sprache kommen demgemäß v. a. Vf., die Wolfgang Welsch schon vor Jahren unter dem treffenden Titel „Oberflächenpluralismus" subsumiert hat: Baumann, Lyotard, Fiedler und Marquard. Warum ein Plädoyer für interreligiöse Toleranz, dem sich der Vf. am Ende mit Bezug auf *nostra aetate* anschließt, notwendig im (natürlich zu Recht ausführlich kritisierten) Polytheismus enden muß, bleibt dabei ebenso unklar, wie sein Begriff von „Postmoderne", der nach Maßgabe der Feuilletondebatten der neunziger Jahre gefaßt wird. Erstaunlich, daß sich aus dem ausführlich gescholtenen Zeitgeistphänomen dann doch noch eine Kritik innerkirchlich-institutioneller Zentralisierung und der Überbetonung des Einheitsgedankens in der Trinitätstheologie gewinnen läßt.

[2] Als profunde Kritik Huntingtons vgl.: **Riesebredt,** Martin: **Die Rückkehr der Religionen.** München ^{2}2001.

Die insgesamt eher bedächtigen und ausgewogenen Beschreibungen von Chancen und Risiken großkirchlicher Lebensgestaltung am Beginn des 21. Jh.s schließen mit einem Paukenschlag: Der in hiesigen Breiten wenig bekannte ungarische Soziologe *Miklós Tomka*, Prof. in Szeged, konstatiert eine insgesamt völlig ungenügende Zeitgenossenschaft der katholischen Kirche (Religiöser Pluralismus in Gesellschaft und Kirche, 265–290). Sie habe „sich bislang noch nicht auf die Anforderungen des Pluralismus der Moderne eingestellt. Die Nachteile, die ihr daraus bis heute erwachsen, sind zu einem großen Teil ihrem eigenen Verhalten zuzuschreiben." (265) Wie Gabriel macht Tomka v. a. die Monopolstellung der großen christlichen Kirchen für ihre mangelnde Kundenorientierung verantwortlich. Überrationalität der Theologie, ein Ausfall der Erlebnisqualität (schon Halbmayr hatte auf A. Lorenzers lesenswertes Buch *Das Konzil der Buchhalter* hingewiesen) und einseitige Konzentration auf das Parochialprinzip täten ein übriges. Konsequent und hellsichtig plädiert Tomka für eine stärkere Präsenz der Kirche an den Knotenpunkten der Gesellschaft, in Kultur, Wirtschaft und Wissenschaft. Hier müßte Kirche stärker eingebunden sein in säkulare Vollzüge. Eine Aufgabe, die er v. a. den Laien zutraut, die aber zugleich so wichtig zu nehmen sei, daß sie deren Einbindung in die Ämterstruktur der Kirche nach sich ziehen müsse. Ob die Situation der Kirche in den westeuropäischen Staaten diesbezüglich tatsächlich so schlecht ist, wie der Vf. für Osteuropa sicher zu Recht kritisiert, mag bezweifelt werden. Seine Hinweise kommen jedoch angesichts teilweise grob fahrlässiger Sparpläne der Bistümer und Wissenschaftsministerien, die gerade an den genannten Knotenpunkten erreichte Kontakte und Professionalisierungen rückgängig zu machen drohen, zur rechten Zeit.

Insgesamt bietet der Bd gerade wegen der Vielfalt der vertretenen theologischen Fächer ein breites Panorama der gegenwärtigen Herausforderungen für gläubige Existenz in Europa. Gleichwohl lassen sich die Nachteile eines Sbdes nie ganz vermeiden: So läßt auch die methodische wie thematische Diversität dieses Bdes Fragen offen: Ist das Titelwort „Religiosität" als Leitkategorie tatsächlich für einen Großteil der Artikel angemessen? – Schmidinger schreibt selbst im entsprechenden Artikel des neuen LThK: Religiosität *„basiert nicht allein auf der Vernunft, sondern auf dem gesamten Empfindungs- u. Wahrnehmungsvermögen des Menschen"*. Sie *„bildet (...) den fundamentalen ausdrücklichen Vollzug seiner religiösen Anlage"*.

Ist dann aber die Frage umfassend beleuchtet? Man vermißt zumindest Beiträge aus der Pastoraltheologie und Religionspädagogik – sind sie für Religiosität nicht zuständig? Was ist mit dem Wallfahrtswesen und der Jugendarbeit? Sollte Religiosität als gesamtgesellschaftliches Phänomen betrachtet werden, dann fehlt eine religionsgeschichtliche Analyse der Situation jenseits der Kirchengrenzen (die nur in Gabriels Beitrag, und hier eher als Zahlenspiel vorkommen) und in den neuen Medien (die im Bd gar keine Rolle spielen). Hier ist allerdings auf das dem Sbd beigegebene Gesamtprogramm der Hochschulwochen zu verweisen: Die genannten Fragen waren in nicht publizierten Kolloquien und Workshops vertreten. Hier ging es u. a. um sakrale Musik und Kirchenbau, um Religion in den Medien, um Neue Religionen, moderne Kunst und religiöse Bildung.

Freiburg Joachim Valentin

Zimmermann, Ruben: **Bildersprache verstehen.** Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen. Mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer. – München: Wilhelm Fink 2000. 391 S. (Übergänge, 38), geb. DM 98,00 / € 50,11 ISBN: 3–7705–3492–1

Die Beiträge dieses Bdes gehen überwiegend auf ein Heidelberger Forschungskolloquium aus dem November 1998 unter vornehmlich jüngeren Wissenschaftlern zurück – mit Hans-Georg Gadamer als Ehrengast, der ein den Duktus der Beiträge kommentierendes Geleitwort beisteuerte. Wie der Untertitel anzeigt, steht im Mittelpunkt der zumeist sehr detaillierten und spezialisierten Untersuchungen die Metapher in ihrer Genese und Struktur sowie in den Bedingungen ihres Verstehens. Das thematische Spektrum wird darüber hinaus erweitert im Hinblick auf andere bildliche Aussageweisen (Symbol, Emblem, Typos, Mythos, Gleichnis), „figurative bzw. uneigentliche Redeformen" (19), die trotz und gerade in ihrer übertragenen Ausdrucksweise „eine ursprüngliche und unvertretbare Form der Wirklichkeitsreflexion" (34) darstellen. Dem Anspruch nach wird der Horizont sogar noch auf den Bereich gemalter und plastischer Bilder ausgedehnt, doch beziehen sich die Beiträge hierzu letztlich doch auf literarisch begriffene Phänomene, weshalb der einführende Aufsatz von Zimmermann den etwas mißverständlichen Ausdruck der *Bildersprache* treffend in *Sprachbilder* wendet.

Bilder sind in der Sprache allgegenwärtig, und trotz einer heute breiten und gut dokumentierten Diskussion um die Metapher erscheinen die Untersuchungen gerade auf dem hier ebenso weit wie grundlegend gefaßten Gebiet der Sprachbilder lohnend, wie die Lektüre des Bdes erweist. Seine Schwerpunkte liegen bei der Theorie sprachlicher Bildlichkeit, bei der Bestimmung der Referentialität von sprachlichen Bildern sowie beim Problem von Rezeption und Interpretation, das dazu Gelegenheit gibt, theoretische Hypothesen auch in der Auseinandersetzung mit bestimmten Texten und Textgruppen zu erproben. Jeweils fünf Beiträge befassen sich mit dem theoretischen Status sprachlicher Bildlichkeit („Bild, Begriff und Wirklichkeit": 57–148), exemplarischen Formen des Bildlichen mit ihren jeweiligen hermeneutischen Anforderungen („Sprache und Bild, Bild und Abbild": 151–256) sowie mit Wechselbeziehungen zwischen Text und deutender Instanz („Bildstruktur und Subjekt, Text und Kontext": 259–385). Beide thematischen Pole, die der Titel des Bdes anzeigt, erlauben keine einfachen Strukturierungen. Gegen eine präzise Definition des Bildes steht die „Polyvalenz der Bildersprache" (18), und auch das Verstehen ermittelt keine fixe Bedeutung, sondern führt in eine „offene Sinndynamik" (13) als Geschehen zwischen Bild und deutendem Rezipient.

Diese Pluralität der Bildbegriffe und die offenen Deutungsprozesse stellen keine absolut neuen Einsichten dar, sie reduzieren sich in diesem Bd aber auch nicht auf die Wiederholung von Gemeinplätzen oder gar auf postmoderne Koketterie, vielmehr resultieren sie plausibel aus der thematischen Vielfalt der eingehenden Untersuchungen, den verschiedenen Dispositionen der beteiligten Wissenschaften und ihren divergierenden Forschungsperspektiven. Der Bd öffnet ein breites Spektrum literaturwissenschaftlicher, historischer, philosophischer und theologischer Fragestellungen und Positionen, die man gern im interdisziplinären Austausch des Kolloquiums erlebt hätte. Doch „die Rede verhallt, der Text besteht" (Gadamer im Geleitwort, 12), und dabei gerinnt das mündliche Gespräch leider auch zu einem Nebeneinander der Beiträge, die in dieser Gestalt auf einen interdisziplinären Diskurs allenfalls ausgerichtet sind. Um so bedeutsamer für die Lektüre des Bdes ist die ausführliche Einleitung des Hg.s (13–54). Zimmermann skizziert hier zum einen das Tableau sprachbildlicher Hermeneutik in Richtung auf die den Bd leitende These von den offenen Strukturen der Sinngenese, zum anderen charakterisiert er aber auch kurz und prägnant den Ort der einzelnen Beiträge innerhalb dieses Tableaus, was bei der Zuordnung der zunächst oft disparat erscheinenden Einzeluntersuchungen sehr hilfreich ist. Die Einleitung stellt somit das Netz von interdisziplinären Verknüpfungs- und Anschlußmöglichkeiten noch einmal deutlich heraus.

In diesem Spektrum von Ansätzen aus unterschiedlich situierten Wissenschaften räumt der Bd theologischen Fragestellungen ein besonderes Gewicht ein. Sie verdienen über ihr Potential zur Stärkung der Theologie im akademischen Diskurs hinaus besondere Beachtung, weil sie den exegetischen Kontext, in dem Untersuchungen zur Bildsprache theologisch in der Regel beheimatet sind, in einer über den Horizont biblischer Exegese hinausreichenden Grundsätzlichkeit thematisieren und somit auf andere Disziplinen hin öffnen oder auch diesen Kontext auf philosophische sowie auf religions- und frömmigkeitsgeschichtliche Erörterungen hin überschreiten. Gerade vor dem Hintergrund dieser theologischen Perspektive aber ruft Gadamer die *viva vox* der Rede als Ursprung aller textlichen Fixierung und als hermeneutische Ausgangskonstellation in Erinnerung. In diesen ursprünglichen Zusammenhang wären alle Ergründungen sprachlicher Formen und Funktionen (Gadamer subsumiert sie der *Grammatik*) und auch die von Sprachbildern zu integrieren.

Münster Reinhard Hoeps

Exegese des AT

Berges, Ulrich: **Das Buch Jesaja.** Komposition und Endgestalt. – Freiburg: Herder 1998. 591 S. (Herders biblische Studien, 16), geb. DM 118,00 / € 60,33 ISBN: 3–451–26592–3

Es ist ein kühnes Unternehmen, in einem einzigen Anlauf nicht nur die synchronen Zusammenhänge, sondern auch ihren genetischen Hintergrund aufzuweisen, wie es Ulrich Berges in seiner von Erich Zenger begleiteten und im WS 1997/98 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster angenommenen Habil. unternommen hat. Die Kühnheit liegt darin, daß gegenwärtig nicht nur die Genese der proto-, der deutero- und der tritojesjanischen Sammlungen, sondern auch das Gesamtbild der alttestamentlichen Traditionsbildung und die hinter ihr stehenden religionsgeschichtlichen Entwicklungen durchaus kontrovers diskutiert werden. Sachlich ist B. im Recht,

wenn er aus den zurückliegenden synchronen Deutungsversuchen die Konsequenz zieht, daß sich eine lediglich von der Endgestalt des Buches ausgehende Würdigung angesichts der durch seine Genese bedingten divergierenden kompositionellen Signale nur gewalttätig vornehmen läßt. Daher ist er das Wagnis eingegangen, sich über viele Einzelprobleme hinwegzusetzen und einen Entwurf vorzulegen, der den Anspruch erhebt, ebenso ein genetisches Gesamtbild der Komposition wie eine Interpretation der Endgestalt des Jesajabuches vorzulegen. Der im 1. Kap. (11–49) kenntnisreich in die Versuche der Gesamtdeutung des Buches eingeführte Leser ist daher gespannt, ob und wie es dem Vf. gelingt, die von ihm selbst aufgezeigten Defizite seiner Vorgänger zu vermeiden.

B. verfolgt das Wachstum des Buches und seine darin beschlossenen Strukturierungen und Neuakzentuierungen in den Kap. 2–7, die der Reihe nach Jes 1–12 (50–138); 13–27 (139–198); 28–35 (199–265); 36–39 (266–321); 40–55 (322–413) und 56–66 (414–534) behandeln. Dabei kommt er zu den Ergebnissen, daß 1.) der Weg in den c.1–12 „von der Beschreibung des aktuellen sündigen zum Ausblick auf einen gereinigten Zion als Ziel der Völkerwallfahrt führt, wo die Pilger ‚voll Freude aus den Quellen des Heils schöpfen' (12,3)" (136). Dann geleiten 2.) die c.13–27 den Leser vom Fall der als Symbol aller menschlichen Hybris und staatlichen Vergottung verstandenen Stadt Babel (21,9) und der Vernichtung der Sünder unter den Erdbewohnern zum Antritt der Königsherrschaft Jahwes auf dem Zion (197). 3.) geht es in der Endgestalt der durch fünf Weherufe strukturierten c.28–32 um die Zubereitung der Zionsgemeinde auf die anbrechende Königsherrschaft Jahwes, an deren Schwelle in c.33 ein 6. Weheruf gegen einen namenlosen, wohl mit den Persern identischen Bedrükker steht, eine Wir-Gruppe ihre durch die sofortige Vernichtung der Sünder in Zion erhörte Klage zu Jahwe erhebt und schließlich die Königsproklamation dieses Gottes erfolgt (263f). 4.) sind die in c.36–39 eingeschalteten Hiskia-Jesaja-Erzählungen, die gegenüber ihrer Vorlage in 2 Kön 18–20 modifiziert sind, von den Tradenten deshalb in die Mitte der bereits die c.1–66* umfassenden Jesajarolle gestellt, weil sie einerseits die jesajanische Orakeltradition der c.28–31 historisch fortsetzen und eine (hinter c.33 bzw.34) weitere Brücke zu den c.40–66 bieten. Kontextuell ist die Bewahrung des Zion 701 zum Paradigma seiner eschatologischen Rettung und der in seiner Krankheit betende Hiskia zur Identifikationsgestalt für alle Leidenden geworden (317–319). 5.) besitzen die c.40–55 eine Dreiteilung: a) Die c.40–48* sind um die Proklamation des Perserkönigs Kyros als des Gesalbten Jahwes zentriert und bezeugen die Zuversicht der Gola auf das künftige Heilshandeln Jahwes. b) Die 1., von den Heimkehrern aus der Gola veranstaltete Jerusalemredaktion bearbeitete die c.40–48* und führte sie bis c.52 weiter: Sie identifizierte sich mit dem getreuen Knecht Jahwes und schloß mit dem an die Diaspora gerichteten Aufruf zur Heimkehr. c) Die 2. Jerusalemredaktion erweitere das Buch durch den Anschluß der c.54f und proklamierte angesichts der Heilsverzögerung an Anfang und Ende der deuterojesjanischen Sammlung die Gültigkeit des Gotteswortes. Schließlich würde d) im 4. Gottesknechtslied das leidende, aber nicht dem Tod ausgelieferte Zion als der Ebed verkündet, der die Schuld der Diasporajuden bezahlt habe, so daß diese heimkehren können (411–412). Während die c.40–55 sich als eine Kette von Bearbeitungen und Fortschreibungen erweist, sind die c.56–66 konzentrisch strukturiert. In ihrer Mitte steht die in den c.60–62 enthaltene Heilsankündigung für ein durch den Reichtum der Völker beglücktes Jerusalem. Angesichts des Ausbleibens des Heils wird dieses einerseits durch eine Umkehr-Redaktion in 56,9–59,21 auf die Umkehrwilligen des Hauses Jakob beschränkt, durch eine weitere auf *alle* Umkehrwilligen entschränkt. Diese Redaktion hatte ihre „inklusive Exklusivität" bereits in 1,27f und 2,2–5 eingetragen. Das Ringen um eine völkeroffene Israel-Konzeption spiegelt sich in den c.63–66: Die Redaktion der Knechtsgemeinde erklärt den Kampf Jahwes gegen die Frevler für eröffnet und unterstreicht durch die Übernahme einer exilischen Volksklage in 63,7–64,11 ihre Solidarität mit dem Volk. Jahwe, scheidet aber die Frevler von seinen Knechten, zu denen nach 56,1–8 und 66,18ff auch die Fremden gehören, die sich Israels Gott angeschlossen haben: Mit ihrer Anbetung des Herrn ist nicht nur 2,1ff, sondern auch der Gottesschwur 45,23b erfüllt (524–534). Der eilige Leser, mit dem sich heute die Mehrzahl selbst der Kollegen identifizieren dürfte, kann das Gesamtergebnis in der Zusammenfassung des Schlußkapitels bequem nachlesen.

Der Rez. kann dieses umfang- und facettenreiche Werk nicht mit einem fortlaufenden, seine Zustimmung oder Kritik notierenden Kommentar begleiten. Er verspricht dem Leser des Buches vorab, daß er trotz des nicht ausbleibenden Ärgers an allzu eleganten Sprüngen über die Hürden anderer Meinungen und gelegentlich auch Verwirrungen durch nicht immer durchsichtige Texte auf seine Kosten kommt, weil das Buch viele ihn überraschende, ihm den Aufbau erschließende Einzelbeobachtungen enthält. Er wird es voraussichtlich v.a. als Nachschlagewerk benutzen, um sich über B.s Auslegungen partieller Texte und Textzusammenhänge zu informieren.

Der Rezensent muß es aus Raumgründen bei einigen wenigen, paradigmatisch gemeinten Bemerkungen zu Einzelproblemen belassen. Zum einen möchte er zu erkennen geben, daß auch er unter dem Einfluß der divergierenden Untersuchungen von Friedhelm Hartenstein, die sich auf Jes 6 beschränkt,[1] und der weiter ausgreifenden von Uwe Becker[2] bereit ist, Jes 6 trotz ihrer offensichtlichen exilisch-nachexilischen Nachinterpretationen als Anfang einer nicht nur die Botschaft des Propheten gegen Israel und Damaskus, sondern freilich auch die Worte aus der Zeit der philistäischen und des hiskianischen Aufstandes umfassenden vorexilischen Jesajarolle zu verstehen. Im übrigen ist ihm nicht ganz klar geworden, wie sich B. den Rückgriff in der Manassezeit auf 5+9,7–10,4 auf jesajanisches Gut vorstellt[3] und schon gar nicht, wo die nachexilische Edition 1,21–26 und 2,12–17 als solches hätte beziehen können (68f bzw. 76). Wer heute noch das Gedicht von der ausgestreckten Hand Jahwes dem Propheten zuschreibt (88f), müßte erst einen Gegenbeweis gegen Hans Walter Wolffs und Jörg Jeremias' 1969 bzw. 1995 vorgelegte Atheteses von Am 4,6–11 liefern. Es sollte eigentlich selbstverständlich sein, sich zumindest mit dem jeweils zeitlich nächsten Gegenvotum in sorgfältiger Prüfung der Argumente auseinanderzusetzen. Auch wenn es nachvollziehbar ist, daß B. aus arbeitsökonomischen Gründen darauf immer wieder verzichten mußte, liegt darin eine Schwäche des Buches. Daß er den Zusammenhang zwischen der Botschaft von dem Reinigungsgericht Jahwes in 1,21ff und den späten Erwartungen eines selektiven Gerichtshandelns Jahwes verkannt hat, ist erstaunlich. Andererseits hat sich der Rez. natürlich gefreut, daß B. Kaisers Ansichten über den jesajanischen Grundbestand der c.28–31 teilt und nicht nur 7,9 (107), sondern auch 28,16–17a und 30,15b athetiert (209, vgl. auch 224). Bei der Behandlung von 7,1–9* hätten die mit den Legenden in 2 Kön 18–20 par Jes 36–39 verwandten Züge ihn vorsichtiger gegenüber dem vermeintlichen Grundtext stimmen sollen (106). Ob man statt c.35, wie es O. H. Steck sorgfältig begründet hat,[4] c.33 als zeitlich erste Brücke zwischen einem bis c.32* angewachsenen Proto- und einem bis c.52* reichenden Deuterojesajabuch betrachten darf (242ff), hängt von der Beurteilung der Zeitstellung beider Kap. ab. Das vorausgehende ist nicht *eo ipso* das ältere, und in diesem Fall spricht die Erwartung eines innerisraelitischen Gerichts eher dagegen als dafür. Aus der Freude über die von ihm entdeckten kontextuellen Bezüge kommt B. zu einer etwas verwunderlichen Deutung der einleitenden Verse der zur Botschaft des Weltgerichts ausgestalteten Ankündigung der Vernichtung Babels durch die Meder, die er ebenso wie die Stadtlieder der sog. Jesaja-Apokalypse auf die dort durch Xerxes 482 angerichteten Zerstörungen bezieht. Er deutet 13,2f, als proleptische Aufforderung an die Edlen der Völker, in die Gottesstadt einzuziehen (159ff), um weiterhin zu behaupten, daß die nach 25,6 an dem Königsmahl Jahwes teilnehmenden Völker auch die Stadtlieder mitsingen (vgl. 185, 187 und 190f). Man bewundert B.s kombinatorische Fähigkeiten, aber so wie er selbst erkennt, daß es eine Spannung zwischen universalen und partikularen Tendenzen im Jesajabuch gibt, hätte er auch hier die universale Linie besser nicht so großzügig verfolgt. Um die Liste der Bedenken in vertretbaren Grenzen zu halten, sei abschließend festgestellt, daß es dem Rez.en nicht gelungen ist, die Angaben des Vf.s über den Zeitpunkt der Verbindung des die c.1–32* enthaltenden Protojesaja- mit dem die c.40–52* umspannenden Deuterojesajabuch nachzuvollziehen: Nach S. 248 soll sie in der 2. Hälfte des 5. Jh.s erfolgt sein. Nach S. 430 sollen die c.60–62* als Fortsetzung von c.54f verfaßt worden sein, deren Entstehung nach der Tabelle S. 549 in die Mitte des 5.Jh.s fällt. Entweder hat der Rez. trotz mehrfacher Lektüre S. 248 nicht richtig verstanden oder es ist dem Vf. bei der eigenen Schlußredaktion ein Widerspruch entgangen. Insgesamt erlaubt sich der Rez. hinter die von B. vertretene Datierung der wesentlichen redaktionellen Vorgänge in das 6. und 5. Jh. ein Fragezeichen zu setzen. Stecks Spätdatierungen der ein Scheidungsgericht anvisierenden Texte haben gegenüber den von B. versehenen den Vorteil,[5] daß sie diese in die Nähe ihrer chasidischen Aufnahme und Ausgestaltung zwischen der Mitte des 3. und 2. vorchristlichen Jh.s rücken.

Das Buch verlangt einen kritischen Leser, der die Bibel neben es aufgeschlagen auf den Schreibtisch legt, um selbst zu entscheiden, wo die Grenzen der Interpretation eingehalten und wo sie überschritten werden. Gelegentlich wird er vermutlich wie der Rez. verwirrt, gelangweilt wird er sicher nicht werden.

Marburg Otto Kaiser

[1] Vgl. Hartenstein, F.: „Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum", in: WMANT 75, 1997.
[2] Becker, U.: „Jesaja – von der Botschaft zum Buch", in: FRLANT 178, 1997.
[3] Vgl. S. 88f.
[4] Steck, O. H.: „Bereite Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja", in: SBS 121, 1985.
[5] Vgl. Steck, O. H.: „Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament", in: BThSt 17, 1991.

Kossmann, Ruth: **Die Esthernovelle – vom Erzählten zur Erzählung.** Studien zur Traditions- und Redaktionsgeschichte des Estherbuches. – Leiden: E.J. Brill 2000. VIII, 400 S. (Supplements to Vetus Testamentum, 79), Ln US-$ 123,00 ISBN: 90–04–11556–0

Die exegetische Diskussion über Entstehung, Überlieferung und Bedeutung des Est-Buches ist in den vergangenen zwei Jahrzehnten hauptsächlich im Rahmen der englischsprachigen Fachliteratur geführt worden; die deutschsprachige Exegese hat daran, von einem knappen Kommentar (J. A. Loader, ATD 16/2, 1992, 199–280) und kleineren Einzelbeiträgen abgesehen, nicht teilgenommen. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß Ruth Kossmann mit dem anzuzeigenden Buch, das auf ihre von Ed Noort begleitete Diss. an der Rijksuniversiteit Groningen zurückgeht, einen gewichtigen, differenziert argumentierenden Beitrag in deutscher Sprache zur Redaktionsgeschichte des Est-Buches vorlegt, der die künftige Arbeit an diesem eigen-artigen Buch befruchten und vor neue Herausforderungen stellen wird. Die Vf.in geht im Anschluß an Arbeiten von D. J. A. Clines, M.V. Fox und K. H. Jobes davon aus, daß der Vergleich der drei wichtigsten Textformen von Est (MT, G-Langtext und sog. Alpha-Kurztext) nicht nur die Überlieferungsgeschichte des kanonischen Buches, sondern auch seine vor-kanonische Entstehungsgeschichte erhellen kann, da sich v. a. im Alpha-Text deutliche Spuren prä-masoretischer Vorstufen der Est-Erzählung erhalten haben.

Die Einleitung (Kap. 1, 1–28) präzisiert die Fragestellung und bietet den üblichen Forschungsüberblick. Eine anschließende „Grundlegung" (Kap. 2, 28–33) verdeutlicht Methode und Prämissen, begründet namentlich die textkritische Privilegierung des Alpha-Texts (daß *dieser* der „älteste Textzeuge" sei, stimmt natürlich nicht bzw. ist als Litotes zu verstehen und besagt, daß sich hinter A eine hebräische Vorlage erkennen läßt, die dem protomasoretischen Text vorausging; anders in jüngerer Zeit bes. E. Tov und K. De Troyer). Die nächsten zwei Kap. dienen der Rekonstruktion dreier Ausgangserzählungen, die dem Est-Buch zugrunde liegen sollen und nach Meinung der Vf.in ursprünglich eigenständige Erzählungen darstellten: eine als „Hochzeitserzählung" bestimmte Vasti-Erzählung (*VE:* Kap. 3, 34–69), die von der Degradierung der ungehorsamen Königin Vasti und dem Aufstieg des Waisenkindes (und der Sklavin, wie eine slavische Version liest?) Ester an ihrer Statt handelte; und zwei Hoferzählungen von Haman und Mordechai (Kap. 4, 70–212), deren Erzählverlauf in Auseinandersetzung mit den von Clines unterschiedenen Mordechai- und Ester-Quellen bestimmt wird. Anders als Clines identifiziert die Vf.in in der Spannung zwischen Mordechai und Haman zwei unterschiedliche Streitpunkte, nämlich Neid einerseits und Ehrverweigerung andererseits. Im Zentrum einer „Haman-Mordechai-Erzählung" *(HM)* stand die Rivalität zweier Höflinge; nach einem Eunuchenkomplott und dessen Aufdeckung durch Mordechai (Zusatz A_3!) will der hochgestellte Haman dessen Belohnung und damit den Aufstieg eines Konkurrenten verhindern, scheitert aber mit dieser Absicht. Diese von der Vf.in als „höfische Weisheitserzählung" charakterisierte Intrige habe gewisse Parallelen in der Rahmenerzählung der ägyptischen Lehre von Anchscheschonqi (so auch L. M. Wills) und ziele auf das Fazit „Hochmut kommt vor dem Fall". Eine „Haman-Mordechai-Königin"-Erzählung (*HMK*) handelte ebenfalls von einem Höflingsstreit, doch standen hier nun die hierarchische Differenz und das Thema der Ehrverweigerung im Vordergrund (Mordechai verweigert Haman die Proskynese, die nur dem König gegenüber angemessen wäre). Nur in dieser Erzählung spielt die Königin eine wichtige Rolle, ihre Intervention beim König rettet Mordechai vor dem sicheren Tod. Die Vf.in rekonstruiert jede der drei Einzelerzählungen *(VE, HM, HMK)* jeweils ausgehend vom Vergleich der drei Textformen und stellt auch jede in einer Übersetzung vor, die es der Leserschaft erlaubt, die zum Teil sehr hypothetischen Rekonstruktionen nachzuvollziehen und ihre Plausibilität zu überprüfen.

Aus der Zusammenfügung dieser drei Einzelerzählungen entstand dann eine erste Ester-Erzählung *(Prä-Est)*, deren Komposition Gegenstand von Kap. 5 (213–256) ist. Der Erzählgang spannt sich von Est 1–7*, endet also mit der Bestrafung Hamans und der Einsetzung Mordechais an seiner Statt. Hauptaufgabe des Redaktors war die Vereinheitlichung der drei bislang unabhängigen Handlungsstränge (Vorschaltung von *VE*, Kombination von *HM* und *HMK*) und Handlungsträger (z. B. die Identifikation des Waisenkindes von *VE* mit der Königin Ester von *HMK*) an einem einheitlichen Ort (Susa). In der so entstandenen, durch die Bankette von Kap. 1, 2, 5 und 7 rhythmisierten Komposition (auch sie wird von der Vf.in wiederum in Übersetzung geboten) sollen „jüdische Inhalte oder Aspekte" noch nicht vorhanden gewesen sein. Die von J. Lewy und R. J. Littmann vertretene These, mit „Mordechais Volk" עם מרדכי seien ursprünglich von Xerxes I. verfolgte Anhänger Marduks gemeint gewesen, lehnt die Vf.in allerdings ab (zur Haltung Xerxes' gegenüber Babylon vgl. zuletzt R. Rollinger, „Überlegungen zu Herodot, Xerxes und dessen angeblicher Zerstörung Babylons", in: AoF 25, 1998, 339–373).

Es folgt (Kap. 6, 257–291) eine Auseinandersetzung mit der bekannten These von J.T. Milik, die fragmentarischen Hss. $4Q550^{a-f}$ seien aramäische Prototypen des Est-Buches. Die These wird mit Recht als zu hypothetisch zurückgewiesen (ebenso zuletzt K. De Troyer, „Once More, the so-called Esther fragments of Cave 4", in: RdQ 19, fasc. 75, 2000, 401–422 und v. a. M. G. Wechsler, „Two Para-Biblical Novellae from Qumran Cave 4, in: A Reevaluation of 4Q550: DSD 7, 2000, 130–172). Nur so viel lasse sich sagen, daß „die Fragmente a–d (*sic* – es handelt sich um mehr als vier Handschriftenfragmente, meint die Vf.in vielleicht Erzählfragmente?) eine (*sic* – es handelt sich um mindestens zwei verschiedene Erzählzusammenhänge) Variante der Gattung darstellen, die sich mit Erzählungen von Juden und Jüdinnen am ausländischen Königshof beschäftigt. Als solche steht sie (*sic* – die Variante?) neben der Achikar-, Daniel-, Josephs- und schließlich auch neben der Esthererzählung" (278).

Aus der Erzählung *Prä-Est* entwickelten sich darauf laut Vf.in in verschiedenen Redaktionsstadien jene Erzählungen, die dem Alpha-Kurztext und dem MT zugrunde liegen (Kap. 7, 292–382). Die Vf.in unterscheidet drei Erzählelemente, die ihrer Meinung nach durch drei sukzessive Redaktionen eingefügt worden seien: Eine erste „Jüdische Redaktion", die wie die bisherigen Erzählfassungen in der Diaspora entstand, trug alle Aspekte, die mit dem Judentum Esters und Mordechais zusammenhängen, und das Motiv der Verfolgung des jüdischen Volkes mitsamt seiner Begründung ein, womit die bislang „pagane" Est-Erzählung zu einer jüdischen Diasporaerzählung umgestaltet worden sei (292–313 ausführliche Diskussion des Begriffs יהודי in Est). Deren Textumfang sei in etwa mit dem ursprünglichen Proto-Alpha-Text (d.h. der hebräischen Vorlage der Alpha-Kurzversion) identisch, dessen Ende die Vf.in wie K. De Troyer in 7,41 sieht (anders zuletzt L. S. Fried, „Towards the Ur-Text of Esther", in: JSOT 88, 2000, 49–57). Eine zweite jüdische Bearbeitung („יהודים-Schicht"), die nun in Palästina anzusetzen sei, habe das Geschehen um Kap. 8 und das Erzählmotiv „königliches Edikt" erweitert. Eine dritte, ebenfalls in Palästina anzusetzende Bearbeitung, die „Purim-Schicht", habe in der Makkabäerzeit das Geschehen auf Kap. 9 ausgeweitet und die nur in Zusammenhang mit dem Fest verständliche Datierung des Pogroms nachgetragen, wodurch Proto-MT zustande kam. Schließlich habe es ein weiterer Redaktor, dem sowohl Proto-Alpha wie Proto-MT vorlagen, unternommen, den in Proto-Alpha bis dahin fehlenden Purim-Aspekt aus Proto-MT nachzutragen, und damit zugleich die Vorlage des G-Textes (noch ohne die sog. Zusätze) geschaffen.

Ein Diagramm (357) und eine knappe Zusammenfassung (Kap. 8, 383–386) erleichtern der Leserschaft die Bündelung der zahlreichen, verwickelten Argumentationsgänge und verdeutlichen die redaktionsgeschichtliche Gesamtthese der Vf.in. Abgeschlossen wird die mit zahlreichen aspektreichen Exkursen versehene Arbeit durch drei Verzeichnisse (387–400: Literatur, Vf.- und Sachregister).

Die Arbeit reiht sich bruchlos in einen wichtigen Strang neuerer Forschung zum Est-Buch und zu dessen Vorgeschichte ein. Sie setzt sich ausführlich mit den profiliertesten Studien der letzten zwei Jahrzehnte auseinander (Clines, Fox, Wills, Milik, Jobes, De Troyer; nur am Rande wird Ch.V. Dorothy, The Books of Esther. Structure, Genre and Textual Integrity, JSOT 187, Sheffield 1997, diskutiert). Eine so detaillierte Beschäftigung mit Est hat es im deutschsprachigen Raum schon lange nicht mehr, eine vergleichbare Konzentration auf die redaktionsgeschichtliche Fragestellung unter ausführlicher Berücksichtigung des Textformenvergleichs überhaupt noch nie gegeben. Allein deshalb ist die vorliegende Studie sehr zu begrüßen, auch wenn man nicht allen Thesen der Vf.in mit gleicher Überzeugung folgen wird. Als besonders erfreulich und gewinnbringend empfinde ich die – in den genannten englischsprachigen Arbeiten schon längst etablierte – Integration von Text- und Literarkritik bzw. Text- und Redaktionsgeschichte. Was im Proseminar aus didaktischen Gründen unterschieden wird und in der deutschsprachigen Exegese dann – obwohl sachlich (und zwar nicht nur bei Est) engstens aufeinander bezogen – allzu oft auseinanderfällt, wird hier in einer organischen Argumentation und Darstellung vereinigt. Es gelingt der Vf.in auf diese Weise, ein plastisches Bild der komplizierten Prozesse der Buchwerdung, der Bearbeitungen und der Editionen zu entwerfen, das sich überdies gut in den Rahmen der altorientalischen Literaturgeschichte der Perserzeit und der frühhellenistischen Zeit einfügt. Allenfalls hätte man sich bzgl. der soziokulturellen und historischen Kontextuierung der einzelnen Bausteine und Redaktionen etwas mehr Konkretion wünschen können; sehe ich recht, wird nur die „Purim-Schicht" dezidiert mit Datum und Kontext (in der Makkabäerzeit) versehen, in bezug auf andere Schichten und Vorstufen bleiben diesbezüglich viele Fragen offen.

Die redaktionellen Prozesse, die zur Pluralität der Textformen von Est geführt haben, sind zweifellos sehr komplex, zumal wenn die Schrift in prä- und extra-kanonischen, kaum standardisierten „Taschenbuch-Versionen" kursiert haben sollte, wie dies vergleichbare Texte wie 4Q550 oder die Achikar-Rahmenerzählung nahelegen. Ob sich so komplexe Redaktionsprozesse noch bis in die letzten Verästelungen rekonstruieren lassen, bleibt trotz der Bemühungen der Vf.in fraglich. In jedem Fall erheischt die Komplexität der Probleme eine möglichst präzise, analytische Methode und Terminologie. Nach Ansicht des Rez. bleiben die wortstatistisch und syntaxanalytisch angelegten Darstellungen von Fox und Jobes in dieser Hinsicht vorbildlich und unübertroffen. Die hier anzuzeigende Arbeit liegt dagegen mit ihrer Konzentration auf Erzählstränge eher auf der Linie von Clines und läßt bzgl. Methode und Terminologie gelegentlich zu wün-

schen übrig. Methodische Unschärfe zeigt sich etwa, wenn die Vf.in unter der Bezeichnung „Traditionsgeschichte" eigentlich literar- und redaktionskritische Fragestellungen verfolgt, erst recht, wo sie von „traditionsgeschichtlichen Perioden" (146) spricht, ohne daß klar würde, was damit gemeint ist. Lassen sich „ausgeprägte Erzähllinien" (70) wirklich in einem literar- und redaktionskritisch relevanten Sinne differenzieren, ohne daß explizit die dabei zur Anwendung kommende ‚narratologische' Methode offengelegt wird? Wo dies nicht geschieht, wird manche Einzelheit der Vorstufenrekonstruktion fraglich bleiben müssen (etwa die Annahme, Zusatz A gehöre zur ursprünglichen *HM*-Erzählung). An der Notwendigkeit, zwischen der kompositionellen Zusammenfügung der drei Vorgeschichten und einer ersten jüdischen Redaktion zu differenzieren, scheint die Vf.in selber zu zweifeln (vgl. etwa 253). Ab und zu hat man den Eindruck einer defizienten Beweisführung, bei der die Prämissen die Thesen prädeterminieren und Gegenproben nicht genügend streng geführt werden. Andererseits werden Sachverhalte ohne genügende Profilierung der Unterschiede differenziert: Die Vf.in bestimmt die Gattung der *HM*-Erzählung als „weisheitliche Hoferzählung"; die der *HMK*-Erzählung dagegen als „lehrhafte" Erzählung (210) – was ist der Unterschied, zumal nach Meinung der Vf.in beide Erzählungen durch ein Sprichwort („Hochmut kommt vor dem Fall" bzw. „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein") auf den Punkt gebracht werden können?

Unklare oder mißverständliche Terminologie liegt auch vor, wenn die Vf.in in bezug auf die rekonstruierten Vorstufen des Est-Buches von „kanonischem" und „apokryphem" Text (im Singular!) spricht. Im Blick auf die Vorstufen ist die Distinktion unangemessen, für die Unterscheidung von MT, G und Alpha ist sie nicht sachgemäß (alle drei Textformen sind kanonisch, bzw. einer Diskussion antiker Textgeschichte kann nicht sinnvoll ein reformatorischer Kanon unterlegt werden). Die Vf.in glaubt, daß der griechische Langtext die Episode von der Eunuchenverschwörung als Zusatz A aus der Alpha-Textvorlage und als 2,21–23 aus MT bezogen habe. Daß G damit „die Erzählung sowohl *vor* als auch *im* kanonischen Text wiedergegeben" habe (88), ist eine fragwürdige Formulierung, wobei ich mir in diesem Fall nicht sicher bin, ob sprachliche Schranken oder ein unklares Kanonkonzept dafür verantwortlich zu machen sind.

Daß die *VE* in derselben „Tradition altorientalischer Banketterzählungen" wie die Pagenerzählung in Esdr a' 3–5 stehe (62–65), scheint mir fraglich; das für jene kennzeichnende Motiv des Disputs bzw. der Disputation – das im übrigen auch zur griechischen Symposientradition gehört – fehlt in Est, und zwar sowohl beim einleitenden wie bei den späteren (Privat-)Banketten. Jedenfalls läßt sich die ursprüngliche Eigenständigkeit der *VE* nicht von daher begründen. Kaum richtig (oder nur mißverständlich formuliert?) ist, daß eine „alte persische Erzähltradition" vorliege; vielmehr handelt es sich um ein Motiv, das – im Anschluß an altorientalische Selbstdarstellungen, bei denen Frauen aber kaum dargestellt werden – im Ostmittelmeerraum ab dem 5. Jh. dazu verwendet wurde, den Prunk – und die Dekadenz! – des persischen Königshofes darzustellen.

Solche und ähnliche Quisquilien sollen den positiven Gesamteindruck und den Respekt vor dem Geleisteten – noch einmal: in der deutschsprachigen Forschung des 20. Jh.s. präzedenzlos – nicht schmälern. Die Vf.in hat mit dieser Diss. einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des Est-Buches und seiner Vorgeschichte geleistet. Weitere Fortschritte in der Erforschung der Redaktionsgeschichte von Est sind nur zu erwarten, wenn künftige Arbeiten erstens an die sprachlichen Analysen von Fox und Jobes anschließen, zweitens literarkritische Fragestellungen mit einer synchron-narratologischen Analyse verbinden und so auf eine methodologisch sicherere Basis stellen und drittens – wie in der Evangelienexegese – vermehrt und dem Beispiel von Kossmann folgend die Möglichkeiten des synoptischen Textformenvergleichs ausschöpfen. Deshalb bedarf die weitere Forschung am Est-Buch nun nicht mehr in erster Linie zusätzlicher neuer Thesen der hier vorgelegten Art, sondern einer kommentierten kritischen Synopse.

Freiburg/Schweiz Christoph Uehlinger

Exegese des NT

Hillert, Sven: **Limited and Universal Salvation.** A Text-Oriented and Hermeneutical Study of Two Perspectives in Paul. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1999. 272 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 31), kt sKr 206,00 ISSN: 0069–8946 ISBN: 91–22–01858–1

Es handelt sich um eine Diss. bei R. Kieffer und L. Hartman. Hillert ist in Kap. 1 bestrebt, die texttheoretischen Anfänge der 70er Jahre aufzugreifen und zu einem schlüssigen, exegetischen Konzept weiterzuentwickeln. Die Streitfrage, ob Paulus die Erlösung von Jesus Christus für die gerechtfertigten Christen begrenzt oder universal für alle Menschen offenhält, soll mit der linguistischen Texttheorie und der Hermeneutik der Befreiungstheorie geklärt werden. Kap. 2 untersucht mit diesem Instrumentarium das Thema „Gerechtigkeit durch Glauben" in Gal und Röm; kursorisch werden Joh, Pastoralbriefe, Apg und Mk 16,9–20 mitbehandelt. Kap. 3 wendet sich dem Thema „Erwählung" in Röm 8–11 zu. Kap. 4 hat das Thema „endzeitliche Trennung" nach 1–2 Kor, während Kap. 5 das Gegenthema „vollständige und endzeitliche Einheit" nach den Protopln. und weiteren ntl. und frühchristlichen Briefen behandelt. Kap. 6 bildet den Schluß.

Die Arbeit ist schlüssig aufgebaut. Es wird in Kap. 1 das Dilemma zwischen partikularer und universaler Erlösung anhand des Forschungsstandes zutreffend skizziert. Das hermeneutische Interesse wird zu Recht von der Texttheorie abgehoben. Wenn letztere Unbestimmtheiten und wechselnde Perspektiven aufzeigt, kann erst die Hermeneutik zum Zuge kommen und die Gesamtsicht liefern.

Nach skandinavischen und deutschen Umfragen ist der Glaube an Verdammte in der Hölle unter 10 Prozent gesunken. Hat der Glaube an die universale Erlösung ein Fundament in der paulinischen Theologie und ein Movens in der Befreiungstheologie? H. gelingt es, diese beiden Fragen durchweg zu bejahen und gründlich abzusichern.

Mit der Texttheorie betritt H. noch immer Neuland. Nach Gülich/Raible (1977) unterscheidet er mehrere Levels der Kommunikation. Sie bilden die Verfasser-Leser Kommunikation ab und gelten daher in gleicher Weise für argumentative wie narrative Texte. Die argumentativen Texte erhalten allerdings nach Grosse und Hellholm eine stärkere Gewichtung der Semantik durch die „thematischen Markierer" und „Oppositions-Indikatoren".

Weiter geht es mit „Substitutions-Markierer", Zeit und Raum Koordinatoren, Wechsel der Personen, Verbindungen (Konjunktionen), Anreden, Asyndeta und Wiederholungen. Diese Signale lassen sich mit den antiken Regeln der Rhetorik kombinieren (45–51). Gleichzeitig lassen sich Perspektiven ausmachen.

Mir ist allerdings nicht ganz klar, was „Perspektive" meint. Von H.s Gebrauch her handelt es sich um „semantische Achsen". Dann hätte allerdings in Kap. 1 „Die Methode" der Texttheorie an zweiter Stelle und die „Strategie" mit den Perspektiven an dritter Stelle stehen müssen. Denn die Perspektive ergibt sich aufgrund der Textanalyse.

H. gelingt es, mit der Kombination von Texttheorie und antiker Rhetorik die Makro-Struktur der paulinischen Briefe und anderer ntl. Texte plausibel zu bestimmen. Die jeweilige thematische Eingrenzung auf „Gerechtigkeit, Erwählung, Trennung und Einheit" überzeugt ebenfalls. Der Aufbau der Perspektiven ergibt, daß diese Themen in den Protopln. und Apg immer in der Perspektive der „universalen Erlösung" stehen. Küngs Behauptung dieser universalen, biblischen Perspektive (1978) kann untermauert werden.

Diese Arbeit stellt aufgrund der neuen, texttheoretischen Methodologie eine echte Bereicherung der Paulusforschung dar.

Dortmund Detlev Dormeyer

Kirchengeschichte / Neuzeit

Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik, hg. v. Thomas Sauer. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 223 S. (Konfession und Gesellschaft, 21), kt DM 48,90 / € 25,00 ISBN: 3–17–016307–8

Seit gut zehn Jahren erwirbt sich die von Jochen-Christoph Kaiser u. a. herausgegebene Reihe ‚Konfession und Gesellschaft' große Verdienste um die Erforschung der jüngsten Kirchengeschichte in Deutschland, wobei in der letzten Zeit v. a. der ‚kirchlichen Zeitgeschichte' nach 1945 ein besonderes Augenmerk gilt. Das hier anzuzeigende Werk kann dabei gewissermaßen als Ergänzung zum 1998 erschienenen Bd zur ‚Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft' (*Siegerin in Trümmern,* hg. v. J. Köhler / D. van Melis) gelten. Ging es in dieser Veröffentlichung u. a. um die Entnazifizierung, die Traditionen des ‚religiösen Sozialismus' und die Wiederbelebung der kirchlichen Verbandsarbeit, so kommen jetzt verschiedene katholische und evangelische Laienbemühungen um ‚christliche' Präsenz und Einflußnahme auf die Kultur und Politik der frühen Bundesrepublik zur Sprache – und zwar durchgehend Initiativen und Projekte eher konservativ-staatstragender Provenienz (durchaus im Unterschied zur 1998er-Veröffentlichung).

So wird etwa die Tradition des ‚Deutschen Evangelischen Kirchentages' behandelt, der sich schon früh von seiner ursprünglichen Verwurzelung in der

Tradition der Bekennenden Kirche löste, zu einem großen Sammelbecken und Begegnungsforum des Nachkriegsprotestantismus entwickelte und wichtige Impulse für den Sozialprotestantismus der Nachkriegszeit setzte (Traugott Jähnichen). Ähnlich wird auch die Arbeit der nach 1945 gegründeten ‚Evangelischen Akademien' vorgestellt, die ursprünglich unter der Maßgabe einer ‚Rechristianisierungsoffensive' als neuzeitliche Mittel missionarischen Wirkens intendiert waren, in den fünfziger Jahren aber eine bedeutsame Rolle in den Debatten um die Sozialpartnerschaft und die soziale Marktwirtschaft spielten; und deren protestantische Tradition des (neben der individuellen Würde des Betriebsmitarbeiters) v. a. auf die Verantwortung des ‚Hausvaters' abzielenden Sozialpatriarchalismus erfolgreich Eingang fand in die Sozialordnung der bundesdeutschen Montanindustrie (Rulf Jürgen Treidel). Ausführlich portraitiert wird auch der adenauerfreundliche und gegen Heinemanns Gesamtdeutsche Volkspartei (GVP) und den barthianisch geprägten Flügel der evangelischen Kirche gerichtete ‚Evangelische Arbeitskreis der CDU/CSU', dem es schon früh gelang, der CDU eine stabile Stammwählerschaft in konservativeren Milieus der evangelischen Kirche zu sichern (Thorsten Oppelland).

Ferner werden die ideenpolitischen Bemühungen der ebenso elitären wie konservativ-restaurativen (und sehr ‚katholizismusfreundlichen') ‚Abendländischen Akademie' vorgestellt, deren Aktivitäten aber Ende der 50er Jahre sang- und klanglos einschliefen (Axel Schildt). Ein weiterer lesenswerter Beitrag widmet sich dem ‚Kronberger Kreis' konservativer Protestanten, die gegen die regierungskritische Niemöller-Heinemann-Richtung massiv die Westorientierung der Regierung Adenauer unterstützten und sich nicht nur 1952 vehement für die Wiederbewaffnung stark machten, sondern später auch die Vietnam-Politik der USA vorbehaltlos unterstützten; andererseits jedoch auch der EKD-Ostdenkschrift ihre Unterstützung nicht verweigerten (Thomas Sauer). Allerdings erfährt man in diesem Beitrag nichts über die heutige Verfassung und die aktuellen Aktivitäten des ‚Kronberger Kreises'. Hier verwundert etwas, daß eine 1997 veröffentlichte und von der Hans-Böckler-Stiftung in Auftrag gegebene Untersuchung zum ideellen Verhältnis von neoliberalem und rechtsextremem Gedankengut, in dem u. a. auch der ‚Kronberger Kreis' zur Sprache kommt (allerdings ohne historische Einordnung; vgl. Herbert Schui u. a., Wollt ihr den totalen Markt? München 1997, 239ff), vom Vf. nicht erwähnt wird.

Aus dem katholischen Bereich kommt in diesem Bd u. a. die Arbeit des ‚Zentralkomitees der Deutschen Katholiken' im Zeitraum 1952–1964 zur Sprache, das als organisierte Artikulationsform des deutschen Laienkatholizismus zwar erst zu einem Zeitpunkt entstand, als die zentralen Weichenstellungen für den politischen Weg der Bundesrepublik längst vorgenommen waren, dennoch aber kultur-, sozial- und nicht zuletzt schulpolitisch Wesentliches zur Integration des Katholiken in das neue säkulare Staatswesen beizutragen vermochte (Felix Raabe). Ferner widmet sich ein spannend zu lesender Beitrag dem eigentümlich anachronistisch anmutenden, aber bis in die 60er Jahre mit einiger Vehemenz geführten Streit zwischen ‚Integralisten' und ‚Modernisierern' im katholischen Sportverband DJK (Mark Edward Ruff); und ein weiterer, ebenfalls mit spitzer Feder formulierter Text thematisiert die politisch-ideologischen Grundsatzpositionen der Dominikaner von Walberberg und ihrer bis heute erscheinenden Zeitschrift ‚Die neue Ordnung' sowie deren zarte Brechungen und Revisionen (Damian van Melis).

Abgeschlossen wird der Bd mit einem Text zur Biographie der kämpferischen Zentrumspolitikerin Helene Wessel (Elisabeth Friese), den man als solchen allerdings eher in der Reihe ‚Zeitgeschichte in Lebensbildern' des Aschendorff-Verlags vermutet hätte. Und in der Tat wurde dieser Beitrag dort schon 1997 (Bd 8) fast wortgleich publiziert, ohne daß die Vf.in oder der Hg. dies ausweisen. Lediglich in der Einleitung des Hg.s erfährt man, daß in diesem Bd (neben den überwiegend aus Diss.-projekten hervorgegangenen Originalbeiträgen) *zwei* bereits veröffentliche Texte wiederabgedruckt worden sind. Neben der Wessel-Biographie handelt es sich dabei um den einführenden Text von Martin Greschat zu den ‚konfessionellen Spannungen in der Ära Adenauer', der bereits in dem von Ulrich v. Hehl herausgegebenen Bd ‚Adenauer und die Kirchen' (Bonn 1999) erschienen ist.

Münster Hermann-Josef Große Kracht

Kaufmann, Thomas: **Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede.** Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur. Tübingen: J.C.B. Mohr 1998. XI, 196 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 104), brosch. DM 68,00 / € 34,77 ISBN: 3–16–146933–X

Dem Göttinger Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann ist eines der anregendsten Bücher gelungen, die in den vergangenen Jahren in seinem Fach erschienen sind. Mit klarem Urteil schlägt er Schneisen durch die erste Hälfte des 17. Jh.s und ordnet diese Jahrzehnte in den Gesamtverlauf der Frühen Neuzeit ein. Welche Mengen an Quellen er dabei verarbeitet hat, machen die Fußnoten sichtbar, die freilich durch ihre Überlänge – gar nicht selten zwei bis drei, gelegentlich gar vier S. – selbst beim aufmerksamsten Leser Gefahr laufen, übergangen zu werden.

Das Buch spannt in vier Kap.n den Bogen vom „Reformationsjubiläum von 1617" bis zur „Deutung des Friedens" und behandelt dazwischen die „Deutung des Krieges" und seine Wirkung auf Theologie und Frömmigkeit. Ein fünftes Kap. schließt mit allgemeinen Folgerungen.

Im Kap. zum Reformationsjubiläum 1617 führt K. im Einklang mit der älteren (Schönstädt) und jüngeren Forschung aus, welch tragende Rolle für die Fundierung lutherischer konfessioneller Identität die negative Abgrenzung von der katholischen Kirche spielte; die Lektüre dieser überzeugenden Darstellung drängt freilich die Frage auf, ob in dieser vorwiegend negativen Identitätsbestimmung nicht ein Problem liegt, dem theologisch wie historisch weiter nachzugehen wäre.

Das zweite Kap. zeichnet vornehmlich anhand der Person des Dresdner Oberhofpredigers Hoë von Hoënegg nach, wie sich eine in den Anfangsjahren des Dreißigjährigen Krieges pragmatisch auf Wahrung des Religionsfriedens ausgerichtete Haltung unter dem Eindruck des kaiserlichen Restitutionsediktes von 1629 zu einem apokalyptischen Deutungsmuster wandeln konnte. In diesem Rahmen wird die Initialzündung von 1617 als Verkündigung eines Kampfes des Glaubens gegen den Unglauben aktuell und konkret. Interessant ist im Blick auf die spätere Entwicklung v. a., daß nun schon innerweltlich eine Vernichtung des Gegners erwartet wird und in Gustav Adolf eine in geradezu messianischen Tönen gelobte Lichtgestalt in den Blick kommt; daß und wie hieraus differenzierende Folgerungen für die Entwicklung des Chiliasmus im Luthertum zu ziehen sind, deutet K. in Anm. 151 und 330 an.

Nicht mehr als eine Sammlung von thetisch zugespitzten Bemerkungen kündigt K. selbst für sein drittes Kap. an, und eine umfassende Darstellung der „Wirkungen des Krieges auf Theologie und Frömmigkeit" ist auf 35 S. auch nicht zu erwarten; aber es blitzt doch auf, in welche Richtung weiter gedacht und geforscht werden könnte. Nicht überraschend, in der Durchführung aber instruktiv sind die Darlegungen zu Geschlechtsstereotypen in Leichenpredigten; ein weiterer, wiederum ausdrücklich nur angetippter Bereich, ist die literarische Produktion in der Zeit des Krieges. Berechtigter Grundtenor dieses Kap.s ist das Plädoyer für eine Beachtung der „theologische(n) und frömmigkeitsgeschichtliche(n) Pluralisierung" im Luthertum (81); das Bild von der toten Orthodoxie wird damit nicht einfach durch Repristinierung dieser Theologieform destruiert (vgl. die Auseinandersetzung mit entsprechenden Forschungsbeiträgen Anm. 190), sondern auf historischem Wege durch Auflösung ihres scheinbar monolithischen Charakters.

Das vierte Kap. widmet sich der Frage nach der Aufnahme des Westfälischen Friedens im Luthertum. Auch hier steht auf überzeugende Weise der Gedanke der innerlutherischen Pluralität im Vordergrund. Der Kreis der Studien schließt sich durch einen Ausblick auf Deutungen des Friedens als Restitution der Vierten Monarchie, die sozusagen die normale Ausgangslage für apokalyptisches Denken im Luthertum wieder herstellten; hierdurch wird dann deutlich, daß der Friedensschluß für Lutheraner als von Gott gesetzte Interimsordnung seinen geschichtstheologischen Sinn hatte (138).

All diese exemplarisch vorgehenden Darlegungen sind lesenswert und von einem originellen Zugriff geprägt. Die eigentliche Leistung des Bdes liegt aber nicht so sehr in diesen facettenreichen Einzelüberlegungen, sondern in dem methodischen Leitbegriff, den K. mit dieser Arbeit etablieren will und den er im abschließenden fünften Kap. deutlich profiliert hat: „Konfessionskultur". K. kann hiermit überzeugend den Eigenbeitrag kirchenhistorischer Forschung zum historischen Diskurs deutlich machen und die Skylla einer bloßen Anpassung an Vorgaben allgemeinhistorischer Forschung ebenso umschiffen wie die Charybdis einer binnentheologischen Fixierung, wie sie sich einstellt, wenn Begriffe wie „Orthodoxie" und „Pietismus" zur Periodisierung herangezogen werden. Der Begriff nimmt die kulturwissenschaftlichen Tendenzen der allgemeinen Geschichtswissenschaft auf, bleibt aber durch Betonung des konfessionellen Elementes konstitutiv auf die grundlegende Bedeutung der Religiosität in der Frühen Neuzeit bezogen. Und gerade hierdurch wird auch innerhalb der Kirchengeschichtsforschung das Auseinanderdriften von theologie-, sozial- und frömmigkeitsgeschichtlichen Methoden verhindert, denn sie alle lassen sich in dem Begriff der „Kultur" fokussieren, wie K. ihn, freilich ohne präzise Definition, verwendet.

K. hat hier also ein äußerst leistungsfähiges integratives Konzept geschaffen, das, so ist zu hoffen, in der Kirchengeschichtsforschung zu einem Neubedenken der Periodisierungsfragen führen wird. Gerade durch den damit gesetzten weiten Horizont kann es gar nicht ausbleiben, daß der schmale Bd, der jetzt vorliegt, mindestens ebenso viele Fragen aufwirft, wie er beantwortet. K. selbst deutet an, daß er sich mit diesen Ausführungen seine „Lebensaufgabe" (VII) gestellt habe.

Im Zuge der weiteren Forschung wird wohl v. a. seine Grundthese, daß „Christentumskultur (...) auf dem Boden der lutherischen Konfessionskultur gewachsen" sei (8), einer kritischen Prüfung zu unterziehen sein; gefüllt wird die These insbesondere durch die Auslegung von Leichenpredigten, in denen das „Christentum" der Verstorbenen auf die gleichsam vorkonfessionellen Größen Wort und

Sakrament bezogen wird (85–88): Es ist letztlich der Kirchenbegriff aus CA VII, mit dem K. argumentiert.

Hier wäre – gerade auch anhand von K.s diesbezüglichen Ausführungen zur Bestattung eines mutmaßlich reformierten Verstorbenen (93–95), die seine These stützen sollen – zu fragen, ob diese Betonung des „die konfessionskirchliche Partikularität transzendierende(n) und (...) relativierende(n)" Charakters des lutherischen Kirchenverständnisses (88), wie sie heute gerne in der ökumenischen Diskussion von lutherischer Seite ins Spiel gebracht wird, wirklich eine so weitreichende historische Bedeutung haben kann, wie K. unterstellt.

Jedenfalls bedürfte die These eines Herauswachsens des Begriffs vom neuzeitlichen Christentum aus der lutherischen Konfessionskultur wohl einer kräftigeren Stützung durch umfassende vergleichende Studien. Dabei wäre neben den vielen binnentheologischen Problemen, die K.s Konzept an dieser Stelle aufwirft, v. a. auch zu fragen, ob nicht angesichts der geographischen Streuung der Konfessionen eine solche These die deutsche Nationalgeschichte in eine Mittelpunktstellung für die Entwicklung der Moderne rückte, die, will man ein Gesamtbild der Frühen Neuzeit entwerfen, kaum vertretbar ist.

Unzweifelhaft ist mit einer solchen These also eine Lebensaufgabe angekündigt, deren anspruchsvolle Stoßrichtung schon jetzt deutlich ist. In einer Zeit, in der das Beharren der meisten evangelischen Kirchenhistoriker auf dem Umbruchcharakter der Reformation durch die allgemeinhistorische Diskussionslage in die Defensive gebracht worden ist, würde es wohl naheliegen, sich neu auf das von Ernst Troeltsch gezeichnete Bild von Christentumsgeschichte zu besinnen. K. aber geht gerade den anderen Weg: Noch einmal wird hier ein Gegenentwurf zu den „Soziallehren" vorgelegt: Nicht die Reformierten, Täufer oder Spiritualisten, sondern die Lutheraner seien die Vorreiter der Moderne gewesen.

Man kann – und wird – also über diese These streiten, aber eben das macht den Reiz des Buches aus: Hier wird einmal nicht nur gesammelt und gesichtet, sondern es wird theologisch und historisch etwas gewagt. Und eben darum wird die künftige Kirchengeschichtsforschung zur Frühen Neuzeit an diesem Buch nicht vorbei können.

Jena Volker Leppin

Kirche und Katholizismus seit 1945. Bd 1: Mittel-, West- und Nordeuropa, hg. v. Erwin Gatz. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 368 S., Ln DM 78,00 / € 39,88 ISBN: 3–506–74460–7

In dem vom Kirchenhistoriker und Leiter des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft Erwin Gatz herausgegebenen ersten von vier Bden zur Kirche und dem Katholizismus der Nachkriegszeit in Europa und Nordamerika werden in einzelnen Länderbeiträgen die katholische Kirche als Institution und der Katholizismus als gesellschaftliche Kraft zwischen 1945 und den 1990er Jahren analysiert. Die Datendichte und der Faktenreichtum der Beiträge machen das Buch in erster Linie zu einem präzisen Nachschlagewerk, das Katholizismusforschern hauptsächlich zu komparativen Zwecken dienlich sein wird, wobei allerdings vergleichende Erkenntnisse noch aus den einzelnen Beiträgen zu extrahieren sind. Eine nach einer Typologie organisierte Gesamtstruktur – etwa entsprechend der Mehrheits- bzw. Minderheitensituation des Katholizismus oder nach Ländern mit und solchen ohne einer katholischen Sondergesellschaft – hätte diesen Zugriff eventuell erleichtern können.

Den Wiederaufbau der unmittelbaren Nachkriegszeit thematisieren v. a. die längeren Beiträge zu jenen Ländern, in welchen der Zweite Weltkrieg für das gesellschaftliche Leben und die organisatorischen Strukturen des Katholizismus eine einschneidende Zäsur darstellte. G., der den mehr als hundertseitigen Beitrag zu Deutschland verfaßte (Josef Pilvouseks Ausführungen zur DDR integrierend), sieht in Deutschland am Ende des Zweiten Weltkrieges v. a. in den Pfarreien und Bistümern die „Träger der Kontinuität", von wo aus die Aktionen zur geistigen und organisatorischen Erneuerung des Katholizismus ausgingen. Gut zum Ausdruck kommt in G.s Beitrag die Bedeutung und Eingebundenheit der Kirche in den Prozeß der öffentlichen Meinungsbildung. In bezug auf den Schweizer Katholizismus analysiert der Luzerner Kirchenhistoriker Markus Ries die erste Nachkriegszeit gut als Ausdruck des gesteigerten Selbstbewußtseins im Katholizismus. Er zeigt auf, wie in der Schweiz die Kontinuitäten zur Vorkriegszeit, welche die eigentliche Milieublüte gebracht hatte, im Unterschied zu den direkt vom Krieg betroffenen Ländern groß waren und die Struktur der katholischen Sondergesellschaft keinen Bruch erlebte, wenngleich sich dieselbe schon bald dem Ende zuneigte. Äußerst anregend ist Marcel Alberts Beitrag zu Frankreich, da er Institutionen- auf der einen, Kultur- und Intellektuellengeschichte auf der anderen Seite integriert und auch die Bedeutung katholischer Intellektueller wie Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier oder Jacques Maritain hervorhebt und kurz auf die katholische Wissenschaft, insbesondere die Religionssoziologie, eingeht. Georges Hellinghausen bringt die lange Verbundenheit von Religion und Nationalbewußtsein in Luxemburg, die „identitätsstiftende und kulturelle Bedeutung" des Katholizismus gut zum Ausdruck, ein Thema, das in der heutigen Nationalismusforschung auf erhöhtes Interesse stößt. Mit Ausnahme des Artikels zu Frankreich in den Beiträgen kaum angesprochen wird die m. E. wichtige Frage der Thematisierung bzw. Nicht-Thematisierung der eigenen Vergangenheit seitens der Katholiken, d. h. des Verhaltens von Kirche und Katholizismus gegenüber Antisemitismus und Nationalsozialismus.

Auf den von G. herausgegebenen Bd zum internationalen Katholizismus bzw. der Kirche der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg wird die internationale Forschung zu Katholizismus und Kirche der zweiten Hälfte des 20. Jh.s aufbauen können, wenn komparatistisch anhand einzelner Themenkomplexe vertieft weitergearbeitet wird. Dabei stellen etwa Säkularisierung und Pluralisierung, der Fundamentalismus, die nachkonziliäre Krisensituation, die Milieuerosion, neue religiöse Bewegungen oder ideengeschichtliche Fragestellungen (etwa bzgl. des katholischen Antikommunismus nach dem Krieg) auch theoretisch interessante Fragenkomplexe für eine international vergleichende Diskussion dar.

Freiburg/Schweiz Franziska Metzger

Theologiegeschichte / Neuzeit

Eckerstorfer, Andreas: **Kirche in der postmodernen Welt**. Der Beitrag George Lindbecks zu einer neuen Verhältnisbestimmung. – Innsbruck: Tyrolia 2001. 403 S. (Salzburger Theologische Studien, 16), brosch. DM 61,50 / € 32,50 ISBN: 3–7022–2347–9

Diese auf mehrjährigen Studien in den USA beruhende, unter der Betreuung von Johann Werner Mödlhammer in Salzburg entstandene Diss. bietet die erste umfassende Darstellung des Werks des evangelischen Yale-Theologen George Lindbeck, der als maßgeblicher Architekt der nicht nur in den USA vieldiskutierten, sog. postliberalen Theologie anzusehen ist. Eckerstorfer präsentiert Lindbecks postliberalen Ansatz als auch für die katholische Theologie attraktiven dritten Weg zwischen progressiv-liberaler Anpassung an den jeweiligen Zeitgeist und konservativ-prämoderner Ghettoisierung der Kirche. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung steht L.s Versuch einer Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt, der die Kirche sowohl vor „fundamentalistischen, weltverneinenden Verengungstendenzen" evangelikaler bzw. reaktionärer Theologie als auch vor „der Gefahr glaubensauflösender Weltlichkeit" liberaler Theologie bewahren soll (349).

Eckerstorfers Studie geht von der Frage aus, „wie sich die Kirchen in der gegenwärtigen Umbruchszeit selbst bestimmen und angesichts unserer sich wandelnden Welt organisieren und darstellen sollen" (21) und möchte in diesem Zusammenhang L.s Beitrag für ein neues „Selbstverständnis der Kirche im 21. Jh." skizzieren (15). Im ersten Teil gibt der Vf. einige sehr grobe und dadurch notwendig oberflächliche Kategorisierungen möglicher derartiger Verhältnisbestimmungen aus dem Umfeld L.s wieder und nimmt mit ihnen eine sehr schematisierende Ordnung der neueren protestantischen Theologieentwicklung vor (26–69). Dabei wird deutlich, daß sich L. und seine postliberalen Mitstreiter in der Tradition Karl Barths verorten lassen, insofern sie – gewissermaßen als „rechte Barthianer" (62) bzw. als Vertreter einer „postmodernen Neoorthodoxie" (350) – gegen die in ihren Augen wieder festzustellende Hegemonie liberal-revisionistischer Theologie und der mit ihr verbundenen Gefahr einer Auflösung des genuin christlichen Anliegens ins Feld ziehen.

Den gründlichsten und besten Teil von Eckerstorfers Studie stellt die im zweiten Teil vorgenommene Darstellung von L.s eigener Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt dar (70–236). Unter akribischer Berücksichtigung sämtlicher, z. T. nur schwer zugänglicher Veröffentlichungen L.s und aller wichtigen jeweils in diesem Zusammenhang weiterführenden Beiträge von Schülern und Mitstreitern L.s gliedert der Vf. die Untersuchung in drei Schaffensperioden. Der frühe, z. T. noch vom Liberalismus geprägte L. nahm das bereits in den 60er Jahren zu diagnostizierende Ende der konstantinischen Ära der Kirche und ihre damit verbundene neue Diaspora-Situation zum Anlaß, ein neues Selbstverständnis der Kirchen einzufordern (77–113). Nur wenn die Kirche bereit sei, sich als „sectarian church" (80) zu konstituieren, „in der gemeinschaftliche Glaubensinhalte, Wertvorstellungen und Praktiken ihre Identität bestimmen" (113), könne Kirche den gegenwärtigen Paradigmen- und Epochenwechsel überstehen. Statt den Zeiten der Volkskirche nachzutrauern, sollten Christen sich angesichts einer nur noch sporadisch christlich geprägten Kultur wieder zu wirklich gläubigen Gruppen mit einer unverwechselbaren Identität zusammentun. In diesem Zusammmenhang seien in den Augen des frühen L. „Modernisierung und Anpassung an die modernen Bedingungen höchst notwendig und würden die Zeugniskraft der Kirche in der Welt signifikant stärken" (99). Die Änderung dieser Haltung im Laufe der 70er Jahre stelle den entscheidenden Wendepunkt L.s auf seinem Weg von einer liberalen zu

einer postliberalen Theologie dar. Unter dem Eindruck der unbefriedigenden Entwicklung nach dem von ihm mit großer Anteilnahme und Begeisterung verfolgten Zweiten Vatikanischen Konzil warne L. in dieser Zeit zunehmend davor, „die Anpassung an die Welt nicht unkontrollierbar werden zu lassen und so die Kirche einer Selbstauflösung anheim zu geben" (102).

Als entscheidenden Wendepunkt in dieser Entwicklung hin zu einer postliberalen Ausrichtung arbeitet der Vf. L.s Unterstützung des 1975 verbreiteten *Hartford Appeal for Theological Affirmation* einer ökumenischen Theologengruppe heraus. Frucht dieser Wende sei L.s bekanntestes, 1984 erschienenes Werk *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (ND), das den Abschluß von L.s mit dem *Hartford Appeal* einsetzender zweiter Schaffensperiode darstelle. In ihm nehme L. vor dem Hintergrund des immer weiter fortschreitenden ökumenischen Dialoges eine „grundlegende Untersuchung des Wesens und der Funktion von Religion und Glaubenslehre (*doctrine*)" vor (114). Dabei stelle er den gängigen Modellen des präliberalen, kognitiven Propositionalismus und des liberalen, erfahrungsorientierten Expressivismus sein an Wittgenstein und Geertz orientiertes postliberales, kulturell-sprachliches Modell entgegen. „Der kulturell-sprachliche Ansatz geht von der Überzeugung aus, daß es keine unschematisierte und unkonzeptualisierte Erfahrung gibt ... Wie es keine sprachunabhängige Erfahrung gibt, so leugnet dieses Modell auch die Existenz einer universalen Transzendenzerfahrung abseits ritualisierter Interpretationsschemata; erst das Symbolsystem einer Religion ermöglicht dem Glaubenden, religiöse Erfahrungen zu machen." (119) Entsprechend wichtig sei es, daß in unserer pluralistischen Gesellschaft Christen in der Lage sind, die Welt aus der Perspektive ihres Interpretationsschemas bzw. Symbolsystems wahrzunehmen. Anstatt sich um ständige Gegenwartsrelevanz zu bemühen, sollten die Kirchen sich deshalb „auf sich selbst besinnen, ihre Kräfte primär auf den genuinen Anwendungsmodus und den Ausbau ihrer eigenen Symbolwelt konzentrieren" (131f). Dabei dürften sie sich von der dringend gebotenen Reevangelisierung der eigenen Mitgliedschaft nicht durch Restbestände des biblisch-kirchlichen Erbes in Gedanken- und Sprachwelt der westlichen Gesellschaften ablenken lassen. Jede Anpassung an die vorherrschende Kultur könne vielmehr in der gegenwärtigen Situation nur zur völligen Unkenntlichkeit des Christentums führen (133f). Für die Theologie bedeute das, sie „sollte der Versuchung des nach permanenter allgemeiner Relevanz und Verstehbarkeit fragenden Zeitgeistes widerstehen und die Kirchen schon jetzt für eine Zeit rüsten, in der Christen in zusammengeschrumpften Gemeinschaften inmitten einer säkularisierten Welt ihre Identität und Mission wahren werden müssen" (147).

Der präziseren Vorbereitung auf diese Rolle diene L.s dritte, nach dem Abschluß von ND einsetzende Schaffensperiode, die versuche, zumindest in einigen Konturen erkennbar werden zu lassen, wie sich das Volk Gottes im postmodernen Pluralismus behaupten könne. Dabei drehen sich seine Überlegungen „um drei Themenkreise der Erneuerung: Er sieht (1) eine organisatorische Rekonstruktion der kirchlichen Strukturen nach dem Vorbild der vorkonstantinischen Kirche gefordert, welche (2) verbunden werden muß mit einer entschiedenen Durchsetzung der post-kritischen Schriftinterpretation, wodurch (3) die Entwicklung eines ‚Israel-ähnlichen' Kirchenverständnisses entwickelt werden kann." (171–197; hier: 171) Voraussetzung all dieser Schritte sei eine mit einer Wiedergewinnung der eigenen biblisch-patristischen Wurzeln verbundene Re-Konfessionalisierung der Christen, die für L. Ermöglichungsgrund jener ökumenischen Bestrebungen in der Postmoderne seien, die auch in dieser letzten Schaffensphase L.s sein letztes Ziel bleiben – „damit die Welt glaube" (198–219).

Nach dieser ausführlichen Darstellung von L.s Position unternimmt der Vf. im dritten Teil seiner Studie den Versuch einer kritischen Würdigung L.s (237–361). Trotz seiner großen Sympathie für das postliberale Forschungsprogramm unterzieht der Vf. die Überlegungen L.s dabei einer z. T. harschen Kritik aus dezidiert katholischer Perspektive. So markiert er zu Recht die Einseitigkeit des postliberalen Forschungsprogramms, das die Kirche zwar als Herausforderung für die Welt, nicht aber umgekehrt die Welt als Herausforderung für die Kirche wahrzunehmen imstande sei und so in der Gefahr einer Selbstimmunisierung der Kirche gegenüber kritischen Anfragen von außen stehe (289). „Lindbecks Werk kann tatsächlich mißverstanden werden als ein Ruf zum ekklesialen Rückzug in heimelige religiöse Kuschelecken, um der Kälte der Welt zu entgehen." (298) Derartige Gefahren meint der Vf. allerdings durch eine schöpfungstheologische Grundlegung postliberaler Theologie überwinden zu können. So kommt er am Ende zu einer äußerst optimistischen Einschätzung der Adaptierbarkeit des postliberalen Anliegens im Rahmen katholischer Fundamentaltheologie (320–361) und setzt es in enge Beziehung zum Grundanliegen der Communio-Theologie. Diese Einschätzung soll im folgenden noch anhand von zwei besonders interessanten Themenkreisen aus der Theologie L.s überprüft werden: L.s Haltung zur Glaubensbegründungsthematik und sein regulatives Verständnis von Dogmen.

Hinsichtlich der Möglichkeit einer Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft stimmt der Vf. mit L. darin überein, daß das Streben nach „Letztbegründbarkeit philosophisch-theologischer Konstrukte (...) als Irrweg der Moderne" anzusehen ist (152). Entsprechend deutlich wendet sich der Vf. auch gegen Letztbegründungsversuche innerhalb der gegenwärtigen Fundamentaltheologie, wie sie H. Verweyen, K. Müller und T. Pröpper unternehmen (256–259). Leider unterbleibt aber eine nähere inhaltliche Auseinandersetzung mit diesen Vf.n. Unscharf bleibt auch die Form von Glaubensverantwortung, die der Vf. zu Recht über die begründungskritische Position L.s hinausgehend einfordert. Seine ausführlichen Bezugnahmen auf Ratzinger sind zwar insofern interessant, als sie bemerkenswerte Parallelen zwischen Ratzinger und der postliberalen Theologie L.s aufdecken. Angesichts der miteinander wohl kaum vermittelbaren philosophischen Ausgangspositionen Ratzingers und L.s wird allerdings allenfalls schemenhaft erkennbar, wie eine über L. hinausgehende Glaubensverantwortung im Rahmen eines postliberalen Konzepts aussehen könnte. Einige interessante Wegzeichen setzt der Vf. zwar mit seinen Hinweisen auf eine jeweils in konkreten Sprachspielen und Lebensformen, den jeweiligen Einzelfall und Diskussionszusammenhang in den Blick nehmenden „*ad hoc* Apologetik". Wie sich ein solcher Weg mit der Idee des Vf.s ausgleichen ließe, „die Schwachstellen und Gefahrenzonen in Lindbecks Werk durch eine liturgisch-sakramentale Fundamentlegung" auszumerzen, bleibt offen. Jedenfalls sehe ich nicht, wie die vom Vf. behauptete „doxologisch-liturgische Ursprache, die alle partikularen Ausdrucksformen kulturell-linguistischer Gruppenspiele transzendiert und die sich auf eine nicht erst von ihr hervorgebrachte objektive Wirklichkeitsstruktur bezieht" (343), noch mit den philosophischen Basisannahmen postliberaler Theologie in Einklang gebracht werden kann.

Allerdings zeigt die Auseinandersetzung des Vf.s mit L.s Dogmenverständnis, daß er keinen Anlaß sieht, besonders zimperlich mit diesen Basisannahmen umzugehen. In Übereinstimmung mit der gängigen Lindbeckkritik in der deutschsprachigen Theologie verwirft der Vf. nämlich den für L.s Konzeption zentralen Vorschlag, Glaubenssätzen und Dogmen ausschließlich eine regulative Funktion beizumessen, weil bei einer solchen Beschränkung die ontologische Referenz von Dogmen geleugnet und letztlich der christliche Wahrheitsanspruch unterminiert werde (127, 299–308). Wie angesichts der aus dieser Einschätzung folgenden Forderung nach einer neu konzipierten Ontologie im Rahmen eines metaphysischen Realismus dann aber noch L.s Ziel einer Versöhnung ohne Kapitulation zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen erreichbar sein soll, ist mir vollkommen unklar. Etwas mehr philosophische Basisreflexion im kritischen Teil hätte der Studie hier vielleicht gut getan, um das postliberale Programm auch philosophisch davor zu schützen, von präliberalen Positionen vereinnahmt zu werden. Da L. aber in seiner vielfach eklektizistischen Vorgehensweise weit von einer philosophisch konsistent durchgeführten Reflexionsfigur entfernt ist und er ja auch gar nicht den Anspruch erhebt, ein „bis ins letzte ausformuliertes System" gefunden zu haben (361), stellen die katholisch perspektivierten Adaptions- und Weiterführungsversuche des Vf.s trotz ihrer soeben angedeuteten problematischen Seite eigentlich schon mehr dar als von der Anlage der Arbeit erwartet werden darf. Es ist dem Vf. zu wünschen, daß seine beachtliche Studie tatsächlich mithelfen kann, „den theologischen Diskurs über den Atlantik zu beleben" (23) und daß L.s von ihm kompetent und übersichtlich dargestellter „Versuch, neues Terrain zu begehen" (361), mit zu einer neuen Grundlagendiskussion auch in der deutschsprachigen Fundamentaltheologie beizutragen vermag.

Köln Klaus von Stosch

Haigis, Peter: **Im Horizont der Zeit.** Paul Tillichs Projekt einer Theologie der Kultur. – Marburg: N.G. Elwert Verlag 1998. XIV, 202 S. (Marburger Theologische Studien, 47), brosch. DM 50,00 ISBN: 3–7708–1095–3

In dieser Marburger Diss. wird die Auseinandersetzung mit Paul Tillichs Theologie der Kultur zum Anlaß, auf ein Defizit innerhalb der protestantischen Theologie hinzuweisen. Das Thema ‚Kultur' sieht Haigis in der protestantischen Theologie seit den zwanziger Jahren „weitgehend als Fehlanzeige" (1) auftauchen.

Hier tue die Erinnerung an Paul Tillich gut, der allerdings auch keine ausführliche und systematische Theologie der Kultur verfaßt habe. Trotzdem habe ihn dieses Thema zeit seines Lebens begleitet.

Systematisch eng am Tillich'schen Werk bleibend, und dieses in seiner eigentümlichen Art äußerst differenziert zum Sprechend bringend, verfolgt H., stets verläßlich auch im Detail, Entwicklungslinien dieser Bausteine einer Theologie der Kultur.

Die Auseinandersetzung mit anderen Untersuchungen zu Tillich wird dabei ebenso geführt, wie – bei aller Sympathie – auch eine kritische Auseinandersetzung mit Tillich gesucht werden kann (etwa 68 und 103f).

Am Ende seiner Untersuchung stellt H. einige Beispiele für Tillichs Anwendungen seiner kulturtheologischen Reflexionen auf konkrete Phänomene dar.

Kritische Hinweise:

1. H. hätte sich Probleme in der Darstellung spannungsreicher Begriffe und ihnen entsprechender, einen *Vollzug* symbolisierender *‚Oberbegriffe'* wie „Gnade", „Theonomie" oder „Offenbarung" erspart, wenn diese, einer intensionalen philosophischen Begriffslogik entsprechend, durch Unterscheidung von (extensional und intensional klar beschreibbaren und unterscheidbaren) ‚Begriffen' und *‚Grenzbegriffen'* zur Sprache gebracht worden wären. So finden sich eher bildhafte Formulierungen wie „konstruktives Ziel" (106) oder „fließende Prädizierungen" (129f).

2. Es fehlt vielleicht im Blick auf das durch H. selbst dargelegte Defizit ein Versuch, Tillichs Denken im Hinblick auf seine heutige ‚Anwendbarkeit' als triftig zu erweisen.

Emsdetten Linus Hauser

Overbeck, Franz-Josef: **Der gottbezogene Mensch**. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung" Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannenbergs. – Münster: Aschendorff 2000. 457 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 59) kt DM 112,00 ISBN: 3–402–03964–8

Die als systematische Theologie zu konzipierende Dogmatik hat ihren Stoff nach W. Pannenberg in allen Teilen als Entfaltung des christlichen Gottesgedankens vorzutragen. Gleichwohl könne sie nicht unmittelbar bei der Wirklichkeit Gottes einsetzen, weil diese zunächst nur in menschlicher Weise gegeben sei, nämlich in menschlichen Vorstellungen, menschlichen Worten und menschlichen Gedanken. Erst im Fortgang der Dogmatik lasse sich der durch das religiöse Verhältnis vermittelte anthropologische Zugang in die Gotteslehre aufheben und als Implikat der trinitarischen Selbstverwirklichung Gottes in seiner Offenbarung erweisen. Der theanthropologischen Lehre von Jesus Christus und der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes kommt dabei die entscheidende Begründungsfunktion zu; für beide ist nach Pannenberg der Gedanke eines eschatologischen Selbsterweises Gottes am Ende der Geschichte bestimmend.

Mit der gegebenen Problemskizze ist nicht nur die strukturelle Verfassung der in drei Bden erschienenen „Systematischen Theologie" als der Summe des Pannenbergschen Werkes umschrieben, sondern zugleich der Rahmen abgesteckt für die umfangreiche Untersuchung von Overbeck, die im Wintersemester 1999/2000 von der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster als Diss. angenommen wurde. Systematische Hauptabsicht der Studie ist es, anhand der Explikation der Gottbezogenheit des Menschen das Verhältnis von Gotteswirklichkeit und geschichtlicher Menschenwelt einer Klärung zuzuführen. In einem ersten Kap. (19–102) wird eine an wesentlichen Themen und Leitfragen Pannenbergs orientierte Darstellung der Koordinaten seiner Denkform gegeben, wie sie sich in der Promotionsarbeit über die Prädestinationslehre des Duns Scotus bereits abzeichnet, um über das Konzept von Offenbarung als Geschichte, die hermeneutischen und wissenschaftstheoretischen, anthropologischen und christologischen Studien bis hin zur „Systematischen Theologie" immer detailliertere und elaboriertere Gestalt anzunehmen. Sodann analysiert der Vf. materialreich und in epischer Breite die (religions)philosophische (103–240) und trinitätstheologische (241–322) Explikation der Gottbezogenheit des Menschen in Pannenbergs Werk. „Beide Angänge", so wird gesagt, „haben dasselbe Ziel: den gottbezogenen Menschen in seiner Identität zu bestimmen." (240)

Kontrovers wird es im vierten und letzten Kap., welches unter der Überschrift „Die Verwirklichung der Bestimmung des Menschen als ‚Selbstverwirklichung Gottes'" die Geschichte der Realisierung der Gottbezogenheit des Menschen bedenkt (323–439). Die Zielperspektive der Erörterungen besteht nach Maßgabe des Vf.s „in einer abstandnehmenden Problematisierung und diagnostischen Bewährung der im Vorherigen erarbeiteten Strukturelemente der Denkform Pannenbergs angesichts der kritikwürdigen Aporien und ihrer möglichen Alternativen. Geschehen soll dies auf dem Hintergrund einer transzendentalphilosophischen Freiheitsanalyse, die geeignet erscheint, das Menschsein des Menschen in seiner Gottbezogenheit so zu erschließen, daß in diesem Geschehen sowohl der durch Freiheit bestimmte Mensch, als auch der freie, sich dem Menschen selbst offenbarende Gott ansichtig wird." (323) Das Schlußkapitel übernimmt, mit anderen Worten gesagt, „die Aufgabe einer kritischen Inspektion des Ansatzes Pannenbergs im Gegenlicht der transzendentalphilosophisch vermittelten Offenbarungstheologie Th. Pröppers" (17), dessen Anregungen und aufmerksam-kritischem Interesse sich Konzeption und Durchführung der Studie nach Ausweis ihres Vorwortes (vgl. 8) wesentlich verdanken.

Das Ergebnis des abschließenden kritisch-konstruktiven Vergleichs zwischen Pannenberg und Pröpper ist damit gewissermaßen schon antizipiert. Eine transzendentale Theorie des Selbstbewußtseins und der Freiheit, wie der Vf. sie bei seinem Lehrer findet, sei einerseits in der Lage, den Ansatz Pannenbergs zu integrieren, andererseits die Aporien von dessen Systemkonzept zu vermeiden. Argumentationsaporien von Pannenberg zeigen sich nach dem Urteil des Vf.s sowohl unter anthropologischen als auch unter offenbarungs- und trinitätstheologischen Aspekten. In erster Hinsicht werden v. a. hamartiologische Gründe geltend gemacht. Im Gegensatz zur Hamartiologie Pannenbergs, die zwischen Disposition zur Sünde und dem Faktum der Sünde nur unzureichend zu unterscheiden und infolgedessen die Frage nicht befriedigend zu beantworten vermöge, wo Gott im Menschen ansetzt, wenn er dessen freie Zustimmung zur Partnerschaft will, achtet transzendentales Freiheitsdenken den bezeichneten Unterschied und stimmt damit „einer Erkenntnisgrenze zu, die sich mit der Faktizität der Sünde bescheidet, den Menschen aber in seiner grundsätzlichen Fähigkeit zur Freiheit so bestimmt, daß Gott diesen Menschen zum freien, ihn anerkennenden Partner erwählen kann, und nicht – wegen der Naturalität der Sünde – im Menschen keinen Anknüpfungspunkt zu finden vermag, an dem dieser, die freie Zustimmung des Menschen voraussetzend, ansetzen könnte" (405f). Während eine transzendentalphilosophisch vermittelte Offenbarungstheologie das Verhältnis von Gott und Mensch im Sinne der biblischen Überlieferung als Bundesverhältnis zu bestimmen vermöge, sei Pannenbergs Denken dazu allenfalls bedingt in der Lage.

In der Sache handelt es sich also um eine Neuauflage der Debatte, wie sie 1990 zwischen Thomas Pröpper und Wolfhart Pannenberg in der Theologischen Quartalschrift geführt wurde (vgl. *Th. Pröpper*, „Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannenbergs", in: ThQ 170 [1990], 267–289; *W. Pannenberg*, „Sünde, Freiheit, Identität. Eine Antwort an Thomas Pröpper", in: a.a.O., 289–298). Wie bei Diss.en die Regel, sekundiert O. seinem Doktorvater. Entscheidend neue Gesichtspunkte werden nicht erkennbar. Dem Interessierten sei daher empfohlen, sich an die Originale zu halten und dabei v. a. zwei Problemaspekte zu reflektieren, nämlich den speziellen Aspekt von Sünde und Wahlfreiheit und denjenigen des anthropologischen Verhältnisses von Freiheit und Identität im allgemeinen. Der sachliche Zusammenhang beider Aspekte ist durch die These Pröppers vorgegeben, „daß das in Pannenbergs Sündenlehre vermißte unbedingte Moment menschlicher Freiheit auch sonst nicht in Anschlag gebracht wird" (a.a.O., 280).

Pannenbergs Auseinandersetzung mit Pröppers Option für eine transzendentale Freiheitslehre entfaltet sich ihrerseits unter dem benannten Doppelaspekt. Dabei ist in beiden Hinsichten der für das Gesamtsystem zentrale Gesichtspunkt entscheidend, daß „der Spielraum der Wahlfreiheit immer schon eingebettet ist in ein ihn übersteigendes Lebensganzes" (a.a.O., 295). Hamartiologisch bringt Pannenberg diesen Gesichtspunkt u. a. dadurch zur Geltung, daß er das peccatum originale im Kontext der Naturbedingungen des menschlichen Daseins deutet und zwar nicht lediglich als Disposition zur Sünde, sondern als sündiges Faktum v. a. individuellen Handelns. Zwar habe die Sünde ihre Macht nicht ohne den Menschen und seine tätige Zustimmung, aber sie habe sie ebensowenig erst von ihm und in der Folge eines arbiträren Freiheitsentschlusses. Dem entspricht in universalanthropologischer Hinsicht die Annahme, daß die Ichinstanz das Ergebnis eines Prozesses der Ichwerdung und nicht eine unableitbare Vorgegebenheit sei. „Der ganze Prozeß der Identitätsbildung, in welchem die Ichinstanz sich herausbildet und festigt, ist", wie Pannenberg ausführt, „ein Prozeß der Klärung und Artikulation der ursprünglich im Gefühl begründeten Selbstvertrautheit. Es handelt sich daher nicht um Akte der Wahl einer Identität durch ein schon zugrundeliegendes Ich, sondern um einen Prozeß der Selbsterfahrung. Dabei kommt im Maße der Ausbildung der Ichinstanz sicherlich auch ein Moment wählender Stellungnahme mit hinzu. Diese ist aber gerade nicht, etwa im Sinne einer Selbstwahl, ursprünglich konstitutiv für die Identität des Individuums." (a.a.O., 296) Mit diesen und analogen Erwägungen soll nach Pannenbergs Urteil nicht der transzendentale Ansatz als solcher, wohl aber die nicht selten mit ihm assoziierte Prämisse verabschiedet werden, das transzendentale Ich sei ein wie auch immer geartetes identisches Realsubjekt.

Das Zentrum der Kontroverse zwischen Pröpper und Pannenberg ist sonach durch das Problem markiert, ob bzw. in welcher Weise Reflexionen über die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit mit der Größe eines Transzendental-Ich berechtigtermaßen rechnen dürfen. An der Antwort auf diese Frage wird sich nachgerade auch das Urteil über den Sachgehalt der kritischen Teile von O.s. Untersuchung zur Gottbezogenheit des Menschen in Pannenbergs Theologie zu entscheiden haben.

München Gunther Wenz

Dogmatik

Henning, Christian: **Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person.** Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000. 451 S., kt DM 78,00 / € 39,88 ISBN: 3–579–02639–9

Wie erklärt sich die Entwicklung der evangelischen Lehre vom Heiligen Geist von ihrer dogmatischen Behandlung im Rahmen eines systematischen Gesamtentwurfs bei Karl Barth hin zu ihrer phänomenologisch ausgerichteten und bereits monographisch gewordenen Darstellung bei Hermann Timm (vgl. 12)? Der Erklärung dieser Problemgeschichte gilt das Interesse der Erlanger Habil. (Gutachter: Sparn, Heron). Freilich beschränkt sich das Interesse ihres Vf.s nicht auf das historische Referat, insofern bereits der erste, theologiegeschichtliche Teil an der Systematik der Pneumatologie interessiert ist. Dem systematischen Theologen geht es darum, „die gelungenen Gedankengänge der pneumatologischen Entwürfe bewahrend fortzuführen und ihre erkennbaren Schwächen durch neue Überlegungen zu mindern" (9). Dabei soll untersucht werden, von welchen Leitlinien her und mit Hilfe welcher Leitbegriffe (Geist, Person) die einzelnen Vf. ihre Pneumatologie entworfen haben. Das für den Vf. wichtigste Ergebnis: die durch das jeweilige System bedingte Unmöglichkeit, einen angemessenen pneumatologischen Personbegriff zu entwickeln. Dem gilt sein Interesse, das er im II., dem systematischen Teil verfolgt.

Die Einleitung begründet differenziert das gewiß schwierige methodologische Programm. Der Vf. will zunächst den jeweiligen theologischen Ansatz eruieren, den Gedankengang nachzeichnen und darin die zugrundeliegende Zielbestimmung entdecken. Wo er nicht auf entsprechende Vorarbeiten und Monographien zurückgreifen kann, stellt er selbst einschlägige Untersuchungen an. Nach meinem Dafürhalten verläßt sich der Vf. gelegentlich zu sehr auf seine Gewährsleute. Dies gilt auch für die einschlägige Arbeit von Murrmann-Kahl, auch wenn ich selbst dessen Ergebnissen ein ganzes Stück weit zustimmen kann (diese und die darauf aufbauenden Gedankengänge des Autors konvergieren nicht selten mit einschlägigen Überlegungen von J. Werbick, der leider ebensowenig berücksichtigt werden konnte wie meine Habil. zum trinitätstheologischen Personenbegriff, erschienen Innsbruck 1986). Der Vf. hat ein immenses Material verarbeitet und sich in unterschiedlichste Entwürfe hineingedacht. Von daher verdient er Respekt, auch da, wo der Rez. sich seinen z. T. scharfen Urteilen nicht anschließen kann. Dies gilt besonders im Bezug auf das Konzept von Jürgen Moltmann (201–261), zumal der Vf. „die von ihm entworfene Zielvorstellung einer sozialen Trinität" (308) nicht aufgeben will. Moltmann ist mit seiner Forderung nach einer Revolution des Gottesgedankens (vgl. 309) am weitesten in der Richtung vorangegangen, welche dem Vf. vorschwebt. Wichtige Grundaussagen zum Verständnis der Personalität des Heiligen Geistes sind zustimmungsfähig. Allerdings müßte die z. T. in ihrer Sprach- und Argumentationsgestalt dezidiert protestantische Pneumatologie mit entsprechenden katholischen Konzeptionen in einen Dialog gebracht werden. Dies gilt besonders hinsichtlich des Problems der Analogie (vgl. den Exkurs auf S. 396–398). Gerade weil das Konzept mir im großen und ganzen sympathisch ist, möchte ich es auf den Prüfstand gestellt wissen, um zu sehen, wie es den Argumenten derer standhält, die gegenüber jeder Form zumindest der „sozialen" Trinitätslehre äußerst skeptisch eingestellt sind.

Tübingen Bernd Jochen Hilberath

Körtner, Ulrich H. J.: **Der verborgene Gott.** Zur Gotteslehre. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000. VIII, 168 S., pb. DM 29,80 / € 15,23 ISBN: 3–7887–1802–1

Dieses Buch beinhaltet eine Reihe von Aufsätzen des evangelischen Wiener Systematikers *Ulrich H. J. Körtner.* Wie das Vorwort ausweist, möchte er sie – trotz ihres differenzierten Ursprungs – unter das Thema vom verborgenen Gott stellen. Dabei hat er weniger die durch die Entwicklung der modernen Natur- und Geisteswissenschaften festgestellte Abwesenheit Gottes im Blick und auch nicht unmittelbar den Ansatz des Areopagiten, sondern in der Grundperspektive biblischer Theologie geht er davon aus, daß Gottes Offenbarung immer auch sein Schweigen, seine Verborgenheit impliziert, was christologisch zu begründen ist. In seinen Beiträgen will er (durchaus in der Tradition der Wort-Gottes-Theologie) Hinweise auf die Hoffnung artikulieren, „daß der Gott, der vormals geredet hat, sein in der Gegenwart erfahrbares, mehrdeutiges und abgründiges Schweigen brechen wird, so daß wieder neu verständlich von Gott geredet werden kann" (11). Der Sbd umfaßt sechs Beiträge, von denen zwei noch unveröffentlicht sind. Zwei Beiträge (I) stehen unter der Überschrift „Das Wort ‚Gott'", zwei (II) widmen sich dem Thema „Negative Theologie" und zwei weitere (III) reden vom „Handeln Gottes". Besonders zentral und aufschlußreich ist der Beitrag II,1: „Vom Schweigen Gottes." Hier vertritt er die christologische These, daß es nach dem Ausweis der Evangelien eigentlich der Mensch ist, der Gott (in Jesus) zum Schweigen gebracht hat. „Nicht weil er abwesend wäre, sondern im Gegenteil, weil er ganz gegenwärtig ist, verstummt Gott" (95). Die Auferstehung aber zeigt, daß „mitten im Tod (...) Gottes schöpferisches Wort neu „hervor"-bricht (96). Fazit: „Von Gott können wir nur sprechen, wenn er selbst auf neue Weise zur Sprache kommt. Daß dies auch heute geschehen kann, bleibt die Verheißung der biblischen Überlieferung, die uns zugemutet wird. Es gehört zu den Zumutungen des Neuen Testaments zu glauben, daß selbst die abgründigen Erfahrungen von Gottes Schweigen in unserem Jh. durchdrungen sind vom befreienden Wort des Evangeliums, daß Gottes Schweigen, dessen Erfahrung überhaupt nicht zu leugnen ist, sein Reden nicht dementieren kann" (96).

Das Buch ist ein origineller Beitrag im Rahmen systematischer Theologie im Blick auf die ja heute noch breit diskutierte These von der „Abwesenheit", vom „Schweigen", von der „Verborgenheit" Gottes. Es täte katholischer Theologie gut, diese Diskussion in ähnlicher Intensität zu führen, wie dies auf evangelischen Seiten geschieht, wenn dort zugegebenermaßen auch die Grundoptionen der Reformatoren in dieser Frage eine stark inspirierende Rolle spielen.

Münster Harald Wagner

Reali, Nicola: **La ragione e la forma.** Il sacramento nella teologia di H.U. von Balthasar. – Roma: Pontificia Università Lateranense 1999. XIV + 316 S., kt Lit 25 000

Es handelt sich um die gedruckte These einer Lizentiatsarbeit im Fach Systematische Theologie, die im akademischen Jahr 1996/97 an der „Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale" in Mailand abgeschlossen worden ist. Der Gutachter Prof. Don Sergio Ubbiali hat ihr ein Vorwort gewidmet. Der Vf. macht sich zur Aufgabe, den systematischen Ort des Sakramentes innerhalb der Theologie Balthasars zu untersuchen. Mit Absicht wird hier vom Sakrament an sich gesprochen, denn die umfangreiche Thematik, die mit der Ausfaltung in die Siebenzahl der Sakramente gegeben ist, wird nicht oder nur höchst marginal ins Arbeitsgebiet einbezogen. Wenn man an die klassische Stoffverteilung zwischen allgemeiner und spezieller Sakramentenlehre erinnern darf, dann bewegt sich die Arbeit ausschließlich im Feld der ersteren. Das hängt zweifellos mit der Bezugnahme auf die Theologie Balthasars zusammen. Denn abgesehen von den knappen Darlegungen zu den einzelnen Sakramenten in „Theologik" Bd III (309–325) erfährt die spezielle Sakramentenlehre in seinem weitverzweigten Werk keine Behandlung. Lediglich zur Eucharistielehre hat er profunde Beiträge geliefert. Der Vf. hätte die Lücke etwas auffüllen können, wenn er Balthasars Bernanos-Monographie hinzugezogen hätte. Dort wird nämlich im zweiten Teil die „Welt der Taufe und der Firmung", „Welt der Weihe und der Beichte", „Welt der Salbung und der Kommunion" dargestellt (*Gelebte Kirche. Bernanos*, Einsiedeln ^{2}1971, 284–473). Freilich steht diese Abhandlung im Kontext der Bernanos-Interpretation und das Herausfiltern der theologischen Kategorien aus einer Literaturdeutung verlangt eine besondere Hermeneutik, die keinesfalls einfach zu handhaben ist.

Der Vf. richtet sein Augenmerk also auf die grundlegende Bestimmung des Sakramentes (die Aufgabe der allgemeinen Sakramentenlehre ist) und konzentriert sich darauf, den strukturellen Ort des Sakramentalen in der Theologie Balthasars sichtbar zu machen. Dazu unternimmt er eine gewaltige Tour durch die 15 Bde (hier gezählt nach der deutschen Originalausgabe) der Trilogie „Herrlichkeit" „Theodramatik" „Theologik". Den Zutritt verschafft er sich durch den „Epilog", den Balthasar in kürzester Zeit verfaßt und „als eine ins Meer geworfene Flasche" (Epilog, 8) nach Abschluß der Trilogie (1961–1987) noch nachgeliefert hat. Die sehr sorgfältige Analyse (13–69), die der Vf. dem schmalen Bändchen angedeihen läßt – m. E. ist diese Analyse der beste Teil seiner These –, macht deutlich, daß der werkgeschichtlich zurückblickende „Epilog" inhaltlich jedoch einen Aufbruch markiert und deshalb die ihm eigene Originalität zu beachten ist. In einem umfangreichen Kap. (71–155) wird die sakramentale Form der Erlösung anhand der „Theodramatik" dargelegt. Im Kontext der „dramatischen Soteriologie" (vgl. Theodramatik III, 212–395) erhält auch das Sakrament ein dramatisches Profil, d. h. der Handlungscharakter

und die Begegnung der göttlichen Freiheit mit der menschlichen Freiheit im sakramentalen Akt treten in den Vordergrund. Immer wieder wird die Eucharistie zur Erläuterung herangezogen. Nach der Theodramatik wendet sich der Vf. der Ästhetik zu. In der Ästhetik von „Herrlichkeit" erscheint das Sakrament als geschichtliche Form der vergegenwärtigenden Gestalt des Christusereignisses. Aus dem dritten Bd von „Herrlichkeit III/1: Im Raum der Metaphysik" werden Balthasars Reflexionen über den Mythos und die griechische Tragödie für die Sakramentenlehre fruchtbar gemacht. Der letzte Teil gilt dem Sakrament in der „Theologik". Der Vf. verknüpft Balthasars Transzendentalienlehre in „Wahrheit der Welt" (= Theologik I) mit dem Abriß der Sakramentenlehre in „Der Geist der Wahrheit" (= Theologik III). Das Ergebnis der Untersuchung wird mit einer paradox formulierten Umschreibung festgehalten: „Das Sakrament ist eine praktische Form der Objektivierung des nicht-objektivierbaren Mysteriums der göttlichen Freiheit, die in ihrem [trinitarischen] Innern die Partizipation der [menschlichen] Freiheit einschließt, die vom Wesen des Sakramentes als Akt gefordert ist" (285).

Methodisch gesehen ist die Arbeit eine werkimmanente Interpretation der Theologie Balthasars unter dem Blickwinkel der Kategorie des Sakramentes, dessen Stellenwert klar erfaßt wird. Der Tendenz des Vf.s, die inzwischen auch bei anderen Interpreten zu beobachten ist, innerhalb der Trilogie der „Theodramatik" den Primat zuzuerkennen, stehe ich reserviert gegenüber. Nach meinem Urteil ist für die Trilogie das Axiom der „circumincessio" der Transzendentalien grundlegend und deshalb entspricht die Gleichursprünglichkeit des Sich-Zeigens (Ästhetik), des Sich-Gebens (Dramatik) und des Sich-Sagens (Logik) am ehesten der Intention Balthasars. Die öfters verteilten Seitenhiebe auf die alte „manualistica" halte ich für überflüssig. Was an solchen Handbüchern verstaubt oder abgestorbenes Holz ist, bedarf m. E. keiner Seitenhiebe mehr. Dem Fortschritt der theologischen Wissenschaft dienen sie nur, wenn Roß und Reiter direkt genannt werden. Schließlich gestehe ich, daß ich der auf den allerletzten S. (288–293) geäußerten Kritik einer christologischen Absorption der endlichen Freiheit bei Balthasar nicht folgen konnte. M. E. spielt in diese Thematik das Problem des Verhältnisses von transzendentalem, d. h. subjekt-betontem Ansatz (Karl Rahner) und objektgerichtetem Ansatz (Balthasar) der Theologie hinein, zweifellos ein schwieriges Problem, das am Schluß einer Untersuchung zwar gestreift, aber keiner Lösung mehr zugeführt werden kann.

Der Priester Nicola Reali hat mit seiner Lizentiatsarbeit eine souveräne Kenntnis des theologischen Œuvres Balthasars bewiesen. Das hohe Reflexionsniveau der Arbeit läßt für das Doktorat, das er, wie auf dem Buchumschlag vermerkt wird, an der Lateranuniversität in Rom anstrebt oder inzwischen schon erlangt hat, die schönsten Früchte erwarten. Im übrigen ist das Werk ein Zeichen dafür, wie intensiv in Italien gerade von jungen Theologen die Theologie Balthasars studiert wird. An der eingangs genannten Fak. in Mailand sind bereits mehrere Diss.en über den Basler Theologen geschrieben worden.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Liturgiewissenschaft

Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte, hg. v. Ulrich Willers. – Tübingen: A. Francke 2000. 507 S., 7 Abb. (Pietas liturgica, 15), geb. DM 120,00 / € 61,34 ISBN: 3–7720–3031–9

„Wenn wir nicht aufhören dürfen zu beten, so darf man vielleicht auch nicht aufhören, vom Gebet zu sprechen. So gut und schlecht davon zu sprechen, wie es einem gegeben ist." Mit diesem Wort K. Rahners beginnt der Eichstätter Fundamentaltheologe U. Willers das Vorwort des von ihm hg. Sbdes. Das Buch geht auf eine gleichnamige interdisziplinäre Studientagung vom 28.–31. Mai 1996 in Nothgottes bei Rüdesheim zurück. Diese Tagung wurde vom Mainzer Liturgiewissenschaftler H. Becker und dem Hg. des Bdes in Verbindung mit der Interdisziplinären Vereinigung zur wissenschaftlichen Erforschung und Erschließung des christlichen Gottesdienstes „Kultur – Liturgie – Spiritualität e. V." durchgeführt. Die Herausforderung, vom Gebet zu sprechen, sei auf der Tagung in „einer heute selten gewordenen Einheit von theoretisch-theologischer Reflexion und konkret-praktischer Erfahrung, von intellektueller Anstrengung und konkreter liturgischer Praxis wie lebendiger Einübung des Glaubens" aufgenommen worden. Der Bd enthält die Vorträge, die auf der Tagung gehalten wurden, sowie weitere Beiträge, und versteht sich deshalb als Dokumentation und Fortsetzung des in Nothgottes begonnenen Gespräches (vgl. Vorwort).

Bevor er einen knappen Überblick über die einzelnen Beiträge gibt, präzisiert der Hg. in seiner Einleitung, um welchen Begriff des Betens es in allen nachfolgenden Überlegungen gehen soll: um „den Kern des Betens jenseits aller spezifischen Formen und Inhalte", um „das, was Beten zum Beten macht" (2). Diesen Kern lokalisiert W. im sog. inneren Beten, das Teresa von Avila (1515–1582) wieder stark gemacht habe, und in „Titel, Intention und Inhalten des vorliegenden Bdes atmet dieser Geist der heiligen Teresa" (ebd.). Das „Tiefenereignis des Betens" wird von Teresa wie etwa auch neuzeitlich von S. Kierkegaard „als Freundschaftsbegegnung mit Gott" verstanden, „die von Gottes Seite her natürlicherweise viel intensiver als von seiten des Menschen ist, so daß wir Menschen immer weit hinter dem Angebot Gottes zurückbleiben. Solches Beten erweist sich als Begegnung, in der wir uns einlassen auf die Liebe, in der wir geborgen sind" (ebd.). Primär sieht W. Gebet in diesem Sinne davon geprägt, daß sich der Betende der Dynamik der Liebe Gottes überläßt, wobei ‚Gott' die transzendente Wirklichkeit bezeichnet, die das Christentum verkündet, und auf deren Gegenwart der Betende sein Sehnen richtet: Ohne „viele Worte und Gesten (Riten) zu machen und ohne dabei viel zu denken, werden wir uns selbst dabei neu geschenkt: Der Glanz unseres Daseins, oftmals verdeckt und unserer Selbsterfahrung entzogen, erscheint gleichsam wieder in den Augen des Freundes, der uns liebend anblickt und nichts anderes von uns erwartet, als daß wir einfach ‚da' sind." (3) Mit dem berühmten Wort Kierkegaards formuliert: „‚Er (der Betende) hatte gemeint, beten sei reden; er lernte, beten ist nicht bloß schweigen, sondern ist hören. Und so ist es denn auch; beten heißt nicht, sich selber reden hören, sondern heißt dahin kommen, daß man schweigt, und im Schweigen verharren, und harren, bis der Betende Gott hört.'" (hier: 3; aus: *Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel. Drei fromme Reden*, Kopenhagen 1849 = Kleine Schriften 1848/49 (GW; 21.–23. Abteilung), Köln 1960, 37–38). Solches Hören ist zu bestimmen als „Wahr-Nehmen dessen, was empirisch nicht gehört werden kann und dem wahrhaft betend-hörenden Menschen doch wirklicher wird als jeder Laut sonst". Die „Gebetsrealität", so W., „das, was im Beten jenseits und innerhalb der rein psychischen Realität sich ereignet, ist nicht demonstrierbar, sondern eine Zeugnisrealität ganz eigener Qualität" (ebd.).

Die einzelnen Beiträge sind Beispiele einer theologischen Reflexion auf solches Beten im Rahmen der genuin christlichen Tradition und vier Abteilungen bzw. Gängen zugeordnet. Der Hg. beschreibt eine Abteilung als „je in sich relative Einheit", wobei alle Abteilungen „durchaus auf die Beiträge der jeweils anderen verwiesen sind" (11). Der erste Gang ist überschrieben mit „Dimensionen einer Gebetstheologie", der zweite mit „Systematisch-praktische Spannungsfelder: Probleme und Zugänge"; in einer dritten Abteilung werden „Alte Traditionen – Neue Dimensionen – Offene Erfahrungsräume" durchschritten, in einer vierten unter der Überschrift „Betend auf dem Weg? Situationen und Stationen" diverse Beispiele des Betens bzw. des Nachdenkens über das Gebet z. B. in bildender Kunst und (philosophischer) Literatur beleuchtet und konkrete Modelle liturgischen Gebets vorgestellt.

Der zitierten Charakterisierung des Hg.s, gemäß der die einzelnen Gänge lediglich eine „*relative* Einheit" (Herv. Rez.) bilden, kann der Rez. nur lebhaft zustimmen. Hierin liegt auch – darauf muß schon an dieser Stelle hingewiesen werden – die zentrale konzeptionelle Schwachstelle des Bdes: Das leitende Motiv bei der Zusammenstellung der Texte ist, wie der Hg. in einer Fußnote betont, keineswegs gewesen, „die Fluchtlinien der Wissenschaften" (sprich: Liturgiewissenschaft und Fundamentaltheologie) nachzuzeichnen; vielmehr geht es um „das aus der Mitte der Fundamentaltheologie und der Liturgiewissenschaft wie aus der Begegnung hervorgehende spirituell stimulierte Fragen nach Wahrheit und Wirklichkeit des Betens, (postmoderner formuliert:) nach Optionen und Realitäten betender Menschen, speziell der Christen in der Gegenwart" (10, mit Fn. 22). Gewiß kann die nachträgliche Zusammenstellung in schriftlicher Form per se nicht einholen, was vielleicht in der akademieartigen Atmosphäre einer gemeinsamen Tagung gelungen sein mag: die Liturgiefähigkeit des modernen Menschen und speziell die Gebetsfähigkeit dadurch zu steigern, daß man (sich) in das Mysterium des Betens wieder neu einführt (/einführen läßt) – im gemeinsamen praktischen Vollzug wie im diskursiven Austausch. Aber gerade aufgrund dieser prinzipiellen Schwierigkeit wäre eine strengere thematische Zuordnung der einzelnen Beiträge wichtig gewesen. Jetzt liegt letzten Endes ein Buch vor, das sich als eine Pluralität von Beiträgen präsentiert, die isoliert rezipiert werden können, und damit tatsächlich ein Beispiel für eine

typisch postmoderne – siehe das obige Zitat – Konzeption ist. So wird etwa nirgends grundsätzlich über mögliche intersubjektive Kriterien für die Identität der „Gebetsrealität" reflektiert, welche gerade die gemeinsame Basis für alle Beiträge bilden soll.

Aus dieser Binnenstruktur des Sbdes ergibt sich ein prinzipielles Problem für jede Rezension: Sie kann niemandem ersparen, selbst Einsicht in das Werk zu nehmen, um zu entscheiden, welcher der zum Teil äußerst lesenswerten 28 Beiträge für ihn/sie bereichernd sein könnte.

Dennoch soll am Leitfaden der Einleitung des Hg.s ein kurzer Überblick versucht werden. W. betont zunächst, daß sich die theologische Reflexion auf die Gebetspraxis gegenwärtig vor dem Hintergrund eines weit verbreiteten Interesses an Fragen des geistlichen und religiösen Lebens vollziehe. Dieses Interesse zeichne sich tendentiell *erstens* durch die Suche nach Formen aus, die mit der jeweiligen individuellen Lebensform kompatibel seien, *zweitens* durch eine Konzentration auf meditative Gestalten und Weisen des Betens. *Drittens* richte sich dieses Interesse auf das Meditieren als „Import-Produkt des (fernen, nicht christlich geprägten) Ostens und fremder Religionen" (6). Gegenüber der im dritten Punkt genannten Tendenz gelte es christlicherseits – im Respekt vor dem Fremden und seinen Möglichkeiten – doch primär die eigenen (westlichen wie östlichen) Traditionen hinsichtlich dessen zu sichten, was in ihnen „wirklich bedeutsam, wertvoll und lebensdienlich ist" und „nur durch gründliche Unterscheidungen als solches erkennbar wird (...) Diese Arbeit geschieht auf wissenschaftlicher Ebene, zuvor allerdings immer und grundlegend-unerläßlich auf der Ebene konkreter spiritueller Einübung." (6)

Gemäß diesen drei Tendenzen lassen sich die Beiträge locker gruppieren. Dem (fern)östlich-christlichen Gespräch widmen sich explizit die Beiträge von S. Painadath („Gebet und Meditation. Perspektiven eines indischen Theologen") und C. Willers („Selbsterkenntnis und Gotteserfahrung. Aspekte meditierenden Betens in Indien"). Die Tradition originär christlicher Meditation und des inneren Gebetes hingegen rückt v. a. in den Beiträgen von V. E. Schmitt („Der Gebetsauftrag des Karmel") und E. Jungclaussen („Das Geheimnis des Herzensgebetes") anhand konkreter Ausformungen in den Blickpunkt. Auch der Aufsatz R. Seuberts („‚Betet ohne Unterlaß'. Erfahrungen mit einem Schriftwort") ist dieser Textgruppe zuzuordnen, vergleicht Seubert doch aus der Perspektive humanistischer Psychologie die Situation der Gemeinde von Thessalonich, der Paulus die Aufforderung, ohne Unterlaß zu beten, zumutet (vgl. 1 Thess 5,17), mit der Situation heutiger christlicher Gemeinde. Sie kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Väter des Herzensgebetes im Recht sind, wenn sie uns versichern: „*Die Dinge beten früher als der Mensch*" und ergänzt: „Meine therapeutische Berufserfahrung lehrt mich, daß nicht nur die Dinge, sondern auch unsere vitalen Lebensgeschichten unaufhörlich beten" (300).

Die ersten vier Beiträge des Bdes gehen auf je eigene Weise vom westlichen Horizont aus und werden dadurch zum einen zu Antwortversuchen darauf, warum, wie W. in der Einleitung hervorhebt, heute teilweise im Fremden geliebt werde, was doch auch in der eigenen Tradition durchaus vorhanden sei, hier aber abgelehnt werde. Ein Beispiel wäre der hohe Aufwand an Zeit und Disziplin, wie ihn die Zenmeditation verlangt, den man aber bei der Einübung entsprechender christlicher Gebetstechniken nicht zu erbringen bereit ist. Zum anderen suchen die Aufsätze „die zugrundeliegenden Fragen des Glaubens, die Frage nach der Beziehung zu Gott als die nach der Grundsituation des Lebens und die nach dem Glauben als Weg in der Nachfolge Jesu in Auseinandersetzung mit anderen Wegen, die anziehender erscheinen, neu durchzubuchstabieren" (7). Sie gehen dieser zweifachen Aufgabe nach, indem sie von der (spät-/post-)modernen Situierung des westlichen Beters ausgehen: J. Werbick befaßt sich in „Unser Vater. Beten als Ausdruck unseres Zutrauens zu Gott?" mit der vertrauensvollen Haltung, die sich in der Gebetsanrede „Unser Vater" ausdrückt. Er konfrontiert diese Haltung anschließend mit der Verdächtigung des Gebetes z. B. durch F. Nietzsche, wonach Beten den Menschen daran hindert, seine Überzeugung, ein Subjekt zu sein, das den Weltverlauf (mit-)bestimmen kann, endlich als pure Illusion zu erkennen. (Nietzsches eigenes Beten ist im übrigen auch noch in einem anderen Aufsatz von W., der sich in der vierten Abteilung findet, thematisiert.) J. Wohlmuth dagegen konfrontiert in einem weit gespannten Bogen die dogmengeschichtlichen Quellen zum Verständnis der trinitarischen Offenbarung mit der Konzeption des „inkarnierten Subjektes" von E. Lévinas. Im zweiten Aufsatz der ersten Abteilung („Beten als unzeitgemäße Zumutung?") problematisiert der Hg. selbst im Ausgang von empirischem Material zur gegenwärtigen Gebetspraxis die traditionell als dialogisch verstandene Grundstruktur christlichen Gebets bzw. das dahinterstehende personale Gottesverständnis. Auch H. Schaller geht in „Bitten – Würde und Auszeichnung des Menschen" von einer Zeitdiagnose aus und beschreibt den Stellenwert des Bittgebets angesichts der heute allgegenwärtigen „Egoismusfalle". – Mit einer nochmals etwas anderen Akzentuierung, aber gleichwohl ebenfalls mit der Intention, heutige gesellschaftliche Wirklichkeit des Betens zu berücksichtigen, kommt in den Beiträgen G. Schmieds („Soziale Dimensionen des Betens. Eine empirische Untersuchung von Fürbittbüchern") und E. Tiefensees („‚Mit meinem Gott überspringe ich Mauern.' Zur gesellschaftsverändernden Kraft des Gebetes. Erfahrungen aus der Zeit der Wende") der diakonische Gebetsaspekt explizit zur Sprache. Während der letztere Aufsatz aus einer persönlich gefärbten Sicht des damaligen Leipziger Studentenpfarrers die Leipziger Friedensgebete vorstellt und die schon wieder vergessene Tatsache in Erinnerung ruft, daß in der jüngsten deutschen Vergangenheit das geradezu revolutionäre Potential des Gebets offensichtlich geworden ist, überwindet Schmieds origineller Ansatz bei niedergeschriebenen, persönlichen Gebeten das unter Soziologen verbreitete Vorurteil, Beten sei per se kein soziales Handeln und deshalb ein empirischer Forschung nicht zugängliches Phänomen.

Die meisten Aufsätze der zweiten und dritten Abteilung sind dem liturgischen Beten gewidmet. Inhaltlich gesehen bildet F. Steffenskys „Gott ist der erste Beter oder: Das Leben zur Sprache bringen. Beobachtungen aus konfessionsspezifischer Sicht" eine gewisse Brücke zwischen den Überlegungen zum persönlichen und denen zum liturgischen Gebet, denn Steffensky sucht herauszuarbeiten, daß entgegen dem heute oft geübten „Bewußtseinskult" (239), der die Authentizität und Individualität zu höchsten Kriterien gelungenen Gebets erhebt, alte Gebetsformeln, eingespielte Riten, die Grundgebete usw. den einzelnen Betenden einführen können und gegebenenfalls entlasten: „Man muß denken können, daß sich ein Gebet eher durch den Zusammenhang aller rechtfertigt als durch meinen individuellen Mund oder das individuelle Herz. Die Form entlastet mich, weil sie mich erinnert, daß ich allein nicht für alles stehen muß. Sie birgt auch mein halbes Gebet, weil sie getragen und gefüllt wird durch viele miteinander." (240) Das Spektrum reicht dabei von solchen Beiträgen zu liturgischem Beten, die bei dessen allgemeiner Struktur bzw. traditionellen Grundformen ansetzen, bis zur Vorstellung ganz konkreter Beispiele aus der liturgischen Praxis. So zeigt J. Kirchberg bei ihrer Durchsicht der jüdischen Gebetsschule überzeugend, was es heißt, aus der jüdisch-christlichen Doxologie heraus Theologie zu betreiben, die Reflexion über Gott aus dem Dialog mit ihm zu entwickeln. G. Joppich legt in „‚Wer singt, betet doppelt'. Formen des Gebetes und ihre musikalischen Gestaltung im Gregorianischen Choral" bzgl. der Tradition des Gregorianischen Chorals die überraschende These vor, dessen Entstehung sei gar nicht primär aus dem Willen zur Fixierung einer bis dahin mündlich weitergegebenen Vertonung von Texten zu erklären; vielmehr sei der Gregorianische Choral „Klangwerdung der logischen und theologischen Dimension der Sprache" und deshalb begegne man „in den Neumen der Tradition schlechthin, der klingenden Überlieferung des Glaubensgutes und der Glaubensüberzeugung der frühen christlichen Jh.e (...) Gregorianischer Choral ist die heute noch hörbare Theologie der Väterzeit." (266) A. Franz („Klage als Ernstfall des Betens. Zur Vigilfeier ‚Hoffnung wider alle Hoffnung. Hiobs Botschaften' des 93. Katholikentages in Mainz") und H. Becker („‚Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete.' Anregung zur Erneuerung des täglichen Gebetes") hingegen nehmen anhand konkreter Modellvorschläge das Stundengebet der Kirche bzw. dessen Potential auch für persönliches Beten in den Blick. Thematisch zwischen den so markierten Polen liegen die Überlegungen von K. Süß („Wenn Frauen im Gottesdienst zur Sprache kommen. Frauensegen als Beispiel liturgischen Betens von Frauen heute"), G. Miller / S.-A. Spendel / B. Hintersberger / A. Esser („Frauenmachtgebet") aus bzw. zu einer femininen Gebetskultur und die Gedanken zur Revision der Orationen des geplanten „neuen Meßbuchs" von I. Pahl („Liturgisches Gebet im Spannungsfeld von lateinischer Tradition und gebotener Inkulturation. Leitgedanken der Meßbuchrevision") und A. Greule („Wie Beten zur Sprache kommt. Erfahrungen eines Sprachwissenschaftlers bei der Revision der Meßbuchtexte").

Die übrigen Aufsätze gruppieren sich, wenn man die drei o. g. Tendenzen betrachtet, um die gegenwärtigen Suchbewegungen nach ganzheitlichen Gebets- bzw. Meditationsformen. L. Müller („Die Sinne beten auch. Neue Zugänge zu gottesdienstlicher Praxis") stellt grundsätzliche Überlegungen zur biblisch begründeten ganzheitlichen Ausgestaltung jüdisch-christlichen Gottesdienstes an, wonach dem „leibhaftigen Wort Gottes (...) die Kraft inne(wohnt), menschliche Sehnsucht zu stillen und den ganzen Menschen gesund zu machen. Es ist Gottes Herrlichkeit in zerbrechlichen, aber unendlich geliebten Gefäßen (2 Kor 4,7)." (159) Aus der biblischen Vorgabe ergibt sich die Forderung nach entsprechender Sensibilität bei der Vorbereitung und Gestaltung von Gottesdiensten: Alle möglichen Kommunikationskanäle – verbale und nonverbale – sind angemessen zu berücksichtigen. Ein ausführlicher Beitrag G. Kochs zu „Tanz als Gebet" befaßt sich mit einer non-verbalen Ausdrucksform in Geschichte und Gegenwart. Einzelne Beispiele aus der bildenden Kunst, Musik und Literatur analysieren A. Stock („Stimme, Name, Licht am Morgen. Beten bei Huub Oosterhuis"), R. Volp („Das Fenster als Gebet. Visuelle Gebetstexte in jüdischen und christlichen Sakralbauten unter besonderer Berücksichtigung der Konzeptionen Johannes Schreiters"), B. Steinwendtner („Hadern mit Gott. Hiob in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jh.s"), H. Kurzke („‚Amen!' d. h. ‚Schluß!' Aber auch das Bucklicht Männlein. Beten in Thomas Manns ‚Buddenbrooks'") und C. Faller-Barris („Zur Ausstellung ‚Stundenblätter'").

Schlägt sich die geringe thematische Strukturierung des Sbdes nicht auf die Qualität der Beiträge nieder, so ist doch abschließend noch auf ein grundlegendes inhaltliches Defizit aufmerksam zu machen. Merkwürdigerweise konzentriert sich der Hg. in seiner Einleitung, wie bereits eingangs skizziert, beinahe ausschließlich auf die Charakterisierung des inneren Gebets und unterstellt, daß dieser Begriff letztlich allen Beiträgen zugrunde liegt. Nun mag es ja so sein, daß es gemeinsame Grundüberzeugung aller Vf.innen und Vf. ist, daß „Beten (...) eine Grundsprache derer (ist), die glauben, jedenfalls auf dem Wege des Glaubens sind – und sei es auch nur, daß sie in der Tiefe ihres Herzens nach Gott schreien, sich sehnen oder Ausschau halten" und daß „Glauben, speziell christlicher Glaube ohne Beten der aufgezeigten Tiefendimensionen (...) (auf Dauer) unmöglich" ist (9). Schon die knappe Durchsicht der einzelnen Aufsätze dürfte aber belegen, daß in ihnen nicht einfach ein Konsens darüber besteht, wie sich soziale und individuelle Grundform des Betens zueinander ver-

halten. Insofern ist es erstaunlich und ein echtes Defizit, daß ein Bd wie der vorliegende keinen Beitrag zur näheren Bestimmung dessen enthält, was liturgisches Beten charakterisiert, auch wenn in einigen Aufsätzen entsprechende Überlegungen zu finden sind. Eine solche lediglich implizite Behandlung der Grundstrukturen liturgischen Betens reicht für eine solche Aufsatzsammlung – auch wenn sie nicht alle Aspekte des Themas berücksichtigen will (vgl. 11) – nicht hin, wenn es in ihr um Gebet als „Seele des Gottesdienstes" gehen soll.

Das genannte Defizit könnte mit einer gewissen Präferenz des Hg.s zusammenhängen, der – im Gegensatz zu einschlägigen Ausführungen in manchen Aufsätzen, die durchaus anders gewichten – v. a. die Gefahren fehlender Authentizität in einer zu Formeln erstarrten Liturgie in Erinnerung ruft und den konkreten „‚ästhetischen' Sprachmustern" eine „Tiefen-Sprache" als notwendiges Korrektiv gegenüberstellt (9). Wer wollte bestreiten, daß es eine Wechselwirkung zwischen gemeinsamen liturgischem und persönlichem Beten gibt (ebd.). Doch z. B. die Frage danach, wie diese Wechselwirkung aussieht, und danach, welcher Grundform des Gebets – der „tiefensprachlichen" (was auch immer damit genau gemeint ist), oder der intersubjektiv nachvollziehbaren – innerhalb der „Ontogenese und der Phylogenese" jüdisch-christlichen Betens der Primat zukommt, wäre innerhalb eines so konzipierten Sbdes einer expliziten Behandlung unbedingt bedürftig gewesen.

Osnabrück Stephan Winter

Kirchenrecht

Prader, Joseph / **Reinhardt**, Heinrich J. F.: **Das kirchliche Eherecht in der seelsorgerischen Praxis**. Orientierungshilfen für die Ehevorbereitung und Krisenberatung. Hinweise auf die Rechtsordnungen der Ostkirchen und auf das islamische Eherecht (4., völlig neu bearbeitete Auflage) – Essen: Ludgerus Verlag 2001. XVIII, 244 S., kt ISBN: 3–87497–237–2

Seit Jahren war „der Prader", bis dahin eines der zum Studium des kanonischen Eherechts auch für Nicht-Kanonisten geeignetsten Bücher, vergriffen. Der Verlag der ersten drei Auflagen konnte sich nicht entschließen, das Werk noch einmal zu drucken. Daraus hat sich eine glückliche Entwicklung ergeben, denn das Hinzutreten des Mitautors Heinrich Reinhardt und die Übernahme durch den Ludgerus-Verlag in Essen haben dem Werk neue Akzente und ein neues Format beschert.

Über den Inhalt eines Lehrbuches des kanonischen Eherechts brauchte man an sich keine Ausführungen zu machen. Aber der „Prader/Reinhardt" hat z. T. schon aus den Vorauflagen übernommene Besonderheiten, die sich im zweiten Untertitel ankündigen. Die augenfälligste ist der Anhang über das islamische Eherecht (aus der Feder von J. Prader), das zu kennen in der sich ständig weiter pluralisierenden deutschen Gesellschaft wichtig ist. Weniger augenfällig, aber beim Studium des Werkes unübersehbar ist, daß es sich nicht um ein Lehrbuch nur zum lateinischen Eherecht handelt (also dem der lateinisch-katholischen Kirche), sondern um das Eherecht der ganzen römisch-katholischen Kirche, die ja auch die (sog. unierten) katholischen Ostkirchen umfaßt. Deren Gesetzbuch, der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium von 1990 (CCEO), ist neben dem lateinischen Codex Iuris Canonici von 1983 (CIC) stets berücksichtigt. Aus der Verwandtschaft zwischen dem katholischen Ostkirchenrecht und dem Recht der orthodoxen Kirchen erwachsen immer wieder Informationen auch über deren Recht.

Nach Kap.n zu den Grundaussagen über die Ehe und die Zivilehe folgt die Darstellung der Gliederung des CIC. Kanones-Register, getrennt nach CCEO, CIC/1917 und CIC/1983, helfen ebenso zur Erschließung der Stoffülle wie ein Sachwortverzeichnis.

Es gehört zu den Vorzügen dieses von Joseph Prader grundgelegten Werkes, daß es sich einer lebensnahen, pastoralen Sprache bedient, die die Lektüre leicht macht. Andererseits erfordert die stets präsente Doppelperspektive auf das lateinische und das orientalische Recht eine erhöhte Aufmerksamkeit. Man muß genau hinschauen, welches System erörtert wird. Als Gegenleistung zieht man reichen Gewinn, v. a. in den Feldern, in denen die Konzepte des lateinischen und des orientalischen Rechts auch theologisch differieren.

Im ersten Kap. werden die unterschiedlichen Formvorschriften der betroffenen Kirchen so beschrieben: Für das lateinische Recht ist der Konsens der Partner, soweit er unter Assistenz einer dazu bevollmächtigten Person erklärt wird, Entstehungsgrund der Ehe und (zugleich) des Ehesakramentes. Für das katholische orientalische Recht ist der Segen des Priesters als „von der Kirche festgesetztes sakramentales Zeichen kirchlicher Ordnung" (15) anzusehen, woraus folgt, daß der Priester Spender des Sakramentes ist, aber, wie die Vf. betonen, nicht alleiniger Spender. Das sakramentale Zeichen sei sowohl im Konsensaustausch der Partner als auch im Segen des Priesters zu sehen. Das ergebe sich aus dem Grundverständnis der Ehe als Bund zwischen den Partnern. In den orthodoxen Kirchen bestehe nach seit dem 19. Jh. einmütiger Lehrauffassung die Sakramentenspendung allein in der priesterlichen Segnung. Vor diesem Hintergrund nehmen sich die Vf. in einem detailliert ausgearbeiteten Exkurs (179–185) der Entstehungsgeschichte des can. 1127 § 1 CIC einerseits, des can. 834 § 2 CCEO andererseits an und arbeiten heraus, daß entgegen anderer Lehrmeinung und unbeschadet der Möglichkeit, bei Orientierung am reinen Gesetzeswortlaut zu dieser anderen Meinung zu kommen, die Freistellung der Ehe zwischen einem katholischen und einem nichtkatholischen orientalischen Christen – einer konfessionsverschiedenen Ehe also im Unterschied zu einer ritusverschiedenen Ehe zwischen einem lateinischen und einem orientalischen Katholiken – von der kanonischen Formpflicht (zur Gültigkeit, nicht zur Erlaubtheit) nur dann gelte, wenn die Ehe vor einem nichtkatholischen minister sacer geschlossen werde. Werde ein (lateinisch- oder orientalisch-)katholischer Priester tätig, seien die übrigen Erfordernisse der kanonischen Form zu beachten (Zeugen, Trauvollmacht etc.). Die angeführten Argumente überzeugen.

Von besonderer Wichtigkeit sind wohl die Ausführungen über die unterschiedliche Regelung des persönlichen Geltungsbereichs des kirchlichen Eherechts im CIC und im CCEO (41–70). Im interrituellen und interekklesialen Eherecht – gemeint ist die Ehe zwischen Katholiken der lateinischen Kirche und Katholiken einer der 22 orientalischen Rituskirchen – sind zur Gültigkeit der Eheschließung außer der Zuständigkeit des Geistlichen (vgl. can. 1108 CIC i.V.m can. 916 § 5 CCEO) und der Segnung der Ehe durch den Priester (vgl. can. 828 CCEO) auch die unterschiedlichen Regelungen der Ehehindernisse zu beachten (44–49). Im interkonfessionellen Eherecht bleibt nach can. 1059 CIC die Frage offen, ob hinsichtlich der materiellen Gültigkeitserfordernisse auch das Recht des nichtkatholischen Partners zu beachten ist. Der Gesetzgeber hat diese Frage im CCEO nicht offen gelassen, sondern mit den in cann. 780 § 2 und 781 CCEO enthaltenen Verweisungsnormen eine umfassende Regelung für die Anwendung fremder Eherechtsnormen bei der konfessionsverschiedenen Eheschließung vorgenommen, ebenso wie bei der Beurteilung der formellen und materiellen Gültigkeitsvoraussetzungen der zwischen Nichtkatholiken geschlossenenen Ehen (49–71). In Anbetracht der lacuna legis im can. 1059 CIC stellt sich die Frage, ob die in den cann. 780 § 2 und 781 enthaltenen Verweisungsnormen auch in der lateinischen Kirche angewendet werden können (68).

Die Praxisorientierung des Buches zeigt sich in der Berücksichtigung der Partikularnormen der Bischofskonferenzen des deutschen Sprachbereichs, die für den konkreten Umgang mit den gesamtkirchlichen Normen mitbestimmend sind. Die beigezogene Literatur stellt eine gewichtete Auswahl dar, die sich aus dem Apparat der Vorauflagen und neueren Titeln zusammenfügt.

Was die Vf. bewogen hat, im Untertitel auch Orientierungshilfen für die „Krisenberatung" zu avisieren, ist nicht erkennbar. Eine Beratung in der außerrechtlichen Ehekrise kann nicht gemeint sein, die rechtliche „Pathologie der Ehe" (Kriterien etwa für die Nichtigerklärung) ist nicht ausdrückliches Thema. Aber auch ohne die Erfüllung dieses Versprechens ist der „Prader/Reinhardt" ein sehr wertvolles Buch, das in seinem Informationsgehalt und seiner Aktualität kein Pendant hat. Gesamturteil: Sehr empfehlenswert.

Münster Klaus Lüdicke

Moraltheologie

Some Philosophical Issues in Moral Matters. The Collected Ethical Writings of Joseph Owens. Edited by Dennis J. Billy / Terence Kennedy. – Roma: Editiones Academiae Alphonsianae 1996. 500 S. (Quaestiones Morales, 8), kt ITL 50 000 ISBN: 0–920–9806–86

Hg. v. der Theologischen Hochschule der Redemptoristen, der Academia Alfonsiana in Rom, widmet sich der vorliegende Bd der verdienstvollen Aufgabe, gesammelte Aufsätze des kanadischen Redemptoristen Joseph Owens zu moralphilosophischen Themen erstmals vorzulegen. Dies ist sehr zu begrüßen, ist doch stellenweise gerade im Raum der deutschsprachigen Theologie eine gewisse Neigung festzustellen, sich auf den eigenen Sprachbereich zu beschränken und internationale Veröffentlichungen nur begrenzt wahrzunehmen. Es ist nicht zuletzt das Verdienst von Bruno Schüller gewesen, den Blick immer wieder auf den englischsprachigen Raum

der Moraltheologie und Ethik zu weiten. Hier geschieht das für einen hierzulande fast unbekannten Vf., der zudem (und inzwischen fast exotisch!) als katholischer Theologe in der Moralphilosophie (zunächst in Rom, seit 1952 in Toronto) forscht: Ausdrücklich (und nicht gänzlich frei von verschämter Koketterie) vermerkt er selbst in der Einführung zu dem Sbd, er habe nicht als Moralist oder Theologe gelehrt und geschrieben, sondern „from a philosophical viewpoint" (23), und selbstverständlich geht er in gut scholastischer Tradition davon aus, niemals könne es einen inneren Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft geben – wie dies übrigens aktuell ein anderer bedeutender Philosoph des nichtdeutschen Sprachraums, Vittorio Possenti, in seinem Buch „Filosofia e Rivelazione. Un contributo al dibattito su ragione e fede" mit anerkennendem Blick auf die Enzyklika „Fides et Ratio" eindrucksvoll darlegt! Das Stichwort Scholastik, und ihre Grundüberzeugung, Gnade setze Natur, Thomas von Aquin setze Aristoteles voraus, bildet den Schlüssel zum Verständnis des Autors: nicht nur lehrte und forschte er in Toronto am „Pontifical Institute of Medieval Studies" und gilt – unverblümt im Vorwort der Hgg. so bezeichnet! – als einer der größten lebenden Autoritäten des Denkens im Geist des Aristoteles und des Thomas von Aquin, die Auswahl der Aufsätze zeigt auch die beständige Bemühung, Moralphilosophie auf der Grundlage aristotelischer Ethik zu betreiben und so der *recta ratio,* die dem christlichen Gewissensurteil entspricht, nahezukommen.

Der Bd gliedert sich in vier Teile. Im 1. Teil behandeln einzelne Aufsätze unter dem Titel „Moral goodness and values" das klassische Thema der Zuordnung von objektiven Gütern (traditionell: bonum physicum) und subjektiven Werthaltungen (bonum morale). Folgende Themen werden im einzelnen behandelt: der Begriff des Schönen in der aristotelischen Ethik, Wert und praktische Erkenntnis bei Aristoteles, Wert und Metaphysik, Wert und Person bei Thomas von Aquin, die aristotelische Philosophie unter dem Ideologieverdacht, Ideologie bei Thomas von Aquin. Der 2. Teil widmet sich dem Thema „Individual action and ethical universal" und damit dem Problem von Handeln aus universalen Vernunftgründen und dem moralischen Handeln in begründeten Ausnahmen. Aristoteles, so der Vf., wird zuweilen der Vorwurf einer versteckten Situationsethik gemacht. Ist hier die neuzeitliche Trennung von objektiver Norm und subjektiver Gewissensentscheidung gemeint, so geht der Vorwurf an Aristoteles vorbei: Der Vf. unterstreicht vehement, die Subjekt-Objekt-Spaltung finde bei Aristoteles keinen Anhaltspunkt; moralisch urteilen hieße vielmehr bei Aristoteles, zu urteilen „according to the common *mores* that have grown up in the individuals through correct habituation" (156). Was aber, wenn es in segmentierter Individualität keine gemeinsamen Grundüberzeugungen und tragenden Werthaltungen mehr gibt, wenn jedes Individuum für sich die allgemeine Norm („Tu das Gute und meide das Böse!") auf die konkrete Situation anwenden muß? Dies steht zur Debatte, da doch die griechisch-christliche Tradition festhält: Allgemeine Normen gelten nach dem klassischen Wort des Thomas von Aquin in konkreten Situationen „ut in pluribus", also bloß in der Mehrzahl der Fälle – was die berechtigte Frage nach der Minderzahl der vom Gesetz nicht erfaßten Ausnahmen erwachen läßt. Die Aufsätze bedenken: Maritain und die aristotelische Ethik, das ethische Allgemeine bei Aristoteles (hier insbesondere die bemerkenswerte Stelle aus der Nikomachischen Ethik II 2, 1104a5 umkreisend, „daß jede Untersuchung über das Handeln im Umriß und nicht mit mathematischer Genauigkeit geführt werden darf. Im Bereich der Handlungen und des Förderlichen gibt es nichts Stabiles, wie auch nicht beim Gesunden. Dies gilt schon vom Allgemeinen und erst recht vom Einzelnen, wo sich nichts genau festlegen läßt. Weder eine Wissenschaft noch allgemeine Empfehlungen sind dafür zuständig, sondern die Handelnden selbst müssen die jeweilige Lage bedenken, ebenso wie in der Medizin und in der Steuermannskunst."), die Grundlagen des ethisch Allgemeinen bei Aristoteles, Natur und ethische Norm bei Aristoteles, der Begriff der zielgerichteten Natur bei Aristoteles, das Problem einer flexiblen *recta ratio,* menschliche Vernunft und moralische Ordnung bei Thomas von Aquin. Der 3. Teil bedenkt das Thema „Habituation and moral truth" und behandelt: der Beitrag des Aristoteles zum Problem des Wesens ethischer Normen, eine Würdigung der Sicht des Philosophen Brand Blanshard auf den Katholizismus (von diesem unter dem Titel „Reason and Belief" vorgelegt), die Eigentümlichkeit der Unmäßigkeit bei Aristoteles, *Lex et Libertas* bei Thomas von Aquin. Der 4. Teil schließlich versammelt vermischte Themen der philosophischen Ethik: die Bedeutung der thomistischen Metaphysik für das christliche Leben, Neuthomismus und christliche Philosophie, der Begriff der Muße bei Aristoteles, Sinn und Bedeutung des Todes aus philosophischer Sicht, aristotelische Ethik im Hinblick auf die Medizin und eine sich ändernde menschliche Natur, das Problem von Vernunft und menschlich Gutem bei Aristoteles (eine Rezension zu John M. Coopers gleichlautendem Buch), Philosophischer Pluralismus bei Thomas von Aquin, ein Kommentar zu Aristoteles: Eudämonistische Ethik, (Buch VII), Aristoteles über die Weisheit. Der Bd schließt mit einem chronologischen Nachweis aller Aufsätze, deren frühester in das Jahr 1965 zurückreicht.

Nicht jede Einzeluntersuchung wird den moralphilosophisch Interessierten faszinieren, dennoch bleibt die Tiefenbohrung zu Thomas von Aquin und mehr noch zu Aristoteles erstaunlich und bemerkenswert, was eine fehlende deutsche Übersetzung der vorliegenden Aufsätze um so bedauerlicher macht. Ohne jede Polemik gelingt ein unverstellter Blick auf die wesentliche Wurzel abendländischer Ethik, eben auf Aristoteles, und zugleich ein Blick auf deren Weiterentwicklung im Baum des thomasischen Denkens. Hier wird in bester Weise scholastisch gedacht: nüchtern, bisweilen spröde und trocken, immer bemüht um möglichst exakte Annäherung des Verstandes an die Realität, denn nur so erhellt sich Wahrheit: Wahrheit des Denkens und daraus Wahrheit des Tuns.

Dortmund Peter Schallenberg

Religionswissenschaften

Hagemann, Ludwig: **Christentum contra Islam.** Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen. – Darmstadt: Primus 1999. XIV, 156 S., kt DM 29,80 / € 15,24 ISBN: 3–89678–137–5

Wenn es unter anderem um die Geschichte der religiösen Beziehungen zwischen dem Islam und dem Christentum bzw. zwischen der islamischen und der christlichen Welt vor allem im Mittelalter und in der Anbruchsperiode der europäischen Renaissance geht, dann steht Ludwig Hagemann an vorderster Reihe allerbester Adressen. So bietet auch dieses neue Buch von ihm eine sehr aufschlußreiche Übersicht über die in den meisten Fällen gespannten Beziehungen zwischen den beiden Konkurrenten und Gegnern, dem Christentum und dem Islam. Diese Feindseligkeit findet ihre Begründung in den ersten Phasen der Begegnung zwischen den beiden Parteien, auch wenn Gestalten wie Petrus Venerabilis, Franz von Assisi, Raimundus Lullus, Nikolaus von Kues und andere als einige Blicklichter im Dunkel der christlich-islamischen Beziehungen betrachtet werden dürfen.

Es ist H. zu danken, daß er sich in einer Zeit, in der der Dialog nötiger ist denn je, der getrübten Vergangenheit stellt, um deren Lehren für die Gegenwart und die Zukunft der Beziehungen zwischen den zwei größten Religionen der Welt zu ziehen. Auch wenn angesichts der unaufhörlichen Konfrontationen zwischen beiden Lagern diese Beziehungen von ihm als gescheitert bezeichnet werden, so bleibt dennoch unentbehrlich, nach den Gründen dieses Scheiterns zu fragen, um die nötigen Konsequenzen für heute und für morgen zu ziehen.

So führt uns H. von Kap. zu Kap. nach Nordafrika und Spanien, wo Eroberung und Reconquista stattgefunden haben, – nach Europa, von dem die Kreuzzüge ausgegangen sind, – zu Petrus Venerabilis und Robert von Ketton und zur Entstehung der ersten lateinischen Übersetzung des Korans, – zu den Franziskanern und Dominikanern und ihrer Auseinandersetzung mit dem Islam, – zu Nikolaus von Kues und Martin Luther, – zur Zeit der Aufklärung – und endlich zur Kolonialzeit. Zum Schluß nennt der Vf. die „ungelösten Problemfelder" im Leben der Muslime in Deutschland und in der westlichen Welt, insofern sie aus nichteuropäischen bzw. nichtwestlichen Ländern stammen. Das Buch schließt mit reichhaltigen Anmerkungen und mit einer beachtlichen Bibliographie.

Treffend beschreibt der Vf. die Zielsetzung seiner Arbeit mit folgenden Worten: „In Erinnerung an die geschichtliche Hypothek, die auf beiden Religionen – Christentum wie Islam – lastet, mischt sich die ungetröstete Trauer um jene jahrhundertealte Tragödie, wie sie in der Geschichte der gescheiterten Beziehungen zwischen Christen und Muslimen zum Vorschein kommt" (X). Recht hat er, wenn er feststellt: „Gegenseitige Schuldzuweisungen helfen angesichts dieser belasteten Vergangenheit nicht weiter. Erst die Einsicht ‚Alle haben gesündigt' (Röm 3,23) gewährt eine radikale Wende in den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen" (ebd.). Mögen die vielen Leser, denen dieses Buch nachdrücklich empfohlen wird, dies zu Herzen nehmen und sich mit dem Vf. für einen effektiven Dialog zwischen Christen und Muslimen einsetzen.

Altenberge Adel Theodor Khoury

Hoch- und Spätmittelalter, hg. u. verfaßt von Peter Dinzelbacher. – Paderborn: F. Schöningh 2000. 555 S. (Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, 2), geb. DM 168,00 / € 85,89 ISBN: 3–506–72021-X

Ein opus permagnum beginnt sein Erscheinen: Peter Dinzelbacher, führender Mediävist, Lehrstuhlinhaber an der Südjütländischen Univ. in Esbjerg, will ein sechsbändiges „Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum" herausgeben, dessen erscheinungschronologisch erster Bd, von ihm selber verantwortet,

nun vorliegt. Angekündigt sind Bde über Altertum und Frühmittelalter (Bd 1, ebenfalls vom Hg.), das Reformationszeitalter (Bd 3: A. Burkardt), das Zeitalter des Konfessionalismus (Bd 4: K. v. Greyerz), die Periode von 1750–1900 (Bd 5: M. Pammer). Bd 6 über das 20. Jh. ist offenbar noch nicht vergeben.

Der stattliche, auf schweres Papier gedruckte Bd 2 enthält neben dem Text 53 Schwarzweiß-Abb. sowie auf 20 S. in der Mitte hervorragend reproduzierte Farbtafeln. Ein umfangreicher Anmerkungsteil (396–488), der Bildnachweis, 30 S. Bibliographie sowie ein nach Personen, Orten, Titeln und Sachen unterteiltes Register bilden den wissenschaftlichen Apparat. Der Inhalt gliedert sich in einen historischen und einen „phänomenologischen" Teil; ersterer ist nochmals unterteilt in „Hochmittelalter" (Investiturstreit bis Auftreten der Bettelorden) und „Spätmittelalter". Daniel Krochmalnik hat einen (vergleichsweise) kurzen Aufsatz über die „askenasische Spiritualität" am Ende des Textteils beigesteuert (376–396).

Im ersten Teil skizziert der Vf., der sich der Schule Friedrich Heilers verpflichtet weiß, die politischen, religiösen und theologischen Komponenten der frömmigkeitsgeschichtlich außerordentlich und außergewöhnlich reichen Epoche, die den Nachfahren oft nostalgisch als die goldene Zeit des Christentums erscheint. In der Tat werden damals alle Existenzfragen unter geistlichem Gesichtspunkt wie gestellt so beantwortet. Die Menschen leiten dabei kaum die von der sich gerade ausbildenden wissenschaftlichen Theologie erstellten Kriterien, Normen und Vorgaben als vielmehr die vornehmlich emotional aufgefüllte Erfahrung des Numinosum, des Heiligen und Göttlichen also. Von Anfang an macht D. freilich unmißverständlich klar: Nicht alles ist das Gold lauterer christlicher Spiritualität, was uns in der Gegenwart aus der damaligen Epoche so glanzvoll erscheint. Werke der Frömmigkeit waren nicht selten erzwungen, ihre Ableistung wurde kontrolliert (die Inquisition kommt auf, die Hexen werden verbrannt, die Ketzer um ihres ewigen Heiles willen zeitlichen Feuerqualen unterworfen); gewöhnlich war (nicht nur seinerzeit) geldlicher Profit damit herauszuschlagen durch die Verwalter des geistlichen Lebens. Hinter allem stand eine existentielle Angst, die zwar von den Organisatoren der Spiritualität ausgenutzt wurde, der sie aber selber nicht minder unterworfen waren. Der zweite Teil füllt mit staunenswerter Abundanz den historischen Rahmen aus. Nahezu alle denkbaren Bereiche des geistlichen Lebens werden anhand der literarischen und künstlerischen Quellen wenigstens paradigmatisch so ausgeleuchtet, daß nahezu kein Phänomen unerwähnt bleibt, welches sachdienlich wird. Unter dem Titel „Vorstellungswelt" etwa werden die wesentlichen Impulse aus Gotteslehre, Eschatologie, Geschichtstheologie, Sakramententheologie, Psychologie, Realienkunde (Waffen, Kleidung, Pflanzen, Tiere usw.) erörtert. Ein eigenes Kap. ist der Anthropologie reserviert mit den Stichworten Charismatik, Amtsheiligkeit, heilige Gemeinschaften, Zauberer etc. Die dank des flüssigen Stils und der hervorragenden didaktischen Vermittlung des immensen Materials an jeder Stelle anregende (nicht selten auch aufregende) Lektüre gibt Einblick in mittelalterliche Passageriten, Mariodulie, Tabuzeiten, apotropäische Riten, die do-ut-des-Mentalität, die Sakrallandschaften – es können nur einige ganz wenige jener Themen herausgegriffen werden, über die man kundig informiert wird. Das „Handbuch" beschränkt sich bei den Recherchen nicht nur auf die orthodoxe Religiosität, sondern wirft an den entscheidenden Stellen wenigstens einen kurzen Blick auf die devianten Formen des Christentums. Besonderen Dank verdient der Exkurs über die Spiritualität der deutschen Juden in der behandelten Epoche (D. Krochmalnik), von der auch der theologisch instruierte Normalleser höchst wenig Ahnung hat, die aber im untersuchten Raum sehr wohl nachhaltig gewirkt hat.

D.s Blick auf die mittelalterliche Frömmigkeitslandschaft ist durchgehend sehr kritisch. Immer wieder deckt er aus der Sicht des postmodernen Religionswissenschaftlers Bedenklichkeiten, Abnormitäten und Abstrusitäten auf, nennt die Machtmißbräuche bei Namen, demaskiert hohles Pathos. Was entzaubert werden kann, wird entzaubert. Das kann alles prinzipiell nicht nochmals der Kritik unterworfen werden. Wenn beispielsweise kolportiert wird, daß Maria ihren Sohn von der Gicht geheilt hat (!), weil sie allein über die dessen mächtigen Engel gebietet – übrigens nicht ohne sich vorher den halben Himmel und die halbe Erde als Einflußsphäre zu sichern –, dann ist das auch von innertheologischen Kriterien der damaligen Zeit her abzulehnen (vgl. 145 f). Gleichwohl überkommt einem beim Studium des Werkes ein ungutes Gefühl: Kann man wirklich und (v. a.) wahrhaftig die mittelalterliche Religiosität mehr oder weniger total unter dem Lemma Kuriositäten abheften – dieser Eindruck drängt sich immer wieder auf? Steht nicht hinter den Unbeholfenheiten und Mangelhaftigkeiten der Gottesverehrung auch und nicht an letzter Stelle ein Wissen um die konstitutive Relation des Menschen zum erschaffenden und erlösenden Gott? Und vermittelte sie bei aller Bedenklichkeit in den Formen und Gestalten, die wir heute unterdrücken nicht können und nicht wollen müssen, nicht vielleicht doch ein später kaum mehr erfahrbares Sensorium für die Geborgenheit des homo religiosus in und bei seinem Gott? Es soll nicht behauptet werden, daß sich das „Handbuch" dessen gar nicht bewußt ist; man wünschte sich trotzdem eine deutlichere Akzentuierung des Faktenbestandes auch in diese Richtung. Daß ein so tatsachenreiches und materialgefülltes Buch den einen oder anderen sachlichen und dokumentarischen Fehler nicht vermieden hat, kann ernstlich nicht angekreidet werden. Am störendsten erweisen sich die gelegentlichen Lakunen in der bibliographischen Dokumentation (Wie heißt das Werk von Maschek wirklich?: 424, Anm. 406). Ein Manko, das nicht verhehlt werden darf, ist der Mangel eines Glossars in der Weise, wie es der Beitrag von D. Krochmalnik musterhaft anbietet. D. gebraucht eine Reihe von (meist volkskundlichen) Termini, die nicht ausreichend eingeführt werden. Was, exempli gratia, ist ein „Atzmann" (317) oder ein „Bilwis" (146, 165)?

Mit solchen Ausstellungen kann und soll die eminente Leistung nicht geschmälert werden, die der Vf. erbracht hat. Nicht nur die Frömmigkeitsgeschichte und die Volkskunde, auch die Dogmengeschichte, die Geschichte von Pastoral und Katechese profitieren von diesem Buch, das alle Anzeichen vermittelt, daß mit dem „Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum" ein Standardwerk im Werden ist, auf das man zukünftig nicht verzichten können wird. Wir wünschen uns ein unverzügliches Erscheinen der anderen fünf Bde!

Pentling Wolfgang Beinert

Huxel, Kirsten: **Die empirische Psychologie des Glaubens.** Historische und systematische Studien zu den Pionieren der Religionspsychologie. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 448 S., kt DM 79,80 / € 40,80 ISBN: 3–17–016301–9

Versammeln sich im disparaten Feld „Religionspsychologie" zwei Disziplinen, Psychologie und Theologie, oder nicht eher Vertreter aus (mindestens) zwei Fächer*spektren*, aus vielerlei Psychologien im akademischen und klinisch-therapeutischen Feld einerseits und aus dem Spektrum konfessioneller Theologien sowie vergleichender Religionswissenschaften andererseits? In welchem Frage- und Deutehorizont bestimmen sie den Gegenstand von „Religionspsychologie", das subjektive religiöse (Er-)Leben, und ihre Forschungsmethoden? Wissenschafts- und erkenntnistheoretische Fragen sind aufs engste verknüpft; ihre Behandlung hängt ab von den Optionen der Forschenden und, im Falle interdisziplinären Dialogs, der Dialogpartner. An sie richten sich für verantwortete Forschung und Rezeption *notwendig* epistemologische und hermeneutische Ansprüche, die sich in diesem interdisziplinären Feld idealiter aus philosophischer, theologischer und psychologischer Sachkenntnis speisen. Von der Theologie ist ein selbstbewußt stimulierender, kritisierender und integrierender philosophisch-theologischer Beitrag gefordert samt Fragen nach dem epistemischen Status vorgetragener Ergebnisse, leitenden Vorverständnissen wie anthropologischen Prämissen und deren Ausgewiesenheit wie Legitimität (vgl. z. B. K. Demmer, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg 1999, 109–116).

Kirsten Huxel legt in ihrer Diss. im Fach Systematische Theologie an der Ev.-Theol. Fak. in Tübingen einen theol. Beitrag von exemplarischer Qualität zu den Arbeiten amerikanischer Pioniere der Religionspsychologie vor. Ihr Doktorvater E. Herms hatte über William James habilitiert (*Radical Empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William James'*, Gütersloh 1977). An dessen empiristischem Werk stellte er die „Unverzichtbarkeit der Metaphysik für die szientifische Arbeit in einem mehrfachen Sinne" (ebd. 290) heraus und betonte: „Ohne einen reinen ‚Normbegriff' von Religion bekommt keine empirische Untersuchung Religiosität auch nur in den Blick" (ebd. 292).

So geschult kritisiert H., „daß die Religionspsychologie (...) bis heute weder eine gründliche Bestandsaufnahme ihrer eigenen historischen Ursprünge vorgelegt hat noch zu einer überzeugenden Klärung ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlagen, und damit auch ihrer Verhältnisbestimmung zur Theologie, vorgestoßen ist" (27). Als Beitrag gegen diese historischen und systematischen Mängel bearbeitet H. die Lebenswerke von James' Zeitgenossen, die „empirischen" Religionspsychologien Granville Stanley *Halls* (1844/46–1924; S. 33–174), James Henry *Leubas* (1868–1946; S. 175–295) und Edwin Diller *Starbucks* (1866–1947; S. 296–413). Hall ist bis heute durch seine Einladung an S. Freud und C. G. Jung zu ihrem für die Psychoanalyse historischen Besuch von 1909 in die USA an die von ihm mitaufgebaute Clark-Univ. bekannt. Hier arbeiteten in den 1890er Jahren sowohl Leuba als auch Starbuck zeitweise bei ihm. Sie übernahmen auf je eigene Weise sein von der amerikanischen Erwekkungsbewegung stimuliertes Interesse an Bekehrungserfahrungen und die Hervorhebung der Adoleszenz für die religiöse Entwicklung der Persönlichkeit (Halls „Adoleszenzthese"). Ehrgeizig reklamierten alle drei gegeneinander und gegen W. James für sich, die empirische Religionspsychologie begründet

zu haben. In dieses im deutschsprachigen Raum wenig bekannte Anfangskapitel religions-psychologischer Wissenschaftsgeschichte eröffnet H. mit ihrer Studie umfangreiche Einblicke und vertiefende Einsichten.

Als Leitfaden für ihre drei monographie-tauglichen Darstellungen (Teile I. – III.) der Theoriegebäude dieser Pioniere einer „empirischen Psychologie des Glaubens" nimmt H. jeweils die Werkgenese (2./3.), an deren Beginn sie stets die Bildungsgeschichte des betreffenden Autors (1.) bis zu seiner ersten wichtigen religions-psychologischen Veröffentlichung stellt und einen auswertenden Schluß (4.) anfügt.

Mit der hermeneutischen Rückfrage nach der Lebenserfahrung und persönlichen Bildungsgeschichte der Forscher verwirklicht H. ihr Ziel, deren philosophische bzw. religiös-weltanschauliche Prämissen zu rekonstruieren. Sie stellt die biographische und lebensweltliche Einbettung ihrer wissenschaftlichen Theorien dank der Sichtung literarischer Selbstzeugnisse überzeugend dar, ohne sich je amateurhaft in tiefenpsychologische Spekulationen zu versteigen. Zwar waren sich auch die Verfasser selbst der Subjektivität ihrer Perspektiven in Anlehnung an W. James' pragmatistische Ablehnung absoluter Erkenntnis bewußt; sie verzichteten dennoch nicht auf den Anspruch szientifischer Objektivität ihrer empirischen Forschungen.

Neben verständlicherweise nur knappen Einzelhinweisen auf die statistischen Methodenmängel der (damals wahrlich pionierhaften) empirischen Erhebungen belegt H. kontinuierlich, wie alle drei Verfasser „sorglos an der antimetaphysischen Grundhaltung des gängigen ‚Science'-Ideals (partizipierten), ohne sich der erkenntnistheoretischen Aufgabe voll zu stellen und eine grundlegende Kritik der empirischen Vernunft zu vollziehen" (420); sie entzogen sich philosophischer Präzision und der Mühe der Begriffsarbeit. Solche Reflexion kann nicht durch empirische Methoden übersprungen werden, sondern müßte deren Grundvoraussetzung sein, nämlich „ein das Verfahren selbst kontrollierendes Programm der Hermeneutik (...), für das angesichts eines rein szientifischen Methodenideals jedoch fast kein Problembewußtsein" (326) bestand. H. belegt, wie dieser Ausfall an Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen der eigenen Forschungen zu fundamentalen Reduktionen und Umdeutungen von Wesen und Inhalt von Religion und Christsein und darin zu eklatanten empiristischen Selbsttäuschungen führte (vgl. z. B. 341–351). In deren szientifischem Gewand stellten die persönlichen Lebensphilosophien der Verfasser allerlei inakzeptable Überbietungsansprüche gegenüber der Theologie: „So stellt sich Halls religionspsychologische ‚Reinterpretation' des Christentums am Ende dar als dessen vollständige Uminterpretation in eine eugenische Fortschritts- und Fruchtbarkeitsreligion der Menschheitsgattung, die in einen säkularen Kultus der ‚Superhygiene' mündet" (416). Leuba seinerseits wollte „die theoretische Inadäquanz und praktische Irrelevanz der ‚geschäftsmäßig' betriebenen Religion" empirisch belegen und „das Gebäude einer neuen Religion (...) errichten, (...) die religiös-moralische Erneuerung des Menschen, die er als Durchsetzung des kategorischen Imperativs versteht, mittels spiritualisierter Psychotechniken" (416). Und Starbucks nur für H.s ersten Blick sympathisch wirkendes System lief „faktisch auf die Ersetzung kirchlicher und damit konfessionell bestimmter Bildungsinstitutionen durch säkularisierte Ersatzformen hinaus" (417), deren Ideale und Gehalte von religions-psychologischen Wissenschaftlern mit dem Anspruch überkonfessioneller Objektivität festgelegt werden. Damit holte Starbuck „mit einem rigoros bis zur Rücksichtslosigkeit vorgetragenen szientifischen Selbstbewußtsein" (419) die Wahrheitsfrage selbst in die Religionspsychologie hinein, während Hall und Leuba sie offiziell auslagerten oder vorgeblich unbeantwortet ließen.

Die ebenso solide wie konsequente und wohlbegründete Verfolgung ihrer Aufgabe, diese empiristischen Theoriebildungen auf ihr Verhältnis zu christlichen Leitüberzeugungen zu sichten und „ob eine positive Rezeption (...) durch die Theologie geboten erscheint" (27), führt H. zu dem Schluß: „Den (...) Systemen der drei Pioniere wird die Theologie (...) wohl kaum konstruktive Beiträge für die eigene Theoriearbeit entnehmen können. Das ist das harte Resultat" (423). Sähe man einen solchen konstruktiven Beitrag z. B. in dem der Uminterpretation der Topoi christlicher Dogmatik bei Starbuck, so wäre H. rundweg zuzustimmen: „Die Gotteslehre wird darin im Sinne eines pantheistischen Evolutionismus und spiritualistischen Energismus umgestaltet. Aus der Anthropologie wird die Sündenlehre weitgehend gestrichen und die Gottebenbildlichkeit des Menschen neu akzentuiert. Hierdurch entfällt wiederum komplett jegliche Notwendigkeit für eine Versöhnungslehre: Die Rolle Christi erschöpft sich – nach Weise der Aufklärungstheologie – in der Funktion des exemplum. Die Lehre von der Erlösung wird durch die Bildungstheorie eines dreifachen Rezentrierungsprozesses vertreten. Die Stelle von Kirche und Theologie nehmen säkularisierte Ersatzinstitutionen, Schule und Religions- bzw. Charakterpsychologie, ein. Die Eschatologie wird zur Lehre von der immanenten Evolutionszukunft bzw. von der enthusiastisch beurteilten Evolutionsgegenwart der Menschheitsgemeinschaft umschrieben" (412). H.s klare Analyse beleuchtet implizit, wie eine auch heute weitverbreitete Übernahme immanentistischer, diffus-religiöser und (populär-)psychologischer Umdeutungen christliche Verkündigung und Glaubenspraxis ihrer theologischen Substanz (zunächst verdeckt) entleeren kann.

Dennoch birgt H.s Resultat eminent die Gefahr einer Ghettoisierung der Theologie samt Verlust an Erkenntnis- und Relevanzzuwachs, wenn sie außer der Kritik nicht auch sozusagen die Goldanteile aus den „Erzklumpen" z. T. sehr mangelhafter interdisziplinärer (hier: religions-psychologischer) Forschungen zu gewinnen vermag – zumal sie durch ihr erkenntniskritisches Instrumentarium ein wichtiges Instrument für solche Scheidung („Prüft alles – *das Gute behaltet*!") besitzt. H. setzt es dafür nicht weiter ein und würdigt die positiven Ansätze und Erkenntnisse ihrer Pioniere zu wenig. Sie bleibt v. a. bei der negativen *Kritik*; ihre eigene theol.-phil. „Normtheorie" wird leider nur als Negativfolie ansatzweise erkennbar statt als positiver Eigenbeitrag dargelegt. Anstelle von unterscheidender *Integration* (z. B. pädagogischer, entwicklungs-, wahrnehmungs- u. emotionspsychologischer Perspektiven sowie der Symbolbildung) votiert sie dafür, daß (protestantische Systematische und Praktische) Theologie *nur* auf solche (religions-)psychologische Theorien zurückgreife, „die auf dem Boden christlicher Leitüberzeugungen gebildet sind" (423), weil „der eklektische Gebrauch einzelner psychologischer Konzeptionen bedenklich ist, wenn nicht zugleich festgestellt wird, aus welchen systematischen Zusammenhängen diese stammen und auf welchen kategorialen Leitannahmen sie beruhen" (423). Ist letzterem als *Caveat* für interdisziplinäres Lernen auf Theologieseite völlig zuzustimmen, birgt ersteres die Gefahr, sich nur solche „interdisziplinäre" oder „psychologische" Gesprächspartner zu suchen, die einen (vermeintlich) je schon bestätigen; dies erklärt übrigens die zeitweise enorme Wirkung von Hall und Starbuck, die sich als kirchlich gesinnte Christen (verstanden und) darstellten (weniger von Leuba, der in Kirchenkreisen als kritischer [Zer-]Störer galt).

H. bezeichnet treffend als „unverzichtbar", daß auf dem Boden einer dezidiert theologischen Erhellung und Bestimmung des Erkenntnisfeldes „die dynamische Struktur christlichen Lebens als eines Wachstums im Glauben hinsichtlich seiner psychischen Dimension" (423) erforscht und theoretisch beschrieben werde. Genügt für dieses Erforschen „eine entschlossene Entfaltung von psychologischer *Selbst*erkenntnis unter dezidiert *theo*logischen Bedingungen", wie H. fordert, um die „genuin theologische Psychologietradition" (26) wiederaufzunehmen und fortzuschreiben? M. E. nur, wenn die Reflexion eine qualifizierte Aneignung und Nutzung (auch tiefen-)psychologischer Einsichten und Methoden einschließt. Dann könnte H.s Überlegung zur systematischen Verortung religions-psychologischer Fragen um so *stimulierender* für weitere theologische *und* psychologische Arbeit wirken. Gegen die Psychologismus-Kritik der Dialektischen Theologie (expl. von E. Brunner, 24f) favorisiert sie mit Herms eine Neuaufnahme der protestantischen Lehre vom *ordo salutis* als systematischem Ort für eine theologische Psychologie. Diese Lehre faßt als Entfaltung des Artikels von der Rechtfertigung unter Stichworten wie Glauben an Christus, Wiedergeburt und Bekehrung, Rechtfertigung, Heiligung und Erneuerung „die bei aller Vorläufigkeit und inneren Brüchigkeit sich zur empirischen Geltung bringende Wirklichkeit des Glaubens ... in soteriologischer, eschatologischer, ethischer und anthropologisch-psychologischer Hinsicht ins Auge" (J. A. Steiger, in: TRE 25, 372). H. will Religionspsychologie darum nicht als eigenständige Disziplin gelten lassen, sondern ganz in die Theologie zurückholen (vgl. 13–26. 422f).

Die anthropologisch-psychologische und die ethische Hinsicht des unverfügbaren Wirkens der Gnade müßten jedoch *auch* die *empirisch und (tiefen-)hermeneutisch zu erkundende* Psychodynamik und Prozeßhaftigkeit *in und mit* der bedingten Freiheit des Menschen auf eine neue Schöpfung hin meinen. Hierfür braucht Theologie lernbereit eine sachgerechte Psychologie und ein geeignetes philosophisches Instrumentarium – sowie umgekehrt Psychologie die geeignete Hilfe von Theologie *und* Philosophie, um ihren Gegenstand adäquat zu bestimmen und nicht einem falschen Verständnis des sog. „Wertfreiheitspostulates" in der Psychologie aufzusitzen, mit dem unter der Hand die subjektive Weltanschauung leicht zum Wahrheitskriterium avanciert. Trotz der Kompetenzmisere und Mühe interdisziplinärer Zusammenarbeit ist H.s Anliegen mit einer interdisziplinären Anthropologie christlicher Existenz mehr gedient als mit Rückzug. Für deren weitere Entwicklung ist L. M. Rullas Werk (Chicago 1971/1976; Rom 1986/1989; Leuven 2002, im Druck) in Ansatz, Theorie und Praxis inspirierend und zukunftsweisend.

Herbolzheim Klaus Baumann

Missionswissenschaften

Enang, Kenneth: **Nigerian Catholics and the Independent Churches.** A Call to Authentic Faith. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 2000. 239 S. (Supplementa, 45), pb. DM 41,80 ISBN: 3–85824–080–X

Kenneth Enang, nigerianischer katholischer Theologe, setzt sich in seinem Werk mit einer der größten innerchristlichen Entwicklungen (nicht nur) in Afrika auseinander. Es geht um die enorme Ausbreitung evangelikaler Freikirchen weltweit und – eine afrikanische Herausforderung – um die rapide Entwicklung unabhängiger afrikanischer Kirchen. Diese greifen in ihrer für europäisches Denken befremdlichen Interpretation des Christlichen in starkem Ausmaß auf Strukturen und Inhalte traditioneller afrikanischer Religionen zurück.

E. verortet sein Buch im Kontext der aggressiven Auseinandersetzungen zwischen den unabhängigen Kirchen und der katholischen Kirche in Nigeria. Als Leser und Leserinnen sieht er die Katholikinnen und Katholiken seines Landes. Das Buch gibt zunächst einen Überblick über verschiedene Arten unabhängiger Kirchen, ihre historische Entwicklung und ihre Besonderheiten in Lehre und Praxis. E.

beschreibt die Mitgliederstruktur und wertet Umfrageergebnisse aus, in denen positive und negative Sichtweisen gegenüber den unabhängigen Kirchen greifbar werden. Daran schließt sich eine Auflistung der Kritikpunkte unabhängiger Kirchen an der katholischen Kirche an, die detailliert wiedergegeben werden und denen jeweils eine kurze Replik aus katholischer Sicht angefügt ist. Damit erfüllt das Buch eine katechetische Funktion in der konkreten Herausforderung durch die neuen Kirchen. Dieses Vorgehen wird zu den Themen Bibelverständnis, Gemeinschaftserfahrung und geistliche Wiedergeburt fortgesetzt. In einem Auswertungskapitel setzt sich E. als katholischer Theologe bemerkenswert selbstkritisch mit der eigenen Kirche auseinander. Er anerkennt die pastoralen Leistungen der unabhängigen Kirchen und macht z. B. in den großen unpersönlichen katholischen Pfarreien eine wesentliche Schwäche aus, welche die Auswanderung in die neuen afrikanischen Kirchen fördert.

Angesichts der dramatisch zu nennenden Umbruchsituation innerhalb des afrikanischen Christentums stellt die Arbeit E.s eine wohltuend sachliche, gut lesbare und für sein erwünschtes Lesepublikum hilfreiche und nicht zusätzlich Aggressionen schürende Lektüre dar. Für die europäischen Leserinnen und Leser ist das Buch eine Einladung, sowohl das globale Phänomen der Explosion unabhängiger, charismatischer und inkulturierter Kirchen wahrzunehmen als auch die notwendige Selbstkritik am eigenen Stil des Kirche-Seins einzuüben.

Münster Arnd Bünker

Kubera, Ursula: **Frauen in der Missionierung Sambias.** „Ich will ein Beweis für meine Religion sein." – Nettetal: Steyler Verlag 1998. 537 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 67), kt DM 78,00 ISSN: 0562–2816 ISBN: 3–8050–0410–9

Ursula Kubera untersucht in ihrer umfangreichen Diss. den Beitrag von Frauen in der Missionierung Sambias. Ihre Arbeit ist motiviert durch die Begegnung mit Frauen aus der Kirche Sambias und der Rezeption feministischer Theologie. Die Vf.in legt eine wichtige Untersuchung über die oft gerade in der katholischen Theologie unterschlagene Rolle von Frauen in der Mission vor.

Im ersten Abschnitt bietet die Arbeit eine detaillierte soziokulturelle, historische und religiöse Verortung im Kontext Sambias und seiner Geschichte. Insbesondere die Rolle der Frau in der dortigen stammesgesellschaftlichen Kultur erfährt wie die Darstellung der Kolonialpolitik und ihrer bis in die Gegenwart reichenden Folgen große Beachtung.

Der zweite Teil widmet sich der Missionsgeschichte Sambias. Einer Einführung über die Aktivitäten der katholischen Männerorden folgt ein Überblick über die Schwesterngemeinschaften in Sambia, ihre Anliegen und Ziele sowie ihre Beiträge zur Missionierung.

Nach diesen historischen Abrissen geht die Vf.in ihrer maßgeblichen Fragestellung nach und skizziert die Rolle der Frauen bei der Glaubensweitergabe in der Kirche Sambias. Nach einer Darstellung der spezifischen Situation und Motivation europäischer Frauen wendet sich K. den einheimischen Frauen als Trägerinnen der Glaubensweitergabe zu. Hier verdeutlicht sich auch eine Perspektive, die christliche Frauen außerhalb verfaßter Ordensgemeinschaften in den Blick nimmt. Laienbewegungen und Familie werden zu charakteristischen Orten der Glaubensweitergabe. Darüber hinaus wird die Beteiligung der Frauen an der Feier der Sakramente in der Gemeinde erläutert und insbesondere die Inkulturationsleistung bei Initiationsriten und Ehe vor dem Hintergrund des afrikanischen Kontextes erklärt. Schließlich werden die Arbeitsbereiche Erziehung, Bildung und Gesundheit hinsichtlich des Wirkens der Frauen darin vorgestellt bevor als Auswirkung aller dieser Tätigkeiten der Wandel im Gottes- und Menschenbild im Kontext traditioneller Vorstellungen in Sambia beschrieben wird.

Im letzten Kap. unternimmt K. eine kritische Retrospektive der Frauenmission in Sambia. Sie problematisiert das Verhältnis von Kolonisation und Mission und die Rolle der europäischen und afrikanischen Frauen in diesem Spannungsfeld. Zum Abschluß wird der maßgebliche Beitrag von Frauen zur Entwicklung der Missionsbewegung in Deutschland insgesamt hervorgehoben und schließlich – vor dem Hintergrund aktueller christlicher Aufbrüche und Umbrüche in Afrika – die Frage nach der neuen Identität afrikanischer christlicher Frauen im ekklesiologischen Modell der ‚Kirche als Familie Gottes' gestellt.

Münster Arnd Bünker

Philosophie

Duns Scotus, Johannes: **Über die Erkennbarkeit Gottes.** Texte zur Philosophie und Theologie. Lateinisch-deutsch, hg. und übersetzt v. Hans Kraml / Gerhard Leibold / Vladimir Richter. – Hamburg: Felix Meiner 2000. XXXII, 232 S. (Philosophische Bibliothek, 529), geb. DM 68,00 / € 34,77 ISBN: 3–7873–1544–6

In Meiners bekannter und vielgelesener Reihe „Philosophische Bibliothek", die seit 1868 (Leipzig) als „grüne Reihe" wesentliche und wichtige Texte der Geistesgeschichte veröffentlicht, sind als 529. Bd – wahrlich eine Bibliothek! – Texte des Johannes Duns Scotus († 1308) „Über die Erkennbarkeit Gottes" in der Bearbeitung der bekannten Innsbrucker Gelehrten erschienen. In der für Haus- und Schularbeit bewährten Anlage werden in der Einleitung (IX–XXXII) die Textgrundlage und der Vf. vorgestellt; im Hauptteil (1–199) folgt der Text in der kritischen lateinischen Überlieferung und in der deutschen Übersetzung. Text und Übersetzung sind durch Zwischenüberschriften vortrefflich gegliedert, die deutsche Version ist die untadelige Leistung von Prof. H. Kraml. Zum Text bieten die Anmerkungen der Hg. (201–213) text- und literarkritische und begriffsgeschichtliche Lese- und Interpretationshilfen. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Verzeichnis der latein. Stichworte (Fachtermini von acceptatio bis visio) mit Übersetzung (221–223), ein Index verborum (225–229) und ein Namenverzeichnis (231–232) runden das Opusculum ab.

Zum Thema der philosophisch-theologischen Gotteslehre des Franziskanertheologen wählten die Hg. folgende Texte aus der Erklärung der Sentenzenbücher des Petrus Lombardus (des Schulbuches des Mittelalters) aus: Prol. q. 1–3 (2–43): die Notwendigkeit der Offenbarung und die (wissenschaftliche) Theologie, Lib. I, dist. 1, q. 1–2 (44–63): das augustinische Thema „frui und uti" oder der Primat des Wollens im Verbund des (theol.) Erkennens, dist. 2, q. 1–2 (64–93): das Problem des (philos.) Gottesbegriffes: Gott, der Unendliche, dist. 3, q. 1–5 (94–145): die Methode und Vermittlung der philosophischen Gotteserkenntnis: aufgrund der Aussagen über Gott, der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der Kraft unseres geschöpflichen Intellekts, dist. 8 (146–159) mit der einzigen Frage nach der Einfachheit Gottes und der Bedeutung der vielfältigen Gottesprädikate (Attribute), dist. 26 (160–181) mit der einzigen Frage nach dem Constitutivum der göttlichen Personen. Aus dem Kommentar des 2. Buches wurde die (einzige) Frage der dist. 25 (182–199) genommen: über die Willensfreiheit. Diese Quaestio sprengt nicht den Rahmen, weil Duns Scotus (im Anschluß an Heinrich von Gent) in der Lehre von der Freiheit des menschlichen Wollens den theologischen Vorbehalt (der Bibel) geltend machte.

Johannes Duns Scotus begann 1300 bzw. kurz zuvor als Dozent im Oxforder Franziskanerstudium seine Sentenzenlesung, die „Lectura Oxoniensis", die von den Studenten mitgeschrieben, in Mit- und Nachschriften (Reportationes) verbreitet wurden und von der Schule als Lehrbuch ihres begabten und gefragten Dozenten redigiert wurde. Diese Redaktion der „Lectura Oxoniensis", die in wenigen Hss. auf uns gekommen ist, verdient das besondere Augenmerk. Mit dem Scriptum seines Handapparates, dem „liber Duns", ging der junge Dozent Johannes im Auftrag des Ordens 1300 bzw. 1301 an die Universität Paris und las im Rahmen seines Graduiertenstudiums ein zweites Mal die Sentenzenerklärung, die als „Lectura Parisiensis" überliefert ist. Diese von Oxford über Paris fluktuierende Schulüberlieferung der Sentenzenvorlesungen suchte später die sog. „Ordinatio" in den Griff zu bekommen; sie ist nicht am Schreibtisch des Gelehrten entstanden, sondern hat ihren Sitz in der Oxforder Überlieferung.

Seit mehr als 20 Jahren ist Prof. Dr. Vladimir Richter bemüht, die Textgeschichte des Sentenzenkommentars des Duns Scotus transparent zu machen. Er sistiert (mit der Geduld des Forschers) auf die der Ordinatio vorgängige Textüberlieferung, um die von ihm sog. „Grundschrift" zu eruieren, die dem „Liber Duns" nahesteht und die ursprüngliche Oxforder Textüberlieferung aufdeckt. Dabei geht es ihm nicht nur (wenngleich auch) darum, den Text der Ordinatio zu hinterfragen, sondern eine textgeschichtliche und quellenanalytische Lektüre und Interpretation der Ordinatio zu ermöglichen. Die vorliegende Ausgabe versteht sich darum als Begleitbuch der vorliegenden (kritischen und unkritischen) Editionen, die auf jeder S. der „grünen Ausgabe" angegeben sind. Das Lehrbuch der Schule war im Mittelalter ein offenes Buch; am Anfang stand nicht das Buch sondern das Lehrwort.

Ein bemerkenswertes Beispiel dieser Geschichte der Schulüberlieferung, um nur eines aus der Textsammlung aufzugreifen, ist die „quaestio unica" zur 26. Distinktion des 1. Sentenzenbuches, die Frage nach dem Constitutivum (Seinsgrund) der drei Personen in Gott. Die aus dem 13. Jh. überkommene Lehrmeinung, welche auch der hl. Bonaventura vertrat, besagt, daß die relativen Eigentümlichkeiten von Vater, Sohn und Heilig-Geist die Personunterschiede in Gott begründen, ohne die Einheit und Einfachheit des Wesens aufzuheben. Thomas von Aquin vertrat (im Anschluß an seinen Lehrer

Albert) die These, daß die gegensätzlichen Ursprungsbeziehungen in Gott persongründend sind und verschärfte (S.th. I q. 36, a. 4) die Schuldiskussion, indem er zu begründen versuchte, daß nur die gegensätzlichen Ursprungsbeziehungen (Vater und Sohn, Vater-Sohn und Geist) den Hervorgang des Hl. Geistes aus dem Vater und dem Sohne verstehbar machen. Die konträre Meinung der Griechen erklärte er darum als „error"; sie widerspricht dem Glauben der Kirche an den dreieinen Gott. Des Anselm von Canterbury bekannter Satz, in Gott sei alles eins, wo nicht der Gegensatz der Beziehungen begegnet, gewann axiomatische und dogmatische Bedeutung.

Heinrich von Gent opponierte in seinem 1280 disputierten 5. Quodlibet (q. 6–9) auf der ganzen Linie gegen des Thomas Lehrmeinung: radikalisierte den Relationsbegriff und widersprach der thomas. Begründung des „filioque", das er selbstredend nicht leugnete. Duns Scotus wandte sich in seiner Oxforder Vorlesung gegen die genannten Pariser Kollegen. Er wies die überzogenen Konsequenzen des trinitätstheologischen Primats des Begriffs der gegensätzlichen Relation zurück, denn man dürfe auf keinen Fall die Glaubenswahrheit am kurzen Zügel des Begriffes festmachen (wie wahr!). Die relationalen Aussagen über Vater, Sohn und Heilig-Geist behalten auch dann ihre Gültigkeit, wenn der Relationsbegriff nicht radikal neu konzipiert wird. In seiner Pariser Sentenzenvorlesung mußte sich der Oxforder Dozent den in den Schulen des Heinrich von Gent (den Gandavistae) und in der Dominikanerschule diskutierten aktuellen Fragen stellen, wie die Ausführungen in derselben Quaestion zur 26. Distinktion (Sent. I) des „Opus Oxoniense" (Ordinatio) und in den Quaestiones 2–3 des Quodlibet des Scotus zeigen. Ohne Kenntnis dieser Vorgaben in der ursprünglichen Oxforder Vorlesung werden wir die innere Spannung des Textes in der Ordinatio nicht gewahr oder sie bleiben für eine kompakte und kohärente Lektüre derselben ein Rätsel. Grundlagenforschung ist für die Textgeschichte und Interpretation unerläßlich. Die vorliegende Textsammlung leistet sie; dafür gebührt ihr Anerkennung und Dank.

Bochum Ludwig Hödl

Mall, Ram Adhar: **Mensch und Geschichte**. Wider die Anthropozentrik. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. 208 S., geb. DM 74,00 / € 37,84 ISBN: 3–534–14970–X

Der Gründer der „Gesellschaft für interkulturelle Philosophie e.V." legt eine weitere Studie im Dienst einer interkulturellen philosophischen Verständigung vor. In dieser Absicht versucht er, im Spannungsfeld von Anthropologie und Geschichtsphilosophie „Überlappungsphänomene" (vgl. 34) in den philosophischen Welt- und Selbstdeutungsversuchen östlichen und westlichen Denkens zu erschließen und für einen interkulturellen Dialog fruchtbar zu machen. Dabei ist er v. a. daran interessiert, Absolutheitsansprüche zurückzuweisen, die sich anthropologisch in der Behauptung einer menschlichen Sonderstellung im Kosmos, geschichtsphilosophisch in der Entwicklung metaphysischer Heils- und Fortschrittsvorstellungen Ausdruck verschaffen. Gegen solche überzogenen Ansprüche sei die Perspektivität des eigenen Denkens und „das Eingebettetsein der menschlichen Natur im großen Kreislauf der kosmischen Natur" (25) anzuerkennen. „Kosmozentrismus, nicht Anthropozentrismus, sollte unser Motto sein." (90)

Der vom Denken Karl Löwiths inspirierte und entsprechend als Verabschiedung der Geschichtsphilosophie angelegte Gang durch die Geschichte anthropologischer und geschichtsphilosophischer Entwürfe ruft die Ansätze von Augustinus, Hegel, Marx, Burckhardt, Nietzsche, Scheler, Gehlen, Plessner, Jaspers und Löwith selbst in Erinnerung. Der entscheidende Schnitt wird dabei zwischen Marx und Burckhardt gelegt, insofern die Späteren umfassende, positive Geschichtsentwürfe, durch die sich die Früheren auszeichnen, vermeiden und eine Akzentverlagerung zu einer offenen Anthropologie vornehmen. Diese Wende begrüßt Mall und interpretiert sie als Einsicht in das Scheitern der jüdisch-christlichen Anthropologie mit ihrem Beharren auf der Sonderstellung des Menschen und den damit verbundenen (heils)geschichtlichen Vorstellungen, die den Keim realer Katastrophen – etwa des Sozialismus (vgl. 87) oder der ökologischen Dauerkrise – in sich trügen. Auch wenn sich Spuren von Anthropozentrismus als Eurozentrismus (Burckhardt) bzw. als Vorstellungen vom Übermenschen (Nietzsche) oder von der menschlichen Sonderstellung im Reich des Lebendigen (Scheler, Gehlen, Plessner, Jaspers) noch weiterhin finden lassen, konstatiert M. eine zunehmende systematische Offenheit anthropologischer Konzeptionen sowie eine anhaltende Einflußnahme durch östliche Philosophien. Die Motive des stoischen Rückzugs und der damit ermöglichten Wiedergewinnung antiker Vorstellungen von natürlicher Ewigkeit und Weisheit, in denen der Mensch sich bescheidener als Teil des Kosmos wahrnimmt, macht M. bei Nietzsche, Scheler und Jaspers, erwartungsgemäß v. a. aber bei Löwith aus.

Die Überlappung zwischen westlichem und östlichem Denken, auf die M. hinweist, besteht im Gewahrwerden der Abhängigkeit des Menschen von der Mitwelt als der „großen kosmischen Natur" (17), aus dem sich Achtung und Toleranz im Umgang mit fremden Kulturen und Bescheidenheit gegenüber der Natur sowie ein „gesunde[r] Skeptizismus" (25) im Blick auf ein Wissen von Mensch und Geschichte ergeben. Der Versuch, diese Einsicht für die Gestaltung eines menschlichen Zusammenlebens zu konkretisieren, steht zunächst vor zwei Schwierigkeiten, die an die von M. Riedel und J. Habermas gegen Löwiths Absage an die Geschichtsphilosophie vorgetragenen Einwände erinnern: Erstens, „[w]ie soll sich eigentlich das unwandelbare Wahre in der Welt der Geschichte voller Wandlungen zeigen?" (181) Und wie soll, zweitens, „aus der Schau des Kosmos (...) ein eindeutiges Prinzip der sozialen Ordnung abzuleiten" (183) sein? M. unternimmt in dieser Sache keine strenge Ableitung, sondern beschränkt sich auf ein Plädoyer zugunsten einer „reflexiv-meditativen Einstellung" (186), in der sich dem Menschen die Einsicht in die kosmische Dimension eröffnen soll und aus der heraus er das soziale und interkulturelle Zusammenleben im Einklang mit der Natur zu gestalten versteht.

Die Anlage des Buches läßt zwei Aspekte erkennen, von denen der eine – der Appell zur äußerst vorsichtigen Dosierung geschichtsphilosophischer und anthropologischer Ansprüche – ungeteilte Sympathie verdient, während der andere noch Fragen offenläßt. Die von M. festgestellten Überlappungen weisen auf einen über die Kulturen hinweg gemeinsamen Sachgrund menschlicher Selbst- und Welterschließung hin, der jedoch als diskursiv nicht zugänglich dem intersubjektiven Mitvollzug entzogen gedacht wird. Einstweilen wird sich daher die Frage nahelegen, inwieweit mit dem Bezug auf die „große Kultur mit ihrem anfangs- und endlosen Kreis von Entstehen-Bestehen-Vergehen" (186) ein Anspruch absoluter Unmittelbarkeit reklamiert wird, der dem politischen Mißbrauch kaum weniger offensteht, als die Absolutsetzung eines exklusiven Menschen- oder Geschichtsbildes. Nicht „negative Anthropologie" (24) würde demnach hier betrieben, sondern positive Naturphilosophie.

Ob und wie weit ferner der hier unterbreitete Vorschlag zum interkulturellen Dialog auch für das Christentum gilt, ist fraglich. Nicht wenige Passagen scheinen weniger zu einer kulturverbindenden Verständigung beizutragen, als zu einer christentumkritischen Debatte. Christliches Denken hat M. zufolge im Schöpfungsgedanken die Natur entwertet (vgl. 44; 48) und leiste in seiner Heilserwartung menschenverachtenden Geschichtsphilosophien Vorschub (vgl. 53; 62). Es habe nicht nur den Abfall vom antiken Naturverständnis mit seiner Nähe zum östlichen Denken zu verantworten, sondern stehe einer interkulturellen Verständigung auch dadurch im Wege, daß in ihm der Mensch sich selbst überhöhe. Allzu eindeutige Zuordnungen – etwa im Umgang mit der Ambivalenz zwischen dem Willen zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen bei Nietzsche (vgl. 95; 109; 111) – und die Unterlassung einer Bestimmung des mit den Erwägungen zur geschichtsphilosophischen Bescheidenheit beanspruchten theoretischen Geltungsbereiches lassen den Eindruck einer gewissen Einseitigkeit in der Darstellung des Christlichen entstehen, mithin den, als werde eine interkulturelle Philosophie unter ausdrücklichem Ausschluß des christlichen Denkens ins Auge gefaßt. Das ließe sich zum einen als Anlaß nehmen, (selbst)kritisch die öffentlich wahrnehmbare Außenansicht von Kirche und Theologie auf Nachzeitigkeit hin zu überprüfen; zum anderen weist dieser Befund auf die Begrenzung des geschichtsphilosophischen Zuganges hin, insofern hier die inzwischen zahlreichen interkulturellen Verständigungsversuche genuin theologischen Charakters ausgeblendet werden.

Hamburg Axel Heinrich

Philosophen des 17. Jahrhunderts. Eine Einführung, hg. v. Lothar Kreimendahl. – Darmstadt: Primus 1999. VI, 267 S., kt DM 58,00 / € 29,65 ISBN: 3–89678–136–7

Der vorliegende Sbd enthält elf Porträts von Denkern des 17. Jh.s. Behandelt werden Bacon, Hobbes, Descartes, Locke, Pufendorf, Spinoza, Malebranche, Newton, Leibniz, Bayle und Thomasius, erstaunlicherweise aber nicht Pascal. Aus Umfangsgründen, so erfährt der Leser in der Einleitung, sei es nicht möglich gewesen, eine von dem Hg. selbst verfaßte Darstellung Pascals in den Sbd aufzunehmen, die daher an einem anderen Ort erscheinen werde.

Der Hg. geht in seiner Einleitung ausführlich auf die Schwierigkeit ein, einen Generalnenner für die Philosophie des 17. Jh.s zu finden. Die gängigen Antworten auf die Frage nach dem Proprium dieses Abschnitts der Philosophiegeschichte benennen zwar allesamt fraglos vorhandene Tendenzen, aber es wäre nach Meinung von Kreimendahl verfehlt, diese Tendenzen zu verabsolutieren. Wenn das 17. Jh. etwa als Zeitalter des Rationalismus bezeichnet wird, so kann dem entgegengehalten werden, daß es doch nicht minder das Zeitalter

des Empirismus ist. Wenn man es als Jh. der Methode bezeichnet, dann überdeckt eine solche Auskunft die tiefen Meinungsverschiedenheiten, die es in puncto Methode in diesem Jh. gab. Schließlich ist es auch problematisch, das 17. Jh. ausschließlich unter dem Titel ‚Aufstieg der Wissenschaft' oder ‚Kritik der überlieferten Religion' abzuhandeln. Statt solcher Absolutsetzungen eines Grundzugs hält K. es für sinnvoller, von dominierenden Strömungen und charakteristischen Zügen der Philosophie des 17. Jh.s zu sprechen. Zu diesen rechnet er auch „die Diskreditierung der Autorität" (12) sowie „ein starkes Interesse an Problemen der Metaphysik bzw. an solchen der heute so genannten theoretischen Philosophie" (13), das Fragen der praktischen Philosophie in den Hintergrund treten läßt. K. äußert sich in seiner Einleitung auch zum Problem der zeitlichen Abgrenzung. Selbst wenn er zugibt, daß die runden Jahreszahlen nicht einfach mit inhaltlichen Zäsuren der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte koinzidieren, so sieht er doch die Möglichkeit einer solchen Abgrenzung, denn es sei durchaus „sinnvoll, das 17. Jh. sowohl von der Renaissance als auch von dem nachfolgenden Jh. der Aufklärung abzugrenzen und als Epoche der frühneuzeitlichen Philosophie zu fassen", in der sich nachdrücklich „das moderne (Selbst-) Bewußtsein (...) artikuliert" (14f) und auf den verschiedensten Betätigungsfeldern der Vernunft schließlich auch durchsetzt. Die einzelnen Beiträge des vorliegenden Sbdes sind so konzipiert, daß sie anhand von repräsentativen Philosophengestalten des 17. Jh.s zu verdeutlichen suchen, „auf welchen Gebieten, mit welchen argumentativen Mitteln und mit welcher Zielsetzung" (15) eine solche Artikulation geschieht. Eine eingehende Würdigung der einzelnen Beiträge ist in dem vorliegenden Rahmen nicht möglich. Der Rez. muß sich auf Schlaglichter beschränken.

W. Krohn zufolge kann man Bacon nicht lesen, ohne an drängende Probleme der gegenwärtigen Gesellschaft zu denken. Denn bereits bei Bacon gehe es „um Fortschrittsorientierung und Traditionsverlust (...) um die Verzahnung von Wissenschaft und Industrie (...) um die fragwürdige Hoffnung, die materielle Not des Menschen durch Einsatz immer neuer Techniken zu bewältigen" sowie „um die Frage, wieweit der Mensch berechtigt ist, Herrschaft über die Natur auszuüben" (23). W. Kersting sieht die Bedeutung von Hobbes darin, daß er der politischen Philosophie der Neuzeit die Sprache gegeben hat. Hobbes' bleibende Modernität liegt für ihn „in der rechtfertigungstheoretischen Erfindung des Gesellschaftsvertrags", denn in diesem „individualistische(n), egalitaristische(n) und prozeduralistische(n) Begründungsmodell" (66) komme bis heute das Selbstverständnis der politischen Moderne genuin zum Ausdruck. D. Perler rückt Descartes erkenntnistheoretische Leistung in den Mittelpunkt. Descartes, so schreibt er, „leitete die Überwindung des aristotelisch-scholastischen Erkenntnismodells zugunsten eines repräsentationalistischen Modells ein. Erkenntnis wurde nicht mehr als das Angleichen des Erkennenden an den Erkenntnisgegenstand aufgefaßt, sondern als das Bilden und Erfassen von repräsentierenden Ideen." (88) R. Puster geht in seinem Beitrag von einer Dialektik in Lockes Denken aus, die darin bestand, daß er den Empirismus, um ihn auf einer tieferen Ebene seiner metaphysischen Fundierung vor dem Abgleiten in einen Idealismus zu retten, auf der Oberflächenebene seiner Durchführung mitunter verletzen" (111) mußte, und glaubt, daß sich nicht wenige der oft kritisierten Inkonsistenzen des ‚Essay' auf diese Weise erklären lassen. Für W. Schmidt-Biggemann ist Pufendorf „ein wesentlicher Vertreter der politischen Philosophie an der Schwelle von Barock und Aufklärung", dessen Verdienste „in der Theorie und Theoriegeschichte des Staatsrechts, in naturrechtlich grundgelegter Ethik und Politik sowie in der Lehre von der religiösen Toleranz im Staate" (115) liegen. Im übrigen ist er der Meinung, es gebe „vor Kant keinen deutschen Politik- und Rechtstheoretiker, der einen vergleichbaren Einfluß auf die Entwicklung der Staatsphilosophie in Europa gehabt hätte wie Pufendorf" (ebd.). R. Schnepf sieht die Bedeutung Spinozas darin, daß dieser „gegen eine Theorie, die, vom menschlichen Selbstbewußtsein ausgehend, den Menschen als Substanz deutet und ihm Willensfreiheit zuspricht", eine Metaphysik stellt, „die den endlichen Menschen konsequent aus dem ihm vorgegebenen Unbedingten deutet" (154). Dieser Ausgang von einer Theorie des Unbedingten ermögliche es ihm, perspektivische Verzerrungen zu vermeiden, zu denen der cartesische Ausgang vom endlichen Ich verführe. Für das Freiheitsproblem ergibt sich im Kontext des spinozistischen Ethikkonzepts: „Willensfreiheit kommt weder Gott noch dem einzelnen Menschen zu" (154). Allerdings steht und fällt Spinozas Ethik damit, daß sich der formale ontologische Rahmen, der mit den ersten Lehrsätzen der Ethik entworfen wird und Grund aller weiteren Argumentationen Spinozas bildet, als „der einzig vernünftige erweist" (155). R. Specht möchte dem Leser den Zauber der heute weithin vergessenen Philosophie Malebranches nahebringen, den noch der späte Kant für „eine der exemplarischen Gestalten der Philosophiegeschichte" (174) gehalten hatte, und skizziert anhand von Malebranches Werk „Recherche de la Vérité" die „Umwandlung der Philosophie des Cartesianismus in eine Philosophie der Alleintätigkeit Gottes" (157). M. Carrier sieht die folgende Gemeinsamkeit „zwischen dem Newton der mathematischen Deduktion der Planetenbewegungen und der experimentellen Aufdeckung der Erscheinungen des Lichts einerseits und dem Newton der hermetischen, alchemistischen und bibelchronologischen Studien andererseits" (196): Es ging Newton stets „um klare Erkenntnis, nicht um Schwärmerei und Obskurantismus" (ebd.). Auf sämtlichen Gebieten zeigte er „die gleiche nüchterne, auf Vernunft und Erfahrung setzende Haltung, die das Bestreben erkennen läßt, zunächst verwirrende und dunkle Befunde mit Sorgfalt und Sachverstand in eine durchsichtige Sprache zu übertragen und einsichtig werden zu lassen" (ebd.). Im Hintergrund steht dabei die Vorstellung, „daß sich Gott sowohl in seinem (...) Wort als auch in seinem Werk äußert und daß eine Erkenntnis des göttlichen Bauplans nur durch Verfolgen einer doppelsträhnigen, auf Textauslegung und Erfahrung setzenden Strategie gelingen kann" (ebd.). Für Th. Leinkauf hatte Leibniz schon früh drei zentrale metaphysische Intuitionen, die er in seinem Werk systematisch entfaltete. Als erstes nennt er hier die Individuations-Intuition, die besagt, daß alles Wirkliche ausschließlich als ein individuiertes, durchgängig bestimmtes und unverwechselbares Sein zu denken ist. Da aber alles, was ist, „nicht nur individuelle Substanz" ist, „sondern zugleich Teil eines Ganzen" und „die Welt als Inbegriff alles Seienden die Totalität solcher vollständig bestimmter (...) individueller Existenzen ist" (ebd.), kann man zweitens von einer enzyklopädisch-kombinatorischen Einheitsintuition sprechen, die Leibniz der Individualitätsintuition zur Seite stellt. Schließlich ist „dieses aus individuellen Substanzen bestehende Ganze (...) ein in mikro- und makroskopischer Hinsicht unendliches und zugleich ins Unendliche bestimmtes Seinskontinuum" (199). Diese ebenfalls frühe Einsicht des Leibniz bezeichnet Leinkauf als Unendlichkeitsintuition. Im Fortgang der philosophischen Reflexion erschloß sich Leibniz Leinkauf zufolge „die tiefere Dimension und der unaufhebbare Zusammenhang der Intuitionen durch eine beharrliche Korrektur des gängigen Verständnisses von Substanz" (200). S. Neumeister betont, daß Bayle in seinem Kampf für die religiöse und politische Toleranz von einer Glaubenszuversicht getragen blieb und nicht etwa dem Skeptizismus oder dem Pessimismus anheimfiel. M. Albrecht schließlich verbindet die Würdigung von Thomasius als Begründer der deutschen Aufklärung mit einer kurzen Darstellung seines philosophischen Systems.

Im ganzen vermittelt der Sbd durchaus einen Eindruck von der Bandbreite der Philosophie des 17. Jh.s, die sich eben nicht allein auf Vf. wie Hobbes und Locke oder Descartes, Spinoza und Leibniz beschränkt, die in diesem Zusammenhang meist genannt werden. Die einzelnen Beiträge erfüllen durchweg ihren Zweck und bieten auf engem Raum eine solide Einführung in das Denken zentraler Gestalten der Philosophie des 17. Jh.s, wenngleich in dem einen oder anderen Fall sicher auch andere Akzentuierungen denkbar gewesen wären. So betont etwa Perler in seinem Beitrag v. a. die Bedeutung der cartesischen Philosophie für die Entwicklung der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, man hätte aber genausogut, wie K. es in seiner Einleitung auch tut, darauf abheben können, daß Descartes „v. a. einer der großen Metaphysiker" (17) ist. Der Vermutung Krohns, daß die moderne Gesellschaft vielleicht tiefer in den Baconismus verstrickt sei als in jede andere Philosophie, kann man mit Henrich entgegenhalten, daß die moderne Grunderfahrung vielschichtig ist und unter vielerlei Aspekten betrachtet werden kann. Henrich wendet sich daher gegen eine Überbewertung des Baconismus, ohne dessen Bedeutung freilich leugnen zu wollen. Der Feststellung des Hg.s, daß man Schwierigkeiten habe, das Proprium der neuzeitlichen Philosophie exakt zu bestimmen, wird man gewiß zustimmen können. Auch sein eigener Versuch, das Proprium speziell der Philosophie des 17. Jh.s zu bestimmen, zeugt von dieser Schwierigkeit. Denn der Hinweis auf verschiedene dominierende Strömungen und charakteristische Züge der Philosophie des 17. Jh.s versucht, gewissermaßen aus der Not, daß sich für diesen Zeitraum eine griffige Formel nicht finden läßt, eine Tugend zu machen. Selbst wenn man für die Herausbildung des modernen Bewußtseins noch andere Theorietraditionen bemüht als die Philosophie des 17. Jh.s, wird man K. doch zweifellos darin zustimmen können, daß die eigentlich neuzeitliche Philosophie im 17. Jh. beginnt.

Frankfurt/Main Hans-Ludwig Ollig

Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch, hg. v. Annemarie Pieper. Leipzig: Reclam 1998. 479 S. (Reclam-Bibliothek, 1643), kt DM 25,00 / € 12,78 ISBN: 3–379–01643–8

Dieses Handbuch behandelt 20 philosophische Disziplinen und beinhaltet neben einem Vorwort ein Personen- und Sachregister sowie Angaben zu den Vf.n. Da die Beiträge zu den einzelnen Disziplinen „einfach nur" alphabetisch angeordnet sind, folgt die Grundkonzeption dieses Werkes offensichtlich dem Programm „Philosophie als Enzyklopädie": Enzyklopädie verstanden als ein Projekt, in dem „unter den Bedingungen des Pluralismus mögliche Welten koexistieren und scheinbar chaotische Vielheit in eine Einheit gebracht wird, die nicht von dem Einen beherrscht ist" (Sandkühler). Diese Schlußfolgerung hinsichtlich des Ansatzes dieses Werkes drängt sich bei aller Vorsicht (ex nihilo nihil sequitur) auf, auch wenn oder gerade weil keine tiefergehenderen Reflexionen geboten werden über das jeweils Philosophische all dieser Fächer gegenüber der einzelwissenschaftlichen Forschung oder über ein derzeit nicht mehr zu etablierendes Philosophie-System im alten Sinne, wie es der „Neu-Thomismus" vielleicht als letztes im 20. Jh. war.

Die einzig erkennbare Zuordnung der einzelnen Disziplinen, von der die Hg.in im Vorwort spricht, ist eine eher äußerliche Dreiteilung: Erstens gibt es alte Disziplinen wie die Ethik (Pieper, Basel), die Logik (Stuhlmann-Laeisz,

Bonn), die Politische Philosophie (Kersting, Kiel) und die Metaphysik (Angehrn, Basel), jüngere Disziplinen wie die Ästhetik (Henckmann, München), die Anthropologie (Gebauer, Berlin), die Geschichtsphilosophie (Schaeffler, em. Bochum) und die Sozialphilosophie (Horster, Hannover) und schließlich ganz junge Disziplinen wie die Feministische Philosophie (Klinger, Tübingen), die Kulturphilosophie (Konersmann, Kiel), die Philosophie des Geistes (Sturma, Essen) und die Technikphilosophie (Fischer, Leipzig). Zweitens gibt es Disziplinen, die „zwar modernen Ursprungs sind, aber eine lange Vorgeschichte" (9) haben, wie die Erkenntnistheorie (Gabriel, Jena), die Rechtsphilosophie (Seelmann, Basel), die Sprachphilosophie (Hennigfeld, Koblenz-Landau) und die Wissenschaftstheorie (Ströker, em. Köln). Drittens gibt es Disziplinen, die „zwar in der Antike wurzeln, die es aber aufgrund der Konflikte, die die Menschheit heute zu zerreißen drohen, mit einem aktuellen Aufgabenbereich zu tun" (9) haben, wie die Angewandte Ethik (Thurnherr, Basel), die Naturphilosophie (Gloy, Luzern), die Philosophiedidaktik (Martens, Hamburg) und die Religionsphilosophie (Kodalle/Kühnlein, Jena).

Die Darstellungen der einzelnen Fachrichtungen können in der Regel als gelungenes Maß zwischen einer längeren Abhandlung und einem Lexikonartikel (die Länge schwankt zwischen 17 und 28 S.) angesehen werden, insoweit sie „eine substantielle Vorstellung des für die jeweilige Disziplin Wesentlichen vermitteln" (9); der angezielte Einführungscharakter ist jedoch wegen des vorausgesetzten Hintergrundes an philosophischer Reflexion zuweilen überschritten, wenn man dabei an Erstsemester der Philosophie denkt. Die Vf. der Beiträge legen meistens einen großen Wert auf die Darstellung der Probleme und Fragenkomplexe, die dazu führten, daß das philosophische Denken sich disziplinierte und jeweils um einen besonderen Schwerpunkt kümmerte und wie es so zur Ausbildung der heute an den Univ.en gelehrten Disziplinen kam. Die Sachprobleme, um die die Forschung in diesen Fächern ringt, werden entweder exemplarisch oder umrißhaft vor Augen geführt. Den Abschluß eines Beitrages bildet schließlich eine Auswahlbibliographie (unterteilt in zitierte und weiterführende Literatur), leider ohne jeglichen Hinweis auf Internetseiten.

Zwar ist es in geisteswissenschaftlichen Publikationen noch immer weitgehend unüblich, Internetadressen anzuführen, aber auch das philosophische Forschen wird zukünftig sicherlich nicht umhin können, nicht nur die gedruckte Primär- und Sekundärliteratur, sondern auch den über das Internet weltweit veröffentlichten philosophischen Gedankenaustausch (zumindest ansatzweise) mit einzubeziehen. Gerade im vorliegenden Fall hätte das Anzeigen einiger „Homepages" besonders ausländischer (d. h. hier nichtschweizerischer oder -deutscher) Fachkolleginnen und -kollegen in wenigen Zeilen z. B. die dort vorhandenen bibliographischen Ressourcen miteinbeziehen, vor allem aber den Beiträgen eine internationale Note verleihen können, die das vorliegende Handbuch noch nützlicher gemacht hätte.

Auf der Suche nach etwaigen fehlenden philosophischen Disziplinen ist positiv zu vermerken, daß viele Gebiete des philosophischen Denkens behandelt werden, auch wenn diese nicht jeweils als eigene Disziplinen in separaten Beiträgen erscheinen. Als ein Beispiel sei die „Interkulturelle Philosophie" genannt, die sich (leicht über das Sachregister eruierbar) als ein Unterpunkt innerhalb der „Kulturphilosophie" befindet:

Konersmann beginnt seinen Beitrag mit einer Kennzeichnung der Anfänge der Kulturphilosophie (1. Kulturphilosophie nach der Krise) als Reaktion auf die Zerfallserscheinungen des „Fin de siècl", in dem Ringen der Philosophie um Neuansätze als den Versuch, zeitgemäße Auslegungen und Deutungen von „Welt" zu skizzieren (Cassirer). Er problematisiert zwar anschließend die Begriffsbestimmung von „Kultur" (2. Der Begriff „Kultur") auf eine sehr grundsätzliche Weise und nennt gleichsam nur exemplarisch die seit Cicero bis in die frühe Neuzeit hinein geltende Deutung im Sinne einer „cultura animi" (Tusc. disp. II, 13), aber er bindet dies nicht auf das spannungsgeladene Verhältnis von Natur und Kultur seit Platons Kulturentstehungsmythos (Prot. 320 c ff.) zurück. Um angesichts der grundlegenden Definitionsschwierigkeit dennoch das Phänomen „Kultur" zu „vermessen und einzugrenzen" (172), verweist der Vf. in zwei historisch orientierten Anläufen auf die Grunderfahrungen der kritischen Kulturphilosophie (Cassirer), die zum einen von einem Erleben der Krise als letztlich totaler Desintegration getragen sind, das die „Diskontinuität als tragbare und erträgliche, da nur oberflächliche Erscheinung einer tieferliegenden Kontinuität" (173) nicht mehr interpretieren kann (3. Heraufkunft der Kulturphilosophie), und die zum anderen von einem lebensweltlichen Verlust gekennzeichnet sind, der die Entstehung der Disziplin nicht „als unversehens auftretende Variante des Neukantianismus" (176) plausibel machen kann, sondern die in den verschiedensten Zusammenhängen gesehen werden muß (4. Kulturphilosophie im Kontext). In einem letzten Kap. (5. Interkulturalität und Kontingenz) versucht der Vf. die Problemstellungen einer heutigen Kulturphilosophie zu skizzieren, indem er auf die Interkulturalität als philosophische Position verweist, die „gleichwohl quer zu den eingeführten Begriffen und Methodologien des Faches" (178) dennoch den Beitrag leistet, „Schwellen und Übergänge zwischen Eigenem und Fremden, zwischen eigener und fremder Kultur zu erschließen, um für Übereinstimmungen und Differenzen zu sensibilisieren" (179). Eine Radikalisierung dieses Programms läßt die „Kulturspezifik der westlichen Philosophie" (179) erkennen und führt das philosophische Denken, das von Beginn an reflexiv und somit selbstkritisch war, zu einer neuen Aufgabe, da mit der kulturellen Bedingtheit die Kontingenz des Denkens ein solches Ausmaß angenommen hat, das nicht nur eine Philosophie der Kultur, sondern ein philosophisches Denken in allen Bereichen als prinzipiell offene Theorie (vgl. 180) zur Konsequenz hat.

Während also manche philosophische Bereiche, die im Zusammenhang mit den in eigenen Beiträgen dargestellten Disziplinen stehen, dort mit abgehandelt werden, so verwundert auf der anderen Seite das völlige Fehlen der „Philosophiegeschichte" – sei es als Disziplin, sei es innerhalb des Beitrages über die „Geschichtsphilosophie" oder andere Disziplinen (so ist der Begriff auch nicht im Sachverzeichnis zu finden). Nachvollziehbar ist durchaus, daß Schaeffler in seiner „Geschichtsphilosophie" die Philosophiegeschichte nicht (auch nicht „quer zum Fach") mit einbezieht, da es ihm in seinem Beitrag um die Darstellung der verschiedenen philosophischen Reflexionen zu „einer umgreifenden Teleologie des Weltgeschehens" (141) und nicht des philosophischen Denkens geht. Daß die Hg.in jedoch nicht einen eigenen Beitrag über die Philosophiegeschichte als philosophische Disziplin mitaufgenommen hat, läßt sich offenbar aus ihrer Auseinandersetzung mit einem „am Fortschrittsgedanken der Naturwissenschaften orientierten Vorwurf" (7) erklären, der akademischen Philosophie gehe es mehr um eine historisch-philologische Aufarbeitung ihres eigenen Denkens als um die Lösungsversuche von Sachproblemen. In diesem Zusammenhang verweist nämlich die Hg.in einerseits auf die große Bedeutung der Geschichtlichkeit für das philosophische Denken, andererseits aber auch auf dessen systematischen Anspruch, „Sachverhalte am Leitfaden der ihnen immanenten Logik argumentativ zu entfalten und begrifflich zu erschließen" (7), und sie versucht genau diese historisch-systematische Grundstruktur der Philosophie in diesem Buch zu exemplifizieren, indem „die ‚Disziplinen', d. h. die systematischen Gebiete der Philosophie" (8) durch ein Miteinbeziehen der „in der Geschichte der Philosophie befindlichen Fragekomplexe, Positionen und methodischen Erörterungen" (9) dargestellt werden sollten.

Eine philosophiegeschichtliche Aufarbeitung systematischer Fragestellungen ersetzt jedoch nicht eine systematische Reflexion über die Philosophiegeschichte. Denn abgesehen davon, daß die Philosophie nicht immer ihre sehr wohl vorhandene systematische Grundhaltung gegenüber speziell den Naturwissenschaften hervorkehren bräuchte, sondern jenen auch deren hermeneutische Grundsituation (und damit u. a. die Geschichtlichkeit ihrer systematischen Fragestellung und Problemlösung) vor Augen halten könnte (Gadamer), wurde den an den Univ.en ja existierenden Lehrstühlen „Philosophiegeschichte" keine Gelegenheit gegeben, sich als philosophische Disziplin in Reflexionen z. B. über die verschiedenen Theorien zu den Methoden und Inhalten einer „Geschichtsschreibung" der Philosophie darstellen zu können – immerhin gibt es auch einen Beitrag zur Philosophiedidaktik als philosophische Disziplin.

Als Quintessenz bleibt festzuhalten, daß dieses sicherlich sehr nützliche Handbuch hilfreiche Koordinaten auf einem weiteren weißen Flecken in der philosophischen (Publikations-!)Landschaft (vgl. 9) eingezeichnet hat, auch wenn es sich hierbei keineswegs mehr um eine „terra incognita" handelt – verwiesen sei z. B. auf das durchaus vergleichbare Werk von Gniffke/Herold (Philosophie: Problemfelder und Disziplinen, 1996).

Augsburg Wolfgang Erb

Valentin, Joachim: **Atheismus in der Spur Gottes.** Theologie nach Jacques Derrida. Mit einem Vorwort von Hansjürgen Verweyen. – Mainz: M. Grünewald 1997. 296 S., kt DM 54,00 / € 27,61 ISBN: 3–7867–2033–9

Der Freiburger Theologe Joachim Valentin hat mit seiner Diss. „Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida." eine der ersten und bislang immer noch wenigen dezidiert theologischen Arbeiten – insbesondere im deutschsprachigen Raum – zum Denken des französischen Philosophen Jacques Derrida vorgelegt. Vor dem Hintergrund eines schon länger in der Diskussion um Derrida schwelenden Verdachts theologischer und insbesondere jüdischer Untertöne in der die klassische Metaphysik dekonstruierenden Differenztheorie Derridas, sucht V. nach Spuren und Kontexten dieses unterstellten Subtextes. Dabei zeigt er v. a. Parallelen zwischen der Derridaschen Dekonstruktion und der Tradition Negativer Theologie auf.

In mehreren Abschnitten widmet sich V. ausführlich dem Werk Derridas und den insbesondere für eine theologische Anbindung relevanten Kontexten. Einleitend wird kurz auf die Biographie Derridas sowie auf das Grundkonzept der Dekonstruktion eingegangen, wobei v. a. der Schriftbegriff fokussiert wird, um erste Andeutungen bzgl. der Dekonstruktion des Präsenzdenkens zu ma-

chen (21–25). Diese Perspektive wird aber zunächst nicht weiterverfolgt, sondern einer Reflexion zum Metaphysikbegriff nachgeordnet, die auf die kontrastive Darstellung der Metaphysikkritik Derridas zielt. Präzise wird hier die Kritik am binär-hierarchischen Denken der traditionellen griechischen Metaphysik sowie die damit verbundene Unterordnung der Absenz unter die Präsenz, der Materialität der Sprache unter den Logos und folglich der Schrift unter das gesprochene Wort vorgestellt (30ff). Anschließend wird intensiv auf die Spezifika der Dekonstruktion eingegangen: die Spur (43ff), die *différance* (50ff), die Auseinandersetzung Derridas mit Husserls *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (55ff) sowie das umstrittene Verhältnis der Dekonstruktion zur Hermeneutik (59ff). Diese Ausführungen geben Einblick in die zentralen Motivationen und Motive der Dekonstruktion, wie Derrida sie u. a. in Anlehnung an Heidegger und Husserl entwickelt hat.

Im zweiten Hauptteil der Arbeit erörtert V. das Verhältnis Derridas zum Judentum. Hierbei geht er im besonderen auf Selbstaussagen Derridas (75–86), auf die Auseinandersetzung Derridas mit den ebenfalls jüdischen Vf.n E. Lévinas, P. Celan und E. Jabès (87–118) sowie auf das Schriftverständnis der Rabbiner und des Talmud (119–148) ein. Im Mittelpunkt dieses Großkapitels steht zum einen die Erfahrung von Alterität, Ausgrenzung und Beschneidung als Kontrapunkt zum griechischen Einheits-, Ursprungs- und Präsenzdenken und dem damit verbundenen Subjektbegriff, wobei insbesondere die ethischen Implikationen der Differenz, Alterität und Spur hervorgehoben werden. Zum anderen werden der spezifisch jüdische Schriftbegriff und die daraus resultierende Interpretationsweise erläutert, um deren deutliche Nähe zum Konzept der *différance* aufzuzeigen.

Schließlich korreliert V. im dritten und zentralen Hauptteil die Dekonstruktion mit der griechisch-christlichen Tradition Negativer Theologie. Nach einer Abgrenzung der Negativen Theologie von Formen der Mystik (152ff) und im Anschluß an einen Exkurs zum Bilderverbot im Ersten Testament (155ff) sowie bei Kant (159ff) und Adorno (161ff) wird die Negative Theologie Dionysios Areopagitas und Meister Eckharts in ihren Grundzügen vorgestellt (166–176). Vor dem Hintergrund *dieser* Form Negativer Theologie und in bezug auf zwei ausführliche Stellungnahmen Derridas zur Negativen Theologie, nämlich *Wie nicht sprechen. Verneinungen* (117–191) und *Außer dem Namen (Post-Scriptum)* (191–209), versucht V. die Dekonstruktion als Form negativer Theologie zu präsentieren (177ff) bzw. die Negative Theologie als Dekonstruktion affirmativer Theologie auszuweisen (183). Er betont, daß es nur eine bestimmte Tradition der Negativen Theologie sei, welche dem Derridaschen Denken nahestehe und einen neuen Modus des Sprechens (über Gott) etabliere (178f/213), nämlich die jenseits einer binären Logik und letzten Affirmation befindliche Negative Theologie Dionysios Areopagitas und Meister Eckhards.

Hinsichtlich der Frage nach *Übereinstimmungen* zwischen Dekonstruktion und Negativer Theologie ergeben sich v. a. bei der Lektüre von *Wie nicht sprechen* allerdings diverse Verkürzungen, die nicht unproblematisch sind. Daß in der Tat die Dynamik der Negation und endlosen Verschiebung in ihrem gleichzeitigen Mangel und Überschuß eine Transzendenzerfahrung markiert, welche theologische Implikationen zuläßt, gesteht Derrida durchaus zu. Diese Tatsache wird aber weniger zum Anlaß genommen, die möglichen Affinitäten zu bestätigen und so einer Parallelisierung von Negativer Theologie und Dekonstruktion Vorschub zu leisten. Im Gegenteil wird eben diese Möglichkeit als das eigentliche Problem aufgefaßt, das es zu unterminieren gilt, um eindeutige Kategorisierungen zu verunmöglichen. Verfehlt V. nicht die eigentliche Intention Derridas, indem er die luzide Textstrategie von *Wie nicht sprechen* außer acht läßt? Derridas Aufsatz handelt nämlich *nicht* (nur) vom Problem des „Wie nicht sprechen" (von Gott) der Negativen Theologie und Dekonstruktion, sondern auch davon, wie er (Derrida) es vermeiden könne, von jenen unterstellten Parallelen zwischen der griechisch-christlichen Tradition der via negativa und seinem eigenen Denken, also der Dekonstruktion und einer jüdisch-arabischen Tradition, zu sprechen, um so vielmehr eine subversive „Leere" oder „Wüste" in den griechisch-christlichen Diskurs einzuführen. Derrida nimmt mit *Wie nicht sprechen* keineswegs (explizit) Stellung, sondern er dekonstruiert und verschiebt diese Stellungnahme permanent, *um nicht zu sprechen*. Sein Aufsatz generiert sich nicht primär als Kommentar zur Negativen Theologie, sondern – wie in anderen Texten Derridas auch – als Dekonstruktion *in praxi*, welche die dekonstruktiven Strategien thematisiert und zugleich durchführt.

Aus dieser Auslassung resultiert ein Defizit: V. geht nicht auf das zentrale Motiv der Khora ein. So kommt er zu dem problematischen Schluß, Derrida habe einen „radikalisierten Begriff Negativer Theologie" entwickelt (213), während die eigentlichen Differenzierungen und Entwürfe Derridas hinsichtlich eines Denkens der *différance*, Spur und Khora unberücksichtigt bleiben.

Insgesamt kann V.s Buch aufgrund der breiten Einführung in die Biographie und das Werk Derridas jedoch als eine erhellende und viele Perspektiven aufzeigende Arbeit gewertet werden, die v. a. einen wichtigen theologischen Annäherungsversuch darstellt, um die noch immer bestehenden Vorbehalte der Theologie gegenüber Derrida und dem Poststrukturalismus insgesamt abzubauen und die Basis für eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung zu schaffen. Gleichwohl scheint sich V. nicht radikal auf Derridas Denken eingelassen zu haben, da er dessen Intention einem – bei aller Vorläufigkeit – Streben nach Identität und Kontinuität zuordnet (50) und Derrridas Thesen dahingehend würdigt, den „Wert von Nichtverstehen positiv zu denken, nämlich als Wahrung des Geheimnisses" (63), statt die zuvor geschilderten Aspekte und Konsequenzen der Dekonstruktion in ihrer Radikalität wahrzunehmen. So erscheint die Dekonstruktion ausschließlich als Kritik an einem totalisierenden und vereinnahmenden Denken, ohne die am Motiv der *différance* illustrierte konstitutive Unmöglichkeit eindeutigen und endgültigen Verstehens (theologisch) zu bedenken, welche die gesamte Theoriebildung und philosophische Rede affiziert.

Vor dem Hintergrund einer „radikalisierten Grundsituation" für eine Theologie der späten Moderne (15), die insbesondere durch Auschwitz markiert ist, bleibt zudem das theologische Grundkonzept V.s schwierig, da er verkennt, daß die Negativität der Gottesrede und die Gotteskrise unserer Zeit nicht (nur) in einem unzulänglichen oder aber totalisierenden Zugriff auf Gott begründet sind (20/244), sondern in der Erfahrung einer radikalen Gottverlassenheit, die vielleicht nur noch ein „Gott vermissen" zu artikulieren vermag. Daß angesichts *dieser* Gotteskrise und *mit* Derrida gefragt werden soll, wie man die Abwesenheit Gottes positiv (!) denken könne, ist nicht einsichtig; noch weniger aber jene angebliche, die christologische Perspektive abschließend erneut verstärkende „*Notwendigkeit*, Gott, wenn personal, dann trinitarisch zu denken" (255).

Die im einzelnen sehr interessante Untersuchung zu Derrida zielt letztlich immer wieder darauf ab, das logozentrismuskritische Denken Derridas wie auch die mit ihm in Verbindung zu bringende jüdische Tradition (Erfahrung des Bruchs und der Andersheit, spezifische Gottesrede, Thora- und Textverständnis, Zimzum) in einen spezifisch christlichen Rahmen einzubinden, statt sich gerade der Differenzen bewußt zu werden und diese als Anfragen an die Theologie zu formulieren. Auch ist an dieser Stelle zu bedenken, daß V. nicht explizit unterscheidet zwischen Bilderverbot und Negativer Theologie. Vom biblischen Bilderverbot ausgehend wäre ihm die dezidiert geschichtliche Dimension erkenntnistheoretischen Fragens sicher deutlicher geworden. Der christozentrische Einschlag und die Suche nach Gemeinsamkeiten drohen somit das wichtige Anliegen der Vermittlung zwischen Theologie und Dekonstruktion sowie christlichem und jüdischem Denken zu relativieren. Die Arbeit oszilliert letztlich unentschieden zwischen dekonstruktiver Nichtidentität und christlich-theologischem Sicherungsbedürfnis, statt sich der Negativität – auch jenseits sprachlicher und totalitätskritischer Aspekte – theologisch zu stellen. Gleichwohl schmälert die hier geäußerte Kritik nicht die Leistung V.s, sondern sie will im Gegenteil und im besten Sinne des Wortes auf die Kritikwürdigkeit dieser Diss. aufmerksam machen.

Münster Michaela Willeke / Jürgen Manemann

Sozialwissenschaften

Zukunftsfähigkeit der Theologie. Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, hg. v. Karl Gabriel / Johannes Horstmann / Norbert Mette. – Paderborn: Bonifatius 1999. 170 S. (Einblicke, 2) kt DM 29,80 / € 15,23 ISBN: 3–89710–056–8

Dieser Bd (Nr. 2 einer neuen Reihe der Katholischen Akademie Schwerte, „Einblicke") dokumentiert ein Symposion, das die Akademie Schwerte anläßlich des 65. Geburtstags von Franz-Xaver Kaufmann veranstaltet hat. Eingeleitet wird das Buch von dem profiliertesten Schüler Kaufmanns, dem Münsteraner Sozialethiker und Religionssoziologen Karl Gabriel, der das Thema des Bdes angeht, indem er „Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns" ins Spiel bringt, jenes Religionssoziologen, der (da die katholische Kirche kein eigenes pastoralsoziologisches Institut besitzt) für Deutschland gewissermaßen zur Institution geworden ist. Besonders interessant ist in diesem Beitrag auch eine Auflistung der Themenbereiche, die nach *Hermann J. Pottmeyer* die theologische Dimension der Arbeit Kaufmanns charakterisieren, eine Auflistung, der Gabriel zustimmend folgt. Am Ende dieses Abschnitts bietet der Vf. eine Übersicht über die Beiträge des Buches und charakterisiert diese kurz: *Karl Lehmann*, „Religion als Privatsache und als öffentliche Angelegenheit. Die Kirche in pluralistischer Gesellschaft", *Trutz Rendtorff*, „Theologie als Kulturwissenschaft", *Peter Hünermann*, „Theologie als Kulturwissenschaft. Inkulturation im Horizont der Christentumsgeschichte zwischen Anerkennung und Transformation", *Johannes A. von der Ven*, „Theorie der Kirche. Zwischen sozialwissenschaftlicher Empirie und theologischer Ekklesiologie", *Hermann J. Pottmeyer*, „Theorie der Kirche zwischen sozialwissenschaftlicher Empirie und theologischer Ekklesiologie. Fundamentaltheologische Überlegungen und Anfragen", *Hermann Steinkamp*, „Belastbare Solidari-

tät und christlicher Glaube. Kontexte und Praxisformen", *Ottmar Fuchs*, „Für eine neue Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral", *Rolf Zerfaß*, „Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kirche. Wirklichkeitserschließung als Befreiung", *Hermann Pius Siller*, „Wirklichkeitserschließung als Befreiung. Die Wirklichkeit erschließende Kraft des Exits", *Norbert Mette*, „Postmoderne Familie und die Zukunft religiöser Sozialisation", *Martina Blasberg-Kuhnke*, „Die Familie im Horizont der Tradierung des Glaubens". Ein Beitrag von Kaufmann selbst rundet den Bd ab.

So ist diese Ehrung von Kaufmann, nicht nur wegen ihres Inhaltes, sondern auch wegen der hohen Qualität der Beiträge, selbst zu einem intensiven Gespräch zwischen Soziologie und Theologie geworden, was ja das Hauptanliegen des Bielefelder Soziologen bis heute ist.

Münster Harald Wagner

Judaistik

Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. v. Friedhelm Burghard / Alfred Haverkamp / Gerd Mentgen. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1999. VI, 276 S. (Forschungen zur Geschichte der Juden. Abteilung A: Abhandlungen, 9), geb. DM 64,00 / € 32,72 ISBN: 3–7752–5618–0.

Judenvertreibungen sind weit über das Mittelalter hinaus immer wiederkehrende Ereignisse in der Geschichte des europäischen Judentums. In einer 1996 an der Univ. Trier abgehaltenen Tagung, deren Referate diesem Sbd zugrunde liegen, versuchte man, diese Einzelereignisse in einen größeren Zusammenhang zu stellen, um so gemeinsame Elemente ebenso wie zeitlich und regional bestimmte Verschiedenheiten herauszuarbeiten.

Eine höchst informative Einleitung, die die wesentlichen Linien der folgenden Beiträge miteinander verbindet, bietet *A. Haverkamp*, „Judenvertreibungen in Mittelalter und Frühneuzeit – Erscheinungsformen und Zusammenhänge, Betrachtungsweisen und Erkenntnischancen. Zur Orientierung" (1–21).

M. Luzzati, „Zwischen Akzeptanz und Ablehnung. Lucca und die Juden vom 9. bis zum 16. Jh." (23–36), skizziert das komplizierte Geflecht von Beziehungen und gegenseitigen v. a. wirtschaftlichen Abhängigkeiten zwischen Juden und Christen und deren durchaus nicht einheitliche Haltung im Stadtstaat von Lucca über einen langen Zeitraum hinweg. Man darf darin nicht nur die wiederholten Vertreibungen als Leitmotiv sehen, sondern muß – gleichsam als Kehrseite dazu – auch nach den Gründen für die stets neuen Zulassungen von Juden fragen. *F. Lotter*, „Die Vertreibung der Juden aus Mainz um 1012 und der antijüdische Traktat des Hofgeistlichen Heinrich" (37–74), stellt die isolierte Nachricht der Quedlinburger Annalen, die in Pijjutim dieser Zeit eine Bestätigung finden könnte, in den größeren Kontext der Reaktionen auf die Zerstörung der Grabeskirche auf Befehl al-Hakims und den Übertritt des Klerikers Wecelin zum Judentum (1006), v. a. aber der damaligen Bekämpfung von Ketzern, denen oft Verbindungen mit Juden nachgesagt wurden. Gegen die antichristlichen Schriften Wecelins hat der Hofgeistliche Heinrich einen Traktat verfaßt, den Lotter analysiert und im Anhang zu seinem Beitrag übersetzt.

R. R. Mundell, „Medieval Anglo-Jewry: Expulsion and Exodus" (75–97), analysiert detailreich die anglo-jüdische Siedlungsgeschichte zwischen 1066 und 1290, v. a. die je verschiedenen Interessen der Könige, des Adels, der Kirche und der Städte an Juden und die daraus entstehenden Konflikte, um so zu einem besseren Verständnis der Vertreibung im Jahr 1290 zu kommen. *D. S. H. Abulafia*, „Die Verfolgung der Juden in Süditalien und Sizilien (1290–1541)" (99–118), stellt ein Ende der Zeit relativer Toleranz im 13. Jh. fest; es folgt eine Periode von Zwangskonversionen und -migrationen, ehe sich im 14. und 15. Jh. die Bedingungen teilweise wieder bessern. Ein großer Teil der 1490 aus Sizilien vertriebenen Juden fand Aufnahme im Königreich Neapel, Zeichen der wirtschaftlichen Vorteile, die sich König Ferrante von den Juden erwarten konnte. Auf lokaler Ebene hingegen war der Zuzug der Juden durchaus nicht willkommen, so daß schließlich das Bemühen der Krone um die Gunst der Bevölkerung zur Vertreibung der Juden im Jahr 1541 führte. *D. Iancu-Agou*, „Les juifs exilés de Provence (1486–1525)" (119–134), zeigt an Einzelbeispielen das Schicksal der Juden, die aus der Provence auswanderten bzw. ausgewiesen wurden, als nach Anschluß des Gebiets 1481 an das Königreich Frankreich es in den folgenden Jahren zu zahlreichen antijüdischen Ausschreitungen kam, ehe man 1498 und endgültig 1502 die Juden auswies. Etwa die Hälfte der Juden zog damals die Konversion der Auswanderung vor.

„Zum Zusammenhang von Wuchervorwurf und Judenvertreibung im 13. Jh." (135–163) schreibt, ausgehend vom Testament Heinrichs III. von Brabant (1261), *Ch. Cluse*, der den theologischen Einfluß der Mendikanten aus dem Umfeld Ludwigs des Heiligen betont. An sich ging es den Theologen primär um christlichen Wucher; Juden kamen auf dem Umweg über die Fürsten in den Blick, die durch Besteuerung der Juden unrechtes Gut erwarben. Sollte das aber nicht mehr erlaubt sein, war Vertreibung eine logische Folge.

F.-J. Ziwes, „Territoriale Judenvertreibungen im Südwesten und Süden Deutschlands im 14. und 15. Jh." (165–187), untersucht an einigen Beispielen aus insgesamt 28 Vertreibungen in diesem Zeitraum, beginnend mit der Vertreibung aus der Kurpfalz 1390 (die Immobilien der Vertriebenen übernahm die neu gegründete Univ. Heidelberg) über jene aus dem Erzstift Trier 1419 bis hin zu der aus Württemberg 1494 die je unterschiedlichen Motive dafür, auch wenn der Wucher der Juden überall als ein Hauptgrund genannt wird. *R. Riess*, „‚De joden to verwisen' – Judenvertreibungen in Nordwestdeutschland im 15.–16. Jh." (189–224), analysiert, ausgehend von der Ausweisung der Juden aus Braunschweig im Jahr 1546, Vertreibungen in dieser Region zwischen 1414 und 1614, die ihnen zugrunde liegenden Motive und ihre Akteure. Während jüdische Siedlung in den geistlichen Staaten Niedersachsens und Westfalens relative Kontinuität aufweist, lehnen die Städte (v. a. Zünfte), in der zweiten Hälfte des Zeitraums durch protestantische Theologen bestärkt, Juden weitgehend ab. Die Politik einzelner Herrscher schließlich war v. a. von ihren frühmerkantilistischen Interessen geprägt und recht instabil; das Königtum hatte hier nur geringen Einfluß. *F. Backhaus*, „Die Vertreibung der Juden aus dem Erzbistum Magdeburg und angrenzenden Territorien im 15. und 16. Jh." (225–240), befaßt sich mit den Vertreibungen aus dem Nordosten des Reiches – u. a. 1493 aus Magdeburg, schon ein Jahr zuvor aus Mecklenburg und Pommern nach Hinrichtung von 27 Juden in Mecklenburg wegen Hostienschändung. Die Quellen geben fast nur religiöse und kirchenrechtliche Gründe an; Akteure waren am Anfang meist Geistliche, die Entscheidungen trafen, außer in Halle, jedoch immer die Landesherren, die man in politischen Konflikten unter Druck setzte. Zugunsten der Juden traten jeweils, soweit möglich, ihre Schutzherrn (Landesherren, Bischöfe), vereinzelt auch Städte, ein. Die Vertreibung selbst vollzog sich in einem rechtlichen Rahmen und nicht mehr in Form von Pogromen. Sobald sich im 17. Jh. die Macht der Landesherren verfestigt hatte, konnten sie auch zunehmend wieder die Niederlassung von Juden und damit ihre eigenen wirtschaftlichen Interessen fördern.

Nach diesen Studien zum deutschen Raum beschließt ein Beitrag zu Polen den Bd: *J. Wijaczka*, „Die Einwanderung der Juden und antijüdische Exzesse in Polen im späten Mittelalter" (241–256). Kurz schildert er die Zuwanderung von Juden aus dem Westen v. a. seit dem ersten Kreuzzug bis zum Einschnitt, den der Tatarenfeldzug von 1241 bedeutete. Eine zweite Welle jüdischer Besiedlung folgte im 14. und 15. Jh. infolge der Vertreibungen aus Deutschland, Österreich usw. Einige Anmerkungen über antijüdische Ausschreitungen der Folgezeit v. a. in Krakau und Posen beschließen den sehr kursorischen Überblick, der nur die ältere Literatur zum Thema zusammenfaßt.

Schwerpunkt des Sbdes sind die Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte; Studien v. a. zum mediterranen Raum sind eine wertvolle Ergänzung, indem sie gemeinsame und spezifische Aspekte der Judenvertreibungen im Lauf der Geschichte klarer hervortreten lassen. Das Nebeneinander religiöser Motive, oft auch Vorwände, mit solchen wirtschaftlicher Art, v. a. das Geldgeschäft und die Konkurrenzangst christlicher Kaufleute, wird dabei ebenso deutlich wie die politischen Spannungen zwischen den einzelnen Zentren der Macht besonders in Zeiten von Umbruch und Veränderung, deren Opfer vielfach Juden wurden. Die detaillierte Erschließung von Quellen und deren vielschichtige Interpretation erlauben ein viel differenzierteres Verständnis der Judenvertreibungen als bisher verbreitet. Über die jüdische Geschichte hinaus vermitteln die Beiträge aber auch wichtige Einsichten in die Geschichte christlicher Theologie und Frömmigkeit und machen deutlich, wie oft Juden nur Einsatz in einem größeren Ringen um Macht und Einfluß waren. Hg.n und Vf.n ist für ein wichtiges und lehrreiches Buch zu danken.

Wien Günter Stemberger

Theologie / Psychologie

Hutter, Christoph: **Psychodrama als experimentelle Theologie.** Rekonstruktion der therapeutischen Philosophie Morenos aus praktisch-theologischer Perspektive. – Münster: Lit-Verlag 2000. 416 S. (Theologie und Praxis, 7), brosch. DM 59,80 ISBN: 3–8258–4666–0

1. Das psychotherapeutische Praxisfeld als Kontext des Werkes

Christoph Hutters Diss.schrift bearbeitet unter dem Thementitel „Psychodrama als experimentelle Theologie" den interdisziplinären Grenzbereich von angewandter Psychologie (Psychotherapie) – Philosophie und Theologie. Dazu zentriert er sich auf einen praxisnahen Sektor der humanistischen Psychologie, nämlich auf das Psychodrama nach Moreno. Während in einer frühen, vielleicht ersten Berührungsphase von Theologie und Psychotherapie der apologetische Akzent auf die Auseinandersetzung mit dem atheistischen Werk der Freudschen Psychoanalyse gelegt wurde, entstehen nunmehr seit Jahren (insbesonders im Bereich der Pastoraltheologie/Pastoralpsychologie) vergleichende Studien, um einen methodischen Ausgleich zwischen theologischen und psychologischen Fragestellungen herbeizuführen. Solche Kompromißbildungen lassen nicht selten ein gesundes psychologisches Fachwissen vermissen, so daß sie oberflächlich und klischeehaft bleiben. Nicht wenige dieser Arbeiten greifen

zum wiederholten Male Themen- und Methodengänge der Gesprächstherapie auf. Die daraus hervorgehenden Ergebnisse sind nicht selten selektiv, redundant und ohne hinreichende kontextorale Einbindung der theologischen Themen in das psychologische (Praxis-)Feld.

Um so erfreulicher ist es, mit einer genau recherchierten, inhaltsstarken Studie bekannt zu werden, die eine Methode der humanistischen Psychologie, nämlich das „Psychodrama" gekonnt aufgreift und auf seine philosophisch-theologischen Wurzeln hin transparent setzt. Das methodisch Besondere und „Saubere" an der vorliegenden Veröffentlichung ist, daß sie das Psychodrama kenntnisreich von innen her erschließt, ohne sofort und kurzschlüssig theologisch werden zu wollen. Dem Vf. ist eine stupende Kenntnis der psychologischen Methode, Geschichte und Entfaltung des Psychodramas (nach Moreno) zu bestätigen. Obwohl in den letzten Jahren und insbesonders im angloamerikanischen Raum zahllose Traktate und Gelegenheitsschriften zur Praxis des Psychodramas verfaßt wurden, ist die vorliegende Arbeit ein Novum: Wie keine andere mir bekannte Studie subsummiert und analysiert sie die Publikationen und wissenschaftlichen Abhandlungen zum Psychodrama. Bereits diese Leistung ist so gelungen, daß sie das vorliegende Werk in den Rang eines Standardwerkes erhebt. Dessen umfassende und zugleich minutiöse Recherche mündet ein in eine anschauliche Darstellung und leserfreundliche Sprache, welche diese komplexe Thematik sowohl für Theologen als auch für Psychologen leserfreundlich darlegt.

Indem der Vf. sich auf Morenos Psychodrama zentriert, um es auf eine „experimentelle Theologie" transparent zu setzen, betritt er tatsächlich grenzwissenschaftliches Neuland. Insofern ist diese Studie eine umsichtige und respektable Pionierleistung, in der es ein Theologe erstmals schafft, humanistische Psychologie nicht wiederum unter dem Aspekt des Gesprächstherapeutischen, sondern dem des Psychodramatischen zu sichten. Vielleicht gelingt es seinem Werk, für die Pastoraltheologie und insbesonders für die Ausbildung von Seelsorgern auch dahingehend einen Neuakzent zu setzen, daß diese nicht nur (und allzu vereinfacht) mit der Gesprächstherapie nach C. Rogers bekannt gemacht werden. Für die praktische Theologie und ihre Seelsorgevertreter ist es sicherlich lohnend mit der psychodramatischen Methode vertraut gemacht zu werden.

H.s Diss.sarbeit kann als Impulsgabe und Zugewinn für die pastorale Methodik verstanden werden. Dies um so mehr, als in den letzten Jahren trotz Widerstand der meisten Krankenkassen und kassenärztlichen Vereinigungen der psychotherapeutische Wert des Psychodramas auch in der BRD unleugbar unter Beweis gestellt wurde. Morenos Psychodrama als Methode der humanistischen Psychotherapie wird zunehmend zum Ausbildungsbaustein für Ärzte und angehende Psychotherapeuten. Die transzendentalen Bezüge und religiös-visionären Ursprünge dieser Methode bleiben allerdings in aller Regel unerwähnt. Deshalb ist es ein Glücksfall für den Dialog zwischen Theologie und Psychologie, daß die transzendentalen Implikate des Psychodramas von dem Theologen H. derart zur Sprache gebracht werden, daß ihnen nichts Apologetisches, sondern Kompatibilität zukommt. Sein Werk sensibilisiert den Leser auf ein wechselseitiges Verständnis der vorrangig psychologischen, aber nichtsdestoweniger auch theologischen Praxisinhalte des Psychodramas.

2. Zur Methodik des Werkes: Von der therapeutischen Praxis des Psychodramas über deren Metapsychologie zur Metaphysik

Die Qualität einer Diss.sarbeit zeigt sich an ihrer Durchführung, d. h. an der Befähigung des Vf.s, den methodischen Duktus systematisch gegliedert darzustellen. H. gelingt es, über eine beeindruckende und stimmige Vielzahl von Einzelschritten zu dem hinzufinden, was er im dritten Teil (353–374) seines Werkes „Skizzen zu einer experimentellen Theologie" nennt. Dieser Titel ist ebenso bescheiden wie korrekt gewählt: Über die (lediglich) 25seitige Skizzierung einer „experimentellen Theologie" kommt der Vf. nicht hinaus. Ein Mehr würde aber auch den Rahmen dieser Arbeit sprengen und deren besonderem Anliegen nicht gerecht werden. Dieses trägt sich methodisch gerade darin durch, daß es das Psychodrama Zug um Zug auf seine Metapsychologie und Metaphysik hin entdeckt. Als systematischer Zugewinn dieser Analyse kann sich so am Ende des Werkes ein kreativer Freiraum eröffnen, der zur Skizzierung einer „experimentellen Theologie" einlädt. Wenngleich dieser dritte Werksteil nicht einmal 10 Prozent der Gesamtdarstellung ausmacht, so gibt er den vorangehenden zwei Großkapiteln dennoch ihre methodische Pointierung. Allerdings ist es bei der Gewichtung aller methodischen und inhaltlichen Proportionen zweifelhaft, ob der Übertitel „Psychodrama *als* experimentelle Theologie" passend gewählt ist. Hingegen ist es differenziert und korrekt, im Untertitel von einer „Rekonstruktion der therapeutischen Philosophie Morenos aus praktisch-theologischer Perspektive" zu sprechen.

Je mehr man sich in das gut strukturierte Werk einliest, desto deutlicher wird die sich durchhaltende Absicht des Vf.s, die einzelnen Schichtungen, Methoden und „Räume" des Psychodramas auf ihre theologische Valenz hin zu entdecken. Der Vf. betreibt gekonnt eine Relecture der gängigen Lesart des Psychodramas, will es aber nicht zur „experimentellen Theologie" transmutieren. Hierbei sensibilisiert er den Leser, welche methodischen Hilfen das Psychodrama für eine innovative theologische Praxis anbieten kann.

Das hiermit noch allgemein behauptete, läßt sich systematisch am Textbefund nachweisen: Zur methodischen Sorgfalt des Autors gehört es, daß er insbesonders ab dem zweiten Teil seiner Darstellung (ab S. 296) das Psycho-, Sozio- und Axiodrama auf deren religiöse Bezüge analysiert. So gesehen ist seine in 23 Haupttitel gegliederte Arbeit sehr wohl dreiteilig, als sie sich einem dreifachen Methodenschritt verdankt. Im ersten Arbeitsteil rekurriert der Vf. auf inhaltliche und methodische Bestände des Psychodramas. Dabei wirkt er mehr als Referent. Das methodische Mittelstück seines Diskurses, dem die Überleitung zu explizit theologischen Themen zukommt, zentriert sich in den Gliederungspunkten 16–19. Schließlich gelingt es ihm durch die „Rekonstruktion der therapeutischen Philosophie" nach Moreno schließlich doch ausdrücklich, d. h. „experimentell" theologisch zu werden.

3. Christoph Hutters „Experimentelle Theologie": Ein Beitrag zur Theologie der Postmoderne?

Wenn auch der „experimentaltheologische" Schlußteil des Werkes nicht umfangreich ist, so setzt er doch entscheidende theologische Impulse und Nachfragen. Sie betreffen das Besondere an der Heilssuche des postmodernen Menschen und appellieren an eine allererst noch zu fundierende „experimentelle" Theologie zeitgerechter Diakonie. Entsprechend konsequent mündet diese Studie (vgl. 370–374) in die Thematik „Psychodrama, Gruppe und Gemeinde – Plädoyer für einen Handlungsraum". Kirche in postmoderner Zeit kann wohl nur so zum „Raum der aufgehobenen Entfremdung" (E. Biser) werden, wenn sie sich erneut auf „Heilen und Teilen als Grundgesten diakonischen Handelns" (372–374) besinnt. Im Zeitalter der Postmoderne verlieren die ehemals großangelegten Utopien der grenzenlosen Progression und Allmachbarkeit ihre Strahlkraft. Sie werden durchsichtig auf ihre „fatalen Strategien", auf ihre uneinlösbaren Heilsutopien (vgl. 333f). Um so entscheidender für den diakonischen Auftrag der Kirche(n) ist es deshalb, mit dem so entstandenen Sinnvakuum nicht doktrinär, sondern kreativ umzugehen.

Genau dieser soziokulturellen Krisenthematik bleibt der Vf. in seiner Studie eingedenk. Er greift Morenos „Soziometrie" (263–295) auf, rückt sie in den Sinnzusammenhang seiner Rekonstruktion und wird dabei konsequenterweise sozial- und gesellschaftskritisch (vgl. 299–305). Indem der Vf. Morenos Gesellschaftsdiagnose (vgl. 306–312) übernimmt, stößt er zu „Morenos Gottesbegriff" (324) vor. Im Vollzug dieser „soziodramatischen" Gesellschaftsanalyse erweist sich die Notwendigkeit transzendenter Bezüge gerade nach dem „Verlust existentieller Rituale" (326). Zur therapeutischen Philosophie Morenos gehört die Vision einer „therapeutischen Gesellschaft" (vgl. 334f). Zwischen dieser Vision der gesellschaftsrelevant-therapeutischen Psychodramatik und der kirchlichen Diakonie lassen sich kreative Resultanten (einer „experimentellen Theologie") erarbeiten.

Ein Identitätsmerkmal dieser Diss.sarbeit ist es, daß sie in sachdienlicher Weise gesellschafts- und kirchenkritisch verfährt, um konstruktiv neue Handlungsräume der „Keunonia-Erfahrung" (371) zu erschließen. Die Lektüre dieses Standardwerkes empfiehlt sich deshalb nicht nur für Theologen und Psychologen, sondern für alle human- und gesellschaftswissenschaftlich interessierten Zeitgenossen.

Eichstätt Erwin Möde

Theologie / Naturwissenschaften

Hattrup, Dieter: **Einstein und der würfelnde Gott.** An den Grenzen des Wissens in Naturwissenschaft und Theologie. Freiburg / Basel / Wien: Herder 2001. 304 S., geb. DM 36,00 / € 18,39 ISBN: 3–451–27339–X

Der Vf. ist Prof. der Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fak. Paderborn und promovierter Mathematiker. Von dieser Doppelqualifikation her scheint er für die Behandlung des Themas besonders geeignet. Der Titel ist nicht im Sinne einer mit religiösem Schwerpunkt versehenen Einstein-Biographie zu verstehen. Einstein spielt hier insofern eine Rolle, als er, obschon allgemein zum Inbegriff des genialen Physikers gekrönt, mit seinem spinozistisch-deterministischen Weltbild am epochalen Paradigmenwechsel hin zur Quantentheorie von Bohr und Heisenberg physikalisch und philosophisch scheitert.

Hattrup glaubt als Losungswort der Neuzeit ausmachen zu können: „Alle Wirklichkeit ist Natur." (13) Ca. drei dutzendmal taucht

diese zentrale These auf, gegen die er ein Buch lang zu Felde zieht: „Nicht alle Wirklichkeit ist Natur" (25). Den Versuch einer Definition dessen, was Wirklichkeit und was im Unterschied dazu Natur sei, sucht man dann aber lange vergebens.

Zunächst bearbeitet der Vf. das Gebiet der Physik, wo er anhand der Deutung des Doppelspaltexperiments den radikalen Bruch zwischen Einstein („Gott würfelt nicht") einerseits und Bohr, sowie Heisenberg („Gott würfelt, aber er beachtet Spielregeln") andererseits gut nachvollziehbar darstellt (Kap. 1). Den Verlust der Determinismusgläubigkeit stellt er sehr zu Recht als zentrales Trauma der Naturwissenschaft im 20. Jh. heraus. Seine Behauptung, Determinismus ohne die Fähigkeit zur Vorhersage sei Metaphysik in Reinkultur (29), übersieht aber, daß die Annahme eines Determinismus und Prognosefähigkeit keine äquivalenten Aussagen sind. Immerhin ist ja jedenfalls in chaostheoretischen Modellrechnungen und im meso- und makrokosmischen Bereich eine Ex-Post-Erkennbarkeit deterministischer Prozesse möglich, wie in der Pathologie, die auch erst hinterher weiß, was vorher totsicher den Tod herbeiführte. Und selbstverständlich rechnet H. im allgemeinen damit, daß sein Wagen anspringt und fährt, und unbeschadet der Richtigkeit quantenphysikalischer Aussagen nicht damit, daß die quantenphysikalische Unbestimmtheit seines Otto-Motors diesen Vorgang einer völligen Beliebigkeit und Unvorhersagbarkeit preisgibt, nur weil eine völlige Vorhersagbarkeit zu Recht in Abrede zu stellen ist.

Was Bohr für die Physik ist, ist nun, angebahnt schon durch Cantor und Russell, Gödel für die Mathematik; sie verliert mit ihm den Glauben an die Fähigkeit einer Selbstbegründung aus eigenen Mitteln (Kap. 2). Der Vf. ist so verliebt in die Mathematik, daß er die Mengenlehre „mit ihren Schönheiten und Widersprüchen als Spur des Unendlichen" (71) anerkennen kann. Dabei geraten ihm Passagen über Forscher nach seinem Herzen (z. B. Cantor) geradezu hagiographisch, während andere, z. B. Russell, der aber doch gerade die Grenzen der Mengenlehre aufgezeigt hat, ihm „titanisch oder militant" vorkommen. Und man wird leider das ungute Gefühl nie los, daß die historischen Fakten hier so hingebogen werden, wie es dem Konzept des Autors gerade paßt. Daß etwa Whitehead in Konsequenz der Nichtauffindbarkeit einer selbstbegründenden Logik christlicher Theologe geworden sei, ist eine freie Erfindung von H. (56).

Am Ende des Kap.s über die Mathematik findet man schließlich: „die Theologie wird zur Vollendung aller Vernunft, aber ganz anders als Hegel gemeint hatte". Daran ist nur soviel richtig, daß Hegel die Vollendung der Vernunft eher in einer die Theologie übersteigenden und korrigierenden Philosophie gesehen hat.

Beim Parforceritt des Vf.s durch die Naturwissenschaft ist der biologische Part der mit Abstand schwächste (Kap. 3).

Da sieht er eine vorzügliche Übereinstimmung des 7-Tage-Werkes mit der Evolution (79). Kleinigkeiten wie der Umstand, daß die grünen, also photosynthetisch aktiven Pflanzen schon am 3. Tag, die Sonne aber erst am 4. Tag geschaffen wird, irritieren ihn offenbar nicht.

Da steht (83) die ohne einschlägige Ethologiekenntnis aufgestellte, definitiv falsche Behauptung, „erworbenes Wissen wird in der menschlichen Kultur weitergereicht, aber nicht in der vormenschlichen Natur". Das läßt man keinem Oberstufenschüler im Biologie-Grundkurs durchgehen.

Da steht die Behauptung über „die Genmoleküle mit ihren Informationen" (102) „zumeist werden sie konstant von Generation zu Generation weitergegeben, von den Eltern an die Kinder, dann an die Enkel und so weiter". Der Vf. generalisiert dabei fälschlich mitotische Vorgänge und hat ganz offensichtlich keine Kenntnis von Meiose, von Homologenpaarung und Crossover etc. Obschon fast nur auf Monods „Zufall und Notwendigkeit" abgehoben wird, herrscht weder in evolutionstheoretischer noch in molekularbiologischer Hinsicht begriffliche Klarheit.

Der Vf. behauptet „Lorenz präsentiert hier die biologische Variante des Satzes: Alle Wirklichkeit ist Natur" (90). Er hat es auch hier an der sorgfältigen Recherche fehlen lassen, sonst wären ihm die kämpferischen Einlassungen von Lorenz gegen reduktionistische Weltverkleinerer und -vereinfacher nicht entgangen. Lorenz hat stets gegen die „Nichts-anderes-Alserei" gewettert.

Noch bevor der Vf. in 10 Zeilen die „Grundlinien" der Evolutionslehre (82) aufzeigt, er kommt dabei über vage Anmutungen nicht hinaus, erklärt er schon, was deren Crux sei, nämlich (79) „der mangelnde Begriff, die fehlende Identität ihres Fundamentes, was sich im gespaltenen Grundbegriff zeigt, der Zufall und Notwendigkeit heißt". Man gewinnt leider nicht den Eindruck, er habe selbst einen Grundbegriff von der Biologie, und doch klärt er in 13 Zeilen den Untergang der Dinosaurier (103). Den Popanz eines Evolutionismus attackiert er mit gewissem Recht seitenweise, die theologische Peinlichkeit des Monogenismus läßt er durchgehen.

„Der große Biologe Manfred Eigen" (110) ist Physikochemiker, auch wenn er als solcher mit der Hyperzyklus-Theorie einen wichtigen Beitrag zur präbiotischen Evolution erbracht hat.

Zutreffend hingegen scheint dem Rez.en die vergleichende Kennzeichnung von Evolutionismus und Kreationismus und die Diagnose bloßer Seitenverkehrung desselben Denkfehlers (111f).

Daß Christentum die Volksausgabe des Platonismus sein soll, brauche, so der Vf., „nicht geleugnet zu werden" (122). Andererseits sei – wie gleich mehrfach behauptet – „Nietzsche Platonismus für's Volk!" (118f). Wie bekommt H. solche Sätze logisch zusammen? Hier werden Ad-hoc-Zuschreibungen vorgenommen, wobei die zweite schon nichts mehr von der ersten weiß. Überdies erklärt er Nietzsche, der sich mit blankem Eklektizismus und in rein sozialdarwinistischer Absicht gegen Darwin bei Darwin bedient hat, zum Philosophen des Darwinismus (113). Das ist trotz der Lehre vom Übermenschen und wegen der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen eine kaum begründbare Behauptung.

Schließlich bearbeitet H. auch den Fall Galilei (Kap. 4) leider mit tendenziösen Mutmaßungen gegen diesen und Generalabsolution für Kardinal Bellarmin, all das unter Auslassung des problematischeren 2. Prozesses von 1633. Das Geschichtsbild des Vf.s ist einfach (72): „Der Inhalt der Weltgeschichte ist der Kampf zwischen Glauben und Unglauben." Was gegen Bellarmin vorgebracht werde, sei zwar richtig, aber oberflächlich (133); ihm gebühre die Palme der Klugheit (134); er sei als Mensch zu vornehm und als Kardinal zu hoch gestellt, um Galilei im Streit auch nur zu erwähnen (135); Dämme gegen die Flut der Mechanik aufgerichtet zu haben, stelle seiner Wahrnehmungsfähigkeit ein glänzendes Zeugnis aus (138); ihm eigne die Weisheit des vornehmen Gelehrten (141) etc. Galilei hingegen sei dabei gewesen, die Spuren des Schöpfers in der Natur zu löschen (157), habe die Schöpfung auf Natur reduzieren wollen (137) und in allem (Ist das ein innerkirchlicher Straftatbestand?) zu große Eile gehabt (159). Ob sich die Kirche bei der Verurteilung nicht auch zu großer Eile und bei der Aufhebung derselben nicht zu großer Weile schuldig gemacht haben könnte?

In 7 abschließenden Thesen (151–161) versucht H. den Fall Galilei zu bewerten. „1. Galilei hatte im Endlichen recht (...) 4. Die objektivierende Methode ist machtförmig und katastrophenträchtig (...) 7. Bellarmin hatte im Unendlichen recht." Daß die inquisitorischen Methoden der Kirche auch machtförmig und katastrophenträchtig waren, nimmt der Vf. nicht wahr. Ob man im Unendlichen recht haben könne, wenn man dazu im Endlichen unrecht habe und sogar unrecht tue, ist doch zumindest fraglich. H.s Rechtfertigung der Verurteilung und jahrelangen Arrestierung Galileis wirkt zynisch: „statt einer drakonischen Strafe bekam er freizügigen Hausarrest", „Dem Individuum mußte viel Freiraum beschnitten werden (...) Und die römische Kirchenführung hatte die Verantwortung für eine große religiöse Wahrheit." (128 u. 144f)

Der Vf. ist getrieben von dem überall spürbaren Impetus des Defensor fidei et ecclesiae. Das mag ihn ehren, nicht aber dies, daß er die historische Wahrheit zurechtbiegt und seinem kirchlichen Rechtfertigungswillen opfert. Da hat der derzeit amtierende Papst im Schuldbekenntnis der Kirche eine größere Lauterkeit walten lassen.

Das 5. Kap. (ca. 70 S.) besteht im wesentlichen aus der Wiedergabe früherer Buchrezensionen, die den Vf. als scharfzüngigen, aber nicht immer fair und gründlich recherchierenden Spötter ausweisen. Gerade in diesem Kap. kommt es zu zahlreichen Redundanzen, die dem in dieser Materie nicht bewanderten Leser als Rekapitulation hilfreich sein mögen, bis auch er die 3. oder 4. Wiederholung des Zitats „Die jüngsten quantenoptischen Experimente dürften genügen, Einstein im Grabe rotieren zu lassen" (u. a. 225) nicht mehr unbedingt als weiterführend empfindet.

Den Abschluß (Kap. 6) bildet sein Drei-Stufen-Modell des Lebens: Natur (extra nos), Kritik (intra nos) und Gnade (supra nos), wobei letztere besonders in den Evangelischen Räten ihren Ausdruck finde, die er die vernünftigste, verständlichste, höchste, klügste und weiseste Lebensform nennt (266, 269). Selbst jemand, der diese Lebensform für sich gewählt hat, wird vielleicht dankbar sein, daß seine Eltern diese Einstellung H.s nicht geteilt haben.

Wenn man liest, daß man aus eigener Kraft auf die Stufe der Identität und Gnade nicht gelangen, ja deren Existenz nicht einmal erkennen könne (267), dann darf man dem Vf., der so sicher über die Gnade spricht, wohl zum selbstattestierten Erreichen der Gnade gratulieren.

Äußerungen wie die Kirche sei „die leibhaftig in Erscheinung getretene Gnade" (267) hätte man aber doch lieber für Christus reserviert, und man fragt sich, ob der Vf. nicht realisiert hat, daß er an der Fak. wirkt, zu deren Kollegium früher Friedrich Spee zählte, der es für nötig befand, gegen die leibhaftig in Erscheinung getretene Ungnade des eben auch kirchlichen Hexenwahns zu kämpfen.

Aber wenn man dem Vf. auch gern in der Annahme folgt, nicht alle Wirklichkeit sei Natur, so liest man doch mit logischem Befremden: „Was Natur ist, weiß niemand, und seit der Quantentheorie weiß man auch, daß man es nie wissen wird." (153) Denn wenn definitiv unklar ist und bleibt, was Natur ist, welchen Sinn hat dann die der Naturwissenschaft vorgeworfene Behauptung „Alle Wirklichkeit ist Natur" und welchen Sinn die vom Vf. gleich mehrdutzendfach beteuerte und dem Leser eingeschärfte gegenteilige Position?

Das Buch hat erkennbar einen biographischen Hintergrund, und man glaubt dem Vf. durchaus, daß er als Jugendlicher an der scheinbaren Unvereinbarkeit von Glaubens- und Wissenschaftsaussagen sehr gelitten hat (10). Man glaubt ihm auch, daß ihn die Kenntnis der Quantentheorie und das Denken von Weizsäckers zum reflektierenden Glauben gebracht haben (235). Aber die Konsequenzen, die er dann plakativ herausstellt, werden damit keinesfalls logischer: „Da es keine Weltformel gibt, konnte ich mich im Gehorsam dem nächsten katholischen Bischof unterstellen." (40) Der Biblizismus, mit dem der Vf. an hundert und mehr Stellen Bibelzitate aus ihrem Kontext herausbricht und zu argumentativen Versatzstücken für seine Zwecke degradiert, übersteigt auch das Maß dessen, was man dem Nichtbibliker konzedieren könnte. Da ungewiß ist, ob ihm jemand für diese Überlegungen Beifall zollt, gönnt er ihn sich gleich selbst (254): „Der letzte Abschnitt, der Fortschritt als Rückschritt, mundet wie ein letztes Dessert nach großem Mahl." Manchmal ist gerade dies, insbesondere, wenn das Mahl nur groß, aber nicht gut war, des Großen zuviel.

Die Stärke dieser Arbeit ist die Wahrnehmung und schonungslose Aufdeckung der Usurpation des Religiösen im Namen angeblicher

Naturwissenschaft und die sicher diagnostizierte, mit der Quantentheorie aufgetretene und noch nicht überwundene Krise einer streng determinismusgläubigen Naturwissenschaft. Aber leider sind auch die Defizite dieser Arbeit mit ihrer ins Ideologische gehenden Schlagseite unübersehbar. H.s Arbeit wirkt wie mit flotter Feder dahingeschrieben und hat in philosophischer, historischer und biologischer Hinsicht erheblichen Überarbeitungsbedarf!

Aachen Ulrich Lüke

Theologie / Kulturwissenschaften

Kumlehn, Martin: **Kirche im Zeitalter der Pluralisierung von Religion**. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Kirchentheorie. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2000. 295 S. (Praktische Theologie und Kultur, 1), kt DM 84,00 / € 42,95 ISBN: 3–579–03481–2

In seiner von Wilhelm Gräb betreuten Diss. vertritt Kumlehn ein klares Anliegen: In der modernen Lebenswelt muß die Kirche darauf reagieren, daß Menschen ihre Frömmigkeit hauptsächlich in individualisierter Form leben. Darin liegt nicht nur ihre theologische Verpflichtung, sondern auch ihre Zukunftsfähigkeit. „Nur wenn es der Kirche gelingt, christliche Religiosität in den verschiedensten sozialen Bezügen auf vielfältige Weise zu kommunizieren, besteht die Aussicht, daß sie auch in der modernen Gesellschaft als Institution für die Religion der Menschen erkennbar bleibt, die individuelle Zugänge zum Christentum zu erschließen vermag." (13) Folgt man K.s Gedankengang, dann sind für ein solchermaßen erfolgreiches kirchliches Handeln – und damit eine gute praktisch-theologische Kirchentheorie – v. a. zwei theoretische Prozesse nötig: Zum einen muß sie sich aus der Umklammerung einer orthodoxen Ekklesiologie befreien und eine „Kirche für die Religion der Menschen" (so die Zielgröße, die K. benennt, S. 17 u. 261) begründen. Dem *Religions*begriff müßte demnach in der praktischen Theologie mehr Bedeutung zugemessen werden als bisher. Zum anderen müßte die praktische Theologie die besondere Verwobenheit der Kirche als Religionssystem in einem *kulturellen* Zusammenhang wahrnehmen und die daraus folgenden Schlüsse ziehen. Beide zu leistenden Aufgaben sind der praktischen Theologie seit ihren ersten Tagen mit auf den Weg gegeben. Die „Differenz zwischen dem dogmatischen Selbstverständnis der Kirche und der empirischen Wahrnehmung der faktischen Religionsprozesse in Kirche und Gesellschaft" (16) und insbesondere die Hinwendung zu letzterem begründet ihre besondere Aufgabe.

K. benennt die Schwierigkeit eines solchermaßen skizzierten Öffnungsprozesses gleich am Anfang: Die fraglos wünschenswerte Öffnung des Betrachtungsrahmens der praktischen Theologie muß mit Hilfe einer Kirchentheorie theologisch begründet werden. Nur dann kann der besondere Wert kirchlichen Handelns in bezug auf alle Vollzugsformen christlicher Religiosität beschrieben und bearbeitet werden. Dieser Aufgabe wendet sich K. im weiteren zu, indem er an den namhaften Gesamtentwürfen der praktischen Theologie entlanggeht und v. a. die jeweiligen kirchentheoretischen Ansätze auf ihre integrativen Leistungen und ihre Kulturbewußtheit abklopft. Die positive Prämisse, mit der K. diesen geschichtlichen Prozeß angeht, kann man nur unterstützen: Die Geschichte der modernen Ausdifferenzierung („Säkularisation"), die das Christentum vollzogen hat, ist keine durchgängige „Verlustgeschichte" kirchlichen Einflusses und Deutungsmonopols, sondern v. a. eine Geschichte, in der sich reformatorische Religiosität in einer aufgeklärten Geisteswelt Raum schafft.

Entsprechend dieses Aufrisses gliedert sich das Buch nach der Einleitung in einen ersten Teil „Kirche als Thema der Praktischen Theologie" (19–47), die „theologiegeschichtlichen Rekonstruktionen" (Teil 2, 48–218) und den entscheidenden dritten Teil „Kirche für die Religion der Menschen", in dem der Vf. Grundzüge einer zeitgenössischen Kirchentheorie entwickelt (219–261).

Neben den praktisch-theologischen Entwürfen von Rössler und Steck, die auf die Pluralisierung von Religionskultur verweisen, erfährt G. Ottos Grundlegung eine besondere Würdigung, da bei ihm „der Religionsbegriff in genau die Stelle [einrückt], die [...] bislang von einer der Praktischen Theologie vorgeordneten Ekklesiologie eingenommen wurde" (23). Die notwendige Ausführung des Religionsbegriffs fehlt jedoch bei Otto. Der Ansatz einer Praktischen Theologie als „Hermeneutik christlicher Praxis" bedarf nach K. einer Theorie, nach der auch außerkirchlich-lebensweltliche Religiosität Gegenstand des kirchlichen Handelns werden kann. In diesem Rahmen muß das Verhältnis von institutionalisierter und individueller christlicher Religiosität geklärt werden. Nicht zuletzt muß die zu entwickelnde Kirchentheorie ein empfindliches Gleichgewicht zwischen empirischer Realitätsanforderung und dogmatischer Bestimmung wahren.

Im umfangreichsten, zweiten Teil der Arbeit legt K. in einer theologiehistorischen Untersuchung praktisch-theologischer Entwürfe im Detail dar, welchen Stellenwert die Kirchentheorie jeweils in ihnen hat. Besondere Berücksichtigung finden, der Fragestellung des Autors entsprechend, die Untersuchung des dogmatisch-ekklesiologischen Anknüpfungspunktes bzw. die Einbettung in einen religionstheoretischen Rahmen sowie die Berücksichtigung einer kulturtheoretischen Perspektive. Es wird deutlich, daß sich die praktische Theologie immer zwischen den Polen einer dogmatisch-ekklesiologischen und einer empirisch-hermeneutischen Ausrichtung bewegt hat. K.s genaue Darstellung der jeweiligen Hauptvertreter in drei Epochen besticht genauso wie die Tatsache, daß er daneben auch unbekanntere praktische Theologen berücksichtigt hat, wenn es sich thematisch anbot. Zwar gibt es grundlegendere Untersuchungen zum Kirchenverständnis Schleiermachers (Dinkel, *Kirche gestalten*) und der Konzeptionen von Nitzsch, v. Zezschwitz und Friedrich Niebergall (Emersleben, *Kirche und Praktische Theologie*; letztere entstand zeitgleich mit K.s Studie und konnte dementsprechend nur teilweise berücksichtigt werden), hier jedoch wird der gesamte zeitliche Rahmen von der Phase der Konstitution der Praktischen Theologie als Wissenschaft bis zur Gegenwart beleuchtet. Das Gewicht, das Schleiermachers Werk auch in dieser Untersuchung hat, macht deutlich, wie grundlegend die von K. geforderte Ausweitung in kulturtheoretischer Hinsicht bei Schleiermacher schon konzeptualisiert wurde.

Im ersten Kap. werden neben Schleiermacher auch Marheinecke, Nitzsch und Ehrenfeuchter in ihren kirchentheoretischen Thesen dargestellt. Letzterem kommt das Verdienst zu, am nachdrücklichsten für eine Ausweitung der Praktischen Theologie auf außerkirchliche Religionsvollzüge eingetreten zu sein. Gaupp, Rothe, Ebrard und Moll werden kurz gestreift. Im zweiten Abschnitt, der weniger an einzelnen Vf.n als an theoretischen Schwerpunkten orientiert ist, folgen sodann die im Zeichen eines neuen Konfessionalismus stehenden Konzeptionen von Theodosius Harnack, v. Zezwitsch und (kurz) Achelis, die reformorientierten Ansätze von Drews, F. Niebergall, Otto Baumgarten und Krauß, die von der Krise der 20er Jahre geprägten Theorien von Schian, Bülck und Pfennigsdorf, die Einflüsse der dialektischen Theologie (insbes. K. Barths) sowie die Wiedergewinnung eines kulturtheoretischen Begriffs von Kirche durch A. D. Müller und Otto Haendler.

Im dritten Teil, der an gegenwärtigen Konzeptionen orientiert ist, entwickelt K. seine These aus dem ersten Teil mit den Ergebnissen aus der historischen Rekonstruktion weiter: Eine dogmatische Kirchenauffassung ist nicht geeignet, den Blick für die Vielfalt der religiösen Vollzüge zu weiten, deswegen darf eine praktisch-theologische Kirchentheorie nicht im unmittelbaren ekklesiologischen Anschluß entwickelt werden. Vielmehr müssen zum einen grundsätzliche Erfahrungen menschlichen Lebens (speziell die Unverfügbarkeit der eigenen Existenz) als religiöse Grundmuster mit Hilfe einer Strukturlogik des Religiösen erkennbar und deutbar gemacht werden. Religiöse Erfahrungen bestehen danach aus den zwei Komponenten der lebensgeschichtlichen Selbstvergewisserung (aktiv, vom Menschen zu leisten) *und* den geschenkten Glücksmomenten der existentiellen Geborgenheit (passiv, unverfügbar). Die Rechtfertigungslehre wird dabei als christliche begriffliche Artikulation dieser Strukturlogik des Religiösen in bezug auf die Subjektivität des Menschen herangezogen.

Neben dieser Ausweitung der praktisch-theologischen Kirchentheorie in Richtung einer individuellen Religionspraxis steht dann zum anderen ihre überindividuelle kulturelle Einbettung: Auch „diese Strukturlogik der kulturellen Wirklichkeit entspricht nun exakt den Konstitutionsbedingungen praxisfähiger Subjektivität. Denn hier wie dort ist der Realisierung von Sinn- bzw. Handlungsvollzügen ein transzendentes Moment vorgeordnet." (242) Das christliche Sprachspiel für die kulturtheoretische Vorordnung von Sinn ist – analog zur individuellen Rechtfertigung – der theologische Lehrsatz vom Reich Gottes. Beide Begriffe, „Rechtfertigung" als auch „Reich Gottes", folgen dem protestantischen Prinzip, nach dem „symbolische Akte von Sinnerschließung niemals mit dem Transzendenten selbst" verwechselt werden dürfen und von daher aus Prinzip kritikwürdig und reformierbar sind. Das gilt u. a. für sinnstiftende Deutungsakte der Kirche, die deswegen weder alleinige Rechtmäßigkeit noch bleibende Dignität beanspruchen dürfen. K. sieht als Folge für ein praktisch-theologisches Kirchenverständnis ein gesteigertes Interesse an „sekundären Institutionen", in denen religiöse Bedeutungsgehalte neben den Kirchen als primären Institutionen gesellschaftlich kommuniziert werden. Weiterhin bewahrt Kirche das Prinzip des Religiösen, indem sie den vielfältigen außerkirchlichen Religionsvollzügen „nicht normativ-abwertend, sondern in dialogisch-kritischer Solidarität zugewandt bleibt" (254).

Neben der schon erwähnten konstruktiven Grundhaltung zeigt sich in K.s Arbeit als positives Merkmal ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen individueller und gesellschaftlicher bzw. institutioneller Perspektive. Das zeigen schon die herangezogenen theologischen Grundbegriffe Rechtfertigung und Reich Gottes. Aber auch an vielen anderen Stellen unterstreicht K. dankenswerterweise, wie wichtig eine klar definierte Institution Kirche (samt theologisch-wissenschaftlicher Ausstattung) gerade für die Beschreibung individueller Religionsphänomene ist.

Vielleicht erscheint es mir gerade deswegen etwas umwegig, über den Religionsbegriff letztlich bei einer Kirchentheorie zu landen, die „als konsequente Weiterführung der ekklesiologischen Bestimmungen der Confessio Augustana" (247) verstanden werden kann. Auch

K. endet völlig zu Recht bei einer *kritischen*, nicht abwertenden Auseinandersetzung mit allgemein religiösen Phänomenen mit Hilfe der kirchentheoretisch gewonnenen Kriterien. Diese Auseinandersetzung in ihrer Güte und Toleranz (und damit auch in ihrer reformatorischen Qualität) hängt nicht davon ab, ob die Kriterien im Anschluß an eine *dogmatische* Ekklesiologie gewonnen werden, sondern sie hängen an einer *guten* dogmatischen Ekklesiologie, womit reformatorisch nur eine vielfältige, unter Umständen widersprüchliche, keinesfalls aber einengende Ekklesiologie gemeint sein kann. Das Feindbild, das K. beständig beschwört, kann ich gegenwärtig weder in der Theologie noch in der kirchlichen Alltagswelt entdecken. Ganz im Gegenteil beobachte ich statt einengender Dogmatik manchmal zu viel identitätsauflösende Indifferenz.

In diesem Sinne hätte der Arbeit eine differenziertere Betrachtung der theologischen Positionen im dritten Teil gut getan. Weder kann man in Preuls Kirchentheorie eine programmatische oder andere Ausblendung des Religionsbegriffs finden, noch ist die Kirche in ihrer Eigenart als Institution insgesamt so stiefmütterlich behandelt worden wie K. behauptet (v. a. durch die Arbeiten von Herms und für die PT in der Folge Preul, wo der Institutionsbegriff sozusagen im Zentrum der Kirchentheorie steht). Nicht ausreichende religionspsychologische Forschung (249) mit einem Zitat von Spiegel zu belegen ist gefährlich, denn im vergangenen Vierteljahrhundert ist diesem Mangel doch vielfältig abgeholfen worden. Eine Definition, was K. denn als „kirchliche" bzw. „außerhalb der Kirche zu beobachtende" Religiosität bezeichnet, hätte eindeutigere Zuordnungen konkreter Phänomene erlaubt. So erscheint mir die kirchliche Variante zu sehr als Spielfigur der engen, ekklesiologischen Negativfolie. Im Sinne eines kirchenleitenden Handelns nach Schleiermacher kämen ja auch durchaus Formen der Kumlehnschen außerkirchlichen Religiosität in den kirchlichen Betrachtungsrahmen. Nur am Rande sei vermerkt, daß die kirchentheoretische Bestimmung „Kirche für die Religion der Menschen" vereinnahmt: Alle Menschen (zumindest in westlichen Gesellschaften) machen christliche Glaubenserfahrungen, sie merken es nur nicht. Genau dieses könnte man als Spielart der inkriminierten ekklesiologischen Engführung sehen. Letzter Kritikpunkt: Eine Überarbeitung der manchmal über das sachlich gebotene Maß hinaus unnötig komplizierten Ausdrucksweise hätte es etwas leichter gemacht, K.s anspruchsvollen Gedanken zu folgen.

K.s Arbeit ist ein engagierter Versuch, das allgemeine Gejammer über die Krise der Kirche konstruktiv zu überwinden. V. a. der zweite Teil gibt einen historisch umfassenden, sehr detaillierten Überblick über die Konzeptionen Praktischer Theologie und den Stellenwert einer Kirchentheorie, den auch Examenskandidaten und -kandidatinnen zu schätzen lernen werden. Auch wenn man – so wie ich – K. nicht auf dem theoretischen Weg folgen mag, verhilft die Lektüre zu einem umfassenden Blick auf die Faktoren, die für eine moderne Kirchentheorie bzw. Grundlegung der Praktischen Theologie zu bedenken sind.

Kiel Bernd-Michael Haese

Theologie/Kunst

Maniurka, Peter Paul: **Mater Matris Domini**. Die heilige Anna Selbdritt in der gotischen Skulptur Schlesiens. – Altenberge: Oros Verlag 2001. VIII, 348 S., 198 Abb. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 65), kt DM 80,00 ISBN: 3–89375–196–3

Der Vf. dieser Studie ist der Direktor des Diözesanmuseums in Opole/Oppeln, der damit seine 1997 in Polen erschienene Diss. auch in deutscher Sprache vorlegt. Daß sie in der Reihe Münsteraner Theologische Abhandlungen erscheint, steht in Zusammenhang mit einem Kooperationsabkommen zwischen der Theol. Fak. Oppeln, der ersten an einer staatlichen Univ. in Polen, und der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster. Im Geleitwort macht der Münstersche Ehrendoktor Alfons Nossol, Erzbischof in Polen, auf die Bedeutung der künstlerischen Darstellung der Anna Selbdritt als Zeichen der christlichen Kultur Schlesiens aufmerksam. Unter den schlesischen Wallfahrtsorten nimmt der St. Annaberg als Sanctuarium im Oppelner Schlesien den bedeutendsten Platz ein, ist Ort der Identifikation für polnisch- wie deutschstämmige Katholiken. Daher macht es auch Sinn, daß diese Arbeit in beiden Sprachen erscheint, zumal Deutsch als Sprache einer Minderheit in Polen, v. a. aber auch als Gottesdienstsprache in Schlesien wieder an Bedeutung gewonnen hat.

Der besondere Wert der Arbeit liegt nicht zuletzt darin, daß es bislang keine Untersuchung gibt, die der Darstellung nur einer gotischen Skulptur gewidmet ist. Die Mutter Mariens genießt zudem bis auf den heutigen Tag in Schlesien große Verehrung, das übrigens auch bei Vertriebenen und Aussiedlern, wie etwa die gut besuchten Wallfahrten zum (Ersatz-) Annaberg in Haltern/Westfalen zeigen. Schon die Zahl von 198 Abb. zeigt, daß trotz der Nachkriegswirren eine große Anzahl der Skulpturen noch erhalten sind. Grundlage der Untersuchung sind 78 in Schlesien entstandene gotische Skulpturen, die sich z. T. auch in anderen Regionen des heutigen Polens befinden. Einbezogen werden auch weitere europäische Länder, auch v. a. das heutige Deutschland. Dem Vf. geht es nicht nur um Sammlung und Beschreibung dieser Skulpturen, sondern auch um die Frage, ob die erhaltenen Objekte für Schlesien eigene Varianten und besondere Ideengehalte in der Darstellung erhalten.

Zunächst gibt Vf. einen Überblick über die Verehrung der hl. Anna bis zum Ausgang des Mittelalters in der Kirche allgemein, sodann über besondere Formen der Verehrung in Schlesien, über Patronate, Bruderschaften, Kirchen und Klöster zu ihren Ehren. Weiter werden eine Bestandsanalyse der schlesischen Skulpturen von Anna Selbdritt und die Typen der figürlichen Kompositionen geboten. Einen Schwerpunkt bildet die ikonographische Analyse, so Anna als Thron für Christus und Maria, Christus als der neue Adam und Maria als die neue Eva, Christus als Rebe oder Pantokrator, Maria als Weinstock oder Ecclesia orans, oder auch Anna als Abbild der Familienbande, verehrt als Behüterin der Familien. In einem weiteren Kap. werden die schlesischen Darstellungen der Anna Selbdritt in die Entwicklung der spätgotischen Skulpturen Europas eingeordnet und Analogien in der Komposition sowie in der Ikonographie dargestellt.

Die Studie ist sorgfältig gearbeitet und umfaßt v. a. einen ausführlichen Katalog der behandelten Objekte. Sie ist nicht nur für Schlesien von Bedeutung, sondern eine Bereicherung der Kunstgeschichte auf dem Hintergrund von Theologie und Liturgie.

Münster Klemens Richter

Anmerkung

Der Nachruf auf den evangelischen Theologen Gerhard Ebeling (ThRv 6/01, Sp. 523–526) wurde verfaßt von Albrecht Beutel, Münster.

Kurzrezensionen

Heidegger und das Mittelalter. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997, hg. v. Helmuth Vetter. – Frankfurt am Main: Peter Lang 1999. 169 S. (Reihe der österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, *2)*, brosch. DM 65,00 ISSN: 1433–1527 ISBN: 3–631–31860–X

Der Bd vereinigt die Beiträge einer gleichnamigen Tagung der österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie. Karl Baier beschreibt Heideggers kritische Sicht des Mittelalters und die Ausnahmestellung, die für Heidegger v. a. Meister Eckhart einnahm. Baiers zweiter Beitrag ist dem Wiener Philosophen Fridolin Wiplinger und dessen Auseinandersetzung mit Aristoteles und Heidegger gewidmet. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld will zeigen, daß Heideggers Zugang zur mittelalterlichen Philosophie maßgeblich durch die Neuscholastik geprägt ist, und Heidegger das skotische Seinsverständnis für das maßgebliche Seinsverständnis des Mittelalters hielt. Günther Pöltner weist in seinem Beitrag auf Heideggers engführende Auslegung der *creatio* (in *Die Grundprobleme der Phänomenologie)* hin. Entgegen Heideggers Auffassung leitet sich nach Pöltner das thomanische Verständnis der *creatio* nicht vom Herstellen, sondern vom Gedanken der Gabe her. Helmuth Vetters Beitrag ist dem frühen Heidegger gewidmet, der sich in den frühen Freiburger Vorlesungen von der scholastisch geprägten „theologischen Herkunft" freimacht und sich zu einer Neugründung der Philosophie durchringt, die das

„Dasein" zum Thema macht und der Hermeneutik der Faktizität gewidmet ist. Madalina Diaconu befaßt sich abschließend ausgehend von Heideggers Essay *Die Kunst und der Raum*, den er dem spanischen Plastiker Eduardo Chillida widmete, mit dem Bezug von Kunst und philosophischem Denken. P. J. S.

Henry, Michel: **„Ich bin die Wahrheit."** Für eine Philosophie des Christentums. Aus dem Französischen übersetzt von Rolf Kühn. Mit einem Vorwort von Rudolf Bernet. – Freiburg / München: K. Alber 1997. 406 S. (Phänomenologie. Texte, 2). geb. DM 118,00 / € 44,99 ISBN: 3–495–47856–6

Eine religionsphilosophische Fortführung seiner radikalen Lebensphänomenologie liefert der Vf. in vorliegendem Bd. Ausgangspunkt ist die als Liebesgabe gedeutete Gegebenheit des Lebens unter den Vorgaben von Vaterschaft, Zeugung, Geburt und Kindschaft. Diese Aspekte sind in christlicher Perspektive von doppelter Bedeutung: Zum einen hinsichtlich des Hervorgehens Christi aus dem Vater als Modus der Selbsterzeugung göttlichen Lebens und zum anderen hinsichtlich der Nachfolge Jesu als Neugeburt des Menschen in das göttliche Leben hinein. S.W.

Schlitt, Dale M.: **Theology and the Experience of God.** – Bern: Peter Lang Publishing 2001. XI, 287 S. (American Liberal Religious Thought, 8), geb. DM 115,00 ISBN: 0–8204–5197–5

Mit dieser Arbeit legt der Vf., Theologe an der Saint Paul University in Ottawa, Kanada, das Ergebnis seiner langjährigen Studien zum Themenfeld Theologie und Erfahrung mit Blick auf die Trinitätslehre vor. Entscheidend geprägt von thomistischem, hegelianischem, existenzphilosophischem und gegenwärtigen amerikanisch philosophischem Gedankengut versucht er sich dem Geheimnis der Trinität erfahrungstheologisch zu nähern. Seine Zugangsweise zeichnet sich grundlegend durch eine zweifache Bedeutung des Begriffes „Gotteserfahrung" aus: Die Erfahrung Gottes durch die Menschen ereignet sich in der relationalen Öffnung des menschlichen Selbst zum „Anderen", während die Erfahrung des Menschen durch Gott im umfassenden Einholen eben jener in der heilsökonomisch-trinitarischen Bewegung Gottes geschieht. Das Buch regt zu einem vertieften Studium der Trinitätslehre als auch der grundsätzlichen Frage nach dem Zusammenhang von Theologie und Erfahrung an. P.L.

Schröer, Christian: **Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin.** – Stuttgart, Berlin / Köln / Mainz: W. Kohlhammer 1995. 237 S. (Münchener philosophische Studien, NF, 10), kt DM 59,80 ISBN: 3–17–013221–0

Unter Beachtung heutiger Fragen stellt der Vf. die praktische Vernunft nach Thomas von Aquin sorgfältig und gründlich, wenn auch mit relativ geringer Beachtung der Sekundärliteratur dar und analysiert dann den Aufbau einer Begründung sittlichen Handelns, um schließlich die Begriffe der Person und der Freiheit vor diesem Hintergrund zu beleuchten. Es wird gezeigt, daß das Prinzip der Moralität nicht etwa in Tugend, Pflicht oder Gesetz besteht, sondern in dem vernunftbestimmten Wollen. Daraus leitet die thomistische Ethik in eine theologische Ethik über, denn das natürliche und notwendige Wollen zielt auf das Glück. Eine Handlung ist somit moralisch gut, nicht durch eine bestimmte materiale Beschaffenheit, sondern insofern „sie einer gründlichen Begründung durch die praktische Vernunft genügt" (203). Daran messen sich Tugenden, Pflichten und Gesetze. Mit großer Zuverlässigkeit beleuchtet das Buch diese Zusammenhänge. W. J. H.

Transformationsprozesse des Protestantismus. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende. Falk Wagner (1939–1998) zu Ehren, hg. v. Martin Berger / Michael Murrmann-Kahl. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1999. 288 S., kt DM 68,00 / € 34,76 ISBN: 3–579–02628–3

Ein „Handicap" des im ganzen so positiv verlaufenden ökumenischen Prozesses der Gegenwart besteht ohne Zweifel darin, daß man katholischerseits den evangelischen Pastor mit dem Raster katholischer Christlichkeit und Kirchlichkeit wahrnimmt und dabei übersieht, daß dieser Pastor in einem größeren Rahmen zu sehen und zu „deuten" ist, den Protestantismus. Dieser aber hat sich (unter teilweise ganz anderen Aspekten als der Katholizismus) in der Neuzeit zu einem vielschichtigen Gebilde hinentwickelt, das (mehr aus dem Katholizismus) von den Bedingungen der Moderne geprägt ist. Um hier differenziert zu urteilen, ist dieses Sammelalbum für Katholiken (und natürlich nicht nur für sie) hilfreich, wo in 15 Beiträgen die Rede ist von Verbindungen mit der Literatur und wechselseitige Beeinflussungen (z. B. G. Wenz: Der Himmel auf Erden. Gottfried Keller als literarischer Adept der Religionskritik), von den (für den Protestantismus) umwälzenden Einsichten von Paul Tillich; von der Stellung von Christentum und Theologie im Konzept des – leider verstorbenen – Theologen Falk Wagner u. a. m. Ein – indirekt auch für das ökumenische Gespräch – wichtiges Buch. H.E.W.

Sonnemans, Heino: **Menschsein auf Heilswegen.** Christliche Orientierung im Pluralismus der Religionen. – Kevelaer / Aachen: Butzon & Bercker / Einhard 1999. 194 S., pb. DM 32,00 / € 16,36 ISBN: 3–7666–0212–8 (Butzon & Bercker) / 3–930701–58–8 (Einhard)

Das Buch bietet mehrere in sich geschlossene Vorträge interdisziplinärer Ringvorlesungen, die gleichwohl ein strukturiertes Ganzes ergeben und die Frage nach der Heilsbedeutung Jesu anthropologisch erschließen. Es werden zunächst die Grundlinien der christlichen Sicht vom Menschen im allgemeinen nachgezeichnet, dann konkretisiert durch einen Blick auf die Verflochtenheit von Theologie und Leben nach den Confessiones des Augustinus. Der soteriologischen Bedeutung Jesu geht die Vortragssammlung im Rahmen zweier Themenkreise nach: aus der Sicht der großen nichtchristlichen Religionen und aus der Perspektive der sog. Pluralistischen Religionstheologie. Ihr hält der Vf. zu Recht einen modifizierten christlichen Inklusivismus entgegen, der an der Gestalt des Logos Maß nimmt und auf diese Weise das religiöse Erbe der Menschheit auf das eine Gottesvolk hinordnet. Mit epistemologischen Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Wissenschaft sowie Beobachtungen zur theologischen Relevanz des Zeitphänomens endet das Buch. Es ist durch und durch sorgfältig gearbeitet, kommt aus der akademischen Praxis und ist hervorragend geeignet, für die ins Auge gefaßten Gebiete eine erste Orientierung zu geben. B. St.

Grane, Leif: **Reformationsstudien.** Beiträge zu Luther und zur dänischen Reformation, hg. v. Rolf Decot. – Mainz: Philipp von Zabern 1999. VIII + 261 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung abendländische Religionsgeschichte, 49), kt DM 68,00 / € 34,76 ISBN 3–8053–2599–1

13 Beiträge des renommierten Kopenhagener Kirchenhistorikers Leif Grane, entstanden zwischen 1968 und 1991, werden in diesem Sbd wieder zugänglich gemacht. Drei Aufsätze widmen sich der dänischen Reformation, einer der Rezeption Luthers in Dänemark im 19. und 20. Jh., besonders bei Grundtvig. Sein besonderes Profil erhält der Bd jedoch durch die Lutherstudien. Sechs Aufsätze behandeln Spezialthemen von Luthers Theologie, entsprechend von G.s Forschungsschwerpunkt vor allem seine Rezeption patristischer und scholastischer Theologie. Drei versuchen, seinen Entwicklungsgang zu deuten und vom späteren Luthertum abzuheben. G. greift hier Thesen auf, die in seinen drei Monographien zu Luthers Theologie in den Jahren 1516–1521 (zuletzt *„Martinus Noster"*, 1994) im Zusammenhang entwickelt sind: die Grundlegung seiner Theologie in der Kritik an der Scholastik vor der Veröffentlichung der Ablaßthesen und ihre weitere Ausgestaltung in den Auseinandersetzungen mit Rom und den öffentlichen Diskussionen im Kreis der Humanisten. Die Aufsätze bieten z. T. noch eingehendere Belege, z. T. heben sie die Problematik auf eine grundsätzlichere Ebene. M. F.

Rohls, Jan: **Protestantische Theologie der Neuzeit.** Bd I: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert. Bd II: Das 20. Jahrhundert. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1997. XXIV, 892 S. / XII, 882 S. brosch. DM 98,00 / € 50,10 ISBN: 3–16–146660–8 / 3–16–146644–6

Über lange Zeit griff man, wollte man sich über die Geschichte der neueren evangelischen Theologie informieren, zu den einschlägigen Darstellungen von Karl Barth, Friedrich Mildenberger, Emanuel Hirsch und vor allem Stephan Schmidt. Diese Darstellungen haben jedoch einerseits theologische und historiographische Implikationen, die heute nicht mehr ohne weiteres akzeptabel sind, andererseits sind sie auch forschungsgeschichtlich überholt.

Diese Lücke füllt nun das voluminöse, zweibändige Werk des Erlangener Systematikers *Jan Rohls*. Der erste Bd geht von der Renaissance bis zum Ende des 19. Jh.s, der zweite von 1890 bis 1989. Evangelischer Theologie bleibt es vorbehalten, das Werk *en détail* zu analysieren und zu würdigen. Katholischerseits läßt sich (schon aus einer gewissen Erfahrung im Gebrauch des Werkes) jedenfalls sagen, daß hier ein zuverlässiges, auch didaktisch gut aufgebautes Nachschlagewerk vorliegt, zu dem man ein Pendant auf katholischer Seite (noch) vergeblich sucht. H.E.W.

Römische Katakombenmalereien im Spiegel des Photoarchivs Parker. Dokumentation von Zustand und Erhaltung 1864–1994, hg. v. Klaus-Dieter Dorsch / Hans Reinhard Seeliger. – Münster: Aschendorff 2000. 273 S., 99 Abb., 64 Taf., geb. DM 149,00 / € 76,18 ISBN: 3–402–05281–4

Mit diesem Bd liegt ein wichtiges Nachschlagewerk zur Erforschung der Katakomben, insbesondere als Dokumentation der dortigen Malerei, vor. Gegen Ende des letzten Jh.s verbrachte der Engländer John Henry Parker längere Zeiten in Rom und setzt die noch junge Fotokunst auch in den Katakomben ein. An die siebzig Fotos beinhalten v. a. Freskendarstellungen aus zwölf römischen Katakomben. Der Bd bringt die lange unbeachteten Fotos von Parker mit Parallelaufnahmen aus jüngster Zeit, darunter auch ein Unterwasserfoto (wegen des gestiegenen Grundwasserspiegels). Damit wird das Buch nicht nur zu einer wichtigen Hilfe für die christliche (römische) Archäologie, es wird auch die Kirchenhistoriker und den Liebhaber der Geschmack an Fotografie interessieren. Und natürlich werden Romfreunde, die einen ersten Informationsstand bereits überschritten haben, an dem Buch ihre Freude haben. H.E.W.

Bauer, Benedikt: **Geistliche Vaterschaft – Konturen einer Konzeption geistlicher Begleitung.** – Würzburg: Echter 1999. X, 272 S. (Bonner dogmatische Studien, 30), brosch. DM 39,00 / € 19,95 ISSN: 0935–0756 ISBN: 3–429–02094–8

Diese bei Karl-Heinz Menke in Bonn erarbeitete Diss. befaßt sich mit dem Begriff „geistliche Vaterschaft". Dieser wird unter anthropologischen, geschichtlichen und theologischen (systematischen) Gesichtspunkten untersucht. Die Arbeit ist von allgemeintheologischem Interesse und Wert, besonders aber für die, die im religiös-spirituellen Umfeld tätig oder im engen Sinn mit geistlicher Führung und Beratung befaßt sind. H. E. W.

Pöhlmann, Horst Georg: **Heiliger Geist – Gottesgeist, Zeitgeist oder Weltgeist?** Anstöße zu einer neuen Spiritualität. – Neukirchen-Vluyn: Friedrich Bahn 1998. 208 S. (Reihe „Apologetische Themen", 10), kt € 15,23 ISBN: 3–7615–5040–5

Erstes Anliegen dieses Buches des Osnabrücker Systematikers ist es, verschiedene pneumatologische Modelle aus der Theologie dieses Jh.s vorzustellen. Der Bogen reicht von *P. Tillich, H. Mühlen, K. Rahner* und *W. Pannenberg* hin zu *J. Moltmann* und *M. Welker.* In und hinter diesen theologischen Neuansätzen sieht Pöhlmann „ein großes Potential für eine neue Spiritualität in unserer Kirche" (90). Pfingstbewegung und charismatische Bewegung, die sodann – als zweites Anliegen des Buches – vorgestellt werden, zeigen, daß die Menschen etwas suchen, was sie in den Traditionskirchen vermissen. Endlich möchte der Vf. die „externe Pneumatologie" vorstellen, das ist das Geistzeugnis in Philosophie (Idealismus, Vitalismus, Existentialismus usw.), Psychologie (u. a. *C. G. Jung*) und Dichtung (*H. Hesse, Chr. Wolf, Peter Hanke* u. a.). In einem relativ kurzen abschließenden Teil möchte P. selber eine „kleine pneumatologische Summe" entwikkeln. H.E.W.

Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums" zu den „Kurzformeln des Glaubens", hg. v. Mariano Delgado. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 272 S., kt DM 39,90 / € 20,41 ISBN: 3–17–015680–2

Diesem Sbd, hg. v. dem jetzt in Fribourg lehrenden Kirchenhistoriker M. Delgado, liegt eine hervorragende Idee zugrunde: Einmal jene Konzeptionen namhafter (verstorbener oder emeritierter) Theologen des 20. Jh.s zusammenzustellen und zu kommentieren, die sich mit dem „Wesen des Christentums", der Auslegung des Glaubensbekenntnisses oder mit „Kurzformeln des Glaubens" befaßt haben. So kommen 21 Gestalten zusammen, von *Adolf von Harnack,* der mit seinem „Wesen des Christentums" Maßstäbe gesetzt hat (Kommentator: K. H. Neufeld) über *Gerhard Ebeling* (Peter Knauer), *Wolfhart Pannenberg* (Kurt Koch), *Joseph Ratzinger* (Siegfried Wiedenhofer), *Hans Küng* (Leo Karrer) bis *Karl Rahner* (Helmut Hoping) und *Johann Baptist Metz* (Mariano Delgado) – um nur eine Auswahl zu nennen. Damit entsteht ein repräsentatives Spektrum von Antworten zeitgenössischer Theologie auf die Frage, was das Christentum – seinem Wesen nach, seiner Mitte nach, seinen Grundaussagen nach – eigentlich ist. Damit ist eine hervorragende „Einführung in das Christentum" gelungen, die man Theologen, Theologiestudierenden und Interessierten aus dem nichtchristlichen Raum in gleicher Weise empfehlen kann. Kurzbiographien bzw. kurze Werkübersichten der besprochenen Theologen hätten nur wenige Seiten ausgemacht und den Informationswert des Buches noch erhöht. H.E.W.

Was bekennt, wer heute das Credo spricht?, hg. v. Reiner Anselm / Franz-Josef Nocke. – Regensburg: F. Pustet 2000. 136 S., kt DM 32,00 / € 16,36 ISBN: 3–7917–1713–8

Die Beiträge dieses Sbdes gehen auf verschiedene Tagungen zurück (v. a. auf eine gemeinsame Tagung der Kath. Akademie in Bayern und der Ev. Akademie Tutzing). Sie mühen sich um die Auslegung von mehreren zentralen Aussagen des Apostolikums. *F.-J. Nocke* und *S. Wiedenhofer* interpretieren in ihren Beiträgen den Gottes- und Schöpfungsglauben. *R. Anselm* möchte das christologische Grunddogma vom Erfahrungsbezug des Glaubens her auslegen. *A. Keller* wendet sich in seinem Beitrag der Erlösungsdimension zu (Kreuz, Auferstehung), *L. Mödl* der Pneumatologie. Pneumatologisch orientiert ist auch der Vortrag von *B. J. Hilberath,* der jedoch einen eigenen Ansatz wählt, nämlich die Entwicklung menschlicher Identität im Zusammenhang mit dem Bekenntnis zum Hl. Geist. Mit seiner bekannten Kompetenz wendet sich *W. H. Sparn* dem Problem von Leiden bzw. Theodizee zu, *D. Wiederkehr* fragt nach der Deutung der Gegenwart im Licht der christlichen Verheißungen.

Aufgrund zahlreicher, origineller Zugangsversuche zu bestimmten Aussagen des Glaubensbekenntnisses gibt das Buch wertvolle Impulse für die theologische Reflexion. Obwohl es die Spuren der Entstehung deutlich an sich trägt (v. a. keine konsequente Auslegung des Glaubensbekenntnisses), ist es doch für Studierende wie Dozenten gleichermaßen hilfreich gewesen. H.E.W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Dos Mil Años de Evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores, hg. v. Enrique de la Lama / Marcelo Merino / Miguel Lluch-Baixauli / José Enériz. – Navarra: Universidad de Navarra 2001. 705 S. (XXI Simposio Internacional de Teología), geb. ISBN: 84–8081–005–X.

Erbe und Auftrag der schlesischen Kirche. 1000 Jahre Bistum Breslau, hg. v. Winfried König. – Dülmen: Laumann 2001. 445 S., brosch. DM 39,80 ISBN: 3–87466–296–9.

Europa. Die Gegenwärtigkeit der antiken Überlieferung, hg. v. J. Cobet / C. F. Gethmann / D. Lau. – Aachen: Shaker 2000. 471 S. (Essener Beiträge zur Kulturgeschichte, 2), kt DM 49,00 ISBN: 3–8265–8362–0: 9–31: Cobet, Justus: Die Ordnung der Zeiten; 33–46: Scherer, Georg: Die Idee der Achsenzeit und die europäische Philosophie; 47–56: Gerhardt, Volker: Die politische Wirklichkeit einer Idee. Eine Verteidigung Europas gegen die intellektuelle Skepsis; 57–72: Galle, Roland: Machiavellis *virtù* als Spiegel seiner Reflexion über Macht; 73–86: Nocke, Franz-Josef: Platonischer Eros und christliche Liebe. Zugleich ein Beitrag zum Thema Rezeption und Inkulturation; 87–125: Lau, Dieter: Der Mensch als Mittelpunkt der Welt. Zu den geistesgeschichtlichen Grundlagen des anthropozentrischen Denkens; 127–139: Meyer-Abich, Klaus Michael: Die Natur der Dinge und die Dinge der Natur. Zum Naturverständnis der Antike; 141–168: Ingensiep, Hans Werner: Chimären. Die alte Seelenordnung und neue Grenzprobleme in der Bioethik; 169–182: Beckmann, Jan P.: Notwendigkeit, Kontingenz, Freiheit. Zu Rezeption und Transformation antiken Denkens im Mittelalter und seine Bedeutung für Neuzeit und Gegenwart; 183–208: Köhn, Rolf: Die *artes liberales* als Medium der Überlieferung antiker Bildung. Von der Klassikerlektüre zur aristotelischen Philosophie; 209–267: Müller, Gottfried: Die arabischen Wissenschaften als Medium antiker Überlieferung im europäischen Mittelalter; 269–305: Bentjes, Sonja: Reflexionen zur Bedeutung der im 12. Jahrhundert angefertigten lateinischen Übersetzungen wissenschaftlicher Texte für die europäische Wissenschaftsgeschichte; 307–324: Seidel, Kurt Otte: *Utrum grammatica sit scientia.* Zum Wissenschaftsbegriff der modistischen Grammatiktheorie; 325–335: Plett, Heinrich: Topische Poetik in der Renaissance; 337–355: Gethmann, Carl Friedrich / Sander, Thorsten: Logik und Topik. Die Vernunft der Philosophie; 357–371: Janich, Peter: Euklids Erben; 373–382: Toellner, Richard: *Renata dissectionis ars.* Der Renaissancehumanismus und die moderne Medizin; 383–402: Krampe, Christoph: Europa und das römische Recht; 403–415: Ruhloff, Jörg: Der pädagogische Impuls sokratischer Skepsis in Aufklärung, Renaissance, Antike und Gegenwart.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 47 (2000) Heft 3 – Freiburg (Schweiz): 2000 ISSN: 0016–0725: 307–341: Speer, Andreas: Von Plato zu Aristoteles. Zur Prinzipienlehre bei David von Dinant; 342–351: Anzulewicz, Henryk: Der Bildcharakter der Seinswirklichkeit im Denksystem des Albertus Magnus; 352–367: Pierpauli, José R.: Ordo naturae und Ordo politicus. Albert und Thomas im Vergleich; 368–380: Dörnemann, Holger: Thomas von Aquin: Wegbereiter einer neuen Erlösungslehre; 381–401: Irlenborn; Bernd: Der Mensch als zweiter Gott? Anmerkungen zur *imago Dei*-Lehre des Nikolaus von Kues; 402–437: Sandherr, Susanne: Ius talio-

nis? Simone Weils biblische Kritik der Macht; 438–462: GRÜMME, Bernhard: Offenbarung als unabgeschlossene Herablassung Gottes?; 463–483: STUDER, Basil: Patristische Anstöße zu einer Erneuerung der Trinitätslehre; 484–501: RUZEK-PFISTER, Cornelia: Die hermeneutischen Prinzipien in Abaelards *Sic et non*; 502–506: DALFERTH , Ingolf U.: O. F. Summerell: The Otherness of God ; 507–509: DUBIED, Pierre-Luigi: Kurt Stalder: Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes; 509–511: RÖMELT, Josef: Klaus Demmer: Fundamentale Theologie des Ethischen; 511–513: SCHENKER, Adriam: Christian Noack: Gottesbewußtsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria; 513–517: SCHWAETZER, Harald: Klaus-Jürgen Grün: Vom unbewegten Beweger zur bewegenden Kraft. Der pantheistische Charakter der Impetustheorie im Mittelalter; 517–518: DARTIGUES, André: Hans-Georg Gadamer: Herméneutique er philosophie; 518–522: FRICKE, Fabian: Brad et al. Hooker: Morality, Rules and Consequences; 523–526: WOLF, Jean-Claude: Frederick L. Will: Pragmatism and Realism.- Westphal Kenneth R.: Pragmatism, Reason, & Norms; WOLF, Jean-Claude: David Fott: John Dewey. America's Philosopher of Democracy. William R. Caspary: Dewey on Democracy.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 48 (2001) Heft 1/2 – Freiburg (Schweiz) 2000 ISSN: 0016–0725: 5–23: HÄUSSLING, A.: Wer feiert eigentlich Liturgie? Zum Subjekt gottesdienstlichen Handelns; 24–37: BOBRINSKOY, Boris: Esprit Saint, espace de conflit ou de réconciliation; 38–60: KÖRTNER, U. H. J.: Tendenzen evangelischer Sozialethik; 61–86: KLAGHOFER, W.: «Denken ist = Unterscheiden.» Zur Wiener Theologischen Schule des 19. Jahrhunderts; 87–124: CASADEI, E.: Il corpus dei testi attribuibili a David di Dinant; 125–145: TELLKAMP, J. A.: Der Geistbegriff in der Erkenntnistheorie des XIII. Jahrhunderts; 146–164: IBER, C.: Die Theodizeeproblematik in Schellings *Freiheitsschrift*; 165–181: SCHAEDLER, M.: Zur Wichtigkeit von Wahrheit. Rorty *versus* Davidson; 182–190: FLÜEBLER, C.: Die stemmatischen Verhältnisse der Aristoteleskommentare, dargelegt anhand der Kommentare zur *Yconomica*; 191–208: VON PERGER, M.: Theologie und Werkstruktur bei Thomas von Aquin. Wilhelm Metz' Studie zur *Summa theologiae*; 209–216: BLUM, E.: Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Symposion anläßlich seines sechshundertsten Geburtstags; 217–221: STIRNIMANN, H.: Biblische Grundbegriffe und Fundamentaltheologie. Eine bibliographische Notiz.

Gott. Mensch. Sprache. Schülerfestschrift für Walter Groß zum 60. Geburtstag, hg. v. Andreas Michel / Hermann-Josef Stipp. – St. Ottilien: Eos 2001. 155 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 68), kt DM 28,00 ISBN: 3–8306–7075–3: 1–22: BIEBERSTEIN, Klaus: Leiden erzählen. Sinnfiguren der Theodizee im Alten Testament. Nur eine Skizze; 23–44: DISSE, Andreas: Turmbau oder Sprachverwirrung? Von der Exegese zur Religionspädagogik; 45–63: EHLERS, Kathrin: „JHWH ist mein Becheranteil." Zum Bechermotiv in den Psalmen 16; 23 und 116; 65–72: HANSPACH, Alexander: Die Rede von der Gottebenbildlichkeit in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur; 73–98: MICHEL, Andreas: Ijob und Abraham. Zur Rezeption von Gen 22 in Ijob 1–2 und 42,7–17; 99–111: SCHOBLOCHER, Birgit: „Er ist Finsternis und nicht Licht!" Ein Beitrag zur Rede vom Tag YHWHs in Am 5,18–20; 113–143: STIPP, Hermann-Josef: Dominium terrae. Die Herrschaft der Menschen über die Tiere in Gen 1,26.28.

Gott sei Dank bin ich Atheist. Gott als Thema in der Literatur des 20. Jahrhunderts; hg. v. Klaus Vellguth. – Lahr: Kaufmann 2001. 160 S. kt DM 27,85 ISBN: 3–7806–2545–8: 7–13: VELLGUTH; Klaus: Über den Dialog zwischen Theologie und Literatur; 17–18: BRECHT, Bertolt: Ozeanflug; 18: SARTRE, Jean-Paul: Er sieht mich nicht. Er hört mich nicht; 18–21: SARTRE, Jean-Paul: Die unsterbliche Menschlichkeit; 21–24: Eine »mißglückte Berufung«; 24–28: SARTRE, Jean-Paul: Die Fliegen; 29–30: CAMUS, Albert: Der Fremde; 31–34: CAMUS, Albert: Gott und Leid; 34–39: NOOTEBOOM, Cees: Rituale; 43: WIECHERT, Ernst: Das einfache Leben; 43–44: TUCHOLSKY, Kurt: Kopf ab zum Gebet!; 45–47: WEIL, Simone: Das Unglück; 47–49: FRISCH, Max: Der andorranische Jude; 49–51: FRISCH, Max: Wir haben alle einen Knacks; 52: SCHNURRE, Wolfdietrich: Gospel; 53: BRECHT, Bertolt: Tief in den dunklen Tälern; 54: KÄSTNER, Erich: Stimmen aus dem Massengrab; 55–62: SCHNURRE, Wolfdietrich: Gottesbegräbnis; 62: BORCHERT, Wolfgang: Wo bist du, Anderer?; 63–64: BORCHERT, Wolfgang: Gottes Auge; 65–66: FRIED, Erich: Eli; 67: WIESEL, Elie: Er hat sich versteckt; 67–68: WIESEL, Elie: Das Lachen ist der Irrtum Gottes; 68–69: NIEDECKEN, Wolfgang: Vatter; 73: BRECHT, Bertholt: Die Frage; 73–75: BRECHT, Bertolt: Leben des Galilei; 76: FRIED, Erich: Gebet vor dem Urteilsspruch; 77–78: WALSER, Martin: Mein Gott; 78–81: GARCÍA MÁRQUEZ, G.: Von der Liebe und anderen Dämonen; 81–82: HANDKE, Peter: Lebensbeschreibung; 83–84: GAARDER, Jostein: Sofies Welt; 87: TOLSTOI, Leo: Gott ist anders; 88–89: BLOY, Léon: Jeder für sich und Gott für uns alle; 89–90: BLOY, Léon: Geschäft ist Geschäft; 91–92: BENN, Gottfried: Erkenn die Lage!; 92–94: PESSOA, Fernando: Das Buch von der Unruhe; 95: PESSOA, Fernando: Gott; 96: SACHS, Nelly: Gebet; 97–98: GUARESCHI, Giovanni: Wie Gott einmal Angst bekam; 98–108: LANDOLFI, Tommaso: Zwei späte Jungfrauen; 108–109: FRISCH, Max: Gott ohne Schöpfung; 109–111: RINSER, Luise: Abaelards Liebe; 112–116: SAMARAGO, José: 116–122: GUSTAFSON, Lars: Als Gott erwachte; 125: RILKE, Rainer Maria: Aus dem Stundenbuch; 126: KASCHNITZ, Marie Luise: Mein sterblicher Gott; 127 LASKER-SCHÜLER, Else: Gebet; 128: LASKER-SCHÜLER, Else: O Gott; 129: CELAN, Paul: Tenebrae; 130: CELAN, Paul: Einmal; 130: SCHNURRE, Wolfdrietrich: Gebet; 131: MARTI, Kurt: großer gott klein; 132: ZELLER, Eva: Der 151. Psalm; 133: CARDENAL, Ernesto: Psalm 7; 134: CARDENAL, Ernesto: Psalm 15 (16).

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 56–2001/1, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 2001, kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 3–14: SCHELBERT, Georg: Zur früheren Missionsgeschichte; 15–32: SINGLETON; Michael: Expertise ethnologique et expansionnisme ecclésiastique. Le Cardinal Lavigerie et les Pères Blancs en Tanzanie; 33–44: CIPOLLINI, Antonietta: Teologia dell'inculturazione nel magistero di Mons. Jean Zoa; 45–51: INGENLATH, Herman Josef: Orientierung statt Mission. Zur Ambivalenz des Missionsbegriffs; 52–53: KOLLBRUNNER, Fritz: Orientierung statt Mission. Eine Entgegnung.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 56–2001/2, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 2001, kt sFr 43,00 ISSN: 0028–3495: 81–104: BATE, Stuart C.: Points of Contradiction: Money, Catholic Mission and Settler Culture in Southern Africa: 1837–1920. Part 1: The Leaders of the Mission; 105–124: WIPPERMANN, Carsten: Minjung-Identität und Minjung-Theologie in Südkorea; 125–128: BRION, Edouard: L'Abbé Conrardy, apôtre des lépreux; 129–140: CROTTOGINI, Jakob: Missionarische Equipen auf Prüfstand. Evaluation der SMB-Einsätze in Kolumbien, 1970–1992; 141–145: SAUTER, Jean: Œcuménisme et pratique missionnaire 1948–2000. Un colloque à Loivain-la-Neuve (28–31 août 2000).

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 56–2001/3, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 2001, kt sFr 43,00 ISSN: 0028–3495: 161–162: Kollbrunner, FRITZ: 2001: ein Beckmann-Gedenkjahr; 163–180: STUART, Bate: Points of Contradiction: Money, Catholic Mission and Settler Culture in Southern Africa: 1837–1920. Part 2: The Role of Religious Institutes; 181–202: OZANKOM, Claude: Zwischen Anpassung und Integration. Zur Bedeutung des sozio-kulturellen Kontextes in der afrikanischen Theologie; 203–216: FREI, Fritz: The Missiological Task of a Mission Organization in Switzerland in the Context of Local Churches, Religions and Cultures; 217: KOLLBRUNNER, Fritz: Zum Tod der Missionswissenschaftler André Seumois OMI und Karl Müller SVD.

Religion im Dialog der Kulturen. Kontextuelle religiöse Bildung und interkulturelle Kompetenz, hg. v. Thomas Schreijäck. – Münster: Lit 2000. 288 S. (Forum Religionspädagogik interkulturell, 2), geb. DM 59,80 ISBN: 3–8258–4764–0: 9–12: SCHREIJÄCK, Thomas: Religion im Dialog der Kulturen. Vorbemerkungen zum Forschungsprojekt »Kontextuelle Religiöse Bildung als Beitrag zu interkultureller Kompetenz«; 15–22: CUMMINGS Neville, Robert: Interkulturelle Verständigung und die reale Möglichkeit religiöser Wahrheit; 23–43: D'SA, Francis X.: Religiöse Bildung und interkulturelle Handlungskompetenz; 45–63: PRABHU, Joseph: Herausforderungen für den Multikulturalismus in einer globalisierten Welt; 65–75: PATHRAPANKAL, Joseph: Religiöse Erziehung im Kontext interkultureller Bildung; 79–90: SUNG, Jin-Ki: Die Bildung des Menschen im Konfuzianismus; 91–97: MELIÀ, Bartomeu: Das Erziehungssystem einer Guaraní-Gruppe in Paraguay; 99–106: MELIÀ, Bartomeu: Bilinguismus oder eine dritte Sprache? Dialog und Synkretismus. Linguistische und kulturgeschichtliche Überlegungen am Beispiel der Guaraní; 107–132: GASCHÉ, Jürg: Interkulturelle Erziehung aus der Sicht lokaler/»ethnischer« Lebenswelten im globalen Umfeld. Überlegungen zu einem peruanischen Lehrerausbildungsprogramm im Amazonasgebiet; 133–142: MENDONCA, Clemens: Religiöse Bildung. Für ein befreiendes Verständnis der Frau in den religiösen Traditionen Indiens; 143–155: DIALLO, Tirmiziou: Traditionelle Erziehung bei den Fulbe in West-Afrika; 157–185: OTT, Mertin: Spielen lernen. Die Afrikanische Kirche und das Weltorchester; 187–200: WOLF-ALMANASREH, Rosi: Welchen besonderen Beitrag könnten religiöse Gemeinschaften heute zum Gelingen einer differenzierten Konvivenz von Religions-, Kultur- und Wertsystemen leisten? Orientierungen und Anregungen aus der Sicht und Erfahrung in der praktischen Integrationsarbeit; 203–230: HEIMBROCK, Hans-Günter: Vom Kontext zur Lebenswelt. Theologische, bildungstheoretische und religionspädagogische Überlegungen im Horizont kultureller Pluralität; 231–249: ROEBBEN, Bert: Interreligiöses Lernen im Rahmen des Religionsunterrichts. Eine praktisch-theologische Erkundung; 251–259: TZSCHEETZSCH, Werner: Identität durch Kommunikation. Kirchliche Jugendarbeit als Ort interkultureller Wertekommunikation; 261–283: SCHREIJÄCK, Thomas: »Das universale Wort inkarniert sich im Dialekt.« Prolegomena zu einer religionspädagogischen Bildungstheorie im Horizont der »Weltgesellschaft«.

Revue Biblique N° 3 Juillet 2001, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2001 ISSN: 0035–0907: 321–330: Schenker, A.: Le profanation d'images culturelles dans la guerre; 331–348: Cholin, M: Structure de Proverbes 31,10–31; 349–359: Nicklas, T.: »Söhne Kains.« Berührungspunkte zwischen Textkritik und Interpretationsgeschichte am Beispiel Joh 8,4 bei Aphrahat; 360–375: Zur, Y.: Shimon Ben Shetah as the Preacher of Deceit; 376–385: Murphy-O'Connor, J.: Gal 2:15–16a: Whose common Ground?; 386–421: Nodet, E.: Un noeveau commentaire des vres de Josèphe.

Revue Des Sciences Philosophiques Et Théologiques. N° 4, Publiée avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique et du Centre National du Livre. – Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 2000 ISSN: 0035–2209: 593–622: NEVUE, B.: Henri Bremond et l'Angerterre; 623–633: JOSSUA, J.-P.: Le jeune Bemond et la littérature; 635–642: FONTANIER, J.-M.: Sur l'analogie augustinienne *honestum/utile/frui/uti*; 643–684: MEUNIER, B.: Bulletin de patrologie. *Annexe* par X. Moralès; 685–699: KALUZA, Z.: Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. Les XIVe et XVe siècles; 701–739: ROUSSE-LACORDAIRE, J.: Bulletin d'histoire des ésotérismes.

Revue Des Sciences Philosophiques Et Théologiques. N° 1, Publiée avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique et du Centre National du Livre. – Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 2001 ISSN: 0035–2209: 3–10: Vieillard-Baron, J.-L.: Présentation: spiritualiser le mode et incarner l'esprit; 11–22: Tengelyi, L.: L'esprit selon Kant; 23–37: Königson-Montain, M.-J.: La première philosophie de l'esprit de Hegel; 39–59: Brito, E.: Schleiermacher et l'esprit de l'idéalisme allemand; 61–80: Roux, A.: Schelling: L'esprit et le tragique dans la philosophie de la maturité; 81–105: Bouton, C.: Temps et esprit chez Hegel et Louis Lavelle (essau de *chronodicée*); 107–118: Lavaud, C.: Esprit et liberté: La double référence à Hegel et Schelling dans la pensée de Claude Bruaire; 119–131: Magnard, P.: Nature et esprit, figures en miroir; 133–148: Colette, J.: Le spirituel dans l'homme et l'ontologie; 149–166: Wéber, É.-H.: Bulletin d'histoire des doctrines médiévales (I); 167–203: Gilliot, C.: Bulletin d'islamologie et d'études arabes.

Revue Des Sciences Philosophiques Et Théologiques. N° 2, Publiée avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique et du Centre National du Livre. – Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 2001 ISSN: 0035–2209: 241–266: Verrycken, K.: La métaphysique d'Ammonius chez Zacharie de Mytilène; 267–285: Morais, M.: L'importance de la typique pour le jugement pur pratique dans la morale kantienne; 287–298: Chiaradonna, R.: Proclus et la théologie platonicienne; 299–312: Chantraine, Surnaturel et destinée humaine dans la pensée occidentale selon H. de Lubac; 313–342: Rousse-Lacordaire, J.: Bulletin d'histoire des ésotérismes; 343–373: Jossua, J.-P.: Bulletin de théologie littéraire.

Seelsorgerinnen. Zwischen Alltag und Ausnahme. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis, hg. v. Sabine Pemsel-Maier. – Ostfildern: Schwabenverlag 2001. 185 S. kt DM 29,80 ISBN: 3–7966–1036–6: 11–20: Pemsel-Maier, Sabine: Seelsorge – Heilssorge – Leibsorge – Menschensorge. Einige Vorbemerkungen zu einem vieldeutigen Begriff; 21–39: Steichele, Hanneliese: „Auf das Wort der Frau hin kamen sie zum Glauben" (Joh 4,39). Die Rolle der Frau in der urchristlichen Seelsorge; 40–57: König, Hildegard: „... eine Frau zum Dienste der Weiber." Seelsorge von Frauen an Frauen in frühchristlicher Zeit; 58–80: Muschiol, Gisela: „Den Weinberg der Seele bebauen." Seelsorge vom Mittelalter bis zur Gegenwart; 81–105: Pemsel-Maier, Sabine: Nicht Lückenbüßerinnen, sondern theologisch legitimiert. Seelsorge von Frauen im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils; 106–117: Riedel-Spangenberger, Ilona: Gesandt und beauftragt. Kirchenrechtliche Möglichkeiten der Seelsorge von Frauen; 118–138: Casel, Gertrud: Partizipation – auch in der Kirche. Seelsorgerinnen im Ehrenamt; 139–164: Prüller-Jagenteufel, Veronika: In doppelter Differenz: Seelsorge als Frauenberuf. Von den Seelsorgehelferinnen zur heutigen Situation von Frauen in pastoralen Berufen; 165–183: Becker, Silvia: Eine Chance für die Kirche. Der spezifische Beitrag von Frauen für die Seelsorge.

Theologische Profile im 20. Jahrhundert. Karl Barth – Dietrich Bonhoeffer – Romano Guardini – Karl Rahner, hg. v. Michael Kappes. – Kevelaer: Topos plus 2001. 319 S. (Taschenbücher, 370), kt DM 19,36 ISBN: 3–7867–8370–5: 11–72: Busch, Eberhard: Karl Barth (1886–1968); 73–130: Tödt, Ilse: Dietrich Bonhoeffer (1906–1945); 131–214: Schilson, Arno: Romano Guardini (1885–1968); 215–284: Vorgrimler, Herbert: Karl Rahner (1904–1984).

Transzendenz im Augenschein, hg. v. Inge Habig / Udo Zelinka. – Paderborn: Bonifatius 2001. 187 S. (Einblicke. Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte, 5), kt DM 29,80 ISBN: 3–89710–194–7: 15–31: Habig, Inge: „Transzendenz im Augenschein." Bemerkungen zu einer neuen Ikonographie des Christlichen in der modernen Kunst; 35–40: Rüth, Uwe: Josef Bücheler. Über sein Werk; 41–51: Meyer zu Schlochtern, Josef: Felix Droeses „Das Blaue Wunder"; 53–58: Von Königslöw, Joachim: Holger Kätsch. „Ikonen innen lesen"; 59–65: Burrichter, Rita: Eva Niestrath. „Werke mit Papier"; 65–73: Zelinka, Udo: Rüdiger Kramer. „Alles Sterbliche ist wie das Gras"; 75–80: Burrichter, Rita: Jürgen Brodwolf. „Installationen und Figurentücher"; 81–94: Israel, Walter: Paul Drücke, der Bildhauer, und Stipe Ibancovic, der Maler. Substantiell-religiöse Kunst aus Tradition und im Experiment; 95–98: Hageböling, Wilfried: Skulpturen und Arbeiten auf Papier. Inge Habig im Gespräch mit dem Künstler; 99–101: Bartsch, Ingo: Norbert Tadeusz. „Opfer–Allegoresen" – Bilder und Arbeiten auf Papier; 105–123: Nordhofen, Eckard: Zeitenwende? Perspektiven von Kunst und Künstler im 3. Jahrtausend; 125–136: Salmann, Elmar: Christentum als Offenbarung und Blickphänomen. Zur Wahlverwandtschaft zwischen Religion und moderner Kunst; 137–158: Fonk, Peter: Das Häßliche und das Gute. Betrachtungen über die „Umwertung der Werte" in der christlichen Kunst; 159–168: Natrup, Susanne: Ästhetische Andacht. Das postmoderne Kunstmuseum als Ort individualisierter und implizierter Religion; 169–185: Laudenberg, Beate: „Liebesblick schützend." Ernst Meisters lyrisches Credo.

Wieviel Systematik erlaubt die Schrift?. Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie, hg. v. Frank-Lothar Hossfeld. Freiburg: Herder 2001. 289 S. (Quaestiones Disputatae, 185), kt DM 48,00 ISBN: 3–451–02185–4: 7–12: Hossfeld, Frank-Lothar: Einleitung. Fundamentalhermeneutische Verschiebungen; 13–47: Lohfink, Norbert: Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie? 44 Thesen; 48–87: Schwiehorst-Schönberger, Ludger: Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?; 88–109: Keel, Othmar: Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?; 110–149: Gross, Walter: Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?; 150–191: Janowski, Bernd: „Verstehst du auch, was du liest?" Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel?; 192–199: Ehrlich, Ernst Ludwig: Die Bedeutung des Talmud für die Verbindlichkeit der Tora; 200–278: Frankemölle, Hubert: Das Neue Testament als Kommentar? Möglichkeiten und Grenzen einer hermeneutischen These aus der Sicht eines Neutestamentlers; 279–289: Lehmann, Karl: Das Alte Testament als Offenbarung der Kirche.

Zeitschrift für katholische Theologie 122 (2001) Heft 2, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2000, kt 40,00 DM / 146,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 114–156: Neufeld, K. H. / Schöpf, W. G.: Hugo Rahners Schrifttum; 157–163: Vorgrimler, Herbert: Persönliche Erinnerungen an Hugo Rahner; 164–172: Fröhlich, Roland: Zum Menschenbild Hugo Rahners; 173–187: Neufeld, Karl H.: „Gottes Kraft in menschlicher Schwäche." Hugo Rahner und Innsbruck; 188–196: Borengässer, Norbert M.: Hugo Rahner und das Forschungsprogramm „Antike und Christentum"; 197–210: Rezensionen; 211–228: Neuerscheinungen Neues Testament; 229–239: Neuerscheinungen Moraltheologie und Gesellschaftslehre; 239–258: Neuerscheinungen Patrologie und Kirchengeschichte; 258–263: Neuerscheinungen Ökumenische Theologie.

Zeitschrift für katholische Theologie 122 (2000) Heft 3/4, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt. DM 37,00 / 138,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 265–280: Österreichische Theologische Kommission: Fides et Ratio; 281–298: Ehlen, P.: Das religionsphilosophische Werk Simon Franks; 299–316: Faber, E.-M.: Universale Concretum; 317–353: Lies, L.: Derzeitige ökumenische Bemühungen um das „Filioque"; 354–369: Gäde, G.: „Die Kirche lehnt nichts von alledem ab ..."; 370–379: Neufeld, K. H.: Kulturelles Gedächtnis – Christliche Tradition; 380–381: Coreth, E.: Schule des Denkens; 382–384: Zaborowski, H.: Robert Spaemann, Der Ursprung; 384–387: Wandinger, N.: Der neue Naturalismus; 387–389: Philipp, Th.: Klaus Baumann, Das Unbewußte; 389–389: Neufeld, K. H.: Windried Schröder, Ursprünge des Atheismus; 393–395: Hell, S.: Helmut Seiffert, Christen und Nichtchristen heute; 395–399: Lies, L.: Leo Scheffczyk – Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik; 399–401: Meyer, H. B.: Guido Fuchs, Agape-Feiern; 403–406: Breitsching, K.: Stefan Häring, Rezeption weltlichen Rechts; 406–410: Breitsching, K.: Dem Staate, was des Staates; 410–412: Huber, K.: Synoptic Concordance.

Zeitschrift für katholische Theologie 123 (2001) Heft 1, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt DM 40,00 / 146,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 1–2: Neufeld; K. H.: Neues Jahrtausend nach Jubiläum; 3–22: Hercsik, D.: Schuldbekenntnis und Vergebungsbitten des Papstes in theologischer Perspektive; 23–34: Baudler, G.: Vom Ursprung her zur Hölle verdammt?; 35–55: Scholtissek, K.: Die Brotrede Jesu in Joh 6,1–71; 56–68: Rosenberger, M.: Von Heiligen und Neuronalen Netzen; 69–82: Leichinger, A.: Musik und religiöse Erfahrung.

Altes Testament

Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, hg.v. Otto Kaiser. – Güterloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 218 S., kt DM 208,00 ISBN: 3–579–00046–2.

Dogmatik

„Dominus Iesus." Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?. Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, hg.v. Michael J. Rainer. – Münster: Lit 2001. 349 S. (Wissenschaftliche Paperbacks, 9), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–5203–2

Kirchengeschichte

Kirchengeschichte / Patrologie. Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor, hg. v. Hermann Josef Vogt / Guy Bedoulle. – Paderborn: Bonifatius 2001. 94 S. kt DM 16,80 ISBN: 3–89710–179–3.

Ökumenische Theologie

Renovabis faciem terrae. Kirchliches Leben in Mittel- und Osteuropa an der Jahrtausendwende, hg. v. Gerhard Albert / Johannes Oeldemann. – Trier: Paulinus 2000. 368 S., geb. DM 46,00 ISBN: 3–7902–0067–0: 19–28: Lehmann, Karl: Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft; 29–38: Tomka, Miklós: Bürden und Chancen der Kirche in Ost-Mitteleuropa; 39–47: Dacko, Iwan: Die Kirchen in der Ukraine und die Herausforderungen des gesellschaftlichen Wandels; 48–55: Dobroczynski, Grzegorz / Kprowski, Andrzej: Die Präsenz der Kirche in den öffentlichen Medien und in den meinungsbildenden Milieus in Polen; 56–64: Dylus, Aniela: Die Ortskirche Polens und die Arbeitslosigkeit; 67–77: Muszynskim Henryk Józef: Laienapostolat als eine neue Chance und Herausforderung für die Kirche in Polen; 78–84: Bercea, Virgil: Die pastorale Arbeit der griechisch-katholischen Kirche in Rumänien; 85–94: Werth, Joseph: Seelsorge in Sibirien an der Jahrtausendwende; 95–101: Gawol, Lorenz: Pastoral und Seelsorge in Kasachstan; 102–112: Kucikas, Arunas / Kukenas, Kastantas: Pastoralarbeit mit der Jugend in Litauen: Neue Herausforderungen; 115–124: Salm, Martin: Caritas in Mittel- und Osteuropa; 125–131: Kania, Hartmut: Eine nue Hoffnung für St. Petersburg und Russland. Der diakonische Dienst der katholischen Kirche in Russland am Beispiel von St. Petersburg; 132–137: Anicic, Miljenko: In Sorge um den Menschen. Die katholische Kirche in

Bosnien und Herzegowina in der Kriegs- und Nachkriegszeit; 138–146: Cermáková, Michaela: Die katholische Caritas und die soziale Situation in Tschechien; 147–152: Šoltés, Ladislav / Hellbrügge, Theodor: Hilfe für die Waisenhaus-Kinder in den postkommunistischen Ländern; 155–162: Filaret von Minsk: Perspektiven der theologischen Wissenschaft im Kontext der Orthodoxie; 163–169: Nossol, Alfons: Der Beitrag der Kirche zur Gründung der Oppelner Universität als Integrationsinstanz; 170–178: Suttner, Ernst Christoph: Wechselseitiges Geben und Nehmen zwischen den Kirchen auf dem Weg zur Einheit Europas und seiner Kirchen; 179–185: Opiela, Stanislaw: Bildung und Wissenschaft in Russland; 186–205: Savik, Viktor: Die geistliche Bildung in der Russischen Orthodoxen Kirche; 199–205: Vlk, Miloslav: Der Gesellschaft das Evangelium bringen. Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Tschechischen Republik; 206–217: Erdö, Péter: Die rechtlichen Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Ungarn; 218–226: Pieciak, Wojciech: Zwischen Kontinutiät und Wandel: Die katholische Kirche in Polen nach 1989; 229–235: Jermiasz von Breslau und Stettin: Zwischenkirchliche Beziehungen und Herausforderungen unserer Zeit; 242–247: Radkovsky, Frantiek: Symposium über Meister Johannes Hus. Eine ökumenische Erfahrung zur Heilung der Wunden der Vergangenheit; 248–255: Bremer, Thomas: Weitgehende Übereinstimmung oder grundlegender Unterschied? Einige Überlegungen zum orthodox-katholischen Dialog; 256–262: Wyrwoll, Nikolaus: Ost und West in Einheit und Vielfalt; 263–272: Oeldemann, Johannes: Ökumenische Herausforderungen für die Arbeit von Renovabis in Mittel- und Osteuropa; 275–287: Schönborn, Christoph: Partnerschaft zwischen Ost und West; 288–294: Homeyer, Josef: Der Ort der orthodoxen Kultur im heutigen Europa; 295–303: Halík, Tomá: Partnerschaft zwischen Ost und West; 304–307: Kronenberg, Friedrich: Weggemeinschaft Ost – West: Wege zu demokratischem Aufbruch, europäischer Weltverantwortung und kirchlicher Erneuerung; 308–315: Willemsen, Antonia: Die Menschen im Osten, das internationale Hilfswerk „Kirche in Not/Ostpriesterhilfe" und die Herausforderungen unserer Zeit; 316–321: Mróz, Miroslav / Gaca, Jolanta: Partnerschaft zwischen Ost und West im Rahmen des Projekts „Hallo Nachbar – Witajcie sasiedzi!"; 325–332: Schwarz, Leo: Renovabis – geglücktes Wagnis und bleibende Herausforderung; 343–352: Düber, Rudolf: Projektförderung in Mittel- und Osteuropa: Entwicklungslinien und Perspektiven; 353–361: Gerstner, Wolfgang: Visionen und Konzepte – Auf dem Weg zum Dialog; 362–365: Brenninkmeijer-Späth, Iris: Aktiv für den Osten: P. Eugen Hillengass.

Fundamentaltheologie

Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik hg. v. Joachim Valentin / Saskia Wendel. – Regensburg: Friedrich Pustet 2001. 181 S. kt DM 38,00 ISBN: 3–7917–1763–4: 9–22: Müller, Klaus: Der Streit um Begründungsfiguren; 23–41: Platzbekker, Paul: „Freiheit als Prinzip aller Erscheinung." Anmerkungen zu einem Zentralbegriff in der Kontroverse zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper; 42–58: Menke, Karl-Heinz: Kann ein Mensch *erkennbares* Medium der göttlichen *Selbst*offenbarung sein?; 59–69: Schlör, Veronika: Zu Sinnverständnis und Sinnverstehen von Mimesis und Bildwerdung. Hermeneutische Anmerkungen und theologische Ausblicke; 70–80: Schwind, Georg: Vom Unbedingten reden. Anstöße von Emmanuel Levinas und Maurice Blondel; 81–91: Orth, Stefan: Kriteriologie des Göttlichen – Hermeneutik des Zeugnisses. Paul Ricœur, Jean Nabert und die fundamentaltheologische Diskussion; 92–102: Hoff, Gregor Maria: Begründungsnotstand? Zur philosophischen Leistungsfähigkeit der theologischen Vernunft; 103–114: Valentin, Joachim: Différance und autonome Negation. Zur (Un)vereinbarkeit von Dekonstruktion und idealistischer Philosophie; 115–129: Hoff, Johannes: Fundamentaltheologie zwischen Dekonstruktion und erstphilosophischer Reflexion. Zur Ortsbestimmung theonomer Vernunftautonomie; 130–144: Striet, Magnus: Bestimmte Negation. Annäherungen an ein offenes Kapitel der Gotteslehre; 145–160: Wendel, Saskia: Das entbildete Ich als Bild Gottes. Zur Aktualität des Subjektverständnisses Meister Eckharts; 161–179: Larcher, Gerhard: Fundamentaltheologie und Kunst im Kontext der Mediengesellschaft. Neue Herausforderungen für eine alte Beziehung.

Philosophie

Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike, hg. v. Michael Erler / Andrea Graeser. – Darmstadt: Primus 2000. 234 S. geb. DM 58,00 ISBN: 3–89678–178–2: 1–15: Erler, Michael: Einleitung; 16–38: Forschner, Maximilian: Epikur. Aufklärung und Gelassenheit; 39–54: Algra, Keimpe: Chrysipp. Systematik und Polemik in der frühen Stoa; 55–69: Leonhardt, Jürgen: Cicero. Philosophie zwischen Skepsis und Bekenntnis; 70–90: Lévy, Charlos: Philon aus Alexandria: Glaube und Philosophie; 91–108: Fuhrer, Therese: Seneca. Von der Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit; 109–127: Ferrari, Franco: Plutarch. Platonismus und Tradition; 128–144: Dalfen, Joachim: „Werde so, wie die Philosophie dich haben will"; 145–159: Flückiger, Hansueli: Sextus Empiricus. Denker ohne Position; 160–170: O'Meara, Dominic: Plotin. Die Heimkehr der Seele; 171–189: Horn, Christoph: Augustinus: Antike Philosophie in christlicher Interpretation; 190–207: Erler, Michael: Proklos. Metaphysik als Übung der Einswerdung; 208–224: Baltes, Matthias: Boethius. Staatsmann und Philosoph.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. DDr. Arnold Angenendt, Salzstr. 41, D-48143 Münster;
Dr. Klaus Baumann, Bleichtalstr. 1, D-79336 Herbolzheim-Bleichheim;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. DDr. Eugen Biser, Veterinärstr. 1, D-80539 München;
Arnd Bünker, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Wolfgang Erb, Zollernstr. 7, D-86154 Augsburg;
Prof. Dr. Albrecht Gerhards, Am Hof 1, 53113 Bonn
Dr. Hermann-Josef Große Kracht, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Bernd-Michael Haese, Leibniz-Str. 4, D-24118 Kiel;
Prof. Dr. Linus Hauser, Karl-Glöckner-Str. 21, D-35394 Gießen;
Axel Heinrich, Holstenhof 85, D-22043 Hamburg;
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Ludwig Hödl, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. DDr. Otto Kaiser, Am Krappen 29, D-35037 Marburg;
Walter Kardinal Kasper, c/o Pontificio Consiglio per l'Unità degli Christiani, I-00120 Città del Vaticano / Roma;
Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Borghorster Str. 6, D-48341 Altenberge;
Prof. Dr. Volker Leppin, Fürstengraben 1, D-07743 Jena;
DDr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Meischenfeld 84, D-52076 Aachen;
Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Buchenhüll 20, D-85072 Eichstätt;
Dr. Jürgen Manemann, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Franziska Metzger, Rue de l'Hopital 3, CH-1700 Fribourg;
Prof. DDr. Erwin Möde, Ostenstr. 26–28, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Hans-Ludwig Ollig, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt/Main;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Peter Schallenberg, Brackeler Hellweg 144, D-44291 Dortmund;
Prof. Dr. Günter Stemberger, Spitalgasse 2–7, Hof 7, A-1090 Wien;
Dr. Klaus von Stosch, Albertus-Magnus Platz, D-50931 Köln;
Dr. Christoph Uehlinger, Miséricorde, CH-1700 Fribourg;
Dr. Joachim Valentin, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Otto Weiß, Via Merulana, I-00185 Roma;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3 / III Vgb., D-80799 München;
Michaela Willeke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Stephan Winter, Postfach 1380, D-49003 Osnabrück;

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: € 19,50,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: € 101,30/sFr 176,–,
Studentenabonnement: € 81,–/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

© 2002 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

Religion in Geschichte und Gegenwart

Der vierte Band ist lieferbar!

4., völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel

»Vor allem aber durch die neuen Gliederungsvorgaben, die den engen Rahmen der Theologie aufbrechen und die Anschlußfähigkeit der Theologie an die allgemeine Wissenschaftsentwicklung dokumentieren, haben es die Herausgeber geschafft, die vierte Auflage der RGG zu einem wirklich großen Werk zu machen, das die Evangelische Theologie als eine dialogfähige Kulturwissenschaft präsentiert. Es wäre schön, wenn in einigen Jahrzehnten die Herausgeber einer fünften Auflage im Vorwort schreiben könnten, daß die RGG4 mitgeholfen habe, die Stellung der theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten zu festigen.«

Martin Schuck in *Deutsches Pfarrer Blatt*
Heft 3 (2001), S. 125-127



Band 4: I–K. 2001.
LXXII, 962 Seiten
ISBN 3-16-146904-6
Subskriptionspreis € 199,–

Bereits erhältlich:
Band 1: A–B. 1998. LIV, 969 Seiten
ISBN 3-16-146901-1
Band 2: C–E. 1999. LX, 925 Seiten
ISBN 3-16-146902-X
Band 3: F–H 2000. LXIX, 992 Seiten
ISBN 3-16-146903-8

Leinenbände im Lexikonformat
19×26,5 cm
Subskriptionspreis pro Band
€ 199,–
(nur komplett zu erwerben)

Durch die EURO-Umstellung ist der Einstieg in die Subskription jetzt noch günstiger!

Näheres von Ihrem Buchhändler oder vom Verlag:

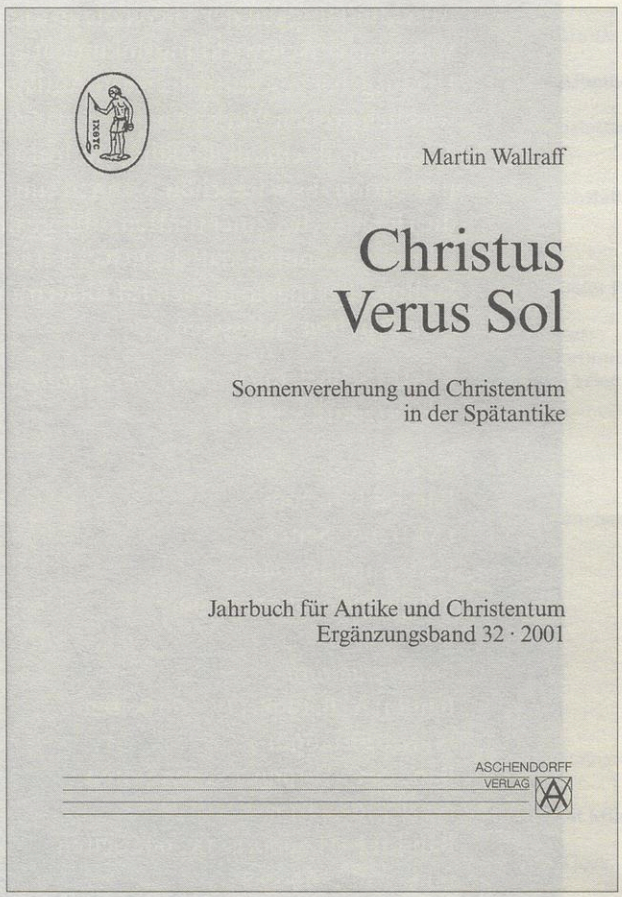
Mohr Siebeck, Postfach 2040, D-72010 Tübingen,
Fax +70 71 / 5 11 04, *e-mail* info@mohr.de, *Internet* http://www.mohr.de/rgg4.html

Martin Wallraff

Christus Verus Sol

Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike

Die religiöse Verehrung der Sonne spielte in der Spätantike eine große Rolle. Das Christentum hatte sich bei seinem Aufstieg zur vorherrschenden Religion mit dieser Strömung auseinander zu setzen. Dabei kam es zur Aufnahme solarer Elemente etwa bei der Ostung des Gebets, bei der Deutung des Sonn-Tages, in der christlichen Kunst und bei der Einführung des Weihnachtsfestes. Schließlich konnte Christus selbst als »wahre Sonne« oder »Sonne der Gerechtigkeit« bezeichnet werden.



2001, 246 Seiten, 16 Seiten Tafelteil, Leinen
50,20 € / 89,– sFr. ISBN 3-402-08115-6

Jahrbuch für Antike und Christentum.
Ergänzungsband 32·2001

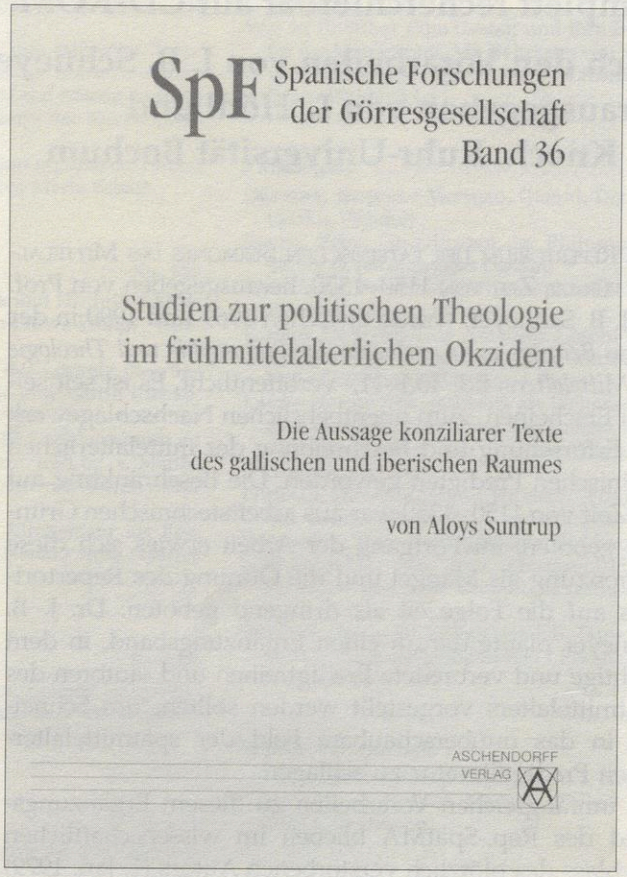
ASCHENDORFF VERLAG
D 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Aloys Suntrup

Studien zur politischen Theologie im frühmittelalterlichen Okzident

Die Aussage konziliarer Texte des gallischen und iberischen Raumes

Die vorliegende Arbeit analysiert Texte frühmittelalterlicher Reichssynoden des gallischen und iberischen Raumes: vom ersten (Teil-)Reichskonzil von Arles (314) über die burgundischen und fränkischen Reichskonzilien des sechsten, bis zu den westgotischen Synoden des siebten Jahrhunderts, den berühmten Konzilien von Toledo. Hinter den nüchternen kanonischen Formulierungen wird das Bemühen politikbefasster Theologen um die Erarbeitung christlich legitimierter Herrschervorstellungen – im Sinne von sakraler Überhöhung wie entsakralisierender Relativierung – und dabei zugleich das spannungsreiche Mit- und Gegeneinander der die Anfänge des europäischen Okzidents prägenden kirchlich-religiösen und politischen (Macht-) Sphären sichtbar.



Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Zweite Reihe, Band 36

2001, XXXVII und 434 Seiten, kart. 58,30 € / 101,– sFr . ISBN 3-402-06360-3

ASCHENDORFF VERLAG
D 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1350–1500



Über 10.000 Predigt-Initien komplett recherchierbar auf CD-ROM

Nach den Vorarbeiten von J. B. Schneyer herausgegeben von L. Hödl und W. Knoch, Ruhr-Universität Bochum

Das Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350, herausgegeben von Prof. Dr. J. B. Schneyer, wurde zwischen 1969 und 1990 in der Reihe *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Bd. 43.1–11, veröffentlicht. Es ist seit seinem Erscheinen zum unentbehrlichen Nachschlagewerk der Erforschung und Beschreibung der mittelalterlichen lateinischen Predigten geworden. Die Beschränkung auf die Zeit von 1150–1350 war aus arbeitstechnischen Gründen geboten; im Fortgang der Arbeit erwies sich diese Begrenzung als Mangel und die Öffnung des Repertoriums auf die Folgezeit als dringend geboten. Dr. J. B. Schneyer plante darum einen Ergänzungsband, in dem wichtige und verbreitete Predigtreihen und -autoren des Spätmittelalters vorgestellt werden sollten, um Schneisen in das unüberschaubare Feld der spätmittelalterlichen Predigtliteratur zu schlagen.

Die umfangreichen Vorarbeiten zu diesem Ergänzungsband des Rep.-SpätMA blieben im wissenschaftlichen Nachlass des plötzlich verstorbenen Autors (1. Jan. 1979) erhalten und kamen dank der Initiative des Bibliotheksdirektors Herrn B. Adams an die Ruhr-Universität in Bochum. Über 100 Predigtautoren und -sammlungen des Spätmittelalters werden verzeichnet und nach den für die Predigtreihen des ganzen Repertoriums geltenden literarischen Gesichtpunkten beschrieben.

Nach dem einhelligen Urteil der Archivare und Bibliothekare, die bislang den Nachlass von Prof. Dr. J. B. Schneyer konsultiert haben, ist der Ergänzungsband ein unverzichtbares Werkzeug der kodikographischen Arbeit. Auf CD-Rom ist diese Vorarbeit in der bestmöglichen Form aufbereitet und angeboten.

Merkmale der Datenbank:

Gesucht werden kann

- nach dem Thema, also dem Text der Heiligen Schrift, auf welche sich die Predigt bezieht,
- nach der Bibelstelle
- nach dem Autor
- nach dem Initium
- nach dem Liturgischen Sigel
- nach dem Titel der Predigt
- nach der Bibliothek
- nach gedruckten Quellen
- nach jedem beliebigen Begriff im Datenbestand, auch unter Verwendung von UND/ODER/NICHT-Verknüpfungen

Die Suche kann in jeder beliebigen Kombination ausgeführt werden.

Auf einem Bildschirm sind Suchmaske, Trefferliste und Volltextanzeige komplett integriert, wodurch eine komfortable Recherche ohne das Wechseln in andere Bildschirmfenster ermöglicht ist.

Die Texte können in Textverarbeitungsprogramme exportiert und auch direkt aus dem Programm heraus ausgedruckt werden. Der Benutzer kann sich ferner Lesezeichen und Notizen anlegen, um schon durchgeführte Recherchen zu dokumentieren.

CD-ROM Edition: 171,30 € / 298,– sFr.
ISBN 3-402-03144-2

ASCHENDORFF VERLAG
D 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

1902–2002
100 Jahre THEOLOGISCHE REVUE

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich € 101,30 / sFr 176,–

Nummer 2 | 2002 | 98. Jahrgang

Michael Rosenberger:
Das unwiderlegbare Gefühl der Freiheit. Anmerkungen zur neueren Determinismusdebatte 91

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 101

Fattori, Maria Teresa / Melloni, Alberto: L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II. (Herbert Vorgrimler)

Hiller, Doris: Konkretes Erkennen. Glaube und Erfahrung als Kriterien einer im Gebet begründeten theologischen Erkenntnistheorie (Wolfgang Beinert)

Lexikon für Theologie und Kirche, begründet von Michael Buchberger. Bd 10. Thomaschristen bis Žytomyr, hg. v. Walter Kasper mit Konrad Baumgartner / Horst Bürkle / Karl Kertelge / Wilhelm Korff / Peter Walter (Herbert Vorgrimler)

Verfassung – Philosophie – Kirche. Festschrift für Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag, hg. v. Joachim Bohnert / Christof Gramm / Urs Kindhäuser / Joachim Lege / Alfred Rinken / Gerhard Roberts (Karl Eugen Schlief)

Vorgrimler, Herbert: Neues Theologisches Wörterbuch (mit CD-ROM) (Peter Walter)

Exegese des AT . . . . . Sp. 108

Kaiser, Otto: Gottes und der Menschen Weisheit. Gesammelte Aufsätze (Johannes Marböck)

Exegese des NT . . . . . Sp. 108

Rau, Ekhard: Jesus – Freund von Zöllnern und Sündern. Eine methodenkritische Untersuchung (Jürgen Roloff)

Schneiders, Sandra M.: Written That You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel (Klaus Scholtissek)

Theobald, Michael: Der Römerbrief (Dieter Zeller)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 114

Blumenthal, Uta-Renate: Gregor VII. Papst zwischen Canossa und Kirchenreform (Pius Engelbert)

Conring, Barbara: Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistelographie (Alfons Fürst)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 118

Orth, Gottfried: Helmut Gollwitzer. Zur Solidarität befreit (Georg Pfleiderer)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 120

Joswowitz-Schwellenbach, Kirsten: Zwischen Chalcedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks (Christian Heller)

Dogmatik . . . . . Sp. 122

Die Welt als Ort Gottes – Gott als Ort der Welt. Friedrich-Wilhelm Marquardts theologische Utopie im Gespräch, hg. v. Magdalene L. Frettlöh / Jan-Dirk Döhling (Harald Wagner)

Dietrich, Thomas: Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621). Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen (Eva-Maria Faber)

Dietz, Karlheinz: „Ecclesia – non est civitas Platonica". Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage an die „Sichtbarkeit" der Kirche (Eva-Maria Faber)

Stolina, Ralf: Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie (Eva-Maria Faber)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 127

Angenendt, Arnold: Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (Klemens Richter)

Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Begründet von Heinrich Rennings und Martin Klöckener. Bd 3: Dokumente des Apostolischen Stuhls: 4. 12. 1983 – 3. 12. 1993. Mit Supplementum zu Bd 1 und 2, übersetzt, bearb. und hg. v. Martin Klöckener. Unter Mitarbeit von Guido Muff (Klemens Richter)

Unentdeckte Feiertage. Das Kirchenjahr als Fest des Glaubens, hg. v. Hans-Helmar Auel (Martin Stuflesser)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 130

Leimgruber, Stefan / Müller, Ludger: Religionsunterricht zwischen Norm und Wirklichkeit (Dieter Wagner)

Moraltheologie . . . . . Sp. 132

Eibach, Ulrich: Menschenwürde an den Grenzen des Lebens. Einführung in Fragen der Bioethik aus christlicher Sicht (Klaus Arntz)

Pinckaers, Servais: The Sources of Christian Ethics. Translated from the third edition by Sr. Mary Thomas Noble (Peter Schallenberg)

Religionswissenschaften . . . . . Sp. 135

Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Dritte Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, hg. v. Andreas Bsteh

Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus. Vierte Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, hg. v. Andreas Bsteh (Hans Waldenfels)

Eine Welt für alle. Grundlagen eines gesellschaftspolitischen und kulturellen Pluralismus in christlicher und islamischer Perspektive, hg. v. Andreas Bsteh (Hans Waldenfels)

Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte, hg. v. Michael Weinzierl (Hans Waldenfels)

Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, hg. v. Andréa Bellinger / David J. Krieger (Arno Schilson)

Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit. Mit Beiträgen von Margareta von Borsig u. a., hg. v. Perry Schmidt-Leukel (Hans Waldenfels)

Philosophie . . . . . Sp. 143

Derrida, Jacques / Vattimo, Gianni: Die Religion (Saskia Wendel)

Ehlen, Peter: Grundfragen der Philosophie. Einübung in selbständiges Denken

Lenk, Hans: Praxisnahes Philosophieren. Eine Einführung (Johanna Rahner)

Flasch, Kurt: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie (William J. Hoye)

Laszlo, Ervin: Systemtheorie als Weltanschauung. Eine ganzheitliche Vision für unsere Zeit. Aus dem Englischen von Konrad Dietzfelbinger (Aloysius Winter)

Lohmar, Dieter: Edmund Husserls ‚Formale und transzendentale Logik' (Frank Andreas Peters)

Rockmore, Tom: Heidegger und die französische Philosophie. Aus dem Amerikanischen und Französischen von Thomas Laugstien (Holger Zaborowski)

Senz, Wolfgang: Privatheit des Ich. Entwurf einer transformiert-naturalistischen Erkenntnistheorie (Axel Heinrich)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 161

Lexikon der Religionspädagogik, Bd 1: A–K / Bd 2: L–Z, hg. v. Norbert Mette / Folkert Rickers (Franz Trautmann)

Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 164

Lienkamp, Andreas: Theodor Steinbüchels Sozialismusrezeption. Eine christlich sozialethische Relecture (Michael Schramm)

Theologie / Psychologie . . . . . Sp. 167

Philipp, Thomas: Schlange, Angst und Selbsterfahrung. Eine Psychologie der Sünde (Klaus Baumann)

Theologie / Naturwissenschaften . . . . . Sp. 170

Polkinghorne, John: An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften. Die Theologie eines Physikers (Matthias Werner)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 171

Bibliographie . . . . . Sp. 173

BS: Theol A 425

Das unwiderlegbare Gefühl der Freiheit

Anmerkungen zur neueren Determinismusdebatte
von Michael Rosenberger

Kurz hintereinander erschienen auf dem Buchmarkt 1999 bzw. 2000 zwei Monographien, die sich in philosophischer Perspektive mit der alten und noch immer ungelösten Frage des Determinismus beschäftigen: Die *„Neurophilosophie der Willensfreiheit"* von Henrik Walter und *„Die Freiheit des Willens"* von Stephan Ritzenhoff. Da ihr Erscheinen eng beieinander lag, konnten sie nicht aufeinander Bezug nehmen. Jedoch gehen beide das Thema übereinstimmend unter einem neuen Blickwinkel an: Sie berücksichtigen die Ergebnisse der neurowissenschaftlichen Forschung der letzten Jahrzehnte. Die Determinismus-Debatte, so ihre unausgesprochen vorausgesetzte Überzeugung, läßt sich ohne die neuere Gehirnforschung nicht mehr adäquat diskutieren. Freilich kommen sie dabei zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen.

Mit der Frage nach der Willensfreiheit des Menschen berühren Walter und Ritzenhoff einen zentralen Punkt der Ethik. Zwangsläufig ist darin auch die Frage nach der sittlichen Urteilsfähigkeit des Menschen mit angesprochen. Insofern lohnt es, dem Problem nachzugehen. Dies soll hier in folgenden Schritten geschehen: Zunächst wird kurz auf den Ursprung des heute gängigen Begriffs der Willensfreiheit im frühchristlichen Denken hingewiesen. Dann wird an Hand der Thesen von Hume und Kant die typisch neuzeitliche Streitfrage des Determinismus herausgearbeitet. Diese wird sodann auf der Grundlage der beiden eingangs zitierten Bücher diskutiert, ehe zuletzt einige eigene Thesen einen Vorschlag für die weitere Forschung bieten.

1. Die Geburt der Idee der Willensfreiheit in der frühchristlichen Theologie

Im griechischen Denken hat der Begriff des (freien) Willens „als Ansatzpunkt ethischer Bewertung keinen Platz" (A. Dihle 1985, 48). Bei Plato etwa dient der Wille (thymos) der Erkenntnis des Guten und ist so letztendlich nicht mehr als ein Ableseorgan der Vernunft (Politeia 440b). Aristoteles schreibt der überlegten Wahl (prohairesis) zwar den Status einer unhintergehbaren Ursache zu, die sich auch gegen die Vernunft entscheiden kann. Diese Möglichkeit bezieht sich aber nur auf die Wahl der Mittel, nicht des Ziels (EN 1113 a10–15; 1139 a31–35). Schließlich versteht die Stoa die Willensfreiheit des Menschen als Freiheit zur weisen Zustimmung (synkatathesis) oder törichten Ablehnung eines vorherbestimmten und unabänderlichen Schicksals.

„Die Notwendigkeit eines Willensbegriffs, der es erlaubt, uns in letzter Instanz für unsere Taten verantwortlich zu machen, (...) kommt erst mit dem Christentum auf. Seine Bedeutung verdankt er der Freiheit, die im Rahmen des christlichen Weltbildes, als Freiheit zur Sünde mit der Güte und Allmacht Gottes in Konflikt gerät." (S. Ritzenhoff 2000, 14) Der Begriff menschlicher Willensfreiheit in dem hier verhandelten Sinn ist also aus einer spezifisch theologischen Problemstellung erwachsen. Diese hat zwei Seiten: Für das Gottesbild gilt es, Allmacht und Güte zusammenzudenken und das Theodizeeproblem zu lösen, für das Menschenbild muß ein Weg gefunden werden, die Entscheidung zum Heil oder Unheil als genuin menschlich gelten zu lassen und doch das Heil ganz als Gnade Gottes zu verstehen. Mit dem aus dieser doppelten Intention hervorgehenden starken Freiheitsbegriff wehren sich die Väter zugleich gegen das antike Schicksalsdenken wie gegen jede Form der Prädestinationslehre: Gott sieht den freien Willensentschluß des Menschen zwar voraus, bestimmt ihn aber nicht: „Unser Wille wäre nicht Wille, wenn er nicht in unserer Macht stünde. Weil er in unserer Macht steht, ist er frei." (Augustinus, De lib. arb. III, 3) Gott will, daß der Mensch sich frei für sein Heil entscheidet. Dieser Gedanke gewinnt zentrale Bedeutung und überdauert auch die Krise des späten, antipelagianischen Augustinus.

2. Die klassische Diskussion der Neuzeit

Bis zum Ende des Mittelalters ist das Gegenmodell eines starken Begriffs der Willensfreiheit ein „geisteswissenschaftlicher" Determinismus, der im paganen Fatalismus und im christlichen Prädestinationsdenken seine klassischen Ausformungen erfährt. Dies ändert sich seit dem Beginn der Neuzeit grundlegend. Mit Newton und Galilei bricht sich im 17. Jh. ein neuer, naturwissenschaftlich konzipierter Determinismus Bahn, dessen Ursprung konkret in der Physik liegt. Seine zentrale These könnte heute so formuliert werden: Prinzipiell sind alle Phänomene einschließlich aller menschlichen Verhaltensweisen aus Ursachen und Motiven erklärbar, deren (natürliche) Gesetzmäßigkeiten (einschließlich Wahrscheinlichkeitsangaben oder Unschärferelationen) sich empirisch nachweisen lassen.

Zur Untermauerung dieser These bedarf es allerdings einiger methodischer Vorbedingungen, die von ihren VertreterInnen oft nicht eigens ausgewiesen werden. Sie lauten: 1) Der Beobachter kann sich außerhalb des im Experiment Beobachteten stellen, ist also wirklich objektiv. 2) Naturgesetze sind prinzipiell mathematisch faßbar (auch wenn nicht alle schon faktisch erfaßt sind). 3) Der Ausgangszustand kann prinzipiell vollständig beschrieben werden. 4) Das Kausalitätsprinzip ist die einzige Basis des Zugangs der empirischen Wissenschaften zur Wirklichkeit; zu jedem eindeutig beschreibbaren Zustand kann also eine kausale Erklärung gefunden werden. Die empirischen Wissenschaften vertreten demnach per definitionem einen methodischen (!) Determinismus. Dieser ist nicht Schlußfolgerung, sondern Möglichkeitsbedingung empirischer Wissenschaft. Da für ihn universale Gültigkeit beansprucht wird, ist er nicht verifizierbar, und weil er die zugrundeliegende Methode ist, auch nicht naturwissenschaftlich falsifizierbar.

Solange der Determinismus ausschließlich eine Methode naturwissenschaftlichen Forschens ist, ergeben sich keine Probleme. Kritisch aber ist seine Übertragung in die Philosophie: Hier hat das Kausalitätsprinzip nicht mehr die Funktion einer (formalen) Methode zur Versuchsauswertung, sondern eines (materialen) Axioms. Dies muß zumindest – so kann schon an dieser Stelle festgehalten werden – hermeneutisch ausgewiesen und plausibilisiert werden.

Für die Annahme eines derartigen philosophischen Determinismus gibt es gute Gründe: So ist das „freie" Verhalten der Mitmenschen aus der Perspektive Außenstehender in der Regel relativ gut „berechenbar": Kennt man den Charakter eines Menschen, so läßt sich eine ziemlich zuverlässige Prognose seines Handelns abgeben. Die Freiheit des Willens scheint also keineswegs Beliebigkeit zuzulassen. – Aber auch die Gegenposition, die man als Libertarismus bezeichnen kann, hat gute Gründe: Eine nicht (von außen oder innen) gezwungen handelnde Person erfährt sich in der Regel als „frei". Sie hat den Eindruck, „selbst" Ursache ihrer Handlungen zu sein.

Nun sind beide Positionen, da sie je universale Geltung beanspruchen, prinzipiell unbeweisbar und damit „metaphysisch". Der Streit kann also letztlich nur zweierlei Wege gehen: Entweder die Plausibilität der einen Position zu Lasten der anderen zu erhärten oder beide Positionen miteinander so zu vermitteln, daß sie nicht mehr als Gegensätze gesehen werden müssen, sondern zueinander kompatibel erscheinen. Da beide Wege sowohl vom Standpunkt des Determinismus als auch aus der Position des Indeterminismus aus begangen werden können, ergeben sich letztlich vier Möglichkeiten, die im folgenden Schaubild verdeutlicht werden. Für alle vier hat es im Laufe der letzten Jh.e etliche Vertreter gegeben.

Schaubild: Mögliche Positionen in der Determinismus-Debatte

	Kompatibilisten	Non-Kompatibilisten
Deterministen	abgeschwächtes Freiheitskonzept	„harte" Deterministen
Indeterministen / Libertarier	abgeschwächtes Determinismuskonzept	„harte" Libertarier

2.1 Kompatibilistischer Determinismus: David Hume

Im Kap. VIII seiner „Untersuchung über den menschlichen Verstand" von 1748 widmet sich Hume der hier gestellten Frage[1]. Nicht nur, aber auch wegen seiner dort geäußerten Thesen wird er in der scientific community bis zu seinem Lebensende gemieden. Erst posthum wird ihm die Aufmerksamkeit zuteil, die ihm gebührte. Eingangs äußert Hume den Verdacht, das eigentliche Problem der Deter-

[1] Originaltitel „Philosophical Essays Concerning Human Understanding". Es handelt sich um eine Überarbeitung des 1739 veröffentlichten 1. Buches des „Treatise of Human Nature", wurde aber ebenso wie dieses in der Gelehrtenwelt mit eisigem Schweigen bedacht.

minismus-Debatte sei rein terminologischer Natur: Die Begriffe Freiheit und Notwendigkeit seien nicht klar definiert. So scheint es ihm evident, daß sich die Kontroverse nur um Worte drehe, während in der Sache eigentlich Einigkeit bestehe. Dies untermauert Hume durch folgende Überlegungen: Der Begriff der Ursächlichkeit bezeichne die regelmäßige Sequenz zweier Ereignisse. Denn mehr als die zeitliche Aufeinanderfolge von Ereignissen könne der Mensch gar nicht erkennen. Die Einsicht in ursächliche Verknüpfungen wachse dann aber aus Erfahrung, durch die Beobachtung steter Gleichförmigkeit von Abläufen. Kausalität lasse sich also nicht a priori als denknotwendig herleiten.

Nun sei es evident, daß die Menschen im alltäglichen Miteinander diese Gleichförmigkeit auch füreinander annähmen: Sie wüßten um den relativ stabilen Charakter des Anderen und kennten seine ungefähr konstanten Neigungen, wenngleich seine Persönlichkeit ihnen nie total erschließbar sei. Doch im praktischen Umgang gingen die Menschen so miteinander um, als ob der stabile Charakter des Anderen seine Handlungen ursächlich bestimme. Hume legt Wert auf die Feststellung, daß die Abweichungen von der Regel für menschliches Verhalten nicht größer, sondern eher geringer seien als bei naturhaften Abläufen. Insofern sei es nur logisch, auch für den Menschen von deterministischen Abläufen auszugehen, wenn dies für natürliche Prozesse ohnehin anerkannt werde.

Warum aber wehrten sich die Philosophen dann so sehr gegen die Annahme der Determiniertheit menschlicher Willensentscheidungen? Ihr Problem sieht Hume darin, daß sie ihre Anthropologie „von oben" statt „von unten" begännen – bei der Frage nach der Seele und der Vernunft statt bei der Physiologie des Menschen.

Per definitionem könne es keine nicht notwendigen Folgen von Ursachen geben. Entweder sei also der menschliche Charakter Ursache der Entscheidungen und diese determiniert. Oder Entscheidungen seien nicht determiniert, dann sei der Mensch aber auch nicht Ursache seines Handelns. Im zweiten Teil des Kap.s versucht Hume daher einen neuen, mit dem deterministischen Konzept vereinbaren Freiheitsbegriff zu etablieren. Dazu greift er auf die Praxis des Strafrechts zurück: Ein Mensch werde nur bestraft, wenn angenommen werde, daß er bewußt und gezielt böse gehandelt habe. Es werde folglich stillschweigend eine Notwendigkeit angenommen, da von einer einzelnen Freiheitsentscheidung auf den (konstanten) Charakter des Menschen zurück geschlossen werde: ergo meine Freiheit – zumindest im Strafrecht – die Freiheit von äußeren Zwängen und das alleinige Abhängen der Entscheidung von inneren Notwendigkeiten. Damit hat Hume die neue, s. E. präzisere und mit dem Determinismus kompatible Definition des Freiheitsbegriffs gefunden: Freiheit meint nicht Willensfreiheit, denn diese könnte stricte dictu nicht durch Charakterzüge, Wünsche und Motive bestimmt sein und wäre damit als Begriff nutzlos. Freiheit meint vielmehr Freiheit des Handelns: Die Abwesenheit von zwingenden Umständen, so daß die Handlung ganz durch den eigenen Charakter und eigene Wünsche determiniert ist[2].

2.2 „Harter" Libertarismus: Immanuel Kant

Ohne Zweifel kommt Hume das Verdienst zu, das Problem des naturwissenschaftlich begründeten Determinismus als erster in voller Schärfe gestellt zu haben. Das erkennt I. Kant auch unumwunden an: „Seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntnis, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden (...)" (Prolegomena A 7ff). Gleichwohl, und auch das merkt Kant an: Hume verschiebt das eigentliche Problem nur, er löst es nicht. Eine wirkliche Lösung ist aber gerade das Ziel der Kantschen Überlegungen.

Kant greift dabei zunächst die Begriffe der Willenskausalität und der Freiheit auf, wie Hume sie definiert hat: „Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann: so wie Naturnotwendigkeit, die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden." (GMS AA IV 445) Allerdings wehrt sich Kant heftig dagegen, die Begriffe der Freiheit und Notwendigkeit als Erfahrungsbegriffe zu verstehen: „Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei (...) Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff und kann es auch nicht sein (...) Auf der anderen Seite ist es ebenso notwendig, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei, und diese Naturnotwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil er den Begriff der Notwendigkeit, mithin eine Erkenntnis a priori, bei sich führt. Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt (...) Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweiset und notwendig beweisen muß." (GMS AA IV 455) Freiheit und Notwendigkeit entstammen als Begriffe dem Denken, sie übersteigen die Erfahrungen und sind mithin eo ipso transzendentale Begriffe. Denn sie enthalten begrifflich eine absolute, nicht mehr letztlich nachweisbare Behauptung. Für die Naturkausalität, so Kant, lassen sich zwar Erfahrungsbeispiele zur Untermauerung finden, und diese haben zweifellos die Struktur der zeitlichen Sequenz von Ereignissen, wie Hume das analysiert hat. Aber der Begriff der Kausalität oder Naturnotwendigkeit geht darüber hinaus: Er behauptet nicht nur eine äußere zeitliche Verknüpfung zweier Ereignisse, sondern deren inneren notwendigen Zusammenhang. Das Denken überschreitet also die reinen Tatsachen der Erfahrung.

Für die Freiheit, die sich letztlich nur negativ aus der Abwesenheit von inneren oder äußeren Naturnotwendigkeiten definieren läßt, räumt Kant im obigen Zitat das Fehlen von Erfahrungskorrelaten ein. Gleichwohl ist für ihn die Annahme der Willensfreiheit eine Notwendigkeit, wenn der Vernunft überhaupt eine eigenständige Rolle im Gegenüber zur Erfahrung zugewiesen werden soll: „(...) so ist doch in praktischer Absicht der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Tun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Diese muß also wohl voraussetzen: daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde (...)" (GMS AA IV 455f)[3].

[2] Hume greift in seiner Darlegung abschließend einen einzigen Einwand auf, der interessanter Weise theologischer Natur ist: Gott wäre dann, so könnten Kritiker sagen, für alles verantwortlich, auch für die menschlichen Verbrechen; da dies nicht sein könne, sei der Humesche Freiheitsbegriff falsch. Leider führt Hume den Einwand – die klassische Theodizeefrage, die, wie gesehen, am Ursprung des starken Freiheitsbegriffs steht – keiner wirklichen Klärung zu.

[3] Wenn Freiheit, wie Kant sagt, denknotwendig, aber nicht in der Erfahrung aufweisbar ist, dann könnte sie theoretisch nichts als ein Konstrukt sein, eine reine Idee, eine bloße Fiktion. Genau diese These haben im 20. Jh. verschiedene Autoren vertreten und weiter gefragt, was dies an der konkreten Lebensgestaltung der Menschen ändern würde. Die Antwort lautet: Nichts! „Wir würden hübsch das Gleiche tun wie jetzt auch schon. Allein die Betrachtungsweise hätte sich geändert." (W. Singer 2001, 75)

1) Moral wäre dann z.B. das überlieferte Erfahrungswissen davon, wie der Mensch richtig handeln kann und soll, damit er subjektiv den (wiederum nur fiktionalen) Eindruck gewinnt, gut und sinnvoll zu leben, weil er objektiv keine Konflikte mit den Mitmenschen hat. Die Rede von „Verantwortung" wäre ausschließlich funktional: Sie hätte rein appelativen Charakter, um den Menschen „mit zu determinieren" und sein Verhalten in die gewünschte Richtung zu lenken. Schuld wäre das Zurückbleiben hinter dem, was jemandem objektiv als (durch Vererbung und Umwelt determinierte) Lebensmöglichkeit aufgegeben ist. Eine Entschuldigung wäre die (psychologisch betrachtet) angemessene Reaktion auf den Schmerz über das Zerbrechen des „eigenen" Selbstbildes. Strafe schließlich wäre eine Maßnahme zum Schutz Dritter und/oder eine therapeutische Maßnahme zur Resozialisation des „Schuldigen". Zwar könnte sie nicht mehr wie bisher mit der Eigenverantwortung des Schuldigen begründet werden, aber rein mechanistisch und behaviouristisch verstanden ergäbe sich in einem humanen, modernen Staat für dasselbe Vergehen auch das gleiche Strafmaß.

2) Die gesamte Moral und das gesamte Denken des Menschen lassen sich also prinzipiell stringent als Konstrukt des Bewußtseins erklären, das allein (!) der Funktion des besseren Lebens und Überlebens dient. In sich ist ein radikaler Konstruktivismus logisch denkbar, wenngleich er sehr kontraintuitiv wirkt. Auch für ihn ist es aber absolut notwendig, zumindest fiktiv vom Vorhandensein der Willensfreiheit auszugehen: „Der Strafrichter benützt diese Fiktion einfach, um ein Strafurteil zustande zu bringen. Der Zweck ist das Strafurteil, das durch die Fiktion, der Mensch, also in specie der Verbrecher, sei frei, erreicht, wird: ob der Mensch faktisch frei ist, ist gleichgültig. (...) Der Richter schließt: Jeder Mensch ist frei und darum, wenn er gegen das Gesetz sich vergangen, strafbar. A ist ein Mensch, ein freier Mensch und hat sich vergangen: also ist er strafbar. Zuerst wird A

Vernunftfreiheit und Naturnotwendigkeit sind für Kant also zwei eigenständige, nicht weg zu diskutierende Realitäten. Ihr Widerspruch kann nur ein scheinbarer sein. „Indessen muß dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freiheit möglich sei, niemals begreifen werde (...). Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subjekt, was sich frei dünkt, sich selbst in demselben Sinne (...) dächte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt." (GMS AA IV 456) Freiheit und Notwendigkeit können – so Kant – nicht auf derselben Ebene der Wirklichkeit gedacht werden. Sie gehören zwei radikal verschiedenen Dimensionen an und sind nicht aufeinander reduzierbar: „Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Kausalität begabt, denkt, als wenn er sich wie ein Phänomen der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt und seine Kausalität äußerer Bestimmung nach Naturgesetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, daß beides zugleich stattfinden könne, ja sogar müsse. Denn daß ein Ding in der Erscheinung (...) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen ebendasselbe als Ding oder Wesen selbst unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch (...)." (GMS AA IV 457f)

Eine Frage allerdings muß, so Kant, definitiv offenbleiben: Wie die Vernunft es vermöge, in die Erfahrungswirklichkeit hinein zu wirken, wie also der Mensch aus freiem, vernünftigen Entschluß heraus zum konkreten Handeln komme: „Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenzen überschreiten, wenn sie es sich zu erklären anfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei." (GMS 458) Das Zusammenspiel von Denken und Handeln bleibt für Kant also ein unauflösliches Rätsel und der Wille ein „Gefangener der intellegiblen Welt" (S. Ritzenhoff 2000, 138). Das ist der Preis, den Kant für einen konsequenten Libertarismus in Verbindung mit einem nicht weniger starken Determinismus bezahlt. Doch zieht er diese „Lösung" einer Reduktion der einen auf die andere Dimension vor.

3. Die aktuelle Diskussion auf dem Hintergrund der Neurowissenschaften

Mit der Berücksichtigung der neurowissenschaftlichen Erkenntnisse der letzten zwanzig Jahre ist die Debatte nunmehr auf einer neuen Ebene angekommen. Denn das Wissen um die Abläufe von Gehirnprozessen kann zumindest präzisieren, worin das Problem des Determinismus liegt. Vielleicht kann es auch die Lösungsfindung voranbringen. Zwei neuere Monographien sind von dieser Hoffnung inspiriert.

1999 veröffentlichte *Henrik Walter* seine „Neurophilosophie der Willensfreiheit": Die Neurophilosophie, so Walter, integriere neurologische Erkenntnisse, indem sie sich von diesen zu neuen Fragen anstoßen und bei neuen Antworten leiten lasse. Im Blick auf die Frage nach der Willensfreiheit ergäben sich dabei nach Walter folgende Ergebnisse: 1) Das Gehirn entspreche in seiner Funktionsweise am ehesten dem Chaos-Modell der Physik: Eine winzig kleine Änderung könne eine schier übergroße Wirkung haben. Doch bleibe auch ein chaotischer Mechanismus streng im deterministischen Rahmen. Die Chaostheorie gehe davon aus, daß unbeschadet geringer Prognosemöglichkeiten alle Ereignisse durch die Ausgangsbedingungen vollständig determiniert seien. 2) Freiheit könne als Akteurskausalität im Sinne einer „natürlichen Autonomie" verstanden werden: Der Mensch mache sich seine Handlungen zu eigen, indem er sie als eigene empfinde und in seinen (nicht willkürlich steuerbaren) Gefühlen spüre: „Das habe ich getan!" Den Sinn dieses Mechanismus im menschlichen Gehirn sieht Walter darin, die Konsistenz des Handelns mit der eigenen Vergangenheit zu sichern, dem Verhalten „Authentizität" zuschreiben zu können und so die eigene Identität zu konstituieren. Freie, d.h. persönlich zuzurechnende Handlungen seien folglich jene, die die Person sich über Gefühle zu eigen gemacht habe. Das Nachdenken im Vorfeld einer Entscheidung sei dann interpretierbar als „Probehandeln im mentalen Raum" (362): Das Gehirn simuliere alternative Situationen und bringe deren Resultat in gehirnimmanente Rückkopplungsschleifen ein. Stimme das Resultat ausreichend mit den in Gefühlen gespeicherten internen oder externen Normen des betreffenden Menschen überein, werde er den Entschluß fällen, entsprechend zu handeln.

Walter geht von einem starken Begriff der Determination aus, den er mit einem abgeschwächten Freiheitskonzept verbindet. Seine zwingende Schlußfolgerung lautet: „Willensfreiheit in einem libertarischen Sinn gibt es nicht (...) Die Illusionen einer libertarisch konzipierten Willensfreiheit sind vermutlich so unvermeidbar wie optische Täuschungen." (355) Damit argumentiert Walter allerdings ausschließlich aus der Perspektive des Empirismus. Den Sprengstoff der Kantschen Unterscheidung hat er, obgleich er Kant richtig darstellt, nicht begriffen. Damit bleibt „echte" Willensfreiheit für ihn eine „Illusion", und dies durchaus im traditionell abwertenden Sinn.

Anders als Walter möchte *Stephan Ritzenhoff* in „Die Freiheit des Willens" nicht den Freiheitsbegriff, sondern den Determinismusbegriff abschwächen. Dazu versucht er, das mathematisch dominierte Determinationskonzept durch ein biophilosophisches zu ersetzen: Im ersten Teil geht es damit um die Widerlegung des mathematischen Konzepts der Determination, das seit Newton die Naturwissenschaften dominierte. Ritzenhoff geht drei Schritte: 1) Das Dreikörperproblem (H. Poincaré 1892) zeige: Die Bahnen dreier Himmelskörper lassen sich nicht genau, sondern nur näherungsweise berechnen. Das widerlege einen Begriff des Determinismus im Sinne faktischer (!) prognostischer Exaktheit. 2) Nichtlineare Differentialgleichungen belegten die Chaostheorie: Berühmt ist das Beispiel vom Flügelschlag eines Schmetterlings in Asien, der in Amerika einen Sturm bewirkt. Damit scheitere das Konzept starker Kausalität, welches für ähnliche Ursachen auch ähnliche Wirkungen postuliert. 3) Es gibt die sog. nicht-trivialen Maschinen (Heinz von Foerster), für die bei bekanntem Input der Output gleichwohl prinzipiell unvoraussagbar bleibt. Determiniertheit könne folglich nicht einfache Voraussagbarkeit meinen. Die Mathematik selber zeige also, daß Kausalität nicht i. e. S. mathematisch und linear verstanden werden dürfe. Es bedürfe eines komplexeren (und letztlich „schwächeren", weil offeneren) Begriffs der Kausalität.

Ritzenhoff versucht deshalb im zweiten Teil seines Buchs einen Neuansatz auf der Basis der Theorie der Selbstorganisation, wie sie H. Maturana, F. Varela und R. Uripe in den vergangenen Jahrzehnten entwickelt haben. Lebende Systeme sind nach dieser Theorie durch ihre Fähigkeit charakterisiert, sich selbst zu organisieren. Dabei sind nach Ritzenhoff besonders folgende Tatsachen zu beobachten: 1) Das umgebende Milieu löst in dem sich selbst organisierenden System Reaktionen aus, ohne diese von außen vollständig zu determinieren: Man spricht von „Perturbationen" durch das Milieu. 2) Die Innen- und Außenperspektive eines autopoietischen Systems lassen sich nicht aufeinander reduzieren. Tun und Erkennen sind untrennbare, einander wechselseitig formende und doch je eigenständige Aspekte eines Vorgangs.

Der Versuch der Abschwächung des Determinismusbegriffs (= 1.) gelingt Ritzenhoff nicht. Denn die „Perturbationen" determinieren nach Auffassung Maturanas sehr wohl in einem starken Sinn, weil die Struktur das System selbst ebenfalls vollständig determiniert: „Wenn ein System strukturdeterminiert ist, dann bedeutet dies, daß es deterministisch ist und daß in seinem Operieren jede freie Wahl ausgeschlossen ist; es bedeutet jedoch nicht, daß das System notwendigerweise vorhersagbar ist. Determinismus ist ein Merkmal des Operierens eines Systems, während Vorhersagbarkeit und freie Wahl Ausdrücke sind, die den Wissensstand des Beobachters spiegeln" (H. Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig / Wiesbaden 1982, 270). Es ist verwunderlich: Ritzenhoff erwähnt die wechselseitige Irreduzibilität der Innen- und Außenperspektive selbstorganisierter Systeme (= 2.), zieht daraus aber keineswegs die Konsequenz, daß es dann eigentlich keiner Abschwächung des Determinismusbegriffs bedürfte. Die eigent-

unter den Begriff des freien Menschen subsumiert, sodann dadurch unter die Strafbarkeit. Der Begriff der Freiheit fällt aber damit heraus; er hat nur dazu gedient, das Urteil möglich zu machen. Ob aber der Mensch frei sei, diese Prämisse wird vom Richter nicht untersucht: faktisch ist diese Prämisse nur eine Fiktion, welche zur Ableitung des Schlußsatzes dient; denn ohne Bestrafung der Menschen, der Verbrecher, ist keine Staatsordnung möglich: zu diesem praktischen Zweck ist die theoretische Fiktion der Freiheit erfunden." (H. Vaihinger 1911, Die Philosophie des Als-Ob, Berlin, 198)

3) Freiheit als Notwendigkeit des Denkens. Kants These wird hier auf andere Weise nochmals bestätigt. Während Kant aber die Frage, ob es im Freiheitsbegriff wirklich nur (!) um eine Fiktion geht oder ob ihm auch (!) eine reale menschliche Erfahrung entspricht, für prinzipiell unbeantwortbar hielt, tendieren gegenwärtig viele Denker wie schon 1911 der Kantianer und Fiktionalist Hans Vaihinger zur ersten der beiden Alternativen. Läßt sich hier – ohne eine eindeutige Lösung zu erreichen – zumindest noch einige Schritte weiter kommen?

lich entscheidende Frage, wie die beiden Perspektiven ineinandergreifen könnten, stellt Ritzenhoff nicht[4].

Walter wie Ritzenhoff verwenden den Begriff der Akteurskausalität. In diesem Begriff wird nach Chisholm ausgesagt, daß der Handelnde sich seine Handlungen zu eigen macht, daß er sie als seine qualifiziert und sich mit ihnen identifiziert[5]. Nicht enthalten ist in diesem Begriff jedoch die Frage nach der Determiniertheit der Handlungen. Der Begriff „Akteurskausalität" liegt jenseits der Ebene empirisch-partikularer Analyse. Es handelt sich um einen Terminus existentialer Philosophie. Das aber haben weder Walter noch Ritzenhoff wirklich verstanden.

4. Der Mensch als Subjekt: Impulse der neueren Debatte

Versuchen wir die bisherigen Erkenntnisschritte nochmals konzentriert zusammenzufassen: David Hume hatte gezeigt, daß auf der Ebene objektiver Naturbeobachtung von einem radikalen Determinismus auszugehen ist. Immanuel Kant hatte dies akzeptiert und, damit durchaus kompatibel, das Konzept einer transzendentalen Freiheit entworfen, einer Kausalität des Willens. Konsequenz war für ihn ein dualistisches Modell, in dem Sinnen- und Verstandeswelt strikt voneinander getrennt sind, und Determination der einen, Freiheit aber der anderen Welt zugehört. An diesem Konzept zweier nicht aufeinander reduzibler Dimensionen der Wirklichkeit hält – so Ritzenhoff – auch die moderne Neurowissenschaft fest. Aber zieht sie die gleichen Grenzlinien zwischen ihnen? Lassen sich die beiden Dimensionen wirklich als Sinnen- und Verstandeswelt kennzeichnen? Das ist die alles entscheidende Frage, der unsere Aufmerksamkeit in diesem letzten Abschnitt gelten soll.

4.1 Subjektive und objektive Betrachtung der Wirklichkeit: Max Planck

Ein naturwissenschaftlicher Paradigmenwechsel bzgl. der Einschätzung der Willensfreiheit zeigt sich bereits 1936 in einem beachtenswerten Vortrag von Max Planck (dokumentiert in: U. Pothast 1978, 272–293): Seine Absicht ist zu zeigen, „wie man vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus, ohne die Voraussetzung einer universellen strengen Kausalität preiszugeben, sehr wohl zu einem Verständnis für die Tatsache der Willensfreiheit und des sittlichen Verantwortungsgefühls gelangen kann" (273). Dazu vollzieht Planck folgende gedanklichen Schritte: I) Determiniertheit wird verstanden als die prinzipielle Voraussagbarkeit eines natürlichen oder geistigen (!) Ereignisses durch einen passiven, d. h. unbeteiligten und „allwissenden" Beobachter. II) Damit von universalem Determinismus gesprochen werden kann, müssen auch menschliche Willensakte determiniert sein; davon gehen Psychologie wie menschliche Intuition (die das Verhalten anderer prognostiziert) aus. III) Wenn der unbeteiligte Beobachter aus seiner Passivität heraustritt und dem Beobachteten etwas von seinem Wissen mitteilt, ist eine andere Situation gegeben: Die von ihm übermittelten Informationen werden durch den Beobachteten in Rückkopplung mit seinem eigenen Verhalten gebracht und verändern dieses. Die ursprüngliche Voraussage des unbeteiligten Beobachters wird nicht eintreffen. IV) Wenn der Beobachter zugleich der Beobachtete ist, gilt dies in verschärfter Weise. Dies markiert die prinzipielle, unhintergehbare Grenze der Selbsterkenntnis: Der Mensch kann sich (zumindest bzgl. seiner Zukunft!) nie als völlig unbeteiligter Beobachter gleichsam von außen betrachten – und zwar nicht wegen mangelnden Erkenntnisvermögens, sondern auf Grund der Vorgängigkeit des Willens zum Verstand und dessen Unabhängigkeit von diesem. V) „Von außen, objektiv betrachtet, ist der Wille kausal gebunden; von innen, subjektiv betrachtet, ist der Wille frei." (284) Das ist die zentrale These Plancks. Sie bedeutet für ihn keinen Widerspruch, sondern bestätigt nur die alte naturwissenschaftliche Erkenntnis der Relativität jeder Aussage in Abhängigkeit von ihrem Bezugssystem. Es geht also um zwei gleichermaßen gültige, nicht aufeinander reduzierbare Bezugssysteme: Das System des reinen Denkens und jenes des Wollens und Fühlens. Nur wenn wir die Gefühle für irrelevant hielten, so Planck, löste sich die Freiheit auf. VI) Die kausal-objektive Betrachtung der Wirklichkeit versagt bei der Frage: Wie soll ich handeln? Ein Urteil ist hier prinzipiell nur in subjektiver Perspektive möglich. Gleichwohl lassen sich zwei Vorteile der analytisch-objektiven Rückschau auf vergangenes Handeln benennen: Sie ermöglicht einerseits das Erkennen von Fehlern, um diese in Zukunft zu vermeiden, und zeigt andererseits, daß auch ungünstige Situationen auf lange Sicht Gutes hervorbringen können, ermutigt also zur Gelassenheit.

Mit seinem Ansatz definiert Planck die Grenzen zwischen Determination und Freiheit neu: Determination ist eine Sache objektiver, distanzierter, analytisch-wissenschaftlicher Betrachtung. Empirisch läßt sich nichts anderes finden als vollständige Kausalität. Freiheit hingegen ist eine Wirklichkeit personaler Subjektivität, mithin von Wille und Gefühl. Es ist erstaunlich, daß Planck aus einem rein logischen Überlegen heraus ein Ergebnis vorwegnimmt, das neurowissenschaftlich heute als belegt gelten kann.

Hinzu kommt ein Zweites: Freiheit ist für Planck nicht nur ein a priori denknotwendiger Begriff wie für Kant, sondern auch ein a posteriori unhintergehbares Grundgefühl des entscheidenden Menschen. Dieses Gefühl konstituiert sich in der Rückkopplungsschleife zwischen Erkennen und Wollen in dem einen Ich des handelnden Subjekts. Dabei gibt es für Planck überhaupt keinen Grund, die analytische Sicht der Welt als vollständig determiniert jener anderen vorzuziehen, die dem Menschen auf Grund der subjektiven Erfahrung Freiheit zubilligt. Es handelt sich um zwei Bezugssysteme, und logisch betrachtet kann keines eine Präferenz oder Dominanz über das andere beanspruchen. Damit ist zwar nicht im naturwissenschaftlichen Sinne bewiesen, daß es „wirklich" Willensfreiheit gibt – Freiheit ist kein empirisch aufweisbares Faktum. Es ist aber zumindest gezeigt, daß es eine existentielle und nicht nur rein denkerische Notwendigkeit für den handelnden Menschen darstellt, die eigene Fähigkeit zu selbstbestimmtem Handeln vorauszusetzen. Und damit ist Planck weiter als Kant.

Schließlich löst sich im Planckschen Modell der strikte Dualismus Kants zugunsten einer Einheit in Unterschiedenheit auf: Es ist derselbe Mensch, der dieselbe Welt objektiv zu analysieren sucht, in der er als Subjekt lebt und handelt[6].

4.2 Subjektivität und Objektivität in den Gehirnstrukturen: Die Neurowissenschaften

Im Grunde untermauert die gegenwärtige Neurowissenschaft mit den Kenntnissen vom Aufbau des menschlichen Gehirns die Ergebnisse Plancks[7]. So spricht *Wolf Singer* von „unüberbrückbaren Konflikten" zwischen dem subjektiven Erleben der Freiheit einerseits und der objektiven Feststellung andererseits, daß es Freiheit nicht geben kann (W. Singer / L. Wingert 2000, 43). Freiheit sei aus naturwissenschaftlicher Sicht eine kulturelle Konstruktion[8], die der Mensch sich bereits in den ersten Lebensjahren über die Interaktion mit anderen aneigne und die ihm die subjektive Überzeugung vermittle, ein selbstbestimmtes Ich zu sein[9]. Davon unberührt gelte jedoch: „Die Annahme z. B., wir seien voll verantwortlich für das, was wir tun, weil wir es ja auch hätten anders machen können, ist aus neurobiologischer Perspektive nicht haltbar. Neuronale Prozesse sind deterministisch." (ebd. 44) Aber auch Singer betont, daß es zwei Beschreibungssysteme der Wirklichkeit gibt: Er nennt sie die Erste-Person-Perspektive der Empfindungen und die Dritte-Person-Perspektive der (analytischen) Wissenschaft[10]. Es ist das Empfinden,

[4] Eine Frage, die sich bei der Behandlung des Ansatzes von Ernst Tugendhat durch Ritzenhoff S. 153–168 schier aufgedrängt hätte!

[5] Ähnlich formulieren es auch H. Lenk 2001, 85f und G. Roth 1999³, 303–311. Der Gedanke der Akteurskausalität kann wohl als seitens der Neurophilosophie allgemein akzeptiert gelten. Gleichwohl wenden sich auch Lenk und Roth wie die meisten anderen Neurophilosophen der eigentlichen Konfliktlinie im Determinismus-Streit nicht zu.

[6] Und diese intrapersonale Grundspannung zwischen objektiv als Faktum Erkanntem und subjektiv-frei als zu Tuendem Anerkanntem ist ja alltäglich existentiell erlebbar!

[7] Die von dem Neurowissenschaftler Benjamin Libet aufgewiesenen Beobachtungen, daß der bewußte Entschluß zum Handeln dem unbewußten Aktivieren des Handlungspotentials mit etlicher Verzögerung nachfolgt und daß das Bewußtsein seine eigene Entscheidung künstlich zurückdatiert, kann zwar die Widerlegung bestimmter Thesen eines reinen Libertarismus stützen (so verwendet u. a. von H. Goller 2001, 420f und H. Lenk 2001, 85f), trägt aber zur Formulierung eines prinzipiellen Determinismus m. E. eher wenig bei.

[8] So auch W. Prinz in: M. von Cranach / K. Foppa (hg) 1996, 97f.

[9] Und weil es sich um eine frühkindliche Erfahrung handle, so Singer, werde ihr Entstehungskontext vergessen: Das Kleinkind merkt sich Resultate, aber nicht den Zusammenhang ihrer Genese – vgl. W. Singer 2000a.

[10] Vgl. W. Prinz in: M. von Cranach / K. Foppa 1996 (hg), 96: „Im (Sprach-) Spiel der wissenschaftlichen Erklärungen von Handlungen und Handlungsursachen ist für die Idee der Willensfreiheit kein Platz. Das Spiel der moralischen Bewertung und Steuerung von Handlungen ist dagegen auf die Idee der Willensfreiheit angewiesen (...) Wissenschaft muß sein und Moral muß auch sein; nur hat das eine mit dem anderen relativ wenig zu tun." – Dieser letzte Halbsatz darf – mit W. Singer – allerdings bezweifelt werden. Insbesondere wenn W. Prinz ebd. S. 100 der Moral die Suche des Guten und Gerechten zuordnet, der Wissenschaft aber die Suche der Wahrheit. Hier

das innerhalb der sozialen Kommunikation Sinn, Werte und auch den Begriff der Freiheit „konstruiert": „Insofern muß, aus der Dritte-Person-Perspektive betrachtet, das, was die Erste-Person-Perspektive als freien Willen beschreibt, als Illusion definiert werden. Aber ‚Illusion' ist, glaube ich, nicht das richtige Wort, denn wir erfahren uns ja tatsächlich als frei." (W. Singer 2001, 75) Und Singer schließt mit der Vermutung: Es werde keine feindliche Übernahme der Erste-Person-Perspektive durch die Dritte-Person-Perspektive geben (so W. Singer 2000, 51), sondern es gehe darum, Metatheorien und eine „Brückensprache" zu entwickeln, mit deren Hilfe die beiden irreduziblen Beschreibungssysteme aufeinander bezogen werden könnten (W. Singer 2000a).

Entfaltet werden die Thesen Singers in dem unter Neurowissenschaftlern weithin anerkannten Werk von *Antonio Damasio* „Ich fühle also bin ich" (A. R. Damasio 2000): Gefühle sind für Damasio Repräsentationen von Körperzuständen (= Emotionen) im Gehirn. Ihre nochmalig gefühlte „Nacherzählung" im zeitlichen Nacheinander und die Rekonstruktion der Wechselwirkung mit Objektrepräsentationen (= Erkennen) konstituiert den Selbst-Sinn: Das Subjekt fühlt: „Das bin ich!" Selbstbewußtsein ist also zentral bedingt durch das Erfühlen der eigenen Subjektivität, d.h. des eigenen „Standpunkts" bzw. Verankertseins im Körper. Selbstbewußtsein ist ohne Körper nicht denkbar. Damasio kann dabei ganz genau Hirnregionen bestimmen, die die einzelnen Funktionen erfüllen, welche den Selbstsinn und das Selbstbewußtsein des Menschen konstituieren. Seine Theorie basiert auf zahlreichen Beobachtungen an Menschen, bei denen Teile des Gehirns geschädigt oder zerstört waren. Wie Planck kommt auch er zu dem Schluß, daß es zwei nicht aufeinander reduzible Perspektiven menschlichen Erkennens und Denkens gibt: die objektive und die subjektive.

Der freie Wille ist in diesem Kontext ein Moment der Selbstvergewisserung des Subjekts: Im Prozeß des eigenen, subjekthaften Lebensvollzugs wird das Selbst je neu konstituiert, indem das Subjekt sich in Gefühlen als eigen übernimmt und bestätigt. So setzt es sich in ein praktisches Selbstverhältnis und erkennt je neu an: Das bin ich! Chisholms Konzept der Akteurskausalität läßt sich also neurobiologisch erhärten. Freiheit ist so gesehen sehr real, obwohl sie „nur" ein Gefühl darstellt. Ein entscheidender Erkenntnisfortschritt liegt daher in der Anerkennung der Gleichwertigkeit und wechselseitigen Irreduzibilität von Denken und Fühlen. Nach über 2000 Jahren impliziert er eine deutliche Distanzierung vom griechischen Denken, das (anders als das biblische Denken) den Gefühlen skeptisch gegenüber stand und sie stets in die zweite Reihe verwies: Erfahrung ist mehr als Erkenntnis.

4.3 Freiheit als Merkmal der Existenz: Karl Rahner

Statt zwischen Denken und sinnenhafter Wirklichkeit zu trennen, unterscheidet die Neurowissenschaft zwischen Innen- und Außenperspektive eines Lebewesens, zwischen der Wahrnehmung „äußerer", unbeeinflußbarer Vorgänge (Wahrnehmung des „Objektiven") und der Wahrnehmung handlungsdisponierender und -leitender Emotionen (Wahrnehmung des „Subjektiven"). Und statt diese beiden Dimensionen in ein Verhältnis der Über- bzw. Unterordnung zu setzen, stellt sie sie gleichursprünglich nebeneinander. Es fragt sich, welches philosophische Konzept der Freiheit zu dieser Vorstellung kompatibel ist, im Horizont welchen anthropologischen Modells sie sich am besten einpaßt. Hier werden wir fündig im Menschenbild der Existenzphilosophie und -theologie[11]. Exemplarisch sei dies an Hand der Gedanken Karl Rahners gezeigt.

Das existentiale Verständnis Rahners ordnet die Freiheit begrifflich der menschlichen Subjektivität zu: „Weil und insofern ich mich als Person, als Subjekt erfahre, erfahre ich mich als frei." (K. Rahner 1976, 49) „Subjektiv" ist hier jedoch nicht abwertend gemeint, im Sinne von „ungewiß", „nicht nachvollziehbar", „undurchschaubar", sondern im Gegenteil aufwertend: Die anthropologische Grundstruktur schlechthin ist die Subjekthaftigkeit als Möglichkeitsbedingung menschlichen Existenzvollzugs. Dabei ist das je eigene Subjektsein eines Menschen objektiv nie einholbar, die Reflexion kann sich ihm nur nähern, bleibt ihm aber äußerlich. Letztlich läßt sich Subjektivität nicht durch Verobjektivierung fassen. Subjekthaftigkeit und Objektivität sind vielmehr zwei gleichberechtigte, je eigenständige Dimensionen des Menschseins, wobei in existenzphilosophischer Sicht die ursprünglichere der beiden die Subjektivität ist[12].

Freiheit wird also existentiell erfahren, nicht rational nachgewiesen. Sie kann prinzipiell nicht durch (natur-)wissenschaftliche Forschung erfaßt werden. Doch eröffnet sich gerade dadurch ihre Bedeutung: „Freiheit ist kein Datum einer empirischen Psychologie, denn eine solche kann nur funktionale Verknüpfungen einzelner Gegebenheiten innerhalb des Horizonts der Erfahrung überhaupt feststellen, die Freiheit aber wird im voraus zu einer solchen gegenständlichen Erfahrung schon immer als Gestalt transzendentaler Erfahrung überhaupt erfaßt, darin das Subjekt als nicht gegenständlich objektivierbares sich frei weiß.

Diese radikale Geheimnishaftigkeit der Freiheit des Subjekts setzt sich auch fort in den freien Akt des Subjektes als solchen hinein. Der einzelne Akt der Freiheit partizipiert insofern am Geheimnis seiner Herkunft und seiner Hinkunft, als er nie in seiner Freiheit und darum nie in seiner sittlichen Qualität absolut objektivierbar ist." (Rahner S 6, 230)

Freiheit ist für Rahner die „Gestalt transzendentaler Erfahrung". Sie weist den Menschen über sich selbst hinaus und stellt ihn vor das Geheimnis, das er selbst ist. Mögen Psychologen, Soziologen, Verhaltensforscher und andere empirische Wissenschaftler jemandes Verhalten noch so vollständig aus einer Ausgangssituation herleiten können – letztlich wird diesem selbst doch immer die unabweisbare Gewißheit bleiben, daß damit noch lange nicht alles über ihn selbst gesagt ist. In seiner Herkunft und Zukunft bleibt sich der Mensch ein Leben lang (und nach Rahner sogar in der Ewigkeit!) ein unergründliches Geheimnis. Darüber hinaus wird in der eigenen Geheimnishaftigkeit auch deren Grund angerührt und erfahrbar – jener unendliche Horizont, den die religiöse Tradition „Gott" nennt. – Menschliche Erfahrung ist Erkenntnis in Freiheit, Objektivität in Subjektivität, Gegenständlichkeit in Öffnung auf Transzendenz. So gesehen ist es die Freiheit, die den Menschen erst zum Menschen macht: Die Freiheit, sich selbst zu tun und zu bejahen, die Freiheit, den unfaßbaren Grund der eigenen Existenz anzunehmen.

Eine Anthropologie, die in diesem Sinne existenzphilosophisch angelegt ist, kann unbesehen zugeben, daß in objektiver Perspektive Welt und Mensch vollständig determiniert sind. Aber sie wird kaum behaupten wollen, daß damit schon alles über die Welt und den Menschen gesagt wäre. Vielmehr verweist sie auf die Bipolarität menschlicher Verfaßtheit. Als Objekt vollständig determiniert greift der Mensch als Subjekt aus auf den unendlichen Horizont jenseits seiner selbst und wird sich selbst zum nie begreifbaren Geheimnis.

Damit ist angedeutet, daß die grundlegende Struktur einer Ethik nur das sein kann, was man im Anschluß an Karl Rahner „Existentialethik" genannt hat. Bei Rahner selbst ist diese insbesondere durch das ignatianische Exerzitienbuch inspiriert (bes. K. Rahner 1958). Vier Charakteristika werden sie kennzeichnen:

a) Freiheit besteht darin, sich zu sich selbst zu verhalten, die objektiven Vorgegebenheiten subjekthaft über Gefühle als eigene anzunehmen und zu gestalten.

b) Sittliche Entscheidung vollzieht sich letztlich immer durch Gefühle – ohne diese wird der Mensch unentschieden bleiben. Die traditionelle kirchliche Lehre der Unterscheidung der Geister mit ihrer hohen Aufmerksamkeit für die „Seelenbewegungen" müßte daher in der theologischen Ethik ein viel größeres Gewicht gewinnen (s. dazu M. Rosenberger 2002).

c) Damit wird die Leiblichkeit des Menschen deutlich aufgewertet: Ohne Leib sind keine Gefühle und damit auch keine Subjekthaftigkeit denkbar. Der Leib ist konstitutiv für die Subjektivität der Existenz.

d) Die Einmaligkeit eines jeden Menschen ist weit bedeutsamer als seine naturalen Regelhaftigkeiten. Normative Ethik wird also bei all ihrer Wichtigkeit der Existentialethik nach- und einzuordnen sein. Ethik wächst ursprünglich aus Erfahrung (vgl. G. Roth 1999[3], 310).

5. Epilog

„Hätte er oder sie auch anders handeln können?" Das ist die landläufige Frage nach der Willensfreiheit des Menschen. Die vorgehende Untersuchung hat gezeigt, daß diese Frage falsch gestellt ist. Denn sie erfaßt den Menschen ausschließlich als Objekt und muß demzufolge

trennt Prinz entgegen aller Tradition zwei Wirklichkeiten, die stets als untrennbar verbunden verstanden wurden. Zudem wird der Wahrheitsbegriff unnötig und unbegründet auf objektive Erkenntnisse reduziert.

[11] Prinzipiell ist damit zu rechnen, daß es mehrere kompatible Konzepte gibt. Jedoch scheint mir der existenzphilosophische Ansatz derjenige zu sein, auf den andere kompatible Modelle rekurrieren.

[12] Dies konvergiert mit der neurowissenschaftlichen Erkenntnis, daß sich bei bewußten und selbstbewußten Lebewesen die Gefühle je vorgängig zum Denken bilden und vollziehen – zeitlich in der Evolution, aber auch logisch in der Gehirnstruktur.

zwangsläufig mit „nein" beantwortet werden. Die Frage nach der Freiheit lautet anders: „Erfährt sich der Mensch als unvertretbar, als einzig und allein sich gehörend und aufgegeben – und doch sich selbst ein Geheimnis bleibend, das er nur schweigend annehmen kann?" Ob jemand wirklich Gründe findet, diese Frage zu verneinen?

Literatur: Churchland, P. S.: „Feeling Reasons", in: **Neurobiology of Decision-Making**, hg. v. A. R. Damasio u. a., Berlin u. a. 1996, 181–206; **Freiheit des Entscheidens und Handelns**, hg. v. M. von Cranach / K. Foppa, Heidelberg 1996; Damasio, A. R.: **Ich fühle also bin ich.** Die Entschlüsselung des Bewußtseins, München 2000; Dihle, A.: **Die Vorstellung vom Willen in der Antike**, Göttingen 1985; Goller, H.: „Fiktive Freiheit? Die Willensfreiheit aus der Sicht der Hirnforschung", in: **HerKorr 55**, 2001, 418–422; **Jenseits des Rubikon.** Der Wille in den Humanwissenschaften, hg. v. H. Heckhausen u. a., Berlin 1987; Honderich, T.: **Wie frei sind wir?** Das Determinismus-Problem, Stuttgart 1995; Kuhlen, R. u. a.: „Determinismus / Indeterminismus", in: **HWP 2**, 150–157; **Lenk**, H.: **Kleine Philosophie des Gehirns**, Darmstadt 2001; **Neurowissenschaften und Philosophie**, hg. v. M. Pauen / G. Roth, München 2001; **Seminar: Freies Handeln und Determinismus**, hg. v. U. Pothast, Frankfurt/Main 1978; **Rahner**, K.: **Das Dynamische in der Kirche**, Freiburg/Breisgau 1958; Rahner, K.: „Theologie der Freiheit", in: **Rahner S 6**, 1965, 215–237; **Rahner**, K.: **Grundkurs des Glaubens.** Einführung in den Begriff des Christentums, 1976; Ricken, F.: „Zur Freiheitsdiskussion in der sprachanalytischen Philosophie", in: **ThPh 52**, 1977, 525–542; **Ritzenhoff**, S.: **Die Freiheit des Willens.** Argumente wider die Einspruchsmöglichkeit des Determinismus, München 2000; Rosenberger, M.: „Mit beherzter Vernunft. Fühlen und Denken in ihrer Bedeutung für das sittliche Urteil", in: **MThZ 52**, 2002, 58–71; **Roth**, G.: **Das Gehirn und seine Wirklichkeit.** Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt/Main 1994[1]/1999[3]; Singer, W.: „Im Grunde nichts Neues", in: **Rechtshistorisches Journal 19**, 2000, 41–51; Singer, W.: „Ignorabimus? – Ignoramus. Wie Bewußtsein in die Welt kam", in: **FAZ 23. 9. 00**, 2000a, 52; Singer, W.: „Das Ende des freien Willens?" **Spektrum der Wissenschaft 2/2001**, 72–75; Singer, W. / Wingert, L.: „Wer deutet die Welt? Ein Streitgespräch", in: **ZEIT 50 / 7. 12. 2000**, 43f; **Walter**, H.: **Neurophilosophie der Willensfreiheit.** Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie, Paderborn 1999; Walter, H.: „Emotionales Denken statt kalter Vernunft. Das Konzept des Selbst in der Neurophilosophie der Willensfreiheit", in: **Selbst und Gehirn.** Menschliches Selbstbewußtsein und seine neurobiologischen Grundlagen, hg. v. A. Newen / K. Vogeley, Paderborn 2000, 265–290.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Fattori, Maria Teresa / **Melloni**, Alberto: **L'evento e le decisioni.** Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II. – Bologna: Società editrice il Mulino 1997. 534 S. (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 30), kt Lit 70.000 ISBN: 88–15–06287–4.

Es handelt sich um die Publikation von Vorträgen, die auf einem Kongreß des o. a. Instituts in Bologna im Dezember 1996 gehalten wurden. Wesentliches Thema war die Frage, wie sich das Konzil als Ereignis und seine Dynamik zu den schließlich formulierten und promulgierten Erträgen verhielten.

Der Bd ist in drei Teile gegliedert. Der 1. Hauptteil befaßt sich mit dem Verhältnis von Ereignis und Entscheidungen: Hermeneutische Kategorien und historiographische Erfahrungen. *P. Pomboni* legt als Politikhistoriker die Dialektik von Ereignis und Entscheidungen in Parlamenten und verfassungsgebenden Versammlungen dar (17–49). *C. Fouilloux* beschreibt die Beschäftigung mit der Kategorie „Ereignis" in der neueren französischen Geschichtswissenschaft (51–62). *P. Hünermann* müht sich um hermeneutische Kriterien, wobei er die Pragmatik, den Zwang zu Kompromissen hervorhebt (63–92).

Der 2. umfangreichere Hauptteil ist den Episkopaten und einzelnen Gruppen zugewandt. In diesen Beiträgen ist nach Meinung des Rez. der eigentliche Wert des Bdes zu sehen, da es sich größtenteils um eine Auswertung sehr disparater und schwer zugänglicher Quellen handelt. *P. C. Noël* beschreibt die Zusammensetzung und Aktivitäten der Gruppe „Domus Mariae", eine Sammlung der Repräsentanten von Bischofskonferenzen (95–133). Der Beginn geht auf den Oktober 1962 und die Initiative der Franzosen Liénart und Etchegaray sowie der Lateinamerikaner Pesoa Camara und Larraín zurück. Ziel der Gruppe war es, in jede Konzilskommission wenigstens ein Mitglied zu entsenden. Die Liste der 38 Mitglieder der Gruppe (99, Anm. 8) benennt für Deutschland J. Höffner, für Polen K. Wojtyla. Die als Institution völlig neue Gruppe wird, nach den Sitzungsperioden gegliedert, in ihren Aktivitäten einschließlich der Rückkopplung an die Bischofskonferenzen dargestellt. Ihr Einfluß bei Paul VI., aber auch Spannungen kommen zur Geltung. *M. G. McGrath*, als Weihbischof von Panama selber Konzilsvater, geht auf die lateinamerikanische Bewußtseinsbildung ein (135–142). Er weist auf die Ernennung jüngerer Bischöfe, die weitsichtigen Impulse des Kardinals Samoré und das allmähliche Werden von CELAM seit 1955 hin. Er erwähnt den theol. Lernprozeß der 448 lateinamerikanischen Konzilsbischöfe, hebt die Rolle des Bischofs Larraín hervor, bietet aber keine Einzeldaten. *C. Soetens* dokumentiert die „squadra belga" innerhalb der Konzilsmajorität (143–172), wobei er umfangreiche, auch neueste Untersuchungen heranzieht. Er geht auf die Physiognomie des belgischen Katholizismus, die vorbereitenden Voten, die besonderen, auch ökumenisch akzentuierten Bemühungen von Suenens, De Smedt und Charue ein, beschreibt die internationale Zusammenarbeit bei „De Ecclesia", „De revelatione" und dem Schema XIII von Philips, Moeller, Rahner und Congar und erwähnt die Kontakte zu den Bischöfen der ehem. belgischen Kolonie Zaire. *L. Perrin* beschäftigt sich mit dem „Coetus Internationalis Patrum" und der Konzilsminorität (173–187). Es handelt sich um eine gewissenhafte Rekonstruktion aus zerstreuten, relativ dürftigen Unterlagen. Der Beginn wird Anfang Oktober 1963 gesehen; die Gruppe genoß das Patronat der Kardinäle Santos, Siri, Ruffini, Browne und Larraona; ein Hauptmotor war der Lateinamerikaner Proença Sigaud. Die Gruppe umfaßte 15 Konzilsväter mit einem brasilianisch-französischen Übergewicht. Bischof Carli war ihr nicht einfach zuzurechnen. Sympathisanten in der Kurie, die jedoch die Versammlungen der Gruppe, die wegen zugelassener „Beobachter" zeitweilig 80 Personen umfaßten, nicht besuchten, waren Bacci, Dino Staffa und Paul Philippe. Die Hauptsorge galt nicht dem Thema der Liturgiereform, sondern der Stärkung des päpstlichen Primats und der Zurückdrängung der Bischofskonferenzen. Ein Schwerpunkt der Tätigkeit dieses Coetus außerhalb der Konzilssessionen war die Abtei Solesmes. Eigene Textentwürfe wurden formuliert, aber bei den Abstimmungen zeigten sich „fließende Grenzen" der Gruppe. Ihre größte Zustimmung erlangte sie bei den Forderungen einer Weihe der Welt an das „Unbefleckte Herz" Marias (510 Unterschriften 1964) und einer ausdrücklichen Verurteilung des Kommunismus (454 Unterschriften 1965), die beide durch das Konzil nicht erfüllt wurden. Die Rücksichtnahme Pauls VI. auf die Gruppe wird erwähnt. *M. Velati* stellt die Beobachter des Ökumenischen Rates der Kirchen vor (189–257). Die 48 Personen, von denen 24 immer anwesend waren, vertraten 30 Institutionen. Sie waren mehr als nur „Beobachter". Die Gruppe wurde durch besonders eingeladene „Gäste" ergänzt. Der Vf. präsentiert deren gedruckte Erinnerungen und Bilanzen und stellt die Personen einzeln vor, besonders hervorgehoben L. Vischer. Sachlich kommen die Stellungnahmen zu „De Ecclesia", „De oecumenismo" und die Klippen bei „De libertate religiosa" zur Geltung; kurz werden auch die Beiträge zum „Judenschema" und zum Schema XIII registriert. *M. Brun* äußert sich zu den Quellen über die Teilnehmer aus dem Bereich der orthodoxen Ostkirchen am Konzil (259–293). Die Ausgangspositionen von Johannes XXIII. und Athenagoras, die Einzelschritte, die Bedeutung des „Sekretariats Bea" werden beschrieben. Die ablehnende Haltung der panorthodoxen Konferenz von Rhodos 1961 wird dokumentiert, gefolgt von dem völlig überraschenden Teilnahmebeschluß der russisch-orthodoxen Kirche 1962 (mit Berücksichtigung der innerorthodoxen Kommunikationsprobleme) und dem positiven Beschluß der zweiten panorthodoxen Konferenz von Rhodos im September 1963. Die Vf.in bietet eine Liste aller Beobachter in den 4 Sitzungsperioden (292). *A. Roccucci* weist detailliert nach, wie die 1. Konzilsperiode durch die russische Kirche analysiert wurde (295–320), wobei er die politische Situation, die Beziehungen Vatikan – Moskau seit den 20er Jahren, die Auslandskirche und das Problem der Unierten mit berücksichtigt. *J. Famerée* nimmt einen Vergleich verschiedener Konzilstagebücher vor, wobei er sich auf die Woche 5. bis 15. 11. 1963 beschränkt (321–354). Es handelt sich um die Aufzeichnungen von Bischof Edelby, Y. Congar, J. Dupont, B. Olivier, Ch. Moeller und A. Prignon, die dem Denken nach alle der Konzilsmajorität zugehörten. Der Vf. wählte die genannte Woche wegen einiger signifikanter Ereignisse aus: Sie sah den Angriff von Frings auf die römische Kurie und die temperamentvolle Verteidigung durch Ottaviani, den Vorschlag Lercaros, einen ständigen Bischofsrat beim Papst einzurichten und die Konfrontation Ruffini – Patriarch Maximos. *L. A. Tagle* bemüht sich um das Verhältnis Pauls VI. zum Konzil im Jahr 1964 (355–369) in der dramatischen 3. Konzilsperiode. Er versucht, dem Papst und dessen Bemühungen um größtmögliche Harmonie gerecht zu werden. Seiner Auffassung nach gab Paul VI. mit seinen 13 Modi vom Mai 1964 nicht einfach der Minorität nach, wie u. a. unverblümte Drohungen des Kardinals Larraona gegen den Papst zeigen. Bei dieser Darstellung stützt sich der Vf. auf persönliche Notizen des Papstes, die G. Caprile SJ 1989 veröffentlichte. *J. Grootaers* wendet sich dem Verhalten der Konzilsminorität zu (371–413), die, in diesem Beitrag auch „squadra Cicognani – Felici" genannt, sich zuerst in der Defensive fand und ab Ende 1963 zur Offensive überging. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen zum „Döpfnerplan", sich mit „Kurzdekreten" zu begnügen und das Konzil rasch zu beendigen, ein Plan, der im ganzen keinen Erfolg hatte. Als verhängnisvoll erwies sich der Vorschlag Döpfners, wesentliche Themen und Vorhaben der nachkonziliaren Arbeit zuzuweisen.

Der 3. Hauptteil stellt eine Art Zusammenfassung der Ergebnisse im Blick auf Ereignisse und Entscheidungen in der Dynamik des II. Vaticanums dar. *J. A. Komonchak* bietet historiographische Reflexionen auf das Konzil als Ereignis (417–439). Er geht dabei v. a. auf die Frage ein, inwiefern Kirche, Glaube und Theologie durch das Konzil unberührt gelassen, in historischer Identität geblieben seien. Unter Hinweis auf nicht zu leugnende Positionsänderungen (theol. Ort der Bischöfe, Religionsfreiheit und Toleranz, „Quellen" der göttl. Offenbarung) schlägt er eine eher theoretisch anmutende Unterscheidung von Ebenen vor. *G. Routhier* sammelt unter dem etwas irreführenden Titel der Rezeption (465–499) in großer Kürze die wichtigsten Bezugnahmen des Konzils, auf Bibel, Symbola, frühere Konzilien, ordentliches Lehramt, Gewohnheitsrecht, Leben der Kirche, Kultur und bemüht sich so um den Nachweis einer Einbettung des II. Vaticanums in den Strom einer Kontinuität, speziell auch bei den Themen der Ortskirche und der Eucharistie. Der hochverdiente Altmeister des Bologneser Instituts, *G. Alberigo*, beschließt die Reihe der Beiträge mit einer Reflexion (501–522), in der er, wie schon andere Autoren vor ihm, auf den „Geist

des Konzils" im Verhältnis zu den Buchstaben der Beschlüsse eingeht. Um die geistige Dynamik des Konzils zu charakterisieren, weist er auf „untergegangene" Initiativen hin: Die Botschaft des Konzils an alle Menschen vom 20. 10. 1962, das Thema einer „Kirche der Armen" sowie die Bemühung, eine Kanonisation Johannes' XXIII. durch Akklamation des Konzils zu erreichen (eine Initiative, die Paul VI. dadurch ablehnte, daß er die Kanonisation seines Vorgängers zusammen mit derjenigen Pius' XII. im November 1965 dem normalen bürokratischen Weg zuwies). Ein Personenregister ergänzt den Bd, dem leider eine kurze Präsentation der Vf. und Vf.innen fehlt.

Die Bemühungen um zuverlässige Darstellung der Kirchengeschichte in der 2. Hälfte des 20. Jh.s und um „Rettung" des II. Vaticanums und seines „Geistes" sind auf solche Detailarbeiten angewiesen, auch wenn in ihnen manches schon Bekannte da und dort wiederholt wird und eine eingehende Dokumentation des dynamischen „Ereignisses" ein Desiderat bleibt.

Münster Herbert Vorgrimler

Hiller, Doris: **Konkretes Erkennen.** Glaube und Erfahrung als Kriterien einer im Gebet begründeten theologischen Erkenntnistheorie. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999. XII, 244 S. (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen, 22), pb DM 88,00 / € 44,00 ISBN: 3–7887–1726–2

Die 1997 von der Theol. Fak. Jena angenommene Diss. (Gunda Schneider war Hauptgutachterin) behandelt ein von Fach wie Perspektive her ungewöhnliches Thema. Im Rahmen der Theologischen Gnoseologie soll die erkenntnisleitende Rolle des Gebetes erhoben werden. Die Vf.in gerät dabei sofort in ein Gewirr von theologischen Grundproblemen überhaupt, umrissen etwa mit den Stichworten Glaube und Erfahrung, Gottes- und Menschenerkenntnis. Berührt werden im Lauf der Arbeit Fragen der Fundamentaltheologie, hermeneutische, gebetstheologische und nicht *zuletzt* allgemeine wissenschaftstheoretische Problemstellungen, deren jede einzelne von großer Komplexität ist.

Der Hintergrund Hillers ist gut lutherisch: Kommunikation zwischen Gott und Mensch wird allererst als Wort- und Sprachkommunikation gesehen; andere Schienen, wie z. B. Liturgie und gottesdienstliches Geschehen, bleiben demgegenüber sehr stark im Hintergrund. Ausgangspunkt ist 1 Kor 14, ein Text, in dem Paulus in der Kritik an der Glossolalie in der Adressatengemeinde Beten als verständnismittelnd kennzeichnet. Die Vf.in leitet daraus ab, daß das Gebet eine hermeneutische Funktion hat, und zwar für die großen Felder theologischen Denkens als da sind Gott, Mensch und Welt. Bei der Untersuchung läßt sie sich in hermeneutischen Fragen von Gadamer, in den fundamentaltheologischen Regionen von Ebeling leiten. Es fällt auf, daß katholische Vf. nur sehr sparsam zu Gehör gebracht werden; ein Theologe wie Karl Rahner, der sich mit den Strukturen des Betens wie mit erkenntnistheoretischen Fragen überhaupt scharfsinnig und tiefgreifend befaßt hat, kommt nur marginal vor.

Das Buch gliedert sich in vier Kap. Nach einer einleitenden Übersicht zu Thematik und Forschungsstand („Theologische Erkenntnistheorie") analysiert es den ungeklärten Begriff par excellence: „Erfahrung" („Erfahrung mit der Erfahrung"). Die erkenntnistheoretische Valenz des Gebetes ist Gegenstand von Kap. III („Theol. Erkenntnistheorie und Gebet"). Das Schlußkap. liefert „eine Hermeneutik des Gebetes" (Haupttitel: „Konkretes Erkennen"). Es existiert ein Literaturverzeichnis. Register schenkt sich die Vf.in.

Eine wesentliche These lautet: „Das Gebet konstituiert als relationaler und kommunikativer Erkenntnisvorgang die menschliche Wirklichkeit im Horizont der göttlichen Wirklichkeit. Dieses cognitio Dei et hominis ermöglichende Geschehen begründet die Eigenperspektive einer theologischen Erkenntnistheorie als konkretes Erkennen" (47). Sie wird mit großem Scharfsinn, einer bewundernswerten Heranziehung der einschlägigen (evangelischen v. a., wie bemerkt) Literatur und mit rückgreifenden Kommentaren beispielsweise zu Anselms Proslogion dargelegt. Die Sprache ist klar, die Führung von Leserin und Leser musterhaft: An Knotenpunkten der Untersuchung werden sie stets über Standort und Standpunkt des Werkes unterrichtet. Zugleich leistet das Werk einen begrüßenswerten Beitrag zur Verzahnung von rationaler Theologie und Spiritualität.

Regensburg Wolfgang Beinert

Lexikon für Theologie und Kirche, begründet von Michael Buchberger. Band 10. Thomaschristen bis Žytomyr, hg. v. Walter Kasper mit Konrad Baumgartner / Horst Bürkle / Klaus Ganzer / Karl Kertelge / Wilhelm Korff / Peter Walter – Freiburg/Breisgau / Basel / Rom / Wien: Herder 2001. 3., völlig neu bearb. Auflage. 1536 Sp. (Lexikon für Theologie und Kirche, 10), Ln DM 450,00 / € 245,00 ISBN: 3–451–22010–5

Der letzte Bd im alphabetischen Teil des neuen LThK (ein Registerband soll folgen) entspricht in Stärken und Schwächen den vorausgehenden 9 Bden.

Unter den Beiträgen, die von hohem Informationswert, problembewußt und auf aktuellem Diskussionsstand sind, ragen hervor: Tiefenpsychologie, Tier, Tod, Todesstrafe, Tradition, Transzendental, Trient in dem Teil über das Tridentinum, Typologie, Valentinos biographisch und die mit seinem Namen verbundene Gnosis, Vatikanische Konzilien, Verantwortungsethik, Volksfrömmigkeit, Wahrheit, Weisheit (unter vielseitigen Aspekten dargestellt), Wilhelm v. Ockham und Ockhamismus, Wunder, J. Wyclif, H. Zwingli.

Wieder dürfen die Vielzahl kleinerer Artikel zu Religionsgeschichte, Judaica und zu einzelnen Bistümern sowie die zahlreichen Biographica zu demjenigen gerechnet werden, was die neue Aufl. des LThK unentbehrlich macht (dazu zählt z. B. auch der Art. über G. Trakl, der in LThK^2 gestrichen wurde). Daß auch bei relativ geringem Umfang kritische Stellungnahmen möglich sind, ist z. B. bei den Stichworten F. Timmermans, J. Tiso und Turiner Grabtuch deutlich. Die Bezugnahme auf Probleme, die sich der 2. Aufl. noch nicht oder nicht in vergleichbarer Dringlichkeit stellten, bezeugen u. a. die Beiträge Tomus Agapis, Transgene Pflanzen und Tiere, Transplantation, Treibhauseffekt, Umwelt, Vegetarismus, Video, Viri probati, Wahrheit am Krankenbett, Zeichen der Zeit, Zivilcourage und Ziviler Ungehorsam.

Bei den Beiträgen über lebende Persönlichkeiten fällt die Ausweitung über den Bereich der Fachtheologen auf: Maria Luise Mumelter (unter Thurmair), Emilianos Timiadis, Roger Troisfontaines SJ, Josef Trütsch, William Van Roo SJ, René Voillaume, Gisela Wiese, Johannes Willebrands, Heinz Zahrnt.

Daß ein Werk dieses Umfangs und dieser Vielseitigkeit auch Anlaß zu Kritik bietet, ist selbstverständlich. Einige Beobachtungen seien hier festgehalten. Der Verweis auf die theol. Reihe „Unam Sanctam" ist nicht eingelöst. Bei Unendlichkeit fehlt ein Hinweis auf Giordano Bruno. Bei Richard Wagner wird nichts zu dessen rabiatem Antisemitismus gesagt. Zu Leonhard Weber hätte als Literatur statt des bloßen Archiv-Materials das gedruckte Porträt in dem von B. Bürki und St. Leimgruber 1998 besorgten 2. Bd über Schweizer Theologen angeführt werden sollen. Bei Tintoretto und Tizian fehlen die leicht zugänglichen genauen Geburts- und Todesdaten. Unkritisch, ohne Hinweis auf pathologische Hintergründe, ist der Art. über Traditionalisten. Bei Treueid wird nur von der Eidesleistung bei Bischöfen gesprochen. Absolut unkritisch ist der Art. über J. B. Vianney. Bei Wien wäre ein Hinweis auf die Leistung F. Königs oder wenigstens ein Verweis auf den biogr. Art. im 6. Bd angebracht gewesen.

Wie bei den vorangehenden Bden fällt eine starke Einseitigkeit in der theol. Systematik auf. Bei Transzendentaltheologie findet sich die übliche und längst widerlegte Kritik an K. Rahner wegen dessen angeblicher Relativierung der konkreten Geschichte und der angeblichen Unterschätzung der konkret in Jesus Christus erfahrbaren Gnade. Statt dessen ist der Beitrag von einer angesichts vielfacher Determinismen nicht haltbaren Überschätzung der menschlichen Freiheit gekennzeichnet. Der Art. über Trinität vermeidet nicht konsequent das Drei-Subjekte-Denken (ein heilsames Korrektiv dazu stellt der Art.-Teil zur Ikonographie der Trinität dar!). Zum Thema des Übels läßt sich fragen, ob Gott wirklich wegen der menschlichen Freiheit Leid erzeugende Naturgesetze in Kraft setzen *mußte*. Die Bewegung Una Voce beschränkt sich nicht, wie das Stichwort glauben machen will, auf Liturgieprobleme, sondern ist eine theol. polemisierende binnenkirchliche Partei mit der Tendenz zur Sektenbildung. Die Sicht auf Gottes Vorsehung wird eschatologisch umakzentuiert und dadurch „entschärft".

Alle an der 3. Aufl. des LThK Beteiligten haben zur Vollendung des alphabetischen Teils Glückwünsche, Dank und hohe Anerkennung verdient. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß die 3. Aufl. zwar in der Bestandsaufnahme, namentlich im biblisch-exegetischen Bereich, und bei der Information über Realia einen Höchststand erreicht hat, aber nicht im gleichen Maß theol. wegweisend ist, wie das bei der von K. Rahner geprägten 2. Aufl. der Fall war.

Münster Herbert Vorgrimler

Verfassung – Philosophie – Kirche, Festschrift für Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag, hg. v. Joachim Bohnert / Christof Gramm / Urs Kindhäuser / Joachim Lege / Alfred Rinken / Gerhard Robbers. – Berlin: Duncker & Humblot 2001. 923 S., Ln DM 244,00 / € 122,00 ISBN: 3–428–09356–9

Die FS für Alexander Hollerbach zu seinem siebzigsten Geburtstag verdient es, hier vorgestellt zu werden. Die Hg. haben durch sorgfältige Auswahl der Autoren und ihrer Beiträge das deutlich werden lassen, was sie im Vorwort zur Würdigung des Jubilars so gekennzeichnet haben: „Das Werk Alexander Hollerbachs gilt der Rechtswissenschaft insgesamt, die, wie er schreibt, rechtsethischen Grundwerten und zuhöchst der Leitidee der Gerechtigkeit verpflichtet ist, die sie zur Anschauung und zur Geltung zu bringen hat (...). Das Werk Alexander Hollerbachs (...) zeigt in den Einzelthemen immer wieder und v. a. das Gemeinsame. Der Selbstand jedes Einzelnen und jeder Einzelfrage wird gültig erst im Bewußtsein des alle Verbindenden.

Die Hg. greifen im Vorwort drei Felder auf, denen sich Alexander Hollerbach in seiner Tätigkeit als Forscher und Lehrer besonders zuwandte. Es sind

dies das Staatskirchenrecht, v. a. das Staatskirchenvertragsrecht – Thema seiner heute noch grundlegenden Habil. –, konkrete Wissenschaftsgeschichte mit der Würdigung historischer Persönlichkeiten und sein einflußreiches und befruchtendes Wirken als mehrfacher Referent und langjähriger Tagungsleiter bei den „Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche". Schließlich weisen sie noch auf seine sorgfältige Begleitung der siebten Auflage des Staatslexikons der Görresgesellschaft hin.

In drei Komplexe sind die Beiträge der 44 Autoren – Wegbegleiter und Schüler – unterteilt. „Verfassung und Gemeinschaft" ist der erste Komplex überschrieben. Hier sind v. a. jene Beiträge versammelt, in denen unter sehr unterschiedlichen Themenstellungen der jeweilige verfassungsrechtliche Bezug dargestellt wird. Die Lektüre mancher Aufsätze zeigt wieder einmal, wie an sich Selbstverständliches Gegenstand wissenschaftlicher Deutung sein kann und auch sein sollte. Ohne hierauf ihren jeweiligen Inhalt einzugehen oder eine Wertung vornehmen zu können, seien hier einige Beiträge herausgegriffen.

Peter Häberles Buch „Wahrheitsprobleme im Verfassungsstaat" ist 1995 erschienen. Der Vf. zieht nunmehr in seinem Beitrag eine Zwischenbilanz. Er gibt einen Überblick über die vielen z. T. neuen Anwendungsfelder der Wahrheitsprobleme und fragt, was die „Verfassungslehre 1999" daraus lernen könne. Eine Antwort ist die, daß die Wahrheit eine Form der Gerechtigkeit sei. „Die Prinzessin als Braut" – Ehe als res politica in dynastischen Systemen – dürfte nicht nur *Michael Stolleis* interessieren. „Die Entstehung der deutschen Nationalsymbole" – die deutschen Farben, das Lied der Deutschen und die Bundesflagge – beschäftigt *Joachim Wieland*. *Friedrich Schoch* kommt in seinem Beitrag „Die Grundrechtsdogmatik einer multikonfessionellen Gesellschaft" zu dem Ergebnis, daß die Grundrechtsdogmatik erlaube, juristisch den Herausforderungen einer multikonfessionellen Gesellschaft mit einer gewissen Gelassenheit entgegenzusehen. *Josef Isensee* greift mit seinem Beitrag „Die alten Grundrechte und die biotechnische Revolution. Verfassungsperspektiven nach der Entschlüsselung des Humangenoms" in die Diskussion einer der wichtigsten Fragen unserer Zeit ein. Anspruchsvolle Beiträge, die zur Lektüre reizen, kommen u. a. auch von *Un-Jong Pak* – „Der Rechtsbegriff und der Richter", *Stephan Kirste* – „Dezentrierung, Überforderung und dialektische Konstruktion der Rechtsperson" und *Alfred Rinken* – „Volksgesetzgebung und Verfassung".

Der zweite, wesentlich weniger umfangreiche, aber deswegen um so wichtigere Komplex „Philosophie und Recht" ist dem Prinzip verpflichtet, daß Recht keine absolute Kategorie ist, sondern seinen Grund im Absoluten zu suchen hat, aber auch nicht Ideologien verfallen darf. Das ist ein Feld, dem sich viele Rechts- und Staatsphilosophen gewidmet haben, von denen v. a. Alexander Hollerbach zu nennen ist. Sein Beitrag Rechtsethik, in: *Staatslexikon, Bd. 5, 7.Aufl. 1988, Sp. 692* sei hier eigens erwähnt. Der Aufsatz von *Christof Gramm* „Verrechtlichung von Ethik und Ethisierung des Rechts" geht diesen Fragen nach. *Hans-Peter Schneider* stellt das Thema „Recht und Denken" in Erinnerungen an Erik Wolf und Martin Heidegger vor. Gustav Radbruchs wird gleich zweimal gedacht. *Chongko Choi* weist auf die Bedeutung hin, die Radbruchs Rechtsphilosophie für Ostasien gehabt hat. *Carola Vulpius* untersucht „Zweckmäßigkeit" und „Gemeinwohl" bei Radbruch.

Das Staatskirchenrecht, dem der Rez. erstmals in einer Examenshausarbeit begegnete und das ihn seitdem beschäftigt, ist Gegenstand des dritten Abschnitts. Die Vf. des dritten Abschnitts „Kirche und Staat" sind fast alle Referenten oder Teilnehmer der „Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche", dem, wie es die Hg. im Vorwort charakterisieren, „einzigartigen Forum des deutschen Staatskirchenrechts der Gegenwart". *Martin Heckel*, der Alexander Hollerbach in seinem Beitrag als Meister des Staatskirchenrechts und des Kulturverfassungsrechts kennzeichnet, geht es um „Das Bekenntnis – ein Vexierbild des Staatskirchenrechts?" Angesichts der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" zwischen dem lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche und der Auseinandersetzung um das Schulfach LER fragt Heckel, welchen Sinn und welchen Rang das Bekenntnis im staatlichen und andererseits im kirchlichen Recht hat.

Hans Maier, von 1970 bis 1986 Kultusminister in Bayern, macht in seiner „Kurzen Geschichte des Schulfachs Ethik" darauf aufmerksam, daß Ethik von Anfang an ein Ersatzfach war. Die nach 1945 erlassene Bayerische Verfassung formuliert das in ihrem Art.137 Abs. 2: „ Für Schüler, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen, ist ein Unterricht über die allgemein anerkannten Grundsätze der Sittlichkeit einzurichten." Während sich das Fach im Westen Deutschlands lückenlos in den Ländern durchsetzte, wurde es in den neuen Bundesländern teils als Ersatzfach, teils als Komplementärfach zum Religionsunterricht neu eingeführt. Nur in Brandenburg wird durch die Schaffung des Faches LER „die Grenze zwischen säkularem und konfessionellem Unterricht verwischt". Diesem brandenburgischen Schulfach LER und insbesondere „Grund und Grenzen staatlicher Werterziehung" sowie dem Verhältnis des Schulfaches LER zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates widmet anschließend *Christoph Link* unter dem Titel! „‚LER', Religionsunterricht und das deutsche Staatskirchenrecht" einen umfassenden Beitrag. Die Bedeutung der Entwicklung der Europäischen Union für das Verhältnis von Staat und Kirche in den Mitgliedstaaten rückt immer mehr in das Blickfeld. So sind es gleich drei Vf., deren Beiträge sich mit dieser Thematik befassen. *Gerhard Robbers* schildert die ab dem 1. Januar 2000 in Kraft getretene Neugestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Schweden, das die jahrhundertealte institutionelle Verbindung zwischen dem Staat und der lutherischen Staatskirche ablöste. Unter dem Titel „Das Verhältnis von Staat und Kirche als Ausdruck der kulturellen Identität der Mitgliedstaaten der Europäischen Union" geht *Jörg Winter* den Spuren nach, die das Verhältnis von Staat und Kirche bisher in der Entwicklung der Europäischen Union gezogen hat. *Heiner Marré*, dessen Name untrennbar mit den schon mehrfach erwähnten „Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche" verbunden ist, sieht in der Kooperation von Staat und Kirche ein verfassungs- und vertragsrechtliches System, das eine freiheitliche Ordnung für Staat und Kirche sein kann, in dem auch die Förderung der Kirchen ihren legitimen Ort hat. In seinem Beitrag „Kooperation von Staat und Kirche und staatliche Kirchenförderung – vorbildhaft für Europa." entwickelt er seine Ideen. Spezielleren Themen des Staatskirchenrechts widmen sich u. a. *Dirk Ehlers* mit seinen kritischen Gedanken über „Die Rechtmäßigkeit des Verbots kirchlicher Voraustrauungen" und *Josef Jurina* über „Die staatliche Einflußnahme auf die kirchliche Vermögensverwaltung".

Die Beiträge zu der FS für Alexander Hollerbach zu seinem siebzigsten Geburtstag liefern ein facettenreiches Bild seines Lebenswerks. Daß es nur Facetten sein können, liegt in der Natur einer FS. Den Hg.n und den Autoren ist für die FS „Verfassung – Philosophie – Kirche" zu danken.

Münster Karl Eugen Schlief

Vorgrimler, Herbert: **Neues Theologisches Wörterbuch (mit CD-ROM).** – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2000. 698 S., geb. DM 68,00 / € 35,00 ISBN: 3–451–27340–3

Karl Rahner und Herbert Vorgrimler haben mit ihrem 1961 bereits in der Originalausgabe als Taschenbuch der „Herder-Bücherei" erschienenen „Kleinen Theologischen Wörterbuch" ein für alle Studierenden der katholischen Theologie (und keineswegs allein dieser) erschwingliches Nachschlagewerk geschaffen, das nicht nur den damaligen Stand der katholischen Theologie zuverlässig referierte, sondern auch – zwei Jahre vor Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils – die Richtung anzeigte, in welche sie sich künftig bewegen sollte. 1976 erschien eine völlig neu bearbeitete Auflage, die den Stichwortbestand erweiterte, den Inhalt vielfach aktualisierte und auch den Bezug zu den Texten des genannten Konzils herstellte, für deren Kenntnis und Verbreitung die Vf. mit ihrem 1966, ebenfalls in der „Herder-Bücherei", erstmals erschienenen und seither immer wieder neu aufgelegten „Kleinen Konzilskompendium" einen kaum zu überschätzenden Beitrag geleistet haben. 1988, vier Jahre nach dem Tod Karl Rahners, erschien die 16. und letzte Auflage des „Kleinen Theologischen Wörterbuchs". Nun hat der bisherige Mitverfasser und langjährige Weggefährte Rahners sich entschlossen, das Werk in eigener Verantwortung neu zu erarbeiten, wobei er im Vorwort auf die Vorgängerausgaben hinweist und die dankbare, wenn auch keineswegs unkritische, Verbundenheit mit seinem Lehrer zum Ausdruck bringt.

Das mittlerweile bereits in zweiter Auflage vorliegende „Neue Theologische Wörterbuch" präsentiert sich nicht mehr als Taschenbuch, welches unter dem häufigen Gebrauch, wie der Rez. aus eigener Erfahrung weiß, doch sehr gelitten hat, sondern in solide gebundener Ausstattung und angenehmem Schriftbild zusammen mit einer benutzerfreundlichen CD-ROM, und das Ganze nach wie vor zu einem erschwinglichen Preis. Das „Wörterbuch" soll und kann größere lexikalische Darstellungen, von denen einige unter den Literaturhinweisen (12) genannt werden, nicht ersetzen; es verzichtet daher auf Literaturangaben, welche mit Sicherheit den Rahmen gesprengt hätten. D. h. natürlich nicht, daß die Auseinandersetzung mit der Entwicklung der neueren Theologie zu kurz käme. Diese ist vielmehr auf Schritt und Tritt zu greifen und für Fachleute unmittelbar nachzuvollziehen. Studierende bzw. mit der neueren theologischen Diskussion weniger Vertraute werden durch die explizite Thematisierung von Entwicklungen und Kontroversen – hoffentlich – neugierig gemacht, diese näher und tiefer kennenzulernen.

Es ist keineswegs möglich, ein 891 Stichworte umfassendes Wörterbuch, auch wenn es wie das vorliegende von einem einzigen Vf. stammt, adäquat zu würdigen. An dieser Stelle können nur einige Streiflichter geboten werden. Eröffnet wird der Reigen nicht mehr wie die Erstauflage der Vorgängerausgabe mit dem Stichwort „Aberglaube" oder wie deren Neubearbeitung mit dem Artikel „Ablaß" – zwei nicht gerade in die Mitte der Theologie führenden Begriffen –, sondern mit einem Lemma, das man in einem römisch-katholischen Lexikon dieses Umfangs gar nicht erwartet: „Abendmahl". Unter dieser Überschrift werden nach einer kurzen Erklärung des Begriffs, welche diesen dem evangelischen Sprachgebrauch zuweist, die biblische Grundlegung der Abendmahlsfeier im Handeln Jesu und die reformatorische Ausprägung der darauf bezogenen Theologie vorgestellt, während die römisch-katholischen Aspekte, einschließlich eines Überblicks über die Geschichte und über die gegenwärtige ökumenische Situation aus katholischer Perspektive, unter dem Stichwort „Eucharistie" abgehandelt werden. Diese Aufteilung des Stoffes ist keineswegs unplausibel. Sie hat jedenfalls den Vorteil, die Reihe der Begriffe mit einem wirklich zentralen zu eröffnen.

Der Vf. bietet durchweg solide Informationen in einer verständlichen Sprache. Wenn man etwa den, auch hinsichtlich der räumlichen Anordnung in der Mitte des Werkes, zentralen Artikel „Jesus Christus" nimmt und ihn einschließlich der die Fülle der Informationen meisterlich erschließenden Querverweise studiert, erhält man einen hervorragenden Überblick sowohl über das, was man aus heutiger Perspektive über den irdischen Jesus sagen kann, als auch über die Entwicklung der christologischen Lehraussagen der Kirche wie über den gegenwärtigen Stand der Christologie. Der Vf. bietet auf fünf S. ein Maximum an Information, ohne daß die Leser sich damit „zugeschüttet" vorkommen. Auch wenn er dem Charakter des Lexikons entsprechend um größtmögliche Objektivität bemüht ist, so verleugnet er doch auch seinen eigenen Standpunkt und seine eigene Meinung nicht, die er, wie nicht zuletzt die Leser dieser Zeitschrift wissen, in oft herzerfrischender, manchmal sehr direkter, Offenheit zu formulieren liebt. Unter dem Stichwort „Communio-Ekklesiologie" etwa prangert er zwei Fehlentwicklungen an, deren eine auf die im Text von „Lumen gentium" selbst angelegte Spannung zwischen einer mehr an der hierarchischen Ordnung und einer mehr an der Gemeinschaft der Glaubenden ausgerichteten Ekklesiologie zurückgeht. Die andere Fehlentwicklung, der er sich dann auch im Artikel „Trinität" annimmt, ist für ihn die Sicht der göttlichen Trinität als „einer Gemeinschaft dreier Subjekte oder einer Personenkommunität" (120), deren Abbild die kirchliche „communio" sei. In dieser trinitätstheologischen Position und ihrer ekklesiologischen „Verwendung" sieht Vorgrimler nicht nur einen „tritheistischen Irrweg", sondern auch die Grundlage dafür, „unter Hinweis auf den Gehorsam des Gottessohnes Forderungen nach Mitsprache aller in der Kirche usw. ideologisch abzuweisen" (ebd.). Im Artikel „Trinität" beschäftigt der Vf. sich ausführlich mit „Aktuelle[n] Fragen" (638ff), wobei er auch auf die genannte Problematik zurückkommt und hier, gegen die von Balthasarsche „Theodramatik", die Rahnersche Position stark macht. An solchen Stellen bedauert man dann doch das Fehlen von Quellen- und Literaturangaben, die interessierten Lesern helfen könnten, die behandelten Positionen gründlicher kennenzulernen. V.s Kritik gilt hier übrigens nicht nur den „Tritheisten" unter den neueren Trinitätstheologen, sondern auch denjenigen, die nach „Personifikationen der ‚weiblichen Dimension' Gottes" (640) suchen und sie, aufgrund des grammatischen Geschlechts der entsprechenden biblischen Wörter, in Gottes Geist bzw. Weisheit finden. Auch wenn vieles, gerade in solchen kritischen Bemerkungen, nur kurz angerissen werden kann, so geben sie doch zu denken und regen zur eigenen Urteilsbildung an. V. macht durch solche und ähnliche Warnsignale darauf aufmerksam, daß die Theologie immer wieder in der Gefahr steht, bei ihrem legitimen Bemühen um Plausibilität und Relevanz die Gottesrede zu funktionalisieren. Daß er auch dem nach Erstinformation suchenden Leser dies nicht erspart, gehört m. E. mit zu den Vorzügen dieses Wörterbuchs.

Von der leichten Handhabbarkeit der beigefügten CD-ROM war schon die Rede. Diese bietet auch die Möglichkeit, unabhängig vom Wörterbuch in den vollständig beigegebenen Texten des II. Vatikanums zu recherchieren. Ich bedauere, daß der Vf. in dieser Ausgabe darauf verzichtet hat, auf ältere Lehramtstexte, die zumeist im „Denzinger" leicht zugänglich sind, mit den entsprechenden Nummern zu verweisen, zumal davon mittlerweile eine zweisprachige Ausgabe („Denzinger-Hünermann") existiert. In den Vorgängern des Wörterbuchs wurden die „Denzinger"- bzw. – für die deutsche Übersetzung – die „Neuner-Roos"-Stellen stets angegeben. Traditionsvergessenheit ist keineswegs V.s Sache, wie er ja nicht zuletzt durch seine Mitarbeit am „Handbuch der Dogmengeschichte" unter Beweis gestellt hat, aber wenn neben den Texten des jüngsten Konzils ausdrücklich nur auf die Heilige Schrift verwiesen wird, kann der sicher so nicht gewollte Eindruck eines unmittelbar möglichen, keiner hermeneutischen Vermittlung bedürftigen Sprungs von der Bibel in die Gegenwart entstehen. Verweise auf die allgemein gebräuchliche Sammlung dogmatisch relevanter Texte hätten die hier vorgelegte Theologie noch lange nicht zu einer neuscholastischen „Denzinger-Theologie" gemacht, wohl aber den Informationshungrigen die Quellenrecherche erleichtert.

Das „Neue Theologische Wörterbuch" gehört auf den Schreibtisch bzw. in den PC aller an Theologie Interessierten. Anfängern leistet es wertvolle Einstiegshilfe, Fortgeschrittene und Fachleute ziehen es mit großem Gewinn zur Vergewisserung und Vertiefung, aber auch zur kritischen Infragestellung mancher gängiger Positionen heran. Der Vf. und der Verlag sind für diese Leistung nur zu beglückwünschen.

Freiburg Peter Walter

Exegese des AT

Kaiser, Otto: **Gottes und der Menschen Weisheit.** Gesammelte Aufsätze. – Berlin: W. de Gruyter 1998. VIII, 320 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 261). Ln DM 168,00 / € 88,00 ISBN: 3–11–016087–0

Im vorliegenden Bd hat Otto Kaiser v. a. Studien zur biblischen und griechischen Weisheit aus den Jahren 1987 bis 1997 gesammelt, die durch Register und Indices hervorragend erschlossen sind. Das Nachwort auf S. 321 ist Zusammenfassung und Leseanleitung für die Einzelbeiträge: „Ihre nicht nur geheime Mitte ist das Thema des Verweises der Endlichkeit der menschlichen Existenz auf die Unendlichkeit und der Immanenz auf die Transzendenz Gottes. Die beiden Unterthemen des *Carpe diem* und der Freundschaft ziehen aus der Einsicht um die Erkenntnis Gottes als einem nichtwissenden Wissen die praktischen Folgerungen".

Von daher versteht sich, daß ein beträchtlicher Teil des Bdes (84–200) Koheletstudien gewidmet ist: sowohl höchst informativen Forschungs- und Literaturberichten als auch Darstellungen zur literarischen und theologischen Gesamtschau des Buches oder auch Einzelfragen wie: Determination und Freiheit beim Kohelet/Prediger Salomo und in der Frühen Stoa (106–125), mit dem Fazit, daß die bei Kohelet begegnenden antinomischen Reflexionen wirklichkeitsnäher sind als ein geschlossenes System. Vorangestellt sind Beiträge zur Anthropologie in Gen 1 und Ps 8 und Ps 39.

Die Abhandlung: „Anknüpfung und Widerspruch. Die Antwort der jüdischen Weisheit auf die Herausforderung durch den Hellenismus" (201–216), zeigt am Beispiel der Lösungsvorschläge für die Theodizeeproblematik in der Weisheit des Jesus Sirach sowie in der Weisheit Salomos, wie sich das frühe Judentum in der neuen hellenistischen Umwelt durch selektive Adaptation behauptet hat. Die Studie: Was ein Freund nicht tun darf. Eine Auslegung von Sir 27,16–21 betont für jene Stunde die Bedeutung der Wahlfreundschaft (217–232).

Im Artikel: „Einfache Sittlichkeit und theonome Ethik in der alttestamentlichen Weisheit" (18–42) weist Kaiser am Beispiel der Entwicklung des Verständnisses von *ṣdq* vom Spruch bis zur späten Weisheit nach, wie Normen der einfachen Sittlichkeit als Ausdruck der menschlichen Natur auch nach ihrer Systematisierung ihre Gültigkeit bewahren. Eröffnung und Schlußbeiträge bilden gewiß eine beabsichtigte Klammer um die letztlich sehr stimmige Sammlung. So untersucht der erste Aufsatz: „Die Ersten und die Letzten Dinge" (1–17) ausgehend von der Unterscheidung von Urzeitmythen (als Wesensbestimmung), Endzeitmythen (als Zielbestimmung) und soteriologischen Erzählungen als Vermittlung zwischen beiden die Beziehung der Schöpfung des Menschen zu seiner endzeitlichen Bestimmung in der Weisheit Salomos und in Röm 5,12–21 und die Stellung des Christen zwischen erfolgter Erlösung und ausstehender Vollendung. Der doppelt konfessorische Charakter als Zeugnis eines Marburger Theologen nach Bultmann sowie als Bekenntnis zur reformatorischen Lehre von der *iustificatio impii mere passiva* (15) macht den Beitrag zugleich zur Eröffnung eines ökumenischen Gespräches *de homine*.

Die drei abschließenden Studien: „Der Tod des Sokrates" (233–257); „Die Rede von Gott am Ende des 20. Jh.s" (258–281) sowie die Marburger Abschiedsvorlesung von 1993: „Die Bedeutung des Alten Testaments für Heiden, die manchmal auch Christen sind" (282–290), vermögen m. E. weit über den Kreis der Fachwelt hinaus Nachdenklichkeit und Betroffenheit zu wecken.

In diesem Bd begegnet Otto Kaiser, wie ihn Kollegen und Freunde kennen und schätzen: mit Beiträgen einer hohen Erudition in griechischer Literatur und Philosophie, akribischer biblischer Textarbeit und Literaturkenntnis, aber auch sensibel für fundamentale Fragen des suchenden Menschen unserer Tage.

Graz Johannes Marböck

Exegese des NT

Rau, Eckhard: **Jesus – Freund von Zöllnern und Sündern.** Eine methodenkritische Untersuchung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 181 S., kt DM 48,90 / € 25,00 ISBN: 3–17–016608–5

Vor nahezu einem halben Jh. hat Ernst Käsemann mit seinem Aufsatz über „Das Problem des historischen Jesus" (1954) einen kraftvollen Impuls für einen Neuaufbruch in der Jesusforschung ge-

setzt, der bis in unsere Gegenwart wirksam geblieben ist. Dabei hat sich freilich das von Käsemann als zentrale methodische Voraussetzung für ein „neues" Fragen nach dem historischen Jesus herausgestellte Kriterium der doppelten Unähnlichkeit im Lauf der Zeit als zunehmend problematisch erwiesen. Haben wir wirklich nur da sicheren Boden für die Herausstellung authentischen Jesusgutes unter den Füßen, wo Traditionen weder aus dem Judentum noch aus der Urchristenheit abgeleitet werden können? Nicht wenige neuere Jesusdarstellungen verneinten dies mit wachsender Emphase. Im Zug einer breiten methodologischen Diskussion wurde das doppelte Unähnlichkeitskriterium relativiert, indem man ihm weitere Kriterien zur Seite stellte – etwa das Kohärenzkriterium, das Kriterium der vielfachen Bezeugung und das Kriterium des Gesamtentwurfs. Am weitesten gingen dabei wohl die subtilen methodologischen Überlegungen von Gerd Theißen, die auf den Vorschlag einer Ablösung des Unähnlichkeitskriteriums durch ein Plausibilitätskriterium hinausliefen.

Eckhard Rau erweist sich in der vorliegenden Studie als intimer Kenner dieser Diskussion. Sein Ziel ist es jedoch nicht, in sie weitere kriteriologische Erwägungen einzubringen und sie auf diese Weise weiterzuführen – und dies, obwohl deren jüngste Entwicklung ihm Ansatzpunkte dafür böte: So konvergieren viele seiner Gedanken und Beobachtungen mit denen von G. Theissen / D. Winter (*Die Kriterienfrage in der Jesusforschung*, Fribourg/Göttingen 1997). R. setzt vielmehr – verstehe ich ihn recht – zu einem methodenkritischen Befreiungsschlag an. Der Blick auf neuere Jesusdarstellungen und methodologische Untersuchungen (u.a. von N. Perrin, J. Becker, E. P. Sanders, L. Schottroff, K. Berger; J. D. Crossan), den er in Teil I seiner Studie unternimmt, mündet nämlich in das Resümee: „Die kriteriologische Diskussion scheint gegenwärtig zu einem relativen Abschluß gekommen zu sein, da sie sich seit längerem weithin in der Repetition und Variation der überkommenen Fragestellungen erschöpft und kaum noch neue Aspekte auftauchen." Es habe sich gezeigt, daß die Kriterien keineswegs einen sicheren Boden für eine geschichtliche Darstellung Jesu schaffen können. Da die Rede von Kriterien jedoch „eine solche Möglichkeit suggeriert, sollte der Klarheit wegen prinzipiell auf sie verzichtet werden."(30) Bei den sog. Kriterien gehe es lediglich um „eine Reihe von elementaren Gesichtspunkten allgemein historiografischer Art, die im Blick auf die Spezifika der Jesusüberlieferung zu konkretisieren sind". Sie setzen zwar „ununterschreitbare Maßstäbe für deren Interpretation", ermöglichen jedoch keineswegs eine „Unterscheidung von echt oder unecht" (30).

R.s Kritik konzentriert sich dabei auf das doppelte Unähnlichkeitskriterium: Das Urteil über das Wesen der Quellen, auf das es sich gründet, entspricht nicht mehr – wie er in Teil II zu zeigen sucht – dem heutigen Forschungsstand. Er setzt dabei ein mit der Beobachtung einer grundlegenden Differenz zwischen Wort- und Erzählüberlieferung. Anders als die Erzählüberlieferung steht die Wortüberlieferung nicht unter dem Zwang, Disparates miteinander zu verbinden. Ihr eignet deshalb ein hohes Maß an innerer Kohärenz. Thematisch Zusammengehörendes wurde in ihr bereits in einem frühen Stadium der Traditionsentwicklung zusammengetragen, dem Zusammenhang nicht Integrierbares wurde beiseite gelassen. Schon von da her erweist sich die für das Unähnlichkeitskriterium zentrale These eines breiten Einfließens unechter Jesusworte in die Wortüberlieferung als nicht aufrechtzuerhalten. Nichts spricht auch für die Berechtigung einer Schichtenanalyse von Q, welche die weisheitliche Schicht als originär jesuanisch, die prophetisch-apokalyptische hingegen als sekundäre Erweiterung ausgibt oder Heilsverheißung und Gerichtsdrohung unterschiedlichen Schichten zuschreibt. Sekundäre Bildungen treten zwar punktuell auf, doch sind sie – so die These des Vf.s – „nicht exogen, sondern endogen zu erklären" (49), d.h., sie verstehen sich als Explikation von Vorgegebenem, indem sie der Kontextualisierung überkommener Worte dienen. Dabei zeichnet sich die Grundregel ab: Je geringer die Rolle ist, die narrative Strukturen spielen, desto weniger kommt es zu Neubildungen von Jesusworten. In Q kommt es kaum zu Neubildungen, weil das narrative Element dort eine so geringe Rolle spielt. Erst in den Evangelien – und d.h.: erst auf der Ebene des Schriftlichen – treten Neubildungen in größerem Umfang auf, wobei diese dazu dienen, Verknüpfungen zwischen disparaten Elementen herzustellen und das Erzählte zu deuten. Die Möglichkeit, daß es bereits im Stadium mündlicher Überlieferung zur Ausbildung sekundärer Jesusworte gekommen ist, schätzt der Vf. als gering ein, weil hier Verknüpfungen und Kontextualisierungen noch kaum eine Rolle gespielt haben dürften. Aus alledem ergibt sich für ihn die Forderung, auf eine Gesamttheorie über die Entstehung unechter Worte zu verzichten. Um Unechtheit nachzuweisen, müssen vielmehr „unverwechselbar individuelle, an Texten orientierte Indizien" namhaft gemacht werden (68).

Als Verfahren für eine historische Rekonstruktion schlägt der Vf. eine versuchsweise Vernetzung solcher Jesusworte vor, die nicht schon von vornherein als unecht erweisbar sind. Wenn ein bestimmtes Jesuswort dafür als Ausgangspunkt gewählt wird, so geht das nicht ohne eine Intuition des Interpreten, die freilich aus der Kenntnis der Gesamtüberlieferung erwachsen muß und der kritischen Reflexion bedarf (76).

Teil III führt ein Modell dieses Verfahrens vor. Als Ausgangspunkt wird dabei das Gleichnis Lk 15,11–32 herangezogen, ein Text, der sich dem Vf. bereits in früheren Arbeiten „immer wieder als produktiver, äußerst facettenreicher Fokus für die Annäherung an den historischen Jesus erwiesen" hatte (96).

Im Anschluß an eine kurze, die Grundstruktur des Textes nachzeichnende Auslegung kommt es zu einer ersten Phase der Vernetzung. In ihr werden 11 Jesuslogien herangezogen, welche die Hauptlinie des Gleichnisses aufnehmen, indem sie in je verschiedener Weise beleuchten, wie Jesus die Zurückhaltung (pharisäischer) Gerechter gegenüber der Zuwendung zu Sündern aufzubrechen versuchte. Diese Logien entstammen unterschiedlichen Überlieferungsschichten: 2 aus Mk, 5 aus Q, 2 aus SMt und 2 aus SLk. Dabei ergibt sich ein in sich schlüssiges Gesamtbild, nämlich das eines Konflikts Jesu mit dem zeitgenössischen Pharisäismus, der das Zentrum von dessen Frömmigkeit berührte. Jesus redete nicht einer Entschränkung der Reinheitstora das Wort, aber er wandte sich generell gegen die Absonderung von Sündern, „wie sie als Konsequenz einer bestimmten Auslegung der Tora gelebt wurde." (103) Grundsätzlich dürfte Jesus sich demnach als den Pharisäern verbunden gesehen und darum um sie geworben haben.

Daraus ergibt sich die weiterführende Frage: Hatte dieses Werben Erfolg oder hielten die pharisäischen Kontrahenten an ihrem Protest fest? Zu ihrer Beantwortung werden in einem zweiten Vernetzungsschritt 15 weitere Texte, die Jesu Verhältnis zu Sündern und Sünderinnen beleuchten, sukzessive in das Beziehungsgeflecht einbezogen. Als deren gewichtigster erweist sich das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner im Tempel (Lk 18,10–14a), erweckt es doch, trotz gleicher theologischer Basis wie Lk 15,11–32, wegen seiner schroffen Verurteilung der pharisäischen Position den Verdacht, einer anderen Phase des Wirkens Jesu zuzugehören, die durch einen Bruch mit den Pharisäern gekennzeichnet war. Weitere Texte, wie Mt 21,31b (SMt), Mk 10,31 und insbesondere die Weherufe Lk 11,37–52 (SLk) bestätigen dies.

Bei der Durchführung dieses Verfahrens sieht der Vf. seine Vermutungen bestätigt, daß „die Worte Jesu trotz ihrer Rundung referentielle Faktoren aufweisen, die es ermöglichen, Beziehungen zu anderen Worten, aber auch zu AdressatInnen (sic!) und ‚Situationen' zu entdecken" sowie auch, daß sie „eine gemeinsame Substruktur haben", unabhängig davon, welcher Überlieferungsschicht sie zugehören. Dabei stellt sich auch ein aufschlußreiches Nebenergebnis ein: In den entsprechenden Logien des Thomasevangeliums fehlen solche referentiellen Faktoren durchweg – eine Folge der „Entzeitlichung" der Jesusworte im EvThom, durch die sie zum Gefäß der zeitlosen Wahrheit des lebendigen Jesus gemacht wurden. Das spricht eindeutig für den ursprünglicheren Charakter der synoptischen Überlieferung.

Leider zeichnet sich die Studie nicht gerade durch leichte Lesbarkeit aus. Die Gedankenführung ist oft unscharf; unverhältnismäßig breite Erörterungen von Nebengesichtspunkten stören ihren Fluß; viele der behandelten Texte werden nur mit Stellenangaben eingeführt, so daß Leserinnen und Leser zu ständigem Nachschlagen im Nestle / Aland genötigt sind. Das mindert jedoch nicht ihr inhaltliches Gewicht. Mit ihr ist R. ein bedenkenswerter, in mancher Hinsicht faszinierender Diskussionsbeitrag gelungen, auch wenn er schwerlich der Kriteriendebatte endgültig den Boden entzogen haben dürfte. Viel wird darauf ankommen, ob das auf einem bestimmten, relativ scharf umrissenen thematischen Feld vorgeführte Vernetzungsverfahren sich auch auf anderen thematischen Bereichen der Jesusüberlieferung als durchführbar erweist.

Erlangen Jürgen Roloff

Schneiders, Sandra M.: **Written That You May Believe.** Encountering Jesus in the Fourth Gospel – New York: Crossroad 1999. 258 S., kt US-$ 24,95 ISBN: 0–8245–1825-X

Sandra M. Schneiders, Prof.in für Neues Testament und Spiritualität an der Jesuit School of Theology (Berkeley), legt einen in mehrfacher Hinsicht interessanten, originellen und herausfordernden Bd zur Johannesauslegung vor, der in hermeneutischer und exegetischer Hinsicht neue Wege sucht und betritt. In diese Monographie eingeflossen sind einige überarbeitete Aufsätze der Vf.in, die schon früher zwischen 1978–1998 veröffentlicht wurden.

Der Ansatzpunkt ihrer Auslegung ist die m. E. zutreffende Annahme, daß sich das JohEv einer bestimmten spirituellen Glaubenserfah-

rung verdankt und auf diese verweist.[1] Diese Berücksichtigung der spirituellen Dimensionen in bzw. ‚hinter' dem JohEv läßt sich nach Ansicht der Vf.in durchaus mit den klassischen historisch-kritischen Methodenschritten vereinbaren, ja sie ist geradezu vom Text selbst her gefordert. Dabei wird der Glaube der Glaubensgemeinschaft, aus der heraus das JohEv entstanden ist und in der Christen das JohEv damals wie heute lesen, für die hermeneutische Auslegungsaufgabe ernst genommen (vgl. 1–3.174f). S. knüpft dazu ausdrücklich an die patristische und mittelalterliche Schriftauslegung an und verbindet sie interdisziplinär mit der historischen Kritik, der Literarkritik, der theologischen Analyse, der Ideologiekritik und der feministischen Interpretation (vgl. 5.15–22). Die klassische Schriftauslegung im Christentum bis zur Aufklärung[2] zielte auf eine „personal and communal transformation" (16), die moderne historisch-kritische Forschung hingegen auf historische Information, was faktisch zu einer „increasing religious and theological sterility of academic work on the Bible" (20) führte. Diesem diagnostizierten Verlust der persönlichen und gemeinschaftlichen ‚spirituellen Begegnung' und des ‚existentiellen Vollzugs' der biblischen Botschaft möchte S. mit ihrem „biblical spirituality approach" (16) entgegenwirken.

Die Kanonizität bzw. die Normativität des JohEv als *Sacred Scripture* wird in der Auslegung von Joh 20,30–31, „the hermeneutical key to the Gospel" (5), betont herausgestellt (vgl. 9–22). In der das JohEv abschließenden feierlichen Erklärung: „Diese (Zeichen) sind geschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes, ist, und damit ihr als Glaubende Leben habt in seinem Namen" (20,31) wird *der Text des JohEv* selbst als Ort der Christusbegegnung bzw. -offenbarung etabliert[3]: „Revelation is *rooted* in the life of Jesus in Palestine in the first century. But it *occurs* in the faith life of believers in the community shaped by the text of scripture" (10; vgl. 69–71). Das JohEv zielt mit seinen Begegnungsgeschichten auf die Lesenden, die in diesen und durch diese Erzählungen Jesus Christus, dem Offenbarer schlechthin, begegnen und so zum Glauben an ihn und damit zum wahren „Leben in seinem Namen" geführt werden – ein Prozeß, der einer ständigen Fortführung und Erneuerung bedarf: „The Gospel is meant to mediate, faciliate, nourish this relationship, and therefore reading it must be an ongoing activity" (12). Die Begegnung mit Jesus will die Menschen verändern, verwandeln: „‚Knowing' (Jesus) is personal commitment and self-donation to the Truth incarnate" (13). Die Gabe des „Lebens" als Sinnziel der Sendung Jesu im JohEv „is the mystical union of the disciples with Jesus in God through the Spirit" (15).

Sodann wendet sich die Vf.in dem *literarischen Charakter* des JohEv zu (23–47) und untersucht Inhalt, Struktur und Sprache, die gemeinsam verweisen auf „its immense power to engage the deepest spiritual dynamics of the reader" (4). Dabei gelingen ihr zahlreiche erhellende und weiterführende Einzelbeobachtungen, wenn sie z.B. die Bedeutung der Braut-Bräutigam-Metaphorik in Joh 2,1–4,42 (vgl. 26.35.135–137) und des joh Gebrauchs von „suchen" (vgl. 28f.85–87) herausstellt. Auch in den Textuntersuchungen im 2. Hauptteil dieser Monographie finden sich manche bemerkenswerte Beobachtungen, welche die exegetische Diskussion voranbringen oder zumindest herausfordern (vgl. die Ausführungen zu 11,1–53; 13,1–20; in der Auslegung zu 20,1–10 wird das sorgfältig zusammengewickelte Kopftuch Jesu als joh *Semeion* verstanden, das der geliebte Jünger im Unterschied zu Petrus gläubig als Symbol für die Auferstehung Jesu deutet; 180–188; 21,1–14 gilt der Vf.in als „symbolic presentation of the church in the time after the resurrection"; 207).

Die vielfältigen sprachlichen Stilmittel (Wiederholungen, Inklusionen, Mißverständnisse, Ironien, Dialektiken, Paradoxien) des Evangelisten wollen die Leser immer neu in die Begegnung mit Jesus führen (29), in welcher ihre bisherigen Überzeugungen irritiert und in Frage gestellt werden: „Revelation, the encounter between the witnessing Jesus and the believing disciple, cannot take place unless the potential believer can be shaken loose from the convictions, the verities, the prejudices, the commonsense assumptions that constitute our everyday ‚knowledge'" (32). Vorbildlich für diese Glaubenswege fungieren die „representative figures" im JohEv, die sich als positive oder negative Identifikationsmöglichkeiten anbieten (32–34.74–76). Ob Nikodemus und der Gelähmte am Teich Bethesda wirklich als negative Identifikationsfiguren verstanden werden sollen (so 68.92.136.229; vgl. in Spannung dazu die positive Wertung des Nikodemus in 117–125), läßt sich diskutieren.

Hohe Bedeutung für das Textverständnis der Vf.in kommt der *joh Symbolik* zu (vgl. 63–77): Im Unterschied zum Zeichen steht ein Symbol nicht für eine abwesende Realität, auf die das Zeichen verweist, sondern für die Gegenwart dieser Realität. „Symbol can be defined as (1) a sensible reality (2) which renders present to and (3) involves a person subjectively in (4) a transforming experience (5) of transcendent mystery" (66). So wie Jesus das große Symbol für Gott ist, d.h. seine Gegenwart vermittelt, und wie die Werke (die joh *Semeia* sind im Sinne von S. Symbole) und Worte Jesu ihn selbst vergegenwärtigen, so will auch das JohEv selbst Jesus für die Lesenden aller Zeiten vergegenwärtigen, die deshalb aus erster Hand aufgrund ihrer persönlichen Christusbegegnung glauben können (vgl. 36f.77.124.166). „The Gospel text is the literary resymbolization of Jesus for successive generations" (74). Insgesamt gilt: „According to John, the incarnation was the inauguration of a symbolic or sacramental economy of salvific revelation" (69).

Bei der Besprechung der Einleitungsfragen folgt die Vf.in eher den weit verbreiteten Pfaden der Forschung (R. E. Brown; D. Moody Smith; R. A. Culpepper; J. L. Martyn) und rechnet mit einer nachevangeliaren Redaktion, die die Theologie und bes. Ekklesiologie des JohEv an die Standards der (m. E. imaginären) „Großkirche" angepaßt habe (37–47). Hier hört der Rez. eine zu einfache Gegenüberstellung von spiritueller Theologie bzw. Glaubenspraxis und ‚institutioneller' Kirchenverfassung heraus (vgl. 47.56.227).

Die *Theologie und Spiritualität* des 4. Evangeliums (vgl. 4.48–62) entwickelt sich um die beiden Aspekte der in der Offenbarung Jesu Christi gründenden Beziehung zwischen ihm und seinen Jüngern einerseits und der Fortdauer dieser Jünger-Christus-Beziehung in der Zeit nach Tod und Auferstehung Jesu andererseits. Grundlegend wird die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als „self-revelation", „self-communication, self-opening, self-gift" verstanden, die niemals abgeschlossen ist, weil sie keine Einbahnstraße, sondern ein wechselseitiger Austausch ist, der auf eine immer tiefere Teilhabe am Leben und der Liebe Gottes zielt (48f). Die joh Großszenen, die diese nachösterlichen Christusbegegnungen ermöglichen wollen, verdanken sich einer jahrelangen Meditation und Betrachtung der Worte und Werke Jesu durch den Evangelisten (51). Voraussetzung solcher nachösterlicher Christusbegegnungen ist die Auferstehung Jesu: Während die Passion und der Tod Jesu bei Johannes als Verherrlichung und Rückkehr Jesu zu seinem Vater gedeutet werden, handeln die joh Ostererzählungen von der die Gemeinschaft der Kirche begründenden und belebenden Rückkehr des Auferstandenen und Erhöhten zu den Seinen – vermittels des Wirkens des Parakleten (56–59.190).[4]

Die Betonung der Bedeutung des *commitment* (verstanden als Selbstbindung an die eigene Überzeugung, als Verpflichtung gegenüber dem Anvertrauten) liegt in der Absicht der Vf.in, die dem Text entsprechende Glaubenshaltung auf seiten des Vf.s, der Erstrezipienten wie aller späteren Leser und Leserinnen des JohEv herauszustellen (vgl. 78–92). Der Konflikt, den das JohEv vor Augen stellt, dreht sich nicht um eine Zustimmung oder Ablehnung des Judentums als solchem, sondern bezieht sich auf die Spannung zwischen „an idolatrous attachment to the Jewish religious institution and the inbreaking of divine revelation in Jesus" (82). Letztlich stehen sich im joh Verständnis die ‚Suche nach der eigenen Herrlichkeit' und die ‚Suche nach der Doxa Gottes' diametral gegenüber (Joh 5,44; 7,18.50). Letztere kann nur im Glauben geschehen, der sich als „fundamental openness of heart, the basic readiness to see and hear what is really there" vollzieht (88).

Bei der Auslegung der *Rolle von Frauen* im JohEv, dem zweiten großen thematischen Schwerpunkt ihrer Arbeit (93–114.126–148.189–201.211–232), verfolgt S. dezidiert feministische Interessen und kritisiert scharf traditionelle Auslegungen, die die joh Hervorhebung weiblicher Handlungsträgerinnen und Verkündigerinnen aus patriarchalischen Interessen („women's subordination to men and especially sexual apartheid in relation to the sacrament of Orders"; 94) erheblich unterbelichten. Dabei will die Vf.in die ‚patriarchale' Auslegung des JohEv bzw. des NT insgesamt als kulturell bedingt, nicht aber als in der Offenbarung begründet erweisen. Freilich gehe es auch um die Befreiung biblischer Texte selbst von ihrer eigenen Teilhabe an der Unterdrückung von Frauen und um eine Kirchenreform, die die Unterdrückung von Frauen in Familie, Gesellschaft und Kirche beendet (129).

Positiv erkennt sie in dem Autor des 4. Evangeliums ein bemerkenswert hohes und feines Gespür für weibliche religiöse Erfahrungen (99). Entsprechend werden Frauen im JohEv (Samariterin; Martha und Maria; Maria Magdalena) als theologische Diskussionspartnerinnen, als kompetente Verkündigerinnen des Evangeliums (die Samariterin, Maria von Magdala), als öffentliche Bekennerinnen des Glaubens und als Dienstluende am Tisch des Herrn vorgestellt (100). Sie alle haben unmittelbare Beziehungen zu Jesus und handeln unabhängig von männlichen Jüngern Jesu. Diese vollständige Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Jüngerinnen Jesu in der joh Gemeinde sieht S. besonders in dem „Staunen" der zurückkehrenden Jünger in 4,27 angesprochen (103f). In Marthas „Dienen" beim Mahl erkennt sie eucharistische Anklänge (107ff). Maria von Magdala wird als primäre Osterzeugin und Garantin der apostolischen Tradition identifiziert (113.194).

Im abschließenden Kap. mit dem bezeichnenden Titel „Because of the Woman's Testimony ..." (211–232) deutet S. die Gestalt des Lieblingsjüngers, die auffällige Parallelen zu der Darstellung Maria von Magdalas aufweise (221), als „textual paradigm", welches die Autorität der joh Schule ebenso wie die ideale Jünger- und Jüngerinnenschaft personifiziere (224). Daß in 19,26 („Frau, siehe dein Sohn!") „Sohn" das Geschlecht *Jesu* (sic!) reflektiere, insofern die neue Gemeinschaft, die der geliebte Jünger repräsentiere, an die Sohnes-Stelle trete, nicht aber notwendig auf das Geschlecht des geliebten Jüngers zu beziehen sei (219), ist unhaltbar. In der Samariterin sieht die Vf.in sodann „the evangelist's *alter ego*" (229f), eine These, die den Rez.en nicht zu überzeugen vermag.

[1] Dazu ist auch auf ihre Dissertation zu verweisen: **Schneiders**, S. M.: **The Johannine Resurrection Narrative**: An Exegetical and Theological Study of John 20 as a Synthesis of Johannine Spirituality, Ann Arbor (Microfilms) 1982. Vgl. auch das Werk von **Barnhart**, Bruno: **The Good Wine**. Reading John from the Center, New York 1993.

[2] Vgl. Schneiders, S. M.: Scripture and Spirituality, in: **Christian Spirituality**. Origins to the Twelfth Century (World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest), ed. B. McGinn / J. Meyendorff, New York 1985, 1–20.

[3] Vgl. weiterführend die Studie der Autorin: **The Revelatory Text**. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture, Collegeville ²1999.

[4] Vgl. Schneiders, S. M.: The Johannine Resurrection Narrative (s. Anm. 1) 97–141.

Die Studien von S. beeindrucken durch die Entschlossenheit, die ‚transformierende' Dynamik des auf den Glauben und die Lebensteilhabe der Leser und Leserinnen gerichteten Johannesevangeliums exegetisch und hermeneutisch neu anzugehen. Diese im linguistischen Sprachspiel als ‚pragmatisch' bezeichnete Textdimension, die nicht erst sekundär an den Text herangetragen wird, sondern diesem inhärent ist, wird hier in einer außerordentlich überzeugenden Weise ernstgenommen, als ureigene exegetische Aufgabe verstanden und inhaltlich entfaltet (auch wenn nicht alle Einzelauslegungen auf Zustimmung stoßen mögen). Die die je eigenen und ekklesialen Glaubenserfahrungen ansprechende, begleitende und formende Gestalt der joh Begegnungsgeschichten wie des gesamten JohEv darf in der Tat nicht als ‚spiritueller Überbau' ausgeklammert oder verdächtigt werden, sondern ist die der joh Theologie zutiefst eingeschriebene Lebens-Achse.

Jerusalem Klaus Scholtissek

Theobald, Michael: **Der Römerbrief**. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. 339 S. (Erträge der Forschung, 294), kt DM 49,90 / € 25,90 ISBN: 3–534–10912–0

Zumal ein entsprechender Beitrag in ANRW bislang aussteht, nimmt man einen Forschungsbericht zum Römerbrief dankbar zur Hand. Er erstreckt sich über das vergangene Jh. und verarbeitet eine eindrucksvolle Fülle von Publikationen. Obwohl in den 88 vorausgeschickten Listen auch viele englischsprachige Titel berücksichtigt sind, setzt sich der Haupttext v. a. mit deutschen Autoren auseinander, wo ja auch wohl im wesentlichen „die Musik spielt". Der Vf., kath. Neutestamentler in Tübingen, hat sich in einer Monographie, einem zweibändigen Kommentar und in zahlreichen Aufsätzen zum Thema geäußert. Deshalb sammelt er nicht nur Meinungen, sondern setzt kompetent seine eigenen theologischen Akzente in der Interpretation des Briefes.

Der Aufbau des Buches ist detailliert und gut durchdacht. Zuerst (A) werden „literarische Fragen" abgehandelt. Hier erfährt man zunächst Instruktives über die Text- und Kanongeschichte. Theobald neigt einer Lösung zu, die 1,1–16,23.25–27 am Ursprung des Stemmas ansiedelt, möchte aber gleichzeitig die Doxologie 16,25–27 mit der Stellung des Röm am Ende einer Paulusbriefsammlung verbinden. In der Bestimmung von Anlaß und Zweck bringt er missionsstrategische und apologetische Motive zusammen: Paulus stifte eine apostolische Partnerschaft zu den römischen Christen, indem er ihnen seine Deutung des Evangeliums im voraus darlege. Im Unterschied zu manchen neueren Forschern geht T. nicht primär vom in Kap. 14f angesprochenen Konflikt aus; dieser sei auch nicht dadurch verursacht, daß Christusanhänger noch mit der Synagoge in Kontakt standen. Die in Mode gekommene rhetorische Analyse erhält bei T. einen genau umschränkten Platz neben wertvollen anderen Beobachtungen zur Architektur des Briefes. Ob der apologetische Charakter mancher Passagen (6,1–8,17; 9–11 seien *refutationes*) ausreicht, den Hauptstrom des Briefes dem *genus iudiciale* zuzuordnen (67)? Bei den Ausführungen zu Stil, Argumentation und aufgenommenen Traditionen sind bes. die S. 105–109 originell, wo T. paulinische Parolen und Lehrstücke ausmacht. Der letzte Paragraph über den Röm als *retractatio* leitet über zu seiner theologischen Bewertung: Der Brief nehme die im Gal kämpferisch entfaltete Rechtfertigungslehre unter neuen Bedingungen auf, kläre jetzt aber das Verhältnis zu Israel. Als irenische, „ökumenische" Epistel habe der Röm hermeneutische Priorität (114; vgl. 10.320).

Teil B zeichnet theologische Grundzüge des Briefes nach. Trotz der systematischen Gliederung (Der Mensch, wie er dem Evangelium begegnet – Das Evangelium – Der Mensch unter der Gnade – Israel – Ekklesiologie – Ethik) betont T. die Kontextualität der paulinischen Aussagen. Auch deutet er ihren religionsgeschichtlichen, konkret: apokalyptischen Hintergrund vorweg an. Im Mittelpunkt steht – mit aktuellen Verweisen auf das Gespräch zwischen den Konfessionen – die Rechtfertigungslehre. Gegen eine antilegalistische oder eine prinzipiell-anthropologische Deutung sieht T. sie mit neueren Auslegern in der Frage nach den wahren Konstituenten des aus Juden *und* Heiden bestehenden, endzeitlichen Gottesvolkes verankert (202), sowohl was ihren antiochenischen Ursprung wie ihre Anwendung im Röm angeht. Sie polemisiere nicht gegen Toragehorsam überhaupt, sondern gegen einen exklusiv verstandenen Erwählungsglauben der Juden (197). So richtig das alles ist, wird hier doch m. E. mit Wilckens die grundsätzliche Opposition von Glauben und Tun vernachlässigt, die in Röm 4,2–5 (anders T., 205) und 10,4ff offensichtlich ist. T. möchte sogar in den umstrittenen Satz Röm 10,4 von Christus als τέλος νόμου beide Bedeutungen „Ziel" und „Ende" hineinpressen und übersetzt mit Wilckens „Endziel". Zu diesen Auffassungen meine ich, in ThZ 38 (1982) 203–208 das Nötige gesagt zu haben. Einem Trend zur Theozentrik folgend, wird „Gerechtigkeit Gottes" in 1,17 und 3,21f als *genetivus subjectivus* gefaßt, obwohl das Adjektiv „aus Glauben gerecht" (1,17) und das Verbum „gerechtfertigt" (3,24) auch hier den *genetivus auctoris* nahelegen, den T. für die früheren Briefe zugesteht. Weil man die Fügung dann auch mit „Bundestreue" übersetzen kann – was ich mit Käsemann für den traditionellen Vers 3,25 einräume –, kann T. leicht den Bogen schlagen zur Israel-Thematik. Wie verträgt sich das aber mit der gleichzeitig herausgestellten Universalität? Die Antwort ist dialektisch: δικαιοσύνη θεοῦ meine „Gottes unbedingten Heilswillen in Jesus Christus allen Menschen gegenüber, dessen Glaubwürdigkeit gleichzeitig aber darin gründet, daß er die Treue zu sich selbst, d. h. zu seinem Wort an Israel einschließt" (208f). Wird dieser Zusammenhang, der sicher in 1,16 angerissen ist, aber schon in 3,21–8,39 ausdrücklich? Mit einer Minderheit versucht T. auf S. 226 bereits in 4,16 dafür eine Stütze zu finden.

Gewiß führen dann Kap. 9–11 diese Problematik durch; T. betrachtet sie als Klimax des ganzen ersten Teils. Auf den Spuren seines Lehrers Mußner und bestärkt durch die neue Arbeit von W. Keller, *Gottes Treue – Israels Heil*, Stuttgart 1998 verteidigt hier T. die „Sonderweg"-Hypothese, nach der Paulus die Rettung ganz Israels für die Parusie Christi, also auf einem Weg abseits der Evangeliumsverkündigung, prophetisch ansagt. Ich bin davon auch nach der Lektüre beider Bücher nicht überzeugt und meine, daß T. hier ausnahmsweise die Gegenargumente nicht genug würdigt und seine Entscheidungen zu apodiktisch vorträgt. Z. B. kann σωθήσεται zugleich eschatologische wie missionarische Bedeutung haben (zu 280). In all diesen Fragen ist m. E. der philologische Befund nicht eindeutig, und es besteht die Möglichkeit, daß bei Paulus verschiedene Konzeptionen nicht ausgeglichen sind (vgl. Räisänen). T. jedoch bringt alles auf einen theologischen Nenner, der da heißt „der *eine* Gott Abrahams" (318). Das ist denkerisch befriedigend und klingt „ökumenisch", verschleiert aber u. U. die Spannungen, die zwischen Rechtfertigungslehre und Erwählungsglauben bestehen.

Wenn ich hier einige Punkte herausgegriffen habe, die m. E. nach wie vor strittig bleiben, soll das meinen großen Respekt vor der gedanklichen und organisatorischen Leistung nicht mindern, die dieses Buch darstellt. Es eignet sich wegen seiner anspruchsvollen Sprache vielleicht weniger als erste Einführung in den Röm, bietet aber eine treffende Darstellung seiner literarischen Eigenart und einen hervorragenden Einblick in seine Tiefendimensionen; so regt es – nicht zuletzt dank der differenzierten Literaturangaben – zur eigenen Weiterarbeit an. Das Ms. wurde sorgfältig durchgesehen, so daß nur noch wenige Fehler (252f ἔχπις) stehenblieben.

Mainz Dieter Zeller

Kirchengeschichte

Blumenthal, Uta-Renate: **Gregor VII.** Papst zwischen Canossa und Kirchenreform. – Darmstadt: Primus 2001. XIII, 376 S., geb. DM 59,00 / € 29,90 ISBN: 3–89678–198–7

Frau Blumenthal, die an der Katholischen Univ. in Washington D.C. mittelalterliche Geschichte lehrt, hat als Spezialistin für das Papsttum im 11. und 12. Jh., besonders für die damalige kanonistische Literatur, unter Fachleuten einen guten Ruf. Mit dem vorliegenden Buch hat sie sich an ein schwieriges Thema gewagt, das zur gleichen Zeit von dem Oxforder anglikanischen Kirchenhistoriker H. E. J. Cowdrey bearbeitet wurde. Seine umfangreiche Biographie Gregors VII. ist 1998 erschienen (vgl. meine Rez. in AHP 38, 2000, 289–293) und konnte von der Vf.in noch eingearbeitet werden. Der viel schmälere Bd der Vf.in lädt selbstverständlich zu einem Vergleich ein, der jedoch an diesem Ort nicht angestellt werden kann.

Die Vf.in hat den „Forschungssschwerpunkt" ihrer Arbeit nach eigener Aussage vom häufig behandelten Pontifikat auf die Anfänge Hildebrands verlagert (XII). Dementsprechend wird in einem langen 1. Kap. „Herkunft und Familie" behandelt (16–63), das chronologisch vom Geburtsdatum Hildebrands (von der Vf.in um 1020/1025 angesetzt) bis zum Kölner Exil Ende 1046 / Anfang 1047 reicht. Es ist ein besonderes Anliegen der Vf.in, in diesem Kap. darzulegen, daß Hildebrand kein Mönch, sondern reformierter Kanoniker gewesen sei. Das 2. Kap. „Der Subdiakon" (64–93) umfaßt die zehn Jahre von der Rückkehr Hildebrands nach Rom (1049) bis zur Inthronisation Papst Nikolaus' II. (24. Jan. 1059). Die Vf.in spricht in diesem Kap. u. a. über die Legationstätigkeit Hildebrands in Frankreich und Deutschland. In der Krönung Nikolaus' II. sieht sie ein neues Verständnis des Ranges des Papstes im Sinne des *Constitutum Constantini*. Das 3. Kap. „Bis zur Papstwahl" (94–138) erörtert Hildebrands Ernennung zum Archidiakon, seine Rolle auf dem Laterankonzil von 1059, v. a. aber seine Bedeutung für die Kanonikerbewegung. Unter der Überschrift „4. Die Konzilien Gregors VII." (139–201) subsumiert die Vf.in die großen Ereignisse des Pontifikats Gregors von 1074 bis 1079/1080, einschließlich einer Erörterung des *Dictatus Papae*. Sie hält sich an die Konzilien (vielleicht sollte man doch besser „Synoden" sagen) des Papstes, weil sie „der direkteste Weg zu den Kernpunkten seines Regierungsprogramms" seien (144). Zur *quaestio vexata* des Verbots der Laieninvestitur schon im Jahre 1075 drückt sich die Vf.in sehr gewunden aus („ein bedingtes Investiturverbot [(...)] sollte wohl nicht völlig ausgeschlossen werden" 178). Ein kurzes und nicht sehr übersichtliches Kap. 5 befaßt sich mit den „Legaten" (202–219). Es folgen drei Kap., die nicht chronologisch vorgehen: „6. Gregor und die kirchliche Hierarchie" (220–248), „7. Klosterpolitik" (249–281), „8. Kaiser, Fürsten und andere Laien" (282–326). In einem abschließenden 9. Kap. spricht die Vf.in über „Gregors Tod und Heiligsprechung" (327–338).

Man merkt dem Buch auf Schritt und Tritt an, daß die Vf.in eine überragende Kenntnis der Papstgeschichte des 11. Jh.s und v. a. der kanonistischen Tradition besitzt, wobei sie gerne auf noch unveröffentlichte Hss. verweist, was jedoch selten zu wirklich neuen Erkenntnissen verhilft. Ihre Akzentsetzungen in der Biographie Gregors VII. sind eigenwillig und berücksichtigen zu wenig die politischen Implikationen seiner Entscheidungen. Dies gilt besonders für den bekannten Streit Gregors mit Heinrich IV., der nur kurz und einseitig aus der Sicht des Papstes behandelt wird. Manche Urteile der Vf.in kann der Rez. nicht billigen. Wenn sie z. B. auf S. 180 zur Fastensynode von 1076 schreibt: „Zum ersten Mal in der Geschichte hat hier ein Papst einen König abgesetzt", so ist diesbezüglich Cowdrey, *Gregory VII*, S. 162 weit vorsichtiger. Ein anderes Beispiel: Die Vf.in verharmlost auf S. 171 u. 287 den „Aufruhrkanon" Gregors VII. (wohl Fastensynode 1075), der die Laien zur Gewaltanwendung gegen Priester, die im Konkubinat leben, aufruft. Der Wortlaut ist deutlich genug und durchaus „revolutionär"[1]. Es war das erste Mal, daß ein Papst in dieser Weise Laien nördlich der Alpen für die Erreichung seiner Reformziele mobilisierte und damit auch Erfolg hatte, wie etwa Sigebert von Gembloux (Chron. a. 1074) und die Annales Augustani (a. 1075) belegen. Abenteuerlich ist der Verdacht von Frau Blumenthal, die im Dom von Salerno verehrten Gebeine seien gar nicht die Gregors VII., sondern die eines Unbekannten, weil die Skelettmaße nicht mit den zeitgenössischen Zeugnissen über das Äußere des Papstes übereinstimmten. Auf einen Punkt muß allerdings etwas ausführlicher eingegangen werden, weil die Vf.in „das Hauptergebnis" ihrer Arbeit in der Feststellung sieht, „daß Hildebrand/Gregor nicht, wie bisher angenommen, Mönch war, sondern ein streng reformierter Kanoniker". Die Vf.in geht sogar soweit, daß sie diesem Ergebnis eine grundlegende Bedeutung für das Verständnis des ganzen Pontifikates beimißt (XII). Die Meinung, Gregor sei Kanoniker gewesen, ist nicht neu. Sie wurde bereits 1891 von Wilhelm Martens in einer schmalen Publikation von 52 S. vertreten, die die Vf.in nach ihren eigenen Worten S. 32 Anm. 69 nicht einsehen konnte[2]. Paul Scheffer-Boichorst wies die These 1894 nachdrücklich zurück[3]. Sie wurde auch von den meisten anderen Historikern abgelehnt. Wenn die Vf.in sie nun nochmals aufgreift, muß sie Argumente haben, welche stärker sind als die damals vorgebrachten Einwände gegen Martens. Der Leser ist schnell enttäuscht. Sie errichtet ein Kartenhaus von Vermutungen und Falschinterpretationen, verschließt aber die Augen vor offenkundigen zeitgenössischen Zeugnissen über das Mönchtum Hildebrands/Gregors. Es ist durch nichts bewiesen, daß Hildebrand als Kind im Lateran gelebt hat (44) und dort Kanoniker geworden ist. Es ist unrichtig, daß die Kukullen „sowohl von Mönchen als auch von Kanonikern getragen werden konnten" (33). Die *cuculla* – zu unterscheiden von der *cappa* – war seit der karolingischen Mönchsreform geradezu ein Kennzeichen des Mönchtums. Die Unterschrift Hildebrands unter das Papstwahldekret von 1059 als *monachus et subdiaconus* hält sie für eine Fälschung, die Inschrift auf den Bronzetüren von St. Paul vor den Mauern von 1070, wo Hildebrand als Mönch und Archidiakon figuriert, für eine spätere Zutat. Selbst wenn das so wäre, müßte man doch daraus schließen, daß schon sehr früh Gregor als Mönch bezeichnet wurde, während die Vf.in keine einzige Stelle beibringen kann, die ihn einen Kanoniker nennt. Die *regulae canonicae*, die laut Manegold von Lauterbach, *Ad Gebehardum 10* (MGH Ldl 1, 330^{3-5}), Hildebrand streng beobachtet habe, sind mitnichten eine Kanonikerregel (so S. 38), sondern schlicht kirchenrechtliche Vorschriften. Ein paar Zeilen weiter verteidigt Manegold Gregor VII., dem man vorwarf, sein *monachile silentium* gebrochen zu haben, mit dem Hinweis auf einen anderen Mönch, nämlich Gregor d.G. (a.a.O. 331^{12-22}). In der Literatur des 11. Jh.s. gibt es viele Hinweise auf das Mönchtum Hildebrands. Längst nicht alle hat die Vf.in erwähnt, geschweige denn ausgewertet. Auch hier können nur einige Beispiele genannt werden: Wenrich von Trier, c. 2 (MGH Ldl I, 286^{14-20} mit Verweis auf Reg. Ben. c. 58, 17), Bruno von Segni (MGH Ldl II, 547^{36-39}), Arnulf von Mailand (der ihn persönlich kannte), III, 12 (MGH SsrG 67, 182), Rangerius, *Vita Anselmi Luc., vv. 1868, 2286sq., 2796, 5402, 5612* (MGH SS 30/2, 1155ff.). Daß *monachus* ein Spitzname für Gregor VII. gewesen sei, ist darum eine haltlose Behauptung (40).

[1] **Cowdrey**, H. E. J.: **The Epistolae Vagantes of Pope Gregory VII** (OMT), Oxford 1972, Nr. 6–8, S. 14–19.

[2] **Martens**, W.: **War Gregor VII. Mönch?** Beleuchtung der diese Frage bejahenden herrschenden Meinung. Als Manuskript gedruckt, Danzig 1891.

[3] **Scheffer-Boichorst**, P.: War Gregor VII. Mönch: **Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 11** (1894) 227–241 = Gesammelte Schriften, Bd. I: Kirchengeschichtl. Forschungen, Berlin 1903, 158–173.

B. hat ein intelligentes Buch geschrieben, das dem Fachmann manche Anregungen bietet, ihn auch in vielem zum Widerspruch herausfordert. Als Einführung in Leben und Werk Gregors VII. ist ihre Darstellung jedoch nicht geeignet, da sie zuviel an Kenntnissen voraussetzt, zu viele Hypothesen bringt, die der durchschnittliche Leser kaum beurteilen kann, und weil sie das Leben des Papstes zu ungleichmäßig behandelt.

Gerleve Pius Engelbert

Conring, Barbara: **Hieronymus als Briefschreiber**. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2001. X, 273 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 8), brosch. DM 98,00 / € 49,00 ISBN: 3–16–147502-X

Mit ihrer von Christoph Markschies betreuten und von der Ev.-Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena 1999 angenommenen Diss. will Barbara Conring am Beispiel der Briefsammlung des Hieronymus einen Beitrag zu einer literaturwissenschaftlich fundierten Darstellung der spätantiken christlichen Epistolographie leisten. Wegen ihrer breiten inhaltlichen und formalen Auffächerung sind die etwa 130 Briefe, die von Hieronymus erhalten sind, ein attraktiver Gegenstand für eine gattungsgeschichtliche und kommunikationstheoretische Untersuchung (vgl. 2f). Zu diesem Zweck referiert C. in einem ersten Kap. über den Brief in der Antike sowie über antike und moderne epistolographische Theorien (5–36) in durchweg korrekter Weise Bekanntes und Erforschtes zur antiken Epistolographie, bietet freilich (in vielen Zitaten) eher eine Ansammlung von Informationen und Meinungen (z. B. 29f; dann etwa 231–238) als eine kreative Aufarbeitung in strengerer Zuspitzung auf die eigene Themenstellung. Auch der folgende kleine Überblick über „Leben und Briefwerk des Hieronymus" (37–45) enthält eine akkumulierende Datensammlung, während gerade zum Briefcorpus des Hieronymus (40–45) eine eigenständigere Durchdringung des Gegenstandes wünschenswert wäre.

Die anschließenden beiden Hauptteile zu Theorie und Technik des Briefes bei Hieronymus (46–124) und zur Praxis des Epistolographen Hieronymus, die exemplarisch an vier Briefen (epist. 34, 54, 15 und 109 in dieser Reihenfolge) untersucht wird (125–229), werden abgeschlossen von einem fünften Kap. über „Hieronymus zwischen Christentum und paganer Bildung" (230–252). Mit ihren Ausführungen zur Brieftheorie des Hieronymus (48–105) bestätigt C. insbesondere an dessen frühen Briefen die gattungstheoretischen Einsichten der grundlegenden Arbeit von Klaus Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik* (Zetemata 48), München 1970, der sich C. zu Recht anschließt. Dieser Teil besticht durch kluge Kommentare zur Forschung, die erneut verläßlich wiedergegeben wird, sowie durch nicht minder kluge, freilich oft etwas zu breite Erwägungen zu den Texten.

Problematisch sind allerdings die Kategorien, nach denen C. die brieftheoretischen Bemerkungen des Hieronymus strukturiert: Unter dem Stichwort „Form" (48–62) wird der „Umfang" von Briefen erörtert, und zwar anhand des *brevitas*-Motivs, dessen Funktionen, die mit dem tatsächlichen Umfang eines Briefes so gut wie nichts zu tun haben, C. überzeugend herausarbeitet (zu berücksichtigen gewesen wäre noch der kleine Aufsatz von G.J.M. Bartelink, *Een gemeenplaats uit de briefliteratuur bij een christelijk auteur. Brevitas epistolaris bij Hieronymus*, in: Lampas 10, 1977, 61–65). Zu unkritisch sind die knappen Anmerkungen zum „Stil" des Hieronymus ausgefallen (62–64), denn Hieronymus ist ein glänzender Stilist, der sein Votum für den schlichten Stil der Alltagssprache in epist. 36,14, das C. hier einzig heranzieht, auf vielen S. seiner Briefe widerlegt. Etwas willkürlich wirkt es, unter die „Funktion" des Briefes (98–100) lediglich dessen Trost-Funktion zu setzen (den Thraede'schen „Sehnsuchts-Topos"), weil die grundlegende „Funktion" eines Briefes, nämlich Ausdruck und Pflege von Freundschaft zu sein bzw. Begegnung zwischen räumlich Getrennten zu vermitteln, eben auch „Funktion" des Briefes ist und auf den ‚untheoretischen' Begriff „Wesen", unter den C. die Aspekte Freundschaft und Begegnung faßt (70–98), in einer dezidiert literaturtheoretischen Arbeit dann vielleicht verzichtet werden könnte. Ferner ist eine wichtige Einsicht am Schluß dieses Teils in einer Fußnote versteckt: „Die Gattung ‚Brief', die bei Hieronymus Raum für Abhandlungen unterschiedlichster Art bietet, läßt sich so vielleicht als eine Art übergeordnete Textsorte verstehen" (105 Anm. 178). Anders gesagt: Gerade die Briefe, die wir von den ‚großen' christlichen Briefschreibern der Spätantike haben (neben Hieronymus v. a. Ambrosius, Augustinus, Paulinus von Nola, Basilius, Gregor

von Nazianz, Johannes Chrysostomus), stellen eine Art Mischgattung aus Brief und Traktat dar, und aus dieser Formenvermischung erklären sich viele Eigenheiten dieser Briefe. Diese fundamentale Tatsache wird von C. an keiner Stelle erwähnt, und das hat unausweichlich nachteilige Folgen für etliche ihrer Überlegungen. Eine davon: Der Abschnitt „*Epistula* als Textsorte" (100–105) gehört zusammen mit den (nach der vorliegenden Gliederung notgedrungen mageren) Ausführungen über den „Inhalt" (64–70), weil die „Textsorte" Brief den christlichen Autoren der Spätantike Raum für alle möglichen Inhalte bot und „auch formal große Freiräume eröffnete", wie C. richtig sagt (105; siehe auch ebd. Anm. 179 „zur Abfassung von Texten unterschiedlichster Gattungen, die auch an der Gattung Brief zu partizipieren [sic] suchen"); mit dieser Einsicht, die bei C. fast beiläufig erst im letzten Satz dieses Teils zu lesen ist, müßte die Darstellung wohl einsetzen, um zu tragfähigen, der spezifischen Form dieser ‚Briefe' angemessenen Erkenntnissen zu gelangen.

Das wohl wichtigste Beispiel dafür: Die „Dekadenzlinie", die C. in vielen Briefen meint feststellen zu können, womit gemeint ist, daß Hieronymus im Laufe der Darstellung stilistisch und kompositorisch jeweils nachlässiger werde und den Bezug zum Thema, zum konkreten Adressaten und zur Gattung nicht selten aus den Augen verliere (vgl. 228. 250 und öfter), stellt sich womöglich anders dar, wenn man die Mischung von Brief und Traktat in Anschlag bringt, weil sich dann das, was C. aus der Sicht der Gattung „Brief" als „Dekadenzlinie" wahrnimmt, als Ausdruck der Gattung „Traktat" begreifen läßt; vgl. die Zusammenfassung zur Analyse von epist. 54: „Im Blick auf die Konsequenz der Gattungsdurchführung kann man, wie in dem vorher analysierten Brief an Marcella [sc. epist. 34] auch, von einer ‚Dekadenzlinie' sprechen: Haben Anfangs- und Schlußteil gerade im Hinblick auf den Adressatenbezug stark brieflichen Charakter, so ist der Hauptteil ganz von seinem Gegenstand bestimmt, der unabhängig von der Adressatin dargestellt wird. So läßt sich dieser Text wohl am angemessensten als Mahnschreiben in brieflicher Einkleidung bestimmen" (195). Letzteres ist richtig, nur: Sollte man dann noch von „Dekadenzlinie" sprechen?

Im Abschnitt über die „Briefsituation" (105–122) sind die Erläuterungen zur Entstehung eines Briefes unvollständig, weil C. die Stenographie nicht erwähnt (diese steht nämlich z. B. hinter der *uelox manus notarii*, nicht „die Eile und Gehetztheit der Situation": 113) und der *librarius* unvermittelt in einem Hieronymus-Text auftaucht, den C. in einer Fußnote zitiert (110 Anm. 200), ohne dessen Verhältnis zum *notarius* zu erklären; aus dem Ablauf vom Diktat, das stenographisch aufgenommen wird, über die Übertragung in Langschrift, die der Autor, falls er dazu Zeit hat, noch einmal durchsieht, ehe der Text in Reinschrift übertragen und dem Adressaten übersandt wird – aus diesem technischen Vorgang bringt C. immer nur den ersten Arbeitsgang ins Spiel und reflektiert auf dieser Basis etwa das Verhältnis von „Schreiben" und „Diktieren", – was freilich fiktiv ist, denn Hieronymus hat alles, was er geschrieben hat, diktiert (mit Ausnahme handschriftlicher *subscriptiones*). Wenn er sich für stilistische und inhaltliche Mängel entschuldigt (113–118 diskutiert C. Beispiele für stilistische Mängel, spricht aber ständig von solchen inhaltlicher Art), dann nicht, weil gehetztes Diktieren im Gegensatz zu ruhigem Schreiben diese bedingen würden, sondern, wie das von C. herangezogene Beispiel epist. 112,1 (108f) klar macht, weil er in diesem Fall wegen der Eile des Boten (die ihrerseits Topos sein kann, hier aber aus verschiedenen Gründen als real aufzufassen ist) keine Zeit mehr hat, den Brief noch einmal durchzusehen; zudem handelt es sich hier wie an vergleichbaren Stellen um einen Bescheidenheitstopos, den der folgende lange, gut gegliederte, argumentativ präzise und sprachlich stellenweise glanzvoll auftrumpfende Brief 112 auf jeder S. als solchen erweist. Schlußendlich: Die für die Praxis weiteren Abschreibens von Briefen herangezogenen Beispiele beziehen sich nicht darauf, sondern auf die Übermittlung von Briefen durch Dritte (120).

Auf der Basis gelungener methodischer Vorüberlegungen in kritischer Auseinandersetzung mit brieftheoretischen Arbeiten aus der Klassischen Philologie und modernen kommunikationstheoretischen Ansätzen (125–142) werden im vierten Kap. Inhalt, Aufbau und Rhetorik von vier Briefen zutreffend wiedergegeben (142–222). Den solcherart gewonnenen Ergebnissen (222–229), etwa daß Hieronymus sich in seinen Briefen als v. a. exegetischer (und asketischer) Lehrer stilisiert (226f), ist grundsätzlich zuzustimmen. Zur Absicherung der Allgemeingültigkeit dieser Erkenntnisse hätte es freilich wohl der Analyse von mehr als vier Briefen bedurft. Und das wäre auch zu schaffen, denn abgesehen von der überzeugenden Interpretation von epist. 15 an Damasus (198–215: Der Brief ist weniger Anfrage als vielmehr Versuch des Hieronymus, seine trinitätstheologische Position als orthodox auszuweisen) erschöpfen sich die Analysen weitgehend in Paraphrasen (für epist. 54 gibt C. das auch selbst zu: „ (...) Analyse, die sich zu weiten Teilen auf eine Nachzeichnung des Inhaltes beschränken mußte" (196); typisch für diesen Stil der Arbeit ist z. B. das bloße Referieren von Meinungen 187 Anm. 236 oder das Forschungsreferat im Exkurs zur Exegese des Hieronymus 150–153, ohne es mit der Erklärung von epist. 34 in einen gewinnträchtigen Zusammenhang zu bringen). Ein strafferer Zugriff auf die Texte (auf breiterer Basis) würde da wohl weiterführen. In der vorliegenden Form wirft die Durchführung des Projekts von C. indes die Rückfrage auf, die C. ihrerseits einmal an eine vergleichbare Arbeit (über die Briefe Senecas) stellt: „Hier ließe sich vorsichtig die Frage stellen, wie relevant tatsächlich das herangezogene Modell für die durchgeführte rhetorische Analyse der Argumentationsstrukturen ist" (125 Anm. 3).

Weitere Monita formaler und stilistischer Art, etwa zu den oftmaligen Wiederholungen, ohne einen gedanklichen Fortschritt zu erzielen (z. B. 223; 249f werden die Ergebnisse von 222–229 nochmals verkürzend referiert), oder zu den Unsicherheiten im Ausdruck (so wird das Wort „Relevanz" sehr oft verwendet, ohne anzugeben, *wofür* denn etwas relevant sei: vgl. etwa 142 Anm. 63; 150f), mögen ebenso wie die Druckfehler (109 Anm. 196 dürfte eine Zeile fehlen, um nur eine Lappalie zu nennen) auf sich beruhen. Nur ein paar sachliche Ungenauigkeiten und Fehler: Der überzeugte Nicht-Christ Symmachus darf nicht unter den „Briefcorpora christlicher Verfasser" (1) genannt werden. – Hat Hieronymus schon in Rom „die Revision des altlateinischen Bibeltextes aufgrund des hebräischen Urtextes in Angriff" genommen (40 Anm. 26)? – Das Zustandekommen des hieronymianischen Briefcorpus ist nicht über literarische „Begründungsmodelle" zu begreifen, wie C. das tut (44 Anm. 49), sondern nur unter Berücksichtigung der aktuellen theologischen Kontroversen, die gerade hinter Synodalbriefen stehen, die ebenfalls Eingang in das Corpus der Hieronymusbriefe gefunden haben, sowie überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhänge, weil Hieronymus sein Corpus ja nicht selbst so zusammengestellt hat, wie wir es heute vor uns haben. – Die Reflexionen zum Terminus *libellus* in seinem Verhältnis zu *epistula* (101f) würden u. a. durch die Berücksichtigung des Umstands gewinnen, daß in epist. 112,1 in manchen Hss. von *libelli breves* die Rede ist. – In epist. 112,1 bezieht sich die Junktur *paene in procinctu* nicht auf den Boten, der „schon fast im Aufbruch begriffen" sei (113), sondern auf Hieronymus, der sich genötigt sieht, „gewissermaßen aus dem Stegreif" den Brief zu diktieren. – Die *quinta* und *sexta editio* in der *Hexapla* des Origenes sind nicht die Übersetzungen „der fünften und der sechsten Spalte" (153), denn in diesen stehen die *Septuaginta* und die Version des Theodotion, sondern, neben den vier Übersetzungen von Aquila, Symmachus, den Siebzig und Theodotion, eine fünfte und sechste Übertragung, die in der *Hexapla* zu manchen Texten (dem Psalter) in einer siebten und achten Spalte aufgeführt waren. – Zu oberflächlich sind die Reflexionen über die Qualifizierung eines Exegeten als *noster* ausgefallen (164 Anm. 163). – Da eine Grußliste z. B. auch in den Briefen an Augustinus begegnet (vgl. epist. 102,3; 103,2; 115; 134,2; 142; 143,2), kann eine solche nicht als Argument gegen die Echtheit von epist. 151–154 geltend gemacht werden (gegen 224 Anm. 360). – Die Stelle epist. 67,1 (244 Anm. 49) kann nicht für Hieronymus veranschlagt werden, weil es sich um einen Augustinusbrief an Hieronymus handelt (epist. 40,1 in Augustins Briefcorpus; dasselbe Versehen ist zur selben Thematik und mit derselben Stelle schon Thraede, *Grundzüge* 125, unterlaufen). – Die (im übrigen fraglichen) terminologischen Aussagen 246 Anm. 55 über *amicitia*, *amor*, *pietas* und *caritas* wären an Texten nachzuweisen, nicht bloß zu behaupten. – Ist „das Interesse des Historikers" nicht vorhermeneutisch defizitär benannt, wenn es auf den „‚historischen Hieronymus'" bzw. gar „auf die Frage nach dem Charakter von Hieronymus" (136) reduziert wird?

Die umfangreiche christliche Briefliteratur der Spätantike gehört nach Form und Inhalt zu den interessantesten Genera der altkirchlichen Literatur. Erst die letzte Generation von Altphilologen und Patrologen hat ihre Erforschung aus der Perspektive gattungstheoretisch orientierter Literaturwissenschaft betrieben, aus der sie eben *als Literatur* in den Blick kommt. Mit dem Rekurs auf moderne epistolographische Theorien und kommunikationstheoretische Modelle begibt sich C. auf das damit erreichte Diskussionsniveau und zeigt mit ihrer Arbeit zu „Hieronymus als Briefschreiber", daß die spätantike Epistolographie ein lohnendes Forschungsfeld darstellt.

Münster Alfons Fürst

Theologiegeschichte

Orth, Gottfried: **Helmut Gollwitzer.** Zur Solidarität befreit. – Mainz: M. Grünewald 1995. 191 S., kt DM 38,00 / € 19,50 ISBN: 3–7867–1828–8

„Im Wintersemester 1930/31 hatte Barth als Thema für seine Offenen Abende die Programme der politischen Parteien gewählt. Ich hatte zu beginnen mit einem Referat über die Ideologie der Weimarer Verfassung. Meine Analyse blieb ohne Entscheidung, weil ich den weimarischen Liberalismus sowohl bejahte wie ironisierte – wie es eben meiner eigenen Verwirrung zwischen eben erst verlassenem bündischen Jungkonservativismus, Marxismus und gerade erst entdecktem Liberalismus entsprach (...). Unter uns gab es nicht wenige,

in deren Buden die Bilder von Barth und Hitler friedlich nebeneinander, als gleichmäßig verehrte Idole hingen." (*Helmut Gollwitzer. Skizzen eines Lebens.* Aus verstreuten Selbstzeugnissen gefunden und verbunden von Friedrich-Wilhelm Marquardt, Wolfgang Brinkel und Manfred Weber, Gütersloh 1998, 63) Spannend – und spannungsvoll – an der Vita Helmut Gollwitzers ist die sie zeitlebens bestimmende Auseinandersetzung mit der parlamentarischen Demokratie westlichen Zuschnitts. Sie deutet, wie sich aus solchen Erinnerungssätzen erschließt, auf einen individuellen und zugleich durchaus exemplarischen Sonderweg hin, auf eine Generationserfahrung, die zugleich einiges aussagt über das durchaus schillernde politische Profil der theologischen Gruppierung, der sich Gollwitzer seit seiner akademischen Jugendzeit verpflichtet weiß: die dialektische Theologie Karl Barths.

Gegenwärtig stoßen solche Sonderwegbiographien von Angehörigen gesellschaftlicher Eliten auf ein neues öffentliches Interesse. Das Ende des Kalten Krieges hat den Blick freigemacht für eine nüchterne historische Neubewertung der politischen Großerzählungen dieser Ära und der ihnen inhärenten (Ver-)Führungspotentiale. Im Bereich des politischen Protestantismus der Nachkriegszeit kommt in diesem Zusammenhang sicherlich der Biographie Helmut Gollwitzers eine exemplarische Bedeutung zu; denn Gollwitzers vita activa ist mit den politischen Weltanschauungskämpfen der Bonner Republik verflochten wie wenige andere Theologenbiographien.

Gewinnversprechend kann eine neue Aufarbeitung der Gollwitzbiographie auch darin sein, daß sie deutlich macht, wie rasch sich seit 1989 die Zeiten geändert haben. „Gollwitzer erscheint unzeitgemäßer denn je." (187) Dies ist die motivierende Rahmenfeststellung der bereits 1995 erschienenen kleinen Gollwitzerstudie von Gottfried Orth. Das Büchlein lohnt schon darum auch nach sieben Jahren noch eine Besprechung, weil solch zeitlicher Abstand die Veränderungsgeschwindigkeit zeitgeschichtlicher Wahrnehmungen, der wir derzeit unterliegen, ansichtig zu machen vermag. Denn O.s Perspektive ist nicht die nüchterne historische Distanzierung, sondern der Versuch einer Aktualisierung, ja der engagierten Rettung eines Erbes gegen den Druck dramatisch verkürzter Halbwertzeiten: „Ich halte Gollwitzers theologisches Denken und seine marxistische Analyse heute wie vor zwanzig Jahren für überzeugend. Aber kaum jemand will sie noch hören." (186)

Da es dem Vf. um die Pflege eines politisch-theologischen Vermächtnisses geht, wählt er eine eher episodische, teilweise enthistorisierende Form der Darstellung. V. a. mittels nicht selten seitenlanger Wiedergaben aus zentralen, aber auch ephemeren Schriften Gollwitzers werden dessen große politisch-theologische Lebenserfahrungen und -themen lebendig zu machen versucht: Nationalsozialismus und Krieg, die Anti-Atom-Bewegung, Kirche und Israel, die Studentenbewegung, Marxismus und Christentum, weltweite Ökumene und Solidarität mit der ‚Dritten Welt', die Friedensbewegung. Dabei kommt es O. darauf an, Gollwitzer für die Nachgeborenen als einen Theologen in Erinnerung zu rufen, der die programmatische Hinwendung der Theologie seines Lehrers Karl Barth zur Bibel übernommen und in eine praktisch-politisch gelebte und reflektierte theologische Zeitgenossenschaft, eine politische theologia practica überführt habe, die eben darum auch hauptsächlich ein Oeuvre „‚theologische(r) Kleinliteratur' (185) hinterlassen habe. Die Verflechtung von „gesellschaftliche(n) Auseinandersetzungen und biographische(n) Erfahrungen" (65) versucht O. an allen großen politischen Lebensthemen Gollwitzers aufzuzeigen, auch etwa an seinem Verhältnis zu Judentum und Israel, wo diese Verflechtung auch eine Komponente der persönlichsten Art hat: beide Frauen im Leben Helmut Gollwitzers, Eva Bildt und Brigitte Freudenberg, hatten einen teilweise jüdischen Familienhintergrund. Den eigentlichen Mittel- und Höhepunkt dieser gelebten politischen Theologie bildet die Vorstellung von Gollwitzers Sinnbuch: „Krummes Holz – aufrechter Gang."

Durch die Orientierung an einzelnen politisch-gesellschaftlichen Lebensthemen statt an einer Chronologie sucht O. eine sachliche Kohärenz der politisch-theologischen Vita Gollwitzers plausibel zu machen, die ihre Einheit in den dezidierten Gleichsetzungen von theologischem Bekenntnis und der eindeutigen öffentlichen Stellungnahme in fundamentalen ethisch-politischen Gegenwartsfragen findet, also etwa in der in den frühen sechziger Jahren formulierten „Erkenntnis (...), daß ‚kein Mensch heute von Gott sprechen kann, ohne sich zum Leben, das Gott schenkt(,) und gegen die atomare Bedrohung des Lebens zu bekennen'." (82) Die großen moralisch-politischen Umschlußgesten der Friedensbewegung, der „Zusammenhang von Rüstung, Unterentwicklung und ‚Erdzerstörung'" (86), werden darum ebenso in Erinnerung gerufen wie die Rede vom „militärisch-industrielle(n) Komplex" (90) oder Gollwitzers umstrittene Spende von 1981 für „Waffen für El Salvador" (93).

An Differenziertheit kann sich die Studie O.s nicht mit der zwei Jahre früheren Diss. von Rolf Stieber-Westermann messen (*Die Provokation zum Leben. Gott im theologischen Werk Helmut Gollwitzers*, Frankfurt am Main 1993), an Materialreichtum nicht mit der oben zitierten von F.-W. Marquardt verfaßten Biographie. Überflüssig ist sie aus den angedeuteten aktuellen Gründen trotzdem nicht. Denn gerade die Empathie des Autors läßt die Lebensleistung dieser exemplarischen Nachkriegsbiographie eines politischen Protestantismus plastisch hervortreten, der religiös-moralische Selbstauslegung und Politik als koextensiv verstanden und gelebt hat. Der Preis, den Gollwitzers politische Theologie dafür bezahlt, ist freilich hoch: Er besteht in der permanenten Abblendung des Eigenwerts demokratischer Institutionen im Staat, aber auch in der Kirche, die nur in der Differenz von bürgerlicher „Groß-Kirche" und engagierter einzelner Gemeinde als dem eigentlichen „Vortrupp des Lebens" (128) wahrgenommen zu werden vermag. Sätze wie die, daß „‚die Einzelexistenz nur als Funktion des Kollektivs angesehen wird und nur vom Nutzwert fürs Kollektiv ihren Sinn erhält'" (158), sind als unkommentierte Programmsätze einer politischen Theologie heute schwer erträglich. Als Selbstbeschreibungen aber der gelebten theologia politica et existentalis einer im Weberschen Sinne ‚charismatischen Führerpersönlichkeit' machen sie buchstäblich Sinn: „(...) und führen, wohin du nicht willst." Die symbolische Zeichensprache einer solchen theologisch geleiteten Biographisierung des Politischen bedarf noch der Entschlüsselung und auch ihrer historischen Deutung. Wieviel Material sie bei Gollwitzer hätte, mag der Sachverhalt illustrieren, daß er auch das Patenamt für Lukas Ohnesorg übernommen hat, also für den Sohn des ‚Märtyrers' der Studentenbewegung.

In einem von O. mit gutem Gespür ans testamentarische Ende seiner Hommage gestellten Brief an den kleinen Ohnesorg, datiert aus dem Terrorjahr 1977, faßt Gollwitzer die aus seiner damaligen Sicht durchaus reale Gefahr einer Zerstörung der Demokratie ins Auge: „Und sollte sie uns genommen werden durch das Zusammenwirken von Reaktion und Terrorismus, dann werden wir neu, wie vor einigen Jahrzehnten schon, für ihre Wiedergewinnung kämpfen müssen (...). Wenn dein Leben reich und sinnvoll werden soll, dann mußt Du (...) Dich kümmern ums Ganze, um das, was wir die gesellschaftlichen Verhältnisse nennen" (190). Die Wurzeln von Gollwitzers politischer Theologie scheinen, diesen Sätzen zufolge, in den Zumutungen zu liegen, die der revolutionäre Ausnahmezustand denen bereithält, die sich seinem Sog nicht entziehen

München Georg Pfleiderer

Fundamentaltheologie

Joswowitz-Schwellenbach, Kirsten: **Zwischen Chalcedon und Birmingham.** Zur Christologie John Hicks. – Neuried: ars una 2000. 243 S. (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, 5), kt DM 78,00 / € 39,00 ISBN: 3–89391–455–2

In der bei J. Wohlmuth erarbeiteten Bonner Diss. konzentriert sich K. Joswowitz-Schwellenbach auf ein wichtiges Teilgebiet in der aktuellen Diskussion um die pluralistische Religionstheologie und ihren Hauptvertreter John Hick: die Christologie. Dabei verdichten sich für die Vf.in die Probleme in der Interpretation Chalcedons durch Hick. Zur Weiterführung und Klärung der strittigen Fragen bringt J-S. die Chalcedoninterpretation Hicks mit derjenigen Rahners diskutierend und sich gegenseitig weiterführend ins Gespräch. J.-S. will die Frage klären: „Welche christologischen Aussagen gehören *notwendig* zur Identität des Christlichen und welche können durch die Anfrage der Pluralisten neu formuliert werden?"(68) Religionstheologisch plädiert die Vf.in dafür, die Grenzen zwischen Inklusivismus und Pluralismus nicht allzu schroff zu ziehen, vielmehr diejenigen Punkte, die beide Positionen teilen, in ihrer Bedeutsamkeit nicht zu unterschätzen.

Das erste Kap. (16–69) führt – nach einem Einblick in Biographie und ausgesuchte Werke – in die Christologie Hicks anhand eines Durchgangs durch seine wichtigeren diesbezüglichen Veröffentlichungen ein. Hick wolle ein neues Inkarnationsverständnis formulieren und dazu Nizäa und Chalcedon metaphorisch interpretieren. Der Tradition halte er vor, die Bekenntnisse dieser Konzilien metaphysisch interpretiert zu haben, was jedoch für das Selbstbewußtsein Jesu unzutreffend, in der heutigen Zeit unvermittelbar, unverständlich und der Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens darüber hinaus hinderlich sei. Es folgt ein ausführlicher Forschungsüberblick, der die Diskussion um Hick und seine Christologie, geordnet nach den jeweiligen Autoren, beleuchtet.

Das zweite Kap. (70–109) behandelt die „fundamentaltheologischen Prämissen Hickscher Christologie" in kurzer, die kritische Diskussion aufnehmender Darstellung. Den wissenschaftstheoretischen Ort der Position Hicks (Philosophie oder Theologie?) kennzeichnet J.-S. als „letztlich unentschieden"(73), weist jedoch den Vorwurf zurück, Hicks Christologie sei nur als Ermöglichungsbedingung seiner Religionstheologie formuliert. In dem Hicks Religi-

onstheologie fundierenden Konzept des Real an sich in seiner Unterschiedenheit von dem Real, wie es von Menschen erfahren werden kann, sieht J.-S. „eine der offensten Flanken seiner gesamten Theologie"(84). Bzgl. des soteriologischen Effizienzkriteriums zur Beurteilung der Tauglichkeit einer Religion zur Heilsvermittlung weist J.-S. auf den rein formalen Charakter dieses Kriteriums hin, dessen inhaltliche Füllung nur traditionsspezifisch und damit gerade nicht mehr allgemein rezipierbar sein könne.

Das dritte Kap. (110–200) bringt die eigentliche Auseinandersetzung mit der hickschen Christologie, die nach der kurzen Einführung im ersten Kap. hier nun auf ihre gedanklichen Grundlinien hin analysiert wird. Hick berufe sich für sein Jesusverständnis ausschließlich auf den vorösterlichen Jesus und dessen vermutetes Selbstverständnis, ja er messe „die Angemessenheit der Lehre Jesu wie sie einige Jh.e später formuliert wurde, am Selbstverständnis des *historischen* Jesus und dessen *Nachweisbarkeit.*"(131) Damit aber würde jeder legitimen Fortentwicklung, jeder Inkulturation der Christologie der Boden entzogen. Mit der Fixierung auf den historischen Jesus gehe bei Hick eine Vernachlässigung des Todes und der Botschaft von der Auferstehung Jesu einher. Damit jedoch übersehe er das für den christlichen Glauben Zentrale und Ursprunghafte. Er suche theologische Bekenntnisaussagen rein historisch-empirisch zu beweisen und trage damit an das Neue Testament ihm fremde Fragestellungen heran.

J.-S. macht in ihrem Bemühen, gemeinsame Überzeugungen von Inklusivisten und Pluralisten aufzuzeigen, darauf aufmerksam, daß Hick Absolutheitsansprüche der einzelnen Religionen dann nicht ablehnen würde, wenn mit ihnen nicht Einzigkeit, sondern die völlige Hinlänglichkeit einer Religion zur Gewinnung des Heils gemeint sei. (152) Mit Bernhardt ist J.-S. der Überzeugung, daß „exklusivistische Alleingeltungsansprüche und inklusivistische Superioritätsansprüche" aus der Christologie ausgeschieden werden könnten, ohne deren Substanz zu reduzieren. (154)

Alle Kritik Hicks an der ‚traditionellen' Christologie bündele sich in seiner Interpretation und Kritik Chalcedons. Diese Kritik leide jedoch an einem Grundmißverständnis: „Hick kämpft zum Teil gegen christologische Zerrbilder an – und er tut das zu Recht. Aber es sind *Zerr*bilder, die von keineswegs jedem theologischen Entwurf so gezeichnet werden. John Hicks Kritik an der traditionellen Christologie krankt an seiner Vorstellung davon, was eben diese traditionelle Christologie sei."(157) Dabei ist J.-S. der Ansicht, daß die Probleme, die Hicks Christologie verursachten, nicht auf seiner Religionstheologie, sondern auf seiner Chalcedoninterpretation beruhten, die schon in der Zeit vor seiner kopernikanischen Wende angelegt sei. Hick interpretiere Chalcedon schon in dieser frühen Zeit so, als hätte das Konzil eine empirische Aussage über die Klassenzugehörigkeit Jesu Christi zur Menschheit und gleichzeitig eine metaphysische Aussage über die numerische Identität Jesu Christi mit Gott treffen wollen. J.-S. weist als problematisch auf, daß eine theologische Relevanz der Menschheit Jesu nicht in den Blick komme, daß Gottheit und Menschheit hermeneutisch ungleich behandelt würden und daß Hicks Vorstellung der numerischen Identität, insbesondere in Verbindung mit seiner exklusiven Betonung des historischen Jesus, zu erheblichen Mißverständnissen führen müsse. Die christliche Tradition sei diesem Mißverständnis (Gott=Jesus), entgegen der Vorstellung Hicks, im allgemeinen nicht erlegen.

In neueren Veröffentlichungen kritisiert Hick an Chalcedon immer wieder eine angebliche logische Inkohärenz, in das sich das philosophische Artefakt, als das er Chalcedon versteht, hineinmanövriert habe. J.-S. verweist auf einen anderen hermeneutischen Zugang zu Chalcedon, der die aporetische, paradoxe Struktur der Formel nicht als seine noch zu erklärende Schwäche, sondern als seine eigentliche Stärke deute, da sie nur so den beiden Polen der Aussagen gerecht bleiben könne. Es ließe sich erkennen, daß Hicks Problem mit Chalcedon darauf beruhe, daß er Gott und Mensch als absolut getrennt ansehe (181) und die Formel von Chalcedon für untrennbar mit einem bestimmten metaphysischen Substanz-Denken halte, das graduelle oder pneumatologische Christologien verunmögliche.

Im vierten Kap. (201–229) inszeniert J.-S. einen Dialog zwischen Rahner und Hick als herausragende Vertreter des Inklusivismus und Pluralismus. Dabei möchte sie mit Rahner zeigen, „was Hick meint, glauben zu müssen, aber gar nicht glauben muß"(202). Mit Rahners theologischer Anthropologie weist sie auf die ungenutzten Ressourcen hin, die in der chalcedonensischen Aussage „wahrer Mensch" lägen und die Hick mit seinem rein empirischen Verständnis übergehe. Interessant erscheint J.-S., daß sich auch Rahner gegen ein monophysitisches Mißverständnis Jesu Christi wehre, ja es sogar als Häresie bezeichne, aber – im Gegensatz zu Hick – nicht den Fehler begehe, in diesem Mißverständnis die Grundform der traditionellen Christologie zu sehen. Gegen Hicks Kritik an der Vorstellung einer Kenosis Gottes hält J.-S. mit Rahner an einer Vorstellung fest, in der Gott Mensch werden könne, ohne aufzuhören, Gott zu sein und zeigt mit Rahner auf, daß Gott und Mensch nicht so schroff voneinander getrennt zu denken seien, wie Hick dies tue. „Hick steht vor dem Dilemma, daß er meint, mit Chalcedon die *Identität* von Gott und Mensch in Jesus *aussagen zu müssen*, aber vom Konzept der pluralistischen Religionstheologie her Gott (Real) und Mensch als völlig *getrennt* voneinander denkt."(214) Für Rahner dagegen stehe die Formel von Chalcedon nicht in totalem Widerspruch zum ‚normalen' Verhältnis von Gottheit und Menschheit, sondern bilde vielmehr dessen Gipfelpunkt. Weder die Realidentität von Gott und Mensch noch ihre absolute Getrenntheit entsprächen der Formel von Chalcedon – entgegen der Meinung Hicks. Rahners Christologie, die die Einheit von zwei Verschiedenen denken könne, werde dagegen sowohl der Intention Chalcedons gerecht, wie sie auch die von Hick befürchteten Implikationen Chalcedons vermeiden könne.

Ein Anliegen J.-S. ist es, Berührungspunkte zwischen inklusivistischer und pluralistischer Christologie aufzuzeigen. Diese sieht sie insbesondere in einer Zuschreibung von Einzigartigkeit Christi, die beide, auch die pluralistische Christologie, vornähmen. „Beide sind sich darin einig, daß sich Gott in Jesus Christus in seiner höchsten Gestalt geoffenbart hat."(242) J.-S. sieht ein berechtigtes Anliegen der Pluralisten darin, diese Einzigartigkeit Christi so zu verstehen, daß sie die Einzigartigkeit anderer religiöser Figuren nicht ausschließen müsse. Gerade ein solches Verständnis gelte es jedoch noch zu entwickeln. Ob die Einschätzung J.-S., der Unterschied zwischen pluralistischer und inklusivistischer Christologie erweise sich als geringer als erwartet, zutreffend ist, hängt von der Ausgangserwartung ab: Ob man etwa annimmt, Pluralisten wären aufgrund ihres wissenschaftstheoretischen Standortes, ihrer dialogunterstützenden Grundhaltung oder schlicht wegen ihres vermeintlichen Relativismus zu theologischen Spitzenaussagen über Jesus Christus grundsätzlich nicht in der Lage. Die weiterführende Diskussion wird sich um die zu Recht zum Schluß gestellte Frage drehen müssen, ob es „neben Jesus Christus die Möglichkeit anderer Offenbarungen Gottes in seiner Höchstform"(242f) geben könne. Bei der Beantwortung dieser Frage unterscheiden sich Pluralisten und Inklusivisten dann sehr fundamental.

Die Arbeit analysiert und klärt die in der Diskussion um die pluralistische Religionstheologie des öfteren nur knapp behandelte und als den christlichen Ansprüchen ungenügend befundene Christologie Hicks. Dabei fällt als hilfreich besonders die Einbeziehung früherer Arbeiten Hicks auf, in denen er sich zur Christologie äußert, ohne schon Pluralist zu sein. Für die zukünftige Diskussion um die pluralistische Christologie erscheint J.-S. Eindruck interessant und weiterführend, daß Hick im Rahmen der Christologie etwas ablehnen zu müssen glaube, was eine sich an Rahner orientierende Christologie positiv integrieren könne, ohne die Folgen nach sich ziehen zu müssen, die Hick bei der ‚traditionellen' Christologie befürchte. Die Konzentration auf die Christologie bringt es mit sich, daß die epistemologischen und wahrheitstheoretischen Fragen sowie die Konstruktion der pluralistischen Religionstheologie Hicks nur am Rande Erwähnung finden. Dabei wird J.-S. der Differenziertheit der Konzeption des Real an sich bei Hick und seiner Unterscheidung vom Real, wie es von Menschen erfahren werden kann, m. E. nicht immer gerecht.

Bochum Christian Heller

Dogmatik

Die Welt als Ort Gottes – Gott als Ort der Welt. Friedrich-Wilhelm Marquardts theologische Utopie im Gespräch, hg. v. Magdalene L. Frettlöh / Jan-Dirk Döhling. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001, 173 S., kt € 27,95 ISBN: 3–579–05323-X

Vermittelt über das Denken von Friedrich-Wilhelm Marquardt und im Anschluß an seinen Utopiebegriff werden hier theologische Reflexionen vorgelegt, die in der Theologie, zumal der katholischen, eher ungewöhnlich sind. Formal handelt es sich um die Dokumentation einer Tagung, die im Juni 2000 an der Evangelischen Akademie Berlin stattfand und sich mit dem Thema (wortspielerisch) dem Utopieverständnis näherte: „Kein Ort nirgends."

Marquardt hat, wie die Studienleiterin der Akademie zusammenfaßt, „in der Bibel bisher theologisch unzureichend ausgeschöpfte Topoi einer Sehnsucht nach dem ‚Dort – Sein' entdeckt, denen er nachgehen wollte" (9). Die biblischen Utopien von Garten, Stadt und Reich Gottes sind für Marquardt „das Versprechen Gottes, uns einen Raum bei sich selbst zu geben und selbst einen Wohnraum bei den Menschen zu haben" (9), Versprechen freilich, die noch nicht eingelöst sind.

Marquardt selbst hat Gelegenheit, in einem der Beiträge („Gott-Utopie?") seine Utopiebegriffe zu präzisieren. Gott selber hat sich von dem Topos des Göttlichen gelöst (vgl. Thomas von Aquin: „Deus non est in aliquo genere", S. C. G, C. 25). „So wird er utopisch, d.h. nicht mehr faßbar, im Menschheitsdiskurs nicht mehr kommunizierbar" (23). So liegt sowohl im Judentum als auch im Christentum die Spannung zwischen der Sehnsucht nach dem Utopischen, das Menschen als befriedeten und befriedigenden Ort anstreben, und der Enttäuschung, daß dieser Ort nicht erreicht werden kann (wie es zu Recht die Dialektische Theologie mit ihrer Formel vom ganz „Anderen" ausgedrückt hat). Marquardt versucht, über die kabbalistische Lehre vom „Zimzum" Zugänge zu dem so bezeichneten „Rückzug"

Gottes aufzuzeigen. „Gott zieht sich auf sich selbst zurück, um so Raum zu schaffen für eine Wirklichkeit neben sich" (28). Der liebende Gott, der aus Liebe geschaffen hat, entzieht sich dem Menschen, um ihn an sich zu ziehen. Die im Titel des Beitrags liegende Frage beantwortet Marquardt so: „Nur Gott im U-topos zeigt uns Orte, an denen wir etwas tun können für ihn und darin uns bergen können" (35).

In seinem detailreichen Aufsatz setzt sich *Bernd Klappert* u. a. mit dem Ansatz Marquardts auseinander, die alttestamentliche Namentlichkeit Gottes (Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs) auf das trinitarische Reden von Vater, Sohn und Geist hin durchsichtig zu machen. Dessen Position lehnt er zwar ab, möchte aber, Ansätzen Marquardts folgend, doch über die Vielfalt der Namen Gottes zu einer Annäherung kommen. Die Bochumer Theologin *Magdalene L. Frettlöh* möchte direkt (in der Absicht, Marquardt zu interpretieren) die rabbinische Gottesbezeichnung *maqom* mit der Lehre von der immanenten Trinität verschränken und den trinitarischen Binnenraum Gottes als *maqom* verstehen. Unter den übrigen Beiträgen fällt noch der des Publizisten *Robert Leicht* über „die Musik im Paradies" auf, wo es gute Ansätze für eine theologische Ästhetik gibt. Natürlich kann man einiges zu diesem Buch kritisch anmerken: Ob es leistet, was es verspricht, etwa weil sich statt eines konsequenten Gesprächs mit dem Utopieverständnis von Marquardt nicht doch ein Florilegium relativ verästelter Gedankengänge ergeben hat; ob man der Trinitätslehre die nötige Sorgfalt hat zukommen lassen, auch und gerade unter dem Vorzeichen des altkirchlichen und ökumenischen Denkens usw. Jedenfalls dürfen die Anstöße des Denkens von Marquardt (die Utopie, die Trinitätslehre, die Rolle des Judentums betreffend – und noch einiges mehr) nicht verlorengehen, sondern sollten auch außerhalb seines direkten Umfeldes und evangelischer Theologie überhaupt aufgenommen werden.

Münster Harald Wagner

Dietrich, Thomas: **Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621).** Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen. – Paderborn: Bonifatius 1999. 542 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 69), geb. DM 158,00 / € 81,00 ISBN: 3–89710–075–4

„Die Ekklesiologie Bellarmins ist ein weit vielfältigeres Gebilde, als ihre Rezeption zunächst erahnen läßt" (510). Dieses komplexe Gebilde zu beleuchten, ist Anliegen der an der Kath.-Theol. Fak. in Freiburg / Breisgau vorgelegten Diss. Wie deren Untertitel subtil anzeigt, unterscheidet Dietrich den Kontroverstheologen von dem Systematiker Bellarmin. Während die Kontroverstheologie Gefahr läuft, Einzelfragen herauszugreifen, behält die Systematik den Gesamtzusammenhang im Auge. Dies ist ausdrücklich Bellarmins Bestreben, wenn er in den Kontroversen sagt, daß die verschiedenen Streitpunkte „tanquam unius corporis membra" dargestellt werden sollen (vgl. 14.72). Löst Bellarmin diesen Anspruch ein? Um dem Systematiker Bellarmin auf die Spur zu kommen, ist eine umfassende, nicht auf Einzelfragen reduzierte Annäherung an dessen Werk gefordert, wie sie der Vf. durch die Methode der Strukturanalyse gewährleisten will. „Diese Methode will die theologische Position Bellarmins aus der äußeren Ordnung der Gedanken erheben und anschließend an den Einzelaussagen verifizieren" (15). Nach einem kurzen Blick auf Leben und Werk Bellarmins (2.) wird deswegen zuerst die Struktur der Kontroversen beleuchtet (3.), um dann der Reihenfolge der Traktate des ersten Bdes der Kontroversen entlang die ekklesiologisch relevanten Themen zu ermitteln. Ansatzpunkt sind der in der ersten Kontroverse behandelte Schrifttraktat (4. Die Grundlagen der Ekklesiologie im Schrifttraktat) und der darauffolgende Christustraktat (5. Die Kirche in christologischer Perspektive), bevor die im strengen Sinn ekklesiologischen Kontroversen 3–5 analysiert werden (6. Das Leitungsamt in der Kirche; 7. Gliedschaftsdefinition und Kirchenbegriff).

Die Kontroversen Bellarmins gingen aus in Rom gehaltenen Vorlesungen hervor, zeigen aber aufgrund ihrer (eher ergänzenden als korrigierenden) Bearbeitung vor der Veröffentlichung, daß Bellarmin in der Kontroverse die systematischen Gesichtspunkte gewahrt wissen will. Anders als eine verbreitete Fehlinterpretation will, versteht sich Bellarmin nicht als der erste, der sich umfassend mit den zeitgenössischen Kontroversfragen befaßt, wohl aber ist sein systematischer Anspruch neu (vgl. 72f).

Der erste Abschnitt des ekklesiologischen ersten Bdes der Kontroversen „De verbo Dei scripto et non-scripto" dient der Suche nach dem angemessenen Fundament, führt aber bereits tief in ekklesiologische Themen hinein. Mehr als die Kanonfrage, die bei Melchior Cano im Vordergrund steht, ist es die Frage nach der Schriftauslegung, die Bellarmin beschäftigt. Ausgangspunkt ist die – durch die Auffassung von der obscuritas Scripturae bedingte – Einsicht, daß die Schrift einer Bezeugungs- und Auslegungsinstanz bedarf. Grundlage für den Glauben kann nach Bellarmin nicht das innere Zeugnis des Geistes, also die individuelle Geistbegabung, sein; vielmehr ist das unumstößliche Fundament des Glaubens allein in einer sichtbaren Instanz zu finden, welche als judex controversiarum fungieren kann. Damit erfolgt eine Weichenstellung für das Verständnis des kirchlichen Amtes: es kommt vom Schrifttraktat her primär unter dem Aspekt des magisterium in den Blick (vgl. 177). In Fortschreibung einer Entwicklungslinie seit Trient wird die Idee eines eigenständigen Lehramtes der Theologie zurückgewiesen (vgl. 176).

Den Christustraktat „De Christo capite totius Ecclesiae" sieht D. als Schlüssel sowohl rückblickend für den Schrifttraktat als auch vorauswirkend für das Verständnis von Kirche. Denn die Inkarnation läßt im Sinne eines theologischen Modells Schrift und Kirche als gottmenschliche Wirklichkeiten verstehen (192). Für die Ekklesiologie ist bedeutsam, daß der Christustraktat mit Ausführungen über die Mittlerschaft Jesu Christi endet: „Die Soteriologie als Rede von Christus als Mittler wird damit zur eigentlichen Grundlage für Bellarmins Nachdenken über die Kirche" (192). Vor diesem Hintergrund wird die Kirche mehr als Heilsmittel denn als Heilsfrucht gesehen und in den Heilsdienst Christi eingeordnet. Heilsmittel aber ist sie, indem sie selbst eine mediatio von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit darstellt: Wie die Gottheit in der hypostatischen Union die Menschheit leitet, so trägt Christus als Hypostase die irdische Kirche. Insofern damit ein gewisses Gegenüber Christi zur Kirche gewahrt ist, dient das inkarnatorische Prinzip nach D. in Bellarmins Ekklesiologie der Korrektur einer in sich geschlossenen rechtlichen Sicht des corpus der Kirche (vgl. 218–231). Zugleich aber begründet das inkarnatorische Prinzip die Struktur der Kirche: Wie in der menschlichen Natur Jesu caro und anima unterschieden werden können, so gibt es auch innerhalb der irdischen Kirche ein Gegenüber von Haupt (caput) und Leib (corpus). Auf diese Weise macht Bellarmin die petrinische Struktur der Kirche geltend: kennzeichnend für die Kirche sind nicht nur Sichtbarkeit und Einheit, sondern auch als drittes Element die romanitas.

Der Papst als sichtbarer Stellvertreter Christi auf Erden ist für Bellarmin wichtigste Instanz der Kirchenleitung. Die hier gegebene Repräsentation Christi denkt Bellarmin nach Art des Zusammenwirkens von Gott und Mensch im Vollzug der Sakramente. Dabei bedarf die im Petrusdienst verbürgte Präsenz Christi nach Bellarmin weder einer Ergänzung noch eines Korrektives. Durch das Petrusamt hat die providentia Dei (vgl. 120–122; 270) für die Kirche auf beste Weise gesorgt. Demgegenüber hat das Konzil in Bellarmins Kirchenbild keine konstitutive Bedeutung. Es ist lediglich Darstellung der Kirche ohne eigene Vollmacht.

Hinsichtlich des Kirchenbegriffs von Bellarmin betont D., daß die gemeinhin als Kirchendefinition verbuchte Aufzählung der drei vincula (Glaubensbekenntnis, Sakramente und Einbindung in die hierarchische Kirchenstruktur) genauerhin eine Gliedschaftsdefinition ist. Demgegenüber hebt die Nominaldefinition der Kirche das Moment der evocatio, das unsichtbare Wirken Christi, hervor (vgl. 472). Bei allem Interesse an der Sichtbarkeit der Kirche vergißt Bellarmin somit nicht, daß die sichtbare Kirchengemeinschaft Ausdruck einer unsichtbaren Wirklichkeit ist. Auch die Leib-Seele-Unterscheidung wehrt einem veräußerlichten Gliedschaftsbegriff.

D. versucht aufzuzeigen, daß Bellarmins Denken komplexer ist, als es eine einseitig juridische Wirkungsgeschichte erkennen läßt. Schuld daran ist allerdings, dies verhehlt D. nicht, auch eine Schwäche in der Darstellung der Kontroversen selbst: Die thematische Konzeption wird über der Fülle kaum noch ersichtlich; das Werk scheint in Einzelfragen zu zerfallen. „Sowohl in der Textgestalt der Kontroversen wie in der Rezeption Bellarmins hat der Kontroverstheologe die Oberhand über den Systematiker bekommen" (519). Zudem opfert Bellarmin auch inhaltlich das systematische Interesse gelegentlich der kontroverstheologischen Argumentation (vgl. 223).

Weiterer Kritikpunkt ist die Vernachlässigung der heilsgeschichtlichen Dimension der Kirche (512) und grundsätzlicher das Verständnis der Wahrheit als geschichtsenthobener Größe: „Die Dominanz einer abstrakt verstandenen Wahrheit, die der Geschichte lediglich in ihren Details Raum gibt, sie aber nicht als eigenwertige Größe akzeptiert, (stellt) den eigentlichen Schwachpunkt im methodischen Vorgehen der Kontroversen dar" (157; vgl. 123.140.144–150).

Dies ist ein Faktor in dem, was D. das „regressive Vorgehen" Bellarmins nennt, der bestrebt ist, die bestehenden katholischen Strukturen zu rechtfertigen: „Die Fixierung Bellarmins auf die Kirche seiner Zeit führt dazu, daß er der herrschenden Praxis die theologische Begründung regressiv hinzufügt. Die Theologie Bellarmins rechtfertigt die Praxis nicht nur, sondern stützt sie auch bedingungslos und verliert dadurch ihre kritische Funktion" (468).

Diese Rezension kann aus der Fülle von Beobachtungen, welche die vorliegende Studie in sorgfältiger Arbeit zusammenträgt, nur einige Grundlinien aufzeigen. Wohltuend ist die nüchterne Distanz des Autors zu seinem Protagonisten. Dessen Schwächen werden beim Namen genannt, ohne darüber positive Ansätze zu übersehen. Angesichts einer selbstbewußten Abgrenzung von anderen Forschungsergebnissen, die auf zu partielle Perspektiven zurückgeführt werden, wäre ein ausführlicherer Einblick in die Forschungslage zu Beginn

der Studie sinnvoll gewesen. Die künftige Forschung zur katholischen Kontroverstheologie kann jedenfalls an dieser Studie nicht vorbeigehen.

Chur Eva-Maria Faber

Diez, Karlheinz: **„Ecclesia – non est civitas Platonica".** Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage an die „Sichtbarkeit" der Kirche. – Frankfurt: J. Knecht 1997. XVI, 502 S. (Fuldaer Studien, 8) Ln DM 98,00 / € 51,00 ISBN: 3–7820–0754–9

Die von der Mainzer Kath.-Theol. Fak. angenommene Habil. befaßt sich mit der Theologie katholischer Kontroverstheologen, die noch immer nicht hinreichend aufgearbeitet ist. Dabei wäre gerade diese Phase der konfessionellen Auseinandersetzung von Interesse, insbesondere für die Frage, wieweit die theologischen Gegner des 16. Jh.s die letzten Gründe ihrer Auseinandersetzungen bereits erkannten. War bewußt, daß es nicht um strittig gewordene Einzelthemen ging, sondern „um die umfassende Konzeption eines gesamten Heilssystems" (57; vgl. 52)?

Um diese Frage zu erhellen, wählt K. Diez die Methode der analytischen Anwendung einer heuristischen Formel (58): Er untersucht das jeweilige Verständnis von Kirche hinsichtlich des Aspektes ihrer Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit, um zu prüfen, ob daran tiefere Zusammenhänge aufleuchten.

Dazu nimmt sich das erste Kap. „Luthers Neufassung der Inhalte von ‚Sichtbarkeit' und ‚Unsichtbarkeit' der Kirche" vor; die Position anderer Reformatoren (Melanchthon, Zwingli, Calvin) wird vergleichend danebengehalten. Verständlicherweise wird dieser Hintergrund, der nicht selbst Gegenstand der Studie ist, vornehmlich anhand von Sekundärliteratur erarbeitet. Das zweite Kap. analysiert die theologischen Entwürfe verschiedener Kontroverstheologen. Exemplarisch für die Franziskanertheologen stehen Thomas Mörner (er ist derjenige, bei dem der Vorwurf, Luther mache aus der Kirche eine civitas platonica erstmals greifbar wird: vgl. 43.157), Nikolaus Herborn und Kaspar Schatzgeyer, für die Schule von Löwen Jacobus Latomus und Johannes Driedo, für die Schule von Salamanca Melchior Cano, Mancio de Corpus Christi sowie Dominikus Bañez, aus der Konvertitenliteratur wird Johannes Pistorius Nidanus ausgewählt, ein letzter Vertreter ist Robert Bellarmin. Das dritte Kap. beleuchtet eigens die jeweilige Augustinus-Rezeption. Eine Zusammenfassung beschließt die Studie.

Trotz der gemeinsamen Abwehrrichtung gegen die bei den Reformatoren wahrgenommene Tendenz, die Unsichtbarkeit der Kirche zu betonen, zeigt der Durchblick durch die katholische Kontroversliteratur ein breites Spektrum von Auffassungen: Während bei den Franziskanertheologen ein Denken im Urbild-Abbild-Schema mit unterschiedlichen Akzenten zu finden ist, folgt die Schule von Löwen einem eher augustinisch-heilsgeschichtlichen Ansatz. Neben Positionen, die das Verhältnis von Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit recht differenziert denken (zu nennen sind hier insbesondere Schatzgeyer und Latomus), herrscht bei anderen eine Überbetonung der Sichtbarkeit, gedeutet als empirisch-konstatierbare Wahrnehmbarkeit verbunden mit juridischen Motiven (so bei Cano und Bellarmin).

Insgesamt kommt es in Reaktion auf den reformatorischen Kirchenbegriff zu einer unheilvollen Verkürzung: „Die Unmöglichkeit, eine integrativ (sakramental-pneumatisch-trinitarisch) entworfene Einheitsgestalt zu denken, führt (...) zum Sieg der (bloßen) Empirie und des Konstatierbar-Nachprüfbaren über die Glaubenswirklichkeit und befördert ein ekklesiologisch-‚positivistisches' Verständnis des Heilsgedankens" (418). Die Polarisierung führt dazu, „daß eine empiristische Sicht von Wirklichkeit in evidenter Wahrnehmbarkeit spannungsvoll zu einer Sicht von Glaubenswirklichkeit steht, die ‚als neue Wirklichkeit des Glaubens' die empirische Raum-Zeitlichkeit radikal hinter sich läßt" (427).

In der Darstellung der verschiedenen Entwürfe entscheidet sich D. für eine systematische Durchsicht, für die in den Anmerkungen eine breite Textbasis geliefert wird. Ein kurzer Abschnitt zum Reflexionsansatz versucht, die jeweiligen Perspektiven auf den Punkt zu bringen. Damit ist eine gut begehbare Schneise durch den dichten Wald der Kontroverstheologie geschlagen. Gegenläufig zu den konstatierten Verkürzungen versucht D. in seiner Studie, das Verhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit in eine sakramentale Sicht einzurücken. So verbindet sich die abschließende Zusammenfassung mit einer ökumenisch interessierten Weiterführung. Sie stellt einen gelungenen Beitrag zur Sache dar, obgleich die exzessive Verwendung von Sekundärliteratur sehr unterschiedlicher Herkunft ein wenig stört. Zudem besteht Anlaß zu erinnern, daß Absätze empfohlene und zuweilen auch gebotene Mittel zur Strukturierung des Gedankengangs sind.

Chur Eva-Maria Faber

Stolina, Ralf: **Niemand hat Gott je gesehen.** Traktat über negative Theologie. – Berlin / New York: W. de Gruyter 2000. VIII, 202 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 108), geb. DM 148,00 / € 74,00 ISBN: 3–11–016853–7

In einem 1984 veröffentlichten Aufsatz urteilte Hans Urs von Balthasar, „daß trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist, daß negative Theologie im strikten Sinn erst in der Auseinandersetzung christlicher Denker mit nicht-christlicher religiöser Philosophie innerhalb der christlichen Tradition auftaucht"[1]. Ist also die Tradition negativer Theologie als nicht-biblisch abzulehnen? Die vorliegende, 1999 von der Ev.-Theol. Fak. Münster angenommene Habil. unternimmt den Versuch, einen *theologischen* Begriff negativer Theologie zu entwickeln.

In einem ersten Teil erfolgt eine exemplarische Durchsicht der Tradition negativer Theologie. Dabei werden neben dem klassischen Vertreter Dionysios Areopagita sehr verschiedenartige Stimmen gehört, um „glaubenstheologische" Ansätze für die negative Theologie zu finden. Denn der areopagitische Entwurf weist ein christologisches Defizit auf und vernachlässigt durch die Betonung des diskursiven Aufstiegsweges die gläubige Bereitschaft für die Kondeszenz Gottes (25f).

Demgegenüber würdigt der Vf. den biblisch-theologischen Horizont, vor dem Johannes von Kreuz die Negation nicht als Methode des aufsteigenden Erkenntnisweges, sondern als Erfüllung des ersten Gebotes versteht (37). Insofern allerdings die dunkle Nacht ein Durchgangsstadium ist, bleibt die offenbarungstheologische Qualität des Kreuzes ausgeblendet (46f). Die Überformung (transformacion) des Menschen in Gott droht die Distanz zwischen Gott und Mensch aufzulösen.

Diese Defizite lassen Ausschau halten nach einer kreuzestheologischen Konzeption negativer Theologie, wie sie Erich Przywara entwickelt hat. Allerdings sieht Stolina die kreuzestheologisch gefaßte negative Theologie, welche die Offenbarung Gottes im Gekreuzigten erkennt, bei Przywara durch dessen negative Theologie der analogia entis gebrochen. „Przywara steht in der Gefahr, den Satz ‚das nur kann ich sagen, was Gott nicht ist' aus seinem kreuzestheologischen Kontext zu lösen und zu einem letzten Satz zu machen, der ein wahres und wirkliches ‚Ist' Gottes im Gekreuzigten nicht mehr aussagen kann" (60). Die Erkenntnis im Glauben muß einem Vernunftsatz weichen.

Als weitere Stimme hört der Vf. die vehemente Kritik Eberhard Jüngels an der negativen Theologie, weist sie aber insofern zurück, als Jüngel versäumt, nach einem theologischen Begriff negativer Theologie zu fragen. Von seiner Kritik getroffen sei nur die philosophische Tradition negativer Theologie, wie Stolina sie an Bernhard Welte exemplifiziert.

Ausgehend vom Johannesevangelium, in dem Glauben, Sehen und Erkennen in einem systematischen Zusammenhang stehen, entwickelt der zweite Teil der Studie einen theologischen Begriff negativer Theologie. Grundlage aller Aussagen über das Sehen des Glaubens ist das Nicht-Sehen des Glaubens, ein Nicht-Sehen, das nicht in der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis begründet ist, sondern darin, daß Gott nicht Objekt von Erkenntnis sein kann. Weil Gott nur vermittelt durch den Sohn und den Geist erkannt wird, ist das gläubige Sehen nicht eine Möglichkeit des Menschen und steht somit im Raum des Nicht-Sehens. Von hier aus muß das Verhältnis von Affirmation und Negation neu bestimmt werden. „Wie das Nicht-Sehen des Glaubens (...) der Raum ist für das Sehen und Erkennen des Glaubens, so ist das *Negationsmoment* auf das Empfangen und Vernehmen der Mitteilung Gottes, mithin das *Affirmationsmoment* ausgerichtet" (124). Negation und Affirmation führen nicht auf einen aufsteigenden Erkenntnisweg, sondern „stellen die theologischen Vollzugsmomente für ein *empfangendes Vernehmen* der Mitteilung des *in* seiner Offenbarung verborgenen Gottes dar" (125).

Das Negationsmoment dient somit der Preisgabe der eigenen Erkenntniserwartungen, um den Weg für empfangendes Vernehmen zu bereiten. Daraufhin aber gibt sich Gott zu erfahren und zu erkennen, so daß affirmative Aussagen möglich werden. Verdeutlicht an einem traditionellen Thema negativer Theologie: Die menschliche Sprache, an sich nicht ausreichend, um Gott zur Sprache zu bringen, gewinnt, wenn Gott sie für seine Selbstmitteilung in Dienst nimmt, neue Bedeutungsdimensionen. Ihre Defizienz mündet somit nicht in die bloße Negation: „Indem Gott sich zur Sprache bringt und die Rede von Gott empfangend, nachvollziehend und antwortend dem zu entsprechen sucht, *wird* sie in Hinsicht auf ihren Inhalt adäquat, kongruent und eindeutig" (176). Wie sich hier zeigt, bewegt sich S. trotz seiner Kritik an Jüngel offenkundig in dessen Spuren.

[1] Balthasar, H.U. v.: Bibel und negative Theologie. In: **Sein und Nichts in der abendländischen Mystik**, hg. v. W. Strolz, Freiburg/Breisgau 1984 (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominicana. Weltgespräch der Religionen. Schriftenreihe zur großen Ökumene 11), 13–31, 13.

Ich stimme dem Vf. der Studie zu, daß es dringlich ist, einen theologischen Begriff von negativer Theologie auszuarbeiten, dies gerade auch in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Plausibilität eines „fremden Gottes", die für christliches Denken nicht ohne weiteres rezipierbar ist. Fraglich scheint mir aber, ob in S.s Verhältnisbestimmung von Negation und Affirmation der entscheidende Punkt bereits getroffen ist. Gewiß ist die Negation auf die Affirmation ausgerichtet. Wenn aber Ernst gemacht wird damit, daß es eine Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung gibt, dann mündet auch die Affirmation wieder in die Negation. Diese relativiert nicht die Offenbarung, sondern verweist ausgehend davon in die Tiefen der Erkenntnis Gottes (Röm 11,33). Diesbezüglich dürfte im übrigen S.s Interpretation der Theologie Przywaras diesem nicht ganz gerecht werden. Die Pointe Przywaras liegt nicht in einer abschließenden Negation, sondern in seiner dynamischen Fassung der analogia entis, derzufolge jede Rede von Gott die „je größere Unähnlichkeit" in „noch so großer Ähnlichkeit" zu beachten hat. Dabei entspringt diese Einsicht v. a. beim späten Przywara nicht einem Vernunftsatz, sondern gibt eine Erfahrung mit der Offenbarung wieder. Die Ausdrucksformen, die sich solche Glaubenserfahrung sucht (und die sich bei Przywara gewiß nicht in dem oben zitierten Satz erschöpfen), haben ebensolche Berechtigung wie die Rede von der Nichtobjektivierbarkeit Gottes, die S. seinerseits als Zusammenfassung des biblischen Zeugnisses durchgehen läßt.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen sollte die Diskussionsanregung zum Thema negative Theologie aufgenommen werden. Der stolze Preis des Buches dürfte dafür allerdings nicht sehr förderlich sein.

Chur Eva-Maria Faber

Liturgiewissenschaft

Angenendt, Arnold: **Liturgik und Historik.** Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2001. 251 S. (Quaestiones disputatae, 189), kt DM 48,00 / € 24,50 ISBN: 3–451–02189–7

Die noch von Karl Rahner und Heinrich Schlier begründete Reihe war, diesen Hg.n entsprechend, bis in die 80er Jahre fast ausschließlich systematischen und exegetischen Fragestellungen vorbehalten. Inzwischen ist aber auch die Liturgie zunehmend zu einem Thema der Theologie geworden, auch von Exegese und Systematik, nicht zufällig beginnend mit dem Bd *„Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?"* (QD 107, hg. v. K. Richter 1986) bis hin zu dem Bd *„Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung"* (QD 194, hg. v. B. Kranemann/T. Sternberg, 2002). Schon länger hat auch die „Historik" die Liturgie zum Forschungsthema erkoren, was sich nun ebenfalls erstmals in einem QD-Bd niederschlägt. Der emeritierte münsterische Kirchengeschichtler Angenendt ist dazu in besonderer Weise prädestiniert, hat er doch für sein Fach im deutschen Sprachgebiet die mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtliche Sicht als eine Grundlage historischen Forschens etabliert (vgl. sein Standardwerk: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2. Aufl. 2000), wofür ihm gerade die Liturgiewissenschaft zu größtem Dank verpflichtet ist.

Seinem Forschungsprojekt „Spätmittelalterliche Liturgie" im Rahmen des Münsterschen SFB „Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme" entstammt nun auch diese Quaestio: „Die in der Christentumsgeschichte größte Liturgiereform, die des Zweiten Vatikanischen Konzils, läßt weiterhin die Emotionen wie die Argumente hochgehen. Eine ‚Reform der Reform' wird gefordert, gemeint sowohl als Weitertreiben wie auch als Rückstufung. Zur Lösung wird eine ‚organische Liturgieentwicklung' empfohlen. Wie aber ist eine solche zu denken und zu praktizieren?" (9). Der Vf. geht dabei von der These aus, daß gängige Handbücher das erste christliche Jahrtausend als Zeitalter der Objektivität und der wahren Liturgie beurteilten, während die Liturgie seit der Gotik als Zeit des Subjektivismus und des Verfalls gekennzeichnet werde. Der Vf. gesteht durchaus zu, daß dieses Deutungsschema seit den 20er Jahren des vergangenen Jh.s auch für die Allgemeingeschichte wie die Kunst-, Literatur- und Politikgeschichte üblich war. Doch während allüberall eine positive Bewertung des Spätmittelalters erkennbar sei, gelte dies für die Liturgie nicht. Daher wolle er eine Neubewertung vornehmen.

Der Vf. kann diese von ihm als „ideologisches Beurteilungsschema" eingestufte These, daß die Liturgie des Mittelalters als Verfall gesehen werde, mit Recht vornehmlich an der vorkonziliaren Forschung festmachen, etwa an Theodor Klauser, weniger schon an Josef Andreas Jungmann. Für die jüngere liturgiewissenschaftliche Forschung lassen sich dafür kaum noch überzeugende Belege finden. Immerhin können die Erkenntnisse A.s zum Teil der Liturgiewissenschaft selbst zugeschrieben werden, war er doch zwei Jahre Ordinarius in Münster für dieses Fach. Er gesteht auch zu, daß sich diese Disziplin nie nur historisch verstanden hat, sondern gerade seit dem Konzil pastoralliturgische Anliegen – jüngst auch liturgiesystematische Arbeiten – im Vordergrund standen, ging es doch nicht zuletzt aufgrund historischer Einsichten um die Umsetzung der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium.

Was der Vf. vornehmlich über die Liturgische Bewegung und ihre Voraussetzungen in einem ersten Teil unter „Die Geschichte eines Problems" (17–106) zusammenträgt, ist weithin eloquent, oft im guten Sinne essayistisch, so wie es nur jemand so komprimiert und zugleich mit vielen einsichtigen Beispielen vortragen kann, der aus einem reichen Wissen schöpft. In immer neuen Anläufen befaßt er sich mit der Spannung von Subjektivität und Objektivität in der Liturgie, wie sie von Anbeginn bestanden hat. So ordnet er die verschiedenen Ansätze etwa von Ildefons Herwegen, Odo Casel oder Romano Guardini in die zeittypischen Strömungen ein, zeigt Nähe und Differenz zu völkischem Gedankengut auf, bringt durch gekonnt ausgesuchte Zitate das Verhältnis von Liturgie und Politik auf den Punkt. Trotz pointierter Zuspitzungen bleiben seine Darlegungen weithin ausgewogen, so wenn er es ablehnt, die „Modernisten" als Antifaschisten und die „Objektivisten" als dem NS-System nahestehend einzuordnen (87). Allerdings bleibt er bei der Feststellung, daß „die Liturgiker des 20. Jh.s (...) die ganze Christentumsgeschichte in zwei Perioden aufteilten: eine positive – andauernd bis zum Ende der Romanik – und eine negative – beginnend mit der Gotik (...). Daß aber, historisch gesehen, diese Licht/Dunkel-Geschichte so gar nicht haltbar ist, ja, daß nach heutiger Forschungslage ein ganz anderes Urteil ansteht und darum auch eine neue Liturgiegeschichte geschrieben werden muß, beginnt sich nur erst langsam abzuzeichnen." (106)

In Teil II werden „Ritus und Liturgie in historischer Perspektive" (107–203) beschrieben. Dem Vf. gelingt es hier, schon früher von ihm publizierte Erkenntnisse (vgl. u. a.: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 2. Aufl. 1997) so miteinander zu verbinden, daß erkennbar wird: Von einer organischen Liturgieentwicklung kann kaum die Rede sein. Hier ergibt sich Raum für ein weiterführendes Gespräch. Wenn er festhält, daß „die neuere Liturgiewissenschaft der allegorischen Deutung wenig Verständnis entgegengebracht" habe (140), so ist doch zu fragen, warum sie das tun sollte. Gerade der Vf. hat doch oft schon darauf hingewiesen, daß dies auf einen Mangel an theologischer Durchdringung zurückzuführen sei. Und wenn er die Einengung der Mysterienfeiern auf sieben Sakramente durch die Scholastik deshalb als positiv ansieht, weil damit angesichts ausufernder Volksreligiosität die wichtigsten Heilshandlungen erhalten bleiben, muß er doch zugleich zugestehen, daß dies zu einer Verrechtlichung führt, die dem Ursprung nicht gerecht wird. Hier hätte sich der Rez. einen deutlicheren Hinweis auf die Wiedergewinnung des Mysterienbegriffs durch das II. Vatikanum und die damit verbundene erneuerte Sakramentenliturgie gewünscht, die nun nicht mehr so deutlich von den Sakramentalien getrennt werden kann. Daß aber zweifellos die „mittelalterliche Liturgie als Forschungsaufgabe" gesehen werden muß (168), ist keine Frage. Nicht zuletzt vom Vf. sind dazu weitere Arbeiten zu erhoffen.

Abschließend gelingt dem Vf. eine hervorragende Kennzeichnung heutiger Auseinandersetzungen, wobei u. a. die Ambivalenz der Äußerungen Joseph Ratzingers, der nicht zuletzt Liturgiewissenschaftler für eine Zerstörung der Mysterienfeier verantwortlich macht, herausgestellt wird. Auf wenigen S. (180–197) führt er traditionalistische Einwände gegen liturgische Neuerungen mit historischen Argumenten ad absurdum. Da das Christentum „religionsgeschichtlich als ‚umstürzlerische' Religion" bezeichnet werden müsse, sei die Zukunft der Liturgie offen: „Das Wort von der ‚ecclesia semper reformanda' gilt – da die Liturgie eminent Kirche-erbauend ist – ebenso von dieser selbst. Natürlich bleibt das Postulat der Kontinuität dort gültig, wo die Fortsetzung und Durchhaltung des in und mit Jesus Christus gestifteten Auftrags ansteht. Die Verwirklichung dieses Auftrags in der Zeit aber hat ihre unvorhersehbaren Konkretisierungen, denen Raum zu geben ist. Von hierher zeigt sich, daß ein Verharren bei einer vorgeblich unveränderlichen Liturgieform zwar das zweifellos starke religionspsychologische Verlangen nach Bleibendheit zu befriedigen vermag, nicht aber das Erfordernis, die ‚Gunst der Stunde' wahrzunehmen." (203)

Angesichts des weit gespannten Bogens dieser Studie war eine ungeheure Literaturfülle zu verarbeiten. Dabei war der Vf. redlich bemüht, der liturgiewissenschaftlichen Sicht gerecht zu werden (10). Daß hier dennoch Defizite bleiben, war kaum zu vermeiden (vgl. etwa die Anm. 386ff, die nicht wirklich belegen, was hier tatsächlich geleistet wurde). Das kann aber die Gesamtwertung nicht beeinträchtigen: Was A. hier vorlegt, ist eine großartige, geradezu aufregende Studie nicht nur zur Frage von Liturgiereformen, sondern am Beispiel von Liturgie und Ritus zur Frage der Entwicklung von Kirche angesichts unterschiedlicher Kulturen und Mentalitäten. Es erstaunt daher nicht, daß inzwischen schon eine 2. Auflage dieses Werkes erschienen ist und eine amerikanische Ausgabe vorbereitet wird.

Münster Klemens Richter

Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Begründet von Heinrich Rennings und Martin Klöckener. Bd 3: Dokumente des Apostolischen Stuhls: 4.12.1983–3.12.1993. Mit Supplementum zu Bd 1 und 2, übersetzt, bearbeitet und hg. v. Martin Klöckener. Unter Mitarbeit von Guido Muff – Kevelaer / Freiburg (Schweiz): Butzon & Bercker / Universitätsverlag 2001. 1114 S. (Dokumente zu Erneuerung der Liturgie, 3), geb. DM 148,64 / € 76,00 ISBN: 3–7666–0078–8 (Butzon & Bercker) / 3–7278–1144–7 (Universitätsverlag)

Mit diesem 3. Bd liegen nun alle seit der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" vom 4.12.1963 bis zum 3.12.1993 von Rom veröffentlichten „Dokumente zur Erneuerung der Liturgie" (DEL) auch in deutscher Sprache vor, insgesamt 353 (vgl. grundsätzliche Hinweise dazu: ThRv 94, 1998, 554f). Dabei wird die Parallelität zum von Rainer Kaczynski besorgten *„Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae"* (EDIL), dessen 3. Bd 1997 erschien, gewahrt. Allerdings enthält DEL 3 mehrere Dokumente darüber hinaus. An die Dokumententexte schließt sich ein Anhang mit einem umfangreichen Supplementum an (1021–1109). Das enthält Ergänzungen und Aktualisierungen zu DEL 1 und 2 sowie Nachträge zu DEL 3: einzelne neue Textfassungen von Dokumenten der früheren Bde.; die Änderungen (Variationes) in den Vorbemerkungen der liturgischen Bücher, die aufgrund des CIC 1983 notwendig wurden; authentische Auslegungen der Dokumente und Antworten auf Anfragen an Dikasterien des Apostolischen Stuhls; weitere nennenswerte Ausgaben der Dokumente in den Originalsprachen oder in deutscher Übersetzung; Nachträge von wichtiger Literatur, wobei an dem Prinzip festgehalten wird, nur solche Titel zu verzeichnen, die die offiziellen Dokumente selbst kommentieren. Gerade darin besteht eine wichtige Hilfe. Bei allen Dokumenten werden zunächst die Quellenangaben für den lateinischen wie für den deutschen Text belegt, anschließend dann jeweils wichtige Literatur dazu angegeben. Da die Drucklegung des Dokumentationsteils (11–1109) bereits im Frühjahr 1999 abgeschlossen wurde, konnten nach diesem Zeitpunkt keine Nachträge mehr im Supplementum aufgenommen werden.

Leider enthält dieser Band nicht die angekündigten und dringend erwarteten Register, die den gesamten Zeitraum der liturgischen Erneuerung von der Liturgiekonstitution bis in die Gegenwart erschließen sollen. Nun ist ein eigener Registerband zu DEL 1–3 für die absehbare Zukunft in Aussicht gestellt. Schon jetzt können die fertigen Registerteile im Internet eingesehen werden: www.unifr.ch/liturgie. Hier finden sich die Bibelstellen und die Quellen (mit verschiedenen Quellensorten von der Patristik bis zur Gegenwart), wobei dieses Register zugleich die Rezeption liturgischer Texte und Dokumente zur Liturgiereform belegt.

Somit liegt nun ein unentbehrliches Hilfsmittel für die ersten drei Jahrzehnte liturgischer Entwicklung seit dem Konzil vor, jedenfalls soweit es die römische Sicht betrifft, das nicht nur für die Liturgiewissenschaft selbst von Bedeutung ist. Das Werk kann zudem einen Beitrag dazu leisten, daß theologisch und pastoral verantwortete Liturgiereform nach den konziliaren Maßgaben in offenem und fruchtbarem Austausch zwischen Universalkirche und Teilkirchen aktuell bleibt.

Dem Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Universität Fribourg, M. Klöckener, ist für eine immense Arbeitsleistung Dank zu sagen, zumal er das Gesamtwerk von Beginn an, also seit mehr als zwei Jahrzehnten, betreut hat, beginnend noch als Assistent am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft in Paderborn. Dank gebührt auch dem Münchener Ordinarius für Liturgiewissenschaft, R. Kaczynski, der die lateinischen Originaltexte schon seit drei Jahrzehnten in EDIL sammelt und betreut.

Münster Klemens Richter

Unentdeckte Feiertage. Das Kirchenjahr als Fest des Glaubens, hg. v. Hans-Helmar Auel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 176 S. (Dienst am Wort, 89), kt DM 31,80 / € 15,90 ISBN: 3–525–59353–8

Der Anlaß für vorliegendes Bändchen aus der Reihe „Dienst am Wort" mit dem Titel „Unentdeckte Feiertage. Das Kirchenjahr als Fest des Glaubens" war nach den Ausführungen des Hg.s Hans-Helmar Auel der Wegfall des Buß- und Bettages. Angesichts des Wegfallens eines staatlich geschützten kirchlichen Feiertages in fast allen Bundesländern, befaßte sich der Kirchenkreis Homberg auf einer Klausurtagung mit dem Thema „Kirchenjahr" und versuchte sich so dem Thema „Vergessene Feiertage" anzunähern. Mit Hilfe einer Fragebogenaktion gelang es herauszufinden, welche Pfarrer in welchen Gemeinden der Landeskirche Kurhessen-Waldeck welche Feiertage überhaupt noch feiern. Angeregt durch diese Fragebogenaktion plädiert der Hg. dafür, das Kirchenjahr zu pflegen, das er als einen Schatz ansieht, „den es lohnt zu heben." (10). Die programmatische Wendung liegt im Titel von „Vergessene Feiertage" oder „Verschüttete Feiertage", was einen stärkeren Akzent auf das Vergangene legen würde, bewußt hin zu „Unentdeckte Feiertage".

Neben zwei einleitenden kurzen Überlegungen von Hans Gerrit Auel zur Umfrage in Pfarreien in der Landeskirche Kurhessen-Waldeck und von Martina Schmidt zur Frage der „Christlichen Feiertage in der reformierten Suisse Romande", als eine Art Bestandsaufnahme, widmet sich ein erster Teil einem Überblick über sog. „Vergessene Feiertage". Es werden an dieser Stelle aufgeführt etwa der Tag des Erzmärtyrers Stephanus, der 26. Dezember, oder das Fest der Unschuldigen Kinder, der 28. Dezember, oder das Fest der Apostel Petrus und Paulus, der 29. Juni. Zu zweien dieser Festtage (Tag des Erzmärtyrers Stephanus und Tag der Beschneidung und Namensgebung Jesu) schließen sich Gottesdienstmodelle an.

Es folgen ein Kap. zum Epiphaniasfest sowie vier verschiedene Modellpredigten zu einzelnen Schrifttexten zum Tage.

Hat man als Rez. bis zu diesem Punkt das Buch bereits mit großem Interesse dahingehend verfolgt, wie der Versuch unternommen wird, das Kirchenjahr theologisch angemessen zu feiern und zu interpretieren, so ist man als Leser, der aus dem römisch-katholischen Kontext kommt, bei den nächsten drei Unterpunkten zunächst verwundert: Es folgen Gottesdienstmodelle zu den drei heiligen Tagen Gründonnerstag, Karfreitag, Karsamstag (86–119).

Angesichts der zentralen Stellung des „Triduum Paschale" für die liturgische Feier des christlichen Glaubens mag man diese drei österlichen Tage auf keinen Fall unter „vergessene Feiertage" einordnen. Liest man jedoch mit Bedacht z.B. die Ausführungen von Barbara Ullrich zur Bedeutung des Gründonnerstages, wird einem deutlich, wie sensibel hier der Versuch unternommen wird, eine liturgische Tradition (die Feier des Letzten Abendmahls), die aus historischen Gründen im Laufe der Reformationsgeschichte untergegangen ist, in neuer Form wiederzubeleben und für die Gemeinde fruchtbar zu machen.

Vieles mag an dieser Stelle zunächst überraschend erscheinen, manches auch Widerspruch hervorrufen, etwa wenn bei den Überlegungen zum Karsamstag die Vf.in Barbara Ullrich das oft zitierte Klischee vom Karsamstag als „liturgiefreiem" Tag kolportiert, als ob die Feier des Stundengebetes, die auch am Karsamstag nicht ausfällt, sondern ganz im Gegenteil (vgl. Trauermetten) sogar entsprechend feierlich ausgestaltet wurde, keine Liturgie darstellen würde. Dennoch sind auch hier Ansätze zu finden (etwa in Form einer Andacht auf dem Friedhof am Nachmittag des Karsamstag; 116), die durchaus die theologischen Aspekte des Karsamstags (Stichwort: „Grabesruhe") in einem Wortgottesdienst aufzugreifen versuchen.

Ein Unterkapitel über die Feier des Trinitatissonntages, das Geburtsfest Johannes des Täufers am 24. Juni und das Michaelisfest am 29. September runden das kleine lesenswerte Bändchen ab. Dem vorliegenden Bd ist zu wünschen, daß er sein Ziel erreicht, Gemeinden dazu anzuregen, „das Kirchenjahr als Reigen des Feierns neu zu entdecken." Und auch wenn nicht alle Anregungen und alle Gottesdienstmodelle im Verhältnis 1:1 in die Praxis umzusetzen sind und manche Vorstellungen (besonders im Bereich der drei österlichen Tage) vielleicht im Kontext der großen Ökumene auch noch einmal neu zu überdenken wären, werden doch viele Anregungen geboten, die „Unentdeckte Feiertage" zu einer lesenswerten Lektüre machen für alle, die sich um die Feier des Kirchenjahres bemühen.

Münster Martin Stuflesser

Kirchenrecht

Leimgruber, Stefan / **Müller,** Ludger: **Religionsunterricht zwischen Norm und Wirklichkeit** – Paderborn: Bonifatius 2000. 52 S. (Kirchenrecht im Dialog, 2), kt DM 19,80 / € 10,40 ISBN: 3–89710–082–7

In der von Libero Gerusa und Ludger Müller beim Bonifatiusverlag herausgegebenen Reihe *Kirchenrecht im Dialog* werden v.a. wissenschaftliche Gespräche über Grundfragen des kanonischen Rechts protokolliert, aber auch – wie in dieser Publikation – aktuelle kirchenrechtliche Fragen, die sich aus der Praxis ergeben. Interessant ist, daß mit dieser Reihe die Kanoniker nicht unter sich bleiben und in dem ihnen eigenen Ideolekt kirchenrechtliche Fragen erörtern, sondern dies interdisziplinär mit Fachkollegen aus anderen Fakultä-

ten tun. Diese werden angefragt und der Kirchenrechtler versucht, die Antworten, Positions- oder auch Problembeschreibungen in den kirchenrechtlichen Kontext zu stellen.

In der Didaktik gelten Fragen der rechtlichen Voraussetzung des Religionsunterrichts eher als Randbedingungen (12), gleichwohl ist es gut, wenn sie einmal über den Tellerrand ihres Tätigkeitsfeldes schaut. V. a. seit der Wiedervereinigung steht der Religionsunterricht hinsichtlich seiner Grenzen und Perspektiven auf dem Prüfstand und mit großer Spannung wird die Vergleichsregelung des Bundesverfassungsgerichts zu LER (Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde) erwartet. Der von beiden Gesprächspartnern bzw. dem Verlag gewählte Zeitpunkt für die vorliegende Publikation ist also recht günstig.

Müller und Leimgruber greifen in ihrem Gespräch u. a. Fragen auf, die stets oder heute besonders aktuell sind: Welche Ziele verfolgen Staat und Kirche mit dem Religionsunterricht? Welche Möglichkeiten und Chancen hat der Religionsunterricht unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen? In diesem Zusammenhang gehen sie v. a. auf die Frage ein, ob die Konfessionalität des Religionsunterrichts (32ff) im Sinne der Trias zukunftsfähig ist. Eine eindeutige, positive Antwort darauf gibt nur der Kirchenrechtler. Für den Religionspädagogen ist die Zukunft der triadischen Konfessionalität keineswegs so sicher, zumal zwischen evangelischen Landeskirchen und katholischen Bistümern bereits Formen interkonfessioneller Zusammenarbeit in Verordnungen (wie z. B. Niedersachsen) oder Erlassen (z. B. Hessen) erarbeitet worden sind. Der intentionale Unterschied zwischen den beiden Ländern ist gravierend. Während in Niedersachsen pädagogische Gründe für den konfessionellen Religionsunterricht im Klassenverband herangezogen werden können, gilt der hessische Erlaß nur als Ausnahmeregelung bei organisatorischen Problemen. Gerade in diesen Gesprächspassagen werden die Unterschiede der beiden Partner deutlich. Während M. die aktuelle Rechtslage darstellt und diese auch nicht im geringsten problematisiert, fordert L., „im ersten Schuljahr, in Leistungskursen der Gymnasien und in Sonder- und Berufsschulen wie auch in Diasporasituationen (...) klare Verhältnisse (zu) schaffen und ökumenische Regelungen (zu) treffen"(34). Eine Annäherung zwischen beiden Gesprächspartnern ist zumindest in diesem Punkt nicht erkennbar. Dies zu erwarten, wäre auch unrealistisch.

Ein weiterer signifikanter Unterschied zwischen dem Kanoniker und dem Religionspädagogen wird bei der Unterscheidung zwischen kirchlicher Katechese und Religionsunterricht deutlich. Während der Kirchenrechtler M. an dieser Stelle den Religionsunterricht noch als wichtigste Form kirchlicher Verkündigung (23) und als Wissensvermittlung verstehen möchte, betont der Religionspädagoge L. dezidiert den Dienstcharakter des Religionsunterrichts für die Adressaten (24). Ihre Fragen, ihre Not und ihre Zukunft stehen ebenso im Blick wie das Glaubenswissen und die Tradition. Beide Gesprächspartner zeigen hingegen große Übereinstimmung bei der Darstellung und Beurteilung des in Brandenburg eingeführten Faches „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde" (17ff), des Religionsunterrichts in den neuen Bundesländern und des in der Öffentlichkeit viel besprochenen „Islamischen Religionsunterrichts" (41) an öffentlichen Schulen sowie der Anforderungen an ihn. V. a. fällt auf, daß M. bei diesen komplexen Fragen sowohl die nicht ganz einfachen Rechtsfragen aufgreift, als auch den Realitäten Rechnung trägt. Dabei zeigt er auf – besonders im Blick auf den Ethikunterricht –, wie „problematisch pragmatische Lösungen sein können" (37), weil sie nicht selten Grundrechtsverletzungen billigend in Kauf nehmen.

Die beiden Gesprächspartner spielen sich mehr oder weniger elegant die Bälle zu; diese werden zumeist sicher angenommen. Freilich geht auch schon mal ein „Schlag ins Leere" d. h., Fragen wird ausgewichen oder sie werden erst gar nicht aufgegriffen. Während der Kirchenrechtler vielfach eine große Empathie für den Religionsunterricht zeigt, hat man beim Religionspädagogen eher den Eindruck, daß er sich schwer tut, sich in die Fragestellungen des Kanonikers hineinzuversetzen –. Nun, wir stehen ja wohl erst am Anfang des bisher ungewohnten Dialogs.

Das vorliegende Buch vermittelt für den Religionsunterricht eigentlich keine neuen rechtlichen oder religionspädagogischen Einsichten, vielmehr – und darin sehe ich seinen besonderen Stellenwert – zeigt es, in welchem Spannungsverhältnis sich der Religionsunterricht zwischen Religionspädagogik und Kirchenrecht bewegt. Zum anderen macht es deutlich, daß das Kirchenrecht, das Recht überhaupt, für religionspädagogisches Handeln zuverlässige Orientierungspunkte bietet. Diese Orientierungspunkte nutzen, sich in rechtlich abgesteckten Räumen bewegen, kann der Praktiker als Befreiung erfahren. Deshalb ist der Publikation zu wünschen, daß sie auch in den Bücherregalen der Religionslehrerinnen und Religionslehrer zu finden ist.

Fulda Dieter Wagner

Moraltheologie

Eibach, Ulrich: **Menschenwürde an den Grenzen des Lebens.** Einführung in Fragen der Bioethik aus christlicher Sicht. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000. 212 S., pb. DM 24,80 / € 12,90 ISBN: 3–7975–0001–7

Die Auseinandersetzungen um Fragen der Bioethik gewinnen seit geraumer Zeit – ein entscheidender Stichtag ist in diesem Zusammenhang die weitgehende Sequenzierung des menschlichen Genoms im Jahre 2000 – zunehmend an Schärfe. Die Leitartikel und Feuilletonbeiträge der großen deutschen Tageszeitungen dokumentieren diesen Trend beinahe täglich.

Das vorliegende Buch des in Theorie und Praxis mit den Fragen der medizinischen Ethik am Anfang und am Ende des Lebens vertrauten Autors ist ein Indiz dafür, wie schwierig es zu sein scheint, fundamentale Grundüberzeugungen der theologischen Anthropologie in einer zum interdisziplinären Dialog einladenden Weise ethisch aufzuschlüsseln.

Statt dessen kommt es in den einzelnen Beiträgen des Bdes zu einem Frontalangriff auf die sog. säkulare Bioethik, als deren bekannteste Repräsentanten Norbert Hoerster und Peter Singer – oder andere „rationalistisch-empiristisch argumentierende Philosophen" (19) – fungieren, wobei sich zunehmend die Frage aufdrängt, ob die vom Vf. favorisierte strategische Option am Ende tatsächlich aufgeht oder ob nicht vielmehr ein Pyrrhussieg errungen wird.

An zweifellos willkürlich ausgewählten Beispielen sei die Problematik erläutert:

Die – im Beitrag „Menschenwürde, Autonomie und Forschungsinteressen in der Biomedizin" (13–37) – völlig zu Recht vorgetragene Kritik an dem Versuch, in wissenschaftlich unkorrekter und moralisch inakzeptabler Weise, aus Beschreibungen und medizinischen Messungen der Lebensqualität betroffener Patienten Lebenswerturteile abzuleiten, wie dies z. B. in der von Peter Singer vorgelegten „Praktischen Ethik (Stuttgart ^{2}1994) geschieht, bleibt hinter der erforderlichen inhaltlichen ethischen Präzision zurück, wenn es tatsächlich richtig sein sollte, daß der Personbegriff und die Menschenwürde ausschließlich auf der Basis „von ‚religiös-metaphysischen' Grundvoraussetzungen" (19) plausibel begründet werden kann.

Anstatt diesen aus bestimmten moralphilosophischen Kreisen innerhalb der Bioethik gegen die theologische Ethik vorgebrachten Kritikpunkt durch die eigene Argumentationslogik zu bestätigen, wäre die Brüchigkeit einer vermeintlich metaphysikfreien Subjekt- und Personbegründung aufzuzeigen und deren offensichtliche Aporien aufzudecken. Die Logik des Präferenzutilitarismus ist nämlich – entgegen den Beteuerungen ihrer führenden Vertreter – alles andere als voraussetzungslos, sondern operiert mit inkonsistenten anthropologischen und metaphysischen Implikationen. Im Gegensatz zu Peter Singer wußte John Locke sehr wohl um die immanenten Grenzen der Leistungsfähigkeit seines Personkonzepts (21f), so daß er bei der Frage nach der Begründung der unbedingten Würde des Menschen nicht auf den Personbegriff, sondern auf die Schöpfung Gottes rekurrierte. Die säkulare Bioethik muß aus theologischer Perspektive nicht erst aufgrund ihrer Konsequenzen, sondern bereits auf der Basis ihrer anthropologischen Voraussetzungen kritisiert werden.

Signifikant ist in diesem Zusammenhang eine Kernthese des Buches: „Gegen solche Tendenzen kann man sich letztlich auf dem Boden eines empiristischen Menschenbildes nicht wehren, sondern nur dadurch, daß man die Würde der Person ‚transzendent' in Gottes Handeln für den Menschen begründet. Danach wird und ist der Mensch *Person* und hat eine *Personwürde* ohne sein Zutun allein durch Gottes Handeln, das allem menschlichen Handeln vorgeordnet ist und demgegenüber der Mensch nur ein *Empfangender* sein kann" (26).

In diesem Zusammenhang ist die Kritik an Immanuel Kant, der „entscheidend zur Aushöhlung des christlichen Verständnisses der *Gottebenbildlichkeit* beigetragen hat, indem er die Würde als Größe verstand, die der Mensch selbst konstituiert, die ihm also nicht mehr von ‚außen', von Gott her *zugesprochen* wird" (20f), völlig überzogen. Sie desavouiert jenen ethischen Kronzeugen, der im Gespräch zwischen philosophischer und theologischer Ethik eine wichtige Brückenfunktion übernehmen könnte, zumal es gerade sein Verdienst ist – durch die Profilierung des kategorischen Imperativs –, die Anwendung instrumenteller Logik im Blick auf den Menschen moralisch disqualifiziert zu haben.

Zudem wird die ethische Relevanz des Lebensqualitätsbegriffs unterschätzt und verkürzt, wenn dessen Bedeutung auf die aktuelle Interpretation innerhalb der angloamerikanischen Bioethik eingeschränkt wird. Der fortschrittskritische Impetus dieses *terminus technicus* innerhalb der medizintherapeutischen Diskussion kommt dann ebensowenig in den Blick wie die Möglichkeit, aus theologisch-ethischer Perspektive das Verständnis der Qualität des Lebens zu beleuchten.

Die einzelnen Beiträge sind durch eine scharfe Abgrenzung von einer an Kant anknüpfenden Ethik der Autonomie gekennzeichnet. Die programmatische Gegenthese lautet: „*Christliche Freiheit* ist *aber nicht Autonomie* (...) sie ist ermöglichte und geschenkte Freiheit (...)" (31). Die Begründung für diese Fundamentalopposition zwischen autonomer Freiheit auf der einen und geschenkter Freiheit auf der anderen Seite ist jedoch alles andere als überzeugend. Ebenso bleibt die Priorität der „‚Ethik der Fürsorge' vor der ‚Ethik der Autonomie'" (32) begründungslogisch unklar. Eine derart profilierte Ethik der Fürsorge, die „den Menschen nicht primär als ein autonomes und rational entscheidendes Individuum" (59) betrachtet, ist eine fragwürdige Einbahnstraße in den medizinischen Paternalismus, obwohl der Vf. ausdrücklich betont, selbstverständlich gehöre „zu einer auf das Wohlergehen der Kranken ausgerichteten Ethik der Fürsorge auch die Achtung des *Subjektseins* und der *Autonomie* des Patienten (...)" (59). Doch so einfach kommt man aus der Sackgasse einer subjektschwächenden Ethikbegründung nicht heraus. Völlig zu Recht wird in jüngster Zeit darauf aufmerksam gemacht, daß der Antagonismus zwischen subjektzentrierter und intersubjektiv ausgerichteter Ethik moralphilosophisch wie moraltheologisch alles andere als zwingend ist (vgl. Th. Pröpper, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung, in: Ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg / Breisgau 2001, 57–71).

Der unbedingte Respekt vor der Würde des menschlichen Lebens wird in den einzelnen Beiträgen für die unterschiedlichen Problembereiche der medizinischen Ethik durchbuchstabiert. Hier liegt sicherlich ein besonderes Verdienst des Autors. Die „Heuristik der Furcht", wie sie Hans Jonas für die ethische Bewertung moderner technologischer Herausforderungen vorgeschlagen hat, kennzeichnet den Zugang zu den verschiedenen Problemfeldern. Angesichts evidenter Gefahren werden leider die Chancen moderner Medizin- und Biotechnologie unterbelichtet. Der Beitrag „Genetische Diagnostik und die Selektion behinderten Lebens in und vor der Schwangerschaft" (111–137) thematisiert einen ethisch zweifellos problematischen Zusammenhang. Allerdings sollte nicht grundsätzlich bestritten werden, daß die Entwicklung der Pränataldiagnostik primär einem therapeutischen Anliegen verpflichtet ist. Zu Recht wird die Frage nach der ethischen Legitimität der Prägimplantationsdiagnostik davon unterschieden (122–133). Verdienstvoll ist in jedem Fall das Bemühen, ethische Grenzziehungen in der Bioethik nicht gegen den notwendigen medizinischen Fortschritt auszuspielen (134–136). Hier leistet der Vf. wichtige Aufklärungsarbeit.

Mit der gebotenen Klarheit setzt sich der Vf. in dem Artikel „Verbot ‚aktiver' Sterbehilfe?! – Eines der letzten religiös begründeten ‚Tabus' in der säkularen Gesellschaft" (139–167) mit der gesetzlichen Regelung dieser Frage in den Niederlanden auseinander und enttarnt zahlreiche Argumentationsmuster der Befürworter aktiver Euthanasie, indem er Alternativen aufzeigt und begründet.

Für eine abschließende Bewertung des Buches wird man den Untertitel zu respektieren haben. Hier wird ausdrücklich von einer „Einführung in Fragen der Bioethik aus christlicher Sicht" gesprochen. Zweifellos hat der Vf. hier den argumentativen Schwerpunkt gesetzt. Nicht wenige Beiträge wurden als Vorträge vor einem entsprechend interessierten Publikum gehalten. Insofern bereichert der Bd die binnenkirchliche Diskussion und macht auf kontroverse Positionen aufmerksam. Zudem steckt er das weite Feld gegenwärtiger medizinethischer Problemlagen ab und bietet insofern eine wichtige Orientierungshilfe.

Hier liegt jedoch zugleich die Grenze für den interdisziplinären Dialog, da viele der theologisch motivierten Überlegungen in direkter Konfrontation und scharfer Abgrenzung zur säkularen Bioethik ins Spiel gebracht werden. Insofern hat der Vf. einen für Philosophen und Theologen gleichermaßen provokativen Entwurf vorgelegt, der den bioethischen Diskurs in Gang hält.

Münster Klaus Arntz

Pinckaers, Servais OP: **The Sources of Christian Ethics.** Translated from the third edition by Sr. Mary Thomas Noble, O.P. – Washington DC: Catholic University of America Press 1995. XXI, 489 S., kt £ 19,95 ISBN: 0–567–29287–8

Das vorliegende moraltheologische Handbuch, eine Übersetzung des frz. Originals „Les sources de la moral chretienne" (Fribourg 1985) des frz. Moraltheologen und Dominikaners, langjährigen Prof.s an der kath. Univ. Fribourg, bietet entgegen des bescheiden anmutenden Titels mehr als bloß eine Darstellung der Quellen christlicher Ethik. Es handelt sich vielmehr im besten Sinn des Wortes um ein Handbuch der Moraltheologie. Als ethisches Kompendium steht es damit in der guten Tradition katholisch-moraltheologischer Manualistik, die weit besser war als ihr zuweilen übel ramponierter Ruf. Der Ursprung dieser Handbücher liegt in der vom Konzil von Trient vorgenommenen Neuordnung des Beichtsakramentes und der damit verbundenen Vorschriften hinsichtlich der zu beichtenden Sünden. Damit einher ging die Ausgestaltung der speziellen Moraltheologie als Beichtstuhlkasuistik, zugleich die Abkoppelung der Ethik von der Anthropologie und Dogmatik, und die Erarbeitung von entsprechenden Handbüchern für die Beurteilung von unsicheren Gewissensfällen. Das vorliegende Buch erweist sich jedoch zugleich im besten Sinn als modern, insofern es als Handbuch den Weg zurück wagt zu einer Moraltheologie im Geist des hl. Thomas von Aquin, und das meint: zu einer anthropologisch-philosophisch begründeten Ethik. Beabsichtigt wird somit gut scholastisch eine beständige Verankerung der normativen Sollensfrage in der anthropologischen Seinsfrage. Moraltheologie in dieser Perspektive ist nach Überzeugung des Vf.s eine Tochter der Anthropologie: Am Anfang steht die Frage „Was ist der Mensch?", die ihre allgemeine Antwort in der Gottebenbildlichkeit des Menschen findet. Insofern diese „imago-dei"- Natur des Individuums durch die Erbsünde nicht zerstört, sondern verletzt und beeinträchtigt wird, sodann aber im Erlösungswerk Jesu Christi und nachfolgend in der Taufe wiederhergestellt und erhoben ist, handelt es sich um eine spezifisch katholische Sicht christlich-theologischer Ethik in der Tradition des Naturrechtes. Die Vernunftnatur des Menschen gibt zu denken, und der getaufte Christ lebt weit mehr aus der Attraktivität des Guten und der Faszination Gottes als aus dem gebannten Blick auf mögliche Sünden. Diese Perspektive ist im aktuellen ethischen Diskurs durchaus ungewöhnlich; so fragt der Vf. am Schluß des Buches dann auch selbst: „Perhaps someone may object that in our view of morality we have not given enough attention to sin which occupies so important a place in salvation history and in the preoccupation of ethicists. Did Christ not come to save the people from their sins?" (464) Gerade dies aber ist das erklärte Ziel des Buches: Eine moraltheologische Darstellung dessen, was dogmatisch unter Erlösung und Heil verstanden wird. Sünde ist der verschattete Hintergrund, gut thomanisch die „privatio boni", die Unordnung menschlicher Neigungen, Motive und Handlungen, ohne jedoch eine grundsätzliche eigene Attraktivität zu besitzen. Das neue Leben in Christus hingegen vermag das Herz des Christen dauerhaft zu bewegen, hin zur befreiten Freiheit. Dieses Stichwort fällt mehrfach und immer an zentraler Stelle: Insbesondere die Gegenüberstellung von „Freiheit der Indifferenz" und „Freiheit der Vorzugswahl" verdeutlicht, wie sehr der Vf. Freiheit nicht als indifferentes Auswählen von Möglichkeiten sieht, sondern als Wahl des je größeren Gutes, so daß die Vollendung der menschlichen Freiheit die sich schenkende Liebe ist. Freiheit ist dann grundgelegt in der „attraction to the true and the good, and the desire for happiness, focusing on the virtues and oriented to quality and perfection." (375) Darin genau liegt dann auch das Propium christlicher Ethik: dem „desiderium naturale" wird eine von der menschlichen Vernunft allein nicht erkennbare Antwort gegeben, ein Name, menschgewordener Gott, Jesus Christus.

Nach einer Klärung von mehreren möglichen Definitionen christlicher Ethik bietet der Vf. eine eigene, explizit theozentrische Definition: „Christian ethics is the branch of theology that studies human acts so as to direct them to a loving vision of God seen as our true, complete happiness and our final end. This vision is attained by means of grace, the virtues and the gifts, in the light of revelation and reason." (8) Auf dieser Grundlage vollzieht sich die weitere Überlegung in drei Teilen. Der erste Teil erörtert den Zusammenhang von Ethik, Humanismus und christlicher Anthropologie, indem insbesondere das Proprium der paulinischen Ethik und die ethischen Implikationen der Bergpredigt verbunden werden mit der Sicht des Thomas von Aquin: In der Bergpredigt und hier zumal in den Seligpreisungen findet sich das Neue Gesetz des Christen in nuce als Gesetz der größeren Freiheit. Das Proprium christlicher Ethik liegt keineswegs in erster Linie in der Neuheit bestimmter äußerer Handlungen, sondern „in virtues and interior acts, as describes in the Sermon on the Mount." (185) Insofern jedes Verhalten durch vorausgehende Haltungen und einen diese begründenden Halt bestimmt ist, erscheint die Haltung des Christen als Bewußtsein der unzerstörbaren eigenen Berufung durch Gott und somit als Initiativpunkt des eigenen Handelns unter neuen Vorzeichen. Der zweite Teil erörtert ausgewählte Passagen aus der Geschichte der Moraltheologie, beginnend in der Patristik, über die Scholastik und das Hochmittelalter, hin zur „nominalistischen Revolution" mit dem neuen Begriff einer „Freiheit der Indifferenz" und zur Moraltheologie der Manualistik, endend mit einem Blick auf die Situation der zeitgenössischen Moraltheologie und deren Verhältnis zur protestantischen Ethik. Der dritte Teil widmet sich der Grundsatzfrage von Freiheit und Gesetz: Wiederum wird im Rückgriff auf Thomas von Aquin menschliche Freiheit bestimmt im Ausgang von den „inclinationes naturales", die der bewußten und gewollten Formung und Erziehung bedürfen, die aber zugleich das Feld und die Richtung sittlicher Entscheidung

und verantworteten Handelns umreißen. Es unterliegt nicht der menschlichen Freiheit, nicht glücklich sein zu wollen – mit dieser grundlegenden Erkenntnis des Thomas von Aquin ist der Beginn des freien menschlichen Handelns und Strebens markiert. Christliche Ethik steht nicht an zu behaupten, allein Gott entspreche vollständig und adäquat der naturhaft gegebenen Suche des Menschen nach umfassendem Glück. Diese Suche, skizziert in den Grundzügen durch die „inclinationes naturales" und normativ erhoben in den Konkretionen durch die praktische Vernunft, inspiriert die menschliche Freiheit. Hier wäre allerdings ergänzend zu sprechen vom Problem der beeinträchtigten menschlichen Freiheit, vom Problem des „Unbewußten in der Freiheit" (Klaus Baumann), vom Problem mithin der durch äußere und innere Umstände verknickten menschlichen Freiheit. Es wäre sodann in diesem Zusammenhang auch zu sprechen vom notwendigen Aufriß einer Moralpädagogik, die sich dem Gesetz der Gradualität auf dem weiten Weg von der Realität hin zum Ideal verpflichtet weiß. Dies bleibt an dieser Stelle Desiderat. Bemerkenswert ist die durchgängige biblische und insbesondere ntl. Inspiration des Handbuches, das sich als durchaus christozentrisch präsentiert. Christliche Ethik sucht, im Blick auf Christus, den vollkommenen Menschen, den zuerst von Augustinus ins theologische Rampenlicht gerückten Gegensatz von narzißtischer und reiner Liebe zu erläutern und den Menschen zur Entscheidung für die größere Liebe zu führen. Dies geschieht in der Hoffnung, vollkommenes Glück allein in der Anschauung Gottes auf ewig zu finden: „The desire of happiness will have changed its nature, so to speak; it will spring henceforth from true charity, which God alone can form, and no longer from a desire limited by self-interest." (226)

Dortmund Peter Schallenberg

Religionswissenschaften

Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Dritte Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, hg. v. Andreas Bsteh – Mödling: Verlag St. Gabriel 1997. 546 S. (Studien zur Religionstheologie, 3), kt DM 54,50 / € 28,90 ISBN: 3–85264–555–7

Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus. Vierte Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, hg. v. Andreas Bsteh – Mödling: Verlag St. Gabriel 1998. 672 S. (Studien zur Religionstheologie, 4), kt DM 54,50 / € 28,90 ISBN: 3–85264–565–4

Die beiden Bde bilden insofern ein Gesamtwerk, als sie zwei Akademieveranstaltungen zum Verhältnis von Hinduismus und Christentum dokumentieren, die 1994 und (vermutlich) 1996 vom Religionstheologischen Institut der Theologischen Hochschule St. Gabriel bei Wien ausgerichtet wurden. In diesen Veranstaltungen trafen sich die langjährigen Bemühungen des Leiters dieses Instituts Andreas Bsteh mit denen des Direktors des Instituts für Indologie an der Univ. Wien Gerhard Oberhammer. Beide haben in zahlreichen Publikationen das Gespräch zwischen den beiden Religionen zu fördern gesucht. In der Art ihrer Gestaltung bieten beide Bde über analoge Veröffentlichungen hinaus Einblick in das Labor heutiger Dialogversuche. Sie lassen dabei Urteile über den erreichten Stand ebenso zu wie Hinweise auf Stärken und Schwächen, die zutage treten. Nicht zu übersehen ist es, daß es hier in der Zusammenarbeit ein leichtes Übergewicht der Indologen gegenüber den Theologen gab. Beide Bde erlangen ihren Umfang dadurch, daß sie nicht nur die vorgetragenen Referate, sondern auch eine wörtliche Wiedergabe der anschließenden Diskussionen, der Anfragen und der dort vorgetragenen Gesprächsbeiträge enthalten. Beide Bde schließen mit einem ausführlichen Registerteil zu Begriffen, Quellen und Namen, der 2. Bd mit einem Sachregister zu beiden Bden. Wichtig sind auch die Mitteilungen über die Teilnehmer der beiden Akademien. Dabei wird dankbar vermerkt, daß die Referenten der 1. Tagung alle auch an der 2. teilgenommen haben. Redlicherweise hätte man allerdings hinzufügen müssen, daß von den Referenten der 2. Tagung außer Elmar Klinger und Heinrich Ott offensichtlich niemand vorher geladen war. Es fällt auch auf, daß Klinger der einzige Theologe war, der von einer theologischen Fak. einer deutschen Univ. an beiden Tagungen teilnahm. Die Register bezeugen ihrerseits hinreichend, wieweit der aktuelle Forschungs- und Diskussionsstand in der Theologie eingebracht wurde. Die beiden Bde sind von ihren Titeln her einmal als Anfrage des Hinduismus an christliche Theologie und Philosophie (von hier an als Bd 1 bezeichnet), sodann als Begegnung des christlichen Glaubens mit dem Hinduismus (von hier an als Bd 2 bezeichnet) konzipiert.

Bd 1 enthält neun Beiträge, von denen *Jan C. Heesterman, Adelheid Mette, Gerd Oberhammer* und *André Padoux* für je zwei, *George Chemparathy* für einen verantwortlich zeichnen. Heesterman arbeitet in dem bei ihm bekannten Bereich des Opferverständnisses (das vedische Opfer, die Interiorisierung des Opfers und der Aufstieg des Selbst (*ātman*)). Mette handelt von Gott – Göttern – Transzendenz sowie von der Gottesliebe, Oberhammer von der Offenbarung im Hinduismus und dem Weg der Erkenntnis, Padoux vom indischen Heilsstreben zwischen Emanzipation und Einswerdung sowie von der Körperlichkeit im Tantrismus. Chemparathy thematisiert die Reinkarnationslehre. Ohne hier die Referate und ihre Diskussion im Detail nachzuzeichnen, lassen sich folgende Themen als Anfragen an das Christentum formulieren: das Opferverständnis, die Gottesfrage, Offenbarung und Erkenntnis, der Weg zum Heil, anthropologisch die Frage des Kreislaufs aller Dinge. Das Gespräch betraf weithin das Verständnis des Vorgetragenen. Wo aus dem christlichen Raum mit Autorennennung zurückgefragt wurde (v. a. die Beiträge von *Stephan Wisse),* ließen sich die Angefragten selten auf die Frage ein. Eine dieser Fragen betraf nach wie vor das Offenbarungsverständnis. Hier müßte der Indologe seinerseits deutlicher erklären, warum er einen im Abendland so vielseitig besetzten Begriff benutzt und formalisiert. Er müßte auch zur Kenntnis nehmen, daß die christlich verstandene Offenbarung mehr ist als worthafte Erkenntnis. Was Wisse dazu sagt (vgl. 147f; später auch *Barth* 151f), bleibt im Raum stehen. Da es sich hier um ein schon früher behandeltes Thema handelt, über das auch publiziert worden ist, ist es verwunderlich, daß die Diskussion hier nicht weitergeführt worden ist. Ähnliches gilt auch für die Frage des Opfers, die gerade in der katholischen Theologie einmal im Anschluß an Girard von Innsbrucker Theologen, sodann aber auch grundsätzlich in der Liturgiewissenschaft erneut aufgegriffen worden ist. Der Beitrag von Ph. Harnoncourt in Bd 2 macht hier einiges gut.

Bd 2 enthält ebenfalls neun Beiträge, dieses Mal von neun Theologen der verschiedensten Disziplinen. Eine bestimmte Ordnung der Themen ist – wie auch im Bd 1 – nicht zu erkennen; jedenfalls dienen die Themen des 1. Bdes nicht unbedingt als Vorgaben. Wohltuend weicht *H. Ott* von der vorgegebenen Themenstellung (Die Gegenwärtigkeit des Ganz-Anderen. Über Gottes Transzendenz und Immanenz) insofern ab, als er zunächst einen Brückenschlag zwischen den beiden Tagungen zu schlagen sucht und mit Metareflexionen zur Begegnungssituation und zur interreligiösen theologischen Reflexion beginnt. Zu Recht mahnt Ott ein Neu-Überdenken der Begriffe an. Wie die nachfolgende Diskussion beweist, wäre die Frage der Person eines der wichtigsten Probleme. Was hier als Problem erkannt wird, verbleibt in den gegebenen Auskünften freilich zu sehr bei dem, was Gesprächsteilnehmern „eingefallen" ist. Eine begriffsgeschichtliche Ausführung, verbunden mit entsprechenden Nachfragen für den asiatischen Raum, wäre hier hilfreich gewesen. Ähnliches gilt auch für eine vergleichende Beschäftigung mit Begriffen wie Inkarnation, Opfer – Offenbarung wurde schon genannt – Mythos.

Im zweiten Beitrag geht es um die „Rechtfertigung des Mythos in bibeltheologischer und hermeneutischer Hinsicht" (*Hans-Peter Müller,* Münster). Hier führt die anschließende Diskussion durchaus in das christlich-hinduistische Gespräch zurück. Hinsichtlich des Verhältnisses von Mythos und Geschichte bleiben an dieser Stelle aber dann in beide Richtungen Fragen offen. Es folgt ein weiterer exegetischer Beitrag von *Claus-Peter März,* Erfurt, zur Soteriologie des Hebräerbriefes, der zugleich erstmals die Jesusfrage angeht. Im Sinne des Hebräerbriefes kommt die Sprache auf das christliche Heilsverständnis, auf die Rolle Jesu und das Opfer. Der Blick auf die Jesusgestalt findet seine Fortsetzung in den Ausführungen des Systematikers *Karl-Heinz Neufeld,* Innsbruck, zum Thema: In allem uns gleich, wobei das Verständnis von „gleich" im Mittelpunkt steht. Diskussionspunkte sind hier dann das Menschsein, die Sünde und ihr Bezug zum Menschsein, schließlich das Menschsein als Ansatz zum interreligiösen Dialog. *Elmar Klinger* knüpft in seinem Referat an eine Aussage der voraufgegangenen Tagung an, nach der es sehr wohl eine Geschichte im Hinduismus gibt, und handelt dann von „Geschichtsdenken und Schöpfung"; darin erblickt er einen entscheidenden Gegen-Satz zum hinduistischen Denken. Daß er damit recht hat, beweist die Tatsache, daß sich hier die Indologen recht eilig in die Diskussion einschalten und sich nicht, wie es zuvor meist geschah, erst relativ spät beteiligten. Zeit und Geschichte, Zyklik und Linearität, Kreislauf und Wiedergeburt, Anfang und Ende sind hier die zentralen Themen, die auf ihre Weise die Frage nach Menschsein und Welt weiterführen. „Der Mensch als Antwort" ist das nächste Thema, das ein Philosoph, *Jörg Splett,* zu bedenken gibt, – ein genuin philosophischer Beitrag, der sich unvermittelt den Indologen anbot. Im Ergebnis wird zwar zu Recht um Zugänge gerungen, doch es ist auch sachdienlich, wenn die Aporetik wechselseitiger Verstehensbemühung irgendwann deutlich zu Tage tritt, das ist hier der Fall.

Vielleicht etwas spät, andererseits auch als möglicher Einstieg nach einer Zäsur im Tagungsablauf folgte im Schlußteil zunächst ein Beitrag des Grazer Liturgiewissenschaftlers *Philipp Harnoncourt* zur Theologie des eucharistischen Opfers: „Das christliche Pascha – Ereignis und Gedächtnis". Der Vf. klagt eingangs die Klärung des ungeklärten Opferbegriffs ein und leistet dazu einen hilfreichen Beitrag. Das angesagte Thema wird folglich v. a. in der Diskussion weiter entfaltet. Die Kirchenrechtlerin *Ilona Riedel-Spangenberger* handelt vordringlich aus der Sicht ihres Faches mit einem Fragezeichen von *„Communio – verbindliche Gemeinschaft für alle Menschen?"* und bietet damit Anlaß, nach Rechten, Pflichten und Gesellschaftsstrukturen im Hinduismus zu fragen, – Fragen, die schon deshalb eher am Rande blieben, weil unter den Indologen ein Vertreter der Soziologie fehlte. Der Systematiker *Franz-Josef Nocke,* Essen,

beendete den Reigen der Ausführungen mit einem Referat zur christlichen Eschatologie: „Tod und Auferstehung als das Geheimnis christlicher Existenz." Unbestritten für die Teilnehmer kamen darin die Grundelemente christlicher Glaubensüberzeugung zum Ausdruck, so daß die anschließende Diskussion in Deutlichkeit nicht nur auf Fragen des Hinduismus an das Christentum einging, sondern auch das Angebot des Christentums an den Hinduismus zur Sprache brachte.

Dialoge, auch wissenschaftliche Symposien, bestehen in lebendigen Prozessen. Die von A. Bsteh initiierten Wiener Gespräche sind bei allen möglichen Zwischenfragen Lernprozesse, die auch für Nichtteilnehmer interessant sind. Denn auch in Veröffentlichungen dieser Art wird, wenn man sich denn auf sie einläßt, der Gesamtprozeß eines beginnenden Dialogs über und hoffentlich immer mehr mit den Religionen der Welt gefördert.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Eine Welt für alle. Grundlagen eines gesellschaftspolitischen und kulturellen Pluralismus in christlicher und islamischer Perspektive, hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling: Verlag St. Gabriel 1999. 431 S. (Beiträge zur Religionstheologie, 9), kt DM 49,80 / € 24,90 ISBN: 3–85264–571–9

Die Bedeutung der 2. Internationalen Christlich-Islamischen Konferenz, die vom 13.–16. Mai 1997 in Wien stattfand, ist deutlich unterstrichen durch die Tatsache, daß der derzeitige Bundeskanzler, der damalige Außenminister Dr. Wolfgang Schüssel, die Schirmherrschaft über die Tagung übernommen und sie auch eröffnet hat. Begleitet ist dieser Umstand durch eine größere Anzahl von Grußbotschaften von politischen wie religiösen, islamischen wie christlichen Persönlichkeiten. Der Vorsitzende der Konferenz *Andreas Bsteh* ortet die Konferenz als Fortsetzung einer früheren Dialogkonferenz im Jahre 1993 zum Thema „Friede für die Menschheit" und nennt einleitend die drei Tagesthemen: (1) der gesellschaftspolitische Pluralismus auf der Grundlage eines Wahrheitsanspruchs, (2) rechtliche Strukturen und politische Garantien eines Pluralismus auf nationaler und internationaler Ebene, (3) kulturelle Identität und das Problem einer Weltkultur. Er versteht die Konferenz als eine Dialogkonferenz aus islamischer und christlicher Perspektive, als eine interdisziplinäre wissenschaftliche Konferenz und als eine von politischer Verantwortung getragene Konferenz. Der Bd dokumentiert einmal die auf der Konferenz gehaltenen Vorträge, sodann, von Bsteh zusammengefaßt, die den Vorträgen folgenden Gesprächsbeiträge im Plenum.

Das Thema „Religiöser Wahrheitsanspruch und gesellschaftlicher Pluralismus" behandelt *Christian Troll*, ein guter Kenner des Islam in den verschiedensten Teilen der Welt. Nach einer ausführlichen Besprechung der zentralen Begriffe erläutert er anhand offizieller kirchlicher Texte das Verständnis von Religionsfreiheit und Trennung von Kirche und Staat, sodann das kirchliche Zeugnis für die Wahrheit, wie sie in der Sendung der Kirche zum Tragen kommt. Es folgen abschließend Anmerkungen zur Beziehung von Kirche und Umma, zur gemeinsamen Berufung von Christen und Muslimen in einer pluralistischen Gesellschaft und zu den praktischen Weisen der Zusammenarbeit. Dem Referat aus christlicher Sicht folgt ein zweites zum selben Thema aus islamischer Sicht, gehalten von Ayatollah *Seyed Mohammad Khameneï* aus Teheran. Bei allem Verständnis für den Pluralismus betont er die Gemeinsamkeiten zwischen den Menschen und die Sorgen und Bedenken, die sich einstellen. Leider ist in dem Referat von Wahrheit ausdrücklich keine Rede. Da das Referat in Abwesenheit des Referenten nur verlesen werden konnte, mußte auch die Diskussion ohne seine Beteiligung stattfinden. Was den Diskussionen einen eigenen Rang gab, war die Anwesenheit einer großen Zahl von Muslimen, die nicht nur wissenschaftlich, sondern aus ihrem Glaubensverständnis heraus auf aktuelle Fragen auch der Praxis zu antworten bereit waren.

Den 2. Tag durchzog das Thema „Rechtliche Strukturen und politische Garantien eines Pluralismus", das von islamischer Seite *Nasira Iqbal*, ein Prof. der Rechtswissenschaft aus Pakistan, und von christlicher Seite *Heinrich Schneider*, Politologe aus Wien, abhandelten. Wie schon im ersten Durchgang zeigt sich hier, daß der Theologie sinnvollerweise andere Wissenschaften an die Seite treten. Während allerdings im Islam Glaube und staatlich-gesellschaftliches Leben ständig nebeneinander auftauchen, ist die westliche Situation differenzierter zu betrachten. Schneider beginnt denn auch im längsten Beitrag der Tagung (219–293) seinerseits erneut mit Begriffsklärungen, im Vordergrund mit der Klärung des Verhältnisses von Pluralität und Pluralismus. Damit gerät die „Religion des Westens", das Christentum, anfänglich deutlich an die Peripherie. Daran ändert auch nichts, daß anschließend unter Beachtung von Religion und Politik nach den historischen Wurzeln des Pluralismus gefragt wird. Den historischen Ausführungen folgen dann die Aktualisierungen: Staat und Gemeinschaft der Gläubigen im Hinblick auf den Pluralismus, sodann politische Realisierungsperspektiven einer pluralistischen Ordnung.

Am 3. Tag ging es um „kulturelle Identität und das Problem einer Weltkultur". Für den Islam sprach der Tunesier *Mohamed Talbi*, für das Christentum *Volkmar Köhler*, Parlamentarischer Staatssekretär a. D. Mit dieser Thematik wurden Fragen angesprochen, die einen neuen Einsatz erforderlich machen. Hier fehlte es von Anfang an an Vorklärungen: Was wird verstanden unter Identität und kultureller Identität (in diesem Zusammenhang unter kultureller und religiöser Identität), unter Kultur, ihrer Vielfalt und Einheit, schließlich unter Weltkultur? Hier fehlten am Ende doch die Beiträge der Kulturwissenschaftler, Philosophen und Theologen, auch die bewußt islamisch und christlich vorgetragenen Argumente.

Die Konferenz endete mit der Vorlage einiger abschließender Voten, die in einer gemeinsamen Stellungnahme für einen Pakt der Freundschaft zwischen Christen und Muslimen schließt. Der Wunsch steht im Raum, die gegenseitigen Beschuldigungen durch wechselseitige Vergebung zu überwinden, Wege zu suchen, die auftretenden und vorhandenen Konflikte friedlich zu lösen und an der Schaffung einer humanen Gegenwart gemeinsam zu arbeiten, so daß Christen und Muslime Partner sind und Freunde werden können. Bedenkt man, daß immer noch mehr über die anderen als mit ihnen gesprochen wird, so sind die Wiener Bemühungen um einen direkten Kontakt und Diskurs für alle am interreligiösen Dialog Interessierten beachtenswert.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte, hg. v. Michael Weinzierl – München / Wien: R. Oldenbourg Verlag / Verlag für Geschichte und Politik 1997. 258 S. (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit, 22), kt DM 63,00 ISBN: 3-486-56267-3 (Oldenbourg Verlag) / 3-7028-0347-5 (Verlag für Geschichte und Politik).

Der Titel des Bdes läßt eher auf ein Werk der Soziologie oder Philosophie schließen, doch geht es Michael Weinzierl, Univ.-Dozent für Neuere Geschichte an der Univ. Wien, um neue Wege der religionsgeschichtlichen Forschung. In diesem Sinne richtet er die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, daß die Rezeption und Anwendung moderner sozialgeschichtlicher, kulturanthropologischer sowie psychohistorischer Methoden in der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum bislang auf einen relativ kleinen Kreis von Spezialisten beschränkt war (vgl. 7). Gegen eine kirchengeschichtliche Sicht der Dinge geht es hier um Fragestellungen der Volksfrömmigkeit („popular religion"), der Sozialgeschichte der Frömmigkeit, der Geschlechtergeschichte, wie sie v. a. in der nordamerikanischen und französischen Forschung wahrzunehmen sind. Insofern als dann zugleich die Modernisierungsprozesse der Neuzeit in den Blick kommen, machen die drei Titelbegriffe auch im Hinblick auf die Religionsgeschichte einen Sinn. Die angedeuteten Neuansätze finden in den zwölf Aufsätzen ihre Erläuterung, indem sie auf bestimmte historische Situationen Anwendung finden.

Am Anfang steht ein grundsätzlicher Beitrag von Eveline List, einer Psychoanalytikerin, die am zuvor genannten Wiener Institut an Grenzfragen zwischen Psychoanalyse und Kulturwissenschaften arbeitet. Mit ihrem Beitrag: Der psychosoziale Funktionswandel der Religion und die Entwicklung des Individuums am Beginn der Neuzeit, gelingt es ihr aufzuzeigen, wie es nachreformatorisch nicht nur zu tiefgreifenden Veränderungen in den Lebens-, Familien- und Glaubensformen gekommen ist, sondern wie sich in dieser Zeit auch Wahrnehmung, Verständigung und Selbstkontrolle geändert haben. Das wiederum führt dahin, daß sich die Geschichtswissenschaft sinnvollerweise gerade auch der Psychoanalyse in ihrer Erforschung psychosozialer Zusammenhänge und Änderungsprozesse bedient.

Mit dem 2. Beitrag Alfred Kohlers beginnen dann die Fallbeispiele. Seine Analyse der Autobiographie des Schweizers Thomas Platter (1499?–1582) und des Stralsunder Bürgermeisters Bartholomäus Sastrow (1520–1603) zeigt, wie diese Texte auch eigentümliche Zugänge zum protestantischen Selbstverständnis in dieser Zeit bieten. Wie sich Konfessionalisierung konkret ereignete, zeigt einmal der von Stefan Ehrenpreis und Bernhard Ruthmann gemeinsam verfaßte Essay zur Anwendung des „Jus reformandi – jus emigrandi" im späten 16. Jh., sodann Günter Lottes Beschäftigung mit der Rolle der geistlichen Territorien von der Reformation bis zur Liquidation der Reichskirche 1803. Der zuerst genannte Beitrag beweist, daß die Konfessionsfrage nicht nur im Rahmen der Toleranzforschung zu bedenken ist, sondern daß auch die Ehrenstellung in der Gesellschaft, die von seiten der Obrigkeiten den Untertanen und hier wiederum den Minderheiten zugebilligt wurde, Beachtung verdient.

Da die klassische Religionsgeschichte und dann nochmals die Frömmigkeitsgeschichte oft selbst konfessionell vorgezeichnet war, wird auch in diesem Feld der Versuch unternommen, alternative Ansätze zu suchen. Zunächst erläutert Ignacio Fernandez Terricabras in seinem französisch verfaßten Essay (von „Essays" wird an verschiedenen Stellen in diesem Bd gesprochen), wie bis in die 80er Jahre die Gegenreformation in der spanischen Kirchengeschichte dargestellt wurde. Der Beitrag thematisiert zugleich die Änderungen, die sich nicht nur in Spanien, sondern auch in Frankreich und Italien methodologisch in der 2. Hälfte des letzten Jh.s einstellten. Ein wichtiger Ansatzpunkt war hier die Beschäftigung mit der Inquisition.

Ein weiteres Thema ist die Frauenfrage, die in verschiedenen Beiträgen zur Sprache kommt. Andrea Griesebner spricht im Untertitel ihrer Arbeit von asexueller Gewalt und erläutert ihr Urteil mit Hilfe der Akten zu einem österreichischen Inzestprozeß, wobei die geistige Einstellung der am Prozeß Beteiligten aus den Protokollen der Verhöre deutlich wird. Irina Modrow handelt anhand einer Gruppenbiographie von adligen Pietistinnen, ihrem äußeren Erscheinungsbild, ihrem Eheverständnis, ihren Lebensentwürfen und -träumen, den Ansätzen zur im Buchtitel angesagten Individualisierung. Schließlich erarbeitet Edith Saurer anhand von Gebetbüchern für Frauen und Ehedispensakten die Änderungen im Scham- und Schuldgefühl von Frauen um 1800. Hier zeigt sich, wie der Begriff der „Erregung öffentlichen Ärgernisses" entstand und Eingang in kirchliches Denken und in das bürgerliche Strafrecht fand. Die Vf.in spricht im Titel ihres Beitrags von „Säkularisierung des Sündenkonzepts"

Etwas verloren wirkt zwischen den drei Beiträgen zur Frauenfrage der Aufsatz von Helga Dirlinger zur Bedeutung der (hier v. a. englischen) Physikotheologie auf das neuzeitliche Naturverständnis; ein Hauptthema ist ihr dabei die ästhetische Wahrnehmung der Wildnis.

Der Bd schließt mit drei Beiträgen, die hier nur noch genannt werden sollen: Hanne Sanders: „Peasant Revivalism and Secularization. Protestant Popular Culture in Denmark and Sweden 1820–1850; Isaac Kramnick: „Religion and Moral Republic. The American Experience and its English Roots", schließlich vom Hg. im Blick auf Österreich: „Kein First Amendment und wenig Laicité. Versäumte Gelegenheiten zur Verwestlichung der Beziehung zwischen Kirche und Staat in Österreich."

Die eher mikroskopische Geschichtsbetrachtung im religionsgeschichtlichen Raum mit ihren neuen Interessen und Anstößen verdienen beides: kritische Wahrnehmung und Stellungnahmen. Zweifellos stellen die angesprochenen Methoden eine Bereicherung dar. In diesem Sinne ist der vorgelegte Wiener Bd nicht zuletzt eine Einladung an die Kollegen in Kirchen- wie Religionsgeschichte, und hier nochmals an eine sich kirchlich emanzipierende Christentumsgeschichte, sich in das angesagte Gespräch einzuschalten.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, hg. v. Andréa Belliger / David J. Krieger Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1998. 485 S., kt DM 49,80 / € 24,90 ISBN: 3–531–13238–5

Keine eigenständige Studie, sondern eine höchst informative und sachlich gut gearbeitete Zusammenstellung verschiedenster bereits erschienener Aufsätze oder einschlägiger Abschnitte aus Monographien und Sammelwerken bietet dieser Bd zum Thema „Ritualtheorien". Außer der (selbstredend) eigens verfaßten „Einführung" (7–33) der beiden Hg. gibt es nur einen einzigen Beitrag, der original für diesen Bd gearbeitet wurde (A. Bergesen, Die rituelle Ordnung; s. u.).

Die Einleitung weist zunächst auf den Wandel in der Ritualforschung hin: Während früher von Ritualen maßgeblich im Kontext von Religionen die Rede war, wird dieser Begriff „seit der Jahrhundertwende auf symbolische Handlungen ganz allgemein angewandt" (7). Das Ritual erscheint demnach „als etwas allgemein Menschliches, genauer als etwas, das in fast allen Bereichen des kulturellen Lebens zu finden ist" (ebd.). Bis in die 60er Jahre des 20. Jh.s hinein war zudem eine Vorstellung von „Ritual" vorherrschend, wonach dessen „Bedeutung und Funktion (...) von außerhalb des Rituals selbst stammte und von einem außenstehenden Beobachter aus dem Ritual herausgelesen werden mußte. Das Ritual selbst wurde nicht mehr als Vollzug oder Ausdruck eines religiösen Glaubens betrachtet, es blieb aber gewissermaßen ein ‚sekundäres Phänomen' dessen wirkliche Bedeutung außerhalb der rituellen Handlung lokalisiert wurde." (ebd.) Demgegenüber verdient die jüngere Ritualforschung größere Beachtung, die sich v. a. im englischsprachigen Raum vollzogen hat und in diesem Bd mit maßgeblichen Beiträgen in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht wird: „Das Buch soll einen Überblick geben über die wichtigsten neueren Arbeiten und über einige der älteren Arbeiten, der ‚Klassiker' der Ritualforschung." (9) Zu letzteren gehören in diesem Bd v. a. Mary Douglas, Clifford Geertz, Erving Goffman sowie Victor W. Turner. Dabei zeigt sich im Blick auf die Erforschung der Rituale eine „Tendenz zu Trans- und Interdisziplinarität" (8), zugleich auch die Verbindung eher theoretisch-abstrakter Fragestellungen und konkreter, an empirischen Beobachtungen orientierter „ritual studies". Somit ergibt sich als Ziel dieses Sbdes, „beide Aspekte der ‚ritual studies', Theorie und Empirie, zu berücksichtigen" (9). In alphabetischer Ordnung aufgelistet soll mit den dargebotenen Beiträgen „ein neues Verständnis des Rituals im Konkreten wie im allgemeinen" (9) erreicht werden.

Das innere Band zwischen diesen Aufsätzen oder Buchausschnitten versucht die „Einführung" aufzuzeigen, indem sie sich zunächst dem Teil II widmet, der das „Ritual in Gesellschaft und Kultur" (263–469) betrachtet. Hier steht der Gedanke der „Performance" (9) im Vordergrund, unter welchem Schirm sich ebenso die „New Age-Bewegung" (10) wie die „Ökologie- (... und) Frauenbewegung" (11), aber auch „Sportereignisse wie die Olympiade oder die Fußballweltmeisterschaft" (14) zusammenfinden. Nachdrücklich den „Allgemeinen Ritualtheorien" ist Teil I (35–262) gewidmet. In der „Einführung" wird dazu unter dem Thema „Ritual als Kommunikation" gehandelt (18–29). Hier geht es um die „performative Rede" (20) in der Sprechakttheorie sowie um die Besonderheit rituellen Handelns im Blick auf die Habermas'sche „Theorie des kommunikativen Handelns" (21), wobei es in der Bilanz u. a. heißt, daß „heutige Ritualtheorien dazu tendieren, das Ritual als eine eigene Ebene des kommunikativen Handelns mit eigenen pragmatischen Bedingungen zu betrachten" (29). Die dem sich noch anfügenden, erstaunlich knapp geratenen „Perspektiven" (30–32) gehen aus von folgendem Gesamtergebnis: „Persönliche, soziale und kulturelle Identität, d. h. die Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder einer Gesellschaft, wird durch Handeln in Form von Ritualen zugleich ausgedrückt und verwirklicht." (30)

Die zahlreichen Einzelbeiträge sollen und können hier nicht vollständig aufgeführt werden. Nur eine Auswahl der wohl wichtigsten und instruktivsten Aufsätze sei in der Folge ausführlicher behandelt. Dazu gehört besonders der klärende Originalbeitrag von Albert Bergesen mit dem Titel „Die rituelle Ordnung" (49–76). Darin wird zwischen drei Gefügen von Riten unterschieden: Den in der unmittelbaren sprachlichen Äußerung des Menschen anzusiedelnden, also linguistisch codierten „Mikroriten" übergeordnet sind die „Mesoriten", worunter etwa die „Zeremonien der Anerkennung" ebenso zählen wie „Rituale der Ehrerbietung (... und) des Benehmens" (61). Als „Makroriten", „normalerweise mit dem Begriff ‚Ritual' bezeichnet" (63), erscheinen etwa Weihnachten und Silvester. Während auf dieser letzten Ebene Seltenheit vorherrscht, gilt für die beiden anderen Stufen relative Häufigkeit, auf der untersten sogar Unbewußtheit. „Makroriten (...) beziehen sich auf die Gemeinschaft und ihre Grenzen und interne Unterteilungen und bilden somit eine Reihe von Handlungen, deren Individualität und Formalität sie unter allen andern Formen ritueller Praxis auszeichnet." (64)

Von Mary Douglas stammt ein Ausschnitt aus ihrer Studie „Ritual, Reinheit und Gefährdung" (77–97), die ebenso wie der nachfolgende Beitrag von Clifford Geertz über „Ritual als kulturelle Performance", eine mustergültig geratene einschlägige Studie über die rituellen Strukturen der balinesischen Hahnenkämpfe (99–118), bereits in deutscher Sprache vorliegt. Dabei bezeichnet Geertz das beschriebene Ritual als „einen metasozialen Kommentar zu der Tatsache (...), daß die menschlichen Wesen in einer festen Ranghierarchie zueinander stehen – und daß die kollektive Existenz der Menschen überwiegend im Rahmen dieser Rangordnung stattfindet." (112f)

Eine Typologisierung ritueller Erfahrung versucht Ronald Grimes in seinem lehrreichen und klärenden Beitrag (119–134). Dabei unterscheidet er insgesamt sechs verschiedene, z. T. aufeinander aufbauende oder miteinander verschlungene Ritualtypen, die er so benennt: „1. Ritualisierung (körperlich, ökologisch); 2. Anstandsregel (interpersonal, formal); 3. Zeremonie (zwischen Gruppen, politisch); 4. Magie (technologisch, kausal, Zweck-Mittel-orientiert); 5. Liturgie (religiös, sakral); 6. Feier (spielerisch, theatralisch, ästhetisch)." (119) V. a. seine Hinweise zum Gesamtritual „Liturgie" erscheinen bedenkenswert, etwa: „Liturgie ist eine symbolische Handlung, in der eine tiefe Empfänglichkeit manchmal in Form von meditativen Ritualen oder kontemplativen Übungen geübt wird. Die Teilnehmer warten aktiv, daß etwas sich selbst hergibt, was über sie hinausgeht. (...) Die liturgische Handlung ist fähig, den Ritualteilnehmer zu tragen – aber nur ein Stück weit. (...) Liturgie als Handlungsform (...) versucht nach mehr zu streben, als sie selbst hervorbringen kann." (130) Noch Größeres gilt für die Feier als Ritual: „Die Feier ist ritualisiertes Spiel. (...) In Feiern tun Ritualteilnehmer etwas, ohne ein äußeres Ziel erreichen zu wollen. Eine Feier tendiert zu reinem Ausdruck und Reaktion." (132)

Klärend wirkt auch der Aufsatz von Theodore W. Jennings Jr. über „Rituelles Wissen" (157–172). Hier wird die „kognitive Funktion des Rituals" untersucht und auf ein dreifach geartetes „Wissen" hin ausgelegt: Auf einer ersten Ebene erscheint „rituelles Handeln (als) ein Mittel, Wissen zu gewinnen. Rituelles Handeln kann als Untersuchungs- und Entdeckungsmodus dienen. (...) Zum zweiten dient das Ritual dazu, Wissen zu vermitteln. Dies könnte man vielleicht als den pädagogischen Modus rituellen Wissens bezeichnen. (...) Zum dritten ist rituelle Performance eine Zurschaustellung des Rituals und der Ritualteilnehmer gegenüber einem Beobachter, der dazu eingeladen wurde, die rituelle Handlung zu betrachten, zu bestätigen, zu verstehen oder anzuerkennen. Dieser Aspekt rituellen Wissens dient als Bezugspunkt zwischen rituellem Handeln und dem Versuch ein theoretisch-kritisches Verständnis des Rituals zu gewinnen." (158) In der Durchführung geht es dem Vf. letztlich darum, „die Zweideutigkeit in den Ausdrücken ‚rituelles Wissen' und ‚Wissen vom Ritual' als geeignete Bezeichnung für die (von ihm entfaltete) Hypothese" (171) zu nutzen.

Mit dem „Ritual in pluralistischen Gesellschaften" befaßt sich ein Beitrag von Jan Platvoet (173–190). Einer von ihm als „provisorisch" bezeichneten Definition von Ritual „als weites Feld an Formen sozialer Interaktion zwischen Menschen und zwischen einem bzw. mehreren Menschen und anderen, realen

oder postulierten, ansprechbaren Wesen (...)" (174) folgt die Auflistung von insgesamt dreizehn für das „Ritual" als charakteristisch anzusehenden „Dimensionen". Darunter finden sich so unterschiedliche Nennungen wie die Gewohnheits-Dimension, die kollektivierende Dimension, die Dimension einer traditionalisierenden Innovation, die expressive, kommunikative und symbolische Dimension, die Performance-Dimension, die ästhetische und schlußendlich die integrative Dimension. All das mündet in „eine provisorische Ritualdefinition", welche folgendermaßen lautet: „Ein Ritual ist eine Reihenfolge stilisierten sozialen Verhaltens, das von normaler Interaktion durch seine besonderen Fähigkeiten unterschieden werden kann, die es ermöglichen, die Aufmerksamkeit seiner Zuschauer (...) auf sich zu ziehen, und welche die Zuschauer dazu bringt, das Ritual als ein besonderes Ereignis, das an einem besonderen Ort und/oder zu einer besonderen Zeit, zu einem besonderen Anlaß und/oder mit einer besonderen Botschaft ausgeführt wird, wahrzunehmen. Dies wird dadurch erreicht, daß das Ritual geeignete, kulturell spezifische, übereinstimmende Konstellationen von Kernsymbolen benutzt. Das Ritual führt mehrere redundante Transformationen dieser Symbole durch. Dies geschieht mittels multimedialer Performance, die eine reibungslose Übertragung einer Vielzahl von Botschaften – einige offen, die meisten aber implizit – und von Reizen gewährleistet. Damit werden aber auch die strategischen Ziele – die meisten latent, manchmal aber auch offenkundig – von jenen erreicht, die das Ritual aufführen. Diese Ziele beziehen sich im Fall vereinheitlichter Gemeinden auf die Teilnehmer *ad intra* und im Fall pluralistischer Situationen auch auf Teilnehmer *ad extra*." (187)

In einem weiteren Beitrag von Jonathan Z. Smith über „Ritual und Realität" (213–226) findet sich folgende Definition: „Das Ritual ist ein Mittel, Dinge so darzustellen, wie sie sein sollten (,) in bewußter Spannung zu dem, wie die Dinge sind und auf eine Art, daß diese ritualisierte Perfektion im gewöhnlichen unkontrollierten Lauf der Dinge bedacht wird." (223; dort kursiv). Der den I. Teil dieses Sbdes abschließende Ausschnitt aus Victor W. Turners 1989 deutschsprachig erschienenem Buch „Das Ritual" denkt unter der Überschrift „Liminalität und Communitas" (251–262) die von Arnold van Gennep mustergültig untersuchten „Übergangsriten" (251) weiter, die einem „Schwellenzustand" (ebd.) im Leben des Einzelnen oder auch einer Gemeinschaft zugeordnet sind.

Der breiten Darstellung beispielhafter Rituale ist der Teil II dieser Aufsatzsammlung gewidmet. Hier reicht die Bandbreite von der „politischen Hexenjagd" (Albert Bergesen, 265–283) über „Fußball als Weltsicht und als Ritual" (Christian Bromberger, 285–301) und über die kulturellen (Gregor T. Goethals, „Ritual und die Repräsentation von Macht in Kunst und Massenkultur", 303–322) und politischen Dimensionen der Rituale (David I. Kertzer, „Ritual, Politik und Macht", 365–390) bis hin zu „Frauenritualen" (Leslie A. Northup, 391–414) sowie „Psychotherapeutischen Ritualen" (Patrick Vandermeersch, 435–447) und schließt mit der Betrachtung der „Rechtsrituale" (Peter A. Winn, 449–469). Im Zuge dieses Themenquerschnitts findet auch der Zusammenhang von „Ritual und Literaturwissenschaft" (Richard F. Hardin, 339–363) und von „Ritual und Theater" (Richard Schechner, 415–447) Aufmerksamkeit und Beachtung. Von Erving Goffman stammt der aus seinem gleichnamigen Buch entnommene Beitrag über „Interaktionsrituale" (323–338). Er versucht, zwei Komponenten zeremoniellen Handelns herauszuarbeiten, „Ehrerbietung und Benehmen" (324). Dabei kann es auch zu „zeremoniellen Entweihungen" (334) kommen, weil Zeremonien wie etwa die Begrüßung, der Ausdruck von Dank und die Anknüpfung persönlicher Kontakte entweder unvollkommen ausgeführt werden oder aber von der anderen S. Fehleinschätzungen oder auch Mißverständnisse erfahren.

Der Auswahlband endet mit einem zweiseitigen „Autorenverzeichnis" (471f) sowie einem „Quellennachweis" (473–475), einem „Personenregister" (477f) und einem „Sachregister" (479–485).

Als eine gelungene Verbindung von eher theoretisch gearteten Beiträgen und mehr empirisch orientierten Studien, die beispielhaft einzelne „Rituale" beschreiben und auf ihre besondere Struktur und Bedeutung hin durchleuchten, stellt sich dieser Auswahlband im Rückblick dar. Besonders hilfreich erscheinen dabei jene Beiträge, die sich um Orientierung und eine innere Ordnung im zunächst wirr und undurchdringlich anmutenden Geflecht der Rituale bemühen und auf diese Weise zu weiterer Klärung und Verständigung beitragen. In seinem beständigen Wechsel von anstrengender Theorie und anschaulich-konkreten Ritual-Praktiken läßt sich dieser informative Bd leichter lesen, als es zunächst scheinen mag. Der Background diffusester Gestalten von Ritualen in Teil II vermittelt jene Anschaulichkeit und Griffigkeit, die in Teil I begreiflicherweise oftmals fehlt, und gibt so dem behandelten Thema seine Farbe und inhaltliche Breite.

Mainz Arno Schilson

Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit, hg. v. Perry Schmidt-Leukel. Mit Beiträgen von Margareta von Borsig u. a. – München: Eugen Diederichs 1998. 279 S. (Schriftenreihe der Gesellschaft für europäisch-asiatische Kulturbeziehungen), kt DM 28,00 / € 14,50 ISBN: 3-424-01418-4

Die Antwort auf die gestellte Frage läßt der Hg. in zwei Blöcken von ausgewiesenen Wissenschaftlern geben. Block I ist der Gestalt des Buddha in den buddhistischen Traditionen, Block II modernen und außerbuddhistischen Wahrnehmungen gewidmet. Der Hg. selbst begründet sein Vorgehen ausführlich mit einer differenzierten Einführung, in der es sowohl um die Frage selbst und ihre Bedeutsamkeit in der heutigen Gesellschaft als um eine vorausschauende Darstellung des von ihm gewählten Weges geht. Aus seiner Feder stammt zudem das letzte Kap. des 1. Teils, das vom Verhältnis Gautamas und dem Amida-Buddha in der Sicht Shinrans handelt. Hier bewährt sich im übrigen die theologische Ausbildung des Hg.s, der um die Schwierigkeiten zwischen der Herstellung eines historischen Bildes und den nachträglich entstehenden Deutungen aus der exegetischen Forschung weiß.

Teil I beginnt mit dem Versuch, Geschichte und Legende des historischen Buddha gegeneinander abzugrenzen. Was hier heute möglich ist, trägt der Mainzer Indologe *Konrad Meisig* wissenschaftlich belegt vor. Es folgen Beiträge zum Buddha-Bild im Theravada-Buddhismus (*Claudia Weber*), im Lotos-Sūtra (*Margareta von Borsig*), im späteren Mahāyāna-Buddhismus (*Helmut Tauscher*). Von besonderem Interesse ist der Beitrag von *Monika Zin*, die dem Wandel des Buddha-Bildes in den Anfängen der Buddha-Darstellung nachgeht. In diesem gut illustrierten Kap. wird deutlich, daß es zunächst eine anikonische Phase gegeben hat, deren Erklärung allerdings nach wie vor nicht eindeutig ist. Jedenfalls gehören die ersten eigentlichen Buddha*bilder* in die 1. Hälfte des 2. nachchristlichen Jh.s. Sie finden sich einmal in Gandhara, im heutigen Pakistan, sodann in Mathura südlich von Delhi. Zusammenhänge mit westlichen Skulpturen sind in Gandhara unverkennbar. Das Kap. endet vor dem Beginn der Gupta-Zeit, dem Goldenen Zeitalter der Buddhabilder, in dem diese zu ihren klassischen Formen fanden.

Teil II beginnt mit einer knappen Darstellung des Buddhaverständnisses bei den drei klassischen Philosophen der japanischen Kyōto-Schule (*Johannes Laube*). Von Kitarō Nishida und Hajime Tanabe legt der Vf. zwei kurze Texte vor, die er selbst übersetzt hat und kommentiert, von Keiji Nishitani einen Text aus seinem Buch *Was ist Religion?*, gleichfalls kommentiert. Persönlich ist mir die gewählte Basis zur Klärung der Frage eher schmal. Zudem gibt es zwischen den drei Autoren doch größere Unterschiede, als sie hier deutlich werden. *Haruko Okano* interessiert der Buddha aus der Perspektive feministischer Forschung. Sie fragt einmal nach dem Verhalten des Buddha gegenüber Frauen, sodann nach den Frauen im japanischen Buddhismus. Angeregt ist ihre Beschäftigung mit der Thematik durch ihre Begegnung mit christlichen Feministinnen. So steht denn die Frage am Ende ganz im Horizont westlicher Auseinandersetzungen, übertragen auf die buddhistische und japanische Szene. *Wilhelm Halbfass* (inzwischen verstorben) verfolgt die Buddha-Frage im Urteil des Hinduismus. Dabei zeigen sich antibuddhistische Polemik genauso wie die Rezeption buddhistischen Gedankenguts und die Anwendung des in Indien verbreiteten inklusivistischen Paradigmas. Der Vf. bietet seine Sicht der Dinge in der von ihm gewohnten Sorgfalt. Sinnvollerweise lenkt der Hg. den Blick auch auf das Verhältnis von Buddhismus und Islam. Da es aber – im Gegensatz zu den anderen Beiträgen, die auf eine Vortragsreihe zurückgehen – keinen Vortrag zu diesem Thema gab, wurde ersatzweise ein englischer Beitrag von *David Scott* übersetzt und eingefügt. Modellhaft werden darin mögliche Verhaltensweisen skizziert, ehe die heutige Situation besprochen wird.

Die beiden letzten Beiträge hebt der Hg. schon deshalb hervor, weil sie aus der „gott-losen" bzw. atheistischen und aus der gott-gläubigen, christlichen Situation das Verständnis des Buddha beleuchten und für unsere Landschaft von besonderer Aktualität sind. Der Karlsruher Philosoph *Gregor Paul* befaßt sich mit solchen Tendenzen im Buddhismus, die sich sachlich gegen einen Gottesglauben stellen. Dazu gehören die buddhistischen Kausalitätskonzeptionen, die einen Schöpfergott ausschließen, das Kriterium der Widerspruchsfreiheit, das in Asien einen anderen Stellenwert besitzt, ferner Einwände gegen Offenbarungen als Erkenntnisquellen wie auch gegen den Buddhakult als Weg der Heilserlangung. Für Paul sind die skizzierten Momente grundlegende Einwände gegen den Gottesglauben. Dem sucht *Michael von Brück* in einem eigenständig ansetzenden Beitrag zu entgegnen. Wie die Vorbemerkungen zeigen, ist ihm die Schwierigkeit des Unterfangens bewußt. Denn wie er vor der Fülle eines facettenreichen Gebildes „Buddhismus" steht, ist umgekehrt nicht ohne weiteres klar, was es heißt: „Buddha *für Christen*"? Welche Christen sind gemeint? Mit welcher Hermeneutik ist die Frage anzugehen? Da von Brück seine Rückbindung an eine Kirche nicht ausdrücklich artikuliert, bleibt es am Ende bei einem Aufriß der Fragestellungen. Das Schlußwort: „Der Buddha und der Christus sind, in christlicher Sprache, Gaben auf dem Altar des einen Gottes, die für jeden Menschen Bedeutung gewinnen können, unabhängig davon, ob sie religiös in der einen oder anderen Gemeinschaft beheimatet sind oder nicht. Der Buddha ist für Christen eine stabile und erprobte Brücke an das andere Ufer, das wir noch nicht kennen, dem wir uns aber nähern, wenn wir, wie Guardini sagt, ‚in der Liebe Christi vollkommen frei geworden' und dem Buddha ‚mit tiefer Ehrfurcht verbunden' sind." (240) Guardinis vielzitierte Worte aus seinem Werk *Der Herr* scheinen hier immer noch das letzte Wort zu sein.

Das Buch schließt mit dem Anmerkungsteil und einem gut gearbeiteten Glossar. Es bietet eine gute Hilfe für diejenigen, die einen Zugang zur Gestalt des Buddha suchen.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Philosophie

Derrida, Jacques / **Vattimo,** Gianni: **Die Religion.** – Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag 2001, 250 S. (Suhrkamp, 2049), kt DM 21,90 7 € 11,00 ISBN: 3–518–12049–2

Dem Phänomen „Religion" im Lichte der vielfach diagnostizierten Wiederkehr des Religiösen widmet sich der Bd, an dem neben Derrida und Vattimo auch E. Triás, A. G. Gargani; V. Vitiello, M. Ferraris und H.-G. Gadamer mitgewirkt haben. Im Zentrum des Bdes steht die Frage nach der Möglichkeit eines die Dichotomie zwischen Glaube und Vernunft bzw. Aufklärung, Wissenschaft und Religion sprengenden nichtmetaphysischen Religionsverständnisses, und dies insbesondere vor dem Hintergrund der durch die Tele-Mediatisierung von Wissenschaft, Ökonomie und Gesellschaft ausgelösten Umwälzungen.

D. läßt sich die Leitfrage seines Beitrages von Kants Versuch einer Religionsbegründung innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft vorgeben: *„Wie soll man (...) in den Grenzen bloßer Vernunft – eine Religion denken, die heutzutage als universale Religion wirksam wäre und die sich nicht wiederum in eine ‚natürliche Religion' zurückverwandeln würde? Eine Religion, die nicht am christlichen oder abrahamischen Paradigma ihre Schranke hätte?"* (27) Der Vf. betont den philosophischen Charakter dieser Frage und kritisiert dabei die – u. a. von Heidegger favorisierte – Behauptung eines Gegensatzes von Philosophie und Religion: Jedem Sprechakt, jeder performativen Handlung, auch derjenigen der Wissenschaft und der Technik, wohne eine Glaubensbekundung inne, ein ‚mystischer Grund der Autorität' (vgl. 33), die Voraussetzung eines Vertrauens und eines Versprechens: „Ohne die performative Erfahrung dieser elementaren Glaubensbezeugung gäbe es kein ‚gesellschaftliches Band', keine Anrede, die sich an den anderen richtet, keine Performativität im allgemeinen: es gäbe keine Konvention, keine Institution, keine Konstitution, keinen souveränen Staat, kein Gesetz (...)" (72f). Dieser Glaube wird von D. jedoch weder als Beweisführung noch als Erfahrung im Sinne einer Wahrnehmung oder Anschauung verstanden, sondern als Bezeugung eines Versprechens der Wahrheit, die über das Wissen hinausweist (101f). Dieses Zeugnis ist unhintergehbar *mein* Zeugnis: „(...) ich teile dir diese Wahrheit mit, glaube mir, glaube an das, woran ich glaube, dort, wo du nie (etwas) an meiner Statt wirst wissen oder sehen können, unersetzbarer und dennoch beispielhafter Ort meiner Rede, Stätte ohne Ersatz, die sich verallgemeinern und universalisieren läßt" (102). In dieser universalisierbaren Kultur des Glaubens gründet die Möglichkeit eines universalen Diskurses über die Religion (vgl. 33 und 49). Zugleich ergibt sich aus diesem Bündnis von Glauben und Wissen auch ein Bündnis von Religion und einer ‚fernwissenschaftstechnischen' Vernunft (vgl. 71), woraus die Ambivalenz der Telemediatisierung deutlich wird: Auch die Technik und die kapitalistische Ökonomie bedarf eines Aktes des Glaubens im Sinne der Bezeugung eines Vertrauens und der Zuverlässigkeit (vgl. 73 und 75f); Religion und Glauben stützen somit die Digitalisierung des Kapitalismus und die Tele-Mediatisierung. Allerdings machen beide auch aller erst die Kritik an dieser Entwicklung möglich, insofern sie überhaupt erst einen Grund der Kritik bereitstellen, da auch diese Kritik der Glaubensbekundung bedarf. Religion erweist sich somit für D. als dialektisches Phänomen: bewahrend und umstürzlerisch-kritisch zugleich. Laut D. folgt daraus, daß man der Technik – anders als Heidegger – nicht allein feindlich begegnen könne, sondern sie auch als Chance des Glaubens begreifen müsse, die das höchste Risiko, die Bedrohung durch das – Kantisch gesprochen – radikal Böse mit einbegreife (vgl. 77), andernfalls drohe die archaische Rückkehr in Dogmatismus und Fundamentalismus – auch im Feld des Religiösen (vgl. 91ff).

In seiner Bestimmung der Religion will sich D. zwischen Hegels Onto-Theologie einerseits und Heideggers von D. so bezeichneter „Theio-logie" hindurchbewegen (vgl. 27f) Dabei identifiziert er zwei Quellen der Religion, die solch eine Bestimmung der Religion ermöglichen: das Messianische und die *chora* (vgl. 31ff). Das Messianische definiert D. als „(...) Teil der Glaubenserfahrung, (...) der Erfahrung eines Kredits, den man nicht auf das Wissen zurückführen kann, und der Erfahrung einer Zuverlässigkeit, die in der Bezeugung den ‚Grund' für jedes Verhältnis zum anderen legt." (33). Damit öffnet sich das Messianische auf das zukünftige Kommen des anderen hin. *Chora* ist laut D. der Name für das Unvordenkliche, Unsagbare, den ortlosen Ort des absolut Anderen: „(...) alterslos und geschichtslos, älter als alle Gegensätze (etwa als der Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen), und die sich nicht einmal auf einem negativen Weg als etwas ankündigen läßt, was sich ‚jenseits des Seins' hält." (36). *Chora* ist folglich weder Seiendes noch das Sein, nicht das Gute und nicht Gott, sondern Abwesenheit, dennoch aber nicht das Nichts (vgl. 37). Aus der Erfahrung der *chora* erwächst die Anerkenntnis, die Achtung der unendlichen Andersheit als Besonderheit, und genau jene Achtung versteht D. als *religio* im Sinne von Skrupel, Verhaltenheit, Distanz, Dissoziation, Disjunktion (vgl. 39).

V. stellt die Frage nach der Möglichkeit eines nichtmetaphysischen Religionsverständnisses ins Zentrum seiner Überlegungen; Religion hat hierbei die Aufgabe, der Philosophie die Möglichkeit einer Überwindung der Metaphysik zur Verfügung zu stellen, die nicht als Nihilismus erfolgt (vgl. 123f). Dabei setzt sich V. – wiewohl den Metaphysikbegriff Heideggers übernehmend – von der technikfeindlichen ‚Verwindung der Metaphysik' bei Heidegger ab: „Die Überwindung der Metaphysik kann nicht darin bestehen, der Verderbtheit der modernen technisch-wissenschaftlichen Welt einen Zustand der idealen Eigentlichkeit entgegenzusetzen. Denn das Sein gibt sich nicht, es sei denn in seinem Sich-Ereignen, und gerade ‚wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch'." (112). Zugleich grenzt sich V. von einer ‚reaktiven, sehnsüchtigen Suche nach einem letzten und unerschütterlichen Fundament' ab (vgl. ebd.). Statt dessen betont er die Anerkennung von Kreatürlichkeit, Endlichkeit und Geschichtlichkeit als Herkunft von einem nichtmetaphysisch verstandenen Ursprung, der die Merkmale der Möglichkeit und der Freiheit habe (vgl. 114). Gleichzeitig setzt er sich jedoch auch von einer von ihm so benannten Metaphysik der Subjektivität und einer emphatischen Sicht der Freiheit ab: „Wenn es stimmt, daß sich die Religion heute wieder als eine grundlegende und auch philosophisch plausible Notwendigkeit darstellt, so verdankt sich dies auch und v. a. der allgemeinen Auflösung der rationalistischen Gewißheiten, die das moderne Subjekt erlebt; jener Auflösung also, durch die das Schuldgefühl und die ‚Unerklärbarkeit' des Bösen so zentrale und entscheidende Elemente werden. Das Böse und die Schuld sind weniger ‚skandalös', wenn sich das Subjekt nicht so dramatisch ernst nimmt, wie es die metaphysische, explizit oder implizit rationalistische Geisteshaltung verlangt." (116) Ebenso lehnt V. den Rückgang auf Religion über Selbstreflexion und Selbstbewußtein als zu abstrakt ab; statt dessen favorisiert er im Kontext der jüdisch-christlichen Tradition den Rekurs auf die biblischen Texte (vgl. 117f); aus diesem Grund rückt die hermeneutische Frage in den Mittelpunkt der Frage nach der Religion (vgl. 118) und damit auch in das Zentrum einer philosophischen Überwindung der Metaphysik (vgl. 123). Dazu bedarf es allerdings eines Verzichtes auf die „Unumstößlichkeit der Präsenz" (123), gerade weil eine zur Hermeneutik gewordene Philosophie als „Gehör und Interpretation von überlieferten Verkündigungen (des Ge*schicks*), anhörende und interpretierende Hermeneutik" (ebd.) nicht mehr auf einem unumstößlich präsentisch Gegebenen festhalten kann, will sie wirklich Eingedenken des Seins und des Ereignisses sein. V. bekennt sich hierbei explizit zu seiner christlichen Herkunft und stellt heraus, daß ein Religionsverständnis und mit ihm eine Philosophie, das die Metaphysik überwindet, nur aus der jüdisch-christlichen Tradition stammen könne (vgl. 119) und damit ihre Herkunft aus der Dreieinigkeitstheologie anerkenne (vgl. 121): „Das biblische Erbe ist das, was die Philosophie zu dem zurückruft, was wir – mit Heidegger und nicht Lévinas' Worten – die Möglichkeit des Seins nennen und was sie dazu veranlaßt, den gewaltsamen Charakter des metaphysischen Essentialismus griechischen Ursprungs anzuerkennen." (122) In diesem Zusammenhang ist für V. v. a. die Lehre von der Menschwerdung Gottes auch philosophisch bedeutsam, da das Faktum der Menschwerdung der Geschichte (und damit auch unserer Geschichtlichkeit und Endlichkeit) den Sinn einer erlösenden Offenbarung gebe (vgl. 123).

Die anderen Beiträge des Bdes interpretieren die Reflexionen D.'s und V.'s über Religion grundsätzlich zustimmend: Triás thematisiert die Möglichkeit des symbolischen Ereignisses als Offenbarung des Heiligen (vgl. 134ff) und stellt dabei eine Stufenleiter symbolischer Kategorien vor (vgl. 136ff); Gargani konzentriert sich auf das Thema der Absenz des Anderen und des *tertium* als Siegel der Gottheit, welches keine Sache, kein Individuum, kein Seiendes, keine Präsenz sei (vgl. 160ff), sowie auf Derridas Verständnis der ‚Differenz' als unausdrückbare Grenze und Bedingung der Möglichkeit der Begriffe und Wörter, als das Unsagbare, das das Sagbare ermöglicht (vgl. 162). In diesem Zusammenhang kritisiert er deutlich die (post-)analytische Sprachphilosophie und Epistemologie in ihrer Wiederentdeckung des interpretierenden Subjekts als „linguistische Neuformulierung des Idealismus" (164), die jede Spur der Differenz, der Andersheit und des Geheimnisses zum Verschwinden bringe (vgl. ebd. und 166f). Vitiello liefert einen Beitrag zur Topologie des Religiösen und unterscheidet hier insbesondere jüdische, griechische und christliche Erfahrungen des Göttlichen; Kennzeichen dieser Unterscheidung ist für ihn die in der jüdischen Religion gegebene Anerkenntnis der Anwesenheit Gottes als Abwesenheit sowie die Anerkenntnis der Zukünftigkeit der Verheißung (vgl. 176f), die sich im Messianischen ausdrückt (vgl. 179). Recht verstanden kenne auch das Christliche diese Anerkenntnis von Absenz und Zukünftigkeit – Jesus etwa spreche in Gleichnissen, weil er das, was er sagen möchte, in der Sprache der Welt nicht sagen könne (vgl. 195); zudem offenbare sich der Vater in der Verlassenheit des Sohnes am Kreuz (vgl. 197). Paulus dagegen ziehe diese Grenze zwischen Gott und Welt, Innen und Außen zugunsten eines Präsenzdenkens wieder ein; dieses Verständnis des Christentums sei letztlich siegreich gewesen (vgl. 198). Das Religionsverständnis von Kant, Hegel, Heidegger und Levinas sucht Ferraris nachzuzeichnen und betont dabei ebenfalls die Bedeutung, die bei Levinas wie bei Derrida der Spur des Geheimnisses zukommt, welche die Metaphysik der Präsenz sprenge, wobei diese Spur mit dem Transzendentalen verglichen wird (vgl. 236ff). Gadamer schließlich thematisiert nochmals D.'s und V.'s Absicht einer Überwindung der Metaphysik durch ein nichtmetaphysisches Verständnis von Religion, fragt aber zugleich, ob diese Aufgabe wirklich eine Lösung gefunden habe, ob sie für das denkende Bemühen des Menschen überhaupt lösbar sei (vgl. 247). Zugleich stellt G. weniger das jüdische, sondern vielmehr das pythagoreische und neuplatonische Erbe von D.'s Begriff der *chora* heraus (vgl. 250).

D.'s Ausführungen bestechen in zwei Punkten: in seinem entschiedenen Plädoyer für die Verbindung von Religion und Philosophie bzw. von Glauben und Vernunft und für ein universales Verständnis von Religion sowie die treffende Beschreibung der Dialektik der Religion als einer Instanz, die Tele-Mediatisierung und Kapitalismus sowohl unterstützen als auch kritisieren kann. D.'s Ausführungen über die von jedem Sprechakt (und damit auch von den Wissenschaften) vorausgesetzten Glaubensbekundung sind aller-

dings keineswegs neu und finden sich bereits bei L. Wittgenstein oder in epistemologischen Untersuchungen F. v. Kutscheras und K. Müllers zu den epistemischen Einstellungen „wissen", „meinen" und „glauben". Zudem ist zu fragen, wie denn die von D. zu Recht eingeklagte Voraussetzung eines sich von einem Beweisgrund unterscheidenden Vertrauens auf Wahrheit und die Bekundung eines Versprechens ohne die Instanz eines Subjekts denkbar ist (vgl. 73), und dies v. a. dann, wenn er – ebenfalls zu Recht – die Unhintergehbarkeit der Jemeinigkeit eben dieser Glaubensbekundung betont. Ebenfalls zu klären wäre die genaue Bestimmung von „glauben" als epistemische Einstellung sowie des Verständnisses eines Grundes, der eben nicht mehr als letztes Glied einer Beweiskette und in diesem Sinne als „Ursache" bzw. „Ursprung" zu denken ist. D.'s Ausführungen zu den beiden Quellen der Religion, dem Messianischen und der *chora*, decken sich im wesentlichen mit den von ihm schon in *Comment ne pas parler* vorgestellten – und bereits mehrfach kritisierten – Überlegungen über die Absenz und die Unsagbarkeit der *différance* und erweisen sich damit in ihrer extremen Zerdehnung der Motive Absenz, Negation und Unbestimmtheit und in ihrer offensichtlichen Vorliebe für das Äquivoke als weiterhin problematisch.

Wenn auch V.'s Absicht eines nichtmetaphysischen Religionsverständnisses ebenso zu begrüßen ist wie sein Plädoyer für eine Philosophie, die sich zu ihrer jüdisch-christlichen Herkunft bekennt, sowie sein Versuch, in die Philosophie genuin christliche Motive wie dasjenige der Trinität und der Inkarnation zum Tragen zu bringen, so bleiben doch Fragen hinsichtlich seiner Identifikation von Philosophie mit Hermeneutik und – wie schon bei D. – hinsichtlich seiner Absage an den Subjektgedanken und an eine Verknüpfung von Religiosität und Selbstbewußtsein. Ist die (Religions-)Philosophie allein Hermeneutik, dann stellen sich die Fragen sowohl nach den Grenzen als auch nach den Kriterien der Interpretation, soll diese nicht zu einem beliebigen Endlosverfahren werden. V. selbst thematisiert diese Fragen allerdings in seiner später verfaßten Schrift *Glauben – Philosophieren* und markiert dabei die *caritas* als solch ein Interpretationskriterium; möglicherweise ein Indiz dafür, daß V. entweder seine Position verändert oder zumindest präzisiert hat. Es wäre übrigens spannend, D.'s und V.'s philosophisches Denken einmal unter dem Aspekt des Einflusses ihres jeweiligen religiösen Kontextes – D. ist Jude, V. katholischer Christ – zu analysieren und zu interpretieren und nach Gründen für konzeptionelle Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu forschen, die möglicherweise auch mit der Prägung durch unterschiedliche religiös-kulturelle Traditionen zusammenhängen.

Insgesamt fällt auf, daß alle Beiträge des Bdes sich implizit oder explizit im Kontext der jüdisch-christlichen Tradition bewegen; Auseinandersetzungen mit dem Islam, mit östlichen Religionen oder gar mit neuen religiösen Bewegungen fehlen. D. weist zwar zu Beginn auf dieses Desiderat hin, das aber ändert nichts an der Einseitigkeit der Beiträge wie der Konzeption des Bdes – eine Einseitigkeit, die sich denn auch in der Auswahl der Diskussionsbeiträge zu D.'s und V.'s Konzepten fortsetzt: Kritiker der beiden vorgelegten religionsphilosophischen Modelle sucht man unter den Vf.n vergebens; Kritik aber macht bekanntlich eine Diskussion spannender als ausschließlich affirmative Interpretationen – oder wäre das denn doch zuviel der Differenz?

Münster Saskia Wendel

Ehlen, Peter: **Grundfragen der Philosophie**. Einübung in selbständiges Denken. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 192 S., kt DM 36,00 / € 19,40 ISBN: 3–17–016616–6

Lenk, Hans: **Praxisnahes Philosophieren**. Eine Einführung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 217 S., kt DM 48,90 / € 25,00 ISBN: 3–173015791–4

Veröffentlichungen zur Philosophie – gar als Einleitung ins, oder besser: Anleitung zu philosophische(m) Denken oder als grundlegende Einführung angekündigt – sind zur Zeit en vogue und die Frage nach einer auf die Praxis hin orientierten philosophischen Stützung der Sinn- und Wertesuche bewegt allenthalben die Gemüter. Philosophisches wird wieder auf den Marktplätzen verhandelt, was die universitären Vertreterinnen und Vertreter der Disziplin, ob der unterschiedlichen Qualität des dort Verhandelten, nicht immer mit Freude erfüllt und der Universitätsphilosophie zugleich den öffentlichen Tadel einträgt, heutzutage weder das Philosophieren ordentlich zu lehren, noch wirklich bei der ihr zukommenden Sache zu sein (vgl. L. Honnefelder, Fachgiganten und Lebenszwerge. Vom fehlenden Nutzen der Universitätsphilosophie für das Leben, in: Die Zeit Nr. 21, 17. Mai 2001, 38). Die beiden hier vorzustellenden Bücher sind indes der Beleg dafür, daß die (Universitäts-)Philosophie doch noch nicht die Fähigkeit des Philosophierens und der Anleitung dazu verlernt hat und sich praxisnahes Denken nicht notwendig als marktgerechtes Denken verkaufen muß; wenngleich sie sich auf völlig unterschiedliche Weise ihrer eigentlichen Aufgabe annähern.

Das Buch von Peter Ehlen kommt bewußt in geradezu sokratischer Manier daher. Der Vf. wählt für sein Buch den Untertitel ‚Einübung in selbständiges Denken' und damit eine an den Problemen philosophischen Denkens orientierte Methode, die – so scheint es – zunächst nicht dazu dient, Fragen zu beantworten, sondern anhand der bewußt plural vorgestellten Antwortmöglichkeiten dazu anleiten soll, die Fragen erst richtig zu stellen und sodann eigene Antworten darauf zu suchen (9). „Es gilt also, Aspekte jener Frage nach dem menschlichen Dasein (der philosophischen Grundfrage: Was ist/bedeutet das menschliche Leben? [vgl. ebd.]) und mögliche Antworten auf sie auch dem philosophisch Ungeübten verständlich zu machen. Dazu genügt es nicht, verschiedene Meinungen aneinanderzureihen und zur Auswahl anzubieten. Auch die Problematik, die Anlaß zu kontroversen Antworten gibt, ist aufzudecken." (ebd.) Mit dieser Aufgabenstellung schreitet E. die Grundfragen philosophischen Denkens ab (Wissen und Erkenntnis; Vernunft; Subjekt; Ästhetik und Kunst, Ethik und Verantwortung, die Frage nach dem Absoluten), dabei die Frage des Sokrates – Was ist Philosophie und was kann sie leisten? – als zentrales Leitmotiv stets im Blick behaltend (9).

Die in den einzelnen Kap.n vorgestellten Grundfragen werden nach einer kurzen orientierenden Einführung mit möglichen, eher der exakteren Erfassung des Problems denn wirklich der Beantwortung dienenden ‚Antworten' konfrontiert. Die ‚Klassiker' der Philosophie – und an sie hält sich der Vf. bevorzugt – lernen die Lesenden hier eher en passant und konkret vom Problemhorizont der intendierten Fragestellung her kennen. Die durchdachte Abfolge der einzelnen Kap. überzeugt formal wie inhaltlich. Zunächst je einzeln für sich die Lesenden auf den Weg des Philosophierens mitnehmend, erweisen sich die Kap. als aufeinander aufbauend. Das ergibt sich zum einen aus der Unmöglichkeit, die Grundfragen der Philosophie wirklich nebeneinander ohne Bezugnahme abzuhandeln. Zum anderen spiegelt sich darin aber auch das Bemühen des Vf., jedes einzelne Kap. inhaltlich nicht zu überfrachten, den Gedankengang mit den vorgestellten Antworten konkret am Problem zu halten und die zur Antwort herangezogenen Philosophen stringent um das disputierte Thema zu versammeln. Das tut dem verhandelten Thema gut, läßt aber auch die zitierten philosophischen Disputanten in ihrer Vielfalt und dem Facettenreichtum ihres Denkens zur Sprache kommen.

Die Kap. 1–6 dienen zunächst einer methodischen Grenzabschreitung des philosophischen Denkens wie der Verdeutlichung der Unmöglichkeit einer ‚Einführung in die Philosophie' (Kap. 1: Der Rat des Sokrates, statt eines Vorworts; Kap. 2: Eine Einführung in die Philosophie?; Kap. 3: Das Gelächter bei der Geburt der Philosophie). Jeglichen Nützlichkeitsaspekt der Philosophie weist der Vf. gleich zu Beginn zurück: „Philosophie (...) ist eine Kunst, die kein anderes Wissen vermittelt, als sich selbst. Für einen anderen Zweck ist sie nicht zu gebrauchen" (8; mit Rekurs auf Platons Dialog ‚Euthydemos'). Philosophieren bedeutet „das handfest Nützliche (...) überschreiten, transzendieren" (15). Die ersten Kap. lassen aber auch die im weiteren in ihren Einzelaspekten anklingenden Grundmotive erkennen: Sprache als Medium der Philosophie[1] (17) (Kap. 4: Ansprache und Zwiesprache); die Frage nach dem Menschen als denkendem Subjekt – zunächst skizziert anhand der Wahrheitsfrage (Kap. 5 ‚Philosophie – eine Tat der Freiheit') und den kantischen Hauptfragen nach Wissen, Tun und Hoffen des Menschen (Kap. 6 ‚Was kann ich wissen?'). Im weiteren Verlauf werden in je neu ansetzenden Denkspiralen die Grundfragen des Philosophierens in immer neuen Teilaspekten vorangetrieben, um so die Lesenden in die vorgetragene Denkbewegung mit hineinzunehmen und schrittweise auf das eigene Denken zurückzuführen.

Während Kap. 5 die Frage nach dem denkenden Subjekt als Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Freiheit ins Spiel bringt (u. a. mit Rekurs auf J. G. Fichte), nähert sich Kap. 9 (‚Die Gewißheit des Philosophen') der Subjektfrage anhand der Frage nach der Gewißheit philosophischer Erkenntnis (R. Descartes), beschreibt Kap. 11 (‚Philosophie – eine Wissenschaft?') die Problematik als Verhältnisbestimmung von Philosophie und Naturwissenschaften und führt Kap. 12 (‚Wahrheit, Notwendigkeit und Freiheit') die bisherigen Fragestellungen anhand der Problematik ‚Wahrheit als Anerkennungsakt menschlicher Freiheit' (81) zusammen.

Kap. 8 (‚Der universale Horizont des Lebens') bereitet dagegen mit seinen Überlegungen zur Suche nach einem universalen Horizont philosophischen Fragens die Problemskizze zur grundlegenden Dynamik menschlichen Stre-

[1] E. wirft (leider?) nur kurze Blitzlichter auf die sprachphilosophischen Grundprobleme und verzichtet auf eine allzu vertiefende Analyse des Problems ‚Sprache'.

bens nach Erkenntnis vor – Kap. 10 als ‚Streben des Eros' (Kap. 10) eingeführt. Dieses 10. Kap. legt in einer auf Platons ‚Symposion' rekurrierenden Analyse des Strebens des Menschen nach Wissen und Wahrheit sowohl die Grundlage für die später folgenden Äußerungen zu ‚Philosophie und Ästhetik' (Kap. 17: Die Philosophie und die Schönheit); wie auch zu ‚Anlaß und Bedingung des Philosophierens' (Kap. 13; mit einer überzeugenden Skizze des ‚Staunens' als Ausgangspunkt allen Philosophierens und der Wirkungsgeschichte der platonischen bzw. aristotelischen Analyse) und zu Macht und Ethik/Moral (Kap. 14 ‚Wissen ist Macht' und Kap. 15 ‚Geht es nicht auch ohne Moral?').

Der Vorbehalt des Vf.s gegenüber einer Verzweckung der Philosophie kommt insbesondere in Kap. 14 (‚Wissen ist Macht') zum Tragen: „Die Philosophie, die sich einreiht in die Phalanx der Wissenschaften, wird zur Dienerin der Macht. Die Forderungen der Zeit zu erfüllen, ist das Existenzmedium der Wissenschaften und für diese legitim, für die Philosophie aber ist es tödlich" (100). E. bestimmt die Aufgabe der Philosophie daher auch sehr strikt in ihrer praktisch-kritischen Funktion, die eine Vereinnahmung als ancilla der Naturwissenschaften letztlich ausschließt (ebd.). An diese Ausführungen schließen sich unmittelbar die in Kap. 15 und 16 (‚Geht es nicht auch ohne Moral?'; ‚Das ‚Faktum' der reinen praktischen Vernunft') vorgelegten Überlegungen zu Ethik und Moral an. Der Vf. grenzt sich hier sowohl gegenüber einer utilitaristischen Ethik im Stile R. Rortys – „Eine Ethik, die nur Empfehlungen enthält, denen keine innere Verbindlichkeit zukommt, würde den Menschen wie ein Tier einstufen, das ‚gut' zu behandeln im allgemeinen gleichfalls empfehlenswert ist" (108) – wie auch gegen eine evolutiv-appelative und damit rein dezisionistisch anmutende Ethik ab – „Wer meint, mit der Erklärung, wie sittliche Gebote entstanden sind, begründen zu können, weshalb sie gelten, unternimmt den logisch aussichtslosen Versuch, aus einer deskriptiven eine normative Aussage abzuleiten" (110) –, und nimmt hier auch die Diskursethik Habermas' kritisch in den Blick: Sie lebe von ‚metaphysischen Anleihen', die sie selbst nicht ausweisen könne (vgl. 111). So wundert es kaum, daß der Vf. an dieser Stelle eine Begründung der Sittlichkeit im Sinne Kants erneut stark zu machen versucht (Kap. 16).

E.s Anmerkungen zum Verhältnis von Philosophie und Kunst/Ästhetik (Kap. 17: ‚Die Philosophie und die Schönheit') dienen hier sowohl als Abschluß als auch als Übergang. Als Abschluß insofern Kunst als Phänomen des ‚Unnennbaren' (Kant; 132f) über das Sprachlich-Begriffliche der Vernunft hinausreicht und dennoch kommunizierbar bleibt, als ‚Zeichen' des Unsichtbaren Wahrheit ins-Werk-setzt (Heidegger); ahnungsvoll auf Unsichtbares und Unsagbares verweist (Adorno) und damit aber zugleich in den Zeiten der Postmoderne jene Erwartungen befriedigen soll, die zuvor Metaphysik und Religion erfüllten (Lyotard). Letzteres bewegt sich deutlich auf dem Übergang zu den abschließenden Bemerkungen zu Philosophie und Offenbarung/Religion (Kap. 18: Vernunft und Offenbarung; Kap. 19: Philosophie und Religion). Die Ausführungen des Vf.s verbleiben hier im allgemeinen Rahmen des religionssoziologisch und religionsphänomenologisch von seiten der Philosophie Anzumerkenden – „Die Frage ‚Was ist der Mensch?', die uns bei den bisherigen Überlegungen begleitete, ist nicht unter Ausschluß der religiösen Dimension zu beantworten. (...) Was konkret inhaltlich als religiöse Erfahrung gerechtfertigt werden kann, ist damit nicht gesagt" (151). Einer von den eigenen Glaubensüberzeugungen philosophisch-kritisch rückfragenden Theologie – E. verwendet übrigens bewußt den ‚offeneren' Begriff der ‚Religion' anstelle der ‚Theologie' – griffen solche Überlegungen indes zu kurz. Vorbehaltlos zu eigen machen kann sich die Theologie hingegen die im Rekurs auf L. Wittgenstein als Mahnung in Stammbuch jeglicher Gottesrede geschriebenen Worte: „Jedes Sprechen von Gott – nicht zuletzt das philosophische – steht in Gefahr zu vergessen, daß die Denk- und Vorstellungsinhalte von Gott bestenfalls Hinweise auf die göttliche Wirklichkeit sind" (161). Freilich tut sie das nicht, ohne der Philosophie durchaus im Sinne E.s den ihr zugeworfenen Ball umgehend zurückzuwerfen: Ein Mensch, der „aus Besorgnis, er könne zerschellen, den Aufschwung (zur Sinnfrage) nicht wagt, steht in Gefahr, nicht mehr zu wissen, was ihn vor Maschinen und Tieren auszeichnet" (163).

E.s Buch hält das, was es verspricht. In ansprechender und unterhaltsamer Weise geschrieben – man lese nur einmal die Skizze zu Platons Symposion (Kap. 10) – macht es Lust auf die Übungen des eigenen philosophischen Denkens – „Wer philosophiert, ist vom Eros besessen, er ist dem philosophierenden Menschen als Liebe zum ‚eigentlich Wirklichen' eingepflanzt" (58f). Das Buch trägt seinen Teil dazu bei und hat somit das selbstgesteckte Ziel, eine ‚Einübung in selbständiges Denken' zu sein, erreicht.

Ein ganz anderer Aspekt des Ansatzes ‚Philosophie als Lebensform' kommt bei Hans Lenk zum Vorschein. Bereits der Titel seines Buches – ‚Praxisnahes Philosophieren' – zeigt die zentrale Zielrichtung seiner Überlegungen auf und verweist auf die inhaltlich tragenden Leitgedanken: Fragen der praktisch-ethischen Orientierung in ihrer gesellschaftlich-politischen Relevanz.

Dahinter verbirgt sich kein kurzschlüssiges Lebenshilfeprogramm, denn auch bei L. wird deutlich, daß auch praktisch-konkrete Fragen in der Philosophie nur von der wissenschaftlichen Seite angegangen und mit einem angemessenen methodischen Instrumentar bearbeitet werden können, ohne zugleich wieder praxisfern anzumuten.

So dienen die ersten beiden Kap. der orientierenden Hinführung auf Methode und Regeln philosophischen Denkens und Argumentierens und schreiten dabei die Hauptstationen der Philosophiegeschichte ab (Kap. 1 ‚Nichts als Worte?' [eine kurze Einführung in die sprachphilosophischen Grundthemen]; Kap. 2 ‚Philosophie als Metasymbolisierung und Superinterpretation' [eine eher am Methodischen orientierte Einführung in philosophische Denk-Weisen]); während Kap. 3 (‚Rückkehr der Weisheit?'), bevor es den Weg der praktischen Philosophie vom ‚Ideal der praktischen Lebensklugheit' (51) zur Moralphilosophie (Kant) nachzeichnet, die zentrale Aufgabe der Philosophie in einem ganzheitlichen Sinn – historisch orientiert wie aktualisierend ausgerichtet – gerade in ihrer praktischen Zielsetzung bestimmt: „Es geht also in der Tat hier nicht darum, Weisheiten und Lehren anderer, die Meinung anderer zur perpetuieren und weiterzugeben, sondern es geht darum, anhand von gewissen Vorgaben aktuelle Fragestellungen im Lichte alter Einsichten und Ideen lebendig werden zu lassen, zu aktivieren, zu reaktivieren, selber zu denken, ‚gelenkig' zu denken. (...) Die Philosophie hatte und hat es auch heute insbesondere mit der Sicht des Ganzen, des Ganzen des Lebens, des Ganzen der Wissenschaften zu tun. Sie kann nicht zu einer Spezialdisziplin zusammengestrichen werden" (42).

Den philosophiegeschichtlichen Faden aufnehmend lokalisiert das 4. Kap. (‚Von der moralischen Vernunft zur vernünftigen Naturbetrachtung') das eigentliche Problemfeld in dem Versuch, so ‚abgewirtschaftete Vokabeln' wie ‚Weisheit', ‚Moral', ‚Ehrfurcht', ‚Erhabenheit' etc. ihrem Gehalt nach neu zu entdecken, weil sie der Sache nach immer noch wirksam und brauchbar sind („Man muß diese traditionellen Vokabeln und damit die Begriffe [oder zumindest die Begriffshülsen] entpathetisieren" [53]); und nimmt sich sogleich eines dieser ‚abgewirtschafteten Begriffe an – der Vernunft –, um sodann in 15 Gesichtspunkten die ‚großen Worte der Tradition' zu reformulieren (58ff).

Im Kap. 5 (‚Wandel und Relevanz der Natureinstellungen und Quasirechte der Natur und künftiger Generationen') – dem zentralen Kap. der Einführung – legt L. die naturphilosophische Grundlage für seine später folgenden praktisch-ethischen Überlegungen. Erster Ansatzpunkt ist auch hier zunächst eine philosophiegeschichtliche Problembeschreibung (‚Natur – Kultur'; ‚Mythos – Logos') mit einer differenzierten Analyse von Entstehung und Methode der Naturwissenschaften und ihrer Teildisziplinen, die recht schnell in grundsätzliche Überlegungen mündet: Was ist der Mensch im Gesamt der Natur – in Natur und als Teil der Natur (80ff)? L.s ethischer Ansatz kennzeichnet sich durch sein Streben nach einem ganzheitlich-umfassenden Problembewußtsein, in dem er kritisch Distanz nimmt zu Versuchen, ethische Verpflichtung und Verantwortung am menschlichen Individuum ohne Einbeziehung seiner natürlichen, nichtmenschlichen Umwelt zu bestimmen (I. Kant, Metaphysik der Sitten), obgleich er ihren Grundsätzen zustimmt: „Die Gegenstände der Moral freilich, die zu respektierenden Lebewesen, sind nicht mehr nur Menschen allein, aber dennoch richtet sich jeder Verantwortungsappell, jede ethische Norm, jedes Gebot allein an Menschen, und zwar genauer an Personen, die auch einsichtsfähig sind" (83f); „nur der personale Mensch ist verantwortlich; er und allein er ist angehalten, seine moralischen Pflichten zu erfüllen" (90). Freilich haben sich Versuche im Gefolge Kants, eine moralische Verpflichtung nur im strikt symmetrischen Sinne zuzulassen, als (nicht nur ökologisch) fatal erwiesen. Im Verhältnis Mensch – Natur muß daher das symmetrische Verhältnis notwendig zu einem asymmetrischen verändert werden (Aufbrechen einer ‚anthropozentrischen Perspektive'): „Die Verantwortlichkeiten werden ausgeweitet; zumindest die Relevanz moralischer Urteile wird zeitlich, sozial, räumlich – auch auf außermenschliche Arten und Naturwesen – ausgedehnt" (92). Diese Umorientierung geschieht nicht einfach intuitiv, sondern erfährt eine fundierte rechtsphilosophische Grundlegung (93ff). L. versteht es dabei, komplexe Sachverhalte unter griffige Schlagworte zu fassen (vgl. die Reformulierung des Kantischen Kategorischen Imperativs: ‚Denke repräsentativ – Handele repräsentativ' [94]) und legt in diesem Kap. die notwendigen Grundlagen für die weiteren, eher praktisch orientierten Umsetzungen.

Kap. 6 (‚Verantwortung – ein Relationskonstrukt') beschreibt noch einmal den Begriff ‚Verantwortung' in seinen verschiedenen, mehrschichtigen Aspekten (vgl. die fünf Dimensionen: ‚jemand', ‚für etwas'; ‚gegenüber'; ‚vor'; ‚in bezug auf' [108]); Kap. 7 (‚Hat die bloß individuelle Verantwortung noch Zukunft?') führt den heute in einer hochtechnisierten und vernetzten Welt verstärkt zum Zuge kommenden sozial-gesellschaftlichen Aspekt von Verantwortung vor Augen in all seinen positiven und negativen Auswirkungen: Wie verteilt sich Verantwortung, wenn Verantwortungsträger und Verantwortlichkeit auseinanderzufallen drohen? Eine exakte Analyse dieser Verantwortungsverteilung steht daher im Mittelpunkt der Gedanken dieses Kap.s. Hier vollzieht L. auch die konkreten Schritten vom zunächst theoretisch Erarbeiteten hin zu praktisch-regulativ handhabbaren Anweisungen. Mag so manch einer angesichts dieser als konkrete Handlungsanweisungen durchformulierten Umsetzung den Rahmen einer philosophischen Aufgabenstellung für überschritten halten, so verteidigt L. gerade dies als die heute aktuelle und vielerorts auch eingeforderte Aufgabe der Philosophie: „Das letzte Wort kann den Philosophen allein bei diesen drängenden Weltproblemen sicher nicht zustehen (...), doch ihre Stimme sollten sie in der Konfrontation der Meinungen erheben, zumal sie wie eh und je als ‚Spezialisten für das Allgemeine' für umfassende Fragestellungen – und insbesondere auch für die Analyse normativer Probleme – zuständig sind (...) Es gibt auch heute noch eine sokratische Aufgabe der Philosophie (...) die Rolle des ständigen Fragestellers oder des Vermittlers (...). Freilich sollten sie (die Philosophen) auch den Mut besitzen, eigene Reformvorschläge, Kritiken und Bewertungen zu erarbeiten" (132). Gerade deswegen „hat das Philosophieren über Wertfragen, moralische Orientierung und ethische Beurteilungen [wenn auch nur heimlich] Konjunktur" (132f).

Die folgenden Kap. (Kap. 8: ‚Ethikkodizes der Techniker und Wissenschaftler, Wissenschaftlereide und Verantwortung'; Kap. 9: ‚Eigenleistung: Wertewandel – Motivationswandel – Strukturwandel') wagen daher auch die konkrete praktische Umsetzung (vgl. die ‚Vorrangregeln zur Behandlung von Verantwortungs- und Normenkonflikten' [140ff] und die ‚Vorschläge und Thesen' zu Status, Rolle und Wert von Eigenleistung (177ff]). Vieles des hier Gesagten wäre nahtlos in die aktuelle Debatte um die Gentechnik übertragbar. Daß dies bei L. (noch) nicht geschieht, bestätigt die Rasanz der Entwicklung dieser Auseinandersetzung in den letzten Monaten. Man wünschte sich daher eine Aktualisierung dieser Ausführungen (wie durch L. selbst innerhalb des hier vorzustellenden Buches anhand eines 1973 erschienen Aufsatzes zur ‚praxisnahen Philosophie' vorexerziert).

Ein an Albert Schweitzers Humanitätsethik orientiertes Kap. (Kap. 10 ‚Zu einer Ethik und Philosophie konkreter Humanität') geht noch einmal den Schritt zurück von der praktischen Umsetzung zur theoretischen Reflexion, um zugleich den abschließenden Rahmen für die am Konkreten ausgerichtete praxisnahe Philosophie L.s zu bilden: „Der Einzelne muß sich dem Konflikt dieser Verantwortlichkeiten persönlich stellen (...). Er sollte sozusagen in übergreifender, persönlicher konkret-humaner Verantwortung den Konflikt zwischen den unterschiedlichen Verantwortungen zu lösen versuchen, also gleichsam ‚superverantwortlich' selber entscheiden, die Einzelverantwortlichkeiten pragmatisch, situationsangemessen und konkret-human, abwägen – und danach im Zweifel für die konkrete Humanität entscheiden. (...) In dubio pro humanitate concreta" (194).

Die Beiträge von E. und L. stellen zwei in ihrem Grundduktus geradezu konträre Beispiele aus dem Markt der Philosophie. Sie stehen indes geradezu paradigmatisch für das von Ansgar Beckermann eingeforderte ‚doppelte Gesicht der Philosophie' (vgl. Die Zeit Nr. 25 vom 13. Juni 2001, 33); denn: „Theoretische Wissenschaft oder praktische Lebenshilfe? Die Philosophie war immer beides" (ebd.).

Freiburg Johanna Rahner

Flasch, Kurt: **Nikolaus von Kues.** Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie. – Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1998. 679 S., kt DM 98,00 / € 59,00 ISBN: 3–465–02704–3

Diese umfangreiche Gesamtdarstellung der Philosophie des Nikolaus von Kues [= NvK] führt den Leser mit vorzüglichem didaktischem Geschick in das intellektuelle Leben des deutschen Kardinals ein und macht dabei die Denkgeschichte lehrreich und lebendig. Somit kommt er dem typischen Menschen der Gegenwart entgegen, der sich, wie der Vf. es ausdrückt, im Gegensatz zu mittelalterlichen Scholastikern, die sich bekanntlich als Zwerge auf den Schultern der Riesen der Vergangenheit verstanden, die aber auch deshalb weiter schauen konnten als die Riesen, eher als Zwerg vor Leichen vorstellt. Daß Denker der Vergangenheit hilfreich sein können, ohne daß ihre Gedanken in der heutigen Situation unvermittelt Geltung erhalten sollen, führt dieses Buch vor. „Ich glaube nicht", betont der Vf., „daß Cusanus eine einzige Frage unserer Gegenwart beantwortet" (646). Philosophische Untersuchungen werden mit historischen kombiniert, wobei „eine biographisch informierte, aber nicht biographisch-reduktive" (24) Darstellung angestrebt werden soll. Verfaßt in einem ansprechenden, vertrauenserweckenden Stil, verleiht das Buch dem Leser den Eindruck, ihm würden gründliche und authentische Kenntnisse des cusanischen Denkens vermittelt. Gleichwohl verkörpert es in Wirklichkeit eine großangelegte anti-theologische Polemik. F.s Cusanus-Deutung verdient eine eingehende Auseinandersetzung, und seine anti-theologische These verlangt nach einer sorgfältigen Widerlegung.

Wenn in seiner letzten Schrift Cusanus seine eigene Denkentwicklung herausstellt mit dem Hinweis, daß, während er die Wahrheit früher eher in der Dunkelheit und Verborgenheit suchte, er sie nun in der Klarheit suche, wo sie von überall her leicht und mit Gewißheit zu finden sei, bedeutet dies für F., daß, während Cusanus am Anfang nur „theologisierte", er sich nun der Analyse widmet. „Er hielt damals Schwierigkeiten, Dunkelheit, Verborgenheit für Anzeichen der Wahrheit. Er theologisierte sein Scheitern, das vorherzusehen war, statt es zu analysieren" (38). Immer wieder unterstellt F., daß im Vergleich zur Philosophie die Theologie minderwertig sei. Die frühe Schrift *De docta ignorantia*, schreibt er beispielsweise, „ist charakterisiert durch den Vorrang der Dunkelheit und Schwierigkeit. Es besteht ein Übergewicht der Transzendenz" (42) – was F. mißfällt. Da er selbst keine Zugänge zur Selbstkritik bietet, ja eher den Eindruck von Zuverlässigkeit suggeriert, ist es in dieser Besprechung angebracht, neben der Bemühung, eine sachgerechte Vorstellung des Buches zu vermitteln, einige Anhaltspunkte zur Kritik anzudeuten.

Die einzelnen Schriften des Cusanus werden in chronologischer Reihenfolge behandelt, d.h. in der Zeit von 1430 bis 1464. „Ich will Cusanus mitdenkend begleiten", kündigt der Vf. an, „auf seinem Weg von Cues nach Todi in Umbrien, wo er 1464 starb" (9–10). Die Vielfalt dieses Weges zusammenfassend ist das Buch in zwei große Teile gegliedert. Im ersten Teil, der mit der Überschrift „Erste Einsichten – ‚Eher im Dunkeln' " beschrieben wird, werden die Werke von 1430 bis 1449 untersucht. Unter der Überschrift „Südliches Licht – ‚Die Wahrheit schreit auf den Straßen' " enthält der zweite Teil die Innovationen des cusanischen Denkens.

Die besondere Methode, die in diesem Buch auf die Lehre des NvK angewendet wird, bezeichnet der Vf. als „genetisch". Zur Erläuterung erklärt er: „Ich zeichne sein Denken als Gegenüber und als Element einer geschichtlichen Welt" (10). Bei Cusanus führten augenfällig „neue Ereignisse und neue Texte (...) zu neuen Fragen und neuen literarischen Formen" (43). Der Vf. behauptet dementsprechend, auf eine abgeschlossene Gesamtdeutung zu verzichten; eine einheitlich systematisierte Gesamtposition könne er nicht ausmachen (vgl. 403). Was er vorfinde, sei „ein Denkweg mit Sackgassen und mehreren neuen Ansätzen" (9). Der Entwicklungsaspekt wird von ihm allerdings nicht dermaßen übertrieben, daß das cusanische Denken zerbröckelt und lediglich von historischem Interesse bleibt. Daß bestimmte Gedanken der späten Phase bereits in den ersten Predigten vorkommen, hält F. zu Recht für eine „Warnung, das Konzept ‚Entwicklung' nicht zu starr, zu einlinig und zu teleologisch zu fassen, als seien frühere Stadien immer die schwächeren" (34). Als Verteidigung seiner genetischen Vorgehensweise beruft er sich auf die ausdrücklichen Empfehlungen des Cusanus selbst, wie man seine Schriften zu lesen habe, nämlich als teleologische Entwicklung. Bereits bei dieser Gelegenheit gibt der Vf. aber Anlaß zur Kritik. Als erste Zusammenfassung seines Denkens wird ein Brief des Cusanus über *De docta ignorantia* angeführt. Tatsächlich berichtet der Vf. nur über den ersten Teil dieses Schriftstücks, ohne daß ein Leser, der sich auf ihn verläßt und eine skeptische Überprüfung des zitierten Textes unterläßt, diese Auslassung erahnen könnte. Was der Vf. als zusammenfassende Selbstauslegung anführt, bezieht sich in Wirklichkeit offensichtlich nur auf das erste der drei Bücher der Schrift *De docta ignorantia*, so daß der Leser z. B. gar nicht erfährt, daß Cusanus in seinem Resümee hervorhebt, daß seine Schrift über die Philosophie hinaus (*supra philosophorum communem viam*) gelange, und zwar sogar in bezug auf die Frage nach dem Universum, also nicht nur in bezug auf spezifisch offenbarungstheologische Fragen. Im dritten Buch behandelt er im übrigen Jesus. Dies alles wird jedoch von F. wortlos übersprungen.

Bei der von F. an dritter Stelle angeführten Selbstauslegung (= *De venatione sapientiae*, 7, n. 16, 3–5) gibt er zwar zu, daß es sich bei dieser Zusammenfassung der wesentlichen Einsicht nicht ausdrücklich um Einheit oder Koinzidenz handelt. Vielmehr ist von der schöpferischen Ursache von allem (*omnium causa creatrix*) die Rede. Dennoch behauptet F., seiner eigenen Cusanus-Deutung gemäß, es handele sich doch um Einheitsphilosophie: „Von Koinzidenz ist hier, dem Buchstaben nach, nicht die Rede. Cusanus sagt in der Sache: Jetzt ist zum Hauptinhalt meines Denkens geworden, was in den ersten *Sermones* eines von vielen Denkmotiven war: Das Eine ist vor dem Vielen (48–49)". Und daraus schlußfolgert F.: „Danach ist die Philosophie des Cusanus wesentlich eine Philosophie der Einheit. (...) Die grundlegende Einsicht der Tradition, die Parmenides begründet hat, ist denkend nur einzulösen durch das Verfahren der Koinzidenz. Die Koinzidenz ist die einzige ‚Methode' (wenn man sie so nennen darf), die der unendlichen Einheit als ihrem ‚Gegenstand' (wenn man sie so nennen darf), angemessen ist. Die tradierte Theorie der unendlichen Einheit kann – in der Situation des fünfzehnten Jh.s – erst mit Hilfe der Koinzidenztheorie sagen, was sie immer gemeint und immer verfehlt hat" (49). Daß im übrigen in dem Text nicht von *unitas*, sondern von *simplicitas* die Rede ist, bringt der Vf. folgendermaßen geschickt auf seine Linie: „Das Ziel unseres Denkens besteht darin, die unendliche Einheit als äußerste Einfachheit (*simplicitas*) zu denken" (46). Hier haben wir ein Beispiel, wie der Vf. Cusanus subtil zurechtbiegt.

F. beginnt seine chronologische Darstellung mit der ersten Predigt; in ihr findet er schon eine Trinitäts*philosophie* wie auch die negative Theologie – zwei Themen, die von F. mehrfach thematisiert werden. Von Anfang an, so hebt er wiederholt hervor, lehrte NvK die Denknotwendigkeit der hl. Dreieinigkeit. Daraus sei zu schließen, „daß Cusanus mit seinem Argument beansprucht, die Trinität als Denknotwendigkeit *bewiesen* zu haben" (24). Dies dient F. als wichtiger Beleg für die Dominanz der Philosophie gegenüber der Theologie, obwohl Cusanus selbst solche denknotwendigen Argumente nie als philosophisch bezeichnet. Der Vf. hingegen spricht gerne und häufig von einer „Trinitätsphilosophie". Den christlichen Glauben des NvK interpretiert er in diesem Zusammenhang bloß als eine anfängliche Anregung in seiner psychologischen Entwicklung; diese subjektive Glaubensstufe werde mithin durch philosophische Einsicht in das menschliche Wissen überholt. Es handelt sich nicht mehr um eine historische Untersuchung, wenn der Vf. den für seine Vorgehensweise aufschlußreichen Satz schreibt: „Auch wenn die Erkenntnis mit dem Glaubensgeschenk in unserer individuellen Entwicklung beginnt und auch wenn die Trinität alles Wissen überragt, so ist sie doch als dessen Ermöglichung in ihm als das Nichtandere anwesend, und dies ist auszusprechen, das ist die höchste, menschlich erreichbare Einsicht" (566). Was vielen Lesern als bloßes Wortspiel erscheint, hält F. für den „Gipfel der Cusanischen Philosophie" (565): „Ich sage: Dies ist der Höhepunkt der Cusanischen Philosophie" (565); „Es geht hier nicht einfach nur um einen neuen Gottesnamen. Es geht um eine neue Philosophie" (567); „Seine neue *Non aliud*-Philosophie (...) ist kurz; sie

ist vollkommen, *perfecta*, und sie ist *fertig*; *kein Mensch kann ihr etwas hinzufügen, cui nihil addi per hominem est possibile*. Es gibt keine andere Tradition, die vergleichbar vollkommen, auf sich selbst stehend und vollständig wäre: *perfecta, absoluta et completa*" (574).

Trotz ausdrücklicher Behauptungen, daß das cusanische Denken sich nicht auf eine Einheit zurückführen ließe, gehört für den Vf. die Lehre vom Vorrang des Einen vor dem Vielen doch zu den Konstanten der cusanischen Lehre. Als weitere Konstanten sind zu nennen: die negative Theologie, die Trinitätsphilosophie und die Inkarnationsphilosophie. Die Eschatologie – ein Bereich, in dem NvK die Kompetenz der Philosophie ausdrücklich einschränkt – erwähnt F. nicht. Er legt das Denken des Cusanus als eine Einheitsmetaphysik aus und findet die „spezifisch Cusanische Wendung" (451) der Einheitsmetaphysik in der Deutung des Einen als „weltbegründenden Intellekt" (453). Die Wichtigkeit dieser Lehre in den Augen des Vf.s ist erheblich: „Ohne Nachdenken über Koinzidenz bleiben seine Texte toter Stoff" (43).

Aufgrund der Tatsache, daß Cusanus die Koinzidenzlehre argumentativ begründet, bezeichnet F. sie als „Philosophie". So schreibt er in bezug auf *Predigt XXII*: „Bemerkenswert ist, wie Cusanus die Koinzidenz argumentativ einführt. Sie ist weder ein offenbarungstheologisches Dictum noch die Wiedergabe einer mystischen Erfahrung; sie wird *bewiesen*. Sie wird selbst in einem *Sermo* durch philosophische Argumentation vorgeführt (...). Bei dieser Argumentation spielt der *Glaube argumentativ* keine Rolle" (125–126). Es ist aber aus der Sicht der Theologie keineswegs gleichgültig, ob die argumentierende Vernunft innerlich zur theologischen Arbeit gehört oder vielmehr von vornherein der Philosophie zugeordnet wird. Läßt man dieses Verfahren als Theologie gelten, gestaltet sich die Problematik des Verhältnisses von Theologie und Philosophie entschieden anders. Zwar räumt F. ein, daß der christliche Glaube eventuell einen Einfluß auf die Person des Nikolaus von Kues, d. h. psychologisch („der Glaube als seelische Disposition einzelner" [126]), ausgeübt hat. Was er jedoch bestreitet, ist, daß der Glaube argumentativ in der cusanischen Koinzidenz-Lehre eine Rolle spielt. F. lehnt insbesondere eine „theologisierende Auslegung" (53) ab, welche die Philosophie unwesentlich macht. Er lehnt es ab, das Philosophieren als einen „Verstehensversuch, ein nachträgliches Sich-Orientieren innerhalb der geglaubten Wahrheit" (53) zu deuten. Solange man es als *ein* Anliegen, und nicht als *das* Anliegen versteht, kann man F. zustimmen, wenn er seine Ansicht wie folgt formuliert: „Cusanus suchte, den christlichen Glauben psychologisch-faktisch voraussetzend, eine von dieser Tatsache unabhängig argumentierende Philosophie der Trinität und der Inkarnation, die im Prinzip allen Menschen einsichtig sein sollte. Er wollte nicht den vorhandenen Glauben plausibel machen, sondern seinen wahren, nämlich seinen intelligiblen Gehalt als vernunft-notwendig beweisen" (54). F. geht es um die Denknotwendigkeit als verbindliche Philosophie, die auch ohne Glauben bestehen kann. „Der Glaube", schreibt er, „behält seinen Ort" (496). Aber der einzige Ort, den er erwähnt, bleibt lediglich das Subjektiv-Faktische beim Individuum. Es kann dagegen keine Frage sein, daß der christliche Glaube für Cusanus entschieden mehr als nur eine Sprache oder subjektive Anregung zum Denken beim einzelnen repräsentiert. Gewiß lassen sich viele philosophische Aussagen in der Glaubenssprache ausdrücken, aber es gibt Inhalte, die philosophisch nicht zugänglich und doch für NvK wesentlich sind, beispielsweise etwa die Eschatologie. Es überrascht nicht, daß diejenige Predigt (*Sermo CCIV*), die Cusanus ausdrücklich als die erste und grundlegende aller seiner Predigten sehen wollte und die die eschatologische Schau der Herrlichkeit Gottes zum Thema hat, von F. unerwähnt bleibt. Auch die allerletzten von Cusanus verfaßten Sätze, d. h. am Ende der Schrift *De apice theoriae*, stellen spezifisch christliche Eschatologie dar. Wenn in *De non aliud* NvK seine Entdeckung des Nicht-anderen als Bestätigung dafür nimmt, daß „Gott sich uns einmal selbst ohne Bild offenbaren werde", bewertet F. dies wie folgt: „Dies ist ein historisch charakteristisches Dictum. Es belegt die Eigenart dieses römischen Christentums in der besonderen Situation von 1462. (...) Halten wir dies als eine kulturelle Besonderheit fest" (564).

Der Vf. ist sich zwar bewußt, daß Cusanus den menschlichen von dem göttlichen Intellekt unterscheidet, aber er faßt dies so auf, als bilde die Gotteslehre nur den Ausgangspunkt für das Denken: „Die Differenz zwischen göttlichem und erschaffenem Intellekt müsse gewahrt werden. Aber dies ist nur der Ausgangspunkt der Überlegung; dies ist die Glaubenswahrheit, um deren intellektuelle Durchdringung, d. h. um deren Wissen, es ihm ging" (485); „Für Cusanus ist Gott ein anderer Modus der Schöpfung; er ist ihre *invisibilitas*, so wie die Welt ein anderer Modus Gottes ist, nämlich seine Sichtbarkeit" (528–529). Der Vf. betont: „Es geht hier nicht um eine theologische These, sondern um eine Theorie des vernünftigen Betrachtens der Welt" (488). Über den Verdacht, er deute Cusanus als Pantheist, setzt sich F. leicht hinweg. Er bekennt seine „Gleichgültigkeit gegenüber Debatten dieser Art" (609). Der Pantheismusvorwurf wird für ihn sinnlos, weil „es (...) nicht mehr den unschuldigen Begriff des ‚Unterschiedes' (gibt), mit dessen Hilfe wir behaupten könnten, Gott unterscheide sich von der Welt" (609). Nach F. kommt Einheit bei Cusanus „immer nur im Zusammenhang menschlicher Welterfahrung"(68) vor. „Die Einheit, von der hier allein die Rede ist, bezieht sich auf den menschlichen Geist; wir könnten auch sagen, wir selbst *seien* diese Einheit. (...) Denken und Sein sind dasselbe. Dies ist die Voraussetzung der gesamten Konzeption, und Parmenides hat sie klar ausgesprochen" (68). Und damit spricht F. seine eigene Grundposition aus.

Die Schrift *Mutmaßungen* (*De coniecturis*), die eine Schlüsselstelle in seiner Cusanusdeutung spielt, interpretiert der Vf. als eine ausdrückliche Kritik an *De docta ignorantia*, und zwar insbesondere an der Koinzidenzlehre. Der Bruch mit der Scholastik sei hier „härter und ausdrücklicher" (144). In dieser Schrift taucht zum ersten Mal das auf, was F. als „Parallelismusformel" bezeichnet: „Der menschliche Geist schafft Begriffe, wie der göttliche Geist die Welt" (148). Diese Proportionalität der Hervorbringungen des menschlichen Geistes zu den Geschöpfen Gottes sei im Vergleich zur bisherigen Lehre der Disproportionalität vom Endlichen und Unendlichen „der Anfang einer anderen Philosophie" (149). Die Individualität des Wissens werde stärker und in einem positiven Sinne akzentuiert. „Die Erkenntniszuversicht ist gewachsen; der Ton liegt jetzt darauf: Unerschöpfliche Wissensvermehrung ist möglich" (150). Licht beginnt das Dunkel zu verdrängen. D. h.: Im Unterschied zum Verstand werde nun die Vernunft hervorgehoben. Aber die in *De coniecturis* geleistete Ausweitung des Koinzidenzgedankens „wurde verkannt unter der Vorherrschaft einer vorstellungsmäßig-fixierenden Verstandesphilosophie, die gerne zusammen auftrat mit einer buchstabenorientierten Theologisierung des Cusanischen Denkens" (164).

Es ist richtig, wenn F. die Ansicht des NvK dahin gehend versteht, daß alles, ob Gott, Vernunft, Verstand oder Holz, „Manifestationen von ‚Geist überhaupt' sind" (154), aber seiner Behauptung, „Geist überhaupt" sei „als das Prinzip aller Prinzipien, als Einheit der vier Einheiten" (153) anzusehen, ermangelt es trotzdem der Begründung. Gewiß ist Gott Geist, aber F. geht über den Text hinaus, wenn er lehrt, daß der Geist „Gott und die gesamte Folgeordnung des Universums konstituiert" (154), denn „Geist überhaupt" umfaßt zwar die vier Einheiten, aber er ist für NvK nicht ein eigenes Prinzip, das sie hervorbringt. F. hält die in dieser Passage enthaltene Lehre für „eigentümlich und neu" (154), „radikal und neu" (154). Dennoch läßt es sich nicht belegen, daß hier die Vernunft (*intellectus*) anders denn als eine der vier Regionen gesehen wird. Gerade in der nächsten Nummer (Nr. 15) desselben Kap.s, die der Vf. nicht mehr zitiert, unterscheidet Cusanus ausdrücklich zwischen Gott und Intellekt, zwischen *divine* und *intellectualiter*. Die Fortführung des Buches stellt im weiteren die vier Einheiten dar, wobei Gott klar vom *intellectus* unterschieden wird. „Geist überhaupt" bringt also Gott nicht hervor, sondern Gott, wie auch der Mensch, ist eine Form von „Geist überhaupt". NvK lehrt nicht einen absoluten Subjektivismus, wenn er erklärt, daß der menschliche Geist ein zweiter Gott sei, der auf menschliche Weise Gott und die Welt werden könne. „Die neue Weltsicht des Cusanus" (159) mag zwar in der Entdeckung *einer* Koinzidenz in der menschlichen Vernunft bestehen, aber der Vf. verläßt die Textgrundlage, wenn er von *der* Koinzidenz spricht („Der Wandel besagt, daß wir *selbst* die Koinzidenz *sind*, sofern wir *Intellekt* sind" [158]). Koinzidenz findet nämlich auch auf einer höheren Ebene, der göttlichen Ebene, statt. Dieses Glaubensmoment gehört unverzichtbar zum cusanischen Denken und bleibt vom rein philosophischen Denken uneinholbar. Es handelt sich wieder um eine über die Aussagen hinausgehende Interpretation, wenn F. erklärt: „Die Vernunft sieht sich selbst, sie sieht in sich ihr Prinzip, die absolute Einheit" (158). Es ist nicht richtig, daß „die ‚wissenschaftliche' spekulative Theologie des Mittelalters" (162) nur Prädikate verneint und bejaht hat innerhalb der Verstandesalternativen. In den tendenziösen Ausdrücken F.s heißt dies, daß die „Verstandestheologie" (162) überholt wird durch die Einheitsphilosophie.

In der Zeit nach *De coniecturis* schreibt NvK „zusammenfassender und bunter, anschaulicher, sinnennäher" (165). Wer Gott erkennen will, erhält von F. den Rat: „Analysiere den Intellekt als Grund des Verstandes, und du wirst Gott sehen als den Grund des Intellekts" (167). Die menschliche Vernunft umgreift alles, auch Gott, so daß, wie Cusanus es formuliert, alles in ihr sie selbst ist und Gott in uns erkennt. Wie F. es formuliert: „Jede wahre Erkenntnis ist eine Vergöttlichung, eine Divinisation" (169). Um 1450 entfaltet Cusanus seine neue Position. Er spricht von der „bewundernswerten Leichtigkeit der Schwierigkeiten" und unterstreicht, „wie leicht die theologische Schwierigkeit ist". Gott zu erkennen ist deshalb leicht, weil Gott die absolute Voraussetzung (*absoluta praesuppositio omnium*), der Begriff der Begriffe ist. Aber diese Schrift ist für F. auch eine Enttäuschung, denn sie spricht von einer *absoluten* Theologie, die über die negative und positive Theologie hinausgeht und eine dritte, höhere Erkenntnisweise darstellt.

Die Schrift *Über den Geist* (*De mente*) gilt dem Vf. als Schlüsseltext. Er stellt hier fest, daß in dieser Schrift „die oberste Instanz ‚Geist' heißt, nicht das Eine, jenseits des Geistes" (277). Auch in diesem Kontext verändert er kommentarlos die Aussagen des Cusanus. Wo NvK lehrt, daß Geist an sich in zweierlei Formen existiert, nämlich als unendlich und als Abbild des unendlichen Geistes, bezeichnet F. nur denjenigen Geist, der Abbild des unendlichen Geistes ist, als *mens in sich* (vgl. 277). Wie dem auch sei, später räumt F. zutreffend ein: „Der menschliche Geist (*mens*) ist Bild des absoluten Geistes (*mens absoluta*). (...) Unser Geist ist nicht das Prinzip der Dinge. Er determiniert vieles, aber nicht die Wesenheiten der Dinge. Dies ist Sache des göttlichen Geistes" (615). F. kann aber bezeichnenderweise wenig mit dieser Lehre anfangen. Er zweifelt an ihrer Konsistenz und schließt seine Behandlung dieser Frage mit der Äußerung ab: „Vermutlich hat Sisyphos den Stein nur ein Stück weiter geschleppt" (617). Daß NvK Aussagen über die göttliche Schöpfungsbegründung machen will, hält er entweder für ärgerlich oder für inkonsequent. Seine Reaktion auf die für einen christlichen Theologen selbstverständliche Aussage „Wie daher in bezug auf Gott die Vielheit der Dinge aus dem göttlichen Geist stammt, so stammt in bezug auf uns die Vielheit der Dinge aus unserem Geist" (Nr. 93) lautet: „Heute regt mich dieser Satz nicht mehr auf. Ich verlange von Cusanus keine konsequente Theorie der menschlichen Erkenntnis" (282).

Mit der Schrift *De visione Dei*, die F. als „das *schönste* Buch des Cusanus" (386) bezeichnet, kommt der Intellekt in vollem Maße zur Geltung. „Ging es in *De pace fidei* um eine friedensichernde Einigung auf dem Boden der ratio, so geht es in *De visione Dei* um das Übersteigen der *ratio* zum *intellectus*" (389). In dem Reichtum der hier entwickelten mystischen Theologie werde der Vorrang

der negativen Theologie und „die Entgegensetzung von positiver und negativer Theologie" (389) endgültig überwunden. Was F. wichtig ist, ist die Zusammenführung der negativen und positiven Theologien. Er will ein Verständnis von Gott vermeiden, das ihn jenseits der Vielheit der Welt erfaßt. An dieser Stelle haben wir vielleicht die tiefste gedankliche Leistung von F.s Buch. Die in Zusammenhang mit der Frage nach der mystischen Theologie erarbeitete Kritik an der negativen Theologie, so wie sie in *De docta ignorantia* vorgetragen wurde, schließt Aussagen über Gott nicht mehr aus, sondern qualifiziert diese dahin gehend, daß sie dialektisch sind, d.h., daß negative Aussagen positive implizieren. Der Vf. hebt zutreffend hervor, daß die mystische Theologie für NvK nicht mit der negativen Theologie identisch ist. F. begreift die Zeit nach *De visione Dei* als eine einzige Phase, in welcher der Koinzidenzgedanke weiterhin herausgearbeitet und auf andere Gebiete angewendet wird.

Die Lehre, daß wir von Gott nur sein Daß wissen, nicht aber sein Was, mißversteht der Vf. Es ist folgerichtig, daß eine „mentale Metaphysik" eine echte Seinsmetaphysik nicht verstehen kann. Die Lehre des Thomas von Aquin, daß das Was Gottes uns zutiefst unerkannt bleibt, muß F. also konsequenterweise verwerfen. „Denn wenn ich das Dasein behaupte, spreche ich es einem irgendwie Bestimmten zu oder ab. Wenn ich von Gott sage, daß er *ist*, setze ich bestimmte Umschreibungen seines Was voraus, sonst wird mein Satz sinnlos" (397). Natürlich ist Thomas mit diesem Problem vertraut. Seine Lösung läuft darauf hinaus, daß wir wissen, was Gott *nicht* ist, und dieses Nichtwissen an Stelle des Was-Wissens setzen. Überhaupt erhält Thomas wahrhaftig keine faire Chance in diesem Buch. Wenn F. so weit geht, daß er den Aquinaten deshalb kritisiert, weil dieser die mystische Theologie des Ps.-Dionysius Areopagita in seinem Kommentar zur gleichnamigen Schrift „malträtiert" (432) haben soll, dann muß man F. schon die Tatsache entgegenhalten, daß Thomas in Wahrheit gar keinen Kommentar zur *Mystischen Theologie* verfaßt hat und den Ausdruck *mystische Theologie* selbst kein einziges Mal verwendet! Eher wird also die Scholastik von F. malträtiert. Fühlte er sich verpflichtet, Belege für seine Behauptungen anzugeben, wäre es ihm nicht unterlaufen, auf eine (nicht-existente) Schrift des Thomas von Aquin hinzuweisen. Überhaupt ist ein befremdendes Charakteristikum dieses Buches der übermäßige Verzicht auf Belege. Der Vf. bekundet sogar seine Verschmähung von Verweisen auf Parallelstellen, wozu er sich in einem bedenkenswerten Abschnitt über „den Unfug der 'Parallelstellen' " (306) ausläßt: „Ich halte die Manie der Parallelstellen für Wissenschaftsaberglauben" (307). Für ihn ist das nichts als die „öffentliche Entleerung von Zettelkasten (sic)" (307). „Das vielfach übliche Nebeneinander-Herzitieren von Aussagen, die verschiedenen Zeitabschnitten angehören, werden wir vermeiden, obwohl das fleißig und gelehrt aussieht" (122).

Auch die wichtige Schrift *De non aliud* widerspricht F.s Deutung. Denn hier lehrt NvK, daß das Unum abgeleitet werde. Dies überrascht den Vf., aber er begnügt sich damit, es lediglich zu berichten; weder erklärt er es noch konfrontiert er seine eigene Interpretation damit. Cusanus nennt ausdrücklich den *Parmenides*-Dialog Platons und den Areopagiten als Beispiele für „Theologen", die das Unum vor den Gegensätzen betrachtet haben, was der Vf. auf folgende Weise deutet: „Einige Theologen wie Platon (bei Proklus) und Dionysius hatten das Unum im Sinne des Nichtanderen verstanden und auf diese Weise die Einsicht gewonnen, daß es *vor* dem Widerspruch stehe" (563). Hier haben wir ein gutes Beispiel für die Verfahrensweise des Vf.s, denn genau gesehen steht im Text: *„quidam theologi unum pro non-aliud accipientes ipsum unum ante contradictionem perspexerunt"* (*De non aliud*, Kap. 4). *Pro non-aliud* heißt, daß sie das Unum an die Stelle des *non-aliud* gesetzt haben. Sie sind also jenseits der Gegensätze gelangt, nicht weil sie das Eine im Sinne des Nichtanderen aufgefaßt haben, sondern weil sie eine Einheitsphilosophie hatten. Die Einheitsphilosophie genügt Nikolaus von Kues aber nicht. „Ihr Unum blieb gegensatzverhaftet, auch noch, indem es jenseits der Gegensätze gesetzt wurde" (564).

In der späten, rekapitulierenden Schrift *Die Jagd nach Weisheit* findet man ein klares Bild von der Vielheit und Einheit des cusanischen Denkens. F. hebt die Einheit hervor, indem er von der „philosophischen Intention" des Cusanus spricht: „Wenn ich sie auf die einfachste Formel bringen soll, so war es die Suche nach der Einheit" (605). Als Zusammenfassung stellt der Vf. fest: „Zwischen 1439 und 1464 hat Cusanus zunehmend die *Einheit* der Realität eingesehen" (635). „Sein Ziel, erklärt Cusanus, sei es gewesen, den *einen* schöpferischen Grund von allem zu finden" (605). Erst nachdem er diese These dargestellt hat, geht F. auf die Vielheit der Jagdgründe ein. Besonders problematisch ist dabei für ihn die Tatsache, daß das Eine lediglich eines der Felder ist, die in dieser Schrift beschrieben werden. Davon läßt er sich aber nicht stören; zur Erklärung notiert er: „Wir verstehen, daß der Jäger lange Wege zurücklegen muß und zuweilen die Übersicht verliert" (606). Nachdem er dies konstatiert hat, schiebt F. einen Abschnitt mit der Überschrift „Deutung der Koinzidenz" ein. Irreführend ist dieser Abschnitt insofern, als auf vier S. das Wort „Koinzidenz" neunzehn Mal vorkommt, während es in den vier Kap.n von *De venatione sapientiae*, aus den F. seine Belege schöpft, kein einziges Mal zu finden ist. Nichtsdestotrotz behauptet der Vf., in *De venatione sapientiae* gebe es „eine autoritative Erklärung der Koinzidenzlehre" (608). Ebenfalls in dem Kap. über das Nichtandere, zu dem F. behauptet, NvK „legt alles darauf an, daß wir die Koinzidenz denken sollen" (609), kommt das Wort *coincidentia* nicht explizit vor. Es ist gleichfalls irreführend, wenn F. den Ausdruck *Dei similitudinem* mit „Abbild(es) des Einen" wiedergibt. Überhaupt ist anzumerken, daß in dem vierseitigen Abschnitt über die Koinzidenzlehre lediglich ein Satz des Cusanus zitiert wird.

Die Philosophie des NvK ist keine anti-theologische Philosophie und keine, die die Theologie überwinden will, sondern eher eine von der Theologie maßgeblich beeinflußte Philosophie. Auch hier spielt F. die philosophische Vernunft gegen den Glauben aus. „Die cusanische Umwandlung des Kirchenglaubens in einen Vernunftglauben, diese ‚Intellektualisierung des Glaubens' solle *vereinen*, was die verschiedenen Glaubensüberzeugungen *teilen*" (373). Die verschiedenen Äußerungen des Cusanus über das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie, die F. übrigens nie erwähnt, setzen die Theologie stets höher als die Philosophie. Um die Einheit des cusanischen Denkens zu erfassen, muß man philosophisch tiefer vordringen als nur bis zur Einheit der Koinzidenz. Die cusanische Philosophie läßt sich nicht aus seiner Theologie herauslösen und für sich behandeln. F. setzt eine Unterscheidung zwischen „Philosophie" und „Theologie" voraus, die (wenigstens) den Sprachgebrauch des NvK nicht nur ignoriert, sondern ihm widerspricht. Der Leser, der davon nicht in Kenntnis gesetzt wird, ist dadurch der Gefahr der Manipulation ausgesetzt.

Vorliegendes Werk ist eine beredte und geschickte Polemik gegen die Theologie. Kein Buch hat mich derart animiert, mich mit Cusanus so genau wie möglich zu befassen, wenngleich das Buch an sich eher den Eindruck einer im wesentlichen erschöpfenden und abgeschlossenen Darstellung der Grundideen des Cusanus vermittelt und somit kaum zum Weiterlesen ermutigt. F. macht den Leser mit der Philosophie des NvK auf eine anregende und lebendige Weise bekannt. Aber wenn F. beteuert: „Ich gebe nur die Ideen des Cusanus wieder" (159), muß man Einspruch erheben. Das Bestreben, das cusanische Denken auf eine Philosophie zu reduzieren, führt dazu, daß man seine Philosophie selbst mißverstehen muß, eigentlich nur ein Fragment seiner Philosophie zu Gesicht bekommt. Das Buch ist ein fesselnder Einstieg in das Denken des NvK; wer aber Cusanus wirklich verstehen will, muß sich unbedingt von diesem Buch frei machen und selbständig lesen. Wenn große Theologen so dargestellt werden, daß sie nicht mehr Theisten sind, ist man gezwungen, gründlich zu werden.

Münster William J. Hoye

Laszlo, Ervin: **Systemtheorie als Weltanschauung**. Eine ganzheitliche Vision für unsere Zeit. Aus dem Englischen von Konrad Dietzfelbinger. – München: Eugen Diederichs 1998. 135 S. (Diederichs new science), kt DM 28,00 ISBN: 3–424–01387–0

Der Vf. plädiert für eine „neue Weltsicht" (9f, 22 usw.), eine „neue Systemwissenschaft" (22), auch „Weltbild" (13), „Weltanschauung" (Titel, 9, 23f), „ganzheitliche Sicht", „Systemsicht", „Systemwissenschaft" oder einfach „Systemtheorie" (22f) genannt. „Wollen wir die uns umgebende Welt verstehen (...), so gibt es wohl keine bessere Möglichkeit – und mit Sicherheit viele schlechtere –, als die zeitgenössische Naturwissenschaft um Auskunft zu bitten" (9). „Die ganzheitliche Sicht der Systemwissenschaft steht im Gegensatz zur „atomistischen, mechanistischen Weltanschauung der klassischen Naturwissenschaft": Sie „betrachtet die Natur als einen Organismus mit unauswechselbaren Elementen" und nicht mehr „als eine gigantische Maschine"; sie betrachtet ihre Objekte nicht mehr „als getrennt voneinander und von ihrer Umgebung", sondern in ihrem Zusammenhang und wechselseitigen Einfluß aufeinander; sie gibt „dem Begriff der Materie eine neue Bedeutung als einer Konfiguration von fließenden, interagierenden Energien und läßt auch Wahrscheinlichkeitsverläufe, autopoietische (...) Akte sowie Unvorhersagbarkeit zu". Für sie sind „Ausbildung, Kommunikation und menschliche Dienstleistung wichtiger als die Anhäufung materieller Güter und das Streben nach Macht" (22). Ihr gilt nicht mehr das „Wachstum im materiellen Bereich als höchstes Ziel des sozioökonomischen Fortschritts", sondern das aus den „Elementen gebildete Ganze", und sie „fördert eine bestandsorientierte Entwicklung durch Flexibilität und Anpassung kooperativer, interagierender Teile" (23). Sie denkt nicht mehr *„eurozentrisch"* sondern global. Sie denkt nicht mehr *„anthropozentrisch"*, sondern „betrachtet den Menschen als organischen Teil innerhalb eines sich selbst erhaltenden und entwickelnden Ganzen". Sie betrachtet den Körper im Gegensatz zur klassischen Weltsicht als „ein aus interagierenden Teilen bestehendes System", bei dem „Körper und Geist" untrennbar verbunden sind und das in „zwischenmenschliche Verhältnisse" verwoben ist (23).

Das wird in einzelnen Schritten näher erläutert. Während frühere Systematisierungen reduktionistisch nach zugrundeliegenden Gemeinsamkeiten verschiedener Dinge „in bezug auf eine allen gemeinsame *Substanz"* gesucht hätten, suche „die moderne Systemtheorie gemeinsame Eigenschaften in bezug auf Aspekte der *Organisation"* und ihrer Funktion „im Verhältnis zu ihrer ‚Umgebung'", die *„Organisationsinvarianzen"* genannt werden (29f) und deren höchste Ebene als „natürliches System" bezeichnet wird (32). Als natürliche Systeme werden betrachtet: „Atome, Moleküle, Zellen, Organe, Familien, Gemeinden, Institutionen, Organisationen, Staaten und Nationen" (32) und natürlich auch der Mensch. Als Individuum ist er als „Einzelheit die Spezifikation

einer allgemeineren Eigenschaft", die „nur vor dem Hintergrund der letzteren als dem eigentlichen Bezugsrahmen verstanden werden" kann (33). Es werden vier miteinander verknüpfte Grundsätze angegeben, die als Organisationsinvarianzen zusammen „wesentliche Merkmale sozialer, biologischer und physikalischer Gegebenheiten" spezifizieren, „die dann im Licht jedes dieser Merkmale als natürliche Systeme gelten können" (37).

Grundsatz 1: Natürliche Systeme sind Ganzheiten mit nicht weiter reduzierbaren Eigenschaften. „Ganzheiten" sind „nicht einfach die Summe ihrer Teile", was bei „Haufen" der Fall ist (38). Als „ Stufen der Realität" werden „Einheiten in der *suborganischen* Welt", „Grundeinheiten im Reich des *Organischen*" und „*supraorganische* Einheiten" (Gruppen) beschrieben (40ff).

Grundsatz 2: Natürliche Systeme erhalten sich selbst in sich verändernder Umgebung. Auch wenn nach dem zweiten thermodynamischen Hauptsatz (Entropie) die Energiebilanz des Gesamtsystems stets negativ ist, kann es Subsysteme geben, die sich „im Lauf der Zeit immer höher organisieren statt sich zu desorganisieren" (44f). Ein natürliches System als sich selbst erhaltendes und wiederherstellendes wird als „offenes System im Fließgleichgewicht" bezeichnet. Das wird an den Atomen (46f), an den Organismen einschließlich des Menschen (48ff) und an bestimmten sozialen und wirtschaftlichen Strukturen (51ff) gezeigt.

Grundsatz 3: Natürliche Systeme sind autopoietisch in Wechselwirkung mit der Autopoiese anderer Systeme. Die hier beschriebene Autopoiese gilt dem Vf. als „Voraussetzung der Evolution überhaupt". „Natürliche Systeme bringen neue Strukturen und Funktionen hervor. Sie erzeugen sich im Lauf der Zeit selbst: sie sind autopoietisch" (53). Als „erkennbares Entwicklungsmuster" (58) gibt es zwar einen „Plan", der jedoch nicht „vorherbestimmt" sei. „Er setzt die Richtlinien der Entwicklung fest und läßt den Zufall die Rolle der selektierenden Instanz spielen, die unter alternativen Wegen zur Realisierung des Plans auswählt. Es herrscht Zweckgemeinschaft ohne Sklaverei, Freiheit ohne Anarchie." Dies genügt dem Vf., um zu behaupten: „Es ist nicht einzusehen, wie die Evolution anders verlaufen sollte als in Richtung auf Organisation und Integration, Komplexität und Individualisierung." (59) Eine entsprechende Aufwärtsentwicklung wird im Bereich der Atome (59f), organischer Arten („Komplexität von Struktur oder Funktion ist kein *Ziel* der Evolution, sie ist ihr *Ergebnis*") (61–64) und sozialer Systeme („Holarchien) in miteinander integrierten verschiedenen Ebenen (64–68) beschrieben.

Grundsatz 4: Natürliche Systeme sorgen für Interface-Koordination innerhalb der Holarchie der Natur. D. h.: „Individuelle Systeme innerhalb eines komplexen Systems (...) übernehmen die Abstimmung der niedrigstufigen Komponenten, aus denen sie bestehen, auf die höherstufigen Komponenten der Systeme, von denen sie kontrolliert werden." (69) „Holarchische Strukturierung" bzw. „Integration" wird im „suborganischen Bereich", im „Reich des Organischen" und auf der „supraorganischen Ebene" gezeigt (69–74). So wird festgestellt: „Die ganzheitliche Weltsicht der Systemwissenschaften ergibt eine Perspektive der Harmonie und des dynamischen Gleichgewichts. Der Fortschritt wird von unten her ausgelöst, ohne von oben her determiniert zu sein." (74)

Das alles gilt auch vom Menschen, der nicht wie in den Einzelwissenschaften fragmentiert, sondern im Zusammenhang mit der Welt, in der er lebt, betrachtet wird: als „ein koordinierendes *Interface*-Sytem innerhalb der vielstufigen Holarchie der Natur" (76). Er ist der vorläufige Endpunkt einer Entwicklung, die als „geheimnisvolles, strömendes Etwas, das wir Energie nennen", anhebt und über „Verzerrungen" und Knotenbildungen zu ersten „erkennbaren Mustern" und zu „Dingen" führt. Durch Kohäsion entstehen „Superknoten", „komplexe Einheiten", Sterne und Planeten. Auf manchen von ihnen „vollziehen sich weitere Strukturierungsprozesse" mit immer komplizierteren Mustern. Es entstehen Atome und Moleküle und „unter besonders günstigen Bedingungen" organische Substanzen, die die „Grundbausteine für den Aufbau sich selbst reproduzierender Einheiten von noch höherer Organisation" bilden: von „Zellen", die sich zu „Organismen" zusammenschließen. Am Ende steht die Menschheit, die sich damit abfinden muß, „ihren Platz neben anderen Tierarten im Tierreich einzunehmen", trotz der mit anderen „Tieren" nicht vergleichbaren besonderen Merkmale unserer Spezies (nicht: Gattung!). So ist für den Vf. „der menschliche Entwicklungsweg nur eins der unzähligen Experimente (...), die die Evolution zu veranstalten pflegt – ein Experiment, das sie bei Erfolg fortsetzt und bei Mißerfolg abbricht" (77–82). Während die „Subjektivität der Erfahrung" als „universelles Phänomen" bezeichnet wird, bleibt „reflektierendes Bewußtsein" als „Selbstbewußtsein" „höchstentwickelten Nervensystemen" vorbehalten (86f), ohne daß dies „irgendeiner Seele oder einem Geist" zu verdanken wäre (89). Auf dieser Grundlage entwickelten sich Sprache und Intelligenz „als Selektionsvorteile" und „als Mittel zum Überleben", woraus unsere Art „Kultur" entwickelte, „empfänglich für Wissen, Schönheit, Glaube und Ethik" (91ff). Kulturen aber sind „wertbestimmte Systeme" (94). Dabei gilt: „Objektive Wertmaßstäbe lassen sich direkt aus dem modernen systemtheoretischen Weltbild ableiten", weil Werte „Ziele" sind, und es in allen Bereichen natürlicher Systeme nichts gibt, „was wertfrei wäre" (97). Aufgrund von „deskriptiven Werten" werden durch das „forschende Denken" „normative Werte" „postuliert", wobei „individuelle Lebenserfüllung" als „Endzweck alles zielgerichteten menschlichen Verhaltens" gilt (100f).

Das Thema „Determinismus und Freiheit" wird nach Analogie der Moleküle in einem Gasbehälter beschrieben, die bei aller Indeterminiertheit eine statistisch konstante Korrelation von Druck, Volumen und Temperatur ergeben (104). Die „funktionale Autonomie" der „individuellen Lebenserfüllung" „summiert sich zur Makrodeterminiertheit des Ganzen" (105). Die „Rolle von Religion und Spiritualität" wird wesentlich in der „humanistischen und ökumenischen Komponente" gesehen: „Das wesentliche einheitsstiftende Prinzip hierbei könnte die spirituelle Bewertung der fortschreitenden Autopoiese des Universums sein" (109). Die Religionen könnten „den selbstschöpferischen, evolutionären Prozeß der Welt erkennen und feiern": die „Synthese der Quarks", die „Entstehung der Makromoleküle und Urzellen", die „Evolution der Noosphäre" als „besonders wichtige Phase in der evolutionären Selbstschöpfung der Welt", und anerkennen, „daß das selbstschöpferische Universum unser größeres Selbst ist – die heilige Urgemeinschaft, in die wir eingebettet sind." (110)

Zum Abschluß wird „das Paradigma der Evolution" als „großer Schritt in der Entwicklung der modernen Wissenschaft" gepriesen. „Das neue Paradigma markiert die Heraufkunft einer neuen Ära wissenschaftlichen Denkens: einer Ära, in der sich die Evolution, soweit sie sich im Menschen und in der menschlichen Gesellschaft manifestiert, ihrer selbst bewußt wird." (116f) Es bedurfte einer (unterstellten !) „Thermodynamik des Ungleichgewichts" (124), um den Konflikt zwischen Physik und Biologie beizulegen. Wer „kreativen Gebrauch von der neuen Theorie" mache, werde „zu den führenden Geistern unserer Epoche gehören" (125).

Nach dieser kurzen Darstellung werden Nutzen und Grenzen des Buches deutlich. Als Gründer und Leiter der „General Evolution Research Group" (Umschlagtext) ist der Vf. repräsentativ für den verbreiteten Evolutionismus, dessen Argumente er offenbar zuverlässig im Zusammenhang darstellt. Insofern ist das Buch reichhaltig und informativ. Er beschränkt sich dabei auf die Rückfrage nach der Wirkursächlichkeit, was nach Kant Aufgabe des Naturwissenschaftlers ist, während teleologische Betrachtungsweisen der Philosophie eigen sind. Es ist dem Vf. zu danken, daß seine umfassende Darstellung zugleich, wenn auch ungewollt, die Grenzen des Evolutionsparadigmas deutlich hervortreten läßt. Seine in Teilen hochspekulative Entwicklungsgeschichte des Universums und des Lebendigen unterscheidet nicht zwischen gesicherten Erkenntnissen und hypothetischen Annahmen, wie man das auch sonst in populären Darstellungen gewohnt ist. Daß vieles strittig ist, wie etwa bzgl. der Anfänge des Lebens oder der extremen Unwahrscheinlichkeit einer bloß zufallsgesteuerten Entwicklung einer höheren Art (Bruno Vollmert), wird übergangen. Auf die Dokumentation von wörtlichen Zitaten wird zudem großzügig verzichtet (so von Bergson, Linné, McLuhan, Toffler, Weaver und Whitehead), ihre Quellen sind nicht einmal in der „Literaturauswahl" verzeichnet. Trotz der vielen *Termini technici* kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, eine mit vielen Wiederholungen arbeitende ideologische Darstellung vor sich zu haben. Das Zauberwort „Autopoiese" (als „Voraussetzung der Evolution überhaupt" 53) beschreibt z. B. Vorgänge, ohne sie zu erklären. Der grundsätzliche Mangel des Buches besteht jedenfalls im Anspruch, eine „Weltanschauung", also eine Sicht der Wirklichkeit als ganzer, durch die vertretene Systemtheorie vorzulegen, während es sich lediglich um einen Teilaspekt handelt, der allerdings die Unzulänglichkeit der Rückfrage nach der bloßen Wirkursächlichkeit erkennen läßt. Insofern ist das Buch jedoch eine gute Grundlage, um den Spielregeln, dem Plan oder auch dem Sinn und Ziel des Ganzen weiter philosophisch und theologisch nachzudenken. Die Seitenhiebe gegen „Kreationismus" (121) und „Kreationisten" („Widerstandsnester") (125) offenbaren eine profunde Unkenntnis über die Lehre von der Schöpfung (77) und bestätigen den Tendenzcharakter des Buches. Daß das Selbstbewußtsein „nichts Übernatürliches" ist und keine „übernatürliche Qualität" hat (88f), wird auch niemand bestreiten. Immerhin aber wird das „Credo der heutigen Naturwissenschaft": „Gleiche Bedingungen führen überall im Kosmos zu gleichen Ergebnissen" pragmatisch begründet: „Wäre dem nicht so, würde das das Ende der Physik, der Astronomie und verwandter Wissenschaften bedeuten – der Disziplinen, an denen uns doch am meisten gelegen ist." (62) So belegt das Buch, was der Vf. im Vorwort zugesteht: es gibt „keine Theorie, der nicht eine bestimmte Weltsicht zugrunde läge. Diese Weltsicht dirigiert das Interesse des Forschers." (10)

Fulda Aloysius Winter

Lohmar, Dieter: **Edmund Husserls „Formale und transzendentale Logik".** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. VIII, 258 S. (Werkinterpretationen), kt DM 49,90 / € 26,90 ISBN: 3–534–10141–3

Die Beschäftigung mit logischen Fragestellungen nimmt einen bedeutenden Raum in Husserls Lebenswerk ein. Spuren, die einen Einfluß auf die epochemachende Entwicklung der logischen Grundlagenforschung im frühen 20. Jh. verraten, sind dagegen weitaus schwieriger zu finden. Eine wissenschaftsgeschichtlich bemerkenswerte Ausnahme, die im Anschluß an Husserls *III. Logische Untersuchung* Teil-Ganze-Verhältnisse in ein formalsprachliches System

übersetzt, bildet die von Lesniewski als antinomienfreie Alternative zur mengentheoretischen Fundierung der Mathematik entworfene Mereologie. Sicherlich dürfen mit dem Hinweis auf den geringen Anteil Husserls an der Entwicklung der formalen Logik die seinen Analysen zugrundeliegenden philosophischen Intentionen, die dieses opus magnum phänomenologischer Betrachtungen zur Logik, die *Formale und Transzendentale Logik,* beherrschen, nicht abgetan werden. Zu Recht erinnert der Vf. gerade in seiner kenntnisreichen Abweisung konstruktivistischer und intuitionistischer Deutungen an die Dignität des Husserlschen Ansatzes. Um den Untersuchungen, wie *Formale und Transzendentale Logik* sie vorlegt, zu entsprechen, ist die Interpretation des Werkes an drei thematischen Schwerpunkten herausgefordert. Der Aufbau der formalen Logik aus einer lebensweltlichen Erfahrungsbasis im Rahmen des intentionalen Bewußtseinskontinuums muß mit klaren und deutlichen Strichen nachgezeichnet werden. Die Erhöhung der philosophischen Reichweite der Logik soll soweit plausibel gemacht werden, daß einsichtig wird, warum Husserl sie in einer universellen Theorie der Wissenschaft gipfeln lassen will. Schließlich verlangt Husserls Leitmotiv einer reflexiven Letztbegründung, welche in seinen Augen nur in Gestalt der transzendentalen Phänomenologie auftreten kann, Erläuterungen, inwiefern eine Begründungsfigur, die auf Bewußtseinsleistungen im Sinne eines materialen Apriori fußt, den mundanen Gegenstandsbezug der Logik und letztlich den Einheitsanspruch der Wissenschaft absichert.

Lohmar gelingt es, den selbst nach dem Urteil von Husserls Schülern spröden Text dem Leser verständlich zu machen. Für die Architektonik des Bewußtseins und das Problem der evidenten Erkenntnisvergewisserung werden unter Berücksichtigung der Literatur immanente Lösungsvorschläge erarbeitet. Am Verhältnis von Urteilslehre – Apophansis und Gegenstandslehre – Ontologie verdeutlicht der Vf. Husserls Verständnis der Beziehung zwischen formaler Logik und Mathematik. Husserls Konzept der Wissenschaftstheorie wird ausführlich in der Einleitung dargelegt, so daß der Leser in der Diskussion der betreffenden Textstellen auf einen gesicherten Kenntnisstand zurückgreifen kann. Insgesamt versteht es der Vf., einen klaren Überblick über den Aufbau von *Formale und transzendentale Logik* und Einsicht in Husserls Argumentationsgang zu verschaffen. Das heiße Eisen aber bleibt Husserls transzendentaler Begründungsversuch der Logik. Doch sind die Grenzen der vorliegenden Werkinterpretation wohl Grenzen des Genres selbst. L. gelingt es zwar auch in diesem Fall, der Gefahr einer rein hermetischen Deutung zu entkommen, indem Husserls Auseinandersetzungen mit der logischen Literatur und konkurrierenden Modellen ausführlich rezipiert und kommentiert werden. Gleichwohl wäre eine kritische Sichtung der bewußtseinsphilosophischen Aufarbeitung von Logik wünschenswert gewesen, zumal da die Wucht des Husserlschen Begründungsanspruchs durch die Behauptung einer voraussetzungslosen Aufklärung des Bewußtseinslebens motiviert sein dürfte.

Unzweifelhaft liegt Husserls Verdienst darin, daß er die gleichsam autistische Selbstgenügsamkeit der Logik durchbricht, indem er auf einer Aufklärung des faktischen lebensweltlichen Vorwissens zum Verständnis logischen Operierens insistiert. Während diese Leistung unbestritten bleibt, erscheint die transzendentale Begründung der formalen Logik in weitem Umfang so wenig attraktiv, daß eher Neigung besteht, Husserls Angebot philosophiegeschichtlich zu würdigen. Die Hochschätzung der Logik im Sinne eines Modells von Wissenschaft überhaupt begegnete zwar durchaus zeitgenössischen Tendenzen. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang das beinahe zeitgleich erschienene Werk *Der logische Aufbau der Welt* von Rudolf Carnap, der Husserls Oberseminare in Freiburg besucht hatte. Im Gegensatz zu dessen stark diskutiertem Entwurf eines wissenschaftstheoretischen Konstitutionssystems verzichtet *Formale und Transzendentale Logik* auf die Verwendung eines formal-logischen Apparates. Indem Carnap operative Standardisierungen und Normierungen explizit einführt, kann er sich darauf beschränken, den Aufbau von Wissenschaft aus Elementarereignissen, die als Eigenerfahrung interpretiert werden können, durch Transformationsregeln bzgl. Aussagen bzw. Aussageformen zu zeigen. Husserl hingegen ist auf eine introspektive Aufklärung der Eigenerfahrung verwiesen, da er von vornherein das Gegebene unter Maßgabe des Bewußtseinsprimats als Korrelat eines intentionalen Aktes deutet. Durch oblique Rückbeugung auf Bewußtseinsleistungen muß die intentionale Sinnkonstitution bis auf die Schicht prälogischer Erfahrungen freigelegt werden. Im Wechselspiel zwischen reflexiver Selbstaufklärung und intentionaler Verfassung des Bewußtseinslebens kann Husserl nur insofern beanspruchen, das materiale Sinnimplikat von Logik und Wissenschaft offengelegt zu haben, als es ihm gelingt, die Identität von Ich und Welt durch eine transzendentale Urstiftung einzuholen. Angelpunkt des transzendentalen Arguments, das über seine klassische, die stoffliche Irreduzibilität der formalen Logik anerkennende Formulierung bei Kant hinausgreift, ist mithin die aliquote Überführung der formalen Logik in eine apriorische Theorie des intentionalen Bewußtseins.

Obwohl Husserls Name, seit der junge, fast unbekannte Privatdozent seine *Prolegomena zur reinen Logik* veröffentlicht hatte, mit dem Kampf gegen den Psychologismus verbunden ist, teilt Husserl überraschenderweise die Voraussetzung des Pschychologismus, daß Logik es irgendwie mit dem Denken zu tun habe. Gerade in dieser nicht in Frage gestellten Voraussetzung dürfte auch der Ursprung des intrikaten Problems, das eine Schau idealer Gegenstände aufwirft, liegen. Das intentionale Schema einer apriorischen Korrelation von Akt und Gegenstand scheint die Einführung von Entitäten nahezulegen, die ontologisch in einer idealen Sphäre beheimatet sind. Um Situationsinvarianz herzustellen, wird man zugeben, daß Typisierungen vorzunehmen sind. Zu Recht allerdings darf bestritten werden, daß hierdurch eine im literalen Sinne Idealisierung reiner Urteils- bzw. Gegenstandsformen vollzogen worden ist. Stellt man die metaphysisch weniger aufgeladene Frage, wie Logik eingeführt werden könne, ohne bereits Logik zu benutzen, bereitet die semantische Basis der Husserlschen Logikbegründung die eigentlichen Schwierigkeiten, die auch die moderne Wendung von der Analyse der Urteilserlebnisse und Urteilsgehalte zur Analyse des Aussagengebrauchs unter sprachpragmatischen, semantischen und syntaktischen Aspekten illustrieren dürfte.

Stade Frank Andreas Peters

Rockmore, Tom: **Heidegger und die französische Philosophie**. Aus dem Amerikanischen und Französischen von Thomas Laugstien. – Lüneburg: zu Klampen Verlag 2000. 310 S., geb. DM 58,00 / € 29,00 ISBN: 3–924245–96–7

Aus philosophiegeschichtlicher Sicht stellt eine Gesamtdarstellung der Heidegger-Rezeption in Frankreich – trotz bedeutender Vorstudien – immer noch ein Desiderat dar. Angesichts der Bedeutung, die die gegenwärtige französische Philosophie für die Systematische Theologie hat, ist ein Buch über das Verhältnis der französischen Philosophie zu Martin Heidegger aber auch von theologischem Interesse. Zumindest indirekt sind ja viele systematische Entwürfe der Gegenwart in bezug auf oder in kritischer Absetzung von Heidegger zu lesen – vermittelt durch u. a. Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Paul Ricœur, Michel Henry oder Jean-Luc Marion.

Der Philosoph Tom Rockmore hat mit „Heidegger und die französische Philosophie" einen Versuch unternommen, das Phänomen „Heidegger in Frankreich" historisch, philosophisch und wissenssoziologisch zu untersuchen. Kurze Darstellungen des französischen Hochschul- und Forschungssystems, des damit verbundenen „akademischen Konservatismus", der Rolle der Intellektuellen und „Meisterdenker" in der französischen Öffentlichkeit, der Husserl- und Hegel-Rezeption in Frankreich – u. a. durch die beiden gebürtigen Russen Alexandre Kojève und Alexandre Koyré –, der Offenheit der französischen Philosophie gegenüber Denkern aus dem Ausland und des Phänomens „Sartre" bereiten den Hintergrund für eine detaillierte Einführung in die verschiedenen Phasen der französischen Heideggerrezeption. R. versucht aufzuzeigen, inwiefern die erste Welle der Heidegger-Rezeption in Frankreich v. a. auf einem Mißverständnis seines Denkens beruht habe, nämlich dem, daß Heideggers Philosophie eine humanistische Anthropologie darstelle. Sartre habe „Heidegger (...) beständig mißverstanden oder vielmehr stets durch die Brille seiner eigenen Interessen gelesen." (143) Hierbei handelt es sich insofern um eine überzeugende These, als Heidegger selbst die Sartresche Lesart von „Sein und Zeit" – und damit eine für die erste Rezeptionswelle charakteristische französische Heidegger-Rezeption – abgelehnt hat. Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch R.s Erläuterungen zur Subjektivitätsdiskussion in der französischen Philosophie seit Descartes. Sie erklären das Interesse an Heidegger, dessen Einfluß auf den Existentialismus und die französische Hegel- und Husserl-Rezeption, aber auch den Einfluß seines Spätwerkes auf den Strukturalismus.

Was die zweite Phase der französischen Heidegger-Rezeption – dominiert v. a. durch Jean Beaufret – betrifft, so legt R. dar, daß diese

als Reaktion gegen die anfängliche Fehlinterpretation Heideggers verstanden werden müsse. In diesem Zusammenhang erhellt er auch die Entwicklung einer französischen „Heidegger-Orthodoxie", den biographischen und philosophischen Kontext und die Rezeption des „Humanismusbriefes" sowie die Entwicklung der dritten, gegenwärtigen Phase der Heidegger-Rezeption in Frankreich.

R. breitet in seiner nicht allein an geschichtlichen Zusammenhängen interessierten Studie viel Material aus. Darin aber mag ihr Nachteil liegen, der Beschränkung nahegelegt hätte. Gegen diesen Einwand schützt auch R.s Immunisierung vor möglicher Kritik, daß „(n)atürlich (...) Heidegger-Spezialisten mit den Ausführungen nicht glücklich sein und sie wenig überzeugend, uninformiert oder oberflächlich finden" werden (26), nicht. Der Grund dafür, daß kritische Anmerkungen zu R.s Buch zu machen sind, liegt nämlich zunächst einmal nicht darin, daß Rockmore sich an ein nicht-fachphilosophisches – „intelligentes und aufgeschlossenes" (27) – Publikum wendet, sondern an wesentlichen Mängeln des vorliegenden Buches und an den ihm zugrundeliegenden Interessen und Ambitionen.

So diskutiert R. Heideggers Schriften „nur unter dem Gesichtspunkt ihrer französischen Rezeption." Damit tendiert R.s Buch in die Richtung einer abstrakten, ihren Gegenstand verfehlenden Rezeptionsgeschichte, stellt sich doch die Frage, ob diese Beschränkung eine ausreichende Basis dafür darstellt, das Wesen der Heidegger-Rezeption in Frankreich vollständig zu verstehen – gerade auch angesichts der Tatsache ausgezeichneter französischer Experten des Heideggerschen *Gesamt*werks.

Die Selbstbeschränkung R.s wirkt sich auch auf die Interpretation des Denkens Heideggers aus. So wünschenswert nämlich Auseinandersetzungen mit Heideggers Philosophie auf einem allgemeinverständlichen Niveau sind, so sehr fällt R.s Darstellung dahinter zurück, das genuine Anliegen des Denkens Heideggers zu erfassen. Daß es Heidegger, wie er mehrfach betont, „um das Sein, nicht um den Menschen – oder um den Menschen nur, sofern er das Sein betrifft" – gegangen sei, zeigt paradigmatisch die oft grobschlächtige, wenn nicht sogar von Mißverständnissen gekennzeichnete Heidegger-Interpretation R.s.

Damit eng verbunden ist ein weiterer Mangel des Buches. R. hat – das haben bereits seine früheren Arbeiten gezeigt[1] – ein großes Interesse, das Verhältnis zwischen Heidegger und dem Nationalsozialismus zu verstehen. Im Vordergrund seiner Untersuchung steht das Interesse, nachzuzeichnen wie „eine mit dem Nazismus verbundene Philosophie in der prinzipiell humanistisch gesinnten französischen Nachkriegsphilosophie zur herrschenden Auffassung wurde." (15). Damit sind die Grenzen seines Werkes deutlich gekennzeichnet, da man weder der These, daß z. B. „Sein und Zeit" die „Basis für seine (scil. Heideggers) Affinität zum Nationalsozialismus" (286) gewesen sei noch der These von der prinzipiell humanistischen französischen Philosophie – das ist entweder falsch oder, je nach Definition von Humanismus, trivial, denn dann ist entgegen R.s Ansicht auch Heidegger Humanist – zustimmen kann.

Gerade die Frage nach dem Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus läßt sich aber nicht ohne eine nahezu anatomisch verfahrende Interpretation der Texte Heideggers und seiner Biographie im jeweiligen Kontext lösen und wird damit ein Forschungsdesiderat bleiben, bis zusätzliche Quellen erschlossen und weitere Vorarbeiten geleistet sind. Rockmores Buch wäre daher erheblich besser geworden, wenn es weniger ambitioniert gewesen wäre, und es ist dort am besten, wo die Ambitionen Rockmores in den Hintergrund rücken – wenn er den Charakter der französischen Philosophie beschreibt oder wichtige Positionen der französischen Heidegger-Rezeption und -Forschung ausführlich interpretiert und sich als – oft recht lakonisch formulierenden – Interpreten zurücknimmt. Diesen Weg bedachter Interpretation hätte er noch häufiger gehen können, zählt R. doch viele Werke und Autoren nur auf, von denen man sich eine ausführlichere Diskussion gewünscht hätte. Nicht nur diese sehr selektiv unternommene „Zettelkasten"-Geschichtsschreibung stützt den Eindruck daß es sich um ein – zu – schnell geschriebenes Buch handelt, sondern auch zahlreiche sachliche Fehler und Ungenauigkeiten.

Sehen wir einmal davon ab, daß R. ohne ausreichende Begründungen von Heideggers „Festhalten an einem ‚idealen' Nationalsozialismus" (24) spricht (denn er könnte darauf hinweisen, daß er an anderer Stelle sich ausführlicher, wenn auch nicht weniger kontrovers dazu geäußert habe), daß er Hugo Otts „Martin Heidegger – Unterwegs zu seiner Biographie" ein angesichts der heutigen Forschungs- und Quellenlage kaum noch haltbares Vertrauen entgegenbringt und daß er mal von „Nationalsozialismus" spricht, mal von „Nazismus", ohne daß klar würde, worin genau die Unterschiede liegen, so müssen andere Mängel deutlicher beim Namen genannt werden. Heidegger, um ein Beispiel zu nennen, hatte zwar zeitweise Theologie studiert, aber nie, wie R. schreibt, ein „Jesuitenseminar" besucht (40). Nicht zu verstehen ist, was R. meint, wenn er Heidegger – und Gadamer – einen „Traditionalisten" nennt (133). Im Gegensatz zu Descartes, so R., wenden Traditionalisten wie Heidegger „sich immer wieder gegen den Versuch, die Tradition von der Vernunft zu trennen, wenn sie ihre Bemühungen auf die Wahrung der Tradition richten." (133) Mit dieser Aussage ist das Anliegen des Denkens Heideggers eindeutig verfehlt. Ebenfalls läßt sich kaum ohne Differenzierungen aufrechthalten, daß Heideggers Verhältnis zur Kirche später „sogar feindselig" gewesen sei. Daß es „keinen Beleg" dafür gebe, daß Heidegger Sartres „Das Sein und das Nichts" nicht gelesen habe (169), stimmt in dieser Ausschließlichkeit auch nicht und hätte, wenn schon nicht überprüft, so doch zumindest zurückhaltender formuliert werden müssen. So berichtet Gadamer beispielsweise, daß Heidegger ihm die Erstausgabe von „L'être et le néant" geschenkt habe und nur die ersten vierzig S. aufgeschnitten habe.[2]

Ähnliche Ungenauigkeiten finden sich zuhauf. Nachdem R. argumentiert hat, daß sich in den Positionen Fichtes, Hegels und Schellings ein „stark religiöses Element" finde (123), sieht er das besondere Merkmal der französischen Philosophie darin, daß es hier keine Reformation gegeben habe und „das natürliche Band zwischen Theologie und Philosophie stark geblieben" sei (125) und damit auch das „Bestreben, Vernunft und Glauben zu trennen, relativ schwach" gewesen sei (126). Diskussionswürdig sind auch die These vom „christlichen Grundimpuls in der französischen Philosophie" (71) – eine Aussage, die, je nach Verständnis, entweder falsch oder bestenfalls trivial ist – oder seine *en passant* Äußerungen über Schelling (101). Denn wieso ist „das Denken Schellings (...) aus weltlicher Sicht nicht zu verstehen" und warum lassen sich „die Anschauungen von Fichte und Hegel ganz und gar weltlich lesen" (123f)? R. kolportiert nicht nur in bezug auf Heidegger Vorurteile, die längst als widerlegt gelten.

Der interessierte Leser wird somit besser daran tun, Informationen über die Heidegger-Rezeption in Frankreich an anderer Stelle zu suchen. Nicht nur wer Heideggers Denken und seinen politischen Implikationen unkritisch gegenübersteht, sondern auch wer in der oft hitzigen Auseinandersetzung um Heideggers Philosophie oder in der noch weit sensibleren Diskussion der ethischen und politischen Dimensionen seines Denkens eine Position jenseits der möglichen Extreme einnimmt, wird konstatieren müssen, daß R.s Auseinandersetzung mit Heidegger dem Denken und Leben Heideggers nicht gerecht wird – auch wenn R. ausdrücklich erklärt, daß Heidegger ein „wichtiger, ja ein großer Philosoph" gewesen sei. Damit aber fällt auch ein Schatten auf die Darstellung des Verhältnisses zwischen Heidegger und der französischen Philosophie. Nur wenn man von den Heidegger-spezifischen Abschnitten absieht (oder sich auf die bibliographischen Angaben beschränkt), vermag man das Buch mit einem gewissen Gewinn zu lesen. Was die anglo-amerikanische Diskussion des Denkens Heideggers betrifft, gäbe es andere, wichtigere Bücher, die es verdienten, ins Deutsche übersetzt zu werden.

Freiburg Holger Zaborowski

[1] Siehe z. B.: **Rockmore**, Tom: **On Heidegger's Nazism and Philosophy**, Berkeley 1992; **The Heidegger Case**. On Philosophy and Politics, hg. v. Tom Rockmore / Joseph Margolis, Philadelphia 1992.

[2] Vgl.: Gadamer, Hans-Georg: Das Sein und das Nichts, in: **Sartre**. Ein Kongreß, hg. v. Traugott König, Reinbek 1988, 37.

Senz, Wolfgang: **Privatheit des Ich.** Entwurf einer transformiert-naturalistischen Erkenntnistheorie. – Frankfurt am Main: Peter Lang 1997. 179 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20. Philosophie, 536), brosch. DM 65,00 / € 33,20 ISBN: 3631314469

Senz legt sich die Frage nach der Möglichkeit eines Anfangs der Erkenntnistheorie vor, die Rechenschaft über die „Realismusfähigkeit" (13) menschlichen Erkennens abzulegen in der Lage ist und zugleich durch keine unausgesprochene Vorentscheidung beeinträchtigt ist. Vor dem Hintergrund der Alternative: spekulative Philosophie vs. Dogmatismus wirft er rekonstruktionistischen bzw. szientistischen ebenso wie transzendentalphilosophischen Positionen „naiven Realismus" (13) vor, der immer dann vorliegt, wenn eine Position zur Lösung der Kantischen Fragen nach der Möglichkeit der Erkenntnis von Objekt-Ich und Umwelt auf einen Naturfaktor zurückgreift und sich damit in einen geltungstheoretischen Zirkel verfängt.

Ein orientierendes Selbst- und Weltverständnis, hier „Lebensweiser" (12) genannt, ist den rekonstruktionistischen Ansätzen zufolge in der Auseinandersetzung mit der Umwelt allererst zu erarbeiten. Die Möglichkeit dieser Erarbeitung setzt jedoch, wie S. an der evolutionären Erkenntnistheorie und der Systemtheorie vorführt, bereits einen verläßlichen Bezug zur Umwelt *qua* Beobachter voraus. Auch bzgl. der „historischen" (35) Transzendentalphilosophie – darunter fällt hier neben Kant und den an ihn anschließenden Positionen auch die „Platonisch/Augustinische Tradition" (46) –, nach der wir den

Lebensweiser immer schon haben, hält er unausgesprochene Vorausentschiedenheiten vor, namentlich im Rekurs auf ein Faktum der Vernunft. Keiner der Positionen – es ist hinzuzufügen: in der von S. vorgelegten Deutung – gelingt es, die Erkenntnis des Menschen auf mehr als Meinung zu gründen, keine erfüllt mithin die Forderung Hegels aus der *Phänomenologie des Geistes*, kritisch anstatt erbaulich zu sein. Seine eigenen Vorstellungen einer nicht reduzierten Erkenntnistheorie entwickelt S. im Anschluß an Hegel.

Der Transzendentalphilosophie wirft er vor, das transzendentallogische Apriori zu ontologisieren, damit Aussagen zum Sosein des erschlossenen Ich über das begleitende „ich denke" hinaus zu treffen und sich schließlich einen Realitätsbezug zu erschleichen. S.s eigene Erkenntnistheorie ist zum einen im transzendentalphilosophischen Rahmen „transformiert" (145), weil ihr eine streng *formale* Analyse des zu sich kommenden Ich zugrunde liegt. Ihr zufolge kommt der Lebensweiser dem Subjekt nur formal unmittelbar zu, d. h. das transzendentale Ich wird nur als Ursache des Lebensweiserhabens angesehen, ohne selbst schon orientierend zu sein. Zum anderen wird die hier vorgelegte Theorie als in einem nicht-szientistischen Sinn „naturalistisch" (145) vorgestellt. Eine Erarbeitung des Realitätsbezuges im Sinne des Rekonstruktionismus wird abgelehnt, insofern damit die Herauslösung des erarbeitenden Subjektes verbunden ist. Die Vorstellung der Realismusfähigkeit der menschlichen Erkenntnis wird folglich zurückgewiesen zugunsten einer Rekonstruktion der Erkenntnis als Werden des Ich im Sinne der evolutionstheoretischen Selbstorganisationsthese. Am Ende drängt sich die Frage nach der möglichen Selbstbezüglichkeit dieser Theorie auf, mithin die, wie deutlich sich dieser transformierte Naturalismus von der Evolutionären Erkenntnistheorie abzusetzen vermag – auch diese sah sich bekanntlich als einzige legitime Erbin der Transzendentalphilosophie an.

Hamburg Axel Heinrich

Praktische Theologie

Lexikon der Religionspädagogik, Band 1: A–K / Band 2: L–Z, hg. v. Norbert Mette / Folkert Rickers – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2001, XVI, 1150 Sp. / 1151–2336 Sp., geb. je DM 198,00 / € 129,00 ISBN: 3–7887–1745–9

Endlich ist es auf dem Markt: ein ökumenisches Lexikon der Religionspädagogik. Doch die Rezension eines solchen Lexikons, doppelbändig mit 2336 Spalten von ca. 400 Autoren/innen zu unterschiedlich relevanter Nomenklatur, ist ein waghalsiges Unterfangen mit zahlreichen Fußangeln, in die sich ein Rez. mit häufig subjektiver Brille wohl verfangen wird. Andererseits ruft ein solch konzeptionell bedeutsames, ja einmaliges Werk nach öffentlicher und durchgängig wohlmeinender Präsentation.

Die Hg. stellen ihr Lexikon in die Reihe anderer religionspädagogischer Lexika und Wörterbücher: das von Leopold Lentner (1961), Edgar Korherr (1973), John Sutcliffe (1984), Joseph Gevaert (1986) – und heben sich zudem von diesen ab. Doch sollte man sich u. a. auch des (wenn auch nicht lexikalisch konzipierten, aber ökumenischen) Handbuchs von Erich Feifel / Leuenberger / Stachel / Wegenast (1973–75), auch des von G. Bitter / G. Miller (1986) erinnern.

A) Wegen der quantitativen und qualitativen Unterschiedlichkeit der Bearbeitung der kaum überschaubaren Begriffe wird bei der Darlegung des konzeptionellen Profils dieses Lexikons hauptsächlich auf die „leitenden Gesichtspunkte" (XI–XIV) abgehoben, die den Autoren/innen bei der Erstellung ihrer Beiträge von den Hg. vorgegeben waren.

1. Tatsächlich handelt es sich um das erste *ökumenische Lexikon* der Religionspädagogik, das die (auch in mancher Fachliteratur sich durchhaltende) konfessionelle Monokultur hinter sich läßt: nicht primär wegen der unterschiedlichen konfessionellen Herkunft der beiden Hg., sondern wegen seiner prinzipiellen ökumenischen Konzeption, bis hinein (wenn auch nicht immer) in die Bearbeitung der einzelnen Artikel. Und auf diese ökumenische Erstmaligkeit eines (im engeren Sinn) „Lexikons der Religionspädagogik" legen die Hg. großen Wert: Dies ist der erste ihrer „leitenden Gesichtspunkte". Immerhin sichern sie sich gegenüber Kritikern ab: „Die Forderung, die Artikel durchgehend ökumenisch zu konzipieren, ließ sich allerdings nur bedingt realisieren. Sie hängt doch sehr von dem jeweiligen ökumenischen Bewußtsein der jeweiligen Bearbeiter/innen ab. Mancher Artikel wird katholischer oder evangelischer ausfallen, als es nötig gewesen wäre, mancher als zu leichtfertig ökumenisch." (XI)

Ein Blick auf nahezu alle, besonders die zentralen Beiträge erweist das Bemühen um diese ökumenische Absicht. So tragen – z. B. – selbst unerwartet beim Stichwort „Ehe, Ehevorbereitung" (365–377) ein kath. und ein ev. Vf. ihre jeweilige konfessionelle Sicht vor. Dabei berücksichtigen sie kultur- und theologiegeschichtliche Aspekte und religionspädagogische Hinweise. Zudem finden sich aus islamischer Sicht (und eigens aus interreligiöser Perspektive) weitere Gedanken eingearbeitet. – Hierbei deutet sich zugleich ein schwerlich lösbares Problem an: Es muß unweigerlich den Umfang eines Lexikons sprengen, wenn man alle Inhalte zu weiteren Gesichtspunkten (hier beim Stichwort „Ehe, Ehevorbereitung" oder bei den anderen Beiträgen) berücksichtigt sehen wollte (etwa: die feministische Perspektive wird vermißt, die gleichgeschlechtliche Partnerschaft bleibt ausgeklammert). – Leider scheint der ökumenische Horizont zuweilen eingeengt: Mancher Vf. bezieht sich in seinem Beitrag (fast) ausschließlich auf Literatur von Vf.n der gleichen Konfession und nennt (und kennt?) nur diese in den abschließenden Literaturangaben (insgesamt sehr wertvoll; leider oft ohne neuesten Auflagenvermerk), vgl. Stichworte: Elementarisierung, Elternmitwirkung, Emanzipation, Leistung(sbewertung), Liturgie, Postmoderne Moderne, u. ä. Es erschwert den Überblick, wenn mancher ev. Beitrag isoliert vom parallelen kath. Stichwort an entfernter Stelle steht: vgl. „Fernstudium [ev.] Religionspädagogik" (570–573; warum ohne Nennung des DIFF-"Fernstudium Katholische Religionspädagogik"?) und „Theologie im Fernkurs" (2111–2112).

2. Einen weiteren prägenden Gesichtspunkt sehen die Hg. in der *interreligiösen* Perspektive. Auch hierbei formulieren sie behutsam – aus gutem Grund. Denn es seien nur erste Schritte (einige jüdische und islamische Vf./innen), die in diese Richtung führen. „In diesem Punkte liegt aber zweifellos eine der Herausforderungen der nächsten Jahre. Und eine spätere Lexikonauflage wird diesen Bereich viel intensiver berücksichtigen müssen." (XI–XII) Dies wird wohl in ganz wenigen Jahren der Fall sein, wenn z. B. ein islamischer Religionsunterricht in deutschen Bundesländern installiert wird und dann die theoretischen Reflexionen verstärkt einsetzen.

3. Weitere Leitlinien sind die *feministische* Lerndimension und die *politische* Perspektive. Die Hg. bedauern jedoch, daß die Vf./innen diese beiden Gesichtspunkte tatsächlich nur in Ansätzen berücksichtigt hätten: „Manche Vf./innen lassen die feministische Perspektive außer acht oder finden keinen Zugang zum interreligiösen Zusammenhang. Am wenigsten haben sich die Vf./innen auf politische Reflexion eingelassen (...) Schade!" (XII) Dies klingt nach (ungewöhnlicher) öffentlicher Autoren-Schelte. Dürfen die Hg. so die Verantwortung einfach auf die Vf./innen abschieben und sie „in den Regen stellen"? Der so neugierig gewordene Leser sucht nun nach den hier abgemahnten Vf./innen und ihren mit „Schade!" beurteilten Beiträgen! Feministische Defizite sieht der Rez. etwa in: Gemeindekatechese (675–682), Gemeindepädagogik (682–687), Gott (739–752), Jugend (916–921). Vielleicht aber waren die konzeptionellen Vorgaben der Hg. zu unpräzise oder zu vorsichtig-höflich? Oder war der Zeitdruck für die Herausgabe des Lexikons zu drängend, als daß ein Artikel sich hätte nochmals überarbeiten lassen, um das von den Hg.n gewünschte Profil zu erlangen?

4. Als den wichtigsten programmatischen Gesichtspunkt bezeichnen die Hg. die durchgängige *(religions-)didaktische* Gestaltung. Neben den unstrittigen religionspädagogischen Stichworten sollten gerade die fachwissenschaftlichen (theologischen, psychologischen, soziologischen, historischen u. a.) Stichworte und Inhalte unter didaktischer Perspektive gestaltet sein „und nicht wie in anderen Lexika rein fachlich präsentiert werden. Das war natürlich nur in dem Maße möglich, wie die Religionspädagogik hier schon vorgearbeitet hat und wieweit auch die Vf./innen religionsdidaktische Reflexion betreiben. Die Ergebnisse sind deshalb sehr verschieden ausgefallen." (XII). Wieder ein leichter Autoren-Tadel aus der Feder der Hg.?

Diese keineswegs unstrittige, hier pointierte (religions-)didaktische Sicht ist nicht neu. Sie entstammt bereits der (evangelischen wie katholischen) Diskussion der 70er Jahre, muß aber auch heute immer wieder (auch gegenüber den theologischen Fachwissenschaftlern) durchgehalten und im religionsdidaktischen Alltag eingelöst werden. Eine konvergenz-orientierte Religionspädagogik läßt sich die Inhalte nicht unbesehen von den jeweiligen theologischen (atl/ntl Exegese, Dogmatik, Ethik u. a.) und anderen humanwissenschaftlichen Disziplinen (Psychologie, Erziehungswissenschaft, Soziologie u. a.) mit normativem Anspruch vorgeben. Vielmehr weiß die Religionspädagogik sich (nicht alleinverantwortlich, aber) letztverantwortlich für Auswahl und Perspektive. Obwohl „theologische" Disziplin, lehnt es die Religionspädagogik ab, didaktisch-unbefragt von der Theologie Inhalte vorgelegt zu erhalten und sie so den Schülern/innen zu überreichen. Sie ist keinesfalls bloße Anwendungsmethodik, sondern weiß sich dem heutigen sozial-gesellschaftlichen (u. a.) Bedingungsgefüge verpflichtet. Letztlich kommt also ihr die Entscheidung zu. Überdeutlich formuliert: Die Religionspädagogik darf sich

nicht in den Würgegriff nehmen lassen – weder in den Würgegriff der theologischen Fachwissenschaften (auch nicht der kirchlichen Verwaltung / „Lehramt") noch in den Würgegriff der außer-theologischen Humanwissenschaften (auch nicht der staatlichen Schulbehörde). Angesichts des Ausmaßes gegenwärtiger Pluralisierung und Individualisierung wird sie gar noch stärker als bisher – tradierte „Wahrheiten" hin oder her – die Kinder und Jugendlichen als selbständige Interpreten der Wirklichkeit ernst nehmen, zunehmend weniger als Empfänger religiöser Deutungen. Deshalb ist es den Hg.n hoch anzurechnen (wenn auch für ein „religionspädagogisches" Werk selbstverständlich), bereits in den Lexikonbeiträgen (nach Möglichkeit) alle Sachverhalte nicht nur fachwissenschaftlich, sondern prinzipiell (religions-)didaktisch zu reflektieren, um insbesondere den Kollegen/innen in der unterrichtlichen Praxis hilfreiche Impulse geben zu können.

B) Die inhaltliche Breite der bearbeiteten *Stichworte* (Basisartikel und Kurzbeiträge) ist beachtlich, doch aus der religionspädagogischen Perspektive auch weitgehend zwingend.

Bearbeitet werden historisch bedeutsame *Persönlichkeiten* der Religionspädagogik: angefangen mit E.C. Achelis und H. Angermeyer, über H. Fischer (er war nicht Leiter der Schulkommissariate, sondern des Schulkommissariates in Bayern) und P. Freire bis E. Zurhellen und H. Zwingli.

Staaten und deutsche *Bundesländer* werden betrachtet: ihre religiös-konfessionelle Situation, Rechtsgrundlagen des Religionsunterrichts, Aus- und Fortbildung der Religionslehrer/innen u. a.

Ideen und *Konzepte* werden dargelegt: Arbeitsschule, Bilddidaktik, Compassion, Curriculum, Korrelation, Philosophieren mit Kindern, Reformpädagogik, Symboldidaktik u. a.m.

Bewegungen und *Ereignisse* werden in den Blick genommen: Pietismus, Jugendbewegung, Katechetische Kongresse, Konziliarer Prozeß usw.

Theologisch zentrale Stichworte werden biblisch, systematisch und historisch reflektiert, aber eben bewußt aus (religions-)didaktischer und ökumenischer Perspektive: u. a. Gott, Christus, Freiheit, Jesus, Kreuz und Auferstehung, Kirche/Gemeinde, Sakramente, Weihnachten, Wunder, Werte und Normen.

Organisationen werden vorgestellt: z. B. verschiedene Institute, einschlägige Konferenzen, politische Parteien, Religionslehrer- und Elternverbände.

Was die gewählte *Nomenklatur* im einzelnen betrifft, ließe sich trefflich streiten. Sind die bearbeiteten Stichworte tatsächlich die relevanten? Fehlen andere wichtige(re)? Entspricht die quantitative Länge eines Beitrags tatsächlich seiner inhaltlichen Bedeutsamkeit? Warum wird etwa das Stichwort „Angst" gewählt, aber nicht das Stichwort „Freude" und „Sehnsucht"? Warum „Amerika" und „Polen", nicht aber „Indien" und „Japan"? So ließe sich weiterfragen. Dies haben auch die Hg. als Problem gesehen: „Die grundsätzliche Schwierigkeit bestand zunächst darin, daß die Religionspädagogik über keine lexikographische Tradition verfügt, an die man hätte anknüpfen können (...) Eine Systematik (der relevanten Begriffe) steht für die Religionspädagogik derzeit nicht zur Verfügung und (...) wird es auf absehbare Zeit nicht geben (...) (So) kann es nicht ausbleiben, daß subjektive Bewertungen der Hg. bereits in die Auswahl der Begriffe und ihre quantitativen Vorgaben mit einfließen. Und manche/r Benutzer/in wird sich verwundert fragen, warum dieses oder jenes Wort überhaupt aufgenommen worden ist, dazu in diesem oder jenem kaum zu vertretenden Umfang." (X) Und dann folgt wieder die (wenn auch in der Sache nicht ganz falsche) Autoren-Schelte: „Nicht alle Autoren/innen waren im übrigen davon zu überzeugen, daß die Bedeutung der Artikel nicht von der Länge abhängt, und auch nicht davon, daß in einem Artikel nicht unbedingt alles gesagt werden muß (...) Wo sich aber Autoren/innen auf Kürzungen eingelassen haben, ist meistens ein besseres Ergebnis als in der ersten Fassung zustande gekommen." (XI)

Diese wiederholte Autoren-Schelte läßt den Rez. fragen: Gerät evtl. für die Herausgeberschaft eines so umfangreichen Werkes ein Zweiergremium an seine Grenzen? Könnte ein größeres Gremium, bei dem die Verantwortung nach fachlichen Schwerpunkten gesplittet wäre (vgl. die „Fachberater" beim LThK), die Qualität noch steigern? Die positive Folge könnte sein, daß der von den Hg.n selbst beklagte Mangel bei der „feministischen" und „politischen" (u. a.) Bearbeitung vermeidbar gewesen wäre. Zudem beklagen die Hg. selbst, daß die Geschichte der katholischen Religionspädagogik sehr viel weniger erforscht sei als die der evangelischen, „und es für viele Namen nicht möglich war, kompetente Bearbeiter zu finden." (XIII) Aber vielleicht wäre man hier bei größerer Geduld seitens der Hg. und sachlichem Überblick mehr „fündig" geworden. Schließlich hatte der verstorbene (kath.) Kollege Eugen Paul enorme, auch internationale bibliographische Vorarbeit geleistet, die – soweit sie nicht in den *RELIGIONSPÄDAGOGISCHEN BEITRÄGEN* 17/1986, 2–11; 28/1991, 157–167; 33/1994, 105–125; 40/1997, 3–9.11–12 (H. Mendl) breit aufgelistet ist – sich aus einer zugänglichen Literaturbank abrufen ließe.

Als unkommode Frage: Wie steht es mit der Auswahl der Autoren/innen? Spielen – teils notwendig – „Beziehungen" für die Autorenschaft eine gewisse Rolle? Man bringt „seinen Nachwuchs" mit ein. So kommt es, daß zwar z. B. beim Stichwort „Behinderung" (119–129) eine Referendarin mitarbeitet, zwei (kath.) hauptamtliche Vertreter dieser speziellen Teildisziplin „Heilpädagogisch orientierte Religionspädagogik" an deutschen Hochschulen jedoch nicht. So bleibt dann auch die von dort stammende Literatur unerwähnt (u. a. die einzige historische Aufarbeitung dieses Themas).

Das Werk schließt mit einem bibliographischen Anhang (2283–2336): mit allgemeinen Abkürzungen und mit speziellen für kirchenrechtliche Artikel, schließlich mit Abkürzungen und Verzeichnis der religions-pädagogisch relevanten Zeitschriften, Artikel, Handbücher und Materialien. Schlußendlich finden sich biografisch-berufliche Kurzangaben zu den 400 Autoren/innen.

Abschließende Bilanz: Hier liegt alles in allem ein sehr erfreuliches und hilfreiches Werk, ein in der gegenwärtigen religionspädagogischen Situation gar notwendiges Buch vor. Die kritischen Bemerkungen sollten dieser grundsätzlich positiven Bewertung keinen Abbruch tun.

Die Hg. können durchaus stolz auf ihr Ergebnis sein – und sind es auch, denn sie warnen alle Kollegen/innen: „Es sollte nicht mehr jede/r schreiben, der/die einen didaktischen Einfall hat (...) Damit soll einem gewissen, allerdings weit verbreiteten Dilettantismus gewehrt werden, der die Disziplin leicht um ihr Renommee bringen kann." (XIV) Also der Impuls an alle Religionspädagogen: „Schreibt nicht mehr so viel!" Nun ja – ob dies überzeugt? (...)

Ob die Hg. zunächst und gerade auf die Studierenden der Religionspädagogik und die Referendare als erste Käufer und Leser dieses Lexikons setzen dürfen (XIII–XIV)? Immerhin ist der Preis beachtlich, auch wenn niedrig kalkuliert. Insgesamt ist jedoch zu wünschen, daß „das Lexikon schnell ein unentbehrlicher Ratgeber werden" möge: in Studium und Lehre, in staatlicher und kirchlicher Verwaltung, wie auch im religions-pädagogisch-praktischen Alltag. Es ist ein sehr engagiertes und breit angelegtes Werk, dennoch oft mit Tiefgang: Es verdient als gegenwärtiges Grundlagenwerk, das den Leserinnen und Lesern einen fundierten und weithin konzentrierten Überblick verschafft, weite Verbreitung.

Eichstätt Franz Trautmann

Sozialwissenschaften

Lienkamp, Andreas: **Theodor Steinbüchels Sozialismusrezeption.** Eine christlich-sozialethische Relecture. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 2000. XV, 803 S., geb. DM 198,00 / € 104,20 ISBN 3–506–75185–9

Andreas Lienkamp hat ein voluminöses Buch (803 S.!) über einen ‚unbekannten Bekannten' (3) vorgelegt, welcher dereinst einen ‚vergessenen Brückenschlag' (393) vorgenommen habe: den katholischen Moraltheologen und Sozialethiker Theodor Steinbüchel (* 1888; † 1949), dessen Arbeit der Versuch war, den garstig breiten Graben zwischen Christentum und Sozialismus zu überbrücken. Die enzyklopädische Arbeit – zunächst von Franz Furger (Münster), nach dessen frühem Tod dann von Marianne Heimbach-Steins (Bamberg) begleitet – wurde im Wintersemester 1998/1999 in Münster als Diss. angenommen.

L. vollzieht seine Relecture in vier Kap.n. Nach dem *ersten Kap.* (3–106), das ausführlichst Fragestellung, Themenauswahl, Material und die wichtigsten Begriffe erörtert, wird das eigentliche Thema in drei Anläufen verhandelt.

Das *zweite Kap.* (107–392) eruiert den Kontext der Steinbüchelschen Sozialismusrezeption in der ersten Hälfte des 20. Jh.s. Zur Darstellung kommen etwa die deutsche sozialistische Bewegung in ihrem Verhältnis zu Kirche und Religion, wichtige philosophische Denkansätze (z. B. die Marburger Schule oder Georg Lukács), der evangelische ‚religiöse Sozialismus' (Leonard Ragaz usw.) sowie die Haltung zum Sozialismus in den Dokumenten des katholischen Lehramts und bei katholischen Ethikern. Der Ertrag dieses Kap.s liegt weniger in einem überraschenden Ergebnis, sondern in der akribisch gesammelten Vielfalt der Einzelbelege.

Im *dritten Kap.* (393–517) erfolgt L.s Darstellung von Steinbüchels eigener Auseinandersetzung mit dem Sozialismus. Es wird deutlich, daß das Spezifikum seiner Sozialismusrezeption in der Wahrnehmung des Sozialismus als einer ‚sittlichen Idee' liegt: Am Sozialismus komme „kein Ethiker und kein Sozialphilosoph heute vorbei, am allerwenigsten der christliche Sozialethiker. Zuviel Verwandtes hört er (...) aus den Äußerungen sozialistischer Denker heraus" (Steinbüchel). Auch hier verdient L.s (fast) enzyklopädische Zusammenstellung zahlreicher historischer Daten und Textbelege von und über Steinbüchel uneingeschränkten Respekt. Denn L. hat nicht nur publizierte Beiträge herangezogen, sondern zudem auch in Archiven gewühlt, er hat Nachlässe ausgewertet und zahlreiche Gespräche geführt. Einige Ergebnisse dieser Wühlarbeiten sind in einem Anhang abgedruckt, so etwa Dokumente aus der

Korrespondenz und dem Nachlaß von Steinbüchel oder ein Gespräch L.s mit Walter Dirks.

Schließlich liefert das *vierte Kap.* (519–660) eine systematische Relecture des Steinbüchelschen Ansatzes aus der Perspektive einer christlichen Sozialethik. Neben einer überwiegend überzeugenden Zurückweisung einiger einschlägiger Kritikpunkte, die im Hinblick auf Steinbüchels Ansatz vorgebracht wurden (Sozialontologie; Spiritualisierung des Sozialismus zu einer bloßen Sittenlehre usw.) – sozialethisch fragwürdig bleibt m. E. aber Steinbüchels Primat der ‚Gemeinschaft' vor der ‚Gesellschaft' (s.u.) –, interessiert hier insbesondere natürlich die Frage, welche Impulse für die christliche Sozialethik unserer Tage L. aus Steinbüchels Sozialismusrezeption destilliert (558ff). Vier Punkte werden von ihm benannt:

1. Einen ersten Impuls sieht L. in der Tatsache, daß Steinbüchel den *Zusammenhang von Individual- und Sozialethik* hervorgehoben und insofern einen rein individualethischen Ansatz als ungenügend eingeschätzt habe, als etwa in wirtschaftsethischen Fragen nicht der Tugendmangel einzelner Unternehmer, „sondern die innere, schicksalhafte Logik des ökonomischen *(Anm.: = kapitalistischen)* Systems selbst" (Steinbüchel) die entscheidende Stellgröße sei. Das strukturethische Gegenbild zum menschenentwürdigenden System des Kapitalismus sei „die Schaffung einer *wirklich sittlichen Gemeinschaft*" (Steinbüchel), genauer: bestehe darin, „mit dem Sozialismus in vereinter Opposition gegen den gemeinschaftszerstörenden Kapitalismus" (621) vorzugehen und ihn zu überwinden.

2. Die *Einheit von Gottes- und Nächstenliebe* wird von Steinbüchel an zahlreichen Stellen hervorgehoben. Der religiös eingebettete Imperativ der Nächstenliebe erfordere daher strukturethische Maßnahmen, um den „im Kapitalismus entwürdigten, unterdrückten und ausgebeuteten Kinder*(n)*, Arbeiterinnen und Arbeiter*(n)*" (585) gerecht zu werden. Lienkamp ordnet dies als eine frühe ‚Option für die Armen' ein.

3. Den bei Steinbüchel feststellbaren, zunächst allerdings eher phänomenologisch orientierten (‚Zu den Sachen selbst!') Grundsatz eines *‚ehrfürchtigen Ernstnehmens des Wirklichen'* identifiziert L. als den ersten Schritt des CAJ-Mottos ‚Sehen – Urteilen – Handeln'. Dieses Sehen der wirklichen Verhältnisse sei für Steinbüchel v. a. deswegen wichtig, weil die gesellschaftlichen Strukturen eine Möglichkeitsbedingung, eine ‚Infrastruktur' moralischen Handelns (607) verkörperten. So sei etwa „(l)etzter Zweck aller Wirtschaft (...) ein sittlicher: die Schaffung von Lebensbedingungen, die sittliches Menschentum ermöglichen" (Steinbüchel).

4. Dies alles münde bei Steinbüchel in die Option einer *Weltgestaltung aus dem Glauben*: Die Religion solle *„alle* Lebensgebiete, dem Sauerteig gleich, durchsetzen, (...) sicher auch das Gebiet, welches die materielle Grundlage legt, auf der sich sittliches Leben erst erheben kann" (Steinbüchel). Obwohl Steinbüchel hier interessanterweise einräumt, daß das Reich Gottes für Jesus kein politisches Ideal, sondern eine rein „religiöse Gemeinschaft der Gotteskinder" (Steinbüchel) gewesen sei (Stichwort: Naherwartung), betont er doch, daß das Reich Gottes „auch eine welt*immanente* Gemeinschaft" (Steinbüchel) sei, die schon jetzt – unbeschadet des ‚eschatologischen Vorbehalts' – wenigstens anfanghaft heranwachsen soll. Dieses sauerteigartige ‚Durchsetzen' *aller* Lebensgebiete mit dem gemeinschaftsorientierten Geist des Reichs Gottes habe aber, wie L. herausarbeitet, nach Steinbüchel die ‚relative Autonomie der Kulturgebiete' zu beachten (vgl. später: GS 36). Gemeinsame Zielperspektive der Weltgestaltung aus dem Glauben an das Reich Gottes sei die ‚Schaffung einer wirklich sittlichen Gemeinschaft', um den Ursachen des Unheils, das Steinbüchel nach L. „in überindividuellen Strukturen und in einem zerstörerischen Bewußtsein, dem kapitalistischen Geist" (657), erblickt, zu Leibe zu rücken. Daher genügt es für Steinbüchels Weltgestaltung aus dem Glauben „nicht, ‚Auswüchse' des Kapitalismus zu beschneiden, (...) genügt es nicht, den Ruf nach Sozialreform zu erheben und nachhinkend soziale Reformen zu bewerkstelligen, ohne prinzipiell den ökonomischen Boden, aus dem alle sozialen Übel sprießen, umzupflügen" (Steinbüchel). Diese Erträge seiner äußerst genauen Steinbüchel-Aufarbeitung faßt L. dahingehend zusammen, daß Steinbüchel als ein „Vorläufer einer befreienden Ethik und Theologie" (660) charakterisiert werden könne.

Zur Beurteilung der umfangreichen Arbeit möchte ich drei Punkte hervorheben:

1. Die Arbeit ist, weil es sich um eine geradezu enzyklopädische Aufarbeitung zahlreicher historischer Daten und Textbelege handelt, eine wahre *Fundgrube* für alle, die sich für das Thema eines ‚Brükkenschlags' zwischen Christentum und Sozialismus interessieren. Diesbezüglich gebührt L. zunächst einmal uneingeschränkte Anerkennung.

2. Es ist *historisch interessant*, mit L. nachzuvollziehen, inwiefern bei Steinbüchel schon Gedanken vorgeformt werden, die heute zum Standard christlicher Sozialethik gehören – so etwa daß Steinbüchel bereits in den 20er Jahren den Gedanken einer ‚relativen Autonomie' der Kultursachbereiche ausgearbeitet hat. Zwei Anmerkungen seien allerdings hinzugefügt: Zum einen ist diese Erkenntnis so innovativ nicht, denn beispielsweise hat auch Johannes Messner spätestens 1929 auf die „relative Eigengesetzlichkeit der Kulturgebiete" (Sozialökonomik und Sozialethik [1929], 31) aufmerksam gemacht. Zum anderen kann eine diesbezügliche Rückbesinnung auf Steinbüchel eigentlich keinen wirklich neuen Impuls mehr bieten, und zwar gerade *weil* diese Erkenntnis als solche *nicht* vergessen wurde.

3. L. aber will mehr: Ihm geht es darum, „Steinbüchel als einen für die anstehende Weiterentwicklung des Faches (...) äußerst anregenden Gesprächspartner zu entdecken" (Rückseitentext). Über diese Frage, ob Steinbüchel der gegenwärtigen Sozialethik tatsächlich *neue, weiterführende Impulse* liefern kann, kann man natürlich füglich streiten. Mir selbst scheint diesbezüglich doch eher Skepsis angebracht zu sein. Ich will zwei Gründe nennen:

3.1 Zum einen gehören die systematischen Punkte, die L. aus Steinbüchels Werk destilliert, allesamt zum bekannten Standard sozialethischer Argumentationen (bzw. einer befreiungstheologisch orientierten Sozialethik).

3.2 Zum anderen – und diesen Punkt will ich etwas ausführlicher zur Sprache bringen – provoziert Steinbüchels Konzentration auf Gemeinschaftskategorien grundsätzliche Anfragen konzeptioneller Art: Was zunächst die *theologische* Dimension der theologischen Sozialethik angeht, arbeitet Lienkamp sehr transparent heraus, daß nach Steinbüchel – ausgehend von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe – das Reich Gottes alle Lebensgebiete mit dem gemeinschaftsorientierten Geist des Reichs Gottes ‚durchsetzen' solle (561ff; 615ff; und schon vorher: 491ff). Nun dürfte dies von kaum einem christlichen Sozialethiker oder einer christlichen Sozialethikerin grundsätzlich bestritten werden. An diesem Punkt fangen die Schwierigkeiten jedoch erst an, bleibt doch noch völlig unklar, was dies konkret heißt: Bedeutet das ‚Durch*setzen*' der Gesellschaft durch das Reich Gottes bei Steinbüchel ein direktes *Durch*setzen von Gemeinschaftskategorien in den ausdifferenzierten Subsystemen der modernen Gesellschaft (Wirtschaft, Politik, Wissenschaft usw.)? Oder geht es nicht vielmehr um ein *Über*setzen solch theologisch fundierter Kategorien in die distinkten Systemlogiken? Wenn letzteres zutrifft, dann kann sich die theologische Sozialethik nicht mit dem theologie-internen Hinweis begnügen, daß die Gottesliebe auch eine Nächstenliebe impliziert, sondern muß sich der Frage stellen, was die Theologie als wissenschaftliche Disziplin heute an Nützlichem zur Struktur der modernen Gesellschaft beitragen kann. (Nebenbemerkung: Meine Antwort, die durchaus mit dem auch von Steinbüchel hervorgehobenen eschatologischen Vorbehalt zusammenhängt, wäre: Kontingenzeröffnung). Ein strukturell gleiches Problem stellt sich der Sozialethik als Sozial-*Ethik*: Es geht darum, den moral point of view mit der – von Steinbüchel wegweisend hervorgehobenen – relativen Autonomie der Kulturgebiete (632ff) zu vermitteln. Der ethik-interne Diskurs der Begründung des ‚moral point of view' muß in interdisziplinären Anwendungsdiskursen auf mögliche Implementationswege hin abgeklopft werden. Nun ist es nicht die Aufgabe der Sozialethik, selbst die Operationalisierungsformen zu erarbeiten (dazu haben wir die ausdifferenzierten Einzelwissenschaften), wohl aber muß der Sozialethik klar sein, daß die ‚Gemeinschafts'-Kategorie des moral point of view gesellschaftsstrukturell *nicht* einfach *eins zu eins* angewendet werden kann, sondern erst in die ganz anders ‚aussehenden' Systemcodes transformiert werden muß. Trifft dies zu, dann ist Steinbüchels Primat der ‚Gemeinschaft' vor der ‚Gesellschaft' *gesellschafts*ethisch m. E. doch defizitär: Steinbüchel hat zwar insofern eine strukturelle Gesellschaftsperspektive, als er die kapitalistische Gesellschaftsstruktur als menschenunwürdig ablehnt, aber sein positives Gegenbild ist nicht eine andere *Gesellschaft*, sondern direkt die Gemeinschaft. Trotz gelegentlicher Anerkennung auch zweckrational organisierter Gesellschaftsstrukturen (vgl. 555, Anm. 197) scheint sein Ziel die Gemeinschaft nicht nur als übersetzte, sondern als direkt durchgesetzte Gesellschaftsform zu sein. An der Realitätsnähe dieses Ziels jedoch muß man – nach dem Scheitern des real existiert habenden Sozialismus und angesichts der Tatsache, daß auch der Kommunitarismus zwar mehr Gemeinschaftlichkeit propagiert, jedoch keine andere Gesellschaftsform (alternativ zu Demokratie oder Marktwirtschaft) anzubieten hat – seine Zweifel haben. Insofern hätte das von Steinbüchel hervorgehobene ‚Ernstnehmen der Wirklichkeit' m. E. auch ein deutlich stärkeres Ernstnehmen der systemischen Ausdifferenzierungen moderner Gesellschaften (Wirtschaft, Politik usw.) und der damit verbundenen moraltheoretischen Implikationen bedeuten müssen. Daß dies im Bereich der katholischen Soziallehre schon zur Zeit Steinbüchels – lange vor der Systemtheorie Luhmanns oder den entsprechenden Implantaten in Habermas' Diskurstheorie – möglich war, hat etwa der katholische Soziallehrer Johannes Messner mustergültig vorgeführt, der bereits in seiner 1929 erschienenen Habil.schrift darlegt, daß es „aussichtslos" sei, wenn

„man aus den sittlichen Ideen unmittelbar ein konkretes Wirtschaftssystem abzuleiten und in diesem Sinn ein absolutes Ideal der Gesellschaftswirtschaft zu konstruieren unternähme. Das wäre tatsächlich Utopie, in der die Eigenständigkeit des Wirtschaftlichen außer acht gelassen würde" (*Sozialökonomik und Sozialethik* [1929], 56).

Abschließend möchte ich nochmals betonen, daß es sich bei meinen letzten Bemerkungen um kritische Anfragen handelt, die die hervorragende wissenschaftliche Leistung L.s in keiner Weise schmälern, sondern im Gegenteil zu weiterer Diskussion anregen wollen. Denn insgesamt hat L. mit wirklich beeindruckender Akribie ein gewichtiges Buch geschrieben, an dem niemand, der sich für den ‚Brükkenschlag' zwischen Christentum und Sozialismus interessiert, in Zukunft wird vorbeikommen können.

Hohenheim Michael Schramm

Theologie / Psychologie

Philipp, Thomas: **Schlange, Angst und Selbsterfahrung.** Eine Psychologie der Sünde – St. Ottilien: EOS 2000. 374 S., kt DM 39,80 / € 20,00 ISBN: 3–8306–7021–4

Die psychischen Realitäten der „inneren Welt" der Menschen mehr zu erfassen, ist für eine umfassende Metaphysik der menschlichen und damit sittlichen Handlung unabdingbar (K. *Demmer*). Diese innere Welt ist der geradezu exklusive (W. *Loch*) Forschungsgegenstand der Psychoanalyse bzw. Tiefenpsychologie. Und „von innen, aus dem Herzen der Menschen" (Mk 7, 21), kommen die Sünden. Es liegt daher nahe, im interdisziplinären Gespräch den theologischen Sünde-Begriff auch psychologisch zu erhellen. Mit dieser Absicht befindet man sich in guter Tradition, von Paulus und Augustinus über die spirituellen Meister bis hin zur moralpsychologischen Weiterführung im 20. Jh. (z.B. T. *Müncker*, L. *Bopp*, W. *Heinen*, A. *Vetter* sowie *A. Görres* und E. *Drewermanns* genialischen Fort-Führungen). Weil er den Kontrast zwischen den „üblichen kirchlichen Vorstellungen von Sünde" (5) und eigenen, tiefenpsychologisch inspirierten „Vorstellungen von lebenswertem und versäumtem Leben" (5) als eine „Bewußtseinsspaltung" (5) empfand, die für religiöses Bewußtsein letztlich inakzeptabel sein muß, sah sich T. *Philipp* zu seinem Projekt einer „Psychologie der Sünde" veranlaßt. Darin will er das Gespräch zwischen Christentum und Psychotherapie vertiefen. Dieses Gespräch suchte er bereits in seiner Diss. „Die theologische Bedeutung der Psychotherapie" (Freiburg: Herder 1997), um „auf der Grundlage der Anthropologie Alexander Mitscherlichs" (Untertitel) „in der psychotherapeutischen Anthropologie (...) ein Zeichen der Zeit" (ebd. 29) zu sehen und systematisch zu reflektieren. Im hier zu besprechenden Buch sucht P. weiter „nach einer Gestalt des Religiösen, die die Psychotherapie umgreifen kann" (ebd. 230f). Für seine „Psychologie der Sünde" scheint genau *Mitscherlichs* Formulierung des psychoanalytischen Therapiezieles höchst wegweisend gewirkt zu haben, die dieser in seiner Diskussion der Ansprache *Pius' XII.* von 1953 (AAS 45, 278–286) über die Grenzen und Möglichkeiten der Psychotherapie gegeben hatte (*Mitscherlich*, Gesammelte Schriften VII, 184–204, hier 191): „Jede Sittlichkeit hat einen tragischen Kern (und das ist wohl mit dem christlichen Begriff der Erbsünde gemeint). Dem Kranken dazu zu helfen, diese Tragik ganz zu erfassen und sie auf seine Weise – ohne ein krankhaftes oder krankmachendes Entweichen – auf sich zu nehmen, ihn zu dieser Reife gelangen zu lassen, ist schließlich letztes Ziel der Therapie in der Psychoanalyse" (vgl. *Philipp* 2000, 304f). Sachlich ganz in Entsprechung dazu entwickelt P. sein Verständnis von *Erbsünde als Tragik* und von *Tatsünde als Entweichen vor dieser Tragik in der Verweigerung vor dem Wagnis des Ichseins.*

Auf dem Weg dahin führt er seine Leser zunächst in einen Gerichtssaal und läßt sie die originell konzipierte Verhandlung „In Sachen Gott gegen Schlange: Genesis 3" verfolgen (13–89). In ihr erhält die bereits als Ursprung alles Bösen vorverurteilte Schlange eine Revision, zu der die Verteidigung als Sachverständige den Exegeten C. *Westermann* und die Psychotherapeutin C. *Meves* heranzieht, um sich mit dem „Thema von Genesis 3" (13–37), einer „Schuld- oder Schamgeschichte?" (37–59), der Deutung der Schlange als „innere Stimme des Menschen" (59–72) auseinander- und dem traditionellen Verständnis vom Sünden*fall* ein Plädoyer für „eine Theologie des Freiheitswillens" (75–89) entgegenzusetzen. Danach läßt P. vor dem Leser „philosophische Auseinandersetzungen mit Genesis 3" (Aufklärung, Idealismus, Marxismus, Psychotherapie; 91–124) Revue passieren, unterstreicht die unerbittliche Herausforderung, die der nationalsozialistische Abgrund für eine Theo- wie Psychologie der Sünde darstellt (125–147) und illustriert anhand von Botho Strauß' literarischer Stimme, daß das „Wort Sünde den Kontakt zur Lebenserfahrung weitgehend verloren" (157) habe. (Ob das auch nach dem 11. 9. 01 in den USA noch behauptet werden kann?)

Den biblischen Anknüpfungspunkt und Schlüssel für eine Sündenlehre, die demgegenüber „aus der Selbsterfahrung entwickelt" ist, findet P. im Römerbrief (7, 7–24) dank der erfahrungsnahen Auslegung von J.-L. *Segundo* (im weitgehenden Kontrast zur „deutschen Professorenexegese" [183]). Der Mensch erfahre sich in seiner Freiheit bis in den Leib hinein entzweit von der Materie (so P. für *sarx*; 168). Wo er sich dieser Entzweiung verzweifelt er- bzw. hingibt, ereignet sich nach P. Sünde. Erstaunlicherweise fügt er erst daran einige Reflexionen zur Methode an und begründet als methodologische Erfordernisse für eine Psychologie der Sünde, was er bis dahin (exegetisch, philosophisch, erfahrungsbezogen) bereits durchgeführt hat. Weiterführend will er nun die „Erfahrungen der Psychotherapie" mit den Grundaussagen der kirchlichen Lehre von der Sünde verbinden (vgl. 206). Entsprechend systematisch folgen seine Erschließungen zu einem vertiefenden Verständnis von Erb- („Finsternis des Herzens", 215–263) und Tatsünde („Verweigertes Wagnis des Ichseins", 265–325) und münden in eine Sicht von Erlösung als „unzerstörbare(m) Selbstbewußtsein der Kinder Gottes" (325–335) – zumal es hamartiologischer Grundsatz der kirchlichen Lehre ist, daß „nur im *Horizont der Heilsgeschichte* verständlich" (206) wird, was Sünde heißt.

In der Zusammenfassung (337–341) bringt P. seine wesentlichen Anliegen und Ergebnisse nochmals auf den Punkt: *„Die Deutung von Gen 3 als Fall ist aufzugeben (...). Das Verständnis von Sünde als Ungehorsam ist loszulassen (...).* Die Sprache der Sündenlehre muß mit der Erfahrung inneren Wachstums durch Grenzüberschreitung vermittelbar sein (...). Die Kirche gebraucht das Wort *Sünde in zweifachem Sinn.... Erbsünde ist angstvolle Finsternis (...). Sünde als persönliche Schuld ereignet sich, wo einer sich der Verzweiflung überläßt und den Glauben an sich selbst aufgibt.*" (339–341, kursiv im Text)

P. stellt sich in beste katholische Tradition (nicht erst seit Joh. XXIII. und II. Vaticanum; vgl. 338) mit seinem Postulat, „von Sünde so zu sprechen, daß der Freiheitswille des Menschen nicht geknickt wird" (159); ebenso mit seinem Wunsch, die gültigen Erkenntnisse der Psychoanalyse mit ihren Anfragen und Bereicherungen auch in die Hamartiologie zu integrieren. Das fast auf jeder S. spürbare persönliche Engagement P.s – wenn auch mit viel scharfer Kritik gewürzt – beeindruckt und sein Einfordern der Erfahrungsnähe theologischer Rede ist nur zu begrüßen. Seine Hinweise auf eine Segenstheologie (81f; 251f) sind ebenso wie die auf Sünde als „Beziehungswort" (204), systematisch wie pastoraltheologisch, kostbar und verdienten weitere Entfaltung.

P.s Projekt einer Psychologie der Sünde weckt die Lust zum Diskutieren und Kritik. Schon das kann der weiteren Verfolgung seines interdisziplinären Hauptanliegens dienen. Von Detailfragen abgesehen erscheinen mir folgende Aspekte als zentral: Für den interdisziplinären Dialog sollten beste Vertreter der jeweiligen Disziplinen gewählt werden, deren Positionen in ihren jeweiligen Wissenschaftsbereichen hohe Anerkennung genießen. Hier weist die dogmatische Orientierung P.s ein deutliches Manko an Kenntnis moraltheologischer Traditionen und Standards auf (vgl. außer den eingangs Genannten vor *Görres* z.B. Katholischer Erwachsenen Katechismus Bd 2; K. *Demmer*, Entscheidung und Verhängnis, Paderborn: Bonifacius 1976; *ders.*, Fundamentale Theologie des Ethischen, Freiburg: Herder 1999, 185–315), bei denen von „einer verbreiteten Angst der Theologen (...), sich auf die Innenseiten der Freiheit einzulassen" (*Philipp* 2000, 204) nicht die Rede sein kann. Trifft nicht schon mit P.s Sicht zusammen, wenn *Demmer* von Sünde „als Selbstwiderspruch vor Gott" spricht: „die Kaschierung der Angst wird zur Lebensaufgabe" (a.a.O. 1999, 295) mit der Folge: „Der Einzelne lebt an sich selbst, näherhin an seinen besseren Möglichkeiten, vorbei: nicht einigende Konsistenz, sondern verwirrende Zerstreuung gibt den Ton an" (*ebd.* 298; vgl. *ders.* 1976, *passim*; vgl. auch KEK 2, 75ff)?

Der Einsatzpunkt des interdisziplinären Dialoges am Begriff der Sünde selbst ist näher zu beleuchten. In einer wichtigen Fußnote stellt P. einen „Abgrund, der einstweilen unüberwindlich scheint" (205, Fn. 28), zwischen psychologischen und theologischen Menschenbildern fest und will ihn über die Selbsterfahrung überbrücken. Selbsterfahrung ist jedoch immer auch gedeutete Wirklichkeit. Sünde als wirklich *theologischer* Begriff bleibt psychoanalytischer Deutung und Kritik so lange entzogen, als sie nicht bereit ist zu akzeptieren, daß Sünde und fundamentaler noch der Mensch selbst wesens- (und damit für sein Glück oder Lebensgelingen) notwendig auf den Gott Jesu Christi bezogen ist. Treffend sagt der Psychoanalytiker H.E. *Richter* (Umgang mit Angst, Düsseldorf: Econ 1993, 203): „Wo der Glaube an einen verzeihenden Gott geschwunden ist, der früher als Helfer angerufen zu werden pflegte, ist es wesentlich schwerer, Halt und

Trost zu finden. Psychotherapeuten sind zwar nützliche Bundesgenossen zur Überwindung neurotischer Varianten von Schuldgefühlen. Aber sie sind unzuständig für Schuld und Sühne." Die Unterscheidung zwischen eher pathologischen und durchaus realitätsbezogenen Schuldgefühlen, die implizit in *Mitscherlichs* oben zitierter Sicht des Therapiezieles enthalten ist, verschwindet in P.s Zusammenfassung dieser Sicht: „Die ethische Frage richtet sich dann v. a. darauf, ob ein Mensch bereit ist, für jenes vorgefundene Dunkel Verantwortung zu tragen, zu ihm ‚ich' zu sagen – oder ob er es als ichfremd ablehnt und irgendwelche andere bis hin zum Teufel für schuldig erklärt" (334). *Mitscherlichs* Therapieziel (für *Patienten*) wird bei P. zur ethischen Frage selbst. P. läuft unter der Hand Gefahr, unbewußte Prozesse und Konflikte entweder gar nicht oder nur als pathologisch anzusehen; ihr Einfluß auf das Freiheitsvermögen des Menschen (und *viceversa*) bleibt undifferenziert. Hierfür wäre eine integrative interdisziplinäre Anthropologie (L.M. *Rulla*) heranzuziehen.

Die ethische Frage als solche umfaßt sodann mehr: In ihr fragt sich der Handelnde im Bewußtsein eigener Freiheit und Verantwortung nach dem guten und richtigen Leben in „innerer" wie „äußerer" Beziehung mit Gott, seinen Nächsten wie sich selbst; und sie stellt sich nach gelungener Psychotherapie sogar mit größerer Ernsthaftigkeit (R. *Schafer*). Denn wer psychisch mehr gereift ist, vermag die äußere Wirklichkeit, insbesondere andere Menschen, nicht nur auf die eigenen Interessen zurückbezogen wahrzunehmen, sondern *mehr* in *ihrer* Befindlichkeit wahrzunehmen und gelten zu lassen. Dabei gilt ethisch von vorneherein und selbstverständlich, daß jemand nur in dem Maße sittlich gut handeln kann, in dem er oder sie in freier, bewußter Zustimmung handelt (notwendige, nicht hinreichende Voraussetzung). Als Wesen der Selbsttranszendenz in Freiheit wird er oder sie mit neuem Sinn für die eigenen Verpflichtungen und Ansprüche mit Vertrauen und geschärft unterscheidendem Blick suchen, *welche* eigenen und äußeren Grenzen im Sinne einer größeren Gottes- und Menschenliebe zu überschreiten und welche anzuerkennen und sogar zu schützen sind. Dies kann auch Verzicht auf gute eigene Möglichkeiten aus Liebe bedeuten. Darin liegt ein tiefer emotionaler Reichtum geborgen. Und es wird deutlich, daß es sehr wohl auch falsches „Ich-selbst-sein-Wollen" gibt, das zu Bösem führt – in der inneren Welt wie in der äußeren Wirklichkeit. Er oder sie wird den sittlichen Anspruch im Gewissen deutlicher vernehmen und (auch realistische) Schuldgefühle weniger verdrängen (vgl. *Richter*, a.a.O., 193). „Gehorsam" erhält die evangeliumsgemäße Sinnfüllung der (neuen) Bundeswirklichkeit mit dem dreieinen Gott, der sein „Gesetz" in die Herzen der Menschen schreibt (Jer 31, 33) und dem aus freier, eigener Einsicht (vgl. Phil 2, 8) mehr oder weniger zu folgen über Wohl und Wehe der Menschen mit-entscheidet. (Leider fehlt in P.s Diskussion von Gen 3 die bundestheologische Deutung. Sie betrachtet die Schlange als Epitheton des Baalskultes, der das Verführerischste und tatsächlich Verführendste war, das das biblische Israel erlebt hat; A. *Deissler*).

Besonders wichtig sind und bleiben für eine tiefenpsychologisch informierte Hamartiologie P.s Darlegungen darüber, wie stark unbewußte Ängste, Hemmungen und Neigungen Einfluß auf unser bewußtes Entscheiden und Handeln nehmen können. Seine Rede von „unbewußter Freiheit" (272) wirkt begrifflich jedoch höchst mißverständlich. Der eigentliche Ansatzpunkt hierfür ist ein vertieftes Verständnis der menschlichen Handlung im Sinne des psychoanalytischen Prinzips der mehrfachen Funktion (R. *Waelder*), das in eine theologische Anthropologie philosophisch adäquat integriert werden kann. So wird das ethische Freiheitsverständnis erfahrungsnah weiterentwickelt (vgl. K. Baumann, *Das Unbewußte in der Freiheit*, Roma: Ed. PUG 1996).

Dies für das Verständnis von Sünde engagiert weitergetrieben zu haben, macht P.s Studie zu einem sehr anregenden Beitrag für weitere Forschung in diesem wichtigen interdisziplinären Feld. Er schlägt „eine Sündenlehre vor, die den Christen ein freundlicheres Verhältnis zu sich selbst ermöglicht" (335). Eine Sündenlehre, die dem entgegenarbeitete, wäre selbst Sünde. Denn „Die Sünde richtet sich gegen die eigene Person, gegen die Mitmenschen und gegen Gott" (KEK 2, 80, vgl. KKK 1849f). Solche Sündenlehre verlöre ihren Kontakt mit dem Grundsatz, daß christlich von Sünde nur im Horizont der Erlösung zu sprechen ist. Diesen befreienden Horizont gilt es – auch den interdisziplinären Gesprächspartnern – als leitendes, ebenso existentielles wie theologisches Vorverständnis freimütig mitzuteilen.

Herbolzheim Klaus Baumann

Theologie / Naturwissenschaften

Polkinghorne, John: **An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften.** Die Theologie eines Physikers. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 2000. 126 S., geb. DM 34,00 / € 17,95 ISBN: 3–579–02654–2

Theologie und Naturwissenschaft haben sich (doch) einiges zu sagen. Unter den mittlerweile zahlreichen Publikationen in diesem Grenzbereich findet sich neben solchen auf hohem Niveau geführten Erörterungen allerlei Publikumswirksames aus den Federn von Naturwissenschaftlern, die in den Schilderungen ihrer Weltsichten, in den *Einheiten des Wissens*, manche Annäherung zwischen Naturwissenschaft und dem innersten Gegenstand der Theologie zu Tage fördern, die sich bestenfalls zur Beförderung des Deismus eignet, keinesfalls jedoch in der Lage ist, den Dialog konstruktiv voranzutreiben. Häufig scheitern solche auf Gemeinverständlichkeit zielenden und mit einem persuasiven Charakter ausgestatteten Darstellungen an der intellektuellen Wetterscheide des Theismus.

Man darf daher um so gespannter sein, wenn sich ein Physiker daran macht, eine ganze Theologie (Untertitel) ins Werk zu setzen. Indessen freilich ist der englische ‚scientist-theologian' kein Unbekannter mehr, zahlreiche fundierte Publikationen liegen bereits vor bzw. sind in deutscher Sprache gerade in Arbeit – sie wecken Erwartungen.

Es setzt der Fundamentalphysiker im ersten Kap. seines Buches redlich auseinander, daß das ‚Lesen im Buch der Natur' auch und gerade unter den Vorzeichen der modernen Naturwissenschaften wie Physik und Biologie kein Obligatorium für die Absage an den Gott des christlichen Glaubens bedeutet. Im Gegenteil erscheint der Physiker hier als derjenige, der es (andeutungsweise) versteht, Welt und Kosmos auf Gottes Gegenwart hin zu lesen. (10) So interpretiert Polkinghorne auch sein eigenes Tun als das Konstituieren einer neuen „natürlichen Theologie". (18) Unabdingbare Voraussetzung, die ihn in diesem Punkt von vielen anderen Naturwissenschaftlern unterscheidet, ist ein Wirklichkeitsverständnis, das in seiner Mehrdimensionalität wesentlich durch die unterschiedlichen Werterfahrungen kausiert ist, die – so der Vf. – unterschiedliche Fenster in die Realität öffnen. (24) Daß P. aus diesen Werterfahrungen einen axiologischen Gottesbeweis gewinnt, wirkt nicht nur an dieser Stelle, sondern prinzipiell unangebracht (27), schreibt er doch nur wenige S. zuvor, daß sich seine natürliche Theologie eines solchen Tuns enthalten wolle. (18)

Weiterhin vom Standpunkt des kritischen Realismus ausgehend, erfolgt eine kritische Erörterung evolutionistischer (bspw. Anthropisches Prinzip) und quantenkosmologischer Theorien (sog. GUT) mit dem „kohärent" (10) „intellektuell befriedigenden" (17) Ergebnis: „Der Theismus bietet eine angemessene umfassende Basis, um die Welt zu verstehen, da er ohne Mühen den mehrschichtigen Charakter der Realität, der mit Werten durchwebt ist, integrieren kann." (27) Der Perspektivenwechsel innerhalb des Kap.s von einer natürlichen Theologie zu einer Theologie der Natur (20) macht indessen deutlich, daß P. Theologe genug ist, um zu wissen, daß ein sinnvolles Reden von Gott und Schöpfung an den Rahmen einer Schöpfungstheologie (20f) gebunden ist, wenngleich er auf die explizite Entwicklung einer solchen verzichtet.

Kap. zwei bietet einen interessanten Vergleich zwischen Naturwissenschaft und Theologie auf der ihnen je eigenen und voranschreitenden Suche nach der Wahrheit. Parallelisiert werden dabei das theoretische Ringen der Physiker um das angemessene Verständnis des Lichtes (Maxwell, Einstein) und die Quantenmechanik in Ablösung von Newton einerseits sowie die Entwicklung der Christologie aus dem „frühen christlichen Formular" von Röm 1,3–4 (37) über den Johannes-Prolog bis zu den christologischen Aussagen von Chalcedon. Mag diese Parallelisierung auf den ersten Blick befremdlich wirken – sie wird bei P. wissenschaftstheoretisch insofern gerechtfertigt als er den Prozeß des Erkenntnisgewinns von Lichttheorie und Quantenphysik in seine allgemeine Struktur zerlegt, von der radikalen Revision einer Aussage bis zur Entdeckung ihrer neuen Implikationen (fünf Schritte), (35f) und diese schließlich auf die Entwicklung christologischer Aussagen anwendet. Wer sich als Leser hier an Thomas Kuhns „Wissenschaftliche Revolution" als Ablösung von Paradigmen erinnert fühlt, wird gar nicht so falsch liegen, obschon P. seinen Akzent auf die Kontinuität im Prozeß der Paradigmenablösungen gelegt wissen will. (40) Bei aller möglichen Analogie wird jedoch deutlich, daß die Theologie, in ihrer Theoriebildung weit weniger erfolgreich als die Naturwissenschaften und um die Möglichkeit des Experimentierens gebracht (52), kaum über das Arbeiten mit partiellen Modellen hinausgelangt ist (43; 45; 48) – sie stecke gewissermaßen noch in dem bekannten christologischen Dilemma: Wahrer Mensch und/oder wahrer Gott (44; 47). P. selbst spricht sich bei der Lösung dieses Dilemmas für eine ontologische bzw. modifizierte kenotische Christologie aus: „Ich versuche damit zwischen der Unangemessenheit einer Theologie der Inspiration (...) und dem steilen klassischen Ansatz (...) einen dritten Weg einzuschlagen." (47) Am widerstreitendsten Problem heutiger Theologie, der Theodizee bzw. dem „Denken nach dem Holocaust" (48) werden die Implikationen der neuen (ontologischen) Theorie mit dem Ergebnis untersucht: „Einzig eine ontologische Christologie ist geeignet, Gott im Angesicht des menschlichen Leidens zu rechtfertigen. Gott muß wirklich dort in jener Dunkelheit zu finden sein." (49)

Der nächste größere Abschnitt des Buches ist der Frage nach Gottes agierender Gegenwart „in der Welt der Physik" gewidmet (53). Es ist zugleich die entscheidende Frage von Deismus oder Theismus: „Der christliche Gott ist mehr

als ein deistischer Erhalter der Welt."(53), mehr als ein „deistisch abwesender Grundstücksbesitzer" (77). Wichtiger Drehpunkt bei der Verortung des Theismus ist die „kausale Fuge" zwischen Gott und seiner Schöpfung. Sie steht im Kontext eines unter analogistischem Vorbehalt stehenden Vergleichs zwischen Gottes Handeln und dem holistisch interpretierten Handeln des Menschen im Sinne einer top-down-causality (61f). Die Basis seiner physikalischen Betrachtungen bilden dabei die „Unschärfen der Quantenereignisse" bzw. „chaotischen Systeme", aus deren epistemologischer Unschärfe P. auf eine ontologische Offenheit schließt mit dem Ergebnis, „daß ein neues kausales Prinzip in jenen die Zukunft heraufführenden Entwicklungen eine Rolle spielen kann." (65) Gott erscheint dabei als derjenige, der mit der Welt durch „Einspeisung von Informationen von oben" agiert. (77 passim) Bezüge und Ähnlichkeiten zu A. Peakocke sind in diesem Kap. durchaus gegeben.

Die Erörterung der Zeit-Frage als Schnittstelle zwischen naturwissenschaftlichem und theologischem Diskurs bietet m. E. einige theologisch interessante Perspektiven: Der Vf. plädiert für ein Welt- und Zeitverständnis, das von einer gestaltbaren offenen Zukunft und einer Welt im Werden ausgeht, in der Zukunft weder in Raum noch Zeit bereits ausgebreitet ist (73). Gott selbst nun, so legten es auch die Zeugnisse des Alten Testaments dar, sei in diesen Prozeß zwar verwickelt, jedoch dergestalt, daß auch er „jetzt die Zukunft noch nicht kennen kann. (...) Gott hat seine Allwissenheit selbst begrenzt, indem er eine offene Welt im Werden schuf." (75) P. ist dabei durchaus bewußt, daß er mit einer solchen Sichtweise die Konfrontation mit der ‚klassischen' Theologie in Kauf nehmen muß: „Es ist klar, daß der Gott des zeitlichen Prozesses in seiner Beziehung zur Schöpfung verletzlicher ist als der atemporale Gott des klassischen Theismus. Die Kehrseite dessen ist aber, daß der atemporale Gott angesichts der Theodizeefrage vor viel größeren Problemen steht, als es der Gott der Zeitlichkeit tut."(76)

P. hat indessen keine Schwierigkeiten, hier einen theologischen Wechsel zu vollziehen, entspreche doch seine Perspektive am ehesten dem „Denken an der Schwelle zum dritten Jahrtausend." (76)

Aber wie sollte ein konstruktiver Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie in Zukunft aussehen (Kap. 4)? P. plädiert hier, trotz der auf beiden Seiten vorhandenen und durchaus realistisch eingeschätzten Ressentiments, für gegenseitige Toleranz und Akzeptanz sowie für die Einbindung weiterer geisteswissenschaftlicher Disziplinen. Beispiele geglückter Annäherung gebe es ja indessen genug – sie werden benannt und besprochen, eine Art Agenda für den Dialog wird ausgearbeitet. Die für den Theologen entscheidende Frage in diesem Kap. dürfte wohl lauten: Wie weit dürfen sich Theologie und Naturwissenschaft einander annähern? Der Vf. selbst gibt sich hier eher zurückhaltend, bedenkt jedoch auch konsequent, „daß es einige klassische christliche Dogmen gibt, die im Zeitalter der Naturwissenschaften neu formuliert werden müssen und deren erneute Erwägung sicherlich in der Zukunft Teil der Agenda sein werden." (88) Hierzu zählt er neben dem „Sündenfall" und dessen Interpretation vor dem Hintergrund der hominiden Bewußtseinsentwicklung (91f) auch eine „glaubwürdige Eschatologie", die in der Lage sein sollte, das wissenschaftlich prognostizierte Ende der Kohlenstoffverbindungen theologisch ein- bzw. aufzuarbeiten.

Cui prodest? Der Nutzen für die Theologie ist für den Vf. auf mehreren Ebenen evident: so könnten Theologen von den Naturwissenschaftlern das sog. bottom-up-Denken lernen und gerade hinsichtlich eines interreligiösen Dialogs, bei dem die Diversitäten der Weltreligionen nicht gegen Null gefahren werden, könnten diese in der Naturwissenschaft als „dritte Größe (Naturwissenschaft) einen direkten Zugang zur gegenseitigen Begegnung finden." (92) Umgekehrt sei ein Nutzen für die Naturwissenschaften insofern vorhanden, als es zunehmend darauf ankomme, holistisches, nicht reduktionistisches Denken in der Chaosforschung zu etablieren.(97)

Doch erst nachdem der Vf. in einem eigenen Kap. die Position des kritischen Rationalismus gedanklich ausgebaut hat, gelangt er im „mathematischen Nachwort" zu der entscheidenden Feststellung, daß das Gelingen des Dialogs von Naturwissenschaft und Theologie wesentlich von vermittelbaren erkenntnistheoretischen Positionen beider Parteien abhängen dürfte: „Der ‚Dialog' mit einem konsequenten Materialisten, egal ob er diesen Glauben implizit teilt oder explizit ausspricht, ist die meiste Zeit lang nur eine Abfolge, in der der eine nach dem anderen redet." (122) Diese Einschätzung ist nicht nur realistisch genug, sie trifft auch den Kern des Haupthindernisses und wird in Zukunft wohl (leider) weiterhin Bestand haben.

Die Stärken des Buches liegen auf der Hand: P. vertritt hierin eine ganze Reihe wissenschaftstheoretisch fundierter Standpunkte, die er gekonnt mit einem umfassenden Wirklichkeitsverständnis und einem gut entwickelten Erfahrungsbegriff verbindet. Hinzu kommt die sehr gute Lesbarkeit des Buches, die auch den in Naturwissenschaften nicht beheimateten Leser einigermaßen sicher durch die naturwissenschaftlichen Theoriegebilde leitet. Dies führt aber bei dem nur 126 S. starken Buch auf der anderen Seite dazu, daß theologische und philosophische Standpunkte ausführlicher hätten besprochen und bedacht werden sollen. Manche theologische Argumentation ist erkenntnistheoretisch unhaltbar oder wirkt zumindest ungeschickt (‚Gottesbeweise', das Detail des leeren Grabes als Begründung des Glaubens [30], typisch Argumentationen nach dem Muster: „Wenn die menschliche Intuition der Hoffnung [...] nicht nur eine eitle Illusion sein soll, dann muß Gott existieren." [29] etc.); Anderes dagegen birgt ausreichend Nahrung für eine fruchtbare Diskussion.

Gießen Matthias Werner

Kurzrezensionen

Gal-Ed, Efrat: **Das Buch der jüdischen Jahresfeste** – Frankfurt / Main: Insel Verlag 2001. 411 S., kt DM 22,90 / € 11,50 ISBN: 3–458–34297–4.

Die Vf.in berichtet, wie die jüdischen Jahresfeste entstanden sind und was in ihnen gefeiert wird. Von daher ist dies kein im eigentlichen Sinne wissenschaftliches Werk, dennoch eine respektable populärwissenschaftliche Arbeit. Nach grundsätzlichen, immer aus der Schrift heraus begründeten Ausführungen zu Fest und Kalender werden die großen Wallfahrtsfeste ausführlich vorgestellt, u. a. aber auch Rosch ha-Schanah, Jom Kippur, Chanukkah und Purim. Belegt wird dies mit einer kleinen Quellenauswahl (293–297). Sehr umfangreich sind die Erläuterungen zu Begriffen und Personen (305–369). Eine ausgewählte Bibliographie (373–381) sowie ein Register (383–411) beschließen das informative Werk. K. R.

Polkinghorne, John: **Theologie und Naturwissenschaften.** Eine Einführung. Aus dem Englischen von Gregor Etzelmüller. – Gütersloh: Gütersloher Verlag 2001. 178 S., kt DM 34,00 / € 17,95 ISBN: 3–579–05180–6

Unter den vielen in letzter Zeit entstandenen Büchern über das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaften fällt dieses besonders positiv auf. Da ist zum einen die seltene Kompetenz des Autors, der zugleich Theologe (anglikanischer Geistlicher) und Physiker ist. Zum anderen ist bewußt eine Einführung angestrebt (ein Arbeits- bzw. Lehrbuch). Die besonderen didaktischen Erfordernisse, die sich daraus ergeben, sind voll eingelöst. Es geht zunächst um allgemeine Überlegungen z. B. Wechselwirkungen zwischen den beiden Bereichen, um das naturwissenschaftliche Bild der Welt, um Anthropologie, wo sich Natur- und Geisteswissenschaft treffen. Ohne in billige Polemik zu verfallen, kann der Vf. zeigen, wie z. B. theologische Überlegungen zur Schöpfung, zur Christologie, zur Ethik u. ä. durchaus in den Naturwissenschaften kompatibel sind. H. E. W.

Ein Hauch der Kraft Gottes. Weibliche Weisheit in den Weltreligionen, hg. v. Sung-Hee Lee-Linke. – Frankfurt: Lembeck 1999. XII, 170 S., kt DM 29,80 / € 16,00 ISBN: 3–87476–346–3.

Das Buch geht auf die 3. Europäische Sommeruniversität der Frauen zurück, die 1998 in der Evangelischen Akademie Mülheim an der Ruhr stattfand. Die Tagung bestand aus zwei Teilen. Zunächst beschäftigte man sich mit der weiblichen Weisheit in den Weltreligionen, im 2. Teil mit Lebensgeschichten von Frauen verschiedener Länder. Wissenschaftlich bedeutsam ist der Beitrag von Silvia Schroer („Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel. Vorbilder der personifizierten Chokmah"), der aus einer Veröffentlichung des Herder-Verlags übernommen ist. Der Beitrag zum Christentum geht leider auf das klassische Christentum nicht ein, aber auch kaum auf das heute in Korea gelebte. Es wäre zu wünschen, daß die teilweise anrührenden Beiträge dennoch so präsentiert würden, daß eine kritische Auseinandersetzung sich anschließen könnte.

Ws.

Khoury, Adel Theodor/ **Girschek,** Georg: **Das religiöse Wissen der Menschheit.** Band 1 – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999. 360 S., geb. DM 78,00 / € 45,00 ISBN: 3–451–26671–7.

(NB! Der Bd hält heutigen Ansprüchen an ein wissenschaftlich gesichertes Werk nicht stand. Sollte es besprochen werden, schlage ich vor:)

Das auf zwei Bde projektierte Werk möchte in einer Zeit, in der Kulturen und auch Religionen näher zusammenrücken, für ein breiteres Publikum religionsphänomenologisch-synoptisch Materialien religiösen Menschheitswissens bereitstellen. Bd 1 besteht aus zwei Büchern, von denen das erste von den Schöpfungsmythen, das zweite – wie der Vf. es formuliert – von der „allgemeinen Offenbarung in religiöser Weltdeutung" handelt. In Buch 1 finden sich Darstellungen des Schöpfungsverständnisses bei den verschiedensten Völkern rund um den Globus. Im Mittelpunkt des Buches 2 stehen Gestalten heiliger Macht, angefangen von der Erde über heilige

Steine und Berge bis zu den Göttern, dem Schicksal und Gott. Das Werk leidet darunter, daß es methodologisch wie terminologisch zu wenig erschlossen ist. Textübersetzungen werden als solche nur bedingt nachgewiesen und sind vielfach relativ alten Forschungen entlehnt. Für ein eigenes Weiterstudium wäre eine größere Transparenz der benutzten Quellen und der sonstigen Literatur wünschenswert gewesen. So sieht man sich am Ende doch insgesamt an frühere analoge Publikationen zurückverwiesen (Eliade, Mensching, Schmidt u. a.).

Ws.

Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen. Für die deutschsprachige Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Karl-Heinz Golzio, hg. v. John Bowker – Düsseldorf: Artemis 1999. XXVI, 1154 S., geb. DM 128,00 / € 68 ISBN: 3–491–72406–6

Das 1997 erschienene und inzwischen in der Fachwelt sehr angesehene Wörterbuch der Weltreligionen von der Univ. Oxford liegt nun dankenswerterweise auch in deutscher Übersetzung vor. Von dort sind auch die Prinzipien übernommen, z. B. ein straffes Vorgehen bei der Wahl der Artikel. Fachleute mit größerer Kompetenz werden die Inhalte im einzelnen zu analysieren haben. Allein die Liste der Vf. läßt aber schon erkennen, daß ein zuverlässiges Nachschlagewerk entstanden ist. Die Begriffe aus dem Christentum werden allerdings eher unscharf und unpräzise vorgestellt. H. E. W.

Jesus und Buddha. Worte, die unser Herz erleuchten. Parallele Aussagen der zwei großen Weisheitslehrer. Mit einem Vorwort von Jack Kornfield, hg. v. Marcus Borg / Ray Riegert. – Kösel: München 1999. 272 S., geb. DM 29,90 / € 15,50 ISBN: 3–466–36529–5.

Das gut aufgemachte Buch erhebt keinen Anspruch auf eine wissenschaftliche Hinführung und Auseinandersetzung mit Jesus und Buddha, sondern parallelisiert aus dem Neuen Testament und aus Buddhaschriften Kurztexte zu den Themenbereichen Mitgefühl, Weisheit, Reichtum und Besitz, innere Unabhängigkeit, Versuchungen, Erlösung, Zukunft, Wunder, Jüngerschaft, Menschlich und Göttlich, Lebensgeschichten. Ein Zugang zur Lebensgestalt beider ist auf diese Weise nicht zu gewinnen. Es geht um zeitlose Lebensweisheiten. Ws

Langemeyer, Bernhard: **Mit den Toten leben.** Vom Leben unserer Verstorbenen in unserer Erinnerung – Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1999. 69 S. (Franziskanische Impulse, 5), kt DM 15,45 / € 7,90 ISBN: 3–87163–248–1

Bernhard Langemeyer, Dogmatiker und Franziskaner, bespricht in acht Kap.n Fragen und Erfahrungen im Zusammenhang mit dem Sterben von Angehörigen und Freunden. Er tut dies nicht ausgehend vom Glaubensschatz der Kirche oder von dogmatischen Lehrinhalten, sondern er setzt beim Miterleben des Sterbens bzw. des Abschieds an, oft bei eigenen Erfahrungen. Deshalb sind seine Überlegungen hilfreich und tröstlich für Menschen in solchen Situationen des Abschieds und der Trauer. Langemeyer stülpt nicht die Lehre der Kirche als vermeintlichen Trost über, sondern eröffnet Wege, erschließt Gedankenräume, bringt auf Ideen und lädt so dazu ein, selber einen Weg zu gehen, sich auf den Prozeß des Loslassens, des Übergangs einzulassen und darin den christlichen Trost zu finden. Ein äußerst empfehlenswertes Buch nicht nur für Betroffene. HM.

Shattuck, Cybelle: **Hinduismus.** Aus dem Amerikanischen von Bernardin Schellenberger – Freiburg: Herder 1999; 190 S. (Herder spektrum, 4823), kt DM 18,80 / € 9,90 ISBN: 3–451–04823-X

Elias, Jamal J.: **Islam.** Aus dem Englischen von Rita Breuer – Freiburg: Herder 1999. 191 S. (Herder spektrum, 4824), kt DM 18,80 / € 9,90 ISBN: 3–451–04824–8

Cohn-Sherbok, Dan: **Judentum.** Aus dem Amerikanischen von Bernardin Schellenberger. – Freiburg: Herder 1999. 186 S. (Herder spektrum, 4825), kt DM 18,80 / € 9,90 ISBN: 3–451–04825–6

Wilson, Brian: **Christentum.** Aus dem Amerikanischen von Ulrich Ruh. – Freiburg: Herder 1999. 186 S. (Herder spektrum, 4826), kt DM 18,80 / € 9,90 ISBN: 3–451–04826–4

Hawkins, Bradley K.: **Buddhismus.** Aus dem Englischen von Angela Krumpen. Mit einem Beitrag von Alfred Weil. Freiburg: Herder 1999. 186 S. (Herder spektrum, 4827), kt DM 18,80 / € 9,90 ISBN: 3–451–04827–2

Der Verlag Herder hat in seine Spektrum-Taschenbuchreihe eine von Ninian Smart, Prof. für Vergleichende Religionswissenschaft in Santa Barbara, Kalifornien, zunächst für den englischsprechenden Raum konzipierte Reihe, *Religionen der Welt*, aufgenommen, die einer breiteren Öffentlichkeit eine solide Hinführung zu den wichtigsten Weltreligionen vermitteln soll. Fünf Bde zu Hinduismus, Islam, Judentum, Christentum und Buddhismus sind erschienen. Die Intention der Reihe wird im Bd „Christentum" vom Hg. erläutert. Leider wird kein deutscher Hg. genannt. Auf ihn dürfte aber zurückgehen, daß den deutschen Bden Angaben zu weiterführender Literatur in deutscher Sprache beigegeben sind. Daß das Christentum in diesem Zusammenhang religionswissenschaftlich und nicht theologisch gesehen wird, ist nicht zu verschweigen, liegt aber im Trend. Die Bde sind gut leserlich geschrieben, bieten in Registern und Illustrationen weitere Hilfen. Sie sind in Schulen und Erwachsenenbildung gut verwendbar und verdienen daher eine gute Verbreitung.

Ws.

Hüllen, Jürgen: **Zwischen Kosmos und Chaos.** Die Ordnung der Schöpfung und die Natur des Menschen. – Hildesheim: Georg Olms 2000. 182 S. (Philosophische Texte und Studien, 56), pb. DM 44,80 / € 24,80 ISBN: 3–487–11196–9

Mit der Postmoderne lebt die klassische, zeitweise zerbrochene Begriffstrias ‚Gott – Mensch – Schöpfung' unverkürzt, aber in eigenwilliger, eben postmoderner Belegung der Begriffsinhalte wieder auf. Systematisch durchmustert Hüllen die abendländische Geistesgeschichte auf die Interdependenzen hin und markiert jene Bruchstellen, an denen aus einem geänderten Naturverständnis auch ein neues Bild vom Menschen sich etablieren konnte. Entsprechend: „Man kann sich den neuzeitlichen Perspektivenwechsel nicht radikal genug vorstellen" (65) – liegt ein deutlicher Schwerpunkt auf den neuzeitlichen Konzeptionen, die durch die Schlagwörter Beherrschung, Mechanisierung, Maschinisierung und letztlich Entwertung des Menschen und – damit ebenfalls einhergehend – eine Demontage Gottes gekennzeichnet sind. Zur Sprache kommen auch die populärwissenschaftlichen „Neuen Synthesen" der letzten Jahre und Jahrzehnte, in denen die Naturwissenschaften mit ungebrochenem Monopolanspruch ganzheitlich universalistische Welt- und Menschenbilder propagieren. Vom Vf. gut gesehen ist der häufig zu beobachtende Umschlag dieser neuen Synthesen in die Metaphysik sowie die Renovatio des Gottesbegriffs und die Konjunktur seiner Beweise. Doch zu welchem Preis? Teuer erkauft mit dem Verlust christlicher Begriffsinhalte. M. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Das Judentum – eine bleibende Herausforderung christlicher Identität, hg. v. Walter Groß. Mainz: Grünewald 2001. 254 S., kt DM 47,92 ISBN: 3–7867–2344–3: 9–25: Gross, Walter: Der doppelte Ausgang der Bibel Israels und die doppelte Leseweise des christlichen Alten Testaments; 26–54: Theobald, Michael: Mit verbundenen Augen? Kirche und Synagoge nach dem Neuen Testament; 55–77: Puza, Richard: Christliches und jüdisches Eheverständnis und deren rechtliche Implikationen; 78–90: Winkler, Gabriele: Übernahme und Adaption alttestamentlicher Bestandteile in den christlichen Riten: Das Sactus (Ein Arbeitsbereich); 91–101: Brumlik, Micha: Christlich-jüdischer Dialog und systematische Theologie – eine Problemanzeige; 102–122: Freyer, Thomas: Das jüdische Gegenüber – eine Herausforderung für die christliche Theologie? Dogmatisch-theologische Perspektiven; 123–148: Biesinger, Albert: Lernprozess Christen Juden im Religionsunterricht; 149–173: Köhler, Joachim: Die Unfähigkeit der Katholiken, mit der jüdischen Frage umzugehen. Beobachtungen zur Geschichte der Judenverfolgungen in nationalsozialistischer Zeit als Voraussetzung eines echten Schuldbekenntnisses; 174–183: Hilberath, Bernd Jochen: Der Heilige Geist – ein Privileg der Kirche?; 184–205: Kuschel, Karl-Josef: Judentaufe – „Fortsetzung des Holocaust mit anderen Mitteln"? Der Fall Langgässer und die nötigen Konsequenzen; 206–233: Holzem, Andreas: „... kaum mehr als nichts geschehen". Der Blick auf die Juden im katholischen Milieu des Kaiserreichs; 234–254: Fuchs, Ottmar: Die Kirchen: In eigener Identität bleibend angewiesen auf das Judentum.

Die Papstmacher. Die Kardinäle und das Konklave, hg. v. Christa Kramer von Reisswitz. München: Pattloch 2001. 304 S., brosch. DM 39,90 ISBN: 3–629–01626-X.

Evolution als Schöpfung? Ein Streitgespräch zwischen Philosophen, Theologen und Naturwissenschaftlern, hg. v. Paul Weingartner. – Stuttgart: Kohlhammer 2001. 288 S., kt DM 68,95 ISBN: 3–17–016434–1: 1–17: Muck, Otto: Zwei Weisen der Erklärung?; 18–19: Diskussion; 21–35: von

KUTSCHERA, Franz: Glauben und Erkennen; 36–44: Diskussion; 45–59: LAUN, Andreas: Anmerkungen zur Evolution aus der Sicht des Theologen; 60–71: Diskussion; 73–95: DAECKE, Sigurd Martin: Schöpfung als Interpretation von Evolution – Evolution als Konkretion von Schöpfung; 97–122: LENNOX, C. John: Grundfragen des öffentlichen Verständnisses von Evolution und Schöpfung; 123–134: MITTELSTAEDT, Peter: Über die Bedeutung physikalischer Erkenntnisse für die Theologie; 149–160: Diskussion; 161–186: SCHERER, Siegfried / LOEWE, Laurence: Probleme bei der Erklärung molekularer Maschinen durch Evolution; 187–212: ERBRICH, Paul: Wie weit trägt Darwins Mechanismus von Zufall und Selektion?; 213–217: Diskussion; 219–243: SCHUSTER, Peter: Ursprung des Lebens und Evolution von Molekülen; 244–258: Diskussion; 259–276: WEINGARTNER, Paul: Zur Frage der Verträglichkeit von Schöpfung und Evolution; 277–286: Diskussion.

G-o-t-t. Fragen – Provokation – Annäherung, hg. v. Bildungswerk der Diözese Mainz. – (Bischöfliches Ordinariat) 2001. 182 S. (Mainzer Perspektiven – Orientierungen, 4), kt DM 10,00 ISBN: 3–9344510–040–0: 9–35: LEHMANN, Karl: „Gott ist größer als der Mensch". Vom Suchen und Finden Gottes als zentraler Schlüssel für die Zukunft von Religion und Kirche im 21. Jahrhundert; 36–43: KOHL, Johannes: „Gott" ein Schwerpunktthema? Einführung und Themenaufriß; 47–52: LUDWIG, Heiner: G-o-t-t politisch; 53–59: BAUER, Alois: G-o-t-t und Gerechtigkeit; 53–59: BOLLER, Andreas: Vom Sinn reden – die Gottesfrage öffentlich machen; 65–69: BECK, Kurt / BRÜDERLE, Rainer / WOLFF, Karin: Politik und Gottesfrage: Statements; 70–75: TÜRK, Eckhard: Gottes neue Kleider? Die Unüberbietbarkeit Gottes als Unterscheidungskriterium zwischen Religion und Pseudoreligion; 79–90: NICHTWEISS, Barbara: Gott – verborgen in Dunkel und Licht. Sechs kleine Anstöße zu großen Fragen; 91–95: SUCHAN, Berthold: Versuche, Gott zu verstehen; 96–107: LEHWARK, Godehard: Guter Gott, warum all das Leid? Biblische Theodizeefrage; 108–109: ROLLY, Wolfgang: Predigt anläßlich der Trauerfeier für die Opfer eines Zugunglücks (1990); 110–112: MECHLINSKI, Udo: Der christliche G-o-t-t in anderen kulturellen Kontexten; 115–117: LEHR, Ulrike / REITHMEIER-SCHMITT, Annette: Das verborgene Thema; 118–121: WULF, Brigitte: Das Abenteuer „Beziehung" wagen; 122–127: RUPPRECHT, Inge: Die Frage nach der eigenen G-o-t-t.-Geschichte; 128–133: WESTRICH, Helmut: Wo G-o-t-t im Moment keine Zukunft hat. Erfahrungen aus der Arbeit in Trauergruppen; 137–145: HEIDENREICH, Hartmut: G-o-t-t und Film; 146–156: MEESSEN, Frank: G-o-t-t in der Literatur; 157–160: KOHL, Johannes: G-o-t-t hören? Sonntagsmatineen „Bibel & Literatur"; 163–170: TÜRK, Eckhard: Literatur zum Schwerpunktthema G-o-t-t; 170–171: HEIDENREICH, Hartmut: E. Nordhofen: Die Mädchen, der Lehrer, und der liebe Gott; 171–172: SCHÄFER, Reinhold: D. Schümer: Gott ist rund; 173–175: KOHL, Johannes: Arbeitshilfen zum Schwerpunktthema G-o-t-t.

Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen, hg. v. Peter Reifenberg / Anton van Hooff. – Mainz: Grünewald 2001. 409 S., kt DM 42,50 ISBN: 3–7867–2319–2: 9–23: REIFENBERG, Peter: Der Mensch vor Gottes Angesicht: „L'homme devant Dieu"; 25–38: KUTHER, Ulrich: Leben und Arbeiten auf den Wegen Gottes. Eine bioghraphische Einführung in das Werk Henri de Lubacs; 56–72: SIEBENROCK, Roman A.: Identität als Weite. Die Idee der Katholizität nach Henri de Lubacs „Catholicisme" (1938) in einer ratlosen Zeit – eine Relecture; 73–82: TILLIETTE, Xavier: Atheistischer und christlicher Humanismus bei Henri de Lubac; 83–93: DE BERRANGER, Olivier: Die Katholizität der Kirche als Grundlage der Mission; 94–110: BEXELL, Peter: Gott für die Welt – eine ökumenische Betrachtung; 121–131: OTT, Hugo: Gustav Siewerth – Leben im Kontext; 132–145: NEIDL, Walter M.: Kritische Erwägungen zum metaphysischen Rezeptionshorizont bei Gustav Siewerth; 146–163: TOURPE, Emmanuel: „Actualité" et „potentialité" de Gustav Siewerth (Aktualität und Zukunftsfähigkeit des Denkens Gustav Siewerths); 164–181: GRAF, Ferdinand: Annäherungen an die Pädagogik Gustav Siewerths; 182–198: LAMBINET, Julien: Das Sein als Gleichnis und der Mensch als Bildnis Gottes; 199–209: WIERCINSKI, Andrzej: Siewerth und der transzendentale Thomismus; 231–245: BIELER, Martin: Freiheit und Schöpfung bei Gustav Siewerth; 246–266: SCHULZ, Michael: Sein, Welt und Mensch als Gleichnisse des dreieinen Gottes. Trinitätsontologische und offenbarungstheoretische Überlegungen im Anschluß an Gustav Siewerth; 267–281: REITER, Josef: „Sich im Einfachsten und Ganzen zu halten ...": Überlegungen zur Sinnfrage nach Gustav Siewerth; 282–284: JOEKEL-SIEWERTH, Irene: Erinnerungen an meinen Vater; 285–288: REIFENBERG, Peter: Zwischen Erinnerung und Abschied; 289–292: LEHMANN, Karl: Erinnerungen an Hans Urs von Balthasar; 293–303: KUNZ, Erhard: Ignatianische Spiritualität in ihrer anthropologischen Durchführung; 304–314: HENRICI, Peter: Hans Urs von Balthasar – ein katholischer Kierkegaard?; 315–331: SPLETT, Jörg: Der Christ und seine Angst erwogen mit Hans Urs von Balthasar; 332–350: KRENSKI, Thomas: „Im Kleid steckt die ganze Anthropologie. Mit Hans Urs von Balthasar von der Rolle zur Sendung; 351–366: BIELER; Martin: Woraufhin sterben wir? Hans Urs von Balthasar und der Dialog mit fernöstlichen Traditionen; 367–384: DISSE, Jörg: Person und Wahrheit in der Theologie Hans Urs von Balthasars; 385–394: GRÄTZEL, Stephan: Wahrheit und Spiel. Zur Philosophie und Ethik Hans Urs von Balthasars; 395–397: SCHEELE, Paul-Werner: Walter Seidel als ökumenischer Weggefährte; 398–401: ROLLY, Wolfgang: Weggemeinschaft über Jahrzehnte; 402–403: LULEY, Martin: Zum 75. Geburtstag von Prälat Dr. h. c. Walter Seidel.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Klaus Arntz, Universitätsstr. 2, D-86159 Augsburg;
Dr. Klaus Baumann, Bleichtalstr. 1, D-79336 Herbolzheim-Bleichheim;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Prof. DDr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Axel Heinrich, Holstenhof 85, D-22043 Hamburg;
Dr. Christian Heller, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Johannes Marböck, Sparbersbachgasse 58, A-8010 Graz;
Dr. Frank Andreas Peters, Thunerstr., D-21680 Stade;
Prof. Dr. Georg Pfleiderer, St.-Alban-Rheinweg 184, CH-4052 Basel;
Dr. Johanna Rahner, Hochmeisterstr. 2, D-79104 Freiburg;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Jürgen Roloff, Falkenstr. 38, D-91056 Erlangen;
Dr. Michael Rosenberger, Herrnstr. 7, D-97070 Würzburg;
Dr. Peter Schallenberg, Brackeler Hellweg 144, D-44291 Dortmund;
Prof. Dr. Arno Schilson, Buchenweg 9, D- 55128 Mainz;
Dr. Karl Eugen Schlief, Finkenstr. 75, D-48147 Münster;
Dr. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg;
Prof. Dr. Michael Schramm, Paracelsusstr. 89, D-70599 Stuttgart;
Dr. Martin Stuflesser, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Franz Trautmann, Oberbettingerstr. 200, D-73525 Schwäbisch Gmünd;
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-48341 Altenberge;
Dieter Wagner, Paulustor 5, D-36037 Fulda;
Prof. DDr. Hans Waldenfels, Regina-Pacis-Weg 1A, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Peter Walter, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Saskia Wendel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Matthias Werner, Karl-Glöckner-Str. 21 h, D-35394 Gießen;
Prof. Dr. Aloysius Winter, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Holger Zaborowski, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg;
Prof. Dr. Dieter Zeller, Saarstr.21, D-55029 Mainz;

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: € 19,50,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: € 101,30/sFr 176,–,
Studentenabonnement: € 81,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 2001

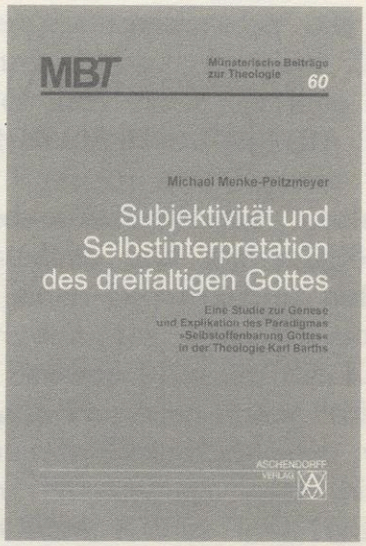
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2002 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

Michael Menke-Peitzmeyer

Subjektivität und Selbstinterpretation des dreifaltigen Gottes

Eine Studie zur Genese und Explikation des Paradigmas »Selbstoffenbarung Gottes« in der Theologie Karl Barths



Karl Barth hat das fundamentale theologische Konzept der »Selbstoffenbarung Gottes« nicht nur – nach einigen Anläufen im 19. Jahrhundert – neu formuliert, sondern von ihm her mit eindrücklicher Konsequenz sein eigenes Denken entwickelt und strukturiert. Angesichts seiner Präsenz noch in der gegenwärtigen theologischen Grundsatzdiskussion unternimmt die Studie Menke-Peitzmeyers den Versuch, unter der Fragestellung der Verhältnisbestimmung von absoluter Subjektivität und Selbstinterpretation die Zumutung dieses großen theologischen Ansatzes am Schlüsselthema »Selbstoffenbarung« zu überprüfen und vor dem Hintergrund seiner Wirkungsgeschichte kritisch zu kommentieren.

Münsterische Beiträge zur Theologie, Band 60

2002, 638 Seiten, 74,– € / sFr 119,–.
ISBN 3-402-03966-4

ASCHENDORFF VERLAG
D 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Neuerscheinungen

Walter Brandmüller
Das Konzil von Pavia-Siena 1423-1424
2002. XXIV + 371 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
€ 50,20/sFr 85,40
Subskriptionspreis: € 45,-/sFr 76,60
ISBN 3-506-74675-8
= Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen

Thomas Weitz
Der Traktat des Antonio Roselli »De conciliis ac synodis generalibus«
Historisch-kanonistische Darstellung und Bewertung
2002. XLII + 463 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
€ 67,40/sFr 114,60
Subskriptionspreis: € 58,-/sFr 98,60
ISBN 3-506-74728-2
= Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen

Hubert Wolf (Hrsg.)
Johann Michael Sailer
Das postume Inquisitionsverfahren
2002. 273 Seiten, Festeinband, € 29,80/sFr 50,60
ISBN 3-506-77671-1
= Römische Inquisition und Indexkongregation, Band 2

Héctor Sánchez
Das lukanische Geschichtswerk im Spiegel heilsgeschichtlicher Übergänge
2002. 196 Seiten, kart., € 34,80/sFr 59,20
ISBN 3-506-76279-6
= Paderborner Theologische Studien, Band 29

Thomas Witt
Repraesentatio Sacrificii
Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten der Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Musik
2002. 401 Seiten, kart., € 55,-/sFr 93,60
ISBN 3-506-76282-6
= Paderborner Theologische Studien, Band 31

Steffen Lösel
Kreuzwege
Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar
2001. 293 Seiten, kart., € 41,-/sFr 69,80
ISBN 3-506-75238-3

Elke Mack
Gerechtigkeit und gutes Leben
Christliche Ethik im politischen Diskurs
2002. 358 Seiten, kart., € 45,-/sFr 76,60
ISBN 3-506-75401-7

Alexander Saberschinsky
Die Begründung universeller Menschenrechte
Zum Ansatz der Katholischen Soziallehre
2002. 547 Seiten, kart., € 72,80/sFr 123,80
ISBN 3-506-70245-9
= Abhandlungen zur Sozialethik, Band 45

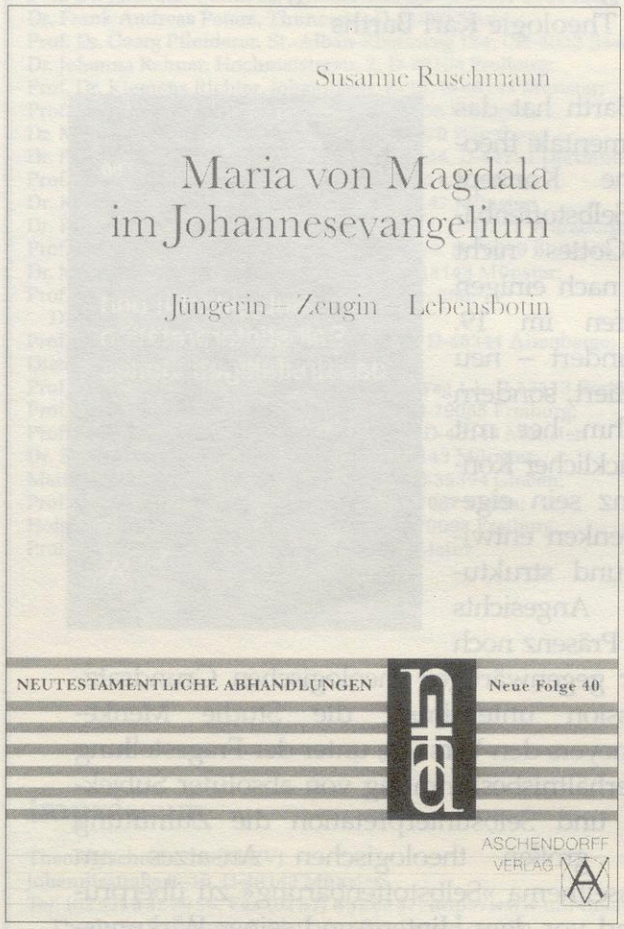
Schöningh
Postfach 2540 • D-33055 Paderborn

Susanne Ruschmann

Maria von Magdala im Johannesevangelium

Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin

Die biblische Gestalt Maria von Magdala erfährt im Johannesevangelium ihre reifste und tiefste Deutung. Mithilfe der Fortschreibung (relecture) zeigt diese Studie auf, wie kunstvoll die Figur der Tradition in das theologische Konzept des Evangeliums eingebettet wurde: Die 'johanneische' Maria von Magdala steht am Wendepunkt von der vor- zur nachösterlichen Gemeinschaft mit Jesus. Sie bezeugt den Irdischen und den Auferstandenen, den Abschied und die neue Gegenwart Jesu. Im Licht der Jüngerberufungserzählung und der Abschiedsrede wird die Begegnung zwischen Maria und dem Auferstandenen zur ersten nachösterlichen Berufungserzählung und Maria wird zum Paradigma für Jüngerschaft und Christusbegegnung. Als geschichtliche Osterzeugin und als produktives Vorbild der Glaubensnachfolge ist sie für die LeserInnen des Evangeliums Vermittlerin zwischen den Zeiten und mystagogische Erinnerungsfigur.



2002, X und 270 Seiten, kart. 38,90 € / sFr 69,–. ISBN 3-402-04788-8

Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 40

ASCHENDORFF VERLAG
D 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

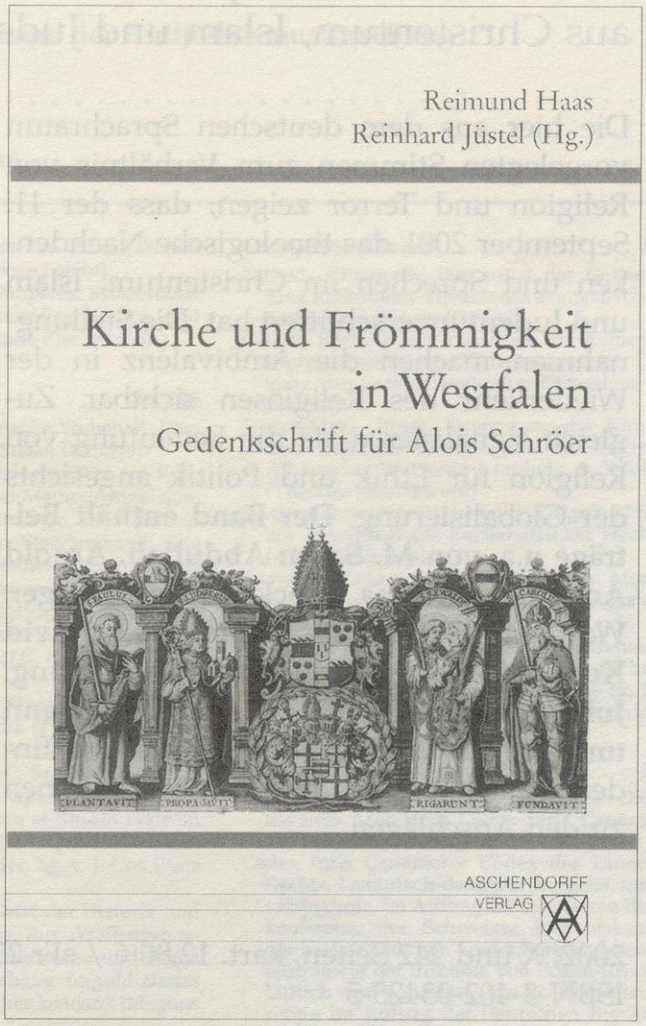
Reimund Haas /Reinhard Jüstel (Hg.)

Kirche und Frömmigkeit in Westfalen

Gedenkschrift für Alois Schröer

In 70 Jahren bistums- und kulturgeschichtlicher Forschung hat Alois Schröer mit seinem Lebenswerk wie kein anderer westfälischer Kirchengeschichtsforscher das 20. Jahrhundert durchlebt und geprägt. Zum Gedenken an den kurz vor Vollendung des 95. Geburtstag verstorbenen Gelehrten haben zahlreiche Kollegen und Freunde die Forschungen des Gelehrten zur Kirchengeschichte Westfalens und zur religiösen Volkskunde in einer Gedenkschrift aufgegriffen. So werden u.a. die Missionsgeschichte des Bistums Münster, die Konfessionalisierung in Westfalen in der Frühen Neuzeit, bedeutende Persönlichkeiten wie Ferdinand von Fürstenberg oder Niels Stensen sowie Orden, Klöster und Heilige des Bistums behandelt. Eine Zusammenstellung der Veröffentlichungen von Alois Schröer und ein ausführliches Register beschließen den Band.

Das Werk enthält Beiträge von *Manfred Becker-Huberti, Hans-Joachim Behr, Hans Jürgen Brandt, Reimund Haas, Peter Ilisch, Géza Jászai, Reinhard Jüstel, Harm Klueting, Wilhelm Kohl, Helmut Lahrkamp, Johannes Meier, Heinrich Mussinghoff, Georg Rabeneck, Wilfried Reininghaus, Hermann-Josef Scheidgen, Tobias Schrörs, Wolfgang Seegrün, Frank Sobiech, Eric Steinhauer, Manfred Wolf.*



Westfalia Sacra, Band 12

2002, 362 Seiten, Leinen 39,90 € / sFr 70,50.
ISBN 3-402-03840-4

ASCHENDORF VERLAG
D 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Hubertus Lutterbach / Jürgen Manemann (Hg.)

Religion und Terror

Stimmen zum 11. September aus Christentum, Islam und Judentum

Die hier aus dem deutschen Sprachraum vorgelegten Stimmen zum Verhältnis von Religion und Terror zeigen, dass der 11. September 2001 das theologische Nachdenken und Sprechen im Christentum, Islam und Judentum erschüttert hat. Die Stellungnahmen machen die Ambivalenz in der Wiederkehr des Religiösen sichtbar. Zugleich signalisieren sie die Bedeutung von Religion für Ethik und Politik angesichts der Globalisierung. **Der Band enthält Beiträge u.a. von M. Salim Abdullah, Arnold Angenendt, Edna Brocke, Klaus Berger, Wolfgang Huber, Franz Kamphaus, Navid Kermani, Adel Th. Khoury, Hans Küng, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Ina Praetorius.** In einem Anhang finden sich Dokumente religiöser Institutionen zu den Anschlägen.



2002, X und 242 Seiten, kart. 12,80 € / sFr 23,–.
ISBN 3-402-03425-5

ASCHENDORFF VERLAG
D 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

100 Jahre THEOLOGISCHE REVUE 1902–2002

THEOLOGISCHE R...

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

Jährlich 6 Hefte | **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** | **Jährlich € 101,30 / sFr 176,–**

Nummer 3 | **2002** | **98. Jahrgang**

Rainer Kampling:
Eine offene Frage – theologische und historische Implikationen der Antijudaismusforschung 179

Hans Zirker: Zum Verhältnis von Christentum und Islam 195

Encyclopaedia of the Qur'ân, hg. v. Jane Dammen McAuliffe, Bd. 1: A-D (Hans Zirker) 201

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 203

Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Antonio Autiero

Bewußtes Leben in der Wissensgesellschaft. Wolfgang Frühwald und Dieter Henrich, Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, hg. v. Thomas Pröpper (Klemens Richter)

Jaschke, Helmut: Jesus, der Mystiker (Eugen Biser)

Schiwy, Günther: Ein Gott im Wandel. Teilhard de Chardin und sein Bild der Evolution (Herbert Vorgrimler)

Schmidinger, Heinrich: Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit (Wolfgang Beinert)

Theologische Profile im 20.Jahrhundert. Karl Barth – Dietrich Bonhoeffer – Romano Guardini – Karl Rahner, hg. v. Michael Kappes (Wolfgang Beinert)

Exegese des NT . . . . . Sp. 209

Burchard, Christoph: Der Jakobusbrief (Hubert Frankemölle)

Fumagalli, Anna: Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi. Una lettura di Mt 25,31–46 in chiave comunicativa (Detlev Dormeyer)

Synoptic Concordance. A Greek Concordance to the first Three Gospels in Synoptic Arrangement, statistically evaluated, including occurences in Acts. Griechische Konkordanz zu den ersten drei Evangelien in synoptischer Darstellung, statistisch ausgewertet, mit Berücksichtigung der Apostelgeschichte, Vol. 1–4, hg. v. Paul Hoffmann / Thomas Hieke / Ulrich Bauer (Martin Ebner)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 214

Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955. Bd 1 und 2. Nach Vorarbeiten von Uwe Scharfenecker unter Mitarbeit von Andreas Ochs und Barbara Wieland hg. v. Hubert Wolf / Claus Arnold (Christoph Weber)

Dörfler-Dierken, Angelika: Luthertum und Demokratie. Deutsche und amerikanische Theologen des 19. Jahrhunderts zu Staat, Gesellschaft und Kirche (Gunther Wenz)

Katholische Kirche und Zwangsarbeit. Stand und Perspektiven der Forschung, hg. v. Peter Pfister (Thomas Flammer)

Kreidler-Kos, Martina: Klara von Assisi: Schattenfrau und Lichtgestalt (Irene Leicht)

Nolte, Rüdiger: Pietas und Pauperes. Klösterliche Armen-, Kranken- und Irrenpflege im 18. und frühen 19. Jahrhundert (Gisela Fleckenstein)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 222

Anglet, Kurt: Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons (Stefan Dückers)

van Harskamp, Anton: Theologie: Text im Kontext. Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie, illustriert an Werken von Drey, Möhler, Staudenmaier. Aus dem Niederländischen v. Hedwig Meyer-Wilmes / Andrea Blome (Harald Wagner)

Ioannis Calvini. Opera Exegetica. Volumen XIII. Commentarius in Epistolam Pauli Ad Romanos, hg. v. T.H.L. Parker / D.D.D.C. Parker (Eva-Maria Faber)

‚Sancti Thomae de Aquino' Opera Omnia. Iussu Leonis XIII. P. M. Edita cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Tomus XXIV, 1: Questiones disputatae de anima, hg. v. B.-C. Bazán

‚Sancti Thomae de Aquino' Opera Omnia. Iussu Leonis XIII. P. M. Edita cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Tomus XXIV, 2: Questio disputatae de spiritualibus creaturis, hg. v. J. Cos (Pius Engelbert)

Sommer, Andreas Urs: Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft" von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unpublizierter Texte aus Overbecks „Kirchenlexicon" (Magnus Striet)

Spijker, Willem van't: Calvin. Biographie und Theologie. Übersetzt von Hinrich Stoevesandt (Eva-Maria Faber)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 229

Religion und Gott im Denken der Neuzeit, hg. v. Albert Franz / Wilhelm G. Jacobs (Aloysius Winter)

Rusecki, Marian: Gottes Wirken in der Welt. Dimensionen und Funktionen des biblischen Wunderbegriffs (Andrzej Anderwald)

Streitfall „Religion". Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs, hg. v. Ernst Feil (Linus Hauser)

Dogmatik / Dogmengeschichte . . . . . Sp. 235

Basse, Michael: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs (Kurt Meier)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 238

Dinkel, Christoph: Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes (Jürgen Bärsch)

Gilles, Beate: Durch das Auge der Kamera. Eine liturgie-theologische Untersuchung zur Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen (Stefan Böntert)

Jeggle-Merz, Birgit: Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig / Ludwig A. Winterswyl (Theodor Maas-Ewerd)

Kranemann, Daniela: Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete (Albert Gerhards)

Raffa, Vincenzo: Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica (Reiner Kaczynski)

Wünsche, Peter: Kathedralliturgie zwischen Tradition und Wandel. Zur mittelalterlichen Geschichte der Bamberger Domliturgie im Bereich des Triduum Sacrum (Benedikt Kranemann)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 253

Bier, Georg: Die Rechtstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (Klaus Lüdicke)

Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe; mit Sachverzeichnis. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, der Erzbischöfe von Luxemburg und von Straßburg sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Lüttich und von Metz. Die dt. Übersetzung besorgte im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz die folgende von ihr berufene Übersetzergruppe: Winfried Aymans u.a.(Klaus Lüdicke)

Moraltheologie . . . . . Sp. 256

Danto, Arthur C.: Mystik und Moral. Östliches und westliches Denken (Hans Waldenfels).

Die Freiheit des Menschen. Zur Frage von Verantwortung und Schuld, hg. v. Josef Eisenburg (Gerhard Stanke)

Theologie / Kunst . . . . . Sp. 260

Die Bilder und das Wort. Zum Verstehen christlicher Kunst in Afrika und Asien, hg. v. Theo Sundermeier / Volker Küster (Hans Waldenfels)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 259

Bibliographie . . . . . Sp. 261

BS: theol A 010

Eine offene Frage – Theologische und historische Implikationen der Antijudaismusforschung

Rainer Kampling

Vorbemerkungen

„There has been no hatred in Western Christian civilization more persistent and enduring than that directed against the Jews."[1] Mit dieser Feststellung beginnt *Robert S. Wistrich* seine Einführung zu dem von ihm edierten Sbd, der diese Aussage eindrucksvoll dokumentiert. Allerdings enträt dieser sachlich richtige Satz nicht einer gewissen Spannung. Sie ist in dem Eins von Haß und „westlicher christlicher Kultur" begründet. Wenn diese Kultur und ihre zweijahrtausendjährige Geschichte mit dem Begriff „Christlich" treffend qualifiziert ist, so ist mit ihr das Phänomen verbunden, daß in ihr der Haß gegen die Juden stets gegenwärtig war.

Damit ergeben sich mehrere Fragen, die von historischem und zugleich theologischem Belang sind. Denn sicherlich ist zu fragen, wie es um das Christliche bestellt ist, wenn Haß ein ständiger Begleitumstand ist, wobei nochmals zu unterscheiden ist, ob es sich um ein wesenhaftes, also aus dem Christlichen erwachsenes Kennzeichen oder ob es sich um ein Sekundärphänomen des Christlichen handelt.

Aber selbst bei einem Sekundärphänomen bleibt das Nachdenken darüber aufgegeben, aus welchen Gründen das Christliche und die, die sich als Christen verstanden, kaum Resistenz gegen diesen Haß gegen Juden aufbrachten, ihn vielmehr als legitim und christlich erachteten.

Es steht zu vermuten, daß bis zum Aufkommen des rassistischen Antisemitismus nur wenige Christen[2] nicht dem Kirchenvater *Hieronymus* und wohl auch nicht seiner „christologischen" Begründung folgten: „Si expedit odisse homines et gentem aliquam detestari, miro odio auersor circumcisos, usque hodie enim persequuntur dominum nostrum Iesum Christum in synagogis satanae."[3]

Daß die Judenfeindschaft innerhalb des christlichen Kulturraumes in ökonomischer und politischer Absicht instrumentalisiert werden konnte, ist keine Entlastung von der Frage nach den religiösen Verflechtungen, da ohne diese die Judenfeindschaft ihre ideologische Basis verloren hätte. Die verheerenden Auswirkungen des spätantiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen christlichen Antijudaismus[4] sind mit ihrem christlich akzentuierten Kontext zweifelsohne in dem Sinne kausal verbunden, daß sie weitgehend nicht als dem Christlichen Fremdes wahrgenommen und praktiziert wurden, sondern damit als im Einklang stehend angesehen wurden.

Wenn auch im Umfeld der westlichen Kirchen wohl niemand, der ernsthaft am theologischen Diskurs teilnehmen will, diese Meinung heutigentags mehr nachsprechen würde[5], belegt das zwar die Frucht der theologischen Reflexion der letzten Jahrzehnte, erklärt aber nicht, aus welchen Gründen, Bedingungen und Interessen der Antijudaismus über Jh.e als Theologumenon existierte.

Der Verweis auf die historische Bedingtheit der Judenfeindschaft ist in historischer und theologischer Hinsicht nur eine notwendige, aber keine hinreichende Erklärung.

Dieser Erklärungsversuch besitzt nämlich keineswegs eine solche erhellende Deutlichkeit, wie oft angenommen wird.[6] Denn die historische Rekonstruktion wird die christliche Judenfeindschaft als in den vorgängigen Kontext gehörend berücksichtigen und trägt damit zu der Frage von Ursache und Wirkung nichts aus. Da der Antijudaismus ein stetiges Phänomen der christlichen europäischen Geschichte war, sind die Ausnahmen davon notierenswert, während die Auskunft, Antijudaismus sei ein solch allgemeines Phänomen gewesen, daß auch der einzelne selbstverständlich daran partizipierte, letztendlich wieder an das Christentum als Ursprung verweist.

Die Doppeldeutigkeit dieses Argumentes, wie fast jedes anderen, das apologetisch genutzt wird, erwies sich jüngst im Kontext der Seligsprechung Pius IX. Ob es hilfreich ist, um seine vehemente Judenfeindschaft, die auch Kindsraub nicht ausschloß, zu relativieren, die Repression Andersglaubender im Zarismus vergleichend anzuführen, wird man durchaus zu fragen haben.[7] Eine Ehrenrettung kann das kaum bedeuten, wenn man den Papst des Vaticanum I mit einem despotischen Regime auf eine Stufe stellt. Diese Relativierung dringt zu dem eigentlichen Problem nicht vor, nämlich, daß der virulente Antijudaismus des Papstes bis hin zum Fall Mortara seinem theologischen Selbstverständnis nicht nur bruchlos entsprach, sondern die Ghettoisierung der Juden und das indirekte Verbot der heiligen Bücher konsequent seiner ekklesialen Theologie Ausdruck verlieh. Pius IX. war nicht judenfeindlich in dem Sinne einer bloßen Partizipation an einer gängigen Meinung, sondern er war Antijudaist, weil sein theologisches und politisches papales Selbstverständnis sich darin realisierte. Der Antijudaismus war ihm nichts Fremdes, sondern Selbstverständliches.

Die historische Rückfrage kann zu einem Befund führen, der theologisch in keiner Weise befriedigen kann. Denn wenn gilt, daß Antijudaismus und Antisemitismus mit dem Evangelium unvereinbar sind[8], kann die Auskunft, Antijudaismus entspräche einer traditionellen Auffassung, das Vorhandensein erklären, aber nicht verständlich machen, wie es zu diesem Abweichen vom Evangelium gekommen ist und aus welchem Grund diese Verirrung nicht erkannt wurde. Und wenn die Theologie vergangener Jh.e nie von Antijudaismen frei war, wird damit die Frage nach ihrer gegenwärtigen Glaubwürdigkeit und Geltung gestellt.

Die theologische Reflexion des christlichen Antijudaismus kann sich nicht in einer mahnend-pädagogischen Funktion, die ohne jeden Zweifel notwendig ist, erschöpfen, welche davor warnt, „daß der schlechte Samen des Anti-Judaismus und Anti-Semitismus jemals wieder in eines Menschen Herzen Wurzeln schlägt"[9]. Sie hat vielmehr die Voraussetzungen, Strukturen und Interessen einer Theologie zu klären, die den Antijudaismus ermöglichte, brauchte und festschrieb, und am Entwurf einer Theologie mitzuarbeiten, die der Diskriminierung des anderen nicht mehr bedarf, um sich ihrer selbst gewiß zu sein.

Daß dieser Entwurf auch deswegen schwer zu gewinnen ist, weil eine positive Wahrnehmung Israels und des Judentums kaum auf vorgegebene Elemente in der christlichen Überlieferung zurückgreifen kann, wird man nicht übersehen können.

Denn der Anlaß für die neue positive Besinnung auf Israel – eine negative hatte es immer gegeben – ist nicht aus der Theologie selbst erwachsen, sondern entstand aus der Reaktion auf die Shoa, die die traditionelle antijüdische Theologie ihrer vermeintlichen Unschuld beraubte und ihre menschenverachtende Dimension offenlegte.[10]

[1] **Wistrich,** Robert S.: The Devil, the Jews, and Hatred of the „Other", in: **Demonizing the Other.** Antisemitism, Racism and Xenophobia, hg. v. ders., (Studies in Antisemitism 4), Amsterdam 1999 1–16,1.

[2] Am Seminar für Katholische Theologie der FUB wird derzeit eine Sammlung von Texten erstellt, die die gängigen antijüdischen Vorstellungen nicht teilen und antijüdische Ausschreitungen kritisieren.

[3] Ep 112,13 CSEL 55, 381–382.

[4] Ich bevorzuge diesen Begriff, um die Unterscheidung vom rassistischen Antisemitismus deutlich zu machen; Vermutungen, der Begriff Antijudaismus solle die kirchliche Verantwortung für den neuzeitlichen Antisemitismus bemänteln, sind Verdächtigungen, die sich den Gegenvorwurf gefallen lassen müssen, die Panantisemitismusthese verharmlose die Folgen und Gefahren des neuzeitlichen Antisemitismus; zu einer differenzierten Untersuchung der Begrifflichkeit vgl.: Heil, Johannes: „Antijudaismus" und „Antisemitismus" – Begriffe als Bedeutungsträger, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 6 (1997) 92–114.

[5] Das Problem des aktuellen Antijudaismus in der Orthodoxie und in den orientalischen Kirchen ist freilich genausowenig zu übersehen wie der der pseudokatholischen Traditionalisten.

[6] Ein Beispiel für „verwegene" Rekonstruktionen bietet etwa das Papier der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum *„Wir erinnern: Reflexionen zur Shoa"* (16. 3. 1998), das die Parteinahme für den Nationalsozialismus in der Weimarer Republik u. a. „durch die Niederlage von 1918 und die hohen Forderungen der Sieger" begründet sieht; die Kommission selbst meint übrigens: „Doch ein derartiges Ereignis (sc. die Shoa) kann mit den üblichen Kriterien der Geschichtsforschung allein nicht vollkommen erfaßt werden." (zitiert nach: www.vatican.va)

[7] Vgl. Martina, Giacomo: Pio IX: 1851–1866 (Miscellanea historiae pontificiae 51), Roma 1986, 35.

[8] Vgl. Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Tertio Millennio Adveniente", 33: AAS 87 (1995), 25: „Zu Recht nimmt sich daher die Kirche, während sich das zweite christliche Jahrtausend seinem Ende zuneigt, mit stärkerer Bewußtheit der Schuld ihrer Söhne und Töchter an, eingedenk aller jener Vorkommnisse im Laufe der Geschichte, wo diese sich vom Geist Christi und seines Evangeliums dadurch entfernt haben, daß sie der Welt statt eines an den Werten des Glaubens inspirierten Lebenszeugnisses den Anblick von Denk- und Handlungsweisen boten, die geradezu Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals darstellten."

[9] Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum *„Wir erinnern: Reflexionen zur Shoa"* (16. 3. 1998).

[10] Daß die Shoa dieses Umdenken bewegte, steht außer Zweifel, auch wenn man nicht übersehen darf, daß als Antwort auf den rassistischen Antisemitismus vereinzelt auch Stimmen gegen den christlichen Antijudaismus laut wurden.

Dabei waren und sind es insbesondere zwei Fragen, die impulsgebend für die theologische Wende wurden. Zunächst stellte sich die Frage, „ob die Verfolgung der Juden durch die Nazis aufgrund der anti-jüdischen Vorurteile, die in den Herzen und Köpfen einiger Christen bestanden, nicht leichter gemacht wurde“[11]. Daß diese Frage zu bejahen ist, darin zeichnet sich ein gewisser Konsens ab.[12]

Schwieriger und auch weiterhin umstritten ist die Frage, ob der rassistische Antisemitismus, und hier insbesondere der der Nationalsozialisten, seinen Ursprungim christlichen Antijudaismus hatte und damit die direkte Fortsetzung desselben darstellt. Die Beurteilung wird dadurch nicht leichter gemacht, daß die Diskussion keineswegs ideologiefrei geführt wird. Sowohl die Bestreiter wie auch die Befürworter dieser These arbeiten mit dem Verdacht, die je andere Seite argumentiere apologetisch.[13]

Man wird jedoch sagen können, daß das Kontinuitätsmodell einen schwierigen Sachverhalt zu einfach darstellt. Der christliche Antijudaismus war dem rassistischen Antisemitismus mit allen seinen Schrecken ein Ermöglichungsgrund, aber er war mit Sicherheit nicht der Grund für seine Existenz selbst. Die deterministische Deutung vereinfacht geschichtliche Prozesse.

Und wie *Steven Theodore Katz*, der Lucas-Preisträger des Jahres 1999, zu Recht betont, birgt dieses Modell die Gefahr in sich, die mörderische Grundstruktur des nationalsozialistischen Antisemitismus zu relativieren. Wer meint, damit sei der christliche Antijudaismus entschuldigt, irrt sich, denn *K.* sieht in der genoziden Finalität den Unterschied, ohne aber die Folgen des christlichen Antijudaismus, den er im Neuen Testament angelegt sieht, in der Spätantike und im Mittelalter zu unterschätzen. Juden seien aber immer auch als potentielle Objekte der Bekehrung gesehen worden. Diese Intention habe die Christen von einer völligen Vernichtung der Juden abgehalten.[14] Selbst wenn man *K.* darin folgt, bleibt der christliche Antijudaismus historisch und theologisch ein Skandalon.

Denn auch in dieser Distanz zum rassistischen Antisemitismus steht der christliche Antijudaismus in einer solch bedrohlichen Nähe zu einer zutiefst antireligiösen Vorstellungswelt, daß während der Shoa „der geistige Widerstand und das konkrete Handeln anderer Christen nicht so (war), wie man es von den Jüngern Christi hätte erwarten können“[15].

Der Antijudaismus selbst ist in seinem Haß auf Menschen eine schwere Verfehlung, der andere Verfehlungen nach sich zieht.

An dieser Vorstellung, die eine weitergehende Reflexion des Dokuments *Nostra aetate 4* ist, kann unschwer erkannt werden, welcher Wandel sich hier exemplarisch in der katholischen Kirche und Theologie vollzogen hat. Der Antijudaismus ist Sünde, die Sünde hervorruft. Zwar kann durchaus bezweifelt werden, daß Antijudaismus der richtige Begriff ist, um diesen theologischen Zusammenhang zu beschreiben, Judenfeindschaft oder Israelverneinung wären durchaus möglich, aber wichtiger ist, daß die Konnotation, wie sie sich innerkirchlich entwickelt hat, offengelegt wird, nämlich Antijudaismus als eine mit der Botschaft des Evangeliums nicht zu vereinbarende Haltung und Praxis. Während in der Geschichtswissenschaft die Verbindung „Christlicher Antijudaismus“ eine Erscheinung des Antijudaismus beschreiben kann, dessen Grundlagen im Christentum lagen und dessen Subjekte Christen waren, ist diese Verbindung innerhalb der theologischen Diskussion eine *contradictio in adjecto*.

Einen legitimen sich aus dem Christentum herleitenden Antijudaismus zu vertreten, ist eine Unmöglichkeit, die letztendlich auf ein irriges Verständnis des Christentums, des Judentums und des Verhältnisses beider zueinander verweist.

Die Frage, aus welchen Gründen es jedoch zu dieser Entfernung „vom Geist Christi und seines Evangeliums“[16] kam, bleibt aufgegeben, da damit nicht die Peripherie, sondern das Zentrum der Verkündigung und des Erweises des Evangeliums berührt ist.

Wenn in dieser Sammelbesprechung primär Literatur zur Spätantike berücksichtigt wird, so geschieht dies aus dem Interesse der Spurensuche nach dem Anfang dessen, was als schwere Erinnerung auf dem Christentum liegt.[17]

1. Die Frage nach einem vorchristlichen Antisemitismus

Zvi Yavetz[18] hat in seinen Vorträgen berechtigterweise daran erinnert, daß der Begriff „Antisemitismus“ ein zutiefst ideologisch geprägter ist, der seine Entstehung dem Bemühen verdankt, der wirren Gedankenwelt aus Rassismus, Nationalismus, Antimodernismus einen wissenschaftlichen Anspruch zu geben.

Die Behauptung, es habe immer, näherhin seit der Antike, einen Antisemitismus gegeben, diente zunächst der Legitimation der eigenen Wahrnehmung und der Entwicklung einer antisemitischen Geschichtsdeutung. Daß dieses Schlagwort dennoch in die Wissenschaftssprache Eingang gefunden hat, und zwar trotz so entschiedener Warner wie *Isaac Heinemann*[19], ist aus verschiedenen Komponenten zu erklären, u. a. die, daß auch jüdische Historiker sich an der Etablierung beteiligten (17–32).

Hilfreich und methodisch sinnvoll ist der Vorschlag, gegen Juden gerichtete Aversionen und Aktionen zunächst in ihrem engeren historischen Kontext zu analysieren; des weiteren sind solche Vorkommnisse im Rahmen der antiken Xenophobie zu betrachten. Dieser Ansatz ist zweifelsohne weiterführend; denn die Vereinzelung antijüdischer Ressentiments, wovon antijudäische nochmals zu unterscheiden wären, kann leicht zu einer unangemessenen Beurteilung der Zeugnisse führen. Daß es in der Antike Vorurteile gegen andere Ethnien und Kulturen gab, steht außer Frage.[20] Die Wahrnehmung des Fremden als Barbar spielt dabei eine nicht unerhebliche Rolle. Freilich meint *Y.*, daß dieser Ansatz nicht hinreichend ist, um bestimmte Formen des Judenhasses zu erklären. Die Juden im Mutterland, in Ägypten, Kleinasien, Rom und der übrigen Diaspora entzogen sich aufgrund ihrer Kultur, ihrer Religion, ihrer Identität den vorgegebenen Klischees. In Ägypten führten lang angestaute religiöse und politische Konflikte zu tätlichen Auseinandersetzungen und zu antijüdischer Propaganda, die sich an einer negativen Deutung des Exodus festmachte. *Y.* vermutet in Ägypten den Beginn der Greuellegenden, die dann weitertradiert wurden (46–68). Allerdings wäre es sinnvoll, auch diese Texte nochmals abzugleichen mit ähnlich polemischen Texten über andere Ethnien.

Die Rezeption und Erweiterung der ägyptischen Polemiken geschah zur Zeit der seleukidischen Herrschaft; es handelte sich um eine politisch gezielte Polemik, die die Makkabäer bei den römischen Bundesgenossen in Mißkredit bringen sollte (72–92). Eine gewaltsame Eskalation brachte der Verlust der staatlichen Selbständigkeit

[11] Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum *„Wir erinnern: Reflexionen zur Shoa“* (16. 3. 1998).

[12] Vgl. Papst Johannes Paul II., Ansprache an den neuen Botschafter der Bundesrepublik Deutschland beim Heiligen Stuhl am 8. November 1990: AAS 83 (1991), 587–588; National Jewish Scholars Project: *A Jewish Statement on Christians and Christianity*: „Without the long history of Christian Anti-Judaism and Christian violence against Jews, Nazi ideology could not have taken hold nor could it have been carried out. Too many Christians participated in, or were sympathetic to, Nazi atrocities against Jews“ (http://www.icjs.org/what/njsp/dabruemet.html); vgl. jetzt auch: Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano: colloquio intra-ecclesiale, (Ecclesia Catholica/Consilium de Scientiis Historicis: Atti e documenti, 8), Città del Vaticano 2000.

[13] Auch bei der nicht enden wollenden Diskussion um die Rolle Pius XII. während der Zeit der Hitlerbarbarei wird zu häufig übersehen, daß es schon befremdlich ist, wenn im Lande der Täter auf die angebliche Schuld eines italienischen Papstes hingewiesen wird; auf das Papier *„Wir erinnern: Reflexionen zur Shoa“* reagierte der Hg. eines deutschen Wochenmagazins mit einem solchen Kommentar über das Verhalten Pius XII. während der Zeit der Shoa, daß man hätte meinen könnte, der Papst und nicht etwa der Hg. habe in dieser Zeit mit der Waffe in der Hand für den Erhalt des Terrorregimes gekämpft.

[14] Vgl. Katz, Steven Theodore: Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlichem und nationalsozialistischem Antisemitismus, Lucas-Preis 1999, Tübingen 2001; vgl. auch: Jewish Scholars Project: „But Nazism itself was not an inevitable outcome of Christianity. If the Nazi extermination of the Jews had been fully successful, it would have turned its murderous rage more directly to Christians.“

[15] Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum *Wir erinnern: Reflexionen zur Shoa* (16. 3. 1998).

[16] Vgl. Anm. 8.

[17] Die Themenbereiche: Hermeneutik der Schrift, Antijudaismus im Neuen Testament werden hier nicht verhandelt, da das den Rahmen sprengen würde; eine größere Publikation ist dazu in Vorbereitung: Blum, Matthias / Kampling, Rainer, Antijudaismus im Neuen Testament und der neutestamentlichen Exegese, Darmstadt 2002; eine Sammelbesprechung zur Israeltheologie in der neueren Forschung wird getrennt vorgelegt; daß die hier getroffene Auswahl auch nur einen Ausschnitt wiedergibt, versteht sich von selbst.

[18] Yavetz, Zvi: Judenfeindschaft in der Antike. Die Münchener Vorträge. Mit einer Einl. v. Christian Meier, (Becksche Reihe 1222), München 1997.

[19] Vgl. nur: Art. „Antisemitismus“, in: RECA Supp. 5 (1931) 3–43.

[20] Vgl. etwa: Cunliffe, Barry: Greeks, Romans and Barbarians: spheres of interaction, London 1988; Balsdon, John: Romans and aliens, London 1979; Ferris, Iain: Enemies of Rome: barbarians through Roman eyes, Stroud 2000; Sherwin-White, Adrian: Racial prejudice in imperial Rome, Cambridge 1970.

mit sich. Es kam zu zahlreichen bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen, deren Ziel es war, die Privilegien der jüdischen Bevölkerung etwa in Alexandrien zu beseitigen. Dennoch zeigte sich im Verhalten des Claudius, daß von einer generellen antijüdischen Haltung nicht die Rede sein kann. Auch hier ist ein Vergleich mit anderen Texten hilfreich (95–114).

Die Position *Y.s* kann man am ehesten als vermittelnde beschreiben:

Er sieht Elemente einer antijudäischen und antijüdischen Propaganda, deren Versatzstücke bei politischen und religiösen Konflikten nutzbar gemacht werden sollen. Allerdings warnt er zu Recht davor, von einem System des Antijudaismus in der Antike auszugehen. Die Rezeption bestimmter gegen Juden gerichteter Stereotypen durch größere Bevölkerungsgruppen ist nicht nachweisbar. Nüchtern ist auch *Y.s* Einschätzung der möglichen Rezeption eines paganen Antijudaismus durch christliche Theologen: Wer diese behauptet, muß sie auch literarisch nachweisen können (32–33).

Während Zvi Yavetz in seinen Vorträgen nur sehr begrenzt die Analysen vortragen kann, und deren Wert insbesondere in den methodischen Reflexionen und in dem gelungenen Überblick liegt, hat Peter Schäfer, der als Judaist in Berlin und Princeton lehrt, mit seiner Monographie *Judeophobia*[21] ein Kompendium der paganen Wahrnehmung von Juden in der Antike vorgelegt. Es bietet nicht nur eine grundlegende Darstellung der relevanten Texte, sondern auch eine kundige und faire (nebenbei: Das ist leider keine Selbstverständlichkeit; bisweilen setzt sich anscheinend die Polemik der Texte in der Sekundärliteratur fort) Diskussion der Sekundärliteratur und einen in sich geschlossenen historischen Erklärungsansatz für das von ihm als Judeophobia bezeichnete Phänomen[22]; in diesem Terminus sieht er die ambivalente Kombination von Haß gegen und Furcht vor Juden am besten ausgedrückt. Eine Festlegung auf das Analyseelement der wesenhaften Judenfeindschaft, d. i. die im Verhalten der Juden gründende Ablehnung, die sich am Judesein festmacht, lehnt er genauso ab, wie die auf das funktionale, das davon ausgeht, es habe nur punktuelle Konflikte gegeben, die nicht mit einer Judenfeindschaft verwechselt werden dürfte. Er selbst schließt sich dem Ansatz eines Kombinationsmodells an, das beide Aspekte berücksichtigt, ohne aber in den Fehler eines Kausalmodells zu verfallen, das den Juden und dem Judentum selbst die Verantwortung zuschreibt (8). *Sch.* hält fest: „(...) one always needs both components to ‚create' anti-Semitism: the anti-Semite and the Jew or Judaism, concrete Jewish peculiarities and the intention of the anti-Semite to distort and to pervert these peculiarities. Anti-Semitism always happens in the mind of the anti-Semite, but it needs its object, the Jew or Judaism. The fact that anti-Semitism is sometimes found even in the absence of Jews, as modern history has taught us, is no argument against this, precisely because it is the distorted imagination of the anti-Semite, nourished by real Jews as well as by his fantasies about Jews, which creates anti-Semitism." (ebd.)

Die Untersuchung ist in drei große Kap. unterteilt: Im ersten Kap. analysiert *Sch.* die Wahrnehmung der Juden durch andere; er orientiert sich dabei an den vorherrschenden Themen paganer Literatur: Vertreibung aus Ägypten, der jüdische Gott, das Schweinefleischtabu, der Sabbath, Beschneidung und Mission (*Proselytism*). Im zweiten werden zwei historische Zwischenfälle untersucht, und zwar die Zerstörung des Tempels in Elephantine und die schweren Ausschreitungen in Alexandria. Das dritte Kap. untersucht Zentren des Konflikts, näherhin Ägypten, Syrio-Palestina und Rom. Eine zusammenfassende Analyse der Ergebnisse in Blick auf den Antisemitismus schließt das Buch ab.

Im ersten Teil liegt das besondere Gewicht auf den ägyptischen Quellen; *Sch.* behandelt ausführlich Texte von Hercateus von Abdera, Manetho und Apion, den Josephus einer Widerlegung für würdig erachtete[23].

[21] Schäfer, Peter: Judeophobia: attitudes toward the Jews in the ancient world, Cambridge / Mass 1997.

[22] Yavetz, Zvi: Judenfeindschaft, 26–27 verweist darauf, daß bereits 1882 in der Schrift *Autoemanzipation* der Gedanke vertreten wurde, Antisemitismus habe krankhafte Züge.

[23] Goodman, Martin: Josephus' Treatise Against Apion, in: Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians, hg. v. Edwards, Mark, Goodman, Martin, Price, Simon, Oxford 1999, 45–58 vertritt die These, daß es Josephus nicht etwa primär um die Widerlegung dieser Schrift gegangen sei, sondern er habe damit etwaige antijüdische Gefühle nach dem judäischen Krieg bekämpfen wollen; damit gerät freilich auch die Frage nach der Genauigkeit der josephischen Überlieferung in den Blick.

Die Spur des Antisemitismus führt zurück nach Ägypten. Hier wurde die Verleumdung des Exodus als Vertreibung kranker, gottloser und gefährlicher Menschen erdacht. Diese Erzählung hat verschiedene Stufen der Tradierung und Modifikationen erlebt. Ursprünglich gegen alle Fremden gerichtet, wurde sie dann auf die Juden hin spezifiziert. *Sch.* geht davon aus, daß diese antijüdische Erzählung bereits vor der Verschriftlichung mündlich tradiert wurde, also vor 300 v. Chr.; dieser Text bildet die Keimzelle der antijüdischen Polemik und hat andere Texte direkt oder indirekt beeinflußt: „It needed the Greek retelling of ancient Egyptian prejudices, and the Greek claim to a world-wide culture, to turn anti-Judaism into anti-Semitism. But since the Greek retelling was only made possible in Egypt and by using the specific kind of hatred of this particular group of foreigners provided by the Egyptian priest, since it was phrased unequivocally for the first time by the Egyptian priest Manetho, one may well maintain that anti-Semitism did, and could, emerge in Egypt alone." (208) Freilich kann *Sch.* bei Texten von Plutarch, Varro und Strabo eine neutrale bzw. positive Sicht des Judentums nachweisen.

Die Konflikte um den Tempel von Elephantine und um die Frage der städtischen Präsenz in Alexandria werden von *Sch.* historisch genau auf die politisch-soziale Situation zurückgeführt. Die Vorstellung einer wesenhaften Judenfeindschaft trägt bei diesen Konflikten nichts aus.

Die Konfliktorte werden im dritten Kap. unter dem Aspekt des Wachstums antijüdischer Vorurteile betrachtet. Die ägyptische Polemik wurde in der Zeit der Seleukiden angereichert um die Vorstellungen, die Juden seien gottlos, weil sie die paganen Götter nicht verehrten, sie seien xenophobe Misanthropen, da sie den Kontakt zu anderen mieden. Die römische Haltung wird von *Sch.* als ambivalent beschrieben: Während es durchaus Hochachtung vor der Ethik und überlieferten Religion der Juden gab, sah man auf der anderen Seite die Gefahr, die Juden könnten das römische Wertsystem unterminieren; die Mission spielt dabei keine geringe Rolle. Die Wahrnehmung der Juden unterschied sich qualitativ von der anderer Ethnien.

Nach *Sch.* wird man trotz der Schwierigkeit der Begrifflichkeit bereits von einem Antisemitismus der paganen Antike sprechen können: „The Jews as the ‚evil incarnate', denying and perverting in their xenophobic and misanthropic hatred all cherished values of humankind, conspiring against the civilized world – this (...) is the allegation which crosses the line from the ‚justifiable' to the ‚unjustifiable', from ‚anti-Judaism' to ‚anti-Semitism'. It is directed against ‚the' Jews (...) and it has no regard for what Jews do and do not do in reality – ‚the' Jews are identified as the outcasts of human civilization." (206)

Ohne Zweifel hat das Buch seinen bleibenden Platz in der Forschung zum antiken Antisemitismus bereits eingenommen. Es ist in seiner argumentativen Klarheit, seinen Analysen und auch seinen Ergebnissen wegweisend. Dennoch wird man auch an dieses Konzept Fragen zu stellen haben. Hier seien zwei genannt. Die erste bezieht sich auf die Frage des Vergleichs. Um die Singularität zu erweisen, wäre zunächst ein breiterer Vergleich und dann eine genauere Abgrenzung notwendig. Gewiß ist es so, daß es bestimmte thematische Schwerpunkte in der antijüdischen Polemik gibt, die sich bis auf das Exodusthema unschwer aus dem Zusammenleben ergeben können; *Sch.* erinnert daran, daß die Behauptung der Separierung für die Diaspora weitgehend nicht zutrifft. Man wird daher unterscheiden müssen zwischen dem Merkwürdigfinden gewisser Bräuche und einer Judenfeindschaft, die diese Bräuche als misanthropisch deutet. Nicht jeder Spott, etwa bei den lateinischen Satirikern über gewisse „Wunderlichkeiten", ist gleich im Sinne des antijüdischen gemeint. Es wäre der Nachweis zu erbringen, daß es eine antijüdische Semantik gab, nach der etwa das Schlagwort von der Misanthropie eine spezifische Färbung besaß, wenn es auf Juden gemünzt wurde. Diese Semantik müßte identifikatorische Relevanz haben und im Kontext der Kommunikation sogleich auf die Juden verweisen.

Die andere Frage ist die nach der Rezeption antijüdischer Texte. Es bleibt zu diskutieren, ob man aus dem Vorhandensein dieser Texte darauf schließen kann, daß sie eine breite Meinung der illiteraten Bevölkerung wiedergeben. Zunächst ist nur zu erkennen, daß in gewissen Kreisen die Vorstellungen entwickelt und tradiert wurden.

Noch schwieriger ist die These, diese Texte hätten eine große Rezeption erlebt und seien Belege für einen weit verbreiteten Antijudaismus oder gar Antisemitismus in der Antike. Hier bedürfte es stützender Argumente, um eine solche These wirklich zu untermauern. Ein bedeutendes Gegenargument sollte dabei nicht übersehen werden: Wenn es in der Antike einen allgemein verbreiteten Antijudais-

mus oder gar Antisemitismus gegeben hätte, wäre der Missionserfolg messianischer Juden kaum möglich gewesen.[24]

Die Frage einer antiken Judenfeindschaft muß, wenn man zu methodisch angemessenen Aussagen kommen will, unbedingt im Kontext der antiken Xenophilie und Xenophobie verortet werden; hier ist Yavetz und Schäfer folgend, noch einiges nachzuholen. Die funktionale Analyse, die nach den sozio-politischen Kontexten fragt, behält weiterhin großes Gewicht. Sie ist auch für die Erforschung des christlichen Antijudaismus nicht zu vernachlässigen.[25] Von zentraler Bedeutung ist es freilich, von der Kausalerklärung wegzukommen. Es gilt die Vorstellungswelt der Subjekte der Judenfeindschaft zu ergründen: „It is true that the allegation of the Jewish ‚separateness' and ‚strangeness' does have a *fundamentum in re,* but to argue that it is the *reason* for pagan anti-Semitism is to confuse cause with pretext, to hold the Jews themselves responsible for what others do to them."[26]

2. Der christliche Antijudaismus

2.1 Das Wagnis der Gesamtdarstellungen

Wenn es noch eines Beweises bedurft hätte, daß es eine apologetische Versuchung gibt, mit der eigenen Geschichte fertig zu werden, so ist dieser für die katholische Kirche mit dem Papier der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum *„Wir erinnern: Reflexionen zur Shoa"* (16. 3. 1998) vorgelegt worden. So heißt es dort etwa: „1933, im Jahr der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten, äußerte Kardinal Faulhaber in seinen berühmten Adventspredigten, die nicht nur von Katholiken, sondern auch von Protestanten und Juden gehört wurden, eine deutliche Ablehnung der antisemitischen Propaganda der Nazis." Ob man aus Predigten, denen christlicher Antijudaismus nicht fremd ist, tatsächlich ein Dokument des Kampfes gegen den rassistischen Antisemitismus machen kann, sei angefragt. Faulhaber selbst hat sie so wohl gerade nicht verstanden. Und wer von dem Berliner Märtyrer Bernhard Lichtenberg spricht, sollte zumindest den von Göring zum preußischen Staatsrat ernannten Bischof von Osnabrück erwähnen, wenn er denn zeigen will, welcher Riß durch die Kirche ging. Das Elend vieler Katholiken in der Nazizeit war, daß sie im Verhalten zum Regime vielen ihrer Bischöfe folgten.

Wer, wie die Kommission in ihrem Papier, sich allzuleicht dem Verdacht aussetzt, er wolle beschönigen, was nicht zu beschönigen ist,[27] darf sich nicht sonderlich erstaunt zeigen, wenn andere sich der Causa annehmen. Daß dies nicht immer sine studio et ira geschieht, oftmals auch ohne jeden historischen Skrupel, wird man ertragen müssen.

Dabei ist allerdings weithin ungeklärt, aus welchen Gründen solche Bücher Leser finden. Historische Ansprüche erfüllen sie in den wenigsten Fällen. Es sei hier nur der Name *Karlheinz Deschner,* der den Büchermarkt mit den immer gleichen Sammlungen von Zitaten überschwemmt, genannt.[28] Jüngst ist die deutsche Ausgabe des Buches von Gerald Messadié *„Histoire générale de l'antisémitisme"* erschienen[29]; die Deutung der Geschichte des Antisemitismus als in „ein auf Zeit und Raum verteiltes Auschwitz", läßt erkennen, daß *M.* wahrhaftig keine Furcht vor einfachen Erklärungen hat. Daß beide Vf. in ihren anderen zahlreichen Publikationen durchaus antijüdische Stereotypen zu pflegen wissen, sei erwähnt.

Daß Antijudaismus und Antisemitismus auch psychopathologische Züge tragen, wird man ernst zu nehmen haben. Ob allerdings diese Methode geeignet ist, das Phänomen hinreichend zu erklären, bleibt fraglich. Noch methodisch ungesicherter wird das Vorhaben, wenn man Texte als Widerspiegelungen von Wirklichkeiten liest und von diesen Texten her versucht, den Vf., bestimmte Gruppen oder gar eine ganze Gesellschaft zu analysieren. Ein solches Buch hat Rudolf Kreis vorgelegt.[30] Es fällt nicht leicht, aus und mit dem Buch klug zu werden. Da gibt es Assoziationsketten, Interpretationen, Behauptungen und Meinungen, denen alle eine besondere Bedeutung zukommen soll. Mit einem m. E. recht eigenwilligen Verständnis der Theorien von Freud werden Text und Vf. interpretiert, ohne daß *K.* auch nur eine selbstkritische Reflexion erkennen läßt. Aus welchem Grund dieses Buch gerade den Titel *Antisemitismus und Kirche* trägt, bleibt unklar.[31]

Ähnlich problematisch, wenn auch auf einem höheren Niveau angesiedelt, sind die Untersuchungen von Béla Grunberger und Pierre Dessuant.[32] Dem Buch wird hier deswegen mehr Aufmerksamkeit geschenkt, weil es zeigt, welche Infragestellungen eine analytische Sicht von religiösen Prozessen mit sich bringen kann. Freilich sei zugegeben, daß wahrscheinlich gründliche Kenntnisse der französischen Debatte des Freudianismus fehlen, um den Wert des Werks in seinem eigenen wissenschaftlichen Kontext beurteilen zu können.

G., 1903 im Königreich Ungarn geboren, lebt seit 1939 in Frankreich; er gilt als der Altmeister der Narzißmusforschung. Öffentliches Aufsehen erregte er, als er gemeinsam mit seiner Frau die Studentenrevolte in Frankreich als narzißtische Verletzung analysierte und auf ihren latent antisemitischen Charakter hinwies. Das Thema Narzißmus, Judentum und Antisemitismus hat *G.* während seiner ganzen Tätigkeit beschäftigt.[33] *G.* sieht den Narzißmus gleichsam biologisch verankert: Er führt ihn auf die pränatale Phase des Menschen zurück, die eine des vollkommenen Zustands ist, nach dem sich der Mensch postnatal zurücksehnt. Dieser Regression steht der ödipale Konflikt gegenüber, durch den der Mensch zu einer aktiven Akzeptanz der Realität voranschreitet. Auf den Antisemitismus übertragen bedeutet dieser eine kollektive Reaktion auf die narzißtische Kränkung einer Gruppe, näherhin des Christentums. Dieses habe eine Liebesreligion etablieren wollen, deren Grundschaden darin bestehe, daß sie die Realität als Widerspruch dazu nicht habe integrieren und akzeptieren können. Das Christentum verharre in einem Zustand der Unreife und in einem ungelösten Konflikt, der sich im Antisemitismus ausdrücke, wobei „der Jude" Haftpunkt und Opfer der uneingestandenen Triebstruktur sei. Die Grundstörung sieht *G.* bereits in Jesus vorgegeben: Das vaterlose Kind habe sich nicht aus seiner narzißtischen Kränkung befreien können und stellvertretend für den unbekannten Vater die Thora als Vaterersatz angegriffen. Den Höhepunkt des durch Narzißmus gespeicherten Eigenentwurfs stellt die Vermischung von Göttlichkeit und Menschlichkeit durch Jesus selbst dar. Antisemitismus ist nicht Ausdruck des Verlustes von Realität, sondern die Unfähigkeit, diese erkennend wahrzunehmen. Die Fähigkeit zur Erkenntnis und Wahrnehmung aber ist gerade, so die These, Kennzeichen des Judentums.

Zweifelsohne stockt dem christlichen Leser eines solchen Textes bisweilen der Aten. Denn in der Konsequenz der These liegt es ja, daß das Christentum aufhören müßte, Christentum zu sein, wenn es denn nicht antisemitisch sein wollte. Gewiß ist aber auch, daß man den Vf.n nicht konfessorisch begegnen kann; man muß innerhalb des Systems argumentieren.

Es ergeben sich nämlich auch in der Binnenstruktur des Textes und seiner Thesen durchaus Fragen, wobei die gewichtigste bleibt, ob es überhaupt nachweisbar ist, daß bei einer bestimmten Gruppe von Individuen alle den gleichen klinischen Befund zur gleichen Zeit aufweisen. Der Sprung von der Individualherleitung zur kollektiven Störung erscheint nicht ausgewiesen. Wenn das Christentum

[24] Die Annahme, 1 Thess 2,14ff belege die Rezeption von Motiven eines paganen Antisemitismus, entbehrt der textlichen Grundlage; vgl. Kampling, Rainer: Eine auslegungsgeschichtliche Skizze zu 1 Thess 2,14–16, in: Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter (FS Heinz Schreckenberg), hg. v.: Koch, Dieter-Alex / Lichtenberger, Hermann, Göttingen 1993, 183–213. Jetzt auch in: Kampling, Rainer: Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel, hg. v. Matthias Blum, Stuttgart 2002, 153–181.

[25] Darauf macht ausdrücklich aufmerksam: Schwartz, Daniel R., Antisemitism and Other -ism's in the Greco-Roman World, in: Demonizing (vgl. Anm. 1) 73–87, 79–81; der spätantike christliche Antijudaismus wird als eine Variante des paganen behandelt.

[26] Schäfer, Judeophobia, 209.

[27] Es sei hier auch nur kurz an das unwürdige Gezerre um Dokumente erinnert, wie man es dieser Tage zwischen Vatikan und der Historikerkommission, die zur Beleuchtung der Rolle Pius XII. bestellt wurde, erleben muß.

[28] Vgl. die aufschlußreiche, von keinem Hauch der Kritik berührte Darstellung: Über Karlheinz Deschner: Leben, Werke, Resonanz. Eine Dokumentation zum Erscheinen von Bd 4 der „Kriminalgeschichte des Christentums" hg. v. Gieselbusch, Hermann, Reinbek 1994; daß man den Umstand, daß D. seinen Abituraufsatz 1943 mit sehr gut geschrieben hat, erwähnenswert findet, ist von eigener Merkwürdigkeit.

[29] Verfolgt und auserwählt: die lange Geschichte des Antisemitismus, München 2001.

[30] Kreis, Rudolf: Antisemitismus und Kirche: in den Gedächtnislücken deutscher Geschichte mit Heine, Freud, Kafka und Goldhagen, (Rowohlts Enzyklopädie 55633), Reinbek 1999.

[31] Geradezu ärgerlich ist das Buch von: Taylor Gold, Judith: Monsters and madonnas: the roots of Christian anti-semitism, Rev. ed. Syracuse 1999; sie reproduziert Antijudaismen als Antichristianismen.

[32] Grunberger, Béla / Dessuant, Pierre: Narzißmus, Christentum, Antisemitismus: eine psychoanalytische Untersuchung, Stuttgart 2000.

[33] Vgl. Hommage à Béla Grunberger: un psychanalyste dans le siècle: Du narcissisme au judaïsme, hg. v. Chasseguet-Smirgel, J. / Suied, A. Paris 1999.

die Voraussetzung des Antisemitismus ist, bleibt das Problem des Rassismus und des nichtchristlichen Antisemitismus. Wenn auch diese Phänomene auf narzißtische Kränkungen zurückgehen, dann ist der Ursprung doch außerhalb des Christentums angesiedelt. Es kann doch nicht sein, daß eine pränatale Prägung sich nur an eine bestimmte durch Sozialisation zu erwerbende Religion heftet. Aber es bleibt ein weiteres: Ist die Vorstellung eines Judentums, das primär auf Erkenntnis und Reflexion und nicht auf Glauben und der Liebe Gottes beruht, nicht selbst eine antijüdische Wahrnehmung? Weder den Erzeltern, noch den Propheten, noch Jesus, noch den aberzähligen Glaubenden aus Israel wird man damit gerecht, die ihr Leben auf die Treue Gottes hin lebten, die geglaubt und nicht studiert haben.

Die Erforschung des Antisemitismus bedarf auch weiterhin des Dialogs mit der Psychoanalyse, da weder Historie, noch Theologie, noch Soziologie allein in der Lage sein werden, die pathologischen Defekte und Selbstverletzungen des Antisemitismus und des Antisemiten zu erklären. Ob allerdings die vorliegende Provokation eine Einladung zu einem solchem transdisziplinären Dialog ist, ist mehr als fraglich, zumal monokausale Erklärungsmodelle bisher nicht weitergebracht haben.

Nach solcher Literatur ist man vermeintlich auf einigermaßen sicherem Grund, wenn man ein Buch liest, das für sich in Anspruch nimmt, „a history" der christlich-jüdischen Geschichte zu bieten.[34] Das Buch hat es in den USA in wenigen Wochen auf die Bestsellerliste der New York Times geschafft; an der Brandeis University und an der Harvard University fanden dazu wissenschaftliche Symposien statt, an denen u. a. Krister Stendahl, ein Nestor des christlich-jüdischen Dialogs, teilnahm.

James Carroll aber, im deutschsprachigen Raum relativ unbekannt, ist ein literarischer Vf., der 1996 für sein autobiographisches Werk, *An American Requiem*, den National Book Award gewann. Der Begriff „history" wird von ihm zwar auch im Sinne der Geschichtsschreibung verstanden, aber eben auch als Teil seiner Geschichte. Auf den 756 S. des Buches begegnen der Vf. und seine Geschichte selbst. Dabei läßt *C.* nicht die Vermutung zu, daß diese Texte etwa fiktional gemeint sind. Sie werden wohl literarisch eingesetzt, sind aber immer Ausgangspunkt für historische Darstellungen und hermeneutische Leseleitungen. So begleitet man den Vf. nolens volens auf seiner Lebensreise und seinen vielen Reisen im Leben. Ich gestehe, daß das wenig Interesse geweckt hat; die Gespräche eines jungen Amerikaners mit seiner Mutter in Maria Laach sind genausowenig ergiebig wie Erzählungen von Konflikten mit dem Vater, einem hohen Militär während des Vietnamkrieges, mit der Kirche – der Vf. war einst Priester – oder Reisen nach Berlin mit der Familie. Sprachlich kommt das Ganze mit einem wenig erträglichen Pathos daher. Freilich ist das narrative Element der Selbstmitteilung auch geschickt genützt; denn da der Vf. sich so sehr in den Vordergrund stellt, gelingt ihm eine Identifikation mit der christlich-jüdischen Geschichte, die seine Darstellung fast unangreifbar macht. Da sie nicht vorgibt, objektiv zu sein, sondern den subjektiven Faktor zur Erzählleitlinie macht, ist jede Kritik am Text sogleich eine am Vf.

Doch ist diese Art der Leserlenkung angesichts des Gegenstandes einfach ungehörig. Die Befindlichkeit des Autors steht nicht zur Debatte, sondern allein die Frage der Darstellung des Stattgehabten.[35]

C. hat keine Primärquellen benutzt, sondern zitiert aus Sekundärliteratur. Daß damit der Wert der Darstellung gemindert wird, versteht sich von selbst. Dennoch kann diese Kritik bei einem solchen Buch kaum angebracht werden. Der Vf. vertraut offensichtlich auf einen gewissen Ethos der Wissenschaft, die ihm ein solches Vorgehen erlaubt. Freilich finden sich auch kleine oder große Fehler – das Kap. über die Inquisition ist ein einziges Fiasko; weiterhin nimmt *C.* anscheinend an, die Bücherverbrennung der Nazis habe fast nur jüdischen Vf.n gegolten und irritierend ist, wie wenig sich ein ehemaliger Priester in der Theologie der Eucharistie auskennt –, solche monita sind sicherlich ärgerlich, aber bei dieser Form der Literatur kaum zu vermeiden. Die Kritik an diesem Buch muß anders geschehen. Sie muß bei den Leitlinien einsetzen und nicht bei Einzelheiten.

So ist zunächst zu fragen, ob der Vf. der Geschichte der Kirche, d. h. für ihn offensichtlich immer die katholische, *und* der der Juden Europas gerecht wird. Denn, wenn der christliche Antijudaismus auch stetig gegenwärtig war, geht es wohl kaum an, darauf die ganze Geschichte des Katholizismus zu reduzieren oder den Antijudaismus als das alleinige movens der Theologie zu betrachten. Und auch die Rolle des europäischen Judentums auf die Opferrolle festzulegen, entspricht weder dem geistigen noch dem spirituellen Reichtum der Europäer jüdischen Glaubens und ihrer Bedeutung für die europäische Kultur und Zivilisation. *C.* verfällt damit in eine gängige Form der Geschichtsschreibung, die diese Bedeutung nicht wahrnimmt. Die positiven Aspekte der jüdisch-christlichen Geschichte, die es doch auch gegeben hat, werden nicht gewürdigt. Daher kann der Vf. das Phänomen des Antijudaismus und des späteren Antisemitismus, das darin besteht, Vertrautes fremd zu machen, nicht kritisch wahrnehmen. Er verbleibt bei der Beschreibung des Schrecklichen, das geschehen ist, ohne den Versuch zu unternehmen, hinter die Maske des Schreckens zu blicken.

Freilich hat der Vf. selbst einen Erklärungsansatz für den christlichen Antijudaismus und damit für den Antisemitismus. Denn wenn der Vf. auch mehrfach betont, es sei zu einfach, zwischen katholischem Antijudaismus und dem Genozid am jüdischen Volk eine kausale Verbindung herzustellen, ist es gerade das, was durchgängig suggeriert wird. Nun, die Lösung des Autors für den Ursprung des christlichen Antijudaismus sieht so aus, daß die Evangelien den Urgrund bilden, und zwar nicht etwa, weil sie falsch interpretiert wurden, sondern weil sie mit der Intention zum Antijudaismus verfaßt wurden. Die Hauptlast trägt bei dieser gewagten These die soteriologische Deutung des Kreuzes, die den Tod Jesu den Juden zuschrieb, um sich bei den Römern anzubiedern. Unberührt von dem Befund, daß die soteriologische Deutung bereits vor den Evangelien von Paulus vorgetragen wurde, wird sie zur Leitlinie. In der soteriologischen Deutung wird sie zum Alleinvertretungsanspruch der Wahrheit, der sich dann gegen die Juden richtet. Seinen ersten Höhepunkt, so der Vf., erreicht er mit Konstantin, der dann gemeinsam mit seiner Mutter Helena, der Kreuzauffinderin, dafür sorgt, daß diese Aussage ins Glaubensbekenntnis kommt. So weit, so falsch, aber es ist eben dieses Konstrukt, daß sich durch das ganze Buch zieht und auch in den autobiographischen Teilen wieder begegnet. Das andere Motiv ist eine fast mathematische Gleichung: Um so größer der Anspruch und die Macht des papalen Amtes, um so größer ist der Antijudaismus. Das mag zwar geistreich sein, richtig ist es gewiß nicht.

Gleichwohl wird unter diesen Vorgaben die Zeit der Kirchenväter, der Kreuzzüge, der Inquisition, der Judenemanzipation und die Zeit des Hitlerfaschismus abgehandelt. Daß Pius XII. geradezu zum Haßobjekt wird, ist auch im Kontext dieses an Polemik nicht freien Buches befremdlich, wobei sich bisweilen fragen läßt, ob Pius XII. nicht zum Stellvertreter all derer gemacht wird, die dem Wüten der nationalsozialistischen Horden nicht früh genug Einhalt geboten haben und den bedrängten Juden zur Hilfe kamen. Bei *C.*, der der Demokratie einen Semioffenbarungscharakter zuspricht, ist es auffällig, daß er viel vom Schweigen des Papstes weiß, aber wenig vom Schweigen der westlichen Demokratien.

Das umfangreiche Buch endet mit der wenig originellen Forderung nach dem Vaticanum III, das ein Ende des christlichen Antijudaismus und gleichzeitig die ein oder andere Neuerung herbeiführen soll. Die Forderung, daß als Allheilmittel das Papsttum neu definiert werden muß, liegt für *C.* nahe; die strukturelle Autoritätsgläubigkeit, die vielen Papstkritikern eigen ist, teilt auch er. Aber das Hauptanliegen des Vaticanum III müßte nach *C.* eine Totalrevision der gesamten Christologie sein. Es muß all das aufgeben, was Christologie seit dem Neuen Testament bedeutet, und zu Jesus zurückkehren. Aber aus welchem Grund Jesus dann noch interessant sein soll, bleibt unklar. Jesus, so *C.*, sei der Verkünder der Liebe Gottes. Hier wird man zurückfragen dürfen, ob der Vf. etwa nicht meint, daß die Schriften Israels davon Zeugnis ablegen. Allem Anschein nach verfällt der Vf. hier einem der ältesten christlichen Antijudaismen, nämlich dem Alten Testament den Gott der Rache, dem Neuen Testament den Gott der Liebe zuzuordnen. Es hat etwas tragisches, wenn jemand, der sich so intensiv mit der Geschichte des christlichen Antijudaismus befaßt, letztendlich beim Erzketzer vom Schwarzen Meer ankommt. Die Christologie, die er erwartet, ist das Ende der Kirche, des Christentums. *C.* beteuert oft in seinem Buch, daß er die katholische Kirche liebt. Das ist wohl denkbar. Aber die Frage ist eher, ob er die Menschen, die die katholische Kirche ausmachen, liebt. Vor ihrem Glauben zeigt er wenig Respekt. Allerdings ist das Verhältnis bei den jüdischen Menschen anders. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß er tiefes Mitgefühl für die jüdischen Opfer empfindet. Sympathie, Verständnis und Interesse für das Judentum in seiner historischen und gegenwärtigen Vielfältigkeit findet sich dagegen kaum.

[34] Carroll, James: Constantine's Sword: The Church and the Jews: A History, Boston 2001.

[35] Hier kommt gewiß auch die Frage nach einer Instrumentalisierung in den Blick, mit der sich auch die theologische Antijudaismusforschung selbstkritisch auseinandersetzen muß.

Die Reaktion auf ein solches Buch kann sicherlich nicht darin bestehen, in wohlfeiler Apologetik die geschehenen Schrecklichkeiten zu bestreiten oder zu verharmlosen. Auch wäre es ein Fehler, an der Mathematik des Grauens mitzuwirken und die Zahlen der Opfer und Geretteten hochzurechnen. Ein Opfer des Antijudaismus ist ein Opfer zuviel. Publikationen wie diese können nur als Aufforderung verstanden werden, den Weg der Versöhnung in Anerkennung von Schuld weiterzugehen; konkret kann das auch heißen, daß es einer Kirchengeschichtsschreibung gelingen müßte, den christlichen Antijudaismus in seinen Ursprüngen, Funktionen und Wirkungen so darzustellen, daß nicht sogleich ein Entschuldigungsmythos einsetzt. Eine solche Aufgabe wird der Würde der Opfer eher gerecht als jede voreilige Schuldzuweisung.

2.2. Zur Lage der Forschung Sammelbände

Die Diskussion um den christlichen Antijudaismus konnte nicht zuletzt deswegen intensiviert und vorangebracht werden, weil das komplette opus maximum von *Heinz Schreckenberg*[36] einen bisher nicht gekannten Zugriff auf die Quellen ermöglichte. Einflußreich war ebenfalls die kontrovers diskutierte Arbeit von *Miriam S. Taylor*[37], die den Antijudaismus ganz zu einem binnenkirchlichen Konstrukt erklärte, das ausschließlich der Eigendefinition diente. Diese Deutung sieht in dem „Juden" der Texte eine reine Symbolgestalt, die ohne Anhalt an realen Bezügen rein literarisch existierte. *T.* übersieht dabei, daß die Wahrnehmung des anderen als Gegner immer mit einer Konstruktion verbunden ist; der Umstand, daß die realen Bedingungen der Gesellschaft der Spätantike in diesem Entwurf nicht genügend berücksichtigt wurden, hat zu Widerspruch in neueren Untersuchungen über das ambivalente Verhältnis von Juden und Christen in diesem Zeitraum geführt.[38] Das Sprechen vom *ambivalenten Verhältnis* benennt einen Sachverhalt, der nicht vereinfacht werden darf. Es gab offensichtlich bei der paganen und der christlichen Bevölkerung durchaus Sympathien und Respekt für Juden und das Judentum. Die antijudaistischen Ausfälle mancher kirchlichen Vf. sind vor diesem Hintergrund zu erklären. Ihre Zielsetzung war eine Abgrenzung in theologischer, religiöser und teilweise auch sozialer Hinsicht, weil viele Christen diesen Schritt (noch) nicht vollzogen hatten. Konreligiöse Praxis war insbesondere in der östlichen Reichshälfte für viele Christen anscheinend kein Problem und mit der eigenen christlichen Praxis zu vereinbaren. Die Grenzüberschreitung wurde als solche nicht erfahren.

Die Frage nach dem theologischen Verhältnis zum Judentum berührte unmittelbar die kirchliche Realität.

Obwohl der Titel des Sammelbandes von *Ora Limor* und *Guy G. Stroumsa* „Contra Iudaeos"[39] zunächst auf die Polemik als Schwerpunkt der Begegnung verweist, kommt auch das ambivalente Verhältnis zur Sprache. *Stroumsa* führt mit seinem Beitrag *„From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity"* (1–26) in die Diskussion ein. Er verweist auf den methodischen Vorbehalt, der gegenüber der Benutzung der Begriffe Antijudaismus und Antisemitismus zur Beschreibung von Gegebenheiten in der Antike und im Mittelalter bestehen bleiben muß, auch wenn es bisweilen gerechtfertigt erscheint, sie mit Einschränkung zu benutzen. *St.* unterscheidet verschiedene Stadien des christlichen Antijudaismus. Zunächst habe es die christliche Wahrnehmung eines Judentums gegeben, das zwar die überlieferten Texte nicht im richtigen Sinne verstanden habe, da ihm die christologische Hermeneutik fehlte, aber mit dem man sich theologisch durchaus auseinandersetzen konnte. Judentum und Christentum standen nach dieser Vorstellung den Heiden gemeinsam gegenüber. Im vierten Jh. änderte sich nach *St.* die Wahrnehmung. Christen verarbeiteten die kognitive Dissonanz, die darin bestand, daß zwar Heiden in großer Zahl, nicht aber Juden das Evangelium annahmen, durch immer schärfer werdende Polemik. In der christlichen Wahrnehmung des feindlichen Gegenübers traten die Juden an die Stelle der Heiden und ein Dämonisierungsprozeß setzte ein, der sich dann in die späteren Epochen fortsetzte.

Die Vf.innen und Vf. des Sbdes kommen fast alle aus dem Umfeld der Jerusalemer Schule der Religionsgeschichte. Daher nimmt die Frage der Methodologie einen nicht geringen Raum ein. So fordert *David Satran*[40] in seinem Beitrag zu Melito von Sardes einen präzisen Umgang mit sozialgeschichtlichen Daten; auch in der Erforschung des Antijudaismus müsse man gegebenenfalls mit der Auskunft leben können, daß genauere Kenntnisse des sozio-ökonomischen Kontextes nicht vorliegen, so daß man auf den Text verwiesen bleibt. Daß damit freilich auch Spekulationen über die Hintergründe nicht verhindert werden können, ist *S.* bewußt. *Aryeh Kofskys* zeigt an Eusebios das Phänomen der antijüdischen Schriftaneignung und Schriftinterpretation auf.[41] Da diesem Aspekt im Rahmen der sozialgeschichtlichen Analyse zu wenig Raum gewidmet wird, ist es zu begrüßen, daß seine Bedeutung für die grundlegende Entwicklung in der Spätantike an einem einflußreichen politischen Theologen aufgezeigt wird.[42] Der Beitrag zu Cyrill von Jerusalem von *Oled Irshai*[43] geht davon aus, daß Cyrill der Kreuzerscheinung zu Jerusalem, über die er an den Kaiser berichtet, eschatologische Qualität zugesprochen hat und eine eigene Eschatologie daran anknüpfend entwickelt hat. Eine wichtige Rolle dabei spielen die Juden, denen durch die Epiphanie des Kreuzes in Jerusalem Jesus als Messias erwiesen werde. Cyrill habe mit seinem Brief „a church of *parousia* in Jerusalem" (104) begründen wollen. Diese These vermag zu erklären, aus welchen Gründen Cyrill ein bemerkenswertes Interesse an Juden hatte und warum der Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem unter Julian eine solche heftige Reaktion auslöste. Eine Neubewertung der Rolle Justins nimmt *Michael Mach*[44] vor. Nach ihm ist der Dialog nicht das letzte Gespräch zwischen Christen und Juden auf gleicher Ebene, sondern der Beginn eines neuen Stadiums des Antijudaismus. Die Historizität der Rahmenhandlung wird bezweifelt; Justin schreibt für Christen und Heiden; eine Auseinandersetzung mit Judentum und Juden ist für ihn uninteressant. Ihm geht es nach *M.* darum, die Kirche als legitime Erbin der Schriften und Verheißungen Israels zu erweisen. Justin lehnt die Position des Marcion ab und hält an der Selbigkeit Gottes fest. Die Argumentation des Justins läuft auf eine Enterbungstheologie hinaus; die Schriften zu verstehen ist nur den Christen gegeben; Gott hat sich allen Menschen und nicht nur einer Nation mitgeteilt. Den Juden waren die Gebote wegen ihrer Sündhaftigkeit gegeben, damit sie sie stetig an die lex naturalis erinnerten. Die Christen haben diese Gesetze, belehrt durch den wahren Lehrer, nicht nötig. Da die Juden all diese Mitteilungen Gottes nicht annehmen, sondern vielmehr den Christen nachstellen, sind sie der Ehre, Volk Gottes zu sein, verlustig gegangen. *M.* unterbreitet zum Thema Verfolgung der Christen durch Juden den überzeugenden Vorschlag, daß sich hier nämlich u.U. historische Erinnerungen mit topischen Elementen mischen, die Justin aus neutestamentlicher Überlieferung zugewachsen sind; er nimmt mithin die Vorstellung vom deuteronomistischen Prophetengeschick auf. Die historische Rückfrage ist dann ein methodischer Irrweg. Es ist bemerkenswert, wie es *M.* gelingt, die Geschlossenheit des Argumentationsgebäudes des Justin nachzuzeichnen. Nach ihm vollzieht Justin die Aneignung der Schrift und den Nachweis der Wahrheit des Christentums mit einer antijüdischen und auch antimarcionitischen Stoßrichtung. Dies ist aber nur möglich, weil Justin das reale Judentum, seinen Glauben und seine Lehren ignoriert bzw. verunglimpft. Wenn man *M.s* Analyse zustimmt, sollte man freilich nicht übersehen, daß man dann auch der These von der

[36] Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.) Frankfurt/Main [4]1999; Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (11.–13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil, Frankfurt/Main [3]1997; Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jh.) Frankfurt/Main 1994; Die Juden in der Kunst Europas. Ein historischer Bildatlas, Göttingen 1996; Christliche Adversus-Judaeos-Bilder. Das Alte und Neue Testament im Spiegel der christlichen Kunst, Frankfurt / Main 1999.

[37] Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus, (Studia Post-Biblica, Vol 46), Leiden 1997; vgl. dazu etwa: Paget, James C.: Anti-Judaism and Early Christian Identity, in: ZAC 1 (1997, 195–225); Stemberger, Günter, ThRv 94 (1998), 265–266.

[38] Vgl. etwa die Darstellung von: Ritter, Adolf M.: Israel als Gegenüber der griechischen Kirche in vorislamischer Zeit, in: Israel als Gegenüber: vom Alten Orient bis in die Gegenwart; **Studien zur Geschichte eines wechselvollen Zusammenlebens**, hg. v. **Siegert**, Folker, (Schriften des Institutum Judaicum Deitzschianum 5), Göttingen 2000.

[39] **Contra Iudaeos: ancient and medieval polemics between Christians and Jews,** hg. v. **Limor**, Ora / **Stroumsa**, Guy G., (Texts and studies in medieval and early modern Judaism 10), Tübingen 1996.

[40] Anti-Jewish Polemic in the Peri Pascha of Melito of Sardis: The Problem of Social Context, in: **Contra Iudaeos**, 49–58.

[41] Eusebios of Caisareia and the Christian-Jewish Polemik, in: **Contra Iudaeos,** 59–84.

[42] Zur mittelalterlichen Schriftkontroverse vgl. Albert, Bat-Sheva, Adversus Iudaeos in the Carolingian Empire (119–142); Chazan, Robert, Daniel 9:24–27: Exegesis and Polemics (143–159).

[43] Cyrill of Jerusalem: The Apparition of the Cross, in: Contra Iudaeos, 85–104.

[44] Justin Martyr's *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* and the development of Christian Anti-Judaism, in: **Contra Iudaeos,** 27–48.

Geburt des Antijudaismus aus der christlichen Theologie zustimmt, wobei festzuhalten ist, daß dies gerade in Konfrontation mit marcionitischen Gedanken geschieht.

Ähnlich kritisch setzt sich *Tessa Rajak* mit Justin auseinander.[45] Zunächst aber übt sie scharfe Kritik an denjenigen Vf.n, die bei Justin positive Äußerungen über Juden lesen können. Ihr eigenes Urteil ist in der Überschrift *From Dialogue to Denunciation* (68) zusammengefaßt. Eine Erklärung der Invektiva gegen die Juden als rhetorisches Mittel lehnt sie ab, da es Vergleichbares etwa in philosophischen Dialogen nicht gäbe. Sie deutet den Dialog als Geflecht aus Beziehungen zwischen der christlichen Adaption der Philosophie, des Judentums und des christlichen Glaubens. Auch *R.* hebt die Bedeutung der Schriftinterpretation für die Argumentation des Justin hervor, sieht sie aber noch schärfer polemisch akzentuiert. Dies hat wohl auch seinen Grund darin, daß die Vf.in davon ausgeht, daß Justin zwar primär für Christen, aber eben auch sehr konkret gegen Juden geschrieben habe. Ihre Zusammenfassung sei hier auszugsweise zitiert, da sie deutlich macht, welche Veränderung in der Wahrnehmung Justins eingesetzt hat: „As with the Qumran sectaries, the group solidarity of the Christians depended upon establishing that there was only one true way, and thus on the evocation of a host of adversaries and besetting dangers. Sharing the heritage of the Jews with its owners was not an option which fitted the bill for the majority in the evolving church ... Justin's apologetic technique was (...) exclusionary, and (...) damning. He brought a relentless sense of the presence of the enemy into the heart of an ostensibly friendly dialogue and into the exegetical process itself. Dialogue, in such hands, acquired a new meaning. Apologetic became a battle of the books, and also a battle for souls." (80) *R.* abschließendes Urteil ist als Konsequenz aus der Einsicht in das Interdependenzverhältnis des Antijudaismus zu lesen, nach dem die gemeinsame Basis und die große Nähe im religiösen Denken den Antijudaismus verstärkte. Dabei bedurfte es nicht des realen Konflikts, sondern der Konflikt war als konstruierter gegenwärtig. Allerdings ist es wohl auch nicht historisch ganz angebracht, in Justin nun den auszumachen, der den Antijudaismus gleichsam begründet hat. Es gibt keine monokausalen Erklärungen, auch keine monopersonalen.

Unter den christlichen angelsächsischen Wissenschaftlern, die sich mit der Beziehung von Christen und Juden in der Spätantike befassen, ist William Horbury an vorderster Stelle zu nennen. In dem Sbd *„Jews and Christians in contact and controversy"* legt er Einzelstudien aus den Jahren 1972–1998 vor.[46] H. hat die Sammlung noch durch eine Einleitung ergänzt, in denen er strittige Themen neuerlich aufgreift und in klarer Auseinandersetzung mit neuerer Literatur – allein wegen der bibliographischen Nachweise hat das Buch seinen eigenen Wert – seinen Standpunkt darlegt. H. gehört auf dem Feld der Antijudaismusforschung zu denen, die eine reale Konfliktsituation zwischen Juden und Christen in der Spätantike annehmen. Der Konflikt war auf seiten der Christen kein imaginierter, sondern ein tatsächlicher, an dem Juden und Christen gemeinsam beteiligt waren. Denn anders als andere hält H. daran fest, daß es auch von jüdischer Seite her Angriffe, Repressionen und Polemiken gegen Christen gegeben habe. Daß die Quellen hierfür zum großen Teil christliche Literatur sind, hält *H.* nicht für einen methodischen Fehler, da er davon ausgeht, daß die etwa bei Justin genannten Vorfälle durchaus Anhalt an tatsächlich Stattgehabten hatten. Die Parallelen in den neutestamentlichen Berichten erklärt er nicht als topische Parallele, sondern als strukturell ähnliche Repressionen. Von zentraler Bedeutung ist dann die zwölfte Benediktion gegen die Minim. Die auf seinen 1982 erschienenen Artikel *The Benediction of the Minim and Early Jewish – Christian Controversy*[47] folgende Diskussion greift er auf, hält aber daran fest, daß die Berichte bei Justin und Hieronymus glaubwürdig seien und die Verfluchung bis in ntl. Zeit zurückgehe. Der Streit um die Benediktion wird weitergehen, da er nicht zuletzt auch ein Streit um die Aussagekräftigkeit der Quellen bleibt. Denn weder ist bisher ausreichend nachgewiesen, auf wen diese Verfluchung zurückgehen soll, noch ist das Schweigen westlicher christlicher Quellen hinreichend geklärt. Und die Diskussion darüber, ob mit Minim tatsächlich messianische Juden (mit) gemeint sind, ist keineswegs entschieden. Für H. handelt es sich um ein wichtiges Element der erzwungenen Separation messianischer Juden vom Synagogenverband. Die Loslösung vom Judentum ist demnach ein Prozeß, der nicht von Christen ausgegangen ist, sondern von seiten der nichtmessianischen Juden, die die Christen als eigene Gruppe erkannt und ausgegrenzt hätten. „External impulses towards separation therefore impinged on Christians from the majority Jewish community long before the Christians themselves were ready to envisage separate existence (...). Separation did not turn on Christian adoption of specially high Christology (...) or on Christian attitudes to Torah and gentilic tendencies (...) these will have been contributory factors, but more fundamental, both for Christians and for non-Christian Jews, was the special loyalty of the Christian group to Jesus as messiah". (13) H. läßt selbst keinen Zweifel daran, daß er um die grundlegende Prämisse dieses Ansatzes weiß: Er postuliert gegen den Trend in der judaistischen Forschung ein frühes normatives Judentum, das im rabbinischen zur Entfaltung gekommen sei. Eine Duldung der Pluralität habe es im Judentum nicht gegeben. Die andere Prämisse wird eher vorausgesetzt, als daß sie tatsächlich reflektiert wird: Für das behauptete normative Judentum müssen die messianischen Juden derart auffällig, wichtig und bedrohlich gewesen sein, daß sie zu solchen Maßnahmen griffen. Doch für diese Annahme ist die Quellenlage in der rabbinischen Literatur viel zu dürftig. Es ist die Eintragung des später Stattgehabten in den frühen Zeitraum der Selbstdefinition. Und mit allem Respekt wird man anmerken müssen, daß das Argumentationsgebäude von H. Brüche aufweist. Denn er setzt für die patristische Zeit ein starkes hellenistisches Judentum voraus; es kann doch wohl angenommen werden, daß dieses keineswegs bereits rabbinisch majorisiert war. Damit ist aber der Gedanke eines normativen Judentums schon in Frage gestellt. Wichtiger aber ist wohl das Problem, ob dieses Modell von Abgrenzung und Ausgrenzung so statisch zu denken ist. Es erinnert doch stark an die Thesen der Tübinger Schule. Der Prozeßcharakter von Selbstdefinition, Selbststigmatisierung und herbeigeführter Ausgrenzung hat eine eigene Dynamik, die keineswegs organisch oder gezielt verläuft. Vielmehr ist immer mit einer Ungleichzeitigkeit von Nähe und Ferne, Abgrenzung und Gemeinsamen zu rechnen, die die Entwicklung beeinflußten.

Das Gemeinsame ist für Juden und Christen die Schrift. H. hebt diese Gemeinsamkeit mit allem Recht besonders hervor. An der Schrift als gemeinsame Grundlage entfalten sich Argumentation, Selbstdefinition und allerdings auch Separation. H. bringt auch die Nähen der exegetischen Methoden und Traditionen in Judentum und Christentum in Erinnerung. Damit verweist er auf einen häufig vernachlässigten Aspekt des Antijudaismus, nämlich, daß Teile des christlichen Antijudaismus wiederum die Völkerpolemik der Septuaginta rezipieren und sie nun anders gewendet gegen jüdische Positionen einsetzen. Die positive und negative Verwobenheit von Juden und Christen zeigt sich nirgendwo so deutlich wie bei der Schrift. Die christologische Lesart der Schrift als Legitimation der Christologie – die Alternative wäre der marcionistische Weg gewesen – wird dann aber auch zu dem unterscheidenden und letztlich trennenden Moment. Wenn man H. in seine Bewertung der Wichtigkeit der Schrift ohne Zögern zustimmen kann, so fällt die Zustimmung nicht ganz so leicht, wenn es wieder um die Annahme von realen Konflikten geht. Die Vorstellung, Theologie habe sich in der Opposition und im Konflikt herausgebildet, unterschätzt die Fähigkeit zur theologischen Reflexion aus und mit der Schrift. Weil das frühe Christentum auf Vorstellungen, Themen und Topoi der vielfältigen Schriftinterpretation zurückgreifen konnte, entwickelte sich selbst wieder eine eigene Tradition. Die Lektüre der Schrift aus dem Glauben an Jesus als den Christus bedurfte nicht zwingend des Anstoßes von außen, sondern konnte im Rückgriff auf Methode und Theologie der Schrift geschehen. Das kleine Credo in 1 Kor 15 ist dafür ein eindrucksvoller Beweis. Die Konfliktthese unterschätzt die Bedeutung des Glaubens und der Erfahrung der frühen Christen.

Was man H. zweifelsohne nicht vorwerfen kann, ist, er würde mit Rücksicht auf das gegenwärtige Gespräch zwischen Juden und Christen Konflikte der Vergangenheit verschweigen. Nur ist das noch kein Ausweis ihrer Richtigkeit; man kann auch nicht denen, die diese

[45] Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin's *Dialogue with Trypho the Jew*, in: Apologetics (Anm. 23), 59–80; vgl. dies.: Jews, Pagans and Christians in Conflict, Jerusalem 1982.

[46] **Horbury**, William: **Jews and Christians in contact and controversy**, Edinburgh 1998; der Bd enthält Studien, die vom Nt bis zur Neuzeit reichen: I Thessalonians 2.3 as Rebutting the Charge of False Prophecy; Jewish-Christian Relations in Barnabas and Justin Martyr; Christ as Brigand in Ancient Anti-Christian Polemic; The Purpose of Pseudo-Cyprian, Adversus Iudaeos; Jews and Christians on the Bible: Demarcation and Convergence; The Basle Nizzahon; The Revision of Shem Tob ibn Shaprut's Eben Bohan; Judah Briel and Seventeenth-Century Jewish Anti-Christian Polemic in Italy; vgl. auch: **Krauss**, Samuel: The Jewish Christian controversy from the earliest times to 1789, hg. v. **Horbury**, William, (Texte und Studien zum antiken Judentum 56), Tübingen 1996.

[47] **Horbury**, Jews, 67–110.

These in Frage stellen, gleich unterstellen, sie handelten aus *theological correctness*. Der Zweifel ist vielmehr methodisch begründet, denn zunächst bleibt ungeklärt, ob die Quellen tatsächlich das belegen können, was aus ihnen gefolgert wird. Die Eigenart der Apologie und der Polemik sind dabei genauso zu berücksichtigen, wie die Neigung einiger Autoren, etwa des Hieronymus, sich durch Phantasien hervorzutun. Daran knüpft sich die weitere Frage nach den möglichen Trägern solcher Konflikte an; wenn sich tatsächlich auch führende Theologen des Judentums daran beteiligten, bleibt das Schweigen der rabbinischen Quellen unerklärbar. Denkbar ist eher, daß sektiererische Gruppen maßgeblich eine Rolle spielten. Grundsätzlicherer Art ist aber die Skepsis, ob sich Minderheiten so konstituieren, wie es das Konfliktmodell deutet. Die Erforschung religiöser Minderheiten hat vielmehr gezeigt, wie zentral für die Selbstvergewisserung die Konstruktion einer Außenseiterstellung und die Imagination einer breiten Gegnerschaft ist, da sie dadurch eine Wichtigkeit behaupten konnten, die mit der tatsächlichen Gegebenheit nichts zu tun haben mußte und dennoch das Identifikationspotential der Gruppe stärkte. Damit ist freilich nicht behauptet, daß es keinerlei Begegnungen, Debatten oder Konflikte gegeben hätte. Wie sich die Marktfrauen von Konstantinopel über die Wesenheit Christi streiten konnten, so können sich gewiß auch Juden und Christen über ihren Glauben auseinandergesetzt haben. Doch ist von dieser Möglichkeit die Behauptung einer breiten Opposition von Juden gegen das Christentum weit entfernt.

H.s Beitrag zur Erforschung des christlichen Antijudaismus ist nicht nur wegen seiner Gelehrsamkeit ein großer Gewinn. Vielmehr sind es gerade die Thesen, welche in Einzelheiten und Grundsätzlichem zu Zustimmung und Widerspruch auffordern, die die Diskussion nachhaltig beleben. H. erinnert eindringlich daran, daß die methodische Diskussion notwendiger bleibender Bestandteil der Antijudaismusforschung ist und das selbst die Quellendebatte nicht als abgeschlossen gelten kann. Wissenschaft lebt von der Diskussion. H. trägt viel dazu bei, daß sie nicht ins Stocken gerät.

2.3. Die Auslegungsgeschichte als Methode der Antijudaismusforschung

Da die binnenkirchliche Rezeption der Septuaginta, die Explikation neutestamentlicher Motive und die gesamte christologische Lektüre immer auch eine Auseinandersetzung mit tatsächlichen oder imaginierten jüdischen Standpunkten bedeutete und gerade in Kommentaren und Homilien die antijüdische Polemik ihren Platz hatte, ist es naheliegend, die Auslegungsgeschichte als eine der ertragreichsten Methoden zur Klärung der christlichen Wahrnehmung des Judentums anzuwenden.[48] Es sei hier ausführlicher eine Arbeit zum Frühmittelalter vorgestellt, an der dieser Ertrag nachvollziehbar ist.

Johannes Heil hat mit seiner Arbeit *Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jh.s*[49] eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung vorgelegt, die durch sorgfältige Quellenuntersuchung und genaue Rekonstruktion des geschichtlichen Umfelds der untersuchten Texte besticht.

Die Arbeit setzt sich mit drei Grundfragen auseinander, die explizit bzw. implizit in der Titulatur angezeigt werden. Der Haupttitel benennt zunächst eine literaturgeschichtlich-theologiegeschichtliche Fragestellung, die zugleich bedeutsam für die Frage des kulturellen Kontextes dieser Epoche ist. Näherhin geht es um das Vorurteil, die kirchlichen Vf. der Zeit seien, ob nun aus Wollen oder Unvermögen, nichts anderes gewesen als mehr oder weniger geschickte Zusammensteller verschiedener Texte und Textstücke der Vf. aus der christlichen Spätantike, die sie als unhinterfragte Autoritäten angesehen haben, ihre Arbeit sei eben Kompilation.

Daß der Ruf dieser Bibelauslegung innerhalb der Theologiegeschichte nicht allzu positiv ausgefallen ist, nimmt daher nicht Wunder. *H.* hinterfragt diese Sicht. Er stellt zunächst die Frage nach dem Autorenverständnis; denn nur wenn man erweisen könnte, daß die Vf. dieser Kommentare redigierend, bewußt selektierend und kreativ mit ihrem Material umgingen, könnte man sie als Autoren bezeichnen und erst dann wären ihre Texte auch für eine historische Auswertung reizvoll.

Der Begriff „Konstruktion" verweist auf den kreativen reflektierten Prozeß der Literaturproduktion. Damit gerät bereits die weitere Leitlinie der Arbeit in den Blick, die nach der Darstellung der Juden in den Kommentaren zum Corpus Paulinum.

Die Darstellung der Juden in diesen Kommentaren läßt sich mit dem Arbeitsbegriff *Konstruktion* gut erfassen. Es geht um die in der Aufarbeitung der christlichen Literatur ständig zu reflektierende Frage, ob es sich bei den *Iudaei* um literarische Figuren handelt, so daß die Aussagen nicht beanspruchen können und wollen, etwas über die extratextuellen Juden auszusagen. Bezogen auf die Autorenintention, kann die Frage dahingehend formuliert werden, ob die Ausführungen über die *Iudaei* der Texte sich darin erschöpften, über Juden der Vergangenheit, wie sie von der Schrift beglaubigt wurden, zu sprechen oder ob sie damit nicht auch bezweckten, die je gegenwärtigen Juden zu kennzeichnen. Freilich ist damit, was H. zu Recht betont, noch keine Gewißheit gewonnen, daß diese Bekundungen auch nur die Spur eines Anhalts an dem Leben der Juden hatten oder ob nicht hier desgleichen nur ein Konstrukt vorliegt.

Der gewählte Zeitraum ist in vielfacher Hinsicht von Interesse; das Studium des Buches verstärkt den Eindruck, daß die karolingische Zeit wohl doch nicht nur das goldene Jh. des Judentums war.

H. tätigt die Auswertung seines Materials in drei Schritten.

Zunächst nimmt er eine historisch-kontextuelle Verortung der Texte vor: „Rahmenbedingungen". Er rekonstruiert u.a. mit Genauigkeit ein demographisches Profil jüdischer Siedlungen, um den Befund zu erheben, an welchen Orten es aufgrund gemeinsamen Wohnens überhaupt zu dauerhaften Kontakten zwischen Christen und Juden kommen konnte. Seine Ergebnisse sind gewichtig: Die Berührungsmöglichkeiten waren in diesem Zeitraum keineswegs so ausgeprägt, daß man von jedem Theologen der damaligen Zeit erwarten konnte, genauere Kenntnisse des jüdischen Lebens durch eigene Anschauungen gewonnen zu haben. Damit scheidet allerdings die Möglichkeit, einen je aktuellen Anstoß hinter Polemiken zu vermuten, als monokausales Erklärungsmodell aus. Des weiteren werden in diesem Kap. der Arbeit die Voraussetzungen und Anliegen der kirchlichen Vf. vorgestellt.

So vorbereitet beginnt dann der zweite Hauptteil: „Meinungen". In diesem umfangreichen Kap. der Arbeit werden verschiedene Aussagen der jeweiligen Autoren zu biblisch vorgegebenen Themen zusammengestellt und kommentiert. Besonders wertvoll sind die konzentrierteren Themenkomplexe im Umfeld des Prädestinationsstreits und zum Heilsplan, der von den Autoren offensichtlich nicht anders gedacht werden konnte denn als Ablösungsprozeß der Juden durch die Völker.

Nochmals besonderes Interesse verdient der Abschnitt über „Das Wissen vom Judentum in den Pauluskommentaren". Hier läßt sich nachvollziehen, ob die Bibelausleger solches Wissen besaßen und wie es beschaffen war. H. ist der Nachweis gelungen, daß die Autoren des 9. Jh.s nicht nur weniger vom Judentum wußten als ihre patristischen Vorgänger, sondern auch erkennbar weniger Interesse daran hatten, das ihnen in den Väterschriften zugängliche Material zu tradieren. „Es scheint, als hätte jede Anschauungsmöglichkeit, oder vielleicht besser: jeder Anschauungswille, gefehlt." (205)

Der dritte Hauptteil trägt den Titel „Textanlagen". Nach der Lektüre dieses Kap.s wird man vorsichtiger sein, in den Theologen des 9. Jh.s nunmehr bessere Abschreiber zu sehen. Sie sind durchaus kritisch reflektierende Rezipienten und Tradenten mit eigenen Intentionen. Wenn man, belegt durch die Nachweise in der Arbeit, sieht, wie nachdrücklich und offenkundig ohne theologische Hemmung das Werk des Häretikers Origenes, insofern es noch zugänglich war, benützt wird, kann man festhalten, daß hier tatsächlich eine eigenverantwortliche Theologie betrieben wird.

Für die Darstellung der *Iudaei* in den Pauluskommentaren ist eine „Verdichtung judenfeindlicher Motive in der karolingischen Exegese" (376) feststellbar. *H.* schließt zu Recht die Behauptung eines monokausalen Zusammenhangs mit aktuellen Ereignissen als Entstehungsgrund aus. Vielmehr kann er nachweisen, daß die Funktion dieser Polemik identitätsstabilisierend war: „Wir haben zu vergegenwärtigen, daß diese Entwicklung sich just in jener Zeit vollzog, als die Durchdringung aller Gruppen der Gesellschaft mit dem Ideal der christlichen Lebensführung nicht mehr nur Absicht, sondern Programm war, zu dessen Umsetzung enorme Anstrengungen unternommen wurden (...)." (380) In diesem sozio-politischen Umkreis konnte die Anwesenheit von Nichtchristen als Problem angesehen werden,

[48] Daß das Thema Antijudaismus in: Hebrew Bible / Old Testament: the history of its interpretation – Vol. 1. From the beginnings to the Middle Ages (until 1300), hg. v. Sæbø, Magne , in cooperation with Brekelmans, Chris / Haran, Menahem, Göttingen 1996, kaum Beachtung findet, liegt jedenfalls nicht am Quellenmaterial.

[49] Heil, Johannes: Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jh.s, (Forschungen zur Geschichte der Juden, Abteilung A, Abhandlung 6), Hannover 1998.

aber auch zu einem Problem gemacht werden. Die Funktionalisierung ist im Kern auf Abgrenzung angelegt, um ein Binnenbewußtsein zu stärken. Daß in diesem Gefüge die wirklichen Juden in der Wahrnehmung keinen Ort hatten, ist nicht verwunderlich. „Das ‚Wissen' um die Juden, die ‚Fiktion', ging der realen Wahrnehmung, überhaupt der Möglichkeit dazu, voraus." (384)

Der Jude und das Judentum der Kommentare war nicht das erlebbare, reale Judentum, sondern das konstruierte Judentum, das durch tradierte und erneuerte Polemik gezeichnet wurde. Dessen ungeachtet ist es durchaus möglich, daß diese Fiktionalisierung sich dann gegen Juden richten konnte, wenn sie deren Wahrnehmung völlig bestimmte und verzerrte; wenn jede noch so übertriebene Fiktion glaubhaft war, konnte sie auch auf Juden übertragen werden.

Die Kommentare haben an der Literarisierung der Juden mitgewirkt. Man kann gewiß fragen, wie sie einwirkten auf die kommenden Zeiten der Verfolgungen der Juden Europas (vgl. 388–390). Doch kann dieses nur angenommen werden; der direkte Nachweis für die Umsetzung eines Textes in die Praxis, also das, was man gemeinhin unter Wirkungsgeschichte versteht, ist nicht durchführbar.

Das Buch von *H.* ist ein Musterbeispiel dafür, was Auslegungsgeschichte vermag. Sie kann, wie hier geschehen, die Festschreibung der negativen Literarisierung von Juden und die damit verbundene Diffamierung und Polemik nachweisen. Insbesondere ist es ihr möglich aufzuzeigen, daß die antijüdische Lesart vor der eigentlichen Lektüre beginnt. Dort, wo sie als einzig mögliche gesehen wird, wird sie auch im Text bestätigt und aufgefunden, so daß sie sich wieder reproduziert.

3. Zusammenschau und Ausschau

Die historische Antijudaismusforschung ist, wie gezeigt, in einem Prozeß der Entwicklung. Begann sie als streng historische und literaturgeschichtliche Forschung, so ist sie jetzt um Fragestellungen aus der soziologischen, psychologischen und religionswissenschaftlichen Forschung bereichert. Da spätestens ab dem Mittelalter auch die Kunstgeschichte gewichtige Zeugnisse beitragen kann, ist auch sie zu berücksichtigen. Wenn man eine transdisziplinäre Forschung sucht, so hat man sie hier gefunden.

Und obwohl keineswegs in allen Fragen Einigung erzielt ist, eher im letzten Jahrzehnt eine gewisse Ausdifferenzierung hinsichtlich bestimmter Grundpositionen erfolgt ist, sei dennoch auf eine Desiderat verwiesen. Ohne Zweifel ist der Gegenstand der Antijudaismusforschung das Verhältnis bestimmter Gruppen zum Judentum. Dennoch bedarf es, um eine inhaltliche Verengung abzuwehren, einer Erweiterung der Vergleichsmöglichkeiten. D. h. konkret, daß die Frage nach dem Verhältnis zum Judentum nicht isoliert betrachtet werden sollte, sondern durch die Untersuchung zum Umgang mit Minoritäten bzw. dem *Fremden* ergänzt werden müßte. Für die hellenistisch-römische Zeit wäre es die Frage nach den Barbaren, für die Zeit der Kirche etwa die nach den Häretikern, die zu stellen wäre. Aber auch die Wahrnehmung von Nichtjuden durch Juden müßte Berücksichtigung finden.

Für den Bereich der Spätantike und die folgenden Zeiten ist es ein dringliches Desiderat, auch das Gelingen von jüdisch-christlicher Begegnung zu erforschen. Hinter dieser Forderung verbirgt sich nicht eine apologetische Absicht, sondern die Erkenntnis, daß eine reine Reduzierung auf den Konflikt und die Polemik nicht dem Stattgehabten gerecht wird. Es gab gelungene Begegnungen; sie sollten nicht vergessen werden, damit eine andere, wenn auch gewiß schmale Traditionslinie sichtbar wird.

Diese Aufgabe ist insbesondere der Theologie aufgegeben, die den Antijudaismus als Irrtum erkannt hat. Sie muß gegen den traditionellen Antijudaismus einen Gegenentwurf liefern können, der auf die bleibende Wertschätzung von Juden und Judentum als dem Christlichen Inhärentes verweist. Falls ihr das gelingt, kann sie die je gegenwärtige kirchliche Praxis aus der Erinnerung gestalten helfen.

Sie tut das dann auch aus dem Wissen heraus, daß der Antijudaismus nicht nur die Objekte beschädigt, sondern auch seine Subjekte. Diesen Schaden zu benennen bleibt eine notwendige Aufgabe, und zwar um der Identität der an das Evangelium gebundenen Kirche willen. Wer meint, Identität sei nur durch Abgrenzung zu gewinnen, der wird erklären müssen, wie er dann den Antijudaismus überwinden will.

In seiner ersten Rede gegen die Judaisierenden erklärt Johannes Chrysostomos seinen Zuhörern: „Ist euch denn nicht klar, daß, wenn die jüdischen Riten heilig und verehrungswürdig sind, unser Weg des Lebens falsch sein muß?" Diese Subtraktionslehre der Gnade hat ausgedient.

Zum Verhältnis von Christentum und Islam

von Hans Zirker

Diese Sammelrezension stellt einen Warenkorb vor, der angesichts des weit umfangreicheren Angebots thematisch relevanter Veröffentlichungen in seiner Auswahl zufällig wirken kann, aber in seiner Diversifikation doch aufschlußreich sein sollte. Da stehen vielstimmige Sammelwerke neben der positionell bekenntnishaften Monographie, Erörterungen von Realität, Bedingungen und Möglichkeiten des interreligiösen Dialogs neben dem Zeugnis eines experimentell-innovativen Dialoges selbst, akademisch differenzierte Vorträge eines thematisch konzentrierten Kongresses neben der populär angelegten Vorlesungsreihe, schließlich aber auch neben der Würdigung des christlich-islamischen Dialogs dessen Geringschätzung, gar Diffamierung.

In der Weite des Horizonts, der Beachtung kulturell, religiös, konfessionell und national unterschiedlicher Verhältnisse, dem Reichtum persönlicher Erfahrungen und dem Grad der Reflexion zeichnet sich der von Jacques Waardenburg herausgegebene Bd über *Muslim-Christian perceptions of dialogue today*[1] besonders aus. Die zehn Vf., Theologen, Philosophen, Religions- und Gesellschaftswissenschaftler, sind mehrheitlich Christen (reformiert, römisch-katholisch und orthodox; von französischer, niederländischer, schweizerischer und deutscher Herkunft), drei sind Muslime (gebürtig in Marokko, Tunesien und Indien). Die Aufsätze sind teilweise in englischer, teilweise in französischer Sprache gehalten.

Eine umfangreiche Einführung des Hg.s (9–48) legt die Voraussetzungen und Absichten des Symposions dar, auf das die Beiträge des Bdes zurückgehen (es fand 1997 in der Nähe von Lausanne statt), faßt deren wesentliche Gesichtspunkte zusammen und notiert wichtige Momente der Diskussionen, die sich den Vorträgen anschlossen. Nur drei Beiträge haben den interreligiösen oder christlich-muslimischen Dialog als solchen zum Thema (*J. C. Basset*: „Has Christian-Muslim Dialogue Already Begun?"; *A. Filali-Ansary*: „Dialogue des religions ou dialogue *sur* les religions?"; *T. Mitri*: „Reflections on Mutual Perceptions and Dialogue"); die übrigen erörtern ihn hinsichtlich der Gegebenheiten eines bestimmten Landes (*M. Arfa Mensia*: Frankreich; *J. Levrat*: Marokko; *E. Méténier*: Ägypten; *K. Steenbrink*: Indonesien und Niederlande) oder offizieller Äußerungen der römisch-katholischen Kirche (*C. W. Troll*). Durch diese Perspektivenwechsel wird das Thema „Dialog" besonders realitätsnah und faktenreich, gelegentlich auch narrativ behandelt. Dabei erwägen die Vf. ihre Sache aber jeweils unter so grundsätzlichen Gesichtspunkten, daß sich die einzelnen Beiträge sinnvoll zueinander fügen, ob sie sich unausdrücklich ergänzen, bestätigen oder problematisieren. Freilich hat die Zusammensetzung der Autorengruppe auch zur Folge, daß muslimische Perspektiven überwiegend von Nichtmuslimen vorgestellt werden.

Unterschiedliche Positionen oder wenigstens Urteilstendenzen zeigen sich etwa darin, ob der interreligiöse Dialog eher in theologischer Verständigung oder in lebensweltlicher Kommunikation wahrgenommen wird, in institutionell-amtlichen Formen oder bei freieren Initiativen, in welchem Maß politische und wirtschaftliche Faktoren beachtet werden, ob die religiösen Lebensräume im Vordergrund stehen oder die weltanschaulich plurale, weithin religionsdistanzierte Gesellschaft, ob man das Verhältnis von Dialog zu Mission problematisiert, Majoritätsansprüche und faktische Dominanzen der römisch-katholischen Kirche kritisch bedenkt, welche Bedeutung man der Ermittlung universaler Momente von Religiosität und Humanität zumißt, wie man schließlich den Stand und Wert bisheriger Dialog-Bemühungen überhaupt beurteilt. Besonders heikel ist offensichtlich die Frage, welche Rolle im christlich-muslimischen Dialog die jüdische Religion und der Staat Israel spielen. Sie wird trotz ihres theologisch wie politisch erheblichen Gewichts nur beiläufig berührt,

[1] **Muslim-Christian perceptions of dialogue today.** Experiences and expectations, hg. v. Jacques Waardenburg, Leuven 2000.

etwa mit der Feststellung, daß man in den zwei größeren niederländischen reformierten Kirchen zugleich eine äußerst positive Einstellung gegenüber den Juden und eine äußerst negative gegenüber den Muslimen finden kann und daß eine Kritik des Staates Israel in großen Teilen der niederländischen Gesellschaft lange tabu war (Steenbrink, 222).

In der besonderen Atmosphäre der Verständigung, die dieses Buch bezeugt, liegt freilich auch seine Grenze: Trotz ihrer unterschiedlichen Beurteilungsmomente sind sich alle Teilnehmer in der prinzipiellen Hochschätzung des interreligiösen Dialogs einig. Diejenigen, die ihn für gescheitert, nutzlos, gar gefährlich halten und dabei im Christentum wie im Islam ihre Fronten bilden, erhalten hier nicht selbst das Wort; sie werden nur abweisend referiert.

Die beiden von Andreas Bsteh und Seyed M. Mirdamadi herausgegebenen Bde *Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive*[2] und *Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht*[3], dokumentieren eine Leistung, die im Vorwort zu Recht als „die Frucht eines mehrjährigen Bemühens um etwas Neues, um einen neuen Anfang in den christlich-islamischen Beziehungen" vorgestellt wird (A. Bsteh, 9f). Unabhängig von den im einzelnen erreichten Ergebnissen ist dieses Dialog-Unternehmen bereits in seiner Genese, seiner personellen Zusammensetzung und seiner Methode ein bedeutendes Ereignis. Es verbindet einen großen Anspruch mit konsequenter Selbstbeschränkung.

Im Anschluß an eine internationale Dialogkonferenz, die 1993 in Wien zum Thema „Friede für die Menschheit" stattfand[4], wurden auf iranische Anregung hin bilaterale interreligiöse Gespräche geplant, die in Teheran wie in Wien weitreichende politische Anerkennung und Unterstützung fanden. Die dabei gegebene Brisanz verlangte eine ebenso behutsame wie gründliche Vorbereitung. Da keiner der deutschsprachigen Referenten des Persischen mächtig war, aber auch keiner der iranischen Referenten des Deutschen, kam den Übersetzern und dem aufwendigen Austausch der zu kontrollierenden Übersetzungen große Bedeutung zu. (Daß man nicht auf die Konferenzsprache Englisch auswich, sondern bei den jeweiligen Muttersprachen blieb, hat der Sache sicher gedient.) Da auch die gesamten Diskussionen, die sich den Vorträgen anschlossen, mit Tonband aufgezeichnet und in den wesentlichen Stücken publiziert wurden, ist das geleistete Bemühen, den geführten Dialog möglichst authentisch wiederzugeben, höchst anerkennenswert. Das Ergebnis lohnt die gewaltige Arbeit.

Mit dem für die Konferenz in Teheran (1996) gewählten Thema „Gerechtigkeit" bekundete man von vornherein die Absicht, die theologischen Aspekte mit gesellschaftlichen, schließlich politischen zu verbinden. Dabei machte die Konzentration auf dieses eine in beiden religiösen Traditionen verankerte Stichwort es den Gesprächspartnern leicht, unmittelbar von ihren je eigenen Voraussetzungen her zu sprechen und das Maß ihrer Verständigung zu prüfen, ohne daß sie sich zugleich mit einem übergeordneten Konzept, etwa dem des „Weltethos", hätten auseinandersetzen müssen. Der Topos der „Menschenrechte" gehörte demgegenüber auf der einen wie der anderen Seite – mit jeweils deutlich verschiedenen Implikationen – zum gemeinsamen ethischen Fundus. Die enge Verzahnung der theologischen Themen mit politik-, wirtschafts- und rechtswissenschaftlichen verlangte die Beteiligung von Wissenschaftlern verschiedener Fachrichtungen und vermied somit, daß der interreligiöse Dialog als ausschließlich theologischer geführt wurde.

Dem Konferenzverlauf entsprechend enthält die Dokumentation in wechselnder Folge sieben Referate von muslimischer und sechs von christlicher Seite. Sie befassen sich mit der Klärung des jeweiligen Begriffs von „Gerechtigkeit", mit kulturellen, weltpolitischen und -wirtschaftlichen Strukturen und Entwicklungen, mit unterschiedlichen Verständnissen von Menschenrechten, mit der Einschätzung des Verhältnisses von christlichen und muslimischen Prinzipien und der sich daraus ergebenden Möglichkeiten für die Zukunft. Die einleitenden Begrüßungsansprachen lassen den Rang erkennen, der diesem Unternehmen von politischer und kirchlicher Seite zugesprochen wurde, die beiderseitigen Verabschiedungsworte das freundschaftliche Klima dieser Begegnung ahnen. Eine Liste der Teilnehmer, ein Namen- und ein Quellenregister (zu den Zitaten aus Koran, Bibel und kirchlichen Lehräußerungen, bes. denen des Zweiten Vatikanischen Konzils) schließen die Dokumentation ab.

In zweierlei Hinsicht geben die Beiträge besonders deutlich ihre positionelle Eigenheit zu erkennen: zum einen im Blick auf die Legitimation von Gerechtigkeitskonzepten – theozentrisch oder vernunftorientiert, gar säkular –, zum anderen bei der Frage nach der inhaltlichen Bestimmtheit der Offenbarung – ob umfassend, konkret und endgültig oder geschichtlich kontingent, kulturell bedingt und immer wieder aktualisierungsbedürftig. Daß die Diskussion dabei Differenzen auch zwischen den iranischen Teilnehmern zur Sprache bringt, belegt die Offenheit dieser Gespräche wie ihre politische Bedeutung.

Der Nerv islamischen Selbstverständnisses wird v. a. dort berührt, wo ein muslimischer Referent mit Nachdruck behauptet, daß es „aus der Sicht eines Muslims an den Wegkreuzungen des Lebens keine Fragen" geben könne, „die nicht beantwortet wären" (Khamene'i, 106); ein anderer demgegenüber betont, daß „kein Gesetzgeber, nicht einmal der Prophet, (...) dazu imstande" sei, „sämtliche Gesetze einer Gesellschaft auf einen Schlag zu verändern", daß deshalb den Muslimen späterer Zeit aufgegeben sein könnte, „einige jener rechtlichen und rituellen Bestimmungen zu ändern, die der Prophet zu seiner Zeit nicht ändern konnte" (Schabestari, ebd.). Die gegen Bestimmungen der Tradition gerichtete Berufung auf das, was „dem islamischen Wesen entspräche" (187), ist ein erregender Vorgang, der unter Muslimen Widerspruch hervorrufen muß (vgl. hier 188f Mohaqqeq-Damad).

Die folgende Konferenz in Wien (1999) schloß sich in ihrer Planung, Anlage und Durchführung dem vorhergehenden anspruchsvollen Standard an. Mit dem Thema „Werte – Rechte – Pflichten" nahm man die moralischen und rechtlichen Bedingungen menschlichen Zusammenlebens weiter als zuvor in den Blick und brachte damit auch die Besonderheiten muslimischer und christlicher Denkart noch differenzierter zur Sprache.

Die Themen der zwölf (wieder abwechselnd von christlichem und muslimischem Standpunkt ausgehenden) Vorträge betreffen das normgebende Menschenbild, die Wertordnung sittlichen Handelns und deren Grundlegung, den Zusammenhang von Ethos und Recht, Ethos und Ökonomie, Konzepte sozialer Gerechtigkeit und deren aktuelle Herausforderungen. Die schon dem ersten Bd zu entnehmenden Differenzen zeigen sich hier verstärkt, v. a. bei den Fragen, ob und wieweit man Wertdefinitionen und Gesetzgebungen von Gott her als unveränderlich und unveräußerlich oder von geschichtlichen Umständen und menschlicher Verantwortung her als bedingt und wandelbar ansehen könne, gar müsse und ob eine säkulare Gesellschaft und Staatsordnung auch religiös gewürdigt werden könne oder zugunsten eines theokratischen Systems verworfen werden müsse. Wieder kommen dabei auch innerislamische Gegensätze zur Sprache. So äußert sich etwa auf der einen Seite rigorose Selbstsicherheit: „Alles, was eine islamische Regierung, d. i. eine Regierung, die nach den vom heiligen Gesetzgeber angeordneten Bestimmungen eingesetzt ist, beschließt, ist Gesetz Gottes" (273, Gordji), begleitet von der naiven rhetorischen Frage: „Sollte es Gott nicht geschafft haben, Gebote und Werte kundzutun, die für die Menschen aller Zeiten nützlich sind (...)" (274 Rashadi); auf der anderen Seite lesen wir das Bedenken, daß bei all dem doch auch unser jeweiliges Vorverständnis eine Rolle spiele, also „wir Menschen gleichsam Mitspieler" Gottes seien, daß dies aber auch Anlaß für Unsicherheit und Zweifel schaffe (275, Schabestari). Selbstverständlich gehen die interreligiösen Differenzen über diese innerislamischen noch hinaus.

Derart tiefgreifende Unterschiede können so gelassen wie hier nur in einem Raum erörtert werden, der von den Konsequenzen, die sich aus ihnen in der politischen Realität ergeben, selbst nicht betroffen ist, da in ihm ein geschütztes Klima der Begegnung herrscht. So kann dieser Dialog mit der ihm eigenen Spiritualität bei allem Respekt auch zwiespältig beurteilt werden. Er setzt auf eine Zukunft, für die der Boden noch kaum bereitet ist und für die es keine Gewähr gibt, aber schließlich doch einen vielfach geäußerten guten Willen.

Auf eine interdisziplinäre Tagung der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg gehen die Beiträge des Sbdes zu *Islam und Christentum*[5] zurück. Diese Veranstaltung war zugleich als Lehrerfortbildungstagung angeboten und darüber hinaus den Bürgern Augsburgs geöffnet. Dies ist bei der Beurteilung der Aufsätze mit zu berücksichtigen.

[2] Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive, hg. von Andreas Bsteh / Seyed M. Mirdamadi, Mödling 1997.

[3] **Werte – Rechte – Pflichten**. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht, hg. von Andreas Bsteh/Seyed M. Mirdamadi, Mödling 2001.

[4] Vgl. die Kurzrezension der Dokumentation in ThRv 92 (1996), 159f.

[5] **Islam und Christentum**. Religion im Gespräch, hg. v. Klaus Kienzler / Gerda Riedl / Markus Schiefer Ferrari, Münster 2001.

Thematisch sind sie recht disparat und umfassen erstens überblicksartige Ausführungen zu „Anspruch und Selbstverständnis des Islam" (*L. Hagemann*), „Leben und Glauben der Muslima in der BRD" (*M. Demir-Schmitt*), dem „christlich-islamische(n) Dialog in Deutschland" (*B. Huber-Rudolf*) und dem „Wesen des Sufismus" (*K. Ceming*), zweitens einen Erfahrungsbericht des Bürgermeisters der Stadt Lauingen über das Bemühen, die Bevölkerung auf den Bau einer Moschee vorzubereiten (*B. Barfuß*), drittens eine ausführliche Erörterung des muslimischen Religionsunterrichts aus vier unterschiedlichen Perspektiven (*M. Demir-Schmitt / J. Lähnemann / H. Mendl / U. Seiser*) und viertens thematisch begrenzte Abhandlungen zu der „interkulturellen Stadtgeographie" Augsburgs (*F. Schaffer*), „Jesus und Maria im Koran" (*K. Kienzler*), „Prophet" als „Deutungskategorie in den Evangelien" (*S. Schreiber*), „Ehe und Familie im Islam" (*C. Breuer*), dem Toleranzgedanken in Wolfram von Eschenbachs „Willehalm" (*R. M. Scheule*) und der „Geschäftsordnung" des Religionsgesprächs im Anschluß an Lullus, Cusanus und Lessing (*J. E. Hafner*).

Die Qualität der Beiträge ist recht unterschiedlich. Inhaltlich wie methodisch beachtenswert sind besonders diejenigen zum mittelalterlichen Epos und den literarisch-fiktiven Religionsgesprächen. Für die Verständigung mit dem Islam nützlich ist die Klärung des neutestamentlichen Begriffs „Prophet" für Jesus. Die Erörterungen zum Religionsunterricht sind v. a. dort aussagekräftig, wo sich die religionspädagogischen Aspekte mit einer differenzierten Darlegung der gesellschaftlichen und politischen Sachlage verbinden (*J. Lähnemann*). Aufschlußreich ist auch die Strategie von seiten des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus (*J. Seier*), in scheinbarer Sachlichkeit und Aufgeschlossenheit den islamischen Religionsunterricht abzuwehren. Einerseits wird hier der Religionsunterricht für dringlich gehalten u. a. in der fragwürdigen Erwartung, er könne „Tausende unserer muslimischen Schülerinnen und Schüler von den Koranschulen abhalten" (95); andererseits sind die vorgebrachten rechtlichen Gegengründe deutlich so angelegt, daß die Voraussetzungen für einen islamischen Religionsunterricht faktisch „für Bayern nicht in Sicht" kommen können (94, bezogen auf „eine wirkliche islamische Religionsgemeinschaft" im Sinn des Art. 7 Abs. 3 GG). Bemerkenswert unbefangen wird dabei (im Anschluß an Hans Maier) von „Allahs Religion" (97) gesprochen. Die juristischen Ausführungen sind begleitet von kaum verdeckter Emotionalität.

Es ist anerkennenswert, daß man bei einer Veranstaltungsreihe zum Islam auch muslimische Beiträge vorsieht. Doch sind die beiden in diesen Bd aufgenommenen (*M. Demir-Schmitt*) leider von einer zu schlicht apologetischen Grundhaltung, als daß sie der christlich-islamischen Verständigung substantiell hilfreich sein könnten. Darin zeigt sich ein grundsätzliches Problem der gegenwärtigen Dialog-Situation in Deutschland.

Eine eigene Bedeutung innerhalb der hier besprochenen Veröffentlichungen kommt den von Harald Suermann herausgegebenen und einleitend erläuterten *Zeugnissen christlicher Theologie in Palästina* zu.[6] Deren vorrangige Bezugsgröße ist nicht der Islam, sondern der Staat Israel und die jüdische Religion. Daß dieses Verhältnis das christlich-islamische schwerwiegend betrifft, wurde in den übrigen Publikationen höchstens ganz am Rand angesprochen.

Die Vf. und die eine Vf.in gehören unterschiedlichen Kirchen an, soweit angegeben oder sonst erkennbar der melkitischen, der griechisch-orthodoxen, der griechisch-katholischen, der evangelisch-lutherischen, der anglikanischen und der römisch-katholisch lateinischen. Alle sind Mitglieder des christlichen Al-Liqa'-Zentrums, das 1983 für die Förderung des Zusammenlebens von Christen und Muslimen im Heiligen Land gegründet wurde.

Die (nicht klar abgrenzbaren) vier Teile beziehen sich auf „Selbstverständnis und Geschichte der lokalen Theologie", „Theologisch-ethische Auseinandersetzung mit dem israelisch-palästinensischen Konflikt", „Die palästinensische Ortskirche" und „Die palästinensischen Christen und die politische Auseinandersetzung".

Die umfang- wie inhaltsreiche Einleitung (9–36) gibt einen gediegenen Überblick über Situation und Geschichte der palästinensischen Kirchen sowie deren Theologie in ihrem Verhältnis zu Israel, zur muslimischen Bevölkerung, zu den westlichen Kirchen und deren theologischen Strömungen.

In den Beiträgen selbst lassen sich drei Problemhorizonte unterscheiden: der interreligiöse, d. h. christlich-muslimisch-jüdische, der binnenchristlich palästinensische und der nahöstlich-nordatlantische. In diesen spannungsvollen Beziehungen sehen sich die palästinensischen Christen vor die schwierige Aufgabe gestellt, ihre religiöse, kirchliche und nationale Identität auszumachen. Die theologischen Erklärungen und Studien können dazu sicher nur Bescheidenes beitragen, sind aber sachlich sehr aufschlußreich.

Zwei Themen dominieren derart, daß sich die Beiträge nicht selten inhaltlich überschneiden und wiederholen, aber damit die Bedeutung dieser Problemkreise eindrucksvoll belegen: zum einen „Ortskirche" und zum anderen „Kontextualität". Es ist bemerkenswert, wie unbefangen nicht selten von der „palästinensischen Ortskirche" im Singular gesprochen wird, obwohl dabei nicht nur Kirchen unterschiedlicher Riten, sondern auch verschiedener Konfessionen einbezogen werden (vgl. bes. 168f die Ausführungen des melkitischen Priesters J. Saghbini über „Die eine Kirche in der Vielfalt"). Die intensive Berücksichtigung der politischen, sozialen und plural religiösen Lage („Kontext") wird nicht nur um des Wirklichkeitssinnes willen gefordert, sondern auch theologisch gerechtfertigt mit dem Gedanken der Inkarnation. Offensichtlich sieht man sich in dieser Hinsicht unter besonderem Legitimationsdruck.

Bei der Beurteilung der politischen Situation unterscheiden sich die Vf. zwar nach Schärfe und Differenzierungsgrad, stimmen aber darin überein, daß sie die Maßnahmen Israels weithin für völkerrechtswidrig und die alltäglichen Erfahrungen der Palästinenser für entwürdigend halten. (Auch die Einführung des Hg.s läßt keinen Zweifel, daß er sich dem anschließt.) Die israelische Verdrängung der Realität, d. h. der Menschen, ihrer Heimat und ihres Besitzes, sieht man symbolisch konzentriert in dem zionistischen Motto „Land ohne Volk für ein Volk ohne Land". Heftig abgewehrt werden auch religiöse Rechtfertigungen des Staates Israels durch „christliche Zionisten" vorwiegend amerikanischer Provenienz. Demgegenüber fragt man, auch selbst für religiöse Ideologisierungen anfällig: „Welche theologische Bedeutung hat die Zerstörung von 400 Städten und Dörfern durch die israelische Armee während und nach dem Krieg von 1948? Welche Bedeutung hat die damalige Vertreibung von einer Million Palästinensern (...)?" (*R. Khoury*, 151)

Das Verhältnis von Christen und Muslimen wird durchweg als eng erachtet bis hin zur ständigen Rede von „unseren muslimischen Brüdern" (nur zwei Beiträge beziehen sich auch auf die „Schwestern") und zum Bekenntnis: „Der Nachbar ist in erster Linie der Muslim." (*R. Khoury*, 94) Große Bedeutung wird dabei der gemeinsamen arabischen Kultur zuerkannt. Überwiegend positiv beurteilt wird auch trotz vergangener und gegenwärtiger Belastungen der arabische Nationalismus (vgl. differenziert *M. Raheb*, 208–217: „Die palästinensischen Christen zwischen Nationalismus und Fundamentalismus").

Demgegenüber gerät in der Wahrnehmung und Beurteilung des christlich-jüdischen Verhältnisses manches bedenklich. Zunächst wird zwischen „christlich-jüdisch" und „christlich-israelisch" kaum differenziert. Nicht nur wird die in der Tat unheilvolle Instrumentalisierung der Bibel in der israelischen Landideologie abgewehrt, sondern gelegentlich in hermeneutischer Naivität das christliche Schriftverständnis als das „richtige", „wahre", „echte" dem jüdischen insgesamt entgegengesetzt (nicht so bei *R. Khoury*, „Hermeneutische Ansatzpunkte", 146–150). Der Völkermord an den Juden wird bei der Beurteilung des Staates Israel zumeist übergangen (bes. auffällig bei *S. Yunan*, 193, mit der Feststellung, daß die deutsche Kirche durch ihr Schweigen angesichts der Naziherrschaft „an Millionen von Deutschen schuldig wurde"). Einmal wird diese Vergangenheit gar in antisemitischer Manier mit dem Verweis auf „die Legende vom vertriebenen Juden" beiseite geschoben (*A. Rantisi*, 105). Nur vereinzelt findet sich eine Verurteilung des „Antisemitismus, dessen teuflischste Ausdrucksform die Schoah mit ihren unvorstellbaren Grausamkeiten war" (*R. Khoury*, 141).

Anerkennenswert ist die im Anhang beigefügte umfangreiche bibliographische Liste „Ausgewählte Literatur zur Geschichte und Gegenwart von Christentum, Theologie und Gesellschaft in Palästina" (157–263). Dabei fehlt aber leider das wichtige Werk von Andreas Feldtkeller, *Die „Mutter der Kirchen" im „Haus des Islam". Gegenseitige Wahrnehmung von arabischen Christen und Muslimen im West- und Ostjordanland*, Erlangen 1998.

Alles in allem kommen in diesem Buch politische, ekklesiologische und interreligiöse Probleme derart intensiv zur Sprache, daß es trotz des eher engagierten als wissenschaftlichen Charakters der repräsentativ gesammelten Beiträge in der Reihe „Theologie der Dritten Welt" einen wichtigen Platz einnimmt.

[6] **Zwischen Halbmond und Davidsstern**. Christliche Theologie in Palästina heute, hg. v. Harald Suermann, Freiburg 2001.

Die Abhandlung *Der Islam und das Christentum* von Siegfried Raeder[7] Kirchenhistoriker der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen, steht trotz ihrer umfangreichen geschichtlichen Anteile vorrangig unter dem Interesse, das Verhältnis des christlichen Glaubens zum islamischen systematisch zu bestimmen. Dieses Anliegen aber ist selbst wieder dem pastoralen Ziel zugeordnet, all denen zuverlässige Orientierung zu geben, die in dieser Sache verunsichert sein mögen. „So will dieses Buch helfen, wenn Menschen geneigt sind, von Christentum zum Islam überzutreten", könnte aber nach Meinung des Autors „auch manchem Muslim nützlich sein" (VIII).

Diese Intention bestimmt den Aufbau des Buchs in zwei Teilen: „A. Der Islam" und „B. Christentum und Islam". Der erste Teil, der religionsgeschichtliche Informationen verspricht, ist in seiner äußeren Anlage sachlich gehalten; im einzelnen tritt jedoch häufig die abwehrende Tendenz zutage, besonders massiv in Ausführungen zu „Mohammeds Charakter" (38–40). Dabei kommen nach traditioneller Manier erstens seine zahlreichen Frauen zur Sprache und zweitens seine Machtpolitik. Mohammeds Heiraten sollen zwar nicht nach unseren heutigen Maßstäben beurteilt werden, dennoch wird ihm attestiert, daß er „in der Tat eine starke Zuneigung zum weiblichen Geschlecht" hatte – mit der beiläufigen Feststellung, daß er „zuletzt mit dreizehn Frauen verheiratet" war (38; in Rudi Parets Mohammed-Buch liest man richtig: „im Laufe der Zeit mit insgesamt 13"). Im Blick auf Mohammeds politisches Verhalten wird zunächst behauptet, daß Mohammed „keine List und Härte scheute", wenn es darum ging, „die Macht der islamischen Gemeinde zu sichern und zu erweitern", oder gar schlicht um „die Sache des Islams" (ebd.). Diese Charakterisierung Mohammeds leitet (im engen Anschluß an Emanuel Kellerhals) zum systematisch-theologischen Urteil, daß wir „Mohammeds Wirken (...) im umfassenden Sinne als ‚Gesetzgebung' bezeichnen können", die „aus innerer Notwendigkeit die theokratische Gemeinde" fordert (40). So habe Mohammed schließlich aus ähnlicher Motivation gehandelt, „wie die mächtigen Päpste des Mittelalters" (ebd.).

Vieles im ersten Teil ist aber nur geschichtliches Referat, oft in weiten Passagen an eine einzelne Informationsquelle angelehnt, von sachlichen Fehlern durchsetzt. Die Erzählungen der islamischen Traditionen werden so lange ganz unkritisch als historische Berichte genommen, als sie der christlichen Sicht keine Schwierigkeiten bereiten. Problembewußtsein ist dabei kaum zu erkennen. Für die Selbstsicherheit des Autors bezeichnend sind seine Äußerungen zu dem bedeutenden Religions- und insbesondere Islamwissenschaftler Wilfred C. Smith: U. a. attestiert er ihm „wenig Kenntnis des islamischen Verständnisses von Gott" (128).

Die Essenz des Buchs findet sich in seinem zweiten Teil, insbesondere in dessen zweitem Kap. „Theologisch-systematische Überlegungen zum Verhältnis von Christentum und Islam". Es ist konsequent auf die Opposition von Evangelium und Gesetz, Heil und Unheil hin angelegt und gipfelt in der Feststellung, daß wir den Gegensatz nicht besser als mit Luthers Worten formulieren könnten, in denen er allem, „was außerhalb der Christenheit ist, es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler," die Zuversicht auf Gottes Gnade verwehrt (260f mit Zitat des Großen Katechismus).

Mehrfach wird die Religionstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils als ein vordergründiges und irriges Verfahren angesprochen. Dessen scheinbar tolerante Berufung auf die Gemeinsamkeit derer, die an den einen Gott Abrahams glauben, sei „im Grunde ein islamischer Gedanke in christlichem Gewand" (204) und also nur gar zu verführerisch, auch wenn er sich schon im Mittelalter bei Thomas von Aquin, Wilhelm von Tripolis und Nikolaus von Kues findet.

Eine Auseinandersetzung mit thematisch relevanter theologischer Literatur der Gegenwart – etwa dem Werk des evangelischen Theologen Reinhard Leuze, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994 – fehlt völlig. (Die mehrseitige Literaturliste am Ende verdeckt den Charakter des Buchs nur oberflächlich.) Statt der wissenschaftlichen Auseinandersetzung findet man vage Polemik gegen nicht genannte Theologen, die den „Deutungen muslimischer Propagandisten Vorschub leisten" und damit „auch zur Verwirrung unter solchen Christen bei[tragen], deren Urteilsfähigkeit in Glaubensfragen schwach entwickelt ist" (261).

[7] **Raeder**, Siegfried: **Der Islam und das Christentum**. Eine historische und theologische Einführung, Neukirchen 2000.

Encyclopaedia of the Qur'ân, hg. v. Jane Dammen McAuliffe, Bd. 1: A–D. – Leiden: E.J. Brill 2001. 557 S., geb. € 186,00 (Listenpreis) / 173,00 (Subskr.) ISBN: 90–04–1146–53

Bislang hatte die nicht-muslimische („westliche") Islamwissenschaft ihre lexikalische Summe in der Encyclopaedia of Islam (New Edition, Leiden 1960ff). Von nun an wird neben diesem Werk mit eigener thematischer Konzentration die auf fünf Bde hin angelegte Encyclopaedia of the Qur'ân stehen. (Der Verlagsankündigung entsprechend soll pro Jahr ein Bd erscheinen.) Dabei ist die Koranwissenschaft gegenwärtig weniger als je in der Lage, geruhsam Bilanz zu ziehen. Seit einigen Jahrzehnten wird v. a. die Genese des Koran zunehmend problematisiert. Ein zuvor weitreichender wissenschaftlicher Konsens ist zerfallen. Die Positionen sind teilweise äußerst gegensätzlich, die Kontroversen scharf.

Lange Zeit schien die Forschung bei aller kritischen Distanz gegenüber islamischen Überlieferungen doch deren Sicht der geschichtlichen Komposition des Buchs in den Grundzügen zu bestätigen: daß seine Partien insgesamt von Mohammed vorgetragen, bald nach seinem Tod aufgezeichnet, redaktionell zusammengefügt und gegenüber umlaufenden Textvarianten gesichert wurden, ein Vorgang, den man im wesentlichen mit einer „Sammlung" unter dem Kalifen Uthman (644–656) für abgeschlossen hielt. Diese Sicht wird in neueren traditions- und redaktionsgeschichtlichen Theorien grundlegend in Frage gestellt. Im einen Extrem, repräsentiert v. a. durch John Wansbrough, vertritt man die Theorie, daß der Koran erst in einem etwa 200 Jahre währenden Prozeß aus Stücken unterschiedlicher Herkunft komponiert und der Verkündigung Mohammeds zugeschrieben wurde. Im anderen Extrem, vertreten durch John Burton, soll entgegen der muslimischen Überlieferung schon die Konstitution des Koran als Buch auf Mohammed selbst zurückgehen. Es liegt auf der Hand, daß sich bei diesen unterschiedlichen traditionsgeschichtlichen Positionen auch wesentlich verschiedene Interpretationen und Bewertungen des Koran insgesamt, seiner Funktionen und Aussagen, ergeben. Manchmal ist kaum mehr absehbar, wie angesichts der wissenschaftlichen Konstrukte auch noch das religiös geachtete und achtenswerte Buch der Muslime wahrgenommen werden kann. Bezeichnenderweise werden die besonders traditionskritischen Hypothesen und Theorien im Internet von einer Liga aus christlichen Fundamentalisten und muslimischen Verfechtern eines „säkularisierten Islam" polemisch instrumentalisiert, umgekehrt dann von islamischer Seite in erregter Apologie bestritten. Solche Polarisierungen entsprechen jedoch nicht dem Geist des vorliegenden Werks (vgl. nebeneinander die unterschiedlichen Positionen von Gerhard Böwering, Chronology and the Qur'ân, 316–335, hier 322–335, und John Burton, Collection of the Qur'ân, 351–361).

In einem bedachtsamen und differenzierten Vorwort (I–XIII) erklärt die Hg.in ihre und ihrer Mitherausgeberschaft Absicht, sowohl den Stand der Forschungen in der gegebenen Pluralität und Gegensätzlichkeit darzulegen als auch die Verständigung darüber zu fördern. Dementsprechend wurden die Mitarbeiter allein unter dem Gesichtspunkt ausgewählt, daß sie sich in methodischer Strenge am akademischen Diskurs beteiligen, ungeachtet ihrer wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen und religiösen oder weltanschaulichen Positionen. Daß dabei auch die Unterscheidung von „westlicher" und „islamischer" Koranwissenschaft nicht mehr in altgewohnter Selbstverständlichkeit und Strenge galt, sondern muslimische Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler in das Unternehmen mit einbezogen wurden, ist besonders beachtenswert.

Ist das Werk hinsichtlich der Vf. ganz islamwissenschaftlich konzipiert, so doch nicht gleicherweise im Blick auf die Adressaten. Es ist vielmehr allen zugedacht, die sich in geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen mit entsprechenden Themen befassen, unabhängig davon, ob sie über arabische Sprachkenntnisse verfügen oder nicht. Deshalb sind die Artikel-Stichwörter anders als in der Encyclopaedia of Islam, die sich an den islamischen Sprachen orientiert, englisch gehalten. Die Hg. mußten also ihre Sache thematisch und terminologisch eigenständig strukturieren. Dies erweist sich im Ergebnis keineswegs als ein nachteiliger Kompromiß, sondern als zusätzlicher hermeneutischer Gewinn. Die spezifisch islamische Begrifflichkeit wird innerhalb der einzelnen Artikel hinreichend berücksichtigt und soll in einem Register des fünften Bdes aufgelistet werden.

In ihrem Umfang variieren die Artikel beträchtlich. Sie reichen von der knappen Erläuterung bis zur ausführlichen Abhandlung. In

ihre alphabetische Reihe sind zusätzlich zahlreiche Stichwörter mit dem Vermerk eingefügt, unter welchen anderen Begriffen dazu Relevantes zu finden ist. Viele sorgfältige Querverweise vernetzen die Beiträge und eröffnen so den Lesern beträchtliche Studienfelder. Die jeweiligen Literaturangaben weisen den Interessierten die weiterführenden Wege. (Eine Reihe von Tafeln zur arabischen Schrift und zu Koranhandschriften am Beispiel der Basmala, der Suren-Eröffnungsformel, bereichern den Bd außerdem illustrativ.)

Thematisch lassen sich die Artikel nach verschiedenen Gruppen sortieren: Neben den wissenschaftstheoretischen (z. B. Mohammed Arkoun, Contemporary Critical Practices and the Qur'ân, 412–430) stehen die sachbezogenen, die sich entweder mit dem Buch als ganzem befassen – seiner Geschichte (s. o. J. Burton und G. Böwering), seinen literarischen Formen und Funktionen (z. B. David Thomas, Apologetics, 115–118; Mustansir Mir, Dialogue, 531–534), aber auch darüber hinaus seinen kulturellen Bedingungen (z. B. Herbjørn Jenssen, Arabic Language, 127–135; Beatrice Gruendler, Arabic Script, 135–142) und Wirkungen (z. B. John O. Hunwick, African Literature, 32–35) –, oder mit einzelnen Inhalten – Verheißungen und Warnungen (z. B. Frederik Leemhuis, Apocalypse, 111–114), Forderungen und Verpflichtungen (z. B. Keith Lewinstein, Commandments, 365–367; Gerhard Böwering, Covenant, 464–467), sozialen Gruppen (z. B. Sidney H. Griffith, Christians and Christianity, 307–315) und Beziehungen (z. B. Wadad Kadi, Authority, 188–190), Akteuren (z. B. Gisela Webb, Angel, 84–92) und Handlungen (z. B. Azim Naji, Almsgiving, 64–70), Einstellungen und Verhaltensweisen (z. B. Yohanan Friedman, Desobedience, 536–539), Gegenständen (z. B. Gerald Hawting, Calf of Gold, 273–276) –, schließlich mit der Wirklichkeitskonstitution des Koran überhaupt (z. B. Angela Neuwirth, Cosmology, 449–457).

Auch wenn sich die Enzyklopädie ausdrücklich auf den Koran konzentrieren soll, so betont doch schon das Vorwort, daß viele Artikel selbstverständlich die islamischen Überlieferungen (in Hadithen, Kommentaren, lexikalischen, historischen und rechtswissenschaftlichen Werken, mystischen Traditionen usw.) mit berücksichtigen müssen. Ähnliches gilt, selbst wenn dies nicht programmatisch angesprochen wird, für die Beziehungen des Koran zu jüdischen und christlichen Zeugnissen, sowohl in traditionsgeschichtlicher als auch in thematisch struktureller Hinsicht. Daß ein christlicher Theologe seinen Blick besonders darauf richtet, wo und wie dies geschieht, liegt nahe und bedeutet kein sachfremdes Interesse. Ohnehin sind die westlichen Koranstudien kräftig in den Bibelwissenschaften verwurzelt. So seien hier bei allem Respekt vor der Leistung dieser Enzyklopädie beispielhaft zu einigen Artikeln auch Bedenken und Einwände angemerkt.

In seinen Ausführungen zu *„Abraham"* (5–10) nimmt Reuven Firestone biblische wie außerbiblisch jüdische und christliche Zeugnisse nur sparsam und vornehmlich als traditionsgeschichtliche Quellen des Koran wahr. In einem knappen interreligiösen Vergleich stellt er fest, daß Abraham bei den Juden als „the authenticator and founder of Judaism" gelte, daß die Christen ihn sich angeeignet haben „as a means of legitimating their religion" und daß er im Koran ähnlich, aber polemischer „appears as neither a Jew nor a Christian but as a *ḥanîf muslim*" (7). Doch diese Verhältnisbestimmung ist – trotz der im übrigen noch umfangreich und detailliert erhobenen Momente des koranischen Abraham-Bildes – unklar und mißverständlich. Was meint der Koran mit einem *„ḥanîf muslim"*? Im Vorhergehenden wird dazu nur wenig und Unzulängliches gesagt. In welchem Sinn ist Abraham für die Christen „ein Legitimationsmittel"? Inwiefern ist er dies für Muslime „ähnlich"? Für Juden und Christen ist er in je eigenem Sinn ‚Stammvater' – ist er dies auch für Muslime? Gewiß für die Araber, aber das ist eine andere Sache. In welcher Hinsicht ist der Islam „millat Ibrâhîm, ‚religion of Abraham'" (6)? Der Begriff wird hier nicht geklärt. Wer schon Bescheid weiß, findet Bedeutungselemente im größeren Kontext. Aber ist Abraham etwa, wie man in islamwissenschaftlicher wie theologischer Literatur häufig liest, ‚der erste Muslim'? (Im Koran wird dieser Begriff gerade nicht auf Abraham bezogen, sondern auf Mohammed, z. B. 6,163; nach 7,143 ist Mose „der erste der Gläubigen"; aber dies ist jeweils nicht chronologisch gemeint.) – Schlicht falsch ist in diesem Artikel die Aussage, daß von den biblischen Gestalten im Koran nur Abraham und Mose als Überbringer von Offenbarungsschriften genannt würden (5): Schließlich gehören auch Jesus, dem „das Evangelium" anvertraut wurde (Sure 5,46 u. ö.), und Johannes der Täufer, der „die Schrift" erhielt (Sure 19,12), zur Bibel (wenn auch nicht zur jüdischen); aber auch von David sagt der Koran, daß Gott ihm „einen Psalter" (o. ä.) gegeben habe (Sure 4,163; 17,55).

In dem Artikel *„Creation"* (472–480) vermerkt Daniel Carl Peterson zwar, daß Gott nach dem Koran die Welt wie in der Bibel in sechs Tagen erschuf (473), nicht aber, daß er sich, ganz anders als in der Bibel, „dann auf den Thron gesetzt hat" (Sure 10,3). Auch wenn man daraus nicht, wie dies gelegentlich geschieht, einen fundamentalen Gegensatz von biblischem und koranischem Schöpfungsverständnis ableiten kann, so wird die Grundlegung des menschlichen Lebensraumes in den beiden religiösen Traditionen doch mit einem bemerkenswert anderen Akzent abgeschlossen. Die Konsequenzen reichen schließlich bis in die unterschiedlichen Zeitstrukturen und -qualifizierungen einerseits der jüdischen und der christlichen Woche mit Sabbat und Sonntag und andererseits der muslimischen mit dem Freitag. (Darauf verweist A. Neuwirth in ihrem bereits erwähnten Artikel „Cosmology", 444.) – Auffallend umfangreich legt Peterson demgegenüber dar, daß der Begriff der creatio ex nihilo dem Koran ebenso fremd ist wie der Bibel (475–479). Für einen negativen Befund ist der Aufwand reichlich groß. – Der Hinweis darauf, daß der Koran wie jüdisch-christliche Apokalyptik Schöpfung und Endzeit miteinander verbindet, ist zwar berechtigt, führt aber irre, wenn dabei nicht mitbedacht wird, daß der zitierte Begriff der „neuen Schöpfung" im Neuen Testament wesentlich andere Dimensionen hat als im Koran.

In seinem Artikel *„Crucifixion"* (487–491) beschränkt sich Neal Robinson angesichts der Aussage des Koran, daß die Juden irrigerweise behaupten, sie hätten Jesus getötet, ganz auf die Oberfläche der Wortbedeutungen von Sure 4,157 im Spektrum der muslimischen Interpretationen sowie einiger möglicher vorislamischer Analogien und späterer polemischer Äußerungen auf christlicher Seite (488f). Nach den theologischen Voraussetzungen und Konsequenzen, etwa im Verhältnis zum biblischen Bekenntnis der Kreuzigung Jesu, wird nicht gefragt, der Kontrast zu den sonst im Koran ausgesagten Tötungen von Propheten (Sure 2,91 u. ö.) nicht bedacht. Selbst der unmittelbare Kontext von Sure 4,157, nach dem Gott Jesus „zu sich erhoben" hat (V. 158), und das Verhältnis dieser Aussage zu den entsprechenden Bekenntnisformeln des Neuen Testaments bleiben unberücksichtigt. Mit solchen theologischen Erwägungen würden keine sachfremden Gesichtspunkte an den Koran herangetragen; sie ergeben sich aus seiner eigenen Rede.

Der Artikel *„Creeds"* von Sabine Schmidtke (480–485), äußerst reich an Informationen nicht nur zum Koran, sondern v. a. zu späteren islamischen Bekenntnisbildungen, kommt ganz ohne einen Blick auf Genese, Strukturen und Themen jüdischer und christlicher Bekenntnisse aus. Man vergleiche demgegenüber die Feststellung von Richard C. Martin in seinen Ausführungen zur *Createdness of the Qur'ân* (467–471), daß der Disput darüber, ob der Koran geschaffen oder ungeschaffen sei, und die nachfolgenden Bekenntnisbildungen den christologischen Auseinandersetzungen und christlich-dogmatischen Sprachregelungen nicht nur formal ähnlich, sondern von diesen mitbeeinflußt sein dürften (471). Sich auf derartige Beziehungen auch im Artikel „Creeds" einzulassen, hätte möglicherweise bei dessen thematischer Struktur den Rahmen gesprengt oder in der Kürze zu trivialen Feststellungen verleitet. Dennoch zeigt sich hier eine Grenze, an der theologische Studien nicht gleicherweise Halt machen wollten.

So werden christliche Theologen von dieser Enzyklopädie nicht nur fachkundig unterrichtet, sondern auch angeregt, sich unter ihren besonderen Voraussetzungen und Interessen an der weiteren Verständigung über den Koran und die koranwissenschaftlichen Ergebnisse zu beteiligen. Sie haben davon auch für ihre eigene Sache Gewinn.

Essen Hans Zirker

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Antonio Autiero. – Altenberge: Oros Verlag 2000. 208 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 62), kt DM 56,00 / € 28,– ISBN: 3–89375–189–0

Bewußtes Leben in der Wissensgesellschaft. Wolfgang Frühwald und Dieter Henrich, Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, hg. v. Thomas Pröpper. – Altenberge: Oros Verlag 2000. 93 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 64), kt DM 19,80 / € 9,90 ISBN: 3–89375–195–5

Die beiden Bde dokumentieren jeweils zwei Ehrenpromotionen der Münsterischen Fak.: zum einen die von Jan Sobrino, eines profilierten Vertreters der Theologie der Befreiung, und die von Giuseppe Alberigo, den, so die Urkunde, „Kirchenhistoriker, der mit seinen Forschungen einen herausragenden Beitrag zur Geschichte und Theologie der Ökumenischen Konzilien geleistet hat, und den engagierten Christen, der sich zum Anwalt einer kirchlichen Erneuerung im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils gemacht hat"; zum anderen die von Wolfgang Frühwald, „der sich um das Verhältnis von Religion und Literatur, um den interdisziplinären Dialog zwischen Germanistik und Theologie sowie die Einbeziehung der Theologie in den Diskurs der Geistes- und Kulturwissenschaften in hohem Maße verdient gemacht hat", und Dieter Henrich, „der durch seine Forschungen freilegt, wie das Denken der Moderne aus einer unauflöslichen Verschränkung philosophischer und christlich-theologischer Motive hervorgeht, die die Theologie an ihre Verantwortung für diese Moderne und die Philosophie an die Reichweite des ihr Zugemuteten erinnert".

Daran mag schon deutlich erkennbar werden, daß es erklärtermaßen zu den Grundsätzen dieser Fak. gehört, seit dem Zweiten Vatika-

nischen Konzil diese Würde vornehmlich Persönlichkeiten anzutragen, die sich um die Ziele der Erneuerung von Kirche und Theologie, wie sie von diesem Konzil angestrebt wurden, verdient gemacht haben. Das wird übrigens auch durch die beiden vorhergehenden Ehrenpromotionen eindrucksvoll belegt: für Hanna-Renate Laurien, „die jenseits der parteipolitischen Grenzen die Kraft und den Mut aufbringt, gesellschaftliche und religiöse Gruppen miteinander konstruktiv ins Gespräch zu bringen" und die „restaurativen Tendenzen im deutschen Katholizismus widerspricht", sowie an der von Franz Kardinal König, „den Repräsentanten einer dialogfähigen, lernbereiten und erneuerungswilligen Kirche" (vgl.: *Für eine Kirche des Dialogs. Franz Kardinal König und Hanna-Renate Laurien. Ehrendoktoren der Kath.-theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster*, hg. v. Klemens Richter und Udo F. Schmälzle, Altenberge 1996. [MThA 44]; hier auch eine Dokumentation aller Urkunden der Ehrendoktoren seit dem II. Vaticanum).

Wenn eine Fak. durch Ehrenpromotionen ein Zeichen setzt, indem sie Weggenossen sucht und würdigt, die ihre Absichten teilen, dann auch dadurch, daß sie Wissenschaftler zu sich ruft und mit ihnen kritische Fragen behandelt. Dies ist im Zusammenhang mit der Ehrung von Alberigo auf einem deutsch-italienischen Symposion zu Rezeptionsmodellen des II. Vatikanums geschehen, dessen Referate in MThA 62 wiedergegeben sind und deren Titel hier wenigstens genannt werden sollen, weil sie das Anliegen der Fak. verdeutlichen: G. Alberigo, „Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils" (13–35), O.-H. Pesch untersucht die Rezeptionsgeschichte des Konzils (37–79), P. Hünermann bietet „Vorüberlegungen einer dringlich erforderlichen Bestandsaufnahme" (81–94), K. Lehmann befaßt sich mit Überlegungen zur Struktur der verschiedenen Rezeptionsprozesse des Konzils (95–110), ähnlich E. Ruggieri „Zu einer Hermeneutik" des Konzils (111–115), K. Richter untersucht „Das Verhältnis von Kirche und Liturgie" (117–130) und K. Wittstadt stellt „Konzilspersönlichkeiten und ihre Impulse zur Verlebendigung des Glaubens dar" (131–140). In diesen Zusammenhang fügt sich dann auch ein J. Sobrino, „Die Theologische Herausforderung der ‚gekreuzigten Völker'" (141–156). Die Laudationes beschließen den informativen und sich mit der Wirkungsgeschichte des Konzils innerhalb der letzten mehr als drei Jahrzehnte befassenden Bd.

Auch die Ehrungen von D. Henrich und W. Frühwald (MThA 64) zeigen die Zielsetzung der Fak. Die Entwürfe einer Theorie des Selbstbewußtseins und des Subjekts durch den Philosophen Henrich bilden einen wesentlichen Bezugspunkt der theologischen Grundlagendiskussion und markieren zugleich die Anforderung, der sich die vernünftige Rechenschaft des Glaubens nur noch auf die Gefahr hin verweigern kann, an ihrem genuinen Auftrag resignieren zu müssen. Der Literaturwissenschaftler Frühwald hat sich u. a. als Wissenschaftspolitiker zur Rolle der Geisteswissenschaften in der vom naturwissenschaftlichen Denken geprägten Wissenszivilisation geäußert. Der Theologie mutet er die Aufgabe zu, ihre spezifische Gedächtniskultur in einen öffentlich auszutragenden, auf die grundlegenden Bedingungen von Rationalität bezogenen Orientierungsdialog einzubringen und ihn jenseits theologischer Bescheidwisserei mit informierter Argumentationsbereitschaft aber auch Mut zum Widerstand zu führen. Die Laudationes kommen für H. von K. Müller: „Vernunft und Dasein. Anmerkungen zum Projekt einer „Metaphysik der Lebensdeutung" (33–42) und für F. von K. Richter: „Die rationalisierende Moderne hat nichts nötiger als den Dialog mit der Glaubenswissenschaft" (45–55).

Münster Klemens Richter

Jaschke, Helmut: **Jesus, der Mystiker.** – Mainz: M. Grünewald 2000. 200 S., kt DM 32,00 / € 16,36 ISBN: 3–7867–2242–0

In seinem faszinierenden Jesus-Buch unternimmt Helmut Jaschke den wagemutigen Versuch, „Jesus als Mystiker in den Blick zu bekommen" (17). Dabei geht es ihm um nichts Geringeres als um einen Paradigmenwechsel in der Christologie, auf den zwar die nachkonziliare Jesusliteratur, die Jesus als Bruder, Helfer und Freund herausstellte, unverkennbar hinarbeitete, der aber erst durch ihn voll thematisiert wurde. Denn er ließ sich ebenso wie seine Gesinnungsgefährten von Karl Rahner davon überzeugen, daß der Christ der Zukunft ein Mystiker sei und daß das Christentum einer mystischen Zukunft entgegengeführt werden müsse (9). Voraussetzung dessen aber sei, daß der Bruder und Freund nun auch in seiner Dignität als Mystiker gesehen werde.

Auf dem Weg zu diesem Ziel kämpft sich der Vf. durch eine mächtige Drohkulisse hindurch. Sie bezieht sich auf die an eine Obsession grenzende Faszination heutiger Theologie durch die „Dunkelseite" Gottes und die Drohworte der alt- und neutestamentlichen Schriften, die einen Gott des Schreckens (12ff) und einen Jesus der Strafe und Gerichtsandrohung (60ff) zu bezeugen scheinen. Indessen begnügt sich der Vf. nicht damit, die unbestreitbaren Drohlogien mit dem heutigen Forschungsstand als nachösterliche, hauptsächlich der Disziplinierung der Gemeinden dienende Bildungen zu erweisen (69f); als geschulter Psychologe und Pädagoge geht er vielmehr auch der erzieherischen Funktion des richterlichen Gottesbildes nach (18–59), das sich aber gerade durch diese Bildung als Projektion einer religiös motivierten Triebunterdrückung erweist (40ff). Ergänzend fügt Jaschke dem hinzu, daß dabei neben Interessen des Gemeindelebens auch die der Mission und der theologischen Polemik ins Spiel kommen (80ff).

Auf dem Hintergrund dieser sorgfältigen Aufarbeitung stößt der Vf. sodann zu seinem Zentralanliegen, dem Aufweis des „Mystikers" Jesus, vor, wobei er mit Recht auf die Ostererfahrung als „Basis" der gesamten „Jesusüberlieferung" und ihrer Dokumentation in den neutestamentlichen Schriften abhebt (15ff), gleichzeitig aber auch darauf hinweist, daß die Darstellung der Evangelien als Versuch zu gelten hat, „die Ostererfahrung in Form von Erzählungen an Jesus zu binden" (73). Daß diese primär „Zeugnisse urchristlicher Mystik" sind (74), bestätigt etwa die Verklärungsszene, die „wie ein Block" in die „geläufigen Jesusgeschichten" hineinragt (Berger). Sie verweist auf die als Berufungsszene gestaltete, aber auf eine „Vision" Jesu zurückgehende Taufperikope, die als solche von der Vision des „wie ein Blitz von Himmel" fallenden Satans (Lk 10,18) gestützt wird (94ff). Danach ist die „Wurzel von Jesu Wort und Tat" primär in seinen visionären Erlebnissen zu suchen (90). Zum Propheten wurde er dagegen erst als Vorbild christlicher Missionare (93). Auch seine Basileiaverkündigung entspringt „mystischer Erfahrung" (103). Das gilt insbesondere von deren Entfaltung in den Gleichnissen, die, ebenso wie sie einer Schau entstammend, den Hörern „die Augen öffnen" wollen (107). Wurzel der Verkündigung Jesu ist aber sein visionär veranlaßtes Sohnesbewußtsein (105f), das sich dem Einsamen (112ff) im Gebet erschloß (111f; 116ff). Einer – dazu kontrastiven – Schau des Menschen in seiner Verlorenheit entstammt auch die Zuwendung Jesu zu den gesellschaftlich Geächteten und ins Abseits Verwiesenen (133ff), während die „Sünde" im Sinn der kirchlichen Pastoral „kein Thema der Evangelien" und erst recht keines der Verkündigung Jesu war (129). Unter „Sünde" müßte deshalb das verstanden werden, „was die Ankunft der Basileia im Herzen der Menschen verhindert" (143).

Gegen Ende des Buches verliert der Vf. sein Beweisziel freilich zunehmend aus dem Auge, während der Tiefenpsychologe gleichzeitig dem Theologen das Steuer der Gedankenfahrt aus der Hand nimmt. Dem entspricht der Wechsel in der Methode, da es ihm von da an hauptsächlich darauf ankommt, „zwischen den Zeilen" zu lesen (161ff). Hauptanliegen – dessen Bedeutung keinesfalls unterschätzt werden soll – ist ihm fortan, zu zeigen, wie „die Kraft des Eros im ‚Reich Gottes' endgültig vermenschlicht" wird (162). Dem gilt schon die Deutung der Gesprächs- und Berührungsszenen (161ff). Vollends läßt der Vf. dann allerdings bei seiner Deutung der Szene mit der salbenden Sünderin dem Psychoanalytiker die Zügel schießen. (167ff), so wenig die Menschlichkeit und kirchenkritische Relevanz seiner Interpretation verkannt werden darf. Daß frustrierte und vom Leben enttäuschte Menschen im Bannkreis der Liebe Jesu zu sich selber finden, ist auch das Beweisziel des ausführlich gewürdigten Gespräches mit der Samariterin (175ff; 181). Zwar versucht die Schrift abschließend v. a. durch das auf die Kreuzigungsszene (189f) bezogene Schlußkapitel (187ff) zu ihrem Beweisziel zurückzukehren; ob dieses tatsächlich erreicht wurde, bleibt indessen fraglich. Fraglos gelang es Jaschke jedoch, wie vor ihm Rudolf Hoppe, Jesus (v. a. im Blick auf Lk 10,18) als Visionär glaubhaft zu machen. Die für seine Mystik geltend gemachten Stellen gehören jedoch durchweg jener (vorwiegend johanneischen) Überlieferung an, die in ihm aufgrund ihrer Spiritualität den Kronzeugen ihrer Mystik suchte. Beweiskräftig ist diese Tradition dafür, daß der durch das Osterereignis zum Botschafter und Lehrer Gewordene schon in jener Frühzeit ebenso Gegenstand des Glaubens wie einer elaborierten Mystik war und als solcher im Interesse eines lebendigen Glaubens stets aufs neue geltend gemacht werden muß. Daß Jaschke das gerade auch für das um seine Zukunft ringende Christentum dieser Zeit herausstellte, ist das unbestreitbare Verdienst seiner geistvollen Studie. Wie sich das Gottesverhältnis Jesu konkret gestaltete und in welchem Umfang es charisma-

tische (Theissen) oder gar mystische Züge aufwies, bleibt dagegen weiterhin ein Hauptziel der christologischen Forschung.

München Eugen Biser

Schiwy, Günther: **Ein Gott im Wandel.** Teilhard de Chardin und sein Bild der Evolution. – Düsseldorf: Patmos 2001. 271 S., brosch. DM 39,80 / € 22,00 ISBN: 3–491–72447–3

Der Vf. braucht als hervorragender Teilhard-Spezialist nicht eigens vorgestellt zu werden. Der vorliegende Bd umfaßt 13 Kapitel, die zwischen 1985 und 1997 in verschiedenen Sbden und Zeitschriften veröffentlicht worden waren, vermehrt durch Vorwort, Einleitung und Nachwort. Der äußere Anlaß dafür war der 120. Geburtstag Teilhards am 1. 5. 2001; innerer Grund ist jedoch die dem Vf. notwendig erscheinende Auseinandersetzung mit J. Ratzinger und dessen Verurteilung der Evolutionstheorie im Januar 2000, aber auch mit „Dominus Jesus" und deren Folgen für die Ökumene.

Diese Auseinandersetzung erfolgt in geschickter Weise dadurch, daß der Vf. die neuesten Äußerungen Ratzingers mit Zitaten aus dessen „Einführung in das Christentum" (1968) konfrontiert. Der provozierend gemeinte Titel geht insofern auf Teilhard selber zurück, als bei diesem von einem Gott gesprochen wird, „der sich von Anbeginn der Schöpfung in Christus, dem Logos, in dem alles erschaffen ist, der Evolution unterworfen hat; der mit der Evolution wächst und sich mit ihrer Vollendung, die in der vollkommenen Vereinigung der Schöpfung mit dem Schöpfer besteht, selbst vollendet" (9). Da der Vf. keine Bedenken hat, die Glaubenslehre von der Unveränderlichkeit Gottes abzulehnen und in einem univoken Sinn von einem „Werden Gottes" spricht, fragt sich, ob er mit dieser Akzentuierung Teilhard in der gegenwärtigen Kirchensituation wirklich einen Dienst erweist.

Das Buch hat drei Hauptteile. Im ersten dokumentiert der Vf. die Entwicklung des „Gottesbildes" Teilhards, wobei er den Nachweis versucht, daß die Konzeption des „kosmischen Christus" dem „ganzheitlichen", „holistischen" Weltbild des 3. Jahrtausends und den „Bedürfnissen einer Religion der Zukunft" entspreche. Zu diesen im 4. Kap. ausgesprochenen Vermutungen sind Fragen angebracht. – Der zweite Hauptteil geht auf vermeintliche „Vorläufer" Teilhards ein, die nach Meinung des Vf.s alle mit der Erfahrung oder Idee eines „Gottes im Wandel" gelebt hätten: Meister Eckhart, Ignatius von Loyola, die Pantheisten des deutschen Idealismus und Graf Dürckheim, dessen Intuitionen der Vf. bereits auch bei den Vorgenannten sucht. – Der dritte Hauptteil ist bestimmten Konsequenzen des Teilhardschen Gottesbildes für eine Spiritualität der Zukunft gewidmet: in der Frage des Verständnisses der nichtchristlichen Religionen, in einer ganzheitlichen, Materie und Leib umfassenden Sicht der Erlösung, in einer Revision der „Allmacht" Gottes, in der Beteiligung der Menschen an der Vollendung der Schöpfung und in der Frage nach der Möglichkeit heutigen Betens. Im Nachwort verteidigt der Vf. Teilhard gegen die Meinung, Kreuz und Tod seien bei ihm verharmlost, ja sogar ausgeblendet.

Unabhängig von der vom Vf. intendierten Zielrichtung des Buches stellt es eine wertvolle Textsammlung dar, die auch denen, die dem Vf. nicht zustimmen können, genug Impulse zum Nachdenken über Teilhards Einsichten vermittelt und die die Lektüre allemal lohnend macht.

Altenberge Herbert Vorgrimler

Schmidinger, Heinrich: **Hat Theologie Zukunft?** Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit. – Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos plus 2000. 110 S. (Topos plus, 362), kt DM 13,50 / € 6,90 ISBN: 3–7867–8362–4

Die Theologen leiden mit der von ihnen vertretenen Disziplin unter nahezu allseitigem Liebesentzug. Die Wissenschaft samt ihren Vertretern will nicht religiös, die Religion und ihre Diener wollen nicht wissenschaftlich, die Theologie und die Theologen möchten unglücklicherweise beides sein. Und die „Endverbraucher", die „kleinen Leute"? Sie basteln sich synkretistisch ihre Weltanschauung nach einem Bedarf, den die Theologie nicht befriedigen kann, weiß sie sich doch streng an die Vorgaben der von ihr vertretenen definierten Religion gebunden. Jedenfalls schreiben sich die Söhne und Töchter besagter Leute kaum mehr an den theologischen Fak.en ein, die so zu aller anderen Pein noch von Auszehrung befallen sind. In dieser mißlichen Situation darf man um jede Schützenhilfe froh und dankbar sein, zumal wenn sie aus der Schwesterfakultät Philosophie kommt.

Der Inhaber des Salzburger Lehrstuhls für Christliche Philosophie verteidigt mit leidenschaftlichem Engagement, didaktischem Geschick und eleganter Verve nicht die Theologie als solche und ganze, sondern näherhin nur die Bedeutung der Kath.-Theol. Fak.en an den Staatsuniversitäten der Länder deutscher Zunge. Nach einer einleitenden düsteren, doch realistischen Situationsschilderung wirft der Vf. einen Blick in die Vergangenheit, um zu erklären, warum und wieso aus einer im Mittelalter leitenden eine leidende Wissenschaft in der Moderne geworden ist. Die epochalen Veränderungen seit dem Beginn der Neuzeit, so die Auskunft, zutage getreten vornehmlich in der Krise der Gottesfrage, wurden von der amtlichen Kirche nicht erkannt, nicht aufgenommen und nicht diskutiert. Statt dessen schuf sie das katholische Milieu, in dem die Kinder der Kirche von der Wiege bis zum Grab vor aller rauhen Zugluft bewahrt waren, und favorisierte die reaktionäre Neuscholastik, die hilflos vor den Herausforderungen durch die Natur- und Humanwissenschaften stand. Das Ergebnis war für die Theologie seitens der Kirche, daß man von ihr nicht wissenschaftliche Arbeit, sondern Exekution der Lehramtsvorgaben erwartete, seitens der anderen Disziplinen, daß eben diese Erwartungen ihr den Wissenschaftscharakter a limine abzusprechen schienen. Insgesamt zeigt sich die verfahrene Lage für S. manifest an der Sprachproblematik: Heute reden Theologen und, sagen wir Naturwissenschaftler, in zwei vollkommen differenten Idiomen, die zueinander nicht mehr übersetzbar dünken. Vor diesem Hintergrund untersucht die kleine Schrift in einem dritten Gang die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Theologie für den christlichen Glauben. Sie resultiert aus dem universalen Öffentlichkeitscharakter der jüdisch-christlichen Offenbarung wie aus deren radikaler Anthropozentrik (in theologischer Sprache: dem Faktum der Inkarnation). Die sie aufnehmende christliche Religion ist mithin der Erkenntnisverifizierung prinzipiell offen. Sofern diese das Geschäft der Theologie ist, gehört Wissenschaftlichkeit zum Wesen dieser Theologie, weil und sofern sie christliche Theologie ist. Ihre exklusive Reservierung als Verkündigungsinstrument widerspricht gerade dem Inhalt der Verkündigung! Ein weiterer Argumentationsgang will die Bedeutung der Disziplin für die moderne Gesellschaft zeigen. Sie bringt, prozediert er, Menschheitsfragen auf den Tisch, verteidigt die Freiheit der Menschen vom Evangelium her und wehrt endlich dem „Unwesen der Religion" (B. Weite) durch ihre Rationalität. Abschließend fragt der Vf. nach den Möglichkeitsbedingungen der Theologie in der Zukunft. Als Dienst an den anderen Wissenschaften wäre nach seiner Meinung dringlich die Ausarbeitung einer genauen theologischen Erkenntnistheorie. Für die Theologen besteht nur dann eine Chance, wenn sie über das eigene Fach hinaus interdisziplinäre Kompetenz erwürben, also „zweisprachig" werden.

So richtig, so überzeugend und so sympathisch der philosophische Verteidiger sein theologisches Plädoyer auch vorbringt, man kann gleichwohl Skepsis nicht unterdrücken. Selbst wenn man von den Vorbehalten seitens der nichttheologischen Wissenschaften einmal abstrahiert – sie werden sich wohl nicht alle von des Autors Gründen gewinnen lassen, die Theologie als gleichwertige Partnerin zu akzeptieren –, nachhaltig gravierend ist wenigstens augenblicklich, daß weder das Lehramt bereit zu sein scheint, die echte und volle Wissenschaftlichkeit der Theologie zu akzeptieren, geschweige denn zu unterstützen, noch daß die Adepten dieser Disziplin fähig und bereit sind, das gewaltige Arbeitspensum zu absolvieren, daß ihnen S. aufzuhalsen sich verpflichtet sieht. Es steht zu fürchten, daß er recht sehr wohl hat, doch nicht bekommt. Oder werden vielleicht doch die entscheidenden Leute das ebenso schmale wie gewichtige Taschenbuch konsultieren?

Regensburg Wolfgang Beinert

Theologische Profile im 20. Jahrhundert. Karl Barth / Dietrich Bonhoeffer / Romano Guardini / Karl Rahner, hg. v. Michael Kappes. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2001. 318 S. (Topos plus. Taschenbücher, 370), kt € 9,90 ISBN: 3–7867–8370–5

Die deutsche Theologie des 20. Jh.s hat auf reformatorischer wie römisch-katholischer Seite hervorragende und weltweite Wirkungen entfaltende Repräsentanten gehabt, deren Hoch-Zeit ihren Höhepunkt etwa um die Mitte des Saeculum erreicht hatte, d. h. in einer Ära, die voller religiöser, politischer und auch theologisch-wissenschaftlicher Umbrüche gewesen ist. Inzwischen erscheinen ihre Gesammelten Werke, werden aber auch die Zeitzeugen weniger, die noch lebendigen Kontakt mit ihnen hatten und daher wichtige Aufschlüsse geben können über Gedanken und Konzeptionen, die auch in der unmittelbaren Gegenwart ihre Bedeutung nicht verloren haben. Der rührige Ökumene-Referent im Bistum Münster hat, in Erkenntnis der Gunst der Stunde, die aus einer Vortragsserie in der Bistumsakademie Franz-Hitze-Haus erwachsenen Beiträge enger Weg- oder Werkgenossen je zweier katholischer und zweier reformatorischer Gelehrter gesammelt, ergänzt um Zeittafeln zu deren Leben und Werk samt entsprechenden Literaturangaben.

Eberhard Busch, der letzte persönliche Assistent *Karl Barths* und derzeitige Göttinger Prof., schildert im ersten Beitrag einfühlsam und nicht ohne Humor den Weg und das Gedankengut seines Lehrers (11–72), wobei er in besonderer Weise auf die politischen Implikationen im Leben des Basler Theologen hinweist, der als Haupt-Vf. der „Barmer Theologischen Erklärung" von 1934 mitten in die Auseinandersetzungen mit dem Nazi-Regime getreten ist und dies auch sofort büßen mußte.

In tragischster Weise trifft dies natürlich für *Dietrich Bonhoeffer* zu, dessen Porträt Ilse Tödt, Mitherausgeberin der Werke, relativ knapp zeichnet (73–130).

Dabei werden die wechselvollen Beziehungen des Breslauer Pfarrers zu Barth gewürdigt, aber auch der Glaube als tragender Grund seiner Welt-Sicht herausgestellt. Er hat ihn letztlich zum Martyrium reifen lassen.

Als „bekannten Unbekannten" stellt der Mainzer Religionsgeschichtler *Arno Schilson*, ausgewiesener Kenner seines Protagonisten, den Deutsch-Italiener *Romano Guardini* im umfangreichsten Teil des Buches (131–214) vor. Tatsächlich dient sein bändereiches Œuvre, um dessen Neuedition sich *Franz* Henrich, der ehemalige Direktor der Bayerischen Katholischen Akademie, bleibende Verdienste erworben hat, mehr als Zitatensteinbruch denn als Motor theologischer Fortbewegung. Schilson versteht klarzumachen, daß die eigentliche Bedeutung Guardinis noch erkannt werden muß angesichts der Krise in die das Christentum am „Ende der Neuzeit" geraten ist und die das gleichnamige Werk hellsichtig vorausgesehen hat.

Der Schlußaufsatz befaßt sich mit *Karl Rahner* und stammt aus der Feder des Schülers, Münsteraner Nachfolgers und vertrauten Freundes *Herbert Vorgrimler* (215–284). Er ist wohl der instruktivste, klarste und einfühlsamste des ganzen Buches, hat doch kaum ein anderer sich lebenslang *so* intensiv mit dem Freiburger Jesuiten befaßt wie der Vf. Die „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute" dient als Schlüssel zum Verständnis der tief spirituellen, vom Geist der Exerzitien durchgehend geformten theologischen Welt Rahners. Wenn bis heute dessen Konzeption samt ihren Konsequenzen umstritten ist und nicht selten unfair angegriffen wird, dann meist in Unkenntnis ihrer geistlichen Wurzeln. Wie kein anderer seiner Zeitgenossen kreist er um das unaussprechliche Geheimnis Gottes und dessen Wirken in der Kirche.

Insgesamt vermittelt der Sbd ein farben- und perspektivenreiches Bild der Impulse, die aus der (heute gern geschmähten) Univ.s-Theologie im gerade ausgelaufenen Jh. in die Weltsituation der Zeit um die beiden großen Kriege und danach erwachsen sind. Man darf die Voraussage wagen: Er wird bei manchem Leser Verlangen und Mut wekken, sich mit ihren bedeutenden Vertretern in den Dialog zu begeben. Dafür spricht die ungewöhnlich große Akzeptanz, die ihre Vorstellung seinerzeit im Franz-Hitze-Haus hervorgerufen hat.

Regensburg Wolfgang Beinert

Exegese des NT

Burchard, Christoph: **Der Jakobusbrief.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2000. XI, 217 S. (Handbuch zum Neuen Testament, 15/I), brosch. DM 58,00 / € 29,00 ISBN: 3–16–147368–X

Seit einigen Jahren wird national und international der Jakobusbrief intensiv bearbeitet (vgl. die Literaturberichte in ThRv 63, 1998, 1–73 und VF 44, 1999, 54–78). Auch die ca. 30–35 S. (im Kleindruck) an Spezialliteratur zum Jak in dem neuesten Kommentar des emeritierten evangelischen Neutestamentlers aus Heidelberg bestätigen diesen Trend. Dabei bietet Vf. aus der uferlosen Literatur nur eine „repräsentative Auswahl" (was ihm einen Hinweis auf eine Seminararbeit nicht verbietet. Der für 2000 angegebene Kommentar von *W. Popkes* ist bis September 2001 nicht erschienen). Formale und traditionsgeschichtliche Fragen, näherhin das Verhältnis zu Paulus und zur Weisheitsliteratur, dann aber auch die Suche nach einem eventuellen Grundthema des Jak standen im Vordergrund der Forschung. Kein Wunder also, daß man das Werk, dessen Vf. seit 1980 durch Aufsätze an der Auslegung beteiligt ist, mit einiger Spannung in die Hand nimmt.

Wie der Vf. sich selbst in der Vielfalt der Auslegungsversuche positioniert, wird als Ergebnis der Auslegung dem Leser auf einer Seite in der Einführung als „Grundannahmen" vermittelt: Jak ist ein Brief, pseudepigraphisch aus den letzten Jahrzehnten des 1.Jh.s, vermutlich aus Syrien, er ist stark traditionsgebunden, aber keine Sammlung von Traditionsstoffen. Sein Vf. „folgt einer Disposition auf dem Hintergrund einer theologischen Konzeption mit einem aktuellen Ziel". Er „setzt sich nicht mit Paulus oder seiner Nachwirkung auseinander" (etwas anders liest es sich auf S. 16 unten). Mehr Erläuterung trotz der Differenzierung auf S. 1 hätte ich mir gewünscht bei der Frage, ob der Vf. Judenchrist war. Da der Anschluß an das Judentum und die Bindung an die Tora gemäß 1,25 für christliche Existenz nicht erforderlich sei, war Jakobus „in diesem Sinn kein Judenchrist. Jüdische Herkunft ist trotzdem möglich." (5) Ist „Judenchrist" nur glaubensmäßig, nicht ethnisch zu bestimmen?

Neben diesen wichtigen inhaltlichen Thesen werden in der Einleitung ebenso wichtige methodisch-hermeneutische Hinweise geliefert: Der Vf. versteht seine Auslegung als „Glossenkommentar" – wohl im Sinne des Hauptanliegens der antiken Philologie seit dem 5. Jh. v. Chr. D. h.: Der Text wird in Übersetzung geboten, dann folgen streng philologisch-historische Anmerkungen zum griechischen Text und zu erklärungsbedürftigen Wendungen. Zum Stil eines solchen Kommentars gehört auch die Erklärung dieser Begriffe durch Parallelen, deren wichtigste „nach einer Anregung des Hg.s manchmal auch übersetzt" wurden. Diesem „Nachweis von Parallelen und Traditionen (?) ist viel Platz gegeben. Die Belegketten (Ketten?) sind manchmal lang, um Verbreitung anzudeuten." Was besagen sie, v. a. jüngere, für Jakobus? Die Belege stammen aus griechischer und lateinischer Literatur, aus dem AT mit Apokryphen, aus Pseudepigraphen, aus jüdischer Literatur, aus dem NT und aus christlicher Literatur: „Die Reihenfolge besagt nichts über den Erklärungswert." Entsprechend offen wird die Vorgeschichte und die Verarbeitung von Quellen beantwortet (14–18): Die Kenntnis und die Benutzung von paganer, jüdischer und christlicher Literatur wird verneint (selbst Zitate und parallele Motive sind „kaum durch Lektüre verursacht"), der Brief wird als „Ertrag von Redetätigkeit" verstanden, der Wortlaut muß nicht „erst beim Schreiben entstanden sein".

Neben den Glossen, versweise angeordnet, finden sich 27 Exkurse, in denen z. T. traditionsgeschichtliche und motivgeschichtliche Fragen, dann aber auch in Weiterführung der Einleitung zusammenfassende thematische Aspekte des Jakobusbriefes beschrieben werden. Sie bestätigen, daß B. das Kontextverbot von *Martin Dibelius* nicht teilt, ebenfalls nicht das hier und da vertretene Situations- und Präzisierungsverbot (13).

Im einzelnen werden in der Einleitung folgende Fragen behandelt: Herkunft, literarische Form, Vorgeschichte, Theologie (½ S.), Text (4½ S.) und Nachgeschichte. Anders als in anderen Kommentaren werden bei der Auslegung auch die Überschrift vor 1,1 aus den meisten Hss. (47) und die Subscriptio nach 5,20 (217) kurz ausgelegt.

Wie in der neueren Zeit üblich, gliedert B. den Brief nach dem Präskript in 1,1 dreiteilig, auch wenn „deutliche Signale" für eine Gesamtdisposition fehlen. 1,2–11 bieten die Eröffnung, 1,12–5,6 das Corpus, 5,7–20 den Briefschluß. Dabei bietet die „Eröffnung. Was im Brief kommt" eine summarische Exposition, deren untergliedertes Thema in der hier genannten Reihenfolge im Hauptteil entfaltet wird. Interessant ist weniger die Dreiteilung und die These, daß Jak ein kohärenter Text ist, als vielmehr die Differenzierung im Eröffnungsteil. In 1,2–4 steht das Generalthema an alle Adressaten, das in 1,5–11 auf zwei Personengruppen angewendet wird, in 1,5–8 auf diejenigen, denen Glaube fehlt, und in 1,9–11 auf diejenigen niedrigen und reichen Christen, die ein falsches Selbstbewußtsein haben. Wie immer entscheidet bereits diese Gliederung, die mehr thetisch behauptet als am Text begründet wird (bedingt durch den Charakter als „Glossenkommentar"), über die Auslegung. Daß neuere literaturwissenschaftliche Ansätze wohl einiges zur Mikrostruktur, aber wenig zur Makrostruktur leisten mit der Begründung „weil die meisten Anwender nicht viel Kontakt mit der historisch-kritischen Exegese haben" (11), erstaunt; ich sehe mich nicht davon getroffen, hätte aber zu meiner These von einem semantischen Netz, wodurch der Brief literarisch und thematisch zusammengehalten wird, gern mehr gelesen als „anders z. B. Frankemölle: Jak, s. gleich". Sind hier und auf S. 15 unten („zu Hartmann s. gleich") im Druck Ausführungen der Kürzung zum Opfer gefallen? Anders als B. sehe ich weiterhin in 1,5–11 drei Themen behandelt: Mangel an Weisheit, Mangel an Glauben (in kontextuell bedingter Variation von 3b) und Mangel an richtiger Selbsteinschätzung, was durch die Entfaltungen im Brief m. E. bestätigt wird. Auch ich sehe in 1,2–4 das Generalthema, werte aber den Hinweis auf Weisheit in 1,5 (parallel zu den Stichworten Glaube und Ethik) sehr viel höher als B. (vgl. auch seinen Exkurs zur Rolle der Weisheit im Jak S. 155–158 mit der These: „Weisheit fehlt im Thema samt zugehörigem ersten Hauptteil (1,2–4; 1,12–3,11) (...) Weisheit gehört also nicht zur Grundausstattung der Christen. Weisheit ist (...) für Jak so etwas wie christliche Lebensklugheit oder -kunst" (157). Wenn dem so wäre: Warum muß sie gemäß 1,5 von Gott erbeten werden? Gemäß seinem Verständnis lehnt B. die Theologie des Briefes als Weisheitstheologie ab (158), unterstellt aber mir und anderen Vertretern dieser Lesart (vgl. 156), wir würden auf der Linie der Weisheit als Personifikation und Hypostase in der jüngeren jüdischen Weisheitsliteratur den Jak interpretieren. Ich kenne niemanden, der dieses behauptet.

Enthält der Jak überhaupt Theologie? Heißt es in der Einführung etwas offen: „Der Vf. folgt einer Disposition auf dem Hintergrund einer theologischen Konzeption", so liest man in der Einleitung weiter als Bestätigung von Dibelius: „Es bleibt dabei, daß der Brief nicht die Absicht hat, Theologie mitzuteilen (würde B. so auch zu Paulus formulieren?), schon gar nicht systematisch und vollständig" (welcher Theologe tut dies im NT?) (19). Dann werden zum Beleg die üblichen Fehlanzeigen (Tod und Auferweckung Jesu [...]) genannt und wie folgt differenziert, „daß Jak eine stark jüdisch grundierte, theozentrische (...) Art von Theologie des Wortes vertritt, deren soteriologischer Hauptsatz in 1,18 steht (...) und damit evangelischer ist als seit Luther oft angenommen" (20). Konsequent wird 1,18 und 2,7 nicht wie hier und da üblich auf die Taufe gedeutet, sondern auf die Bekehrung der Christen (78). Zur Frage der Theologie erscheint mir die Bestimmung des „Glaubens" durch B. angemessener zu sein: Mit πίστις bezeichnet Jak das heilvolle Verhältnis der Christen zu dem einen Gott, Schöpfer, Vater, Herrn, Freund, Richter und Geber des ewi-

gen Lebens" (113). Ist das keine Theologie und können wir Christen sie nicht so denken? Und zwar als spezifisch jüdisch-christliche Theologie, ohne sie durch Wendungen wie „Jak wendet antike Gotteslehre an" (72) zu depravieren. Hier scheinen mir die bekannten Vorurteile evangelischer Theologen seit Luther gegen Schöpfungs- und Weisheitstheologie kräftig durch. Es gibt also noch viel Gesprächsbedarf ...

Zusammengefaßt: Der „Glossenkommentar" zu den einzelnen Versen mit stupenden Kenntnissen der weitverzweigten Literatur bietet auch für den, der sich fast ein Jahrzehnt mit dem Jak beschäftigt hat, reiche Früchte. Hier ist das Buch von der intendierten Anlage her ein exzellenter Arbeitskommentar, der allerdings aufgrund des knappen Stils geduldiges Durcharbeiten und vielfaches Nachschlagen verlangt. In diesem Teil bleibt Dibelius methodisch wegweisend wie auch in der Bestimmung des Briefes als „Mahnbrief" (9; als „Unterweisung von Neubekehrten" wird der Brief 53 und 80 gedeutet). Für die Einleitung und die Exkurse gilt das schöne Wort: „Mag sein, daß ich das Gras wachsen höre, wo Dibelius und seine Nachfolger nicht einmal eine Wiese sahen, sondern nur Büschel getrockneter Heilkräuter" (13), was konkret bedeutet, daß B. die übergreifende Einheit des Briefes betont, hier die gesamte neuere Literatur rezipiert, v. a. auch kritisch, dabei die eigene Position umschreibt, oft auch vorsichtig, mehrere Möglichkeiten erwägend. Zum Gottesbild (72), zur Christologie (97f), zur Eschatologie (203f) hätte ich mir differenziertere Ausführungen gewünscht.

Mein methodisches Hauptproblem bei Dibelius und bei diesem Kommentar lautet: Wie versteht sich eine so vorgetragene Exegese, die mit Hilfe der auf S. 33f *uns* zur Verfügung stehenden Hilfsmittel alle nur möglichen „Parallelen" aus der griechischen, lateinischen, jüdischen und christlichen Literatur zur Erklärung heranzieht? In welchem Sinne kann man sie historisch-kritisch nennen, bei der es m. E. um die Perspektive des Vf.s gehen sollte. Diese Frage drängt sich v. a. angesichts der These auf, daß Jakobus die pagane Literatur überhaupt nicht kannte (16). Sind alle gefundenen Texte Traditionen? Sicherlich nicht im Sinne der traditio der tradita, d. h. im Sinne der Rezeption durch Jakobus (worum es mir in der Kommentierung ging). Was leistet der hier von B. virtuos gehandhabte Ansatz der Intertextualität? Darüber sollten m. E. nicht nur weitere Vf. der Kommentare zum Jak nachdenken, sondern jeder Kommentator antiker Texte. So anregend und in seiner Art bestechend der vorliegende Kommentar ist, bei mir hat er mehr Fragen nicht in dem, was er sagt, wohl aber in dem, was an methodisch-hermeneutischen Voraussetzungen nicht gesagt wird, zurückgelassen.

Paderborn Hubert Frankemölle

Fumagalli, Anna: **Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi.** Una lettura di Mt 25, 31–46 in chiave comunicativa. – Frankfurt: Peter Lang 2000. 273 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23. Theologie, 707), kt € 28,10 ISBN: 3–631–37103–9

Es handelt sich um eine Diss. an der Gregoriana, Rom, bei Prof. Dr. Massimo Grilli. 5 Kap. gliedern die Arbeit: In „Le coordinate metodologiche" entwickelt Fumagalli ein neues Modell der texttheoretischen Bibelauslegung. In wohltuender Kürze wird die Diskussion zwischen moderner Texttheorie und historisch-kritischer Methode ab den 70er Jahren referiert. Gegen die Neutralität der historisch-kritischen Methode wird die Aktivität des Lesers nach der philosophischen Texttheorie (Ricoeur), nach Sprechakt und Rezeptionstheorie und nach dem reader's response Criticism gesetzt. Ein knapper Überblick über die „Pragmatica" in biblischen Studien, die diese Ansätze besonders in Deutschland ab den 70er Jahren verarbeitet haben, schließt sich an.

F. geht es um einen methodologischen Neuansatz. Muß die Differenzierung zwischen Syntax, Semantik und Pragmatik textanalytisch immer bei der Interpretation geleistet werden oder handelt es sich bei dieser Trias nur um eine theoretische Unterscheidung von Dimensionen. F. entscheidet sich vehement für die zweite Hypothese. Daher muß nach ihrer Arbeitshypothese (42–44) die Pragmatik der Syntax und der Semantik jeweils herausgearbeitet werden, so daß eine Isolierung der Pragmatik als „Anwendung" (applicazione) unterbleiben kann. Das Lesen an den Sätzen entlang wird zum „massimo servizio al testo" (44). Für wen? An dieser Stelle führt F. den „Modell-Leser" nach Eco ein. Der implizite Leser entsteht zum einen aufgrund der „funzione comunicativa" eines Textes. Der Vf. muß seinen Text lesbar machen, indem er den Text als Kommunikationsmedium für eine potentiell unbegrenzbare Zahl von Lesern verstehbar macht. Der implizierte Leser ist das Leseangebot für alle potentiellen Leser. Der „Modell-Leser" trägt zum anderen eine Spezifizierung ein. Er stellt den Leser dar, den der reale Vf. im „Situationskontext" vor Augen hat. Auf den Modell-Leser hin entwickelt der Vf. die „pragmatische Potentialität" des Textes. Der matthäische Modell-Leser (il lettore matteano) ist zum einen von den Personen des Textes zu unterscheiden, wobei er sich wechselnd mit einzelnen Rollen partiell identifizieren kann, zum anderen ist er der intendierte Realisator der kommunikativen Funktion.

Mit diesen beiden neuen Aspekten „Lesen am Text entlang" und „Modell-Leser" werden die folgenden Kap. II–V aufgebaut:

II „Der Weg des Lesers bis zu Mt 25,31" stellt den Makro-Text Mt-Ev vor und beschreibt den Leseweg von der Überschrift an. „Biblos" in Mt 1,1 wird zu Recht als „Buch", das auf Jesus konzentriert ist, übersetzt und als Einladung zum Lesen des Buches von Satz 1 an interpretiert. „Das Urteil als Endmotiv" durchzieht als Ausdruck der Eschatologie das ganze Buch. Das Gleichnis bietet sich als Gattung des eschatologischen Gerichts an, das ja nicht denotativ, sondern allein metaphorisch beschrieben werden kann. Die vier Reden vor der fünften Schlußrede Mt 23, 1–25, 46 schließen daher wie scheinbar diese letzte Rede jeweils mit einem Gleichnis: Mt 7, 24–27; 10, 40–42; 13, 47–50. 51–52; 18, 23–35. Mt 10, 40–42 ist in einem weiten Sinne zu den Gleichnissen zu rechnen.

Diese Ergebnisse überzeugen. Der Evangelist hat die Anlage seines Evangeliums sorgfältig geplant und kohärent durchgeführt. Auch der Nicht-Modell-Leser, z. B. der heutige und auch damalige distanzierte Leser, kann diese Konstruktion erkennen, nachvollziehen und würdigen.

III „Die kommunikative Relevanz der apokalyptischen Gattung in Mt 25, 31–46" arbeitet dann als „kommunikativer Schlüssel" mit dem „mattheischen Modell-Leser". Es werden zwei gegensätzliche Auslegungen diskutiert: 1. eine Tröstung für die Prüfungszeit – danach sind die bedrängten Christen die „geringsten Brüder"; 2. eine Paränese für das endzeitliche, universale Gericht: Alle, auch die Christen, unterliegen dem Gericht und müssen ihr Handeln gegenüber den Geringsten rechtfertigen.

F. schlägt gegen diese Alternative eine christologische Lösung vor. Das „Erstaunen" betrifft beide Gruppen im Text. Es geht also um das richtige Erkennen Jesu schon jetzt in der Zeit der Krise, z. B. aufgrund der Warnung vor Pseudo-Messiassen Mt 24, 4. 23. 26.

IV „Die pragmatische, präsente Potenz in Mt 25, 31–46" führt das Lesen am Satz entlang exemplarisch am Text vor. Der Stil erhält Leitfunktion. Die Partikel „dann" (tote) untergliedert, unterstützt von einleitendem „und" (kai) u. a., das Gleichnis in 7 Sequenzen: Vv 31 a–b; 31c–33; 34–36; 37–40; 41–43; 44; 45–46. Der Parallelismus membrorum schafft eine doppelte Sicht. Sequenz für Sequenz werden dann Bedeutung und Pragmatik innerhalb des Makrotextes Mt-Ev erschlossen. Die Szene wird mit einer Theophanie nach Sach 14,5 eröffnet, dann folgt die Scheidung der Völker mit dem Hirten- und Herden-Vergleich, der im Mt-Ev und im AT bereits verankert ist. Es entsteht die neue Gattung „Gericht des Menschensohnes". Der Leser erhält mit ihr eine neue Wahrnehmung (percezione) der Wirklichkeit.

Die Textsequenz hat die kommunikative Funktion, Kommunikation abzubilden. Daher teilt F. zunächst zu Recht den apokalyptischen Text ein in Einleitung Vv 31–33, antithetische Redestücke Vv 34–40. 41–45 und Schluß V 46 (165). Erst aufgrund des „dann"-Stils wird der Schluß V 46 mit V 45 zusammengetan, zu Unrecht. Denn V45 korrespondiert als parallele Antwort zu V 40, müßte also Sequenz 5 entsprechend (Vv 37–40) zu V 44 gezogen werden.V 46 ist eine in sich selbständige Handlung, auch wenn die „dann"-Einleitung fehlt. Doch leitet „und" den Satz ein, so daß eine Sequenz vorliegen kann. „Dann" im V 45 betont innerhalb der vorhergehenden Sequenz emphatisch die verurteilende Begründung des Menschensohns, schafft aber m. E. keine neue Sequenz.

Diese Unklarheit bei der Sequenzbestimmung zeigt, daß nicht nur stilistische Signale den Sequenzenwechsel anzeigen. Die Abbildung von Kommunikation hat m. E. weit mehr auf den Wechsel von Handlung und Rede und den Wechsel von Personen innerhalb der Handlung und Rede zu achten als auf Stilistika. Der Menschensohn hat mit V 45 die Rede beendet; die zwei Gruppen handeln nun in V 46 und führen das Urteil aus. Stilistika können wie hier die Sequenzen anzeigen, aber nicht konstituieren.

Auch die „potenziale pragmatico" bleibt bewußt offen. Der Leser erkennt die direkten und indirekten Appelle zum Handeln, z. B. den Aufforderungscharakter der Aufzählung der Werke der Barmherzigkeit. Doch wie kann der damalige Leser sozialgeschichtlich diese Werke in Praxis umsetzen? Textimmanente Identifizierungen mit Rollen und Situationen und Midraschtexte schaffen Beispiele. Doch diese Rückverweise und Kommentierungen reichen nicht aus. Der heutige Leser muß eine Rekonstruktion der damaligen Handlungsmöglichkeiten erhalten. Handlungsmodelle müßten Realisierungen solcher Möglichkeiten zusätzlich anzeigen.

V „Mt 26,1–2 als Kommentar zu Mt 25, 31–46" bezieht konsequent den Schluß des Mt-Ev auf das Gerichtsgleichnis. Mt 26, 1–2 ist die Abschlußformel einer mt Rede (218). Das Weltgericht ist nur eine vorläufige, apokalyptische Vorstellung, die vom Evangelisten weitergeführt wird. Jesus in seinem Leiden ist der unbekannte Geringste, der durch die Auferstehung die Erhöhung erfährt. Bis zum Weltgericht repräsentiert er als unerkannter Fremder „Gott mit uns" (Emmanuel) und will fortwährend durch auf Handeln bezogenes Lesen gefunden werden. Seit Ostern ist jede leidvolle und schwierige Lebenslage mit Ihm verbunden, mit seinem Tod und seinem Leben, wobei das Leben das letzte Wort hat und das Bestehen im Gericht verleiht.

Die Arbeit ist konsequent aufgebaut. Die Führung des mattheischen Lesers durch die Textsignale ist plausibel aufgezeigt. Das Lesen wird zum entdeckenden Genuß. Der richtende Menschensohn und der leidende Menschensohn Jesus Christus bleiben in Spannung und finden im Akt des Lesens eine überzeugende, theologische Zuordnung. F. hat ein gründliches und mutiges Buch geschrieben, das zum nachvollziehenden Lesen ermuntert und über diesen Leseakt hinausweist.

Dortmund Detlev Dormeyer

Synoptic Concordance. A Greek Concordance to the First Three Gospels in Synoptic Arrangement, statistically evaluated, including occurrences in Acts. Griechische Konkordanz zu den ersten drei Evangelien in synoptischer Darstellung, statistisch ausgewertet, mit Berücksichtigung der Apostelgeschichte, Vol. 1–4, hg. v. Paul Hoffmann / Thomas Hieke / Ulrich Bauer. – Berlin: W. de Gruyter 1999–2000. Vol. 1: A–Δ, LXXIII, 1032 S., Ln DM 316,00 / € 158,00 ISBN: 3–11–016296–2; Vol. 2: E–I, XVIII, 957 S., Ln DM 316,00 / € 158,00 ISBN: 3–11–016617–8; Vol. 3: K–O, XVII, 997 S., Ln DM 316,00 / € 158,00 ISBN: 3–11–016618–6; Vol. 4: Π–Ω XIX, 1064 S., Ln DM 316,00 / € 158,00 ISBN: 3–11–016619–4

Wer im Rahmen seiner Diplomarbeit oder Diss. mit der guten alten Konkordanz von Moulton & Geden sich auf die Spuren bestimmter neutestamentlicher Termini gemacht hat, wird sich an die Mühe und, häufig genug, auch den Ärger erinnern: Der abgedruckte Text war zu knapp, um den Kontext wirklich vor Augen zu haben, insbesondere im Fall der Synoptiker war es nötig, sich auch noch die Synopse daneben zu legen, um die unterschiedliche Verwendung, Auslassung oder neue Eintragung eines bestimmten Terminus bei den „Seitenreferenten" beobachten zu können. Aus dieser Not heraus sind oft eigene, handgeschriebene Spezialkonkordanzen entstanden, die jetzt in den Akten lagern.

Diese Zeit ist nun vorbei. Das Riesenwerk „Synoptic Concordance", als DFG-Projekt in Bamberg unter der Ägide von P. Hoffmann durchgeführt, leistet kompetente Abhilfe: Endlich läßt sich der Gebrauch eines jeden Wortes der synoptischen Tradition (mit ganz wenigen Ausnahmen, z. B. δέ und καί) im großräumig bemessenen Kontext und mit den entsprechenden Parallelstellen, ebenfalls mit Kontext abgedruckt, auf der gesamten Strecke der drei ersten Evangelien mühelos verfolgen. Dabei wird das betreffende Stichwort durch eine eigene Zeile und zusätzlich durch Sperrdruck hervorgehoben. Die Stellen, die in der Akoluthie des jeweiligen Evangeliums abgedruckt sind, sind grau schattiert. Auf Dubletten wird mit einem Doppelpfeil, auf weitere „beachtenswerte Stellen" mit einem einfachen Pfeil verwiesen. Durchaus hilfreich ist der Abdruck der entsprechenden Belegtexte aus der Apostelgeschichte, weil dadurch die schriftstellerischen Eigenheiten des dritten Evangelisten, wie sie beim „synoptischen" Durchgang zu beobachten sind, an seinem zweiten Werk weiter verfolgt werden können. Jedem Stichwort sind statistische Informationen vorangestellt – sowohl im Blick auf dessen Streuung im Neuen Testament insgesamt, als auch speziell im Blick auf die Verteilung unter den Synoptikern. Die Angaben erfolgen allerdings in einem derart detaillierten Symbolsystem, daß für die Entschlüsselung dieser diffizilen Informationen das eingehende Studium der Einführung unabdingbar ist.

Auch wenn Normalverbraucher die Fülle an Zusatzinformationen, die, wie angedeutet, in einem ausgeklügelten System mitgeliefert werden, nicht auf Anhieb werden ausschöpfen können, erlaubt die analog zu üblichen Synopsen dreispaltige Anordnung der Stichwörter samt Kontext einen raschen und entdeckungsreichen Gang durch die verschlungenen Pfade der synoptischen Tradition. Das Werk leidet allerdings unter zwei Schönheitsfehlern, die strukturell bedingt sind: (1) Es ist wirklich ein Jahrhundertwerk, was da erschienen ist, aber eher für das vergangene 20. Jh. Inzwischen sind die technischen Hilfen für die statistische Auswertung des neutestamentlichen Textmaterials auf Grund von allgemein zugänglichen Datenbanken (z. B. BibleWorks) so groß und so ausgereift, daß sich jede und jeder, auch wenn sie/er kein Computerfreak ist, seine eigene Konkordanz sozusagen in Minutenschnelle zusammenstellen, jederzeit verändern und nach Belieben ausdrucken kann – und zwar zugeschnitten auf die eigenen Bedürfnisse: entsprechend der eigenen Denkstruktur und den jeweiligen Forschungsinteressen. Und (2) ist das Jh.werk zu teuer: Mit dem stolzen Preis von insgesamt über 600,00 Euro ist das Werk nicht nur für Studierende unerschwinglich. Bei den momentanen finanziellen Sparmaßnahmen wird sich jede Institutsbibliothek genau überlegen, ob die Anschaffung zu rechtfertigen ist.

Münster Martin Ebner

Kirchengeschichte

Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955. Band 1 und 2. Nach Vorarbeiten von Uwe Scharfenecker unter Mitarbeit von Andreas Ochs und Barbara Wieland, hg. v. Hubert Wolf / Claus Arnold. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 2001. VI, 667 S. / VI, 753 S., geb. DM 336,00 / € 177,00 ISBN: 3–506–79700–X

„Lieber hochwürdiger Herr Studienrat! Seit unserem Gespräch in Duisburg besteht für mich kein Zweifel mehr daran, daß Sie mit Ihren Auffassungen völlig außerhalb der Kirche stehen. An dieser Feststellung führt keine Dialektik vorbei. Nur eine ganz klare, eindeutige, vorbehaltlose ehrliche Unterwerfung unter die Lehrautorität der Kirche gäbe mir die Möglichkeit, die ich von ganzem Herzen herbeiwünsche, von einem Vorgehen gegen Sie abzusehen. Ich bitte Sie dringend und inständig, sich der Folgen eines solchen Vorgehens für Sie und Ihr Seelenheil bewußt zu werden. Es würde auch äußerlich der Bruch mit der Kirche vollzogen. Sie müßten auf die Ausübung Ihres priesterlichen Amts und auf den Empfang der Sakramente verzichten und ständen außerhalb der lebensspendenden Gemeinschaft der Kirche Christi, der Sie doch – das möchte ich annehmen – einmal mit ganzer Seele angehangen haben. Und das jetzt, wo Ihre irdische Pilgerfahrt sich dem Ende zuneigt." (II 265)

Das ist etwa die erste Hälfte eines Mahnschreibens, das Bischof Michael Keller von Münster am 11. November 1951 an den geistlichen Religionslehrer Dr. Oskar Schroeder richtete, und das beispielhaft für zahlreiche Dokumente steht, in denen sich die immer neuen Eskalationen niederschlugen, die im Verhältnis der reformistisch gesinnten Priester des Rheinlandes zu ihren Bischöfen während der gesamten Epoche des Modernismus und der sog. Pius-Päpste bis hin zum II. Vatikanum sich regelmäßig wiederholten.

Die Exkommunikationsdrohung des Bischofs gegenüber dem – wie es im selben Schreiben hieß – vielleicht doch von „einem gewissen Geistesstolz und falschem Unabhängigkeitsdrang" erfüllten Studienrat bezog sich auf die Annahme des Assumptio-Dogmas von 1950, wurde hier nur als ein Beispiel für das Basisverhältnis von „Amtskirche" und „Reformpriestern" angeführt, um die Atmosphäre, in der jene fünf Männer und ihr weiterer Kreis jahrzehntelang lebten, von vornherein deutlich zu machen.

Die Edition, in der wir diesen Brief finden, umfaßt auf zusammen 1420 S. 454 Dokumente, zwei Einleitungen, eine Monographie zu den beiden sog. Reformschriften der Jahre 1937 und 1938, einen Anhang mit 33 Kurzbiographien der wichtigeren Mitglieder des Reformkreises und deren komplette Schriftenverzeichnisse inklusive der ihren Schriften gewidmeten Rezensionen, sowie einen kleinen Fototeil, der unentbehrlich ist, um wenigstens von den wichtigsten Mitgliedern eine leibhafte Vorstellung zu gewinnen.

Machen wir uns zuerst klar, um was für eine Art von Edition es sich handelt. Es ist nicht die Herausgabe eines amtlichen Schriftwechsels, bei dem Anweisungen erteilt und Berichte erstattet werden. Es ist aber auch nicht eine rein private Briefsammlung eines Freundschaftskreises oder einer kleinen Gelehrtenrepublik. Das Rückgrat dieser Edition, von der alle weiteren Teile, teils Korrespondenzen, Artikel oder Protokolle, abhängen, sind die Rundschreiben, Einladungen, Vorträge, Zusammenfassungen von Tagungen, Versandmappen eines theologischen Kreises, der in organisierter Form zwischen 1942 und 1955 existierte.

Die „Freunde einer Erneuerung der Kirche in Deutschland" werden im Kern von fünf Priestern gebildet, die am 2. Januar 1942 zum ersten Mal im Hause des Kölner Extraordinarius Johannes Hessen zusammenkamen. Die Gründungmitglieder, die auch bewußt einen „engeren Kreis" bildeten, waren Dr. Oskar Schroeder, Religions-Studienrat in Duisburg, Pfarrer Joseph Thomé in Würselen bei Aachen, Studienrat Dr. Wilhelm Wilbrand in Siegburg (dem aber der Religionsunterricht schon seit 1920 verboten war), Prof. Johannes Hessen, sowie als Sekretär der wesentlich jüngere Dr. Willy Lenzen, Kaplan im Bistum Aachen. Unter den weiteren Mitgliedern sind auf jeden Fall erwähnenswert Prof. Aloys Müller, Extraordinarius für Philosophie in Bonn, Dr. Werner Keuck, später Prof. der Homiletik in Essen und Aachen, der auch längere Zeit als Sekretär fungierte, sowie Pater Marcus Müßig OFMCap, der als eine Art Spiritual wirkte.

Alle diese Geistlichen waren wissenschaftlich befähigt und gebildet und wären unter anderen Umständen vor vielen anderen Männern, die in dieser Epoche Lehrstühle bestiegen, geeignet gewesen, eine akademische Laufbahn erfolgreich zu durchlaufen. Wer das bezweifelt, möge nur einmal in aller Stille die Namen katholischer Philosophen an den Priesterseminaren Deutschlands in der Epoche zwischen 1930 und 1960 durchgehen, und dann die Hauptwerke unserer Fünfergruppe zum Vergleich heranziehen. Die Lebensläufe eines Thomé, eines Wilbrand, eines Hessen, eines Müller zeigen alle die schonungslose Brechung ihres Aufstiegs durch intransigente Dogmatiker, z. B. in der Ablehnung einer guten Doktorarbeit Thomés durch den Bonner Antimodernisten Gerhard Esser. Die meisten Mitglieder des Reformkreises hatten 1940 schon die volle Marginalisierung ihrer Personen und ihrer Doktrinen durch das kirchliche Lehramt erfahren.

Daß diese Männer aber in einem Kreis zusammenfanden und über mehr als zehn Jahre eine Aktivität entfalten konnten, die nach damaligen Kriterien als tollkühn zu bezeichnen ist, war die ganz persönliche Leistung Oskar Schroeders (1889–1974), dessen Buch *Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der reform-katholischen Bewegung* (Köln / Graz 1969) für immer eine Hauptquelle zu diesem Thema bleiben wird. Er war der unermüdliche Spiritus rector, der zusammen mit Willy Lenzen den Betrieb am Laufen hielt und der auch die intensivsten Außenkontakte, besonders zu Karl Adam, Friedrich Heiler und Anton Fischer pflegte.

Die Reformgeistlichen, wie man sie kurz nennen kann, hatten, wie schon erwähnt, schmerzhafte Konflikte mit der Obrigkeit hinter sich: Indizierungen durch Rom oder durch bischöfliche Kurien, Monita, Zensur-Streitigkeiten, Verhinderungen von Promotionen und Habil.en usw. All dies veranlaßte diese Gruppe, im Geheimen oder genauer im Inoffiziellen vorzugehen.

Ausgehend von der anonymen Veröffentlichung zweier Reformschriften in den Jahren 1937 und 1939, die aus der Feder von Hessen und Schroeder stammten, beschlossen die Mitglieder des Kernkreises, sich zu einer Gemeinschaft zusammenzuschließen, in der nicht wenig von der Mentalität und Spiritualität der Jugendbewegung erhalten blieb, von der die Mehrheit des inneren Kreises geprägt war. Die von Schroeder verfaßten „Richtlinien" vom Jahre 1941/42 geben sehr klar das innerste Anliegen des Kreises wieder (Dok. Nr. 1, I 124–27). Es war der Versuch, ein dogmatisch erstarrtes Amtskirchentum aufzubrechen und durch wissenschaftliche Wahrhaftigkeit den eigentlichen lebensspendenden Sinn der „Dogmen", die durch Scholastik und Neuscholastik zu toten physikalischen Thesen erstarrt waren (z. B. Transsubstantiation, Assumptio), wiederzugewinnen.

Das Geheimnis, schlecht gewahrt, war durch die Versendung von sog. Nikodemus-Mappen an ca. 100 Mitglieder eines weiteren Kreises von vornherein unterminiert. Den Kreisen der theologischen Fak.en und Seminarien dürften die Zusammenhänge und Gruppierungen bald bekannt gewesen sein.

Will man nun inhaltlich den Geist des Reformkreises erfassen, ist der schnellste Weg derjenige über die Kontroverse: was bekämpften diese Priester an der Kirche der Pius-Päpste konkret? In einem Vortrag von 1942 faßte der Philosoph Aloys Müller „die falschen Lebensformen des Christentums" schlagwortartig zusammen. Die Einflußlosigkeit des Christentums, welches nicht vermocht habe, „den jetzigen Krieg" zu verhindern, war auf sechs Fehlentwicklungen zurückzuführen. Erstens, „das Jenseitschristentum. Ihm ist die Welt gleichgültig." Zweitens, „das Herrschaftschristentum", welches „die Welt in einer politischen Form beherrschen" will. Drittens, „das Gesetzeschristentum", in dem der Gehorsam „zur wichtigsten Tugend des Christen" wird. Viertens, „das Sündenchristentum". Fünftens, „das intellektualistische Christentum", welches die Religion „nur als Lehrgebäude, als Summe von heruntersagbaren Glaubenssätzen" aufzufassen vermag. Sechstens, „das Gehäusechristentum", nämlich „das Christentum der verabsolutierten Tradition", z. B. in der scholastischen Philosophie, im lateinischen Brevier sowie in der lateinischen Liturgie (I. 211–213). (Selbstverständlich war die Einführung einer deutschsprachigen Liturgie in diesem Kreis ein unbedingtes Postulat.)

Man würde allerdings die Qualität der in diesem Kreis erstrebten Erneuerung verkennen, sähe man ihn nur in seiner Kritik an der Tradition (genauer: der neuscholastischen Formulierung des 19. Jh.s). Neben den Tagungsprotokollen und Rundschreiben ist jetzt auf den inhaltlichen Kern der ganzen Unternehmung einzugehen: die großen theologischen Denkschriften, Gutachten, Vorträge, Ausarbeitungen, die uns mit einem Schlag Tiefenkenntnisse der katholischen Theologiegeschichte ermöglichen, die bislang nicht einmal vorstellbar waren, trotz schätzenswerter Forschungen zur Liturgiebewegung, zur Biographik großer Theologen, in einzelnen Monographien zu Sachthemen. Aus den ca. 21 Dokumenten, die mindestens in diese Gruppe eingereiht werden können, stammen elf von Oskar Schroeder, zwei von Karl Adam, je eins von Antweiler, Rademacher (postum!), Friedrich Heiler, Aloys Müller, Walter Bertram, Anton Fischer, Willy Lenzen, Joseph Lortz und Joseph Thomé. Als innersten Kern der Reformtheologie darf man Schroeders umfangreiche dogmengeschichtliche und kirchenpolitische Stellungnahmen, besonders zur Christologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre bezeichnen. Von überraschender Schärfe sind die Aussprüche Prof. Arnold Rademachers, die als geheime Sammlung tradiert, puren „Modernismus" bieten und selbst vor einer Infragestellung des Zölibats nicht zurückschrecken. (Fundorte: I 137, 201, 271, 298, 381, 398, 455,465, 502, 520, 539, 552, 606, 653, 658, II 7, 14, 114, 205, 326, 452, 454.)

Wer im Jahre 2001 das Umstürzlerische der rheinischen Reformtheologie um 1940/50 erfassen will, hat es schwer, wenn er vom tatsächlichen Glauben zeitgenössischer Christen etwa ablesbar an Sonntagspredigten ausgeht. Er muß sich, und das ist schwer, vor Augen führen, was an Dogmen und Moralvorschriften damals von der „Amtskirche" strengstens vorgeschrieben war. Zwei Beispiele: auf dem Treffen des engeren Kreises vom 6. Januar 1947 in Mönchengladbach wurde von Johannes Botterweck die Frage erörtert, ob die Sintflut historisch oder mythologisch zu verstehen sei (I 569): Diese Debatte, die übrigens während des ganzen 19. Jh.s hemmend auf die katholische Bibelwissenschaft eingewirkt hatte, war immer noch nicht ausgestanden. Noch in den 50er Jahren waren die Entscheidungen des S. Officium über alttestamentarische Fragen aus der Zeit Pius' X. in voller Kraft. Wer in dieser Zeit z. B. die Autorschaft des Moses an den fünf ihm zugeschriebenen Büchern in Zweifel zog, war als Alttestamentler unmöglich.

Zweitens: Der Reformkreis und seine weiteren Anhänger erstellten eine moderne Moral, die von den Teufel-, Höllen- und Todsündenvorstellungen der traditionellen Theologie weit wegführte. Karl Adam hat sich 1939 in Aachen in einem Vortrag gegen die herkömmliche Vorstellung gewandt, daß durch die Unkeuschheit mehr Menschen in die Gewalt des Teufels getrieben würden, als durch jede andere Sünde (II 41). Die weitverbreitete Vorstellung, daß eine „Sünde" meist eine solche gegen das 6. Gebot sei, und diese immer auch eine Todsünde sei, wurde von Adam abgelehnt, was ihm die scharfe Kritik eines Weihbischofs einbrachte. Die Auseinandersetzung um Sünde, Todsünde und Unkeuschheit (II 38–50), die Karl Adam und Joseph Thomé mit dem Hierarchen führen mußten, wirft ein helles Licht auf die festgefahrene Lage der damaligen Theologie. Der Rez. darf hinzufügen, daß um 1960 sein in Innsbruck promovierter Religionslehrer, ein an sich dynamischer, begeisternder ND-Kaplan, immer wieder seinen Schülern einschärfte, daß Onanie in jedem Falle eine Todsünde sei, und also ein Vierzehnjähriger, der z. B. nachts onaniert habe und auf dem Schulweg vom Auto überfahren werde, unweigerlich der ewigen Höllenstrafe verfalle. In allzu gelehrten Theologiehistorien tauchen solche Zustände nicht auf; in dieser Edition wird unendlich viel Wirklichkeit lebendig.

Blicken wir noch kurz auf einige Merkmale, die es gestatten, das Sozial- und Mentalitätsprofil unserer Theologen, die insgesamt so etwas wie eine Geheimfakultät bildeten, näher zu erfassen.

1. Sie kamen alle aus dem Raum zwischen Bonn, Aachen und Düsseldorf. Das Epizentrum ihrer Herkunft wie Bildung waren die Städte und Kreise Mönchengladbach und Krefeld. Auf der einen Seite war der Einfluß der Bonner Theologischen Fak. (Rademacher war der nächste und intensivste Inspirator), auf der anderen Seite jener des „Volksvereins" spürbar.

2. Alle Mitglieder entstammten dem Bauerntum oder Kleinbürgertum. Soweit ich sehe, gab es nirgendwo Verbindungen zu dem mächtigen katholischen Adel oder zu den oberen bürgerlichen Gesellschaftskreisen. Der dort angesiedelte soziale und ästhetische Konservativismus war ihnen fremd.

3. Die katholische Jugendbewegung prägte die Mentalität nach der emotionalen Seite so stark, wie die historisch-kritische Methode nach der intellektuellen Richtung. Diese Verbindung von strenger Wissenschaftlichkeit und bündischem Lebensideal ist in dieser Generation nicht selten und war die eigentliche Basis aller Reformbestrebungen in der Epoche des II. Vatikanum.

4. Ausgangspunkt aller theologischen Bemühungen war die katechetisch-didaktische Situation von Religionslehrern, die ihren älteren Schülern die Zugehörigkeit zur Kirche sichern wollten: eine Situation von großer Schwierigkeit, die bei dem Senior des Kreises, Wilhelm Wilbrand, bereits 1920 zum Konflikt geführt hatte. Noch in den 60er Jahren litt Willy Lenzen unter den Angriffen konservativer Eltern gegen seinen modernistischen Religionsunterricht.

5. Die von jedem Einfluß ausgeschlossenen „Nicht-Ordinarien" und Religionslehrer entwickelten eine scharfe Opposition gegen die römische und gegen die bischöflichen Kurien. Ihre Machtlosigkeit und Marginalisierung zwang sie zur höchsten Konzentration auf das Wesentliche. Keiner hatte Zeit und Lust, auf wissenschaftlichen Spielwiesen bloße Gelehrtheit zu entwickeln. Was sie schrieben, entstand unter Druck, innerem und äußerem. Man kennt das Phänomen, welches nach dem sowjetischem Vorbild „Samisdat-Literatur" genannt wird. Diese Arbeitssituation gibt den Texten oft eine Schärfe, die bei gelehrten Monographien kaum anzutreffen ist.

Nun noch einige Mitteilungen zu den weiteren Teilen dieser Edition. Das Gesamtwerk beruht auf insgesamt 16 Archivfonds, von denen die folgenden die Hauptmasse der Texte liefern: die Nachlässe resp. Sammlungen von Oskar Schroeder, Willy Lenzen, Joseph Thomé, Werner Keuck und Karl Adam. Von den meisten Kernmitgliedern (auch Hessen ist greifbar) liegt eine komplette Dokumentation vor. Daß eine derart vollständige Überlieferung besteht, ist wiederum Ausdruck der Tatsache, daß es stets im deutschen Klerus des 20. Jh.s Männer gab, die der neuscholastischen Orthodoxie mit aller Kraft ihren Anspruch auf Selbstdenken entgegensetzten. Da unsere Geheimfakultät durchaus von einem gehobenen Selbstbewußtsein erfüllt war – ein Umstand, der z. B. Bischof Keller an Oskar Schroeder nicht wenig störte – haben ihre Mitglieder ihre Akten sorgsam verwahrt, wohl wissend, daß eines Tages aus ihren Knochen ein Rächer erstehen würde, wenn man das sagen darf.

Unter den Briefwechseln ragt an Umfang und Bedeutung derjenige mit Karl Adam hervor (II 33–120). Ihm stimmte Thomé zu, wenn er sagte: „Rom ist Anti-Christ!" (II 82). Dies kann nicht unerwähnt bleiben, und macht deutlich, daß all die Bischöfe, Generalvikare, Offiziale und Domherren, die mit der Verfolgung und Vernichtung des Reformkreises betraut waren, nicht etwa einem Phantom nachjagten, sondern einer realen Gefährdung der römisch-zentralistischen Amtskirche. Daher erregen die 10 Gedächtnisprotokolle, die Schroeder, Lenzen und Thomé in den Jahren 1943, 1951, 1955 und 1956 über ihre Vernehmungen durch die Bischöfe Graf von Galen, Keller und Pohlschneider und die Prälaten Chaudre, Schauf und Müssener anfertigten, ein besonderes Interesse (II 237, 245, 249, 371, 376, 392, 397, 405, 409, 463). Derartige Gesprächsprotokolle sind dem Rez.en noch nie begegnet, sie atmen den Geist bürokratischer Repression und erlauben uns, nachzuempfinden, was in den 50er Jahren noch die Angst vor dem Generalvikariat war. Einem Kanonisten muß es überlassen bleiben, einmal des näheren zu untersuchen, ob diese Repressionen den Normen des Codex entsprachen oder nicht.

Die Edition ist von größter Sorgfalt, die Kommentierung sehr reichhaltig. Eine enorme Leistung stellt auch die Bibliographie aller Schriften von 35 Mitgliedern des Kreises dar (darunter natürlich auch aller Kernmitglieder), die von Barbara Wieland erstellt wurde, die auch einen eigenen Beitrag zur unmittelbaren Vorgeschichte des Kreises erstellt hat. In den editorischen Notizen (auch im 20. Jh. gibt es schwierige Datierungsprobleme!) und in den erläuternden Anmer-

kungen steckt die sechsjährige Arbeit eines fünfköpfigen Teams. Die Kirchengeschichte Deutschlands im 20. Jh. ist durch diese wichtige und zugleich explosive Edition unendlich bereichert. Es wird künftig nicht mehr möglich sein, dies Gebiet zu betreten, ohne das hier gebotene Material nicht nur zu „benutzen", sondern sich mit ihm inhaltlich auseinanderzusetzen.

Düsseldorf Christoph Weber

Dörfler-Dierken, Angelika: **Luthertum und Demokratie.** Deutsche und amerikanische Theologen des 19. Jahrhunderts zu Staat, Gesellschaft und Kirche. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 448 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 75), geb. DM 138,00 / € 69,00 ISBN: 3–525–55183–5

Nach dem Urteil von Ernst Troeltsch brachte es die charakteristische „Leidsamkeit des Luthertums" mit sich, daß es in politischen Dingen wenig eigenständige Produktivität entfaltete, sondern sich zumeist passiv den bestehenden Verhältnissen anpaßte: „Die Weichheit seiner ganz innerlichen Spiritualität schmiegte sich den jeweils herrschenden Gewalten an." (E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften. Erster Bd: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, 601f.) Konnte so in Amerika „das denkbar orthodoxeste Luthertum unter dem Schutz der Demokratie blühen", so lasse sich allerdings nicht verkennen, „daß es seinem ganzen Wesen nach sich am leichtesten verbindet mit politischen Verhältnissen von monarchisch-aristokratischer Art und mit einer wirtschaftlichen Gesamtlage von agrarisch-mittelständischer Beschaffenheit. Daher hat es sich den stärksten Ausdruck geschaffen in Politik und Weltanschauung der preußischen und deutschen Konservativen, in denen es heute noch die Geschicke des deutschen Volkes mitbestimmt." (A.a.O., 602f) Das Luthertum im Preußen-Deutschland seiner Zeit sieht Troeltsch im schroffsten Gegensatz zu den Anhängern der liberalen Ideenwelt einer aufgeklärten Moderne und aufs engste verbunden mit einem antidemokratischen Konservatismus restaurativ-patriarchalischen Zuschnitts. Demokratieförderliche Innovationen erwartete er von ihm nicht. Im Gegenteil: Das deutsche Luthertum galt ihm fast in Gänze als reaktionär.

Troeltschs These hat im Verein mit analogen Diagnosen Max Webers in häufig pauschalierter Form Schule gemacht. Die vorliegende Untersuchung, die im Jahre 1998 als kirchengeschichtliche Habil. von der Theologischen Fak. der Ruprecht Karls-Universität Heidelberg angenommen wurde, leistet einen Beitrag zu ihrer sozialhistorischen Überprüfung. Ziel ist die Klärung der Frage, welchen Einfluß die unterschiedlichen politischen Rahmenbedingungen im demokratisch-egalitären Amerika des 19. Jh.s einerseits und in den deutschen Kleinstaaten bzw. ab 1871 im Deutschen Reich andererseits auf die sozialethische Lehrbildung des Luthertums gewonnen haben. Zu diesem Zweck werden je zwei sozialethische Entwürfe aus dem amerikanischen und aus dem deutschen Luthertum analysiert, wobei einer von beiden jeweils dem eher liberalen oder dem eher konservativen Lager zuzuweisen ist.

Richard Rothe (49–113), der „Heilige des Protestantenvereins", kommt aus dem politisch-liberalen Großherzogtum Baden und propagierte die Idee der fortschreitenden Realisierung des Reiches Gottes als eines Reiches religiös fundierter Sitte in einem ständischen Verfassungsstaat mit präsidialer Spitze. Auf amerikanischer Seite ist ihm der aufgeklärte Pietist *Samuel Simon Schmucker* (115–186) zugeordnet. Er war „nicht nur der erste lutherische Theologieprofessor in den Vereinigten Staaten von Amerika, sondern er war auch der erste an einer amerikanischen Hochschule, in Princeton, ausgebildete amerikanische lutherische Pfarrer überhaupt" (115). Er wirkte in Pennsylvania, „wo sich schon im Ausgang des 17. Jh.s Angehörige verschiedener religiöser Gruppierungen als gleichberechtigte Bürger begegneten" (19). Das vom Schmuckerism des liberalen American Lutheranism abgegrenzte konservative Luthertum Amerikas wird paradigmatisch von dem Repristinationstheologen *Carl Ferdinand Wilhelm Walther* (259–333) repräsentiert, der die Kirche als Staat im Staate organisiert wissen wollte und dessen vorgegebene Verfaßtheit daher für äußerlich und letztlich gleichgültig erklären konnte. Walther ist Gründervater der streng konfessionell ausgerichteten Missouri-Synode. Ihm wird auf seiten des deutschen Luthertums der aus dem politisch konservativen Königreich Sachsen stammende und in Erlangen wirkende Theologe *Christoph Ernst Luthardt* (187–257) zugeordnet, der für eine Verbindung von lutherischem Landeskirchentum und deutschem Nationalstaat eintrat. Behandelt werden die Konzeptionen der genannten Vertreter jeweils unter Bezug auf die allgemeinen Grundzüge ihrer Sozialethik, ihrer spezifischen Lehre vom Staat, von der Gesellschaft und von der Kirche. Die getroffene Auswahl der Entwürfe ist ausdrücklich nicht an einem normativ-dogmatischen Begriff des Luthertums orientiert. „Als Lutheraner werden (...) vielmehr solche Theologen bezeichnet, die aus einer lutherisch geprägten Tradition stammen und ihre akademische Theologie bewußt in der Wirkungsgeschichte der lutherischen Reformation trieben." (21) Das trifft nach Meinung des Vf.s sowohl für Luthardt und Walther als auch für die um gut eine Generation älteren Rothe und Schmucker zu, wobei die Altersdifferenz die Tatsache markiert, „daß Konfessionalismus sowohl in den Vereinigten Staaten von Amerika wie in Deutschland das liberal geprägte Luthertum verdrängte" (24f).

Bei aller historischen Problematik von Fallstudien und ihrer nicht seltenen Tendenz zu abstrakten Typisierungen darf die Zentralhypothese der Untersuchung als bewährt gelten, daß nämlich „die angebliche Demokratieunfähigkeit von Theologen aus der lutherischen Tradition ihre Wurzel nicht in der Theologie Luthers hat, sondern im jeweiligen politisch-gesellschaftlichen Kontext der Lutheraner" (17). Es ergibt sich, daß die behandelten lutherischen Theologen „jeweils so demokratisch oder demokratiefeindlich eingestellt waren, wie es ihr gesellschaftliches Umfeld vorgab und die politischen Rahmenbedingungen es erlaubten" (335). Allerdings reproduzierten sie in ihren sozialethischen Konzeptionen nicht lediglich die politischen Rahmenbedingungen, sondern bezogen sich in sehr unterschiedlicher Weise reflexiv auf diese: „Daß der Amerikaner Schmucker demokratiefreundlicher ist als der Deutsche Richard Rothe verwundert nicht. Bemerkenswert ist jedoch, daß der Deutsche Luthardt demokratiefreundlicher ist als der begeisterte Wahlamerikaner Walther." (337) Es bestätigt sich, was ohnehin von Anbeginn zu vermuten stand, „daß die lutherische Tradition ungemein vielschichtig ist" (360). Die pauschale These einer angeblichen Demokratieunfähigkeit des Luthertums läßt sich daher nicht aufrechterhalten. Sie stellte schon bei Troeltsch eher eine Zeitdiagnose in historischem Gewande als ein kategorisches Urteil über die Beschaffenheit der aus der Wittenberger Reformation hervorgegangenen Bewegung dar, deren Charakterbild wie das ihres Namensgebers starken Schwankungen in der Geschichte ausgesetzt war und noch ist. Es liegt daher am Luthertum selbst, seinen gegenwärtigen Begriff ebenso wie sein Verhältnis zur Demokratie in kritischer Treue zur Tradition konstruktiv zu bestimmen.

Angemerkt sei, daß den materialreichen Studien zu Rothe, Schmucker, Luthardt und Walther ein statistischer und historisch-religionssoziologischer Vergleich zwischen den lutherischen Kirchen in Deutschland und in den Vereinigten Staaten vorangestellt ist (35–47), dem sich lehrreiche Informationen über die rechtliche und gesellschaftliche Stellung der Kirchen in den beiden Staaten diesseits und jenseits des Atlantiks entnehmen lassen.

München Gunther Wenz

Katholische Kirche und Zwangsarbeit. Stand und Perspektiven der Forschung, hg. v. Peter Pfister. – Regensburg: Schnell & Steiner 2001. 64 S. (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, 1), kt € 9,90 ISBN: 3–7954–1417–2

Im Hochsommer 2000 schreckte die Katholische Kirche Deutschlands auf, nachdem in der Monitorsendung vom 19. Juli der Einsatz von Zwangsarbeitern in ihren Einrichtungen während des II. Weltkrieges thematisiert wurde. Bereits wenige Tage später beschloß der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz am 28. August 2000, sich näher mit der Frage der Zwangs- und Fremdarbeiter in kirchlichen Einrichtungen auseinanderzusetzen und beauftragte umgehend die deutschen Bistümer mit der wissenschaftlichen Aufarbeitung und Erforschung der Thematik. Seither ist in nahezu allen Diözesen ein hohes Engagement zu verzeichnen: Zeitzeugen werden befragt, Archivalienbestände durchforstet, Arbeitsgruppen gebildet und Tagungen zur Thematik gehalten.

Mit dem von P. Pfister (Direktor des Archivs des Erzbistums München und Freising) herausgegebenen Bändchen „Katholische Kirche und Zwangsarbeit. Stand und Perspektiven der Forschung" liegt nunmehr die schriftliche Dokumentation des gleichnamigen am 14. Februar 2001 in München gehaltenen Kolloquiums vor, in der namhafte Historiker des bayerischen Raumes sowie der Kommission für Zeitgeschichte Fragestellungen und „neue Impulse für die historische Forschung" geben möchten.

Inhaltlich bieten die acht Beiträge zum einen allgemein bekannte Einblicke in die Lage der bayerischen Kirche zwischen 1933 und 1945, in den staatlichen Umgang mit Zwangsarbeitern im Dritten Reich sowie in die damaligen Möglichkeiten und Grenzen der kirchlichen Seelsorge an Zwangsarbeitern. Zum anderen erhält der Leser einen komprimierten Überblick über das geplante Vorgehen in der Aufarbeitung des Themas Zwangsarbeiter in kirchlichen Einrichtungen für den deutschen Raum und im speziellen für das Gebiet des Erzbistums München und Freising. Neben ersten Ergebnissen zum

Stand der dortigen Untersuchungen – für das bayerische Erzbistum waren bis zum 14. Februar 2001 ca. 300 betroffene Personen ermittelt – werden nicht nur für parallel laufende Recherchen in anderen Bundesgebieten wertvolle Hinweise auf möglicherweise relevante Archivalien gegeben, sondern auch wichtige Desiderate im Forschungsfeld „Kirche im Krieg" aufgezeigt.

Insgesamt hält der Leser mit dem knapp 70 S. umfassenden Büchlein relevante Beiträge in Händen, die schon jetzt die künftige Entwicklung der Forschung zur Thematik „Kirche im Dritten Reich" – v. a. bzgl. der Frage der Zwangsarbeiter in kirchlichen Einrichtungen – mit Spannung erwarten lassen. Es bleibt zu hoffen, daß insbesondere in dieser Frage das von Hockerts geforderte „Ethos der Wissenschaft" mit seiner „methodisch kontrolliert[en]" Bearbeitung im Gegensatz zu einer „plakativen Schwarz-Weiß-Malerei" (55) mehr denn je beachtet wird. Vor diesem Hintergrund ist es jedoch im derzeitigen Stadium der Forschung geboten, mit Verallgemeinerungen, denen zufolge „von kirchlicher Seite (...) auf diese Menschen [Zwangsarbeiter] kein Zwang ausgeübt worden (...) ist" (9), zurückhaltend umzugehen, zumal zu bedenken ist, daß auch die in kirchlichen Einrichtungen eingesetzten ausländischen Arbeitskräfte in den seltensten Fällen freiwillig im nationalsozialistischen Deutschen Reich gelebt und gearbeitet haben.

Münster Thomas Flammer

Kreidler-Kos, Martina: **Klara von Assisi: Schattenfrau und Lichtgestalt.** – Tübingen / Basel: Francke 2000. 350 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 17), kt DM 98,00 / € 49,00 ISBN: 3–7720–2585–4

Klara von Assisi aus dem Schatten zu holen, in den die sogar als „alter Christus" bezeichnete Gestalt des Franziskus und manch eine einseitige Forschung sie stellten, und sie zugleich in das Licht zu setzen, das ein von patriarchalischen Voreinstellungen freier Blick auf sie, ihr Leben und Wirken zu werfen vermag – diese beiden Aufgaben verfolgt die Vf.in in ihrer Diss. Im Rahmen der moraltheologischen Arbeit ist es das vornehmliche Ziel, die Biographie und das Ethos der Klara für aktuelle Fragestellungen und weibliche, oft gesellschaftlich bedingte Defiziterfahrungen fruchtbar zu machen. Dabei wird Klara als „Heilige", d. h. ihre Vita als Modell gelingenden Lebens betrachtet, das auch heute Identität stiften sowie zu Beharrlichkeit und Widerstand ermutigen kann. Dieses erkenntnisleitende Interesse am Thema wird zu Beginn der Untersuchung offen und direkt formuliert (Kap. I).

Die ersten beiden inhaltlichen Hauptteile nehmen eine kritische Sichtung der bisherigen Literatur vor und untersuchen die Quellenlage (Kap. II und III). Im Blick auf die bereits vorhandenen Klara-Biographien kann Kreidler-Kos überzeugend ein zugrunde-liegendes „Muster der Ambivalenz" (77) nachweisen, das darin besteht, daß Klara fast durchgängig in Abhängigkeit von der Bezugsgröße Franziskus betrachtet wird und ihr nur dann selbständige Züge zugesprochen werden, wenn Lebensereignisse, die keine Verbindung zu Franziskus aufweisen, im Mittelpunkt stehen. Der Überblick über die Quellen rund um Klara von Assisi diskutiert gründlich aktuelle Forschungsfragen, auch die nach der Datierung des „Privilegium paupertatis" (107–116), der entweder von Innozenz III. oder erst von Gregor IX. gewährten päpstlichen Erlaubnis kollektiver Armut für Klaras Gemeinschaft von San Damiano.

Das zentrale Kap. (Kap. IV) stellt den Versuch dar, die Geschichte Klaras neu zu schreiben. Dabei gibt das Ende von Klaras Segensschreiben die Struktur vor: *„Seid immer Liebhaberinnen eurer eigenen Seele"* – unter diesem Satzanfang verhandelt die Vf.in Klaras Lebenskonflikte. Die Fortsetzung des Zitats *„und eurer Mitschwestern"* öffnet den Blick für Klaras zahlreiche Kontakte. Und der Zitatschlußteil *„und seid immer besorgt zu beobachten, was ihr dem Herrn versprochen habt"* veranlaßt die Untersuchung von Klaras Einstellung zu den drei Ordensgelübden (Kap. IV.1).

Die Konzentration auf Klaras Konflikte korrigiert schlüssig das virulente Bild einer harmlosen, angepaßten, sich widerstandslos familiären, gesellschaftlichen und kurialen Zwängen beugenden Frau. Vielsagend ist z. B. Klaras Reaktion auf den Druck, den Papst Gregor IX. ausübt, um die Gemeinschaft von San Damiano zur Annahme von Besitz zu bringen: „Heiliger Vater, auf gar keine Weise will ich (...) von der Nachfolge Christi befreit werden." Die Vf.in macht weiter plausibel, daß die bisherige Forschung Klaras Beziehung zu Franziskus als viel zu harmonisch und auch als viel zu persönlich dargestellt hat. Daß die befremdlich wirkende Askese- und Fastenpraxis der Klara ein wesentlicher Ausdruck ihres Verständnisses der Armut ist, für die allein sie so zahlreiche Kämpfe focht, ist ebenfalls ein neuer Aspekt, den bisherige Interpretationen nicht kennen (Kap. IV.2).

Klaras Kontakte unabhängig von der Beziehung zu Franziskus zu untersuchen, ist lohnend. Mit einemmal werden so zahlreiche Frauenverbindungen sichtbar, daß der Eindruck bewußter Frauensolidarität entsteht. Besonders die Beziehung zur Mutter und die Freundschaft mit Agnes von Prag bereichern das Bild von Klaras Persönlichkeit und lassen viele ihrer Handlungen wie die Erstellung einer eigenen Ordensregel (Agnes war hier mit einem eigenen Versuch vorausgegangen) in einem neuen Licht erscheinen (Kap. IV.3).

Weiter erhellt K.-K. Klaras Spiritualität anhand ihrer Einstellung zu den Gelübden Armut, Keuschheit und Gehorsam. Klaras theologische Begründungen der Gelübde und ihr durchgängiger Wille zur Freiheit, der sich in der Hochschätzung der Gelübde, v. a. der Armut niederschlägt, rückt wiederum verzerrte Blickweisen der Forschung zurecht, die Klara bisweilen unterstellen, durch die Gelübde Frustrationen kompensiert zu haben (Kap. IV.4).

Die letzten beiden Kap. der Arbeit gelten der Ergebnissicherung (Kap. V und VI). Ein wichtiges Ergebnis der Quellenanalysen besteht darin zu zeigen, daß die in den Schriften häufige Erwähnung des Franziskus Klara nicht zur „Schattenfrau" macht, sondern eher strategische Gründe hat: Immerhin war er zur Zeit der Abfassung von Klaras Ordensregel und Testament bereits heilig gesprochen und bot sich dadurch als bestechende Legitimationsgrundlage für Klaras eigentliches Interesse an, die Armut als umfassendes Prinzip durchzusetzen. Am Schluß skizziert K.-K. Klara als „Lichtgestalt", die heutigen Bedürfnissen nach authentischer Spiritualität, geschichtswirksamem Handeln und gelingendem Leben von Frauen Wege weisen kann.

Die Diss. deckt derart schlüssig und an so vielen Stellen die herkömmliche Geschichtsschreibung als androzentrisch auf, daß sie zu einem feministischen Lehrstück wird. „Ohne Franziskus ist Klara als religiöse Gestalt nicht denkbar. Sie ist wie ein anderer Franziskus, der Abdruck seines Wesens und Wollens in Gestalt der Frau. Klara war nicht originell und schöpferisch in der Aufstellung eines religiösen Ideals." (144) Diesen und ähnlichen Behauptungen ist nach vorliegender Untersuchung jegliche Grundlage entzogen. Die Arbeit zeichnet sich durch einen klaren Aufbau aus und arbeitet wissenschaftlich solide. V. a. die Auseinandersetzung mit der bisherigen Sekundärliteratur zu Klara und auch Franziskus wird gründlich und kritisch geführt. Allerdings ist zu bemängeln, daß der historische Kontext an einigen Stellen doch zu stark vernachlässigt wird. Die latenten Zusammenhänge der franziskanischen Bewegung mit dem Katharertum wären auch im Blick auf die Rolle der Frauen in beiden Bewegungen höchst interessant. Wie stellen sich Klaras Positionen dar, vergleicht man sie mit der Rolle der Frauen in der katharischen Bewegung? Wie läßt sich überhaupt die Absolutsetzung des Armutsideals bei Klara erklären? Hier wäre ein genauerer Blick auf den Kontext doch wünschenswert gewesen (vgl. z. B. zum Thema Armut Michel Mollat, *Die Armen im Mittelalter*, München^2 1987). Auch das Beginentum mit seiner Schaffung einer neuen Lebensform liefert einen wichtigen Hintergrund, vor dem Klara und ihre Gemeinschaft betrachtet werden müßten (135–139). Hier hat die Vf.in wichtige Literatur nicht beachtet und kommt so zu einer zu unkritischen Einschätzung des Papstes Innozenz III. (155–162), dem büßende Frauen eher aus machtpolitischen Gründen gut ins Konzept paßten (vgl. Martina Wehrli-Johns: Das mittelalterliche Beginentum – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik. Ein Beitrag zur Revision des Begriffs „Religiöse Bewegungen", in: dies. – C. Opitz: *Fromme Frauen oder Ketzerinnen.* Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter, Freiburg 1998, 25–51). Im Hintergrund der Äußerung des Jakob von Vitry über die religiös bewegten Frauen in Umbrien (278) steht ebenso unzweideutig das Beginentum, über dessen Anfänge Jakob eine der bedeutendsten historiographischen Quellen liefert. Im Blick auf hermeneutische Fragen feministischer Geschichtsforschung wäre ergänzend Uta C. Schmidt: *Vom Rand zur Mitte.* Aspekte einer feministischen Perspektive in der Geschichtswissenschaft, Zürich / Dortmund 1994, zu nennen. Denn an einigen Stellen zeigt die Vf.in zu wenig historische Sensibilität, so daß die Aktualisierungen zu unmittelbar geraten. Außerdem scheint es doch fraglich, ob das Armutsideal als Kern der Ethik Klaras heute gar keine Rolle mehr spielt bzw. spielen könnte/müßte. Ein Personenregister gehört inzwischen eigentlich zum Standard. Auch angesichts des stolzen Preises ist sein Fehlen ärgerlich.

Bei aller Kritik ist die Diss. unbenommen eine unverzichtbare Lektüre für alle, die einen möglichst unverstellten Blick auf Klara von Assisi werfen wollen. Außerdem führt sie beispielhaft vor, wie dringlich der „andere Blick" der historischen Frauenforschung auf Geschichte Not tut.

Karlsruhe Irene Leicht

Nolte, Rüdiger: **Pietas und Pauperes.** Klösterliche Armen-, Kranken- und Irrenpflege im 18. und frühen 19. Jahrhundert. – Köln / Weimar / Wien: Böhlau 1996. VIII, 295 S., brosch. DM 68,00 / € 34,50 ISBN: 3–412–03596–3

Vorliegende Arbeit ist eine bei Harm Klueting entstandene Kölner Dissertation. Der Autor will sich mit den wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen der Säkularisation am Beispiel der Klöster befas-

sen. Er will überprüfen, ob die Auswirkungen des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 negative Auswirkungen auf die Fürsorge für Arme und Kranke im Umkreis der Klöster hatten. Zunächst beabsichtigt Nolte den „konkreten Vollzug klösterlicher Sozialfürsorge" quellennah zu untersuchen. Dabei stehen Fragen nach den Organisationsformen von Fürsorge, Art und Umfang der monetären und nichtmonetären – diese gehen in der Arbeit völlig unter – Aufwendungen, ihre Prinzipien sowie ihre Breitenwirkung im Mittelpunkt. Da Gesetzmäßigkeiten herausgearbeitet werden sollten, nimmt er keine regionale Abgrenzung der Untersuchung vor, sondern er will Strukturen und Organisationsformen in den Mittelpunkt stellen. Die sozialen Nöte des 18. Jahrhunderts forderten – so N. – eine Reaktion der Klöster, deshalb bot sich dieses Jahrhundert für die Untersuchung an.

„Unter einem Kloster wird gemeinhin ein abgeschlossener Gebäudekomplex verstanden, der für den Aufenthalt einer Ordensgemeinschaft bestimmt ist." D. h. für N. ist nur das Kloster als Gebäude interessant und nicht die Konfession oder die Regel, nach der die Insassen lebten. Und dies ist der entscheidende Schwachpunkt dieser Arbeit, denn N. beurteilt das sozial-fürsorgerische Handeln der Religiösen! Aber da in einem wesentlichen Teil seiner Arbeit nur das Gebäude interessiert, mußte er diesen Ausgangspunkt wählen. Er hat Klöster in Westfalen, im Rheinland und in Bayern ausgesucht, die aufgrund ihrer Wirtschaftskraft als repräsentativ für die Klosterlandschaft des 18. Jahrhunderts gelten können. N. wählt diese Klöster aber nur aus, weil zu diesen aussagekräftige archivalische Quellen (Armen- und Almosenrechnungen, Kapitelsprotokolle) vorhanden sind!

Das Buch beginnt mit einer breitangelegten Darstellung der Klosteraufhebung und Umnutzung zu Landeshospitälern im Hessen des 16. Jahrhunderts, die N. meint voranstellen zu müssen, „da dieser Vorgang als ein historischer Vorläufer der großen Säkularisation des frühen 19. Jahrhunderts anzusehen ist und hier zum ersten Mal in größerem Maße Klöster für sozial-fürsorgerische Zwecke Verwendung fanden". Ziel der Klosteraufhebungen war jedoch nicht die Errichtung von Landeshospitälern, sondern die konsequente Durchführung der Reformation. Die Hospitalgründung war ein Nebenprodukt. Dazu N.: „Hierdurch wird die sozial-caritative Bedeutung der Hospitäler jedoch in keinster Weise geschmälert." Dieser Teil der Arbeit hat die Qualität einer umfangreichen Seminararbeit und ist belanglos für die Themenstellung. Es folgen einige globale Ausführungen über demographische Entwicklungen in Europa und über Armut im 18. Jh. Ausführlich wird über die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen städtischen Armenordnungen berichtet, ohne das ein Zusammenhang mit der Ausgangsfragestellung zu erkennen ist. Der Autor erwähnt knapp die Verpflichtung der Klöster zur Caritas und zitiert die entsprechenden Kapitel der Benediktsregel sowie die Aachener Kanonissenregel von 816. N. will untersuchen, ob die Caritas im 18. Jh. auch noch in vollem Umfang wahrgenommen wurde. Die im Titel genannte „Pietas" wird nicht thematisiert. Der Vf. untersucht u. a. freiweltlich adelige Damenstifte, Benediktiner, Trappisten, Prämonstratenser, Zisterzienser, Augustinerinnen und Augustinerchorherren.

Ihn interessieren die Almosenspenden im Klosterhaushalt. Beispielsweise hatte Stift Schildesche zu kirchlichen Hochfesten fixe Termine der Almosenvergabe, zu denen im Laufe der Jahre weitere Termine hinzukamen. Zu einer erhöhten Zahl von Almosenempfängern kam es in Krisenjahren des 18. Jh.s oder in Jahren lokaler Nöte. Die Almosenvergabe an Festen führte zu einem bestimmten Reiseverhalten der Bettler. Die Rechnungen gaben nicht immer individuell an, an wen Almosen gegeben wurden. Zum Teil werden andere Ausgaben damit vermischt, so daß der prozentuale Anteil der Almosen an den Gesamtausgaben des Klosters oft nur schwer zu ermitteln ist. Aus wenig Material zieht N. kühne Schlußfolgerungen. So, wenn er die geringen Ausgaben des niederrheinischen Klosters Kranenburg mit denen des fränkischen Heilsbronn vergleicht, was seine Ausgaben steigern konnte. Er schließt daraus, daß das Armutsproblem im Süden des Alten Reiches verstärkt auftrat. Wichtig ist m. E. der Standort der Klöster. Doch zu dieser grundlegenden Einsicht kommt N. erst zu spät (173): „Hinsichtlich einer klösterlichen Armenpolitik erscheint es sinnvoll, drei Gruppen von Klöstern zu unterscheiden: Klöster innerhalb einer Landesherrschaft, Klöster innerhalb von Städten, und solche Klöster, die selbst Landesherrschaft ausübten."

Einziger Lichtblick der Arbeit sind die Einzelanalysen der Armenrechnungen und – in Westfalen – die der Vergabe von Armenkapitalien einiger Klöster und Stifte. Aufwendungen für Arme und Bedürftige sind mit einer Größenordnung von drei bis vier Prozent der Gesamtausgaben gering zu veranschlagen und stellten kaum eine nennenswerte Belastung der Klosterhaushalte dar. Aus der Perspektive der Empfänger konnten sie allerdings überlebenswichtig sein. Vor allem da, wo die Almosen als dauerhafte Unterstützung ausgegeben wurde. Almosenempfänger waren Brandgeschädigte, Hausarme, arme Studenten, kriegsversehrte Soldaten, Gefangene der Türken, Leprakranke, Konvertiten, verwitwete Frauen, Kranke und Schwachsinnige. In allen Klöstern wurden Personen mit Almosen bedacht, die aufgrund eines individuellen Schicksalschlages in Not geraten waren. N. konnte auch einige offensichtliche Betrüger ausfindig machen.

Neben den jährlichen Armenrechnungen bzw. außerhalb der laufenden Haushaltsrechnungen existierte – wenn auch eher selten – das System der Armenkapitalien (Geldverleih gegen Zins an Außenstehende). Die Zinseinnahmen bildeten die Grundlage für die Vergabe von Almosen und anderen Hilfs- und Unterstützungsmaßnahmen). Auch hier erfolgte die Ausgabe meist an kirchlichen Festen. Teilweise wurde an einige Arme eine kontinuierliche Unterstützung gezahlt. Das System war abhängig von den regelmäßigen Zahlungen der Schuldner. Die Almosenvergabe – sei es individuell oder egalitär – wird bis zur Säkularisation beschrieben. Einzig dieser Teil des Buches ist überzeugend.

Klöster waren keine Aufnahmeasyle für Arme, Kranke, Invalide und Irre. N. findet nur ein Beispiel aus dem Jahre 1629. Er schließt daraus, daß innerhalb seines Untersuchungszeitraums Klöster „nur in seltenen Ausnahmefällen ein Aufnahmeasyl für Gebrechliche, Kranke und andere Versorgungsbedürftige" darstellten. (...) Das Schweigen der Quellen offenbart jedoch die Tendenz, daß im 18. Jahrhundert wohl nur vereinzelt Personen innerhalb von Klostermauern versorgt oder gepflegt wurden." Spätestens hier hätte der Autor einen genauen Blick auf die unterschiedlichen Orden werfen müssen, denn innerhalb der meist vorgeschriebenen Klausur lebten nur Ordensangehörige. Auch bei den Damen- bzw. Kanonissenstiften überwog die Versorgungsfunktion für die eigenen Mitglieder. Nur die Alexianer waren auf die Irrenpflege spezialisiert.

N. behauptet in seinem letzten Teil, daß die Säkularisation „bedeutende und zum Teil sehr weitreichende Auswirkungen" auf die Sozialfürsorge in Deutschland gehabt habe. Er kommt zu diesem Ergebnis, weil die Gebäude säkularisierter Klöster zum Teil als Landarmen-, Arbeits-, Kranken- und Irrenhäuser genutzt wurden. Er führt für die Armenfürsorge dazu Beispiele aus dem rheinisch-westfälischen Raum an, wie das ehemalige Zisterzienserinnenkloster Benninghausen oder die ehemalige Benediktinerabtei Brauweiler. Doch hier verliert er aus den Augen, daß die Säkularisation nicht zu diesem Zweck erfolgte.

„Auf die Krankenfürsorge hatte die Säkularisation keine gravierenden Auswirkungen." Hier folgt eine breite Ausführung über das beginnende Krankenhauswesen in Deutschland. N. sucht krampfhaft nach Beispielen: „Nennenswerte Verbindungen im Sinne einer Nutzung vormaliger Klöster für krankenfürsorgerische Zwecke sind in größerem Stil nicht bekannt. Dennoch gibt es durchaus Belege für die Umwandlung von Klöstern in Krankenhäuser und andere Institute der Krankenpflege." Hier kann man nicht mehr mit Klöstern als Gebäude operieren, sondern muß das Personal berücksichtigen, nämlich die zunehmende Zahl krankenpflegender Kongregationen.

Ehemalige Klostergebäude eigneten sich zweifellos auch für psychiatrische Anstalten, doch dieser Aspekt hat nichts mehr mit einer Funktion der Klöster zu tun. Allein der bauliche Zustand war ausschlaggebend, denn es standen auch Schlösser wie Bensberg oder Brühl zur Disposition. Es folgt ein Exkurs über Psychiatriegeschichte und N. schreibt: „Die Säkularisation der Klöster und die Umwandlung einiger von ihnen in Einrichtungen der Psychiatrie bedeutete die Bereitstellung von Infrastruktur, in der sich die Anfänge der modernen Psychiatrie etablieren konnten. Es wurden Räume bereitgestellt, in denen die neue Haltung gegenüber dem Problem ‚Geisteskrankheit' Anwendung finden konnte. Der Säkularisation kommt so gesehen die Funktion eines Wegbereiters für die Entwicklung der modernen Psychiatrie zu."

Die Schlußbetrachtung der Arbeit spiegelt die Hilflosigkeit des Untersuchungsansatzes wider. Letztlich bleibt nur, daß „Klöster in Einzelfällen auf lokaler Ebene durchaus einen bescheidenen, gelegentlich wohl auch gewichtigen Beitrag zur Linderung der Not leisteten". N. erkennt hier – er muß die Verbindung zu seinem Hessen-Kapitel herstellen – daß die Weiternutzung der Klostergebäude für sozialcaritative Zwecke lediglich ein nicht beabsichtigtes Nebenprodukt der Säkularisation war. Daß in den neuen Einrichtungen mehr Bedürftige betreut wurden als ehemals von den noch intakten Klöstern, hat mit den Klöstern selbst nichts mehr zu tun.

N. hätte besser daran getan, nur die ihm vorliegenden Armenrechnungen penibel auszuwerten. Die Arbeit ist ein typisches Beispiel dafür, wie man mit einer nachträglich konstruierten Fragestellung an seine Materialsammlung Schiffbruch erleidet.

Detmold Gisela Fleckenstein

Theologiegeschichte

Anglet, Kurt: **Der eschatologische Vorbehalt.** Eine Denkfigur Erik Petersons. – Paderborn / München / Wien / Zürich: F. Schöningh 2001. 186 S., kt DM 58,00 / € 30,60 ISBN: 3–506–70407–9

Aus dem allgemein-gebräuchlichen theologischen Sprachschatz ist die Rede vom „eschatologischen Vorbehalt" nicht mehr wegzudenken. Woher dieses Wort aber stammt und – bedeutsamer – was es bezeichnet, ist den wenigsten bewußt. Dieses Defizit zu beheben hat sich K. Anglet zum Ziel gesetzt: Der Vf. gibt in vorliegender Arbeit eine genaue Kenntnis von Ursprung und Bedeutung der Denkfigur

des eschatologischen Vorbehalts und trägt damit zur weiteren Würdigung des Patristikers, Exegeten und Theologen Erik Petersons (1890–1960) bei, auf den dieser Begriff zurückgeht.

Peterson definiert die eschatologische Zeit als „die Zeit, die mit der ersten Ankunft Christi begonnen hat und mit seiner zweiten Ankunft abschließt": Terminus a quo der eschatologischen Zeit ist die Auferstehung Jesu Christi – den terminus ad quem bildet unsere eigene, noch ausstehende Leibesauferstehung. Mit Christi erstem Kommen und dem Beginn der eschatologischen Zeit hat auch ein Äonenwechsel stattgefunden: „Christus ist die Wende der Äonen." Die Christen erhoffen folglich die Vollendung (nicht die Erfüllung), sind sie doch schon neu geschaffen durch Geistsendung, Taufe und Eucharistie. Der christologisch präfigurierte eschatologische Vorbehalt ist nach Peterson deshalb pneumatologisch und sakramental konzipiert.

Strukturell stützt sich A. weitgehend auf die edierte Römerbriefvorlesung Petersons aus den zwanziger Jahren (*Ausgewählte Schriften Bd 6: Der Brief an die Römer.* Aus dem Nachlaß hg. v. Barbara Nichtweiss unter Mitwirkung von Ferdinand Hahn, Würzburg 1997) sowie auf eine Vielzahl bislang unveröffentlichter Vorlesungen und Texte Petersons. Dennoch versteht sich diese detaillierte Arbeit „nicht (als) eine rein werkimmanente Rekonstruktion" (9): So wird die Denkfigur des eschatologischen Vorbehalts im „Diskurs der Moderne" u. a. in Beziehung gesetzt zu den Schriften W. Benjamins und F. Nietzsches, zu Bildaussagen P. Klees und Texten F. Kafkas und bzgl. der Synchronie von Weltzeit und Endzeit (über Petersons Ansatz hinausgehend) eine Auseinandersetzung mit P. Virilio (Information und Apokalypse) geführt.

Kap. 1 setzt ein mit Petersons massiver Kritik des modernen Offenbarungsbegriffs: Offenbarung ist nicht – nachaufklärerisch – die „Offenbarung Gottes in Christus Jesus" und erst recht kein Synonym für Erkennen, sondern ist – ntl. – „immer entweder charismatische oder eschatologische Offenbarung" (22). Christliche Offenbarung ist an die Parusie gebunden, ist Selbstoffenbarung Christi bei seiner Wiederkunft. Dieser eschatologischen Enthüllung Christi als Weltenrichter und Weltenherrscher entspricht das *„Mysterium seiner Verborgenheit* in unserer Welt und Geschichte" (32). – Der folgende (und einzige) Exkurs führt ein in Petersons Sicht des Mysteriums der Entstehung der Kirche: Ihr Ursprung liegt im Teilen der Todeseinsamkeit des am Kreuz Verlassenen, in Passion und Auferstehung Christi.

Kap. 2 erläutert nach der These Petersons vom radikal Neuen und Endgültigen der eschatologischen Zeit als Einbruch in und Ende von (von der Natur erfahrenen) Schöpfung und historischer (Welt-) Zeit die christologische Präfiguration des eschatologischen Vorbehalts. Dieser ist darin begründet, daß die Gläubigen „in Christus, durch seinen Tod und seine Auferstehung, zwar die Gerechtigkeit Gottes und das ewige Leben empfangen haben, aber eben doch noch (...) der Leibesauferstehung entgegensehen" (81/82). Die Hoffnung der Christen geht nach der Epiphanie Christi auf dessen Wiederkunft – und auf diese richtet sich im Zustand „zwischen" Christi erstem und zweitem Kommen, „zwischen" Taufe und Leibesauferstehung die Gestaltung ihres Lebens.

Die sakramentale und pneumatologische Bestimmung des eschatologischen Vorbehalts ist Inhalt des 3. Kap.s: Die Taufe bezeichnet – im Unterschied zur noch ausstehenden Auferstehung – „die *sakramentale Gleichzeitigkeit* zwischen dem Tod Christi am Kreuz und unserem Absterben für die Sünde, des Todes des adamitischen Leibes" (100), in ihr wird dem Menschen ein neuer Status, wird ihm Teilhabe am „Sein des neuen Äon" geschenkt. Der Geist überbrückt dabei gnadenhaft die leibliche Abwesenheit des in den Himmel Aufgefahrenen bis zu seiner Wiederkunft (ohne seine sakramentale Gegenwart aufzuheben); er verbindet Christus und die Gläubigen, die „nach der Taufe zwar *in* Christus sind, sein Eigentum sind, aber eben noch nicht auferstanden sind" (105).

Der genauen Bestimmung des dialektischen Verhältnisses von historischer und (ihr überlegener) eschatologischer Zeit, von altem und neuem, endgültigem Äon sowie der eschatologischen Deutung der Sakramente der Taufe und der Eucharistie widmet sich schließlich das 4. Kap. Auch stellt sich der Vf. hier dem Wandel des Raum- und Zeitbegriffs und expliziert von der Welt der modernen Technik, ihrer Digitalisierung der Zeit und der künstlichen Herstellung von Gleichzeitigkeit aus die Synchronie von Weltzeit und Endzeit. Peterson betrachtete letztere als diachrone Kategorien; für A. dagegen ist die eschatologische Zeit „als Differenzbegriff zwischen der auslaufenden historischen Zeit des alten Äons und der Vollendung des neuen Äons zu begreifen" (143). Die Auffassung Petersons erfährt hier eine Korrektur, wie der Vf. gerade in diesem letzten Kap. (so z. B. bzgl. der ekklesiologischen Version des eschatologischen Vorbehalts) diesen behutsam kritisch anfragt.

Mit der vorliegenden Untersuchung erweist sich A. (nach: Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson, Berlin 1995) erneut als versierter Kenner Petersons. Über die umfangreiche Diss. B. Nichtweiß' zu Erik Peterson, seinem Leben und Werk hinaus gelingt es ihm, die Rede vom eschatologischen Vorbehalt bzgl. Herkunft und Inhalt kenntnisreich darzulegen. Gerade die Nutzung bislang der Öffentlichkeit unbekannter Texte ist für den an Petersons Schriften Interessierten ein großer Gewinn; zugleich erfährt Peterson hier einen Teil der ihm zu Lebzeiten versagt gebliebenen Anerkennung – nicht in nostalgisch-verklärender Rückschau, sondern unter Beachtung seiner richtungweisenden Impulse. Ein solcher geht sicher auch von der Denkfigur des eschatologischen Vorbehalts aus. Der Vf. verschafft dem Patristiker Peterson Gehör, wenn dieser im Rückgriff auf die alte Kirche die in der Neuzeit ausgeblendete eschatologisch-apokalyptische Dimension des christlichen Glaubens anmahnt: Der Mensch muß die Vorläufigkeit der eschatologischen Zeit, muß wachsam die Existenz „zwischen den Zeiten" aushalten.

Über Peterson hinaus zieht A. unter Bezugnahme auf Texte verschiedenster Vf. kontinuierlich, oftmals in pointierte Urteile mündende Linien in die Moderne hinein. Ob jedoch jede Anmerkung und jeder Querverweis nötig sind, bleibt eine Anfrage an diese Arbeit, wollte der Vf. selbst doch „eine endlose Literaturliste" vermeiden, „um ein angelesenes und überflüssiges Wissen zur Schau zu stellen" (9). Diese Kritik trifft v. a. die starke Bezugnahme auf das Werk Benjamins – hier wäre vielleicht „weniger" „mehr" gewesen. Vermißt wird hingegen neben einer leserfreundlicheren Untergliederung zumindest ein Hinweis auf die Bedeutung der Juden als *katechon* (2 Thess 2,6): Für Peterson scheint das ausstehende Bekenntnis des Volkes Israel die Wiederkunft des Messias zu verzögern – ihr Unglaube hält diese noch auf.

Insgesamt überzeugt diese klar strukturierte Arbeit; gerade auch die Behandlung der Fragen z. B. nach der herausragenden Stellung von Taufe und Eucharistie im Denken Petersons, nach dem Konnex von Sakrament und Eschatologie und der Kirche als Modell einer eschatologischen Erwartungshaltung machen dieses Buch für jeden, der sich mit Peterson beschäftigt, zur Pflichtlektüre. Gleiches gilt für das Beharren Petersons auf der Unterwerfung alles Historischen unter den eschatologischen Vorbehalt in der Endzeit und dessen martyrologischer Bestimmung – Herausforderung und Entscheidung, Prüfung und Bewährung kennzeichnen die eschatologische Zeit! – sowie seine vehemente Absage an eine individuelle Eschatologie, die vom Vf. instruktiv aufgewiesen werden. Darüber hinaus ist dieses Buch lesenswert für den, der über die eschatologische Dimension christlicher Existenz und den Begriff der Zeit nachdenken möchte. Dazu gibt A. mancherlei Anregung.

Brüggen Stefan Dückers

van Harskamp, Anton: **Theologie: Text im Kontext.** Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie, illustriert an Werken von Drey, Möhler und Staudenmaier. Aus dem Niederländischen v. Hedwig Meyer-Wilmes / Andrea Blome. – Tübingen: A. Francke 2000. 601 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 13) kt DM 140,00 ISBN: 3–7720–2581–1

Vierzehn Jahre erst nach dem Erscheinen im Niederländischen ist dieses Buch von Anton van Harskamp auf Deutsch erschienen. Es geht, zusammenfassend gesagt, um den Aufweis einer ideologiekritischen Verbindung zwischen der Entwicklung theologischen Denkens im 19. Jahrhundert (Beispiele: J. S. Drey, J. A. Möhler, F. A. Staudenmaier) und den sozialökonomischen, politischen und kirchenpolitischen Entwicklungen dieser Zeit.

Das Buch ist in acht Kapitel aufgegliedert. Im einleitenden Kapitel (I) nimmt der Vf. Begriffs- und Standortsbestimmungen vor. Es geht ihm um den Aufweis, daß sich hinter (theologischen) Texten bestimmte soziale Gegebenheiten und Machtpositionen verbergen („ideologiekritisch"). Zur Durchführung einer ideologiekritischen Kontextanalyse macht er von marxistischen Theorieelementen Gebrauch, denen es ja wesentlich um „die Aufdeckung der dialektischen Beziehung zwischen der Totalität von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein" (16) ging. Den Gebrauch dieser Methode sieht er als heuristisch an, also nicht als festen und festgelegten Erkenntnisstand. Überlegungen zum Verhältnis zwischen Systematischer und Historischer Theologie sind der zweite Schwerpunkt der Einleitung. Im nächsten Kapitel (II) geht es um „Betrachtungen über die Methode". Seine Hypothese: „Es gibt einen wesentlichen Zusammenhang zwischen den Ideen, die in geschriebenen Texten niedergelegt sind, und der Position, die der Autor von Texten aufgrund seiner Klasse im Prozeß des Klassenkampfes einnimmt" (45). In diesem Kapitel sagt der Vf. auch, was er genau unter „ideologisch" versteht: „Ideen sind ideologisch, wenn sie ein unwahres, unrichtiges und zugunsten einer Klasse verlogenes Bild der menschlichen Praxis abgeben" (51). Die hier vorliegenden Begriffe werden im folgenden *en detail* entfaltet. Das folgende Kapitel (III) befaßt sich im Sinne eines historischen Aufweises mit „Klassenstrukturierung in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts". Sozialökonomische Strukturen und Tendenzen werden ebenso vorgestellt wie die Klassen (Adel, Bauern, Kleinbürgertum, Bürokratie). Dem Verhältnis zwischen Katholizismus und

den traditionellen Mittelklassen wird besondere Beachtung geschenkt. Danach (IV) rücken die Phänomene von Säkularisation und Staatskirchentum in den Blick. Im Anschluß an diese Untersuchung stellt der Verf. die interessante Hypothese auf, daß sich im 19. Jahrhundert der Klassenstreit zwischen Bauern und Kleinbürgertum eigentlich im Widerspruch zwischen Staat und Kirche manifestiert. Der Klassenstreit wurde zum Kirchenpolitikum. Was das bedeutet, will das nächste Kapitel (V) im einzelnen zeigen und auswerten. Dieses Kapitel ist besonders reich an Informationen und Einzelaspekten. Die Rolle bestimmter Kreise („Münsteraner Kreis", „Konförderierte von Bayern", „Kreis um Sailer", „Mainzer Kreis") wird analysiert, die „katholische Aufklärung" wird vorgestellt, die Zeitschrift „Der Katholik" wird besprochen, die „Kölner Ereignisse" werden in Erinnerung gebracht u. a. m. Nachdem der Vf. zu demonstrieren versuchte, daß sich der damalige „Klassenkampf" letztlich im Widerspruch zwischen Staat und Kirche darstellte, soll dieses Kapitel die Reaktion des Katholizismus aufzeigen und die gesamte These untermauern. Die Vermutungen über den Zusammenhang zwischen Kirchenpolitik und Theologie sollen die folgenden Kapitel (VI: „Die Wende an der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen"; VII: „Die politisierende Theologie Franz Antons Staudenmaier") belegen und erhärten, letztlich also die Hypothese verifizieren, „daß die Tendenzen im kirchenpolitisch überdeterminierten Kontext für die Tendenzen in der theologischen Entwicklung bestimmend sind" (317). Was die Erwägungen zu den drei genannten Tübinger Theologen angeht – aus Platzgründen beschränke ich mich hier auf J. A. Möhler –, so sind die Darlegungen weitschweifig, das Ergebnis ist eher mager: In der „Einheit", so der Vf., konstruiert Möhler aus romantischem Geist ein völlig geschlossenes Kirchenbild. Die Rede von Kontinuität und Entwicklung, der „streng qualitative Freiheitsbegriff und der Ausschluß des individuellen Rechts" (416), dieses und was immer das auch heißen mag, und anderes will zeigen, daß das Denken in der „Einheit" kirchlich-praktische und kirchenpolitische Implikationen habe. Ähnliche Mißverhältnisse zwischen einigen punktuellen Beobachtungen und der Auswertung in ideologiekritischer Absicht kann man auch bei der Behandlung der anderen Theologen feststellen. Das letzte Kapitel (VIII) bringt eine Art Zusammenfassung.

Ganz gewiß hat die Arbeit von H. ihr Hauptverdienst darin, daß sie – in vielen detaillierten Anläufen – für das 19. Jh. die Kontextualität der Theologie aufweist, auch jene, die in den sozioökonomischen und kirchenpolitischen Faktoren und Entwicklungen besteht. Die deutlich von „erkenntnisleitendem Interesse" geprägten Einzeluntersuchungen des Vf.s (Klassenkampf – Widerspruch Kirche/Staat – Dominanz dieses Themas bei der Ortsbestimmung von Theologie) überzeugen mich jedoch nicht, schon gar nicht die Schlußfolgerungen. Manchmal, scheint mir, wird den Texten geradezu Gewalt angetan (Möhlers „Einheit"!). Die Arbeit hat freilich darin ihren hohen Wert, daß sie Zusammenhänge anspricht (Stichwort: Ideologiekritik), für die die gängige Theologie – wie E. Schillebeeckx unentwegt betont – bislang kaum weder Auge noch Ohr hat.

Münster Harald Wagner

Ioannis Calvini. Opera Exegetica. Volumen XIII. Commentarius in Epistolam Pauli Ad Romanos, hg. v. T. H. L. Parker / D. D. D. C. Parker. – Genève: Librairie Droz 1999 LXXXII, 356 S. (Ioannis Calvini. Opera Omnia. Series II. Opera Exegetica Veteris Et Novi Testamenti, 13), € (F) 82,32 ISBN: 2–600–00347–9

Bereits 1981 hatte der renommierte Calvin-Forscher Thomas H. L. Parker den Römerbriefkommentar von Johannes Calvin ediert (Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos. Brill: Leiden, 1981 [SHCT 22]). Diese kritische Edition wird nun in den neuen Opera Omnia (vgl. Rez. ThRv 95 [1999] 477–479) deren Richtlinien entsprechend und mit ausführlicherer (englischsprachiger) Einleitung neu vorgelegt.

Die Editoren beschreiben in der Introduction den Entstehungsprozeß des Kommentars, diskutieren u. a. die Frage nach dem von Calvin zugrundegelegten Bibeltext, die gewählte Auslegungsmethode im Kontext zeitgenössischer Kommentare sowie theologische Grundlinien. In den Anmerkungen zum Text werden in diesem Bd Vergleichsstellen, auf die sich Calvin bezieht, nur genannt; ausgewählte Stellen sind in einem Appendix (319ff) zitiert. Bezugnahmen auf das Konzil von Trient werden mit Verweis z. T. auf DS, z. T. auf DH gegeben (vgl. 9223 mit 325; im Abkürzungsverzeichnis des Bdes wird nur „Denz / Schön" [in den Richtlinien des Gesamtwerkes: „Denzinger / Schönmetzer"] aufgeführt) diesbezüglich sollte für künftige Bde eine Klärung und Angleichung der Abkürzung an sonstige Gepflogenheiten (vgl. TRE) herbeigeführt werden.

Der Römerbriefkommentar hat für Calvins Schaffen nicht nur deswegen besondere Bedeutung, weil es sich um den für die Reformation zentralen Paulusbrief handelt. Darüber hinaus ist es Calvins erster Schriftkommentar, der zwischen 1536 (oder gar 1535?) und 1538 entstanden ist, danach über zwei Jahrzehnte hinweg in Calvins Blickwinkel blieb und 1551 sowie 1556 überarbeitet erschien. Die vorliegende Edition bietet im Haupttext die Fassung von 1556, ermöglicht durch einen kritischen Apparat aber die Rekonstruktion der früheren Fassungen. Die verschiedenen Ausgaben vergleichend konstatieren die Editoren: „The changes made were far-reaching, but there was no change at all in Calvin's general understanding of the Epistle between 1536 and 1556" (XVI). Besonders interessant sind abgesehen von stilistischen Veränderungen die Ergänzungen in den späteren Fassungen, die z. T. den gemeinten Sinn schärfer herausarbeiten wollen, z. T. polemisch auf zeitgenössische Auseinandersetzungen mit der römischen Theologie bzw. auf Kontroversen in puncto Prädestination zurückzuführen sind (vgl. XIX). Der beschränkte Raum einer Einführung setzte der Analyse solcher Veränderungen leider sehr (vielleicht: zu) enge Grenzen; weitere veränderte Akzentsetzungen dürften herauszuarbeiten sein.

So fiel mir auf, daß Calvin in der Fassung von 1556 auffallend oft einen theozentrischen Zug verstärkt (vgl. 70,28–31; 185,36–38), Gott vermehrt als Vater bezeichnet (wie nebenher 64,1; 155,4; mit trinitarischem Interesse: 161,2–9; 166,11; schon 1551 ist 166,27–31 ergänzt) und Hinweise auf die väterliche Vergebung und Güte Gottes einfügt (vgl. 165,32; 179,20; 180,8; 184,33 ändert „divina" in „paterna benevolentia"; 230,20f). Schon 1551, noch mehr 1556, macht sich ein stärkeres Interesse am neuen Leben und seinem Prozeßcharakter (vgl. 121,28–33; 126,9–11; 152,19–26; 161,13–15; 159,27–29) sowie (1556) an der Bindung dieses Lebens an den Willen Gottes (257,5–10.35–258,6; 283,25–35; 285,20–31) bemerkbar.

Diese inhaltlichen Anmerkungen belegen, wie sehr es Freude macht, mit diesem Bd der neuen Calvin-Edition zu arbeiten.

Chur Eva-Maria Faber

<Sancti Thomae de Aquino> Opera Omnia. Iussu Leonis XIII. P. M. Edita cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Tomus XXIV, 1: Quaestiones disputatae de anima, hg. v. B.-C. Bazán. – Paris: Les Éditions du Cerf, 1996. 239 S. (Opera Omnia, 24,1), brosch. FF 950,00 / € 144,83 ISBN: 2–204–05656–1

<Sancti Thomae de Aquino> Opera Omnia. Iussu Leonis XIII. P. M. Edita cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Tomus XXIV, 2: Quaestio disputatae de spiritualibus creaturis, hg. v. J. Cos. – Paris: Les Éditions du Cerf, 2000. 171 Sp. (Opera Omnia 24,2), brosch. FF 695,00 / € 105,95 ISBN: 2–204–06498-X

Zum ersten Mal in der Geschichte der Editio Leonina der Werke des Thomas von Aquin ist eine Ausgabe von einem Nichtdominikaner, dem in Ottawa tätigen Prof. B.-C. Bazán, gefertigt worden. Zum ersten Mal ist (im Fall von XXIV, 2) die Einleitung englisch statt französisch bzw. (früher) lateinisch geschrieben worden. Zum ersten Mal werden auch die Editoren auf dem Titelblatt mit Namen genannt. Das sind Anzeichen, daß die Commissio Leonina sich wandelt und nicht nur internationaler, sondern auch weniger dominikanisch wird. Dennoch sind die bewährten Prinzipien der Editionsarbeit der Kommission, die ihr heutiges hohes Qualitätsniveau dem inzwischen verstorbenen P. A. Dondaine OP verdankt, unverändert beibehalten worden: Wirklich alle bekannten Textzeugen eines Werkes zur Edition heranzuziehen (93 Hss. bei *QQ. de anima*, dazu 4 Inkunabeln, 66 Hss. mit den 3 ältesten Editionen bei *Q. de spiritualibus creaturis*), diese nach rigorosen textkritischen Methoden zu sichten und nicht nur die Thomaswerke konsequent in ihren historischen Kontext zu stellen, wie dies schon P. M.-D. Chenu OP gefordert hatte, sondern auch die Hss. selbst.

Die beiden Teilbände müssen zusammen gesehen und benutzt werden, so wie auch die edierten Quästionenreihen in der Werkgeschichte zusammengehören. B. braucht sich nicht lange bei der Frage der Authentizität aufzuhalten. Sie wurde nie bezweifelt. Umstrittener war in der Forschung jedoch die Datierung und Lokalisierung dieser *Quaestiones disputatae*. Insgesamt sind im Laufe des 20. Jh.s vier Hypothesen dazu vorgetragen worden, die sich entweder für die erste italienische Periode im Leben des Magisters (1259–1268) oder für dessen zweite Pariser Lehrtätigkeit (1268–1272) aussprachen. Die heutigen verfeinerten Untersuchungsmethoden führten B. zu dem Ergebnis, daß die *QQ. de anima* und auch die *Q. de spiritualibus creaturis* während der römischen Lehrtätigkeit des Thomas im *Studium* der Dominikaner in S. Sabina als wirkliche Disputationen entstanden sind. *De anima* 1266–1267, *De spir. creaturis* zwischen Nov. 1267 u. Sept.1268. Gleichzeitig arbeitete Thomas aber auch an zwei anderen Werken: An der *Sentencia libri De anima* (Ed. Leon. XLV,1) – von R.-A. Gauthier OP auf die Zeit zwischen Sept. 1267 und Sept. 1268 eingegrenzt –, und an den QQ 75–89 der Pars Prima der *Summa Theologiae*. Die *QQ. de anima* und die *Q. de spiritualibus*

creaturis waren also eine Vorstudie zu den entsprechenden Artikeln in der *Summa Theologiae*. Diese Reihenfolge und die Lokalisierung der Disputationen in Italien werden bestätigt durch die Liste der Thomaswerke, die Bartholomaeus (Ptolomaeus) von Lucca etwa 1313–1316 in seine *Historia ecclesiastica nova* integriert hat[1]. Schon länger kannte man auch das Zeugnis zweier, zuletzt dreier Hss. (Li M^1 F^4), die am Beginn von *De spir. creaturis* schreiben: „Hic incipiunt questiones fratris thome disputate in Ytalia."

Nicht ganz einsichtig ist, warum die Editoren den Text von *De anima* in mehrere Quaestiones aufteilen, den von *De spiritualibus creaturis* aber nur als eine einzige Quaestio in 11 Artikeln behandeln. Die hsl. Tradition spricht bei den drei soeben genannten wichtigsten Textzeugen von *De spir. creat.* eindeutig von „questiones" in der Mehrzahl, ebenso der schon genannte Katalog des Bartholomaeus von Lucca, sowie jener in der „Legenda sancti Thomae Aquinatis" des französischen Dominikaners Bernard Gui (vor 1324).

B. kann überzeugend nachweisen, daß die *QQ. de anima* noch in Italien veröffentlicht worden sind. Der beste Text ist eine „unabhängige Familie" italienischen Ursprungs. Dabei ist der interessanteste Zeuge die Hs. Toulouse, Bibl. Mun. 872 (= Tl), ein Pergamentcodex des 13. Jh.s, von einer italienischen Hand geschrieben, der auch mehrere Opuscula des hl. Thomas enthält. Der Text des Pariser Universitäts*exemplars*, das in der Preisliste von 1275 mit 23 Pecien angezeigt ist, ist dagegen sekundär und leitet sich, wie B. zeigen kann, ganz von der „unabhängigen Familie" ab. Für die Textherstellung ist das Pariser *exemplar* dennoch unverzichtbar. Das Ziel des Editors mußte es darum sein, das Apograph A, den Archetyp der gesamten Überlieferung, ideell wiederherzustellen, nicht, ihn zu „verbessern". Es ist rühmend hervorzuheben, daß B. dieses Apograph als das behandelt, was es war: eine real existierende Hs., die, wie alle Codices, ihre Fehler und materiellen Mängel hatte. Es überrascht nicht bei der hastigen redaktionellen Arbeitsweise des hl. Thomas, daß manche Unebenheiten offenbar auf ihn selbst zurückgehen, weil er sich nicht die Zeit nahm, den Text gründlich durchzusehen.

Die Textüberlieferung der *Q. de spir. creat.* ist einfacher, aber auch schlechter. Sie geht auf ein Pariser *exemplar* von 5 Pecien zurück. Eine unabhängige Überlieferung gibt es nicht, was bedeutet, daß dieses Werk erst in Paris veröffentlicht worden ist. Auch in diesem Fall gehen Unebenheiten im Text auf den Archetyp, eben das Pariser *exemplar*, zurück.

Die Editoren haben nicht nur eine an textkritischer Genauigkeit wohl kaum zu übertreffende Ausgabe dieser Quaestiones disputatae geliefert. Sie haben auch in mühsamer Sucharbeit im Quellenapparat den literarhistorischen Hintergrund der beiden Werke dokumentiert, und zwar, zum Nutzen des Lesers, mit ausführlichen Zitaten. Dies gilt besonders vom Sachapparat der *Q. de spir. creat.*, wo P. Cos nicht nur ausführlich die Quellen zu Wort kommen läßt, sondern auch einen eigenen Apparat „Loci paralleli" bereitstellt. So bekommt der Benutzer einen Eindruck davon, welche Parallelen in anderen Thomaswerken zu finden sind (bei B. sind sie in den allgemeinen Sachapparat eingefügt), welche Lektüren des Thomas in seine Werke eingeflossen sind, und mit welchen Autoren er sich v. a. auseinandersetzte. Erstaunlicherweise folgte er beim Aufbau der *QQ. de anima* stark den Vorgaben der *Summa de anima* eines heute wenig bekannten Franziskanertheologen, Johannes de Rupella († 1245). Daß Thomas jeweils die neuesten Aristotelesübersetzungen heranzog, sobald er ihrer habhaft werden konnte, wußte man schon länger; es ist aber durch die vorliegenden Editionen bestätigt worden.

Es ist eine Freude, diese beiden neuen Editionen der Commissio Leonina anzeigen und vorbehaltlos loben zu können. Wären doch alle Editionen von dieser Qualität!

Billerbeck Pius Engelbert

Sommer, Andreas Urs: **Der Geist der Historie und das Ende des Christentums.** Zur „Waffengenossenschaft" von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unpublizierter Texte aus Overbecks „Kirchenlexicon". – Berlin: Akademie-Verlag 1997. XII, 183 S., geb. € 49,80 ISBN: 3–05–003112–3

„Sein Augenmerk gilt der Endlichkeit des Menschen: es ist das säkularisierte ‚Memento mori' im Gewand der historischen Wissenschaft" (120) – mit diesem, die wissenschaftlichen Intentionen Overbecks resümierenden Satz schließt die zu besprechende Studie zur „Waffengenossenschaft" von Friedrich Nietzsche und eben Franz Overbeck, zweier paritätischer Freunde (vgl. 12), die sich zumindest in einem unbedingt verbunden wußten: nämlich „die Waffen, die ihnen vom historisch selbstbewußt gewordenen Christentum gereicht worden waren, gegen dieses zur Hand" (9) zu nehmen. Historisch selbstbewußt geworden war das Christentum durch den Inkarnationsglauben, der der Geschichte eine ganz neue Qualität vermittelte und, wie dann faktisch im Verlaufe der Neuzeit geschehen, auch der Geschichtswissenschaft enormen Auftrieb verlieh. Die gemeinsame Devise von Overbeck und Nietzsche lautete nun: „kritische Historie" (9). Doch während dem Kirchenhistoriker Overbeck darum zu tun war, mittels dieser Methode die Differenz zwischen dem ursprünglichen Christentum und seiner faktischen, in der Geschichte gewordenen Gestalt und der in dieser Tradition stehenden Moderne herauszuarbeiten (vgl. 111), sich aber ansonsten metaphysisch bescheidete, galt Nietzsches Augenmerk etwas ganz anderem, wie S. in seiner Studie mit erfreulicher Entschiedenheit und, wie in der Nietzsche-Interpretation leider nur allzu häufig anzutreffen, ohne Relativierung von dessen Anspruch herausstellt: Trotz seiner Destruktion der Metaphysik, so das Fazit, breche Nietzsche „zu neuen, diesseitsbezogenen Welttotalerklärungen auf" (5). Nietzsches „philosophische Philologie", so zeigt S. bereits an seiner Basler Antrittsvorlesung *Über die Persönlichkeit Homers* (1869) auf, ist „Religionssurrogat" (28) geworden und soll diese Funktion übernehmen; sie soll in Konkurrenz treten zum kirchlich vermittelten Sinnangebot des Christentums, dessen kulturbildende Kraft und damit Lebensförderlichkeit Nietzsche bereits in diesen frühen Jahren seines Schaffens und dann im Kontext seiner späteren Nihilismusanalysen für unwiderruflich erstorben hält. Zumal in der Tragödienschrift profiliert Nietzsche dann sein gegen die Lebensansicht des Christentums gerichtetes „‚Memento vivere'" (70), das im Resultat auf die ästhetische Gutheißung alles dessen herausläuft, was faktisch ist, war und sein wird, und zwar ohne Abzug (vgl. 75). Es sind Motive der Theodizee, die auch im Denken Nietzsches noch nachdrücklich ihre Wirksamkeit entfalten, wobei das Ziel dieses Denkens, nach dem geschichtlichen Ereignis des Todes Gottes, in einer (nicht mehr an Hegels Begriff der Selbstwerdung des Absoluten orientierten) antiteleologischen Kosmodizee besteht, (vgl. 114). Nietzsches Poetische Historie, so S., intendiere deshalb, „das dionysische Leiden wiedererstehen zu lassen; sie wäre heroische *Leidensverwindung*, ohne *Leidensverminderung* zu sein" (118). Nicht um Erlösung vom Leiden gehe es Nietzsche deshalb auch, sondern darum „daß das Leiden produktiv wird und nicht etwa paralysiert" wird (ebd.). Wenn sich auch antitheologisch gebärend, so bleibt Nietzsche bei aller inhaltlicher Differenz damit formell doch dem Projekt einer Theodizee in der Tradition eines Leibniz und eines Hegel verbunden: Kosmodizee als Ersatz für die gescheiterte Theodizee.

Wenn der Schwerpunkt dieser Rezension bisher auf der Behandlung Nietzsches lag, so entspricht dies der üblichen, in der Wissenschaftsgeschichtsschreibung vorzufindenden Gewichtung, geht es um die Einschätzung ihrer jeweiligen Bedeutung. Daß Overbeck keineswegs nur im Dunstkreis Nietzsches Beachtung verdient, sondern daß dieser ursprünglich-kongenial zu Nietzsche seine eigene Position fand –, dies mit allem Nachdruck herausgestellt zu haben, ist eines der großen Verdienste dieser Studie. Von daher fügt sie sich bestens ein in das gegenwärtige, Overbecks Bedeutung erschließende Erscheinen seiner Werke, die, wenn auch nur zu einem Bruchteil, über die von ihm selbst publizierten Texte hinaus Notate aus dessen ‚Kirchenlexicon' zugänglich machen[1]; Notate, die die Studie von S. noch ergänzt (121–149). Von Nietzsches ästhetizistischem Immoralismus hat sich die „Geschichtsdeutung" Overbecks „mit ihrer kritisch-moralischen Absicht" stets wohltuend distanziert. (119) Der sich als „strammer, ja selbst bornierter Tübinger" (32; Zitat aus: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie[2]) bezeichnende Overbeck bleibt dem Programm der konsequenten Historisierung aller theologischen Inhalte verpflichtet. Und es ist gerade diese rein historische, den Grundsätzen der profanhistorischen Methodik verpflichtete Betrachtungsweise des Christentums und der Geschichte, die es nun auch Overbeck verbietet, „Teleologie in der Geschichte am Werk zu sehen" (32). Als solche erfüllt diese Geschichtsschreibung eine kritische Funktion innerhalb der Theologie (vgl. 43), und sie deckt im Zuge dessen die Ursprünge des Christentums als eschatologisch orientierte asketische Lebensform auf, die im deutlichen Kontrast zu der

[1] Hist. ecclesiastica nova XXII, c. 24 u. c. 39: ed. A. Dondaine, *Les «Opuscula fratris Thomae» chez Ptolémée de Lucques*: AFP 31 (1961) 150f.

[1] Franz Overbeck. Werke und Nachlaß. Schriften bis 1873. Hg. V. W. Stegemann u. N. Peter, Stuttgart / Weimar 1994ff.

von ihm vorgefundenen Gestalt des Christentums steht. Die spezifische Funktion des Theologen jedoch, den Glauben mit dem Wissen systematisch in Einklang zu bringen, hat Overbeck nicht mehr wahrgenommen.

Verpflichtet fühlt S. sich in seiner Studie der kritischen und der kritisch bleibenden Historie. Daß er sich von daher Overbeck mehr als Nietzsche verbunden fühlt, ist auch durchaus spürbar. Wer im Interesse der endlichen Vernunft systematisch zu reflektieren nicht aufzugeben bereit ist, wird sich freilich mit dem Skeptizismus Overbecks, dem S. durchaus nicht zu Unrecht wegen seiner Pluralisierung des Sinnbegriffs eine Nähe zur Postmoderne unterstellt (vgl. 116), nicht abfinden wollen, und er wird deshalb die Frage Nietzsches, was denn die Historie und darüber hinaus das Denken überhaupt „für das Leben tauge" (15), erneut stellen. Wer sich allerdings auf dieses Wagnis einläßt, sollte an Overbeck und Nietzsche nicht vorübergehen. Denn selbst wenn einem der eine zu wenig und der andere zu viel (oder doch auch zu wenig?) bietet, so muß das Denken und zumal das theologisch ambitionierte Denken durch das ihrige hindurch, um sich nicht der Naivität bezichtigen lassen zu müssen. Von daher sei die Studie von S. dringend zur Lektüre empfohlen, um des Dogmas willen.

Tübingen Magnus Striet

Spijker, Willem van't: **Calvin**. Biographie und Theologie. Übersetzt von Hinrich Stoevesandt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. VIII, S. 101–236 (Die Kirche in ihrer Geschichte, Lieferung J, 2, 3), kt € 28,00 ISBN: 3–525–52338–6

Die hier zu besprechende historische und theologische Einführung in die Biographie und Theologie Johannes Calvins ist Teil des Handbuchs „Die Kirche in ihrer Geschichte" und gehört in fortlaufender Seitenzählung zu Lieferung J 1 (Zwingli). Nach einer Beschreibung der politischen und kirchlichen Situation von Calvins Geburtsland Frankreich am Anfang des 16. Jh.s wird in acht Abschnitten das Leben und Wirken Calvins dargestellt; zeitgeschichtliche Skizzen zu seinen späteren Wirkungsstätten Genf und Strasbourg werden in die biographischen Ausführungen eingeflochten. Zwei Abschnitte zur Theologie Calvins und zu seinem Einfluß runden die Darstellung ab.

Damit liegt eine solide und zugleich (verhältnismäßig) knappe biographische Einführung in das Werk des Reformators Johannes Calvin vor. Sie kann helfen, ein immer noch verbreitetes Vorurteil gegen den vermeintlichen Diktator von Genf auszuräumen. Verwiesen sei etwa auf die differenzierte Darlegung der Rolle, die Calvin im Fall Servet gespielt hat (178–182). Im Blick auf Calvins Theologie wird in wünschenswerter Deutlichkeit hervorgehoben, daß Calvin zu Unrecht als System-Denker (in negativem Sinn) qualifiziert wird: „Für das Ganze von Calvins Denken (paßt) das Wort ‚System' nicht" (J 192). Die Institutio hat ursprünglich erbaulichen Charakter und zielt auf das Wachsen im Glauben: „Praktische Frömmigkeit will es fördern, Stärkung der Spiritualität leisten" (J 208). Zudem gilt: „Man kann den Reformator gar nicht kennenlernen, wenn man den Prediger außer acht läßt" (J 209). Wenig angemessen scheint das Urteil, daß die Liturgie für Calvin kein entscheidender Punkt war (128; siehe etwa 138 die zitierte Mahnung Calvins, das Abendmahl als Mittelpunkt kirchlichen Lebens zu feiern, und zwar „in einer so guten Form, daß niemand den Mut hat, anders als in Heiligkeit [...] daran teilzunehmen"!).

Bei den Literaturangaben ist von der zweisprachigen (lat. bzw. frz.-deutschen) Calvin-Studienausgabe nur der 1. Bd aufgeführt; bereits 1999 waren 3 Bde erschienen. Ansonsten ist, soweit ich sehe, Literatur bis ca. 2000 eingearbeitet, wobei allerdings wichtige Werke zur Theologie (z. B. von R. Muller, Ph. Butin, S. Schreiner) fehlen.

Chur Eva-Maria Faber

Fundamentaltheologie

Religion und Gott im Denken der Neuzeit, hg. von Albert Franz / Wilhelm G. Jacobs. – Paderborn: F. Schöningh 2000. 228 S., kt. DM 68,00, ISBN: 3–506–72602–1

Der vorgelegte Sbd gibt Referate einer Tagung wieder, die vom 19. bis 22. November 1996 in Wrozław (Breslau) von der *Internationalen Schelling-Gesellschaft* in Zusammenarbeit mit dem Philosophischen Seminar der dortigen Univ. und seinem Direktor, *Prof. Dr. Karol Bal*, zum Thema: „Der Gottes- und Religionsbegriff in der Philosophie der Neuzeit" veranstaltet wurde (7). Leider werden nur die Hg. vorgestellt, nicht aber die übrigen Beiträger, die zum Teil weniger bekannt sind. Es war beabsichtigt, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler „aus dem (ehemaligen) Osten und dem (ehemaligen) Westen" über die komplexen Fragen nach Gott und Religion, wie sie sich in der Neuzeit (etwa von Descartes bis Heidegger) darstellen, in einem fachphilosophischen Dialog zu Worte kommen zu lassen. Da die Abhandlungen z. T. kontrovers ausgefallen sind, läßt sich, so die Hg., ein Fazit nicht ziehen (9). Dadurch ergibt sich neuer Gesprächsbedarf, wozu die Referate reichlich Anlaß bieten. Die Veranstalter der Tagung wollten einen Beitrag zu der Frage liefern, ob es gelingen könnte, „unter Zuhilfenahme der Philosophie an jener Vernünftigkeit des Glaubens festzuhalten", die „den Menschen in seiner Ganzheit, nämlich als autonomes Vernunftwesen und zugleich als ‚homo religiosus', ernstnimmt" (9).

Die beiden ersten Beiträge bieten zusammenfassende philosophiegeschichtliche Überblicke. Claus-Artur Scheier behandelt das Thema: „Von der Geschichtlichkeit des Glaubens in der Philosophie. Bemerkungen zum neuzeitlichen Gottesbegriff" (11–23). Er versteht als unbestrittene „Neuzeit" die Periode von Descartes bis Kant und die „Moderne" jedenfalls von Nietzsche bis Heidegger, ohne sich aber für die Zwischenzeit festzulegen. Das für die Neuzeit in der Frage nach Gott und dem Glauben „entscheidende geschichtliche Ereignis" ist mit dem Christentum gegeben (17), hinter das er bis zu den Vorsokratikern zurückgreift. Das „Welturteil" Heraklits (17) wird in seinen mehrfachen Verwandlungen über Plotin, Augustinus, Thomas von Aquin, Nikolaus von Kues und Descartes bis hin zu Heidegger nachgezeichnet. Das noch „metaphysisch-religiös gebunden[e]" neuzeitliche „Sich-selbst wissen" kontrastiere „zur Moderne, deren sie konstituierende Offenheit solche Selbst-Gewißheit a limine ausschließt" und sich mit den „älteren, ‚natürlichen' Gestalten von Religiosität" nicht mehr „zu identifizieren vermöchte" (15), da sie „von der ihr geschichtlich voraufgehenden Metaphysik im Prinzip verschieden" sei (14).

Rainer Specht versucht im zweiten Beitrag: „Gottesvorstellungen im Rationalismus und Empirismus" (24–38) zu verdeutlichen, daß „der neuzeitliche Umbruch der Philosophie (...) den Kernbestand der vorneuzeitlichen Gotteslehre, die untersucht, was die Vernunft auch ohne die Hilfe der Offenbarung von Gott erkennen kann", übernimmt (24). Die Erschaffung der Welt, ihre Erhaltung und Lenkung nach Naturgesetzen durch den „Gott der Philosophen" (Pascal) sowie sein Verhältnis zur Vernunft ist beiden Richtungen mehr oder weniger gemeinsam (25–30), während sie sich in der Frage nach der Herkunft unserer Begriffe (30–34) und bzgl. eines überkonfessionellen Wahrheitskriteriums (34–38) unterscheiden, was bei Descartes bzw. Wolff und Locke belegt wird.

Die folgenden Abhandlungen beschäftigen sich mit einzelnen Philosophen. Richard Schaeffler legt in seinem Beitrag: „Kritik und Neubegründung der Religion bei Kant. Ein Versuch, einige klassische Texte neu zu lesen" (39–63) eine „Reformulierung der Dialektik" vor, die im Vorgriff auf spätere Äußerungen Kants die Unentbehrlichkeit des im Kantschen Sinne weiterentwickelten Gottespostulats zeigen soll, wobei er davon ausgeht, daß Kants Vernunftpostulate „offensichtliche Schwächen" haben (44). Er bezieht sich dabei auf die Kritik Gerhard Schönrichs, der den anschließenden Beitrag „Für eine Postulatenlehre ohne Gott" (65–81) verfaßt hat und darin eine „Transformation der Postulate" versucht, für die er sich auf eine Schrift Kants von 1796 beruft, nach der die Bedingungen der „‚Leistung der Pflicht', auf das höchste Gut ‚hinzuwirken'", nur noch „in der Gestalt von Maximen oder Regeln des handelnden Subjekts" erscheinen (76). Beiden Beiträgen ist trotz ihrer unterschiedlichen Tendenz gemeinsam, daß sie sich auf den bei Kant mehrdeutigen Begriff des „höchsten Guts" stützen, der jedoch in der *Kritik der praktischen Vernunft* zur Auflösung der praktischen Antinomie noch eine entbehrliche Nebenrolle spielt und erst später, v. a. im moralischen Gottesargument der *Kritik der Urteilskraft*, eine tragende Funktion erhält. Es stellt sich die Frage, ob es angemessen ist, von hier aus die frühere Argumentation, die zu den Postulaten führt, zu relativieren, obwohl sie in sich stimmig war. Trotzdem ist es aufschlußreich, sich den Problemen, die sich bei der „Beförderung" oder gar „Hervorbringung" des „höchsten [durch Freiheit möglichen] Guts in der Welt" (*Kritik der praktischen Vernunft*, Akademieausgabe Bd V, 126; vgl. auch V, 82; 114; 122; 130) stellen, nachzugehen, was beide Beiträge auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichem Ergebnis versuchen. Schaefflers Neuformulierung lautet: „Wenn das Sittengesetz nicht ‚phantastisch und auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch' sein soll, muß ich annehmen dürfen, daß die Tat, die aus reiner sittlicher Gesinnung hervorgeht, das von Gott gesetzte Ziel der gesamten Menschheitsgeschichte rememorativ, demonstrativ und prognostisch anzeigt." (57) Für Schönrich ist Gott nach der von ihm vorgeschlagenen Transformation der Postulate „nicht mehr länger die Bezeichnung eines Garantieprinzips für den Umgang mit der prognostischen Unverfügbarkeit des Handlungserfolgs" (78), und das Unsterblichkeitspostulat „eine von überflüssigem metaphysischem Ballast befreite Regelstruktur" (81). Beide Vf. argumentieren auf der Grundlage eines Konsequentialismus („Verantwortungsethik"), den Kant so nicht vertreten hat, obwohl ihm die Folgen einer Handlung durchaus nicht „gleichgültig" waren; außerdem lassen sich die vorgelegten Transformationen nicht mehr als Auflösung der „Antinomie der praktischen Vernunft" begreifen. Kant war sich schon länger und noch vor Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* über die Postulate im klaren. So konnte er dann in aller Gelassenheit das Ungenügen des spekulativen Vernunftgebrauchs dartun. Für ihn galt:

„Die moralische *postulata* sind evident, ihr Gegentheil laßt sich *ad absurdum morale* bringen (...). Wer sie nicht annimmt, verfällt in ein *absurdum practicum*." (Akademieausgabe Bd. XVIII, 193 – Refl. 5477; außerdem Bd. XVI, 383 – Refl. 2470, zur Terminologie Bd. XVII, 485 – Refl. 4256.) In den Vorlesungen über Metaphysik heißt es dazu: „Denn ob ich es gleich nicht beweisen kann, so ist es doch eine nothwendige Voraussetzung der Vernunft. Dieser subjective Glaube ist in mir eben so fest, ja wohl noch fester, als die mathematische Demonstration. Denn auf diesen Glauben kann ich alles verwetten" (Bd. XXVIII,1, 304).

Im nächsten Beitag: „Der Gottesbegriff in der Religionsphilosophie bei Kant und Schleiermacher" (82–98) versucht Maciej Potępa zu zeigen, daß Schleiermacher auf Kants (allerdings mehrdeutigem) Begriff des Gefühls aufbaut, den er als „nichtreflexive" und „nichtgegenständliche Selbstbeziehung" des Bewußtseins versteht, und den Schleiermacher „zur Theorie des unmittelbaren Selbstbewußtseins ausgearbeitet und zudem theologisch qualifiziert" habe (88). Im „unmittelbaren Selbstbewußtsein" sieht sich das Subjekt „in Form des religiösen Abhängigkeitsgefühls" auf den „transzendenten Grund" verwiesen (89), ohne sich ihm jedoch (im Gegensatz zu Kant) diskursiv nähern zu können (91). „Gott ist nur der ausgesprochene Name für die unmittelbare Reflexion auf das ‚Woher' des Gefühls" (93), ein bloßer „Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls" (95). Schleiermacher gehe aber entscheidend über Kant hinaus, „indem er diesem unmittelbaren Selbstbewußtsein oder Gefühl eine fundamentale oder konstitutive Funktion für anderes, nämlich für gegenständliches Bewußtsein" zuweise (95).

Der folgende Beitrag Wilhelm G. Jacobs beschäftigt sich mit „Fichtes Gottesanschauung" (99–108) nach dem „zweiten Vortrag der Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1804" auf der Grundlage der „Bestimmung des Menschen", während Peter L. Oesterreich im Anschluß daran „Fichtes philosophische Religion in der *Anweisung zum seligen Leben*" vorstellt (109–125). In der Bestimmung des Menschen, so Jacobs, werde Gott gedacht „als der gesetzgebende Wille der Vernunft. Er ist nichts anderes als der Wille des Guten." „Der Begriff Gott erklärt Fichte die Autonomie der Vernunft." (Sic! Grammatik? Druckfehler? 103.) Nach der Wissenschaftslehre wird Gott unter dem Terminus „das Absolute" „als Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseins" vorgestellt. „Wenn ich das Absolute eingesehen habe, und zwar als geschlossenes Singulum, dann hat es selbst sich im Bewußtsein konstruiert." (106f) Das Absolute sei „ebenso über uns erhaben wie unser Innerstes" und zeige sich immer dort, wo wir „Absolutes beanspruchen: Wahrheit, Recht, Freiheit, Sittlichkeit." (108) In der „Anweisung zum seligen Leben", so Oesterreich, stelle Fichte als Grundzug des menschlichen Daseins die „geheime Sehnsucht nach dem Absoluten" vor (111f), dessen „begreifliche Unbegreiflichkeit" sich der reflexiven Rationalität entzieht, das aber im Gefolge der „Selbstvernichtung autonomer Subjektivität" so etwas wie eine „unio mystica" verheißt (113ff), indem „zwischen dem Absoluten, oder Gott, und dem Wissen, in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung" ist (116). Auf dem „Standpunkt der Religion" erreicht die „Sehnsucht nach dem Absoluten" ihr „Ziel in einer ‚absolute[n] Liebe'" (121f), die sich klar und ihrer selbst gewiß wird auf der höchsten Stufe des Denkens: „Das reine Denken ist selbst das göttliche Daseyn; und umgekehrt, das göttliche Daseyn in seiner Unmittelbarkeit, ist nichts anderes, denn das reine Denken" (123, nach GA I,9,69).

Schellings Religionsphilosophie wird von den beiden nächsten Beiträgen behandelt: Walter E. Ehrhard, „Schellings Gottesbegriff" (126–135), und Albert Franz, „Schelling und die negative Theologie" (136–145). Beide legen den Satz Schellings zugrunde: „Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes" (131f, 134, 137). Ehrhards These: „Der Gottesbegriff der Philosophie Schellings fundiert und umfaßt die philosophischen Möglichkeiten, Höchstes zu wollen, und zugleich auch die religiösen Erfahrungen des Höchsten. Er wird beidem gerecht." (128) Beide Vf. bezeichnen den Begriff der Schöpfung als grundlegend für Schelling. Das, was „Gott will, ist das Höchste, nicht das, was er ist", während die Religionen wesentlich darin versagen, „ein *Sein* statt Freiheit als Höchstes zu wollen", und damit Abhängigkeit begründen (Ehrhard 134). „Gott, d.i. Freiheit"! Der „Prozeß der Menschwerdung der Freiheit ist mit der Erlösungstat Christi nicht abgeschlossen. Sie überall in der Menschheit wirklich werden zu lassen", war mit dem Sendungsauftrag an die Jünger „schon gefordert" (Ehrhard 135). Franz sieht demgegenüber im „Gedanken der Wirklichkeit als Schöpfung den Schlüssel zur Lösung" des von Schelling in aller Schärfe gestellten Problems, wie endliche Freiheit neben und unter der absoluten göttlichen Freiheit bestehen kann (138ff). Der Schöpfer werde jedoch von der menschlichen Vernunft nicht „kataphatisch behauptet und somit am Ende als wirklich konstituiert," sondern „vielmehr apophatisch nur ‚als möglich' eingesehen" im Sinne einer negativen Theologie, allerdings „als im ‚überschwänglichen' [!] Sinne Mögliches", „quo maius nil fieri potest". Dies sei für Schelling „der Kern des Christentums, der Grundgedanke der Offenbarung" (141f). Wenn das Christentum an Gott als Dreifaltigen glaubt, dann habe dies nach Schelling „nur dann und insofern einen Sinn, wenn dies dazu dient, die Unsagbarkeit weil Überseiendheit Gottes so zu begreifen, daß wirkliche menschliche Freiheit (...) als Freiheitsgeschichte aus Gott als ihrem Grund begreiflich wird".

Mit der Philosophie Hegels beschäftigt sich ausführlich Falk Wagner †, „Philosophisch begriffene Religion zwischen Voll-Endung und Umformung" (146–182). Der während der Drucklegung verstorbene Vf. unterscheidet in seiner „kritischen Explikation" „zwischen dem kritischen Verfahren Hegels, das auf die Differenz von Inhalt der Religion und ihrer Vorstellungsform zielt, einerseits und der Aufhebung des Inhalts der Religion in die Begriffsform seiner affirmativ-spekulativen Rechtfertigung andererseits", und geht der Frage nach, ob der „veränderte Inhalt der Religion im Zuge seiner Aufhebung in die Begriffsform *festgehalten* oder aber durch einen anderen, weil einzig philosophisch begreifbaren Inhalt *ersetzt* wird" (148). Das letztere sieht der Vf. als gegeben an. Nach der Darlegung von Hegels „Auseinandersetzungen mit traditionellen und zeitgenössischen religionsphilosophischen Positionen" (149–161) expliziert er „Hegels Philosophie der christlichen als der offenbaren, absoluten und vollendeten Religion v. a. auf der Textbasis der ‚Phänomenologie des Geistes'" (ab 161). Er zeichnet detailliert die logischen Schritte des Weges von der Befreiung der „Inhalte der Religion von ihrer positiv-gegebenen Vorstellungsform" zu ihrer Überführung in die „selbstbewußte Begriffsform" schrittweise nach (147) und nennt dabei die Grundüberzeugungen und freien Annahmen Hegels, mit denen er sich offenbar identifiziert und die sich als Bestandteile des Systems der Kritik des Theologen offen darbieten. So schreibt er z. B.: „Denn das Unglück des unglücklichen Bewußtseins besteht darin, sich von der geglaubten Selbständigkeit einer göttlich-jenseitigen Welt abhängig zu wähnen, die aber mit dem im römischen Rechtszustand sanktionierten Verlust der griechischen Götter-Welt [!] hinfällig geworden ist." (164) „Der vom unglücklichen Bewußtsein beklagte Verlust Gottes als Substanz wird von der neuen Gewißheit des christlichen Selbstbewußtseins abgelöst, daß das göttliche Wesen nicht etwa als Substanz, denn diese ist verschwunden, sondern als Subjekt eines einzelnen Selbstbewußtseins gegenwärtig ist." (165) Den „Positivitäts-Kult der Vorgegebenheitsansprüche entlarvt Hegel als das, was er ist: als Kultivierung auf Dauer gestellter leerer Vertröstungen". (179) Das „Ende der Geltung der Religion als Religion" sieht der Vf. schließlich auf dem Boden der „Wissenschaft der Logik" bestätigt (180). „Das als Gottesbewußtsein sich verstehende religiöse Subjekt vollzieht mit seiner Erhebung zum Gedanken des Absoluten die Umkehr seiner Blickrichtung, wodurch es sich als Manifestation des sich selbst auslegenden Absoluten begreift." (180) „Die Auslegung des Gedankens des Absoluten fällt also mit dessen Destruktion zusammen." (181) Am Schluß seiner Darlegung stellt der Vf. fest: „Die Begründung, die Hegel der Religion durch seine Theorie des in seiner Auslegung scheiternden Gedankens des Absoluten zuteil werden läßt, ist also ohne die die Religionskritik radikalisierende Entsubstantialisierung und Depersonalisierung des Gottesgedankens nicht zu haben." (182)

In seinem Beitrag: „Gott und Christ bei Kierkegaard" (183–199) versucht Karol Toeplitz im Anschluß an Soeren Holm eine (im Sinne Vaihingers) fiktionalistische Deutung von Kierkegaards Gottesauffassung und Christologie (184, 188, 196, 198f.), die er unter Berufung auf F. A. Lange auch für Kant als zutreffend erachtet (195), von dem er annimmt, er habe „die Theologie tödlich verwundet" (183). Unter Verkennung der Bedeutung eines „Postulates" bei Kant glaubt der Vf., Kierkegaard insoweit in der Nähe Kants zu sehen (188). Er beschreibt den „bedeutenden Einfluß Schellings" (183f, 185, 189) und die Gegnerschaft zu Hegel, der dennoch „Grundlagen" geboten habe (183, 186, 195), und referiert die verschiedensten Auslegungen Kierkegaards, die wegen seiner „antisystematischen Reflexion" möglich und „teilweise auch berechtigt" seien (188). Im Sinne Kierkegaards und „Holms Auslegung nach sollte man glauben, daß dieser Mensch [Christus] Gott ist, als ob dies wahrhaftig so sei, und dies, obwohl er nicht eine empirische, sinnliche Erscheinung sein kann, denn die Geschichte kennt nur Beziehungen, Verhältnisse usw., die das Absolute ex definitione nicht kennzeichnen können". (198) Gott aber ist „nur für den Gläubigen (...) und nur im Glauben (...) da, *kann* er da sein. Wenn dem so ist, und wenn Glaube ein Verhalten zur eigenen ‚Jetzigkeit' ist, dann existiert für ihn Gott nicht außerhalb, sondern nur während dieses Verhaltens. Gott ist eine *Möglichkeit*, auf die der Mensch stoßen kann, indem er sich zur eigenen Existenz verhält; das sind Konsequenzen der Existentialisierung des Glaubens." Eine „konsequente Existentialisierung des Glaubens" aber führt zu einer „Degradierung, zum Herabsetzen Gottes auf die Ebene eines Postulats, einer Hypothese [!]" (194). Abschließend gibt der Vf. zu bedenken: „*Entweder (...)* war Kierkegaard der erste konsequente existentielle Denker in Europa und kein konsequenter Christ, *oder* er war ein Christ, indem er kein konsequenter Existentialist war." (199)

István M. Fehér gibt im letzten Beitrag: „Heideggers Kritik der Ontotheologie" (200–223) zunächst einen Überblick über Heideggers Denkweg und über dessen „Kehre", die für das Thema von Belang ist. Aufgrund der erst in den letzten Jahren zugänglich gewordenen Dokumente glaubt der Vf. sagen zu können, „daß Heideggers ursprüngliche Absicht nicht zuletzt darin erblickt werden kann, eine Erneuerung der dem christlichen Glauben zugrundeliegenden und ihn in begrifflicher Fassung vermittelnden aristotelisch-scholastischen Theologie in die Wege zu leiten". (212) Sich selbst betrachtete er 1921 „nach seiner faktischen Herkunft" nicht als Philosophen, sondern eher als ‚christlichen Theo*logen*' (213). Ein erstes Aufscheinen der Konzeption einer „Ontotheologie" finde sich bereits in der 1936 gehaltenen Schelling-Vorlesung, während die „onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik" 1957 zum Thema eines Vortrags wurde. „Da die Metaphysik ... vielfach mit Grund und Gründen zu tun hat, und letztere offensichtlich logische Charaktere darstellen, kann und muß ‚die Metaphysik ... sachgemäßer und deutlicher' als ‚Onto-Theo-Logik' gedacht und bestimmt werden" (207f). „Bei der Ontotheologie (...) handelt es sich um einen ‚ursprünglich zur Philosophie gehörigen Begriff der Theologie', die nicht gleichzusetzen sei mit ‚irgendeiner dogmatisch-kirchlichen' Theologie oder ‚Glaubenstheologie'", wobei die „überkommene Theologie (...) unter das Verdikt der Kritik an der Metaphysik als seinsvergessener Onto-Theologie" falle (211). Heidegger sieht den Gott der herkömmlichen (ontotheologischen) Metaphysik unter dem (problematischen) Begriff der „Causa sui", den er ablehnt: „*Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.* – Demgemäß ist das gott-lose Den-

ken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher." (209f, Heidegger 1957) Nach der ‚Kehre' wollte er sein Denken ausdrücklich „nicht mehr als Philosophie verstanden wissen" (213). Einer der ontotheologischen Metaphysik verpflichteten Theologie aristotelisch-scholastischer Prägung sei „Heidegger zeit seines Lebens äußerst kritisch gegenüber" eingestellt gewesen, während echte christliche Theologie für ihn „‚als begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz' einzig auf ‚die christliche Existenz selbst in ihrer Konkretion'" ziele (210). Wer (solche) Theologie „aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen" (211, Heidegger 1957). In diesem Sinne müsse die Philosophie „prinzipiell a-theistisch" sein (221), aber nur, um „sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht [zu] vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen" (221), und um Gott „den Raum frei[zu]halten und für seine mögliche Ankunft Bereitschaft" zu wecken (223).

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die auf hohem Niveau verfaßten Vorträge leisten einen wichtigen Beitrag zur neuzeitlichen Einschätzung der Frage nach Gott, die aber so verschieden beantwortet wurde, daß insofern die Rede vom „Gott der Philosophen" für diesen Zeitraum problematisch erscheint. Der Sbd zeigt, daß dies nicht nur an den unterschiedlichen philosophischen Positionen liegt, die zur Sprache kommen, sondern auch an manchen Unschärfen in den überlieferten Texten, die von den Interpreten je nach ihrer Herkunft und Einstellung bei aller Akribie unterschiedlich eingeschätzt werden. Das Gespräch muß also weitergehen, nicht nur, um sich der bisherigen Antworten zu vergewissern, sondern auch, um dem Weiterdenken Wege zu bereiten.

Fulda Aloysius Winter

Rusecki, Marian: **Gottes Wirken in der Welt.** Dimensionen und Funktionen des biblischen Wunderbegriffs. – Frankfurt: Peter Lang 2001. 247 S., kt € 40,40 ISBN: 3–631–37928–5

Die Wunderfrage, die immer ein Objekt eines regen Interesses der christlichen Gedankenwelt war, ist auch heute einer der wichtigen Aspekte der Fundamentaltheologie. Deshalb entstand Anfang des 20. Jh.s mit einem neuen Verständnis der Apologetik als Fundamentaltheologie auch ein neues Verständnis des Wunders. Der Anstoß zu einem neuen Verständnis der Fundamentaltheologie ergab sich durch folgende Änderungen: (1) durch jene, die durch den Einfluß von philosophischen Strömungen wie der Phänomenologie, des Existentialismus und des Personalismus verursacht wurden; (2) und durch diejenigen, die sich innerhalb der Theologie im Zusammenhang mit der Rückkehr zu den biblischen Quellen und der Entwicklung der Bibel-Wissenschaft vollzogen. Die Veränderungen waren auch die direkte Ursache für das Erarbeiten der Zeichenkonzeption des Wunders. Diese Konzeption knüpft an das biblische Verständnis des Wunders an und betont seinen Zeichen-Charakter. Danach ist das Wunder ein Zeichen Gottes, das eng mit der göttlichen Offenbarung verbunden ist. Dabei ist das Wunder keine externe Tatsache, sondern geht in die Struktur der Offenbarung hinein. Dieser erneuerte Blick auf das Wunder hat zur Folge, daß die Wunderfrage heute nur aus der theologisch-biblischen bzw. existentiell-biblischen Perspektive vorgestellt wurde (vgl. J. Imbach, *Eine existentielle Auslegung*, Würzburg 1995; J. Zink, *Die sieben Zeichen. Die Wunder im Johannesevangelium als Zeichen zum Heilwerden*, Freiburg 1996; H. J. Blum, *Biblische Wunder – heute. Eine Anfrage an die Religionspädagogik*, Stuttgart 1997). Selten erscheinen Bücher wie z B. von K. Berger, *Darf man an Wunder glauben*, Stuttgart 1997; S. Alkier, *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostel Paulus*, Tübingen 2001, die sich auch mit der Theorie des Wunders befassen. Das Buch von Marian Rusecki *Gottes Wirken in der Welt* beleuchtet die Wunderliteratur sowohl aus der Perspektive einer Theologie des Wunders als auch einer Theorie des Wunders. Der Vf., Prof. für Fundamentaltheologie und Leiter des Institutes für Fundamentaltheologie an der Katholischen Univ. in Lublin und ein in der polnischen Theologie anerkannter Experte in der Problematik des Wunders (vgl. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie* [Wunder im Christentum], Lublin 1997, *Problem cudu w religiach pozachrześciajńskich* [Die Wunderfrage in der nichtchristlichen Religionen], Lublin 2001), setzt sich in seiner Arbeit das Ziel, die Evolution im Verständnis der Motivierungsfunktion des Wunders sowie anderer Funktionen des Wunders zu zeigen. Der Mangel an der gegenwärtigen Bearbeitung dieser Problematik bildet für den Vf. *den Grundimpuls für die Forschung eines genaueren Verständnisses dieser Funktion im neuen Kontext des theologischen und kirchlichen Bewußtsein* (8).

Das vorliegende Buch besteht aus fünf Kap.n. In der etwas längeren Einleitung (9–35) stellt der Vf. u. a. die wichtigsten Wendepunkte im Wunderverständnis wie etwa das Wunderverständnis in der Urkirche, bei Augustinus, bei Thomas von Aquin, des I. Vaticanums dar. Außerdem wird die bisherige Entwicklung der Motivierungsfunktion des Wunders in der katholischen Theologie besprochen. Das erste Kap. „Rolle des Wunders in der christlichen Offenbarung" (36–75) zeigt, daß das Wunder, begriffen als Zeichen Gottes, einen theophanischen Charakter hat und eine Art der göttlichen Offenbarung ist. Das Wunder, verstanden als ein Element der göttlichen Offenbarung, ist zugleich eine ihrer Realisierungsformen und ihre Bescheinigung und Beglaubigung. Das Wunder wird dann zum Motivierungswert, wenn man es insgesamt mit der ganzen Offenbarung betrachtet, also mit der wörtlichen Offenbarung und mit Werken Gottes, die in der Heilsgeschichte vollbracht wurden, sowie dann v. a. im Hinblick auf die Person Jesu Christi.

Im zweiten Kap. „Messianischer Sinn der Wunder" (76–111) weist der Vf. auf das Wunder als Zeichen der göttlichen Mission hin. Aus den Erwägungen in diesem Kap. ist zu ersehen, daß die biblischen Wunder besonders in den Evangelien alle auf Christus (Messias) und seine göttliche Mission ausgerichtet sind. Deswegen kann man sagen, daß sie einen messianischen Charakter und Sinn haben. Dieser messianische Sinn entscheidet letztlich über die Motivierungsfunktion des Wunders und macht ein vertieftes Verstehen dieser Funktion des Wunders möglich.

Im dritten Kap. „Wunder – soterisches Zeichen" (112–149) wird der Heilscharakter des Wunders dargestellt. Der Vf. geht hier von der Verbindung zwischen dem Wunder und den Pascha-Ereignissen (Leiden, Tod und Auferstehung Jesu) aus und zeigt, daß Wunder nicht nur auf die Pascha-Ereignisse hinweisen, sondern auch zu ihnen führen und sie vergegenwärtigen. Wunder, die völlige Erlösung ansagen und sie zu Beginn realisieren, beglaubigen sie gleichzeitig.

Der Inhalt des vierten Kap.s „Das kirchenbildende Ausmaß des Wunders" (150–182) schildert die Verbindung zwischen Wunder und Kirche. Der Fundamentaltheologe aus Lublin weist auf die ekklesialen Aspekte der Wunder hin, die wenig in der Fachliteratur bearbeitet sind. Von Anfang an waren die Wunder in der offenbarten Religion mit der Entstehung des Gottesreiches verbunden, welches Ansatz und Begin der Kirche ist. In der gegenwärtigen Fundamentaltheologie wird das Bündnis der Wunder mit der Kirche innerlich aufgefaßt, weil die Wunder im gewissen Maß zum Bau der Kirche als Gottes Heilsmilieu sowie zum ekklesialen Glauben beigetragen haben.

Das fünfte Kap. „Wunder in der Glaubensfunktion" (183–220) stellt das Wunder in der Glaubensfunktion dar; dabei wird insbesondere die Entwicklung der Problematik der Wunderfunktion im Verhältnis zum christlichen Glauben aufgezeigt. In dieser Funktion erscheint das Wunder als eines von vielen Motiven des Glaubens, als Aufforderung zum Glauben. Das Wunder erzwingt aber den Glauben nicht, obwohl es eine glaubensschaffende Funktion besitzen kann.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Arbeit von Rusecki nicht nur wertvolle Einblicke in die Problematik des Wunders, v. a. in seine Motivierungsfunktion bietet, sondern auch das gesamte Wunderverständnis von theologisch-biblischen Seite aus vertieft. Es ist zu betonen, daß es keine Publikationen gibt, die sich direkt mit dem Problem der Funktionen des Wunders befassen. Das Buch ist im übrigen nicht nur für Fachleute zu empfehlen, sondern für alle, die sich mit dem Wunderverständnis befassen wollen.

Oppeln Andrzej Anderwald

Streitfall „Religion". Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs, hg. v. Ernst Feil. – Münster: Lit-Verlag 2000. II, 190 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 21), brosch. DM 34,80 / € 17,90 ISBN: 3–8258–4525–7

Ernst Feil ist bekannt geworden durch seine verdienstvollen Untersuchungen zur Begriffsgeschichte von „Religion" (Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986; Religio. Zweiter Bd: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus ‚ca. 1540–1620', Göttingen 1997; Religio. Dritter Bd: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im frühen 17. und 18. Jh., Göttingen 2001). F.s Untersuchungen zum Religionsbegriff „leiten", so schreibt Carsten Colpe in seinem Beitrag, „für mehrere Wissenschaftsdisziplinen gleichzeitig eine neue Epoche ihrer Sachforschung ein" (39).

F. schlägt in seinem neuen Sbd einen sehr sinnvollen Weg ein, indem er seine Ergebnisse zur Diskussion stellt und sich aus kurzen Statements anderer Wissenschaftler eine Hilfe für die Ausarbeitung seines Standpunktes erhofft. Dies macht den großen Reiz dieses Buches aus.

Zunächst liest man den durch F. verfaßten Hauptartikel „Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von ‚Religion'" (5–35). F. legt das Problem dar, daß der Religionsbegriff seine „antik-römische Bedeutung" (5) beibehalten habe, bis er im 18. Jh. eine „neuzeitlich-

protestantische" Bedeutung (5) bekommen habe. Diese „Historisierung" (5) des Religionsbegriffs führe dazu, die oft vertretene These, daß man von Religion als „anthropologischer Konstante" (5) sprechen könne, fallenlassen zu müssen.

Eine Vielzahl von kurzen Statements anderer nimmt dann zu diesen Ausführungen Stellung. Die wichtigsten kritischen Anmerkungen seien hier angeführt.

Helmut Fritzsche (45), Friedo Ricken (115) und Iris Gniosdorsch / Hermann Schrödter (128) weisen auf die für F.s These eines ‚protestantischen Religionsbegriffs' wichtige, sachlich problematische Schleiermacherinterpretation hin. Seinem Anliegen, die Emanzipation der Religion vom Glauben darzustellen, dient auch die Feilsche Kantinterpretation (23f), die wie ich anmerken möchte eine ebenfalls problematische Unterscheidung von reinem Religionsglauben und statutarischem Kirchenglauben postuliert. Kant setzt vielmehr aus anthropologischen Gründen voraus, daß der Mensch auch in der Religion immer etwas brauche, was er konkret anschauen und lieben könne (vgl. dazu Hauser, L., Praktische Anschauung als Grundlage der Theorie vom höchsten Gut bei Kant, in: Kant-Studien 75 [1984] 228–236).

Nicht nur Friedrich Fürstenberg (55) und Lluís Oviedo machen deutlich, daß sich F. zu stark im Bereich des Begriffsgeschichtlichen orientiert, wenn er über Religion und nicht nur über Religionsbegriffe spricht. „Der Abgrenzungsversuch zeigt weniger eine Orientierung an empirisch nachweisbaren Phänomenen, sondern an theologisch relevanten Reflexionen über ‚Religion', ‚Theologie', ‚Glaube' und das ‚Heilige'. Bezeichnenderweise fehlt der Begriff ‚Religiosität'" (55).

Dieser Einwand leitet zum Blick auf Anfragen an die Stimmigkeit der Methode Feils über.

Helmut Knoblauch stellt heraus, daß an F.s Begriff der Religion „gerade seine ideengeschichtliche Herkunft" (73) problemerzeugend sei. Es sei unklar, ob es sich um einen „wissenschaftlichen Kunstbegriff handele, der zum Zwecke der Analyse" (73) gebildet werde, oder um einen Begriff der im „hiesigen Sprachgebrauch verwendet wird" (73). Iris Gniosdorsch / Hermann Schrödter (129) bringen das Feilsche Methodenproblem auf den begriffslogisch bestimmbaren Punkt:

Der Religionsbegriff sei nach F. deswegen „obsolet geworden (...), weil er historisch verschiedene Bedeutungen hatte, kulturabhängig definiert wurde und inzwischen so formalistisch bestimmt sei, daß er weder ein menschliches Existential bezeichne noch inhaltliche Aussagekraft besitze" (128). Dem Glaubensbegriff eigne hingegen eine biblische Fundierung.

Weil der Schleiermachersche Religionsbegriff als Paradigma der modernen Religion verabsolutiert werde, stelle Feil einen *„bestimmten* Religionsbegriff (...) dem Begriff des *christlichen* Glaubens gegenüber (...) Praktisch läuft sein Verfahren darauf hinaus, einen gemeinsamen Gattungsbegriff für das, was er ‚Religion' nennt, und das, was er ‚Glaube' nennt, nicht zuzulassen" (128, vgl. auch die pointierte Formulierung von Heinrich von Stietencron, 131).

Der Sbd ist ein sehr anschauliches und viele Standpunkte präsentierendes Beispiel für das aktuelle Problem einer Diskussion des Religionsbegriffs und in dieser Hinsicht beachtenswert.

Gießen Linus Hauser

Dogmatik / Dogmengeschichte

Basse, Michael: **Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 384 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 82), geb. DM 124,00 / € 62,00 ISBN: 3–525–55190–8

Die vorliegende Untersuchung von Michael Basse, eine Habil.schrift an der Evang.-Theol. Fak. Bonn, bietet einen Vergleich der dogmengeschichtlichen Gesamtdarstellungen von Adolf von Harnack (1851–1930) und Reinhold Seeberg (1859–1935). Sie berücksichtigt zugleich die biographischen und kirchenpolitischen Rahmenbedingungen ihres Wirkens (Kap. 1) und stellt die „theologische Geschichtsforschung" der beiden Berliner Universitätstheologen in den kirchengeschichtlichen Kontext ihrer Zeit (Kap. 3). Kap. 2 („Die Dogmengeschichte als Entfaltung des Wahrheitsgrundes christlicher Religion") erörtert zunächst ausführlich das Geschichtsverständnis Harnacks und Seebergs und schildert dann Aufgabe, Proprium und Spezifika ihrer dogmengeschichtlichen Konzeptionen (52–224). Ein abschließendes Kap. 4 berücksichtigt die zeitgenössische Diskussion und aktualisiert das Thema im Blick auf die „Notwendigkeit und Aufgabe heutiger Dogmengeschichtsschreibung" (295–343). Ausführliches Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister sind beigegeben.

Um die Jahrhundertwende hatten sich Harnack wie auch Seeberg durch ihre theologiegeschichtlichen Arbeiten über die Grenzen der Fachwelt hinaus bereits einen Namen gemacht, „wobei ihr jeweiliges Lehrbuch der Dogmengeschichte nicht nur in damaliger Zeit zum Maßstab der Dogmengeschichtsschreibung geworden ist, sondern auch insofern bis heute unerreicht geblieben ist, als vergleichbare Gesamtdarstellungen seither nicht mehr verfaßt worden sind". (11) Doch: Ein Vergleich mit dem zeitgenössischen Leitfaden von Friedrich Loofs wird nur aspekthaft vorgenommen (s. Reg.). Die jüngeren vergleichbaren Darstellungen, so von A. Adam (1965) und K. Beyschlag (1982, 1988, 1991, 2000), W.-D. Hauschild (1995/99) werden nur beiläufig erwähnt bzw. charakterisiert (319; s. auch Reg.).

Der Vf. erörtert in ausführlicher Darstellung einschlägiger Sachverhalte die Frage, „inwieweit die Intentionen Harnacks und Seebergs auch unter Berücksichtigung der allgemeinen theologischen Umbrüche sowie der speziellen geschichtstheologischen Probleme unserer Zeit noch in Zukunft Relevanz beanspruchen können". (11) Harnack, der um die Jahrhundertwende als herausragender Repräsentant kirchenhistorischer Forschung galt, wurde nach dem Weltkrieg vom krisistheologischen Verdikt über die liberale Theologie getroffen, hat aber in jüngster Zeit wieder verstärkt Beachtung gefunden, während Reinhold Seeberg gänzlich in Vergessenheit geraten war. Das gilt indes nur eingeschränkt: Seebergs mehrbändige Dogmengeschichte erlebte in den 50er Jahren eine fotomechanische Neuauflage. Als Systematiker ist er einflußarm geblieben. Während Harnack sich der demokratischen Entwicklung während der Weimarer Republik öffnete, gehörte Seeberg zu den stärker nationalkonservativ orientierten Kräften, die im Ersten Weltkrieg einen annexionistischen Siegfrieden propagierten, sich 1917 an der Gründung der Deutschen Vaterlandspartei beteiligten und so den „nationalen Aufbruch" in der Endphase der Republik förderten. Auch dem „Dritten Reich" hat seine „modern-positive" Theologie – jetzt ordnungstheologisch-völkisch akzentuiert – durchaus Sympathien abzugewinnen versucht. Indes: trotz starker Affinitäten zur NS-Ideologie sei er „doch kein überzeugter Anhänger der Nationalsozialisten geworden" (276). Sein Sohn, der Kirchenhistoriker Erich Seeberg in Berlin, hat kirchen- und fakultätspolitisch ähnliche Ziele vertreten und einer befürchteten Verbannung der theologischen Fak.en von den Univ.en entgegenzusteuern versucht (vgl. K. Meier, *Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich*, Kap. 12: fakultätspolitische Ambitionen des Seeberg-Kreises; 313–351).

Die Einleitung orientiert auch über die einschlägige Literatur. Über Harnacks Dogmengeschichtsschreibung liegen einzelne Spezialuntersuchungen wie problemgeschichtliche Studien vor (W. Schneemelcher, F. W. Kantzenbach u. a.). Mit K. Blasers Diss. „Geschichte – Kirchengeschichte – Dogmengeschichte in Adolf von Harnacks Denken" (Mainz 1964) konstatiert B. partielle Übereinstimmungen. Auf die Studie von G. Wayne Glick „The reality of Christianity. A study of Adolf von Harnack as historian and theologian" (New York 1967) wird hingewiesen. Wichtige Einsichten in Harnacks Geschichtsverständnis werden der katholischen Arbeit von Karl H. Neufeld bescheinigt („Adolf Harnack. Theologie als Suche nach der Kirche", Paderborn 1977). Im Blick auf Ritschls Einfluß, Harnacks Lutherinterpretation wie seine Hellenisierungsthese in E. P. Meijerings Arbeiten konnte B. aufbauen, versucht aber, die Ergebnisse in einen weiteren Bezugsrahmen zu stellen (13).

Zu Seeberg liegen neben zwei Darstellungen seiner Theologie aus den dreißiger Jahren vor (G. Koch, 1932; W. Auer, 1937); ebenfalls nur systematisch relevant sind die Arbeiten von G. Steege (1993) und H.-J. Fraas (1960). Zur Beurteilung von Harnacks Geschichtsverständnis ist am ehesten noch die Diss. von Eberhard Poch heranzuziehen (*Modern und positiv. Die Verantwortung der Theologie gegenüber ihrer Sache und ihrer Zeit in Reinhold Seebergs dogmatischem Denken*, Marburg 1973). Die stärker systematische Wahrnehmung seiner „modern-positiven Theologie" ist auch dadurch bedingt, daß Seeberg Systematiker war. G. Brakelmann, *Die deutsche Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus*, Bielefeld 1974, arbeitete auch Grundzüge seines Geschichtsverständnisses heraus. Indes ist eine umfassende Untersuchung des Theologen und Dogmenhistorikers Reinhold Seeberg „noch ein Desiderat" (15). Insofern dient der Vergleich Seebergs mit Harnacks Position einer klaren Konturierung beider dogmengeschichtlichen Konzeptionen.

Während Harnack stark zurückhaltend gegenüber den ihn prägenden geschichtsphilosophischen Traditionen war, wodurch das Sichtbarwerden seiner Geschichtsforschung als Gesamtkonzeption erschwert wurde, blieb Seeberg um die Klärung seines Geschichtsverständnisses bemüht. Von Hegel und der Erlanger Theologie beeinflußt, eignete ihm eine stärker systematisierend-polarisierende Betrachtungsweise. (84) „So war Harnacks Geschichtsbegriff weniger theoretisch fundiert und damit teilweise auch vieldeutiger, während

Seebergs Konzept auf Grund seiner systematisch-theologischen Vorentscheidungen stringenter war." (108) War Harnack an einer konsequenten Historisierung der Theologie gelegen, um das „Wesen des Christentums" zu ergründen, so ging Seeberg einen Mittelweg zwischen einer Historisierung der Geschichte und ihrer Dogmatisierung (109). Gravierende Unterschiede begegnen auch bei der Charakterisierung des Dogmenbegriffs. Für Harnack ist Dogmengeschichte ein Hellenisierungsprozeß, der die ursprüngliche Wahrheit des Evangeliums sichert, dabei dieses aber hellenistisch-zeitgeschichtlich überkrustet. Harnack fokussiert das Wesen des Christentums auf das Evangelium. Dogmengeschichte ist daher zugleich Dogmenkritik. Mit Luther endet die Dogmengeschichte, da der verpflichtende Charakter des Dogmas wegfalle. Dogma ist im wesentlichen das altkirchliche Dogma (These vom „dreifachen Ausgang der Dogmengeschichte" in Reformation, Sozialismus und römischem Katholizismus; 173f). Jede Erneuerung des altkirchlichen Dogmas sei Verrat an der Reformation. Für Seeberg hingegen ist Dogmengeschichte christliche Ideengeschichte, sofern diese kirchliche Lebenstypen hervorgebracht hat (155). Dogma ist der kirchliche Lehrsatz oder das Gefüge solcher Lehrsätze im kirchlichen Lehrbegriff, wozu die formelle Anerkennung durch die organisierte Kirche gehört. Ihm ist Dogma Ausdruck des Gemeindeglaubens als auch der Heilswahrheit.

Seeberg sei – so der Vf. – darin zuzustimmen, daß die Reformation nicht grundsätzlich das Dogma, sondern nur einen bestimmten Infallibilitätsanspruch aufgehoben habe, insofern das Dogma der Schrift untergeordnet wurde. Daß die Reformatoren am Dogma festgehalten haben, war „keine Inkonsequenz, sondern ergab sich aus ihrem eigenen Dogmenverständnis, insofern das Dogma als inhaltliche Zusammenfassung der biblischen Verkündigung zu verstehen ist". (195) Durch diese praktisch-theologische Relevanz des Dogmas für den Gemeindedienst sei Seebergs Ansatz als historisch und theologisch tragfähiger, während Harnacks Dogmenverständnis weder Luther noch dem Dogma gerecht werde. (195) Bei Seeberg wird positiv hervorgehoben, daß nicht wie bei Harnack „ein Ursprungsgeschehen wesenhaft ergründet und demgegenüber das Dogma als defizient erwiesen, sondern der fortdauernde Wahrheitsgehalt dieses Überlieferungsprozesses aufgezeigt werden sollte" (222). Der Abschnitt „Harnacks und Seebergs Konzeptionen in der Diskussion ihrer Zeit" (295–308) bietet eine kurze Überschau über das Rezensionsecho. Eine Erörterung der Gegenwartsdiskussion schließt den Bd ab.

Während K. Beyschlag nochmals den Versuch einer Gesamtdarstellung macht, beschränkt W. A. Bienert Dogmengeschichte und -begriff auf die älteste Phase der eigentlichen Normenbildung, die spätere Entwicklung sei der Konfessionskunde zuzuweisen. Andere, so W.-D. Hauschild, fassen die Dogmen- mit der Theologiegeschichte und Kirchengeschichte zusammen. (319)

Der Vf. plädiert bei historiographischer Würdigung der dogmenhistorischen Leistung Harnacks für einen weiteren Dogmenbegriff, der sich nicht allein auf das altkirchliche Dogma beziehen darf. Vielmehr müsse „sich die Dogmengeschichte für alle Konfessionen bis in die Gegenwart erstrecken". (332) Auch die Bekenntnisschriften gehören zur Dogmengeschichte; die Aufgabenverteilung von Dogmengeschichte und Symbolik verbiete sich (gegen W. Bienert, vgl. 326), wenngleich auch die „umstrittene praktisch-theologische Komplexität" des Symbolbegriffs nicht in den Dogmenbegriff hineingetragen werden soll. (328, Anm. 104). Seeberg sei auch gegen Harnack darin zuzustimmen, „daß die Stellung der Reformatoren zum Dogma keineswegs inkonsequent war, sondern sich aus ihrem eigenen Dogmen- und Theologieverständnis ergab". Sie hoben nicht grundsätzlich das Dogma, sondern einen bestimmten Anspruch auf Infallibilität auf, was aber den Verbindlichkeits- und Geltungscharakter des Dogmas nicht berührt. Der Vf. favorisiert auch die Eigenständigkeit der Dogmen- von der Kirchen- und Theologiegeschichte (332ff) und postuliert die eschatologische Offenheit der Dogmengeschichte, was „die Möglichkeit neuer Dogmen" einschließt. (338) Von daher gehören auch die Barmer Theologische Erklärung wie auch die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1948 und (in erweiterter Fassung) von 1961 als weitere Fixpunkte zur Dogmengeschichte. Auch mit einer eigenständigen Dogmenentwicklung in den Jungen Kirchen könne durchaus gerechnet werden, die der Situationsgebundenheit des Dogmas gerecht zu werden versucht, ohne aber den Inhalt christlichen Glaubens und Bekennens aufzugeben oder zu relativieren (339). Bei einem dogmengeschichtlichen Neuansatz seien die theologiegeschichtlichen Grenzen der klassischen Konzeptionen der Dogmengeschichte zu durchbrechen, nicht jedoch die Standards einer theologischen Geschichtsforschung zu übersehen, die Harnack und Seeberg „über ihre theologiegeschichtlich bedingten Begrenzungen hinaus einen historischen Stellenwert" (341) sichern (genannt werden u. a. Grundsätze exakter Quellenforschung, genetische Orientierung, Verbindung von Narrativität und Rationalität sowie Lebenspraxis ihrer Geschichtsschreibung). Für die stärkere Berücksichtigung der Rezeptionsgeschichte des Dogmas wird abschließend eine Lanze gebrochen. Die stark geschichtsmethodologisch orientierte gediegene Arbeit von B. über die Dogmengeschichtskonzeption zweier klassischer Repräsentanten kann sowohl kirchengeschichtliches wie systematisches Interesse beanspruchen.

Leipzig Kurt Meier

Liturgiewissenschaft

Dinkel, Christoph: **Was nützt der Gottesdienst?** Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2000. 339 S. (Praktische Theologie und Kultur, 2), kt DM 58,00 / € 29,95 ISBN: 3–579–03480–4

Auch wenn seit einiger Zeit eine gewisse Stagnation erkennbar ist, am sonntäglichen Gottesdienst der beiden großen christlichen Kirchen in den westlichen Industriestaaten Nordeuropas nehmen – auf unterschiedlichem Niveau – immer weniger Gläubige teil: das Durchschnittsalter der Teilnehmenden steigt weiter an, und die Kirchenbänke leeren sich zusehend. Dagegen scheinen alle Bemühungen von Geistlichen, haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sowie der vielfältige Einsatz der Verantwortlichen in den Gemeinden ohne Erfolg zu bleiben. Offenbar führt die Säkularisierung zu einem Plausibilitätsverlust religiöser Sinngebung menschlicher Erfahrung, aber damit auch zu Veränderungen im Glaubensbewußtsein und dessen Ausdruck in der liturgischen Feier der Christen. Da kann es nicht verwundern, wenn der Gottesdienst selbst als Ausdruck einer vergangenen Kultur verstanden wird und darum evangelischerseits gefragt wird, ob den Christen heute der Gottesdienst nicht schon als „eine kulturelle Verhaltensanomalie" vorkommen müsse.

Auf diesem Hintergrund wendet sich Christoph Dinkel in der hier vorliegenden Studie, die von der Evang.-Theologischen Fak. der Christian-Albrechts-Universität in Kiel als Habil. angenommen wurde, der Frage nach einer funktionalen Bestimmung des evangelischen Gottesdienstes zu. Den Zugriff durch funktionale Fragestellungen sieht der Vf. als einen besonderen Charakter der evangelischen Theologie an, den er schon bei Philipp Melanchthon wahrnimmt. Demnach dient der Gottesdienst „der Erlangung des rechtfertigenden Glaubens und hat in dieser Funktion seinen Sinn und sein Ziel. Im Gottesdienst wird Christus in Wort und Sakrament den Menschen als Heilmittel gereicht, um sie ins rechte Verhältnis zu Gott und zu den Nächsten zu setzen" (18). Damit formuliert D. eine explizit reformatorische Position, die sich durch das gesamte Buch zieht. So will er die evangelische Gottesdienstpraxis differenziert beschreiben, indem er die gesellschaftlichen Bedingungen klärt, unter denen heute evangelische Kirchen und Gemeinden Gottesdienst feiern. Dazu nutzt er in breiter Form systemtheoretische Erkenntnisse, insbesondere die Theorie sozialer Systeme, wie sie von Niklas Luhmann entwickelt wurde. Gerade in der auf die Funktion gerichtete, die komplexen Kommunikationsstrukturen analysierende Systemtheorie mit ihrem streng deskriptiv-empirischen Charakter sieht D. eine höchst angemessene Methode, „das Vertraute in ein fremdes Licht zu rücken, um gewohnte Perspektiven mit neuen Aspekten anzureichern" (33). Auf diese Weise möchte er einen Beitrag zu einer reflektierten, verbesserten Gottesdienstpraxis der evangelischen Kirche in Deutschland leisten (28).

Dazu geht er nach dem einleitenden, Ziel und Methode der Studie erörternden Teil (13–45) auf den Gottesdienst als religiöse Kommunikation ein (46–113). Hier macht er mit dem Instrumentarium der Systemtheorie Luhmanns bekannt und stellt im Anschluß an deren Erkenntnisse Religion als ein eigenes, in der ausdifferenzierten Gesellschaft unvertretbares Funktionssystem vor, das – im Blick der genannten Theorie – der Erzeugung von Sinnvertrauen dient. Der christliche Glaube erscheint darin als ein „extravagantes symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium" (111), kann sich darin aber nicht erschöpfen, da der Glaube nicht auf die Funktion sozialer Problemlösung hin erfunden wird, sondern – nach D. – immer auch als inneres Ereignis der Psyche des Individuums zu beschreiben ist.

In diesem Zusammenhang diskutiert der Vf. die Frage, ob der evangelische Gottesdienst als ein Ritual zu verstehen sei (94–111). Dies lehnt D. vehement ab, pflegt doch der evangelische Gottesdienst mit seiner zentralen Wortverkündigung eine für die Neuzeit typische Dauerreflexion, in der die Ritualisierungen und „Mysterien in Winkelmessen und in von der Außenwelt abgeschlossenen Klöstern" (95f) durch den Protestantismus programmatisch überwunden wurden. An eine solche Bewertung müssen doch eine Reihe von Anfragen gestellt werden. Schon die Annahme, der evangelische Gottesdienst habe die diskursiv-reflexive Predigt als ein wesentliches Element aufgenommen (95), entspricht nicht der historischen Wirklichkeit. Nicht umsonst konnten die Reformatoren im oberrheinischen Gebiet auf den dort von ihnen vorgefundenen Prädikantengottesdienst zurückgreifen. Auch der volkssprachliche Gemeinde-

gesang im Gottesdienst kann nicht allein auf den Protestantismus zurückgeführt werden, wie D. es nahelegt (96; vgl. auch 228. 233). Schließlich aber führt der Ritualbegriff Luhmanns den Vf. auf merkwürdig anmutende Wege. Hier wird das Ritual als „Kommunikationsvermeidungskommunikation" verstanden, das – weil es weder Mitteilung noch Information darstellt – Geheimnisse pflegt, die allein von der Richtigkeit des Vollzugs leben und die demnach auf die persönliche Glaubensentscheidung des Individuums verzichten können. Diesen Ritualbegriff wendet D. auf die „dunkle" orthodoxe bzw. römisch-katholische Liturgietradition an, wogegen der protestantische Gottesdienst das helle Licht der „Modernität" gebracht hat: „Während sich Rituale mit der Akzeptanz des Rituals durch die Beteiligten begnügen können, fordert der Protestantismus über die sozial sichtbare Akzeptanz hinaus den persönlichen Glauben" (96). Darf man diese Forderung den anderen christlichen Liturgietraditionen mit ihrer stärker zeichenhaften Dimension (auch vor dem II. Vatikanum) absprechen? Wird hier der Wert und die Bedeutung der zeremoniell-rituellen Vollzüge für die Ausdrucksvielfalt des Dialogs zwischen Gott und Mensch nicht einseitig qualifiziert, wenn der Vf. betont: „Der Protestantismus ist in dieser Hinsicht moderner als andere Formen christlicher Religiosität. Statt auf Rituale setzt er v. a. anderen auf den Glauben und die Lehre, um den Anforderungen gesellschaftlicher Modernisierung an Reflexivität begegnen zu können. Indem der Protestantismus von ‚Kult auf Kommunikation' umstellt, ist er die erste voll ausgebildete Glaubensreligion" (98).

Im dritten Teil widmet sich D. näherhin dem Gottesdienst als ein Interaktionssystem (114–167). Im Sinne der Systemtheorie definiert er Interaktion als „Kommunikation unter Anwesenden" (118). Hier untersucht er die Bedingungen, die das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der Kommunikationspartner fördern oder behindern. Sein Blick richtet sich dabei auf die „Besucher"(?) des Gottesdienstes (123), aber auch auf die Pfarrerinnen und Pfarrer. V. a. die Hilfen und die Störungen bei der Informationsaufnahme (sequentielle Kommunikationsverarbeitung, Kargheit evangelischer Gottesdiensträume, Kirchenbänke, schlichte Kleidung, aber auch persönliche Bekanntschaft, Lebensräume der Teilnehmenden, Strukturen des Gottesdienstes, Verbindungen zu gesellschaftlichen Dimensionen) werden dabei ausführlich betrachtet und analysiert.

D. beschreibt aber nicht nur die Interaktionsebenen, er versteht im vierten Teil den Gottesdienst auch als Selbstbeschreibung des christlichen Lebens (168–216), der den Alltag unterbricht und damit eine Zeit ausspart, die es dem Christen ermöglicht, sein Leben in Beziehung zum Evangelium zu setzen und damit seine Beziehung zu Gott zu reflektieren. Dies geschieht in festiven Formen, die den Alltag kontrastieren und die eschatologische Verheißung wachhalten. In dieser Weise versteht D. den Gottesdienst als „kulturelles Gedächtnis" der christlichen Gemeinde, der damit der Orientierung des einzelnen wie der Gesellschaft dient.

Die dabei tragenden Medien stellt er im fünften Teil vor (217–271). Hier setzt er sich u. a. kritisch mit der Erneuerten Agende der lutherischen Kirchen und Gemeinden auseinander. Näherhin ist ihm die Aufwertung des Abendmahls als regulärer Bestandteil möglichst jedes evangelischen Sonntagsgottesdienstes ein Dorn im Auge (231–233). Für ihn steht außer Frage, daß Luther „den Gottesdienst nicht vom Abendmahl, sondern von der Predigt des Wortes Gottes her verstand und konzipierte" (233). Dies erscheint ihm auch aufgrund des funktionalen Bezugs zum Rechtfertigungsglauben schlüssig. Gleichwohl sieht er im Abendmahl eine „wesentlich intensivere Form der Beteiligung" (238), weil sie die Gottesdienstteilnehmer nicht nur hören und sehen, sondern auch schmecken und fühlen läßt. Dennoch ist für ihn klar: „Der evangelische Gottesdienst wird reformatorisch vom Wort des Evangeliums und seiner Kommunikation aus konzipiert und nicht von der Eucharistie" (239), denn „der evangelische Gottesdienst hat keine eucharistische Grundstruktur" (240). Deshalb fordert er, gegen die Erneuerte Agende, die Predigt als Kernelement, das zugleich eindeutig das protestantische Profil abgibt. Zweifellos haben die Reformatoren eine Neuorientierung ihres Gottesdienstes vorgenommen. Dabei schufen sie aber keine neuen Liturgieformen, sondern knüpften an die ihnen tradierten an. Dies gilt auch für die eucharistische Feier, wenngleich hier die gegen die reformatorische Lehre gerichteten Elemente gekürzt oder gestrichen wurden. Luthers Reaktion ist demnach doch wohl v. a. als Entgegnung auf eine defizitäre spätmittelalterliche Liturgiepraxis der von ihm so verhaßten Winkelmessen zu interpretieren, aber sicher nicht gegen die Eucharistie als grundlegende Feier der sonntäglichen Gottesdienstversammlung. Erfreulicherweise haben die Lernprozesse auf evangelischer wie katholischer Seite zu einem vertieften Verständnis der gemeinsamen Wurzeln gottesdienstlicher Feiern geführt und ökumenische Konvergenzen gezeitigt. Dies ist nicht zuletzt in der seit vielen Jahren intensiven und vertrauensvollen Zusammenarbeit der Liturgiewissenschaftlerinnen und -wissenschaftler sichtbar. Es ist D. recht zu geben, wenn er den eigenen Wert der jeweiligen konfessionellen Ausprägung der Gottesdiensttraditionen ausdrücklich beachtet wissen will (19f). Ob sich die ökumenische Zusammenarbeit in der Liturgiewissenschaft „auf die Bearbeitung einzelner Aspekte beschränken muß" (20), bleibt dennoch zu fragen.

Abschließend referiert der Vf. die Leistungen des Gottesdienstes (272–318), also die Auswirkungen des Gottesdienstes auf die kirchlich-gesellschaftliche Öffentlichkeit. Dabei betont er dessen Wert als Strukturgeber und als Former von Musik, Kunst und Sprache. Daneben hebt er die katechetische wie die seelsorgliche und die ethische Funktion des Gottesdienstes hervor.

Selbstverständlich bietet er ein Literaturverzeichnis (319–335) sowie ein Namenregister (336–339).

Zweifellos stellt D.s Studie einen höchst interessanten und durchaus neuen Zugang zum Phänomen des Gottesdienstes dar. Die intensive Anwendung der Luhmannschen Systemtheorie macht auf die komplexen Kommunikationsstrukturen einer Feiertradition aufmerksam, die besonders stark vom gesprochenen und gesungenen Wort geprägt ist. Er weist aber auch darüber hinaus auf die „Umwelt" der Kommunikation, die gottesdienstfeiernden Menschen hin und eröffnet manch entlarvenden Blick auf die Gestalt reformatorischer Liturgiepraxis. Insofern werden nicht zuletzt all jene daraus einen Nutzen ziehen, die Gottesdienste vorzubereiten und zu leiten haben.

Aus der Sicht der katholischen Liturgiewissenschaft bleiben am Ende aber doch fundamentale Fragen offen: Kann eine wie hier dargelegte funktionale Theorie dem Wesen des Gottesdienstes als Dialog zwischen Gott und Mensch gerecht werden? Muß sie sich nicht zwangsläufig gegen ein Liturgieverständnis abgrenzen, das sich der funktionalen Begrifflichkeit entzieht, weil es wesentlich auf das Handeln Gottes in Wort und Zeichen vertraut und die Haltung des für das Geschenk Gottes geöffneten Menschen voraussetzt? Welches Verständnis des sakramentalen Geschehens steht im Hintergrund einer solchen funktionalen Theorie? Und welche Liturgietheologie liegt ihr zugrunde? Diese Fragen kann und will D. mit seinem Ansatz nicht beantworten. Es ist aber ein nicht unwichtiger Dienst, daß er sie mit seinem Buch aufwirft und vor zu schnellen und deshalb vielleicht unredlichen Vereinnahmungen im ökumenischen Dialog warnt.

Bochum Jürgen Bärsch

Gilles, Beate: **Durch das Auge der Kamera**. Eine liturgie-theologische Untersuchung zur Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen. – Münster: Lit-Verlag 2000. 362 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 16), brosch. DM 49,80 / € 25,90 ISBN: 3–8258–5150–8

Die im Jahr 2000 bei dem Bonner Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards erstellte Diss. beschreitet in ihrer Thematik den Weg einer grundlegenden medienspezifischen und (liturgie-)theologischen Analyse der Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen, wie sie sich v. a. in den Programmen der öffentlich-rechtlichen Sender in Deutschland längst etabliert haben. Sie bewegt sich damit im großen Kontext der kirchlichen Arbeit in und mit den Medien, die einen festen Bestandteil des kirchlichen Lebens darstellt. Doch kann die Quantität des kirchlichen Engagements in den Medien nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Verhältnis der Kirche zu den Medien nicht ohne spannungsgeladene Differenzen war und z. T. auch noch ist. Medientheologische Reflexionen, die Theologie und Medien miteinander in einen kritisch-konstruktiven Dialog stellen, sind deshalb rar. Um so erfreulicher ist es, daß die Vf.in dieses Feld gerade aus liturgietheologischer Perspektive betritt und sich der Aufgabe stellt, „die Bedingungen medialer Kommunikation sowie das Gestaltungspotential und die Gestaltungsaufgaben der Übertragungen sowohl auf der liturgischen als auch auf der medialen Ebene zu bestimmen" (15).

Die Vf.in wählt einen breiten historischen Anweg. Das zweite Kap. stellt ausführlich die wechselvolle Relation zwischen der Kirche und den Medien dar und bemüht sich um eine historische Vergewisserung sowie um eine Systematisierung. Für letztere greift die Vf.in auf zwei Kommunikationstheorien zurück, die helfen, die kirchliche Haltung der ablehnenden Distanz zu begreifen. V. a. die einseitige Perpetuierung des Stimulus-Response-Modells, das kategorisch zwischen einem aktiven Sender und einem passiven Empfänger unterscheidet, hat die kirchliche Haltung beeinflußt. Beginnend bei den ersten offiziellen Äußerungen des Lehramtes im 19. Jh. durch Gregor XVI. gegen die Meinungsfreiheit in der Presse wird der Boden geschlagen bis zu den modernen kirchlichen Sendern der Gegenwart. Zunächst stand die Kirche in ihren Dokumenten den Massenmedien ablehnend gegenüber, weil sich die Medien als Marktplätze differenzierter Meinungen etablierten und die Kirche sie deshalb für soziale Umwälzungen und Probleme verantwortlich machte. Eine Veränderung brachte das erste Viertel des 20. Jh.s, als man die Möglichkeiten der Medien zur Verbreitung von kirchlichen Anliegen erkannte. Erst mit dem II. Vatikanum setzte ein grundlegender Wandel ein. Grundsätzlich wurde nun die Möglichkeit bejaht, daß die Medien in den Dienst des Evangeliums gestellt werden sollen und können bei gleichzeitiger Wahrnehmung der möglichen Gefahren durch die Medien. In diesem Kontext steht auch die historische Entwicklung der Gottesdienstübertragungen im Fernsehen.

Das vierte Kap. stellt die Konzepte der Kirche und der verschiedenen Sendeanstalten für die Übertragungen vor. Dabei schälen sich unterschiedliche Akzente heraus, welche die Vf.in deutlich einander gegenüberstellt. Kirchlicherseits wird unterschieden zwischen einer missionarischen, einer pastoralen und einer dokumentarischen Funktion der Übertragungen. Auf diese Weise will man unterschiedliche Zielgruppen ansprechen. Das ZDF hat als Zielgruppe der Übertragungen v. a. Menschen im Blick, die wegen körperlicher Einschränkungen nicht an der Liturgie einer Gemeinde teilnehmen können. Deshalb bemüht man sich darum, einen hohen Grad der Partizipation der Mitfeiernden am Bildschirm durch verschiedene Kontaktmöglichkeiten zu schaffen. Demgegenüber betonten die ARD den missionarischen Charakter der Fernseh-

gottesdienste. Aus liturgietheologischer Perspektive öffnet sich hier ein Reflexionsfeld, das für die Gestaltung der Gottesdienste von konstitutiver Bedeutung ist. An diese Darstellungen schließt sich die Wiedergabe und Analyse der seit den fünfziger Jahren geführten Diskussion über die theologische Legitimität von Gottesdiensten im Fernsehen an. Entscheidend war stets die Frage, welche Qualität die Teilnahme der Fernsehzuschauer bei der Liturgie hat. Die Vf.in schließt sich Michael Böhnke an, der von einer „intentionalen Teilnahme" (111) spricht, eine geistliche Teilnahme mit der Intention zu Communio und Kommunikation.

Kap. 5 nimmt die Zuschauer der Übertragungen in den Blick. Längere statistische Erhebungen und Zahlenreihen sowie Diagramme bilden den Ausgangspunkt für die Analyse der Zuschauerschaft, der Sehbeteiligung, ihrer Konfession, ihres Alters etc. Leider stehen diese Analysen recht unverbunden da, und der Leser vermißt theologische Konsequenzen aus den statistischen Befunden. So gibt es keine nach vorn weisenden Überlegungen, welche Folgerungen für das Konzept, die Ausgestaltung der Liturgie für mögliche neue Zielgruppen gezogen werden können. Zwar weist die Vf.in darauf hin, daß bei den Übertragungen bisher kaum auf die Rezipientengruppe eingegangen wurde, die keine Kirchenbindung aufweisen. Hier hätte der Leser theologisch zukunftsweisende Hinweise erwartet. Liturgietheologisch wäre zu bedenken, wie die postulierte intentionale Teilnahme im Hinblick auf die missionarische Funktion der Übertragung adäquat in der Praxis umgesetzt werden kann. An dieser Stelle bleibt die Vf.in im Grunde haften, bei einer einzigen Funktion: die pastorale Verpflichtung für Menschen, die nicht mehr teilnehmen können.

Das sechste Kap. widmet sich der Methodik, mit der im Anschluß einige ausgewählte Gottesdienstübertragungen analysiert werden. Theologisch bedeutsam ist der Hinweis, daß die Analyse der gefeierten Liturgie wesentlichen Aufschluß über und gleichzeitig ein Anknüpfungspunkt von theologischer Reflexion darstellt. Die Vf.in wählt für die Analyse als Kriterien die medientechnischen Spezifika des Fernsehens. Dafür wird ein kurzer Überblick über die technischen Abläufe und Kontexte einer Fernsehübertragung gegeben. An diesem Punkt bindet sie überzeugend das Medium und die Liturgiewissenschaft zusammen.

Kap. 7 setzt sich mit den äußeren Merkmalen der Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen auseinander: Orte, Anlässe und Zielgruppen. Leider erhält durch die etwas unklare Gliederung dieses Kap.s der Abschnitt über die Partizipation der Zuschauer am liturgischen Geschehen mit Hilfe von medienspezifischen Hilfsmitteln wie Kameraführung oder Begrüßung durch den Vorsteher der Liturgie zu wenig Gewicht, liegt doch hier ein liturgietheologischer Brennpunkt. Ob dieser bloß zu den ‚äußeren Merkmalen' gehört (vgl. Überschrift, 195) ist zu hinterfragen. Wichtig sind die Hinweise zur Gestaltung von Hinführungen und Begrüßungen am Anfang einer Liturgie, die gleichzeitig eine Brücke zu den Mitfeiernden in der Kirche und an den Bildschirmen bauen und zur Feier selbst geistlich hinführen soll. Für die Übertragung sind aus medienspezifischer Perspektive für den Zuschauer der Vor- und Abspann der Übertragung von wesentlicher Bedeutung. Sie schaffen einen Rahmen, qualifizieren die Übertragung als Liturgie und heben sie damit aus der Abfolge der Sendungen heraus. Mit Hilfe der Kamera und ihrer variablen Einstellungsmöglichkeiten kann die Beziehung zwischen den Zuschauern und der Gemeinde in der Kirche selbst hergestellt und gestaltet werden. Dabei nimmt v. a. der Kommuniongang der Gemeinde eine besondere Rolle ein. Möglichst viele liturgische Dienste lassen den Zuschauer erkennen, daß wirklich die ganze Gemeinde Subjekt der Feier ist. Mit Bild, Ton, Filmeinspielungen und Einstellungsgrößen der Kamera können Einzelteile der Liturgie akzentuiert werden und den Zuschauer in die Feier mit einbeziehen.

Kap. 8 zieht das Fazit der Analyse. Gottesdienstübertragungen sind ein eigenes Fernseh-Genre, das sich darum bemüht, den Zuschauern im Sinne der participatio actuosa die Mitfeier zu ermöglichen. Die Rolle des Zuschauers am Bildschirm ist nicht die des passiven Konsumenten. Vielmehr ist sie geprägt durch eine intentionale Teilnahme. Die Übertragungssituation beeinflußt die Liturgie in der Kirche selbst und muß ihre Gestaltung prägen. Die Vf.in schließt mit der Nennung von Impulsen und wesentlichen Aufmerksamkeitspunkten, die sich aus der Übertragung von Gottesdiensten für die Liturgiewissenschaft ergeben. Aus diesen Impulsen sei besonders herausgehoben, daß die Notwendigkeit besteht, die Inszenierungsfähigkeit der Liturgie zu bedenken und sie als Gesamtdramaturgie zu begreifen.

Die Vf.in legt eine fundierte Analyse des Ist-Zustandes gegenwärtiger Praxis bei der Gottesdienstübertragung durch das Fernsehen vor. Sie vermag überzeugend darzustellen, wie eine Analyse der Liturgie mit Hilfe von Kriterien des Fernsehens zu einem Stimulans für die liturgiewissenschaftliche Reflexion werden kann. Leider ist der lange Anweg über die historische Auswertung des Verhältnisses von Kirche und Medien mühsam. Der Anweg breitet zwar den Kontext aus, ist allerdings für den Fortgang der Überlegungen nicht von richtungweisender Bedeutung. Letztlich bleibt außerdem die missionarische Funktion der Liturgie im Fernsehen weitgehend unberücksichtigt. Angesichts der Bedeutung, die das Fernsehen für die Lebensgestaltung der Menschen besitzt, liegt hier der Anknüpfungspunkt, über den Ist-Zustand hinaus zu denken. Möglicherweise wäre bei einem direkten Einstieg beispielsweise in die Konzepte für die Übertragungen noch Gelegenheit gewesen, die missionarischen Möglichkeiten einer Liturgie im Fernsehen herauszustellen.

Münster Stefan Böntert

Jeggle-Merz, Birgit: **Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie.** Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig / Ludwig A. Winterswyl. – Münster: Aschendorff 1998. 449 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 84), kt DM 108,00 / € 55,30 ISBN: 3–402–04063–8

Die Vf.in, inzwischen Akad. Rätin in Freiburg i. Br. (Kath.-Theol. Fak.), legt mit diesem Bd ihre Diss. vor. Diese ist im WS 1995/96 angenommen worden (Phil.-Theol. Hochschule Benediktbeuern). Der Titel greift eine Formulierung auf, die das Grundanliegen der Liturgischen Bewegung beschreibt. Diese Umschreibung stammt jedoch nicht von Wintersig/Winterswyl, um den es in dieser Arbeit geht, wie der präzisierende Untertitel zeigt, sondern von Ildefons Herwegen (1874–1946), Abt von Maria Laach in den Jahren 1914–1946 (vgl. S. 7), den die Vf.in irrtümlich, weil viel zu kurz gegriffen, als „Leitfigur und geistigen Vater der Liturgischen Erneuerung" (vgl. S. 260) ansieht.

Georg Ludwig Wintersig (1900–1942) aus Linn bei Uerdingen, heute ein Stadtteil von Krefeld am Niederrhein (NRW), trat im März 1921 in die Abtei Maria Laach (OSB) ein und wurde im August 1925 zum Priester geweiht. Er verließ den Orden nach Abschluß seiner Promotion in Tübingen (Diss. bei Karl Adam), wurde im Mai 1932 in den Laienstand zurückversetzt und führte ein ziemlich chaotisches Leben (Heirat, Scheidung, neue Bindung an eine Partnerin „ohne Trauschein"), das mit einem tragischen Tod am 1. Okt. 1942 auf dem Wiehre-Bahnhof in Freiburg im Breisgau endete. Wintersig hatte seinen Familiennamen im Okt. 1933 in „Winterswyl" ändern lassen. Er bestritt nach dem Austritt aus dem Kloster sein bewegtes Dasein aus Einkünften als freier theologischer Schriftsteller. W. hat 11 Jahre der Abtei Maria Laach angehört (1921–1932). In diesen Jahren war „Athanasius" sein Ordensname. Eingeschlossen sind in diese Zeit das Noviziat und die Jahre der phil.-theol. Ausbildung in Maria Laach und Beuron.

Vor etwa 30 bis 35 Jahren waren aus Maria Laach über W. nur zurückhaltende, eher verschleiernde Auskünfte zu erhalten, die sich teils widersprachen. Jetzt wird sein Lebensweg – bis in völlig nebensächliche und teils peinliche Details hinein, die mit dem Thema der Arbeit herzlich wenig zu tun haben – brutal offengelegt und nach bisweilen eigenartigen Kriterien „gewürdigt". Darüber hinaus wird W. nicht nur als Liturgiewissenschaftler und Vertreter der Liturgischen Bewegung eingestuft, sondern als „geistiger Vater der Pastoralliturgik als eigenberechtigten Zweigs der Liturgiewissenschaft" (LThK^3 10 [2001] 1229) gepriesen, was unter Berufung auf die hier vorgestellte Diss. geschieht.

Im Aufbau ihrer Arbeit unterscheidet die Vf.in zwei Teile. Den Teil A gliedert sie in vier Kap.: I. Hintergründe und Methodik (17–23), II. Leben und Werk [Wintersigs/Winterswyls] (25–213), III. Theologische Grundlinien (215–343), IV. Historische Klopfsignale für die Gegenwart: Von der Relevanz der Untersuchung für Theologie und Kirche heute (345–357). Während dieser Teil A die ganze Untersuchung umfaßt (17–357), bietet Frau J.-M. als Teil B eine vollständig Bibliographie W.s (359–398). In dieser hebt sie Monographien, Herausgabe (Mitherausgabe/Redaktion), Zeitungsbeiträge und Besprechungen/Literaturbericht begrüßenswert klar voneinander ab. Die Bibliographie W.s erstreckt sich über die Jahre 1921–1956, also weit über dessen Tod (gest. 1942) hinaus. Die Vf.in zählt 718 Nummern. Den Löwenanteil machen allerdings Besprechungen (einschließl. Literaturberichte) und Zeitungsartikel aus. Frau J.-M. konnte bei der Erstellung dieser Bibliographie auf Vorarbeiten der Abtei Maria Laach zurückgreifen (vgl. S. 359, Anm. 1144). Sodann folgen in Teil B Literaturverzeichnis (399–433), Abkürzungsverzeichnis (435f) und ein Register (437–449). In letzterem findet man Namen und Sachen vereint.

Der Linzer Liturgiewissenschaftler *Winfried Haunerland*, inzwischen Ordinarius in Würzburg, hat in einer Rez. (ThPQ 147 [1999 327f]) erklärt, „zweifelsfrei" sei der „liturgiegeschichtliche Ertrag der [vorliegenden] Studie". Denn die Vf.in habe „Leben und Werk einer durch ihr Schrifttum einflußreichen Gestalt in ihren biographischen und theologischen Zügen eindrucksvoll aufgearbeitet" (ebd. 328). Wie einflußreich die Publikationen W.s *tatsächlich* gewesen sind und als wie bedeutsam sie *wirklich* gelten können, ist m. E. auch nach einer sehr gründlichen Lektüre der Arbeit von Frau J.-M. nicht so leicht auszumachen und auch nicht ohne weiteres plausibel. Möglicherweise ist das Urteil Haunerlands weniger fundiert als bemerkenswert charmant. Dann wird man hinsichtlich der Qualität der „Aufarbeitung" und der Einstufung W.s ein anderes Urteil nicht ganz ausschließen müssen.

Was Rang und Einfluß W.s im Gefüge oder Kräftespiel der Liturgischen Bewegung anbelangt, so ist m. E. trotz der ausführlichen Darlegungen von Frau J.-M. in dieser Untersuchung kein klares Ergebnis zu finden bzw. festzustellen. Wo man am Ende der materialreichen Arbeit ein solches zu finden hofft, stößt man auf nicht näher begründete Behauptungen, die eher wie beiläufig fallen, v. a. aber auf „Klopfsignale" für die Kirche in der Gegenwart, die mit der Hauptfigur der vorliegenden Arbeit nicht sonderlich viel zu tun haben. Mehr treten in diesen „Signalen" die eigenen Anliegen der Vf.in wortreich hervor, ihre Ansichten und Desiderate.

In der Tat ist es ja nicht leicht, aus dem katastrophal verworrenen Lebensweg W.s und dessen höchst unterschiedlichen Publikationen die Schwerpunkte, die tatsächlich die Liturgie der Kirche betreffen, so konsequent und klar herauszustellen, daß ein überzeugendes Ergebnis im oben angedeuteten Sinne möglich wird, wie dieses auch immer geartet sein mag. Daß der Untertitel ihrer Diss. ein solches Ergebnis auf jeden Fall verlangt, scheint Frau J.-M. am Ende selbst im Eifer ihres Gefechts übersehen oder vergessen zu haben.

Das II. Kap. über Leben und Werk W.s ist bezeichnenderweise nicht nur das umfangreichste (25–213) der ganzen Arbeit, es erweist sich auch als das „aufregendste" und ergiebigste. Darin realisiert Frau J.-M., was sie in ihren Darlegungen zu „Hintergründen und Methodik" (Kap. I) ankündigt. Dort begründet sie, warum sie sich für eine „integrale Sicht von Leben und Werk als Methode" entscheidet (vgl. S. 21). Mit ihrer „ineinander verzahnten Darstellung" des Lebensweges von W. und dessen „Werkes" möchte die Vf.in, wie sie sagt, „der Komplexität des Menschen Athanasius Wintersig / Ludwig A. Winterswyl entsprechen" (22). Wichtiger ist (ebd.) der Hinweis auf die „drei Ebenen", auf welchen Frau J.-M. Leben und Werk W.s zu behandeln beabsichtigt. Sie spricht von einer „historischen Dimension" (im weitesten Sinn), hebt davon eine „systematische" ab und nennt schließlich die „liturgisch-pastorale" (vgl. S. 23). Diesen drei Dimensionen sollen die Kap. II–IV der vorliegenden Diss. entsprechen.

Das biographisch-bibliographisch orientierte Kap. II zeugt von einer mit hoher Akribie betriebenen Recherche, aber nicht unbedingt davon, daß der Vf.in die Gaben der Konzentration und die der Unterscheidung in hohem Maße eigen sind. Gewiß bringt sie eine Menge Details ans Licht. Über die Komposition dieser Ergebnisse und deren Wertung wird man jedoch unterschiedlicher Meinung sein dürfen, soweit jene biographischer Natur sind. Wie weit kann man in einen Lebensweg eindringen, wie weit darf man da gehen? Frau J.-M. legt Peinliches, Tragisches, Kurioses, Verwerfliches und weder aus der Situation der dreißiger Jahre noch nachträglich zu Rechtfertigendes schonungslos bloß, obwohl davon vieles dem Anliegen der Arbeit, die Bedeutung W.s und dessen literarisches Werk zu erfassen, dieses vom Ganzen der Bestrebungen der Liturgischen Bewegung her möglichst korrekt einzustufen, oft wenig, kaum oder überhaupt nicht dienlich ist. Das hier Gesagte sollte nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als müßten W.s Grenzen und Entgleisungen total ignoriert werden. Wohl aber scheinen in vielen einzelnen Punkten Diskretion und taktvolle Zurückhaltung eher geboten als blinder Eifer, aus welchen Motiven ein solcher auch resultieren mag. Differenzierungen und dann auch das Entscheiden darüber, was man begründetermaßen preisgibt und was nicht, werden gewiß vom eigenen Standpunkt wohl oder übel beeinflußt. Dies bestätigt hier bezeichnenderweise die aus den Irrungen und dem Scheitern eines Priesters abgeleitete Widmung des vorliegenden Buches (vgl. S. 5). Zumal angesichts ungeklärter und wohl auch unerklärbarer Implikationen (vgl. S. 100–109) hätte die Vf.in m. E. klugerweise unter dem Einfluß des Betreuers ihrer Diss. gut daran getan, auf eine Provokation solcher Art zu verzichten.

Eine Frage der Mentalität wie auch der Klugheit und der Diskretion wird freilich nicht direkt berührt, wenn es um all das geht, was W. in dem Jahrzehnt von 1932 bis 1942, oft notgedrungen, geschrieben und veröffentlicht hat. Die Vf.in erfaßt W.s Publikationen insgesamt gut und offenbar vollständig, sie tritt im Rahmen ihres Kap. II allerdings vieles breit, was für den „Pastoralliturgiker" W., den sie mit seinen Ansätzen und Konzeptionen laut Untertitel ins Licht rücken will, nicht sonderlich bzw. überhaupt nicht kennzeichnend ist. Mit Recht hebt Frau J.-M. frühe Aufsätze W.s hervor, z. B. „Methodisches zur Erklärung von Meßformularen" (JLw 4.1924, 135–152), „Pastoralliturgik" (JLw 4.1924, 153–167) oder „Pfarrei und Mysterium" (JLw 5.1925, 136–143). Es ist aber nicht geklärt, unter welchen Umständen und wessen Einfluß diese entstanden sind. Von anderer Art ist W.s Mitarbeit an der Reihe „Liturgische Volksbüchlein", an dem Laacher Bd „Die betende Kirche" oder an dem Volksmeßbuch „Bomm". Wichtig ist das von W. zusammengestellte „Laienbrevier. Tagzeitengebet im Geiste der Liturgie" (Berlin 1928). Was J.-M. zur Mitarbeit W.s an der Editio Lacensis des Missale Romanum darlegt (vgl. S. 79–91), erweist sich als weniger bedeutsam, wenn es um den Pastoralliturgiker geht. Mit Recht hervorgehoben wird von Frau J.-M. die „Laienliturgik" W.s, die 1938 erschienen und wiederholt aufgelegt worden ist (vgl. S. 152–169). Von besonderem Gewicht ist auch die Monographie *„Christus im Jahr der Kirche"* (Kevelaer 1941). Wertvolle Einsichten präsentiert die Vf.in zur Arbeitsweise und Bedeutung des Alsatia-Verlags in Kolmar/Elsaß unter dem NS-Regime (vgl. S. 183–202). W.s Mitarbeit bei diesem Verlag in unterschiedlichen Funktionen erweist sie als eine vielfältige.

Reiht man die sieben Hauptpunkte des Kap.s II aneinander, um bei dem chaotischen Lebensweg W.s, der Eigenart seiner Bemühungen und der Fülle seiner höchst unterschiedlichen Publikationen den Überblick nicht zu verlieren, so treten die Schwierigkeiten des von der Vf.in gewählten *Modus procedendi* eklatant hervor. So möchte J.-M. gewiß *nicht* den Eindruck erwecken, das „Leben für die Kirche" ende bei W. mit dem Abschluß seiner Promotion in Tübingen und der Preisgabe des Namens der Familie, aus der er stammt. Vielmehr kann die Vf.in aufzeigen, daß W. auch in dem Jahrzehnt 1932–1942 trotz aller Irrwege, Konfusionen und Widersprüchlichkeiten doch der Kirche treu geblieben ist und ihr auf seine Weise zu dienen trachtete. Dennoch stehen bei J.-M. seltsamerweise nur die Jahre bis 1932 unter der Überschrift „W. – ein Leben für die Kirche" (vgl. II.2). Überdies fällt auf, daß es der Vf.in wohl (auch) infolge der Verquickung von Biographie und Bibliographie und angesichts der Fülle der dargebotenen Einzelheiten im Rahmen des Kap.s II nicht gelingt, die pastoralliturgischen Konzeptionen W.s in klaren Linien herauszustellen. Das Bestreben, W.s einschlägige Publikationen selbst eingehender zu Wort kommen zu lassen und diese aus der Situation der zwanziger und dreißiger Jahre zu verstehen, wird bei J.-M. nicht überzeugend erkennbar. Vieles wird überdeckt und vernebelt durch oft sehr waghalsige oder leichtfertige Aussagen eigener Prägung.

Mit um so größeren Erwartungen geht man an das Kap. III heran, das folgende „theologische Grundlinien" herausstellt: 1. „Seelsorge aus dem Geist der Liturgie", 2. „Theologie der Liturgie", 3. „Die wissenschaftliche Fundierung der Liturgiewissenschaft: Pastoralliturgik", 4. „‚Liturgie und Frauenseele' – ein Grundthema". Sind dies – rein formal gesehen – Grundlinien? Die Überschrift dieses Kap.s III läßt offen, ob diese angeblichen „Grundlinien" sich, wie in Kap. I dargelegt wird (vgl. besonders S. 22f) und wie im Sinne des Formalobjekts der vorliegenden Untersuchung zu erwarten wäre, aus dem Werk W.s und somit aus dem in Kap. II Ausgebreiteten ergeben bzw. aus diesem erhoben werden oder nicht. Alsbald wird deutlich: Dies ist nicht der Fall. Kap. III und Kap. IV sind so groß, generalisierend und oft programmatisch ausgerichtet, daß sie mit Kap. II und dem „Werk" W.s – trotz wiederholter Beteuerung des Gegenteils – nur recht lose in Verbindung stehen.

Unter III.1 behandelt die Vf.in den „besonderen Charakter der Liturgischen Erneuerung". Sie beleuchtet eine „programmatische Aussage Ildefons Herwegens" (des Abtes von Maria Laach, nicht W.s Aussage), spricht von der „pastoralliturgischen Ausrichtung der Liturgischen Erneuerung" und behandelt die „Liturgische Erneuerung" überraschend unter dem Aspekt „Erbe und Auftrag in heutiger Zeit" (215–242). Das „Kirchenbild" rangiert bei J.-M. unter „Theologie der Liturgie" (III.2) an erster Stelle (243–259). Ihm folgen das „allgemeine Priestertum als Grundlage des Kirchenverständnisses" (260–282) sowie eine Erörterung des Axioms „lex orandi lex credendi" (282–295).

Es geht der Vf.in um „das Verständnis vom Wesen der Kirche als Interpretationsmoment der Theologie" (243f). Sie greift auf die Forschungen *Anton Ludwig Mayers* (1891–1982) zurück, stellt dessen Anliegen heraus, nimmt das Gleichnis von der „Mater Ecclesiae" auf und ist dann gleich beim „Kirchenbild der Liturgischen Erneuerung" (252–256) und der grundsätzlichen „Bedeutung der Liturgie für die Ekklesiologie" (256–259) angelangt. Die Vf.in erhebt einerseits den Anspruch, „den theologischen Grundpfeilern der Arbeit Wintersigs/Winterswyls nachzugehen" und eine „Analyse" zu betreiben (vgl. S. 242), andererseits spricht sie großspurig von einer „Besinnung auf die Gedankengänge der Liturgischen Erneuerung" und postuliert unter Berufung auf Arno Schilson, die Liturgie als „Schatz des Glaubens" zu entdecken und sie als „religiös-kulturelle Gestaltungskraft" der Gegenwart nahezubringen (vgl. S. 259).

In ihren Darlegungen über das „allgemeine Priestertum als Grundlage des Kirchenverständnisses" (260–282) skizziert die Vf.in mit wenigen Zeilen die „Bedeutung dieses Paradigmas für die Theologie der Jahrhundertwende" (260), um dann in einem Gewaltstreich speziell zu W. hinzuführen: „Die Annahme vom ‚allgemeinen Priestertum' als Grundvoraussetzung der Theologie Wintersigs/Winterswyls" (260–267). J.-M. kennzeichnet W.s „Anleihen" bei Herwegen, um schließlich „das allgemeine Priestertum als das grundlegende Prinzip der Schriften Wintersigs" (262–267) selbstbewußter zu behaupten, als dasselbe solide herauszuarbeiten und es herauszustellen. Gleich darauf werden – wiederum generell – das „Verständnis vom allgemeinen Priestertum in der Liturgischen Erneuerung" (267–273), das „Priestertum der Frau" (273–279) und die „Bedeutung des gemeinsamen Priestertums für die heutige Theologie" (280–282) in großen Zügen mit Parolen „bedacht", die am Ende in eine Konfusion führen. Da nützt keine Berufung auf das, was man angeblich von ungenannten „Vertretern der Liturgischen Erneuerung" lernen kann (vgl. S. 281).

Den Abschnitt „Das Axiom: Lex orandi lex credendi" (282–295) widmet Frau J.-M. *erstens* dem „Zusammenhang von Glaube, Liturgie und Leben" (282–295); *zweitens* erörtert die Vf.in darin das „theologische Verständnis der Liturgischen Erneuerung vom Wesen der Liturgie und seiner Bedeutung für die Menschen" (296–299), was – *drittens* – bei ihr in die m. E. überflüssige Frage einmündet, ob „Leben und Glauben aus der Liturgie" heute „noch zeitgemäß" seien (vgl. S. 299–301).

In ihrem „Grundlinien"-Kap. (III) behandelt die Vf.in unter Pkt. 3 die „wissenschaftstheoretische Fundierung der Liturgiewissenschaft" (301–318), unter Pkt. 4 das vermeintliche „Grundthema": „Liturgie und Frauenseele" (318–343). Beide Themenkomplexe sind der Vf.in offenbar ein besonderes Anliegen. Die Vf.in greift in beiden Abschnitten markante Aussagen W.s auf. Das liegt auf der Hand und bleibt unbestritten. Doch führt Frau J.-M. weit über diese Ansätze hinaus bis in höchst aktuelle wie kontroverse Fragestellungen und „Probleme" der Gegenwart hinein.

Unter „Liturgie und Frauenseele" behandelt sie zunächst, was W. zu diesem Thema sagt. Sie geht auf die Reaktionen ein, die W.s vielstrapazierte Publikation aus dem Jahr 1925 (Ecclesia orans 17) hervorgerufen hat und befaßt sich mit der „Entfaltung des Wintersigschen Ansatzes", nicht ohne auf eine aus heutiger Sicht „offene Frage" aufmerksam zu machen (vgl. S. 330). Publikationen von Guardini, Herwegen und Parsch, solche der Benediktinerinnen der Abtei Herstelle/Weser und von Oda Schneider bilden für Frau J.-M. die Grundlage des wie folgt überschriebenen Abschnittes (III.4): „Das Verständnis der Frau in der Zeit der Liturgischen Erneuerung" (332–341). Diesem Abschnitt folgt unter III.5 der Ausblick „‚Frau und Kirche' nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" (342f), in welchem Frau J.-M. auf spezifische Desiderate feministischer Prägung hinweist und diese auf ihre Weise erörtert.

Dieser Passus leitet nahtlos zum Kap. IV und somit zu den „historischen Klopfsignalen für die Gegenwart" über, die von der Vf.in offenbar als eine Art Fazit betrachtet werden. Denn in der Überschrift dieses letzten Kap.s ist unmißverständlich und nicht gerade bescheiden von der „Relevanz der (vorliegenden) Untersuchung für Theologie und Kirche heute" (345–357) die Rede. Als „Signale" bezeichnet oder nennt Frau J.-M. 1. die „Wiederentdeckung der Li-

turgie in vorkonziliarer Zeit"; 2. das Reifwerden der Zeit für die Liturgie, womit sie ein Zitat aus Guardinis „Liturgischer Bildung" (Rothenfels 1923, S. 13) aufgreift; 3. „fehlende Visionen als Merkmale der Kirchenverdrossenheit unserer Zeit"; 4. das „gemeinsame Priestertum als Desiderat und immerwährende Aufgabe der Theologie"; 5. „der Gottesdienst als gelebter Glaube"; 6. die „Bedeutung liturgischer Bildung".

Daß allein schon die sprachliche Fassung dieser sechs „historischen Klopfsignale für die Gegenwart" manch einen bescheidener aufgewachsenen Zeitgenossen in Erstaunen versetzen kann, soll kommentarlos hingenommen werden. Wohl aber muß an dieser Stelle ganz ausdrücklich (!) der Hinweis erfolgen, daß die Vf.in mit ihrem Kommentar zu ihrem ersten „Klopfsignal" (!) – was uns als kurios genug erscheint – abschließende Äußerungen über W. und dessen Bedeutung verbindet:

„Der Lebensweg von Ludwig Wintersig, der als Pater Athanasius in Maria Laach lebte und in seinen letzten Jahren [1933] den Namen Winterswyl annahm, liegt nun vor uns. Vieles wurde aus den Archiven ausgegraben, manches aus den umfangreichen Briefwechseln [...] und aus zahlreichen Gesprächen mit seinen Freunden, Bekannten und anderen Zeitgenossen [...] gefolgert, anderes aus seinen Werken und seinen publizistischen Bemühungen geschlossen. Sicher bleibt ein Rest an Unergründetem, ein Rest Geheimnis in der Person Ludwig Wintersig. Warum nun dies ganze Unternehmen? Welche Bedeutung hat das Lebenswerk dieses Mannes für unsere heutigen Tage, so daß es sich lohnt, ihn und sein Werk nicht der Vergessenheit anheim zu geben?" (345)

Frau J.-M. beantwortet diese (ihre) Fragen wie folgt: „Zunächst einmal ist das Leben Ludwig Wintersigs ein Zeitzeugnis, das Zeugnis eines Mannes, der Grund gehabt hätte, an der Kirche zu verzweifeln, weil es ihm nicht möglich war, so gradlinig zu leben, wie es die (Amts-)Kirche von ihm einforderte. Sein Leben war ein stetes Ringen zwischen dem, was sein Verstand und auch sein Herz aus den Grundlinien seines Glaubens schloß, und seinen ganz persönlichen Möglichkeiten, diesen Überzeugungen auch treu bleiben zu können. [...] Auch Kirche, als dessen [deren] Glied er [W.] sich zeitlebens verstand, befindet sich mit in diesem Kampf, weil Kirche sich zusammensetzt aus fehlbaren Menschen, die als Individuen und als Gemeinschaft den Weg suchen, ihren Glauben an das Pascha-Mysterium leben zu können. Weil er [W.] dies erkannte [...], verzweifelte er nicht an der Kirche, die ihm als Institution viele Stolpersteine in den Weg legte. Sein stetes Bemühen um ein Leben aus dem Glauben macht die so schwierige und bisweilen auch anstößige Persönlichkeit Wintersigs sympathisch und läßt ihn (W.) auch für Menschen des ausgehenden 20. Jh.s von Interesse sein" (354f).

Ob W. darüber hinaus gelten kann als „ein Paradigma für das Leben jedes einzelnen Menschen [...], das eben nicht immer gradlinig und zielstrebig ist, sondern viele Umwege geht" (346), wie J.-M. behaupten zu können meint, darf „mit Fug und Recht" bezweifelt werden.

„Was bedeutet der Glaube für das Leben?" – Dies ist laut J.-M. die „Grundfrage" W.s, die sich als „Grundfrage jedes Menschen" erweist, „der auf der Suche nach der Bedeutung der Taufe für sein Leben ist" (346). Die Vf.in vertritt die Ansicht, W. habe darauf folgende „klare Antwort" gefunden: „Das Leben läßt sich aus dem Glauben gestalten, wenn es sich an der Liturgie der Kirche orientiert. Liturgie und Leben [sind] also kein Gegensatz, sondern komplementäre Größen: Hat Liturgie nichts mit dem Leben der feiernden Menschen zu tun, so verkommt sie bestenfalls zum fromm geübten Ritual; ebenso bleibt Leben ohne Lobpreis Gottes im christlichen Sinn ohne letzte Verwirklichung" (346).

Frau J.-M. erklärt in ihrem „Schlußwort" (vgl. S. 357): „Fragt man nach dem besonderen Verdienst Wintersigs/Winterswyls im Gesamtkontext der Liturgischen Erneuerung, so fällt der Blick sogleich auf die Herausfilterung des Zueinanders und Miteinanders von gemeinsamem und besonderem Priestertum aus den Texten der Liturgie selbst. Er [W.] formulierte das gemeinsame Priestertum aller Getauften nicht nur als theologisches Postulat, sondern setzte dieses Wissen von der grundlegenden Bedeutung des gemeinsamen Priestertums in seinen Werken mit aller Konsequenz um" (357). Die Vf.in würdigt W. schließlich generell in der Weise, daß sie sagt, dieser sei ein Mann gewesen, „der sein Leben in den Dienst der Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie stellte" (ebd.). W.s „Werk" rege an „zu einer Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Liturgischen Erneuerung, einer Auseinandersetzung", die zeige, „daß die Antworten der Liturgischen Erneuerung auch für unsere Zeit noch Relevanz" aufwiesen „und so zur Klärung heute anstehender Fragen" beitragen könnten (vgl. ebd.).

Angesichts dieser Aussagen von Frau J.-M. bleibt jedoch von ihr selbst (vgl. Kap. I: Hintergründe und Methodik) Erklärtes festzuhalten. Es bleibt zu registrieren, was die Vf.in dort sagt: Daß sich W. „seinen Zeitgenossen" als „eine schillernde, aber auch undurchschaubare Persönlichkeit" darstellte, „bei der schon die verschiedenen Namen zur Skepsis einluden" (vgl. S. 21). Im Laufe seines Lebens, so J.-M., habe W. „durch sein Verhalten dazu beigetragen, daß die Nachwelt ihn vorwiegend mit einem kritischen Auge betrachtet" hätte (vgl. ebd.). Gleichwohl wird dieser Mann von der Vf.in – und dies von vornherein – als „der geistige Vater der ‚Pastoralliturgik'" (7) bezeichnet. W. sei „kein unbeschriebenes Blatt" für den, der sich „wissenschaftstheoretisch mit den Aufgaben, Zielen und Methoden der Liturgiewissenschaft" beschäftige (vgl. Vorwort, S. 7), der „Wissenschaft von der in der Liturgie am Heil des Menschen wirkenden Kirche" (Häußling). „Das Werk Wintersigs/Winterswyls" gilt nach J.-M. „als ein wichtiger Baustein im Gesamtkonzept der Liturgischen Erneuerung" (23). Dabei räumt die Vf.in ein, daß W. „nicht die Bedeutung" zukomme, „die Ildefons Herwegen, Odo Casel und Romano Guardini" auszeichne (vgl. ebd.). „Dennoch", so schreibt sie wörtlich, „gewinnt seine [W.s] Arbeit für die Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie nicht nur durch seinen beachtenswerten Fleiß und sein stetes Bemühen, seine theologischen Grundsätze" in vielen Publikationen „umzusetzen, an Wert" (ebd.). W. sei es „in besonderer Weise" gelungen, „die Theologie der Liturgischen Erneuerung und die liturgiewissenschaftlichen Erkenntnisse anschaulich und konkret werden zu lassen" (ebd.). Die Vf.in behauptet sogar, W.s „gesamtes Lebenswerk" stelle „die Entfaltung seiner Vorstellungen von Liturgiewissenschaft" dar (!), „explizit jenes Teilbereiches [...], deren wissenschaftstheoretische Grundlegung ihm zu verdanken" sei: „der Pastoralliturgik" (vgl. ebd.). W. habe es „verstanden, deutlich zu machen, daß theologische Wissenschaft nicht bei ihren geschichtlichen und systematischen Erkenntnissen stehen bleiben" dürfe, sondern sich kritisch fragen müsse, „wie diese Erkenntnisse in die Praxis umgesetzt und den Menschen vermittelt werden" könnten (vgl. ebd.).

Einzelfragen:

1. Bei ihrer Begeisterung für das allgemeine Priestertum scheint die Vf.in einige Schwierigkeiten zu haben mit dem „Stehen" des Priesters „im Sakrament der Nachfolge", das „genau das Zuerst Christi" ausdrückt, welches „die Grundbedingung aller Liturgie ist" (J. Ratzinger). Die Positionen, die J.-M. völlig unabhängig von W. aufbaut (vgl. S. 280, Anm. 897), müßten m. E. hinsichtlich ihrer Voraussetzungen genauer überprüft werden. Vgl. auch S. 157 u. 166.
2. Es bestehen keinerlei Zweifel darüber, daß bekannte Jugendseelsorger mit ihren „Fuldaer Besprechungen" (16.–18. Juli 1939) das Entstehen der „Volksliturgischen Arbeitsgemeinschaft" herbeigeführt haben (vgl. S. 172f). Diese ist am 21./22. Oktober 1939 zu ihrer ersten und einzigen Konferenz in der Abtei Schweiklberg zusammengekommen. Ebenso klar belegen die ausgewerteten Akten (vgl. LJ 40 [1990] 129–163), daß die genannte Arbeitsgemeinschaft als Vorstufe zur Gründung der Liturgischen Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz am 24. Okt. 1940 (ebenfalls in Schweiklberg erfolgt) betrachtet werden darf. Mitglieder der „Arbeitsgemeinschaft" von 1939 (bes. Bischof Landersdorfer, Heinrich von Meurers und Heinrich Kahlefeld) haben im „Vorfeld" dafür gesorgt, daß die Bischöfe auf ihrer Plenarkonferenz in Fulda (August 1940) beschlossen, zwei bischöfliche Referenten für liturgische Fragen zu bestellen (Stohr und Landersdorfer), die ihrerseits die ihnen zugeordnete Liturgische Kommission gründeten (24. Okt. 1940).
3. J.-M. erklärt (vgl. S. 195), eine (ebd. zitierte) unzutreffende Behauptung in: K. Borgmann (Hg.): *Volksliturgie und Seelsorge*. Kolmar o. J. [1942], 9f, habe dem Freiburger Erzbischof Conrad Gröber († 1948) „den letzten Anstoß" geliefert zu seinem Memorandum vom 18. Januar 1943. Ein Beleg für diese Annahme fehlt.
4. Die „Liturgiewissenschaft" hat – vgl. S. 316 mit Anm. 1023 – im Frühjahr 1988 keineswegs die „erschrockene Frage" gestellt: „Lebt unser Gottesdienst?" Alle an der FS Kleinheyer (Freiburg 1988) beteiligten Autoren sind damals darüber informiert worden, daß der Verlag Herder (aus verlegerischen Gründen) unbedingt diesen Titel haben wollte. Wir haben – zugegeben: nach einigen Bedenken – gemeinsam und einvernehmlich diesem Wunsch nachgegeben, nicht zuletzt im Hinblick auf den unanfechtbaren Untertitel: „Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform", der mit dem Haupttitel untrennbar eine Einheit bildet. Sowohl in der „Einführung" (7–11) als auch in einem „Epilog" (301–314) ist versucht worden, den Titel der genannten FS vor Mißverständnissen zu schützen. Dies muß freilich mißlingen, wenn J.-M. das a.a.O. Gesagte ganz einfach nicht zur Kenntnis nimmt, statt dessen aber einen Satz (näherhin: eine rhetorische Frage) aus dem Zusammenhang reißt, mit diesem Vorgehen selbst zunächst einmal ein Mißverständnis „produziert", um dann auf dieser fragwürdigen Grundlage ihre phantasievollen Anmutungen zu entfalten und ihr theatralisches „Frösteln" zu inszenieren. Die erwähnte „Einführung" (s. o.) spiegelt natürlich die Situation des Jahres 1987/88 und die Diskussion um die damals in den „Widerstreit der Meinungen" geratene Liturgiereform wider. Der von der „Arbeitsgemeinschaft bayerischer Liturgiewissenschaftler" ursprünglich für die FS Kleinheyer vorgesehene Titel lautete übrigens wie folgt: „Auf dem Weg der Erneuerung. Fakten und Chancen: Die Liturgiekonstitution nach 25 Jahren" (Arbeitstitel).

Feststellungen und Zusammenfassung

1. Der Vf.in ist für die vorliegende Untersuchung über den „Pastoralliturgiker" W. seitens der Abtei Maria Laach „in vollem Vertrauen unbeschränkter Zugang" zu deren „Archivunterlagen" ermöglicht worden (vgl. S. 8). Während Frau J.-M. auf ebenfalls ausgewertete Archivalien bzw. Dokumente aus dem Archiv des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg/Breisgau und des Universitätsarchivs in Tübingen im einzelnen verweist, erklärt sie in ihrem Vorwort kurzerhand, alle weiteren „Quellen und Niederschriften", die im Text angegeben würden, befänden sich im Archiv der Abtei Maria Laach; auf diese werde nicht mehr eigens verwiesen (vgl. S. 8). Das ist ein recht fragwürdiges Vorgehen, das nicht den Anforderungen entspricht, die ein adäquater Umgang mit zeitgeschichtlichen Dokumenten verlangt und verlangen muß.
2. In ihren Anmerkungen verzichtet die Vf.in auf Rück- und Querverweise. Dafür werden zahlreiche Wiederholungen in Kauf genommen bzw. zugemutet. Auch Verweise auf bestimmte Teile innerhalb der Arbeit stellen bei ihr eine Rarität dar (vgl. z.B. S. 139, Anm. 403). Solche wären viel häufiger angebracht gewesen, da – wie nicht selten der Fall – von ein und derselben Sache an mehreren Stellen dieser Diss. die Rede ist.
3. Auffallend oft sind Fehler im gedruckten Text stehen geblieben, nicht nur Schreibfehler, sondern auch grammatikalische. Obwohl die Diss. von Frau J.-M. in dieser renommierten Reihe (LQF) erschienen ist, scheint auf eine (wenigstens) stilistische Überarbeitung des Ganzen großzügig verzichtet worden zu sein.
4. Die Vf.in verwendet generell und offenbar grundsätzlich statt „Liturgische Bewegung" die Bezeichnung „Liturgische Erneuerung". Sie beruft sich dafür auf Herwegen (vgl. S. 32 mit Anm. 7; s. auch S. 217). Diese Redeweise ist zwar legitim, aber nicht (mehr) ganz überzeugend. Sie steht inzwischen einer in Zeitgeschichte und Liturgiewissenschaft nahezu allgemein gewordenen Praxis gegenüber, die sich als weniger mißverständlich erweist.
5. Als viel gravierender stellt sich heraus, daß J.-M. überaus häufig sehr global und generalisierend von der „Liturgischen Erneuerung" und deren Vertretern spricht, dabei nicht ohne Anmaßung oft von einer ganz schmalen Basis her Allgemeingeltung beanspruchende Urteile weitreichender Art fällend, die eindeutig auf Simplifizierungen hinauslaufen (vgl. z.B. S. 239, 242, 251, 273, 281, 284 u.ö.).
6. Wünschenswert und sehr angebracht wären nicht selten Präzisierungen zeitlicher wie regionaler Art gewesen. Manche Perspektiven werden schief bzw. fragwürdig, wenn man sie gewaltsam auf das II. Vatikanum „hinbiegt". Die Liturgische Bewegung stellt nicht einfachhin das „Vorfeld" des jüngsten Konzils dar. Auch die Entwicklungen zwischen 1940 und 1960 haben ihr Gewicht und verdienen berücksichtigt zu werden.
7. In seinem Beitrag „Die Betende Kirche. Maria Laach und die deutsche Liturgische Bewegung" (EuA 68.1992, 22–33) hat A. A. Häußling OSB mit Recht erklärt, von Ildefons Herwegen müsse man zuerst und hauptsächlich sprechen, wenn über die Liturgische Erneuerung und Maria Laach zu reden sei. W., nach J.-M. ein „vielseitiger theologischer Schriftsteller" (25), wurde als Liturgiker gewiß nachhaltig durch seine Laacher Jahre geprägt. Aber in welcher Weise ist dies der Fall? Wie bedeutsam W. mit seinen Publikationen für die Liturgische Bewegung in Deutschland und im deutschen Sprachgebiet tatsächlich geworden ist, wird in dieser Untersuchung, die doch dem Leben und Werk W.s gilt, nicht klar herausgearbeitet.
8. Ohne Zweifel stellt „Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie" (vgl. den Haupttitel) eine Umschreibung des Grundanliegens der Liturgischen Bewegung dar. Wie aber verhalten sich die hier eher durch Behauptungen „aufgebauscht" erscheinende Bedeutung W.s für die Liturgische Bewegung in Deutschland zu dem großen Anspruch, den der Haupttitel der Diss. von Frau J.-M. erhebt?
9. Eine Antwort auf diese Frage liefert erstaunlicherweise der (hier eigentlich nicht zu berücksichtigende) Text auf der vierten Umschlagseite von LQF Bd. 84. Dort ist – als nachträglicher Legitimationsversuch (?) – zu lesen: „Die Vf.in benutzt das Werk Wintersigs/Winterswyls exemplarisch, um Geschichte und Ziel der Liturgischen Erneuerung genauer darzulegen, ihre Bedeutung als innerkirchliche Erneuerungsbewegung theologisch zu würdigen und so herauszustellen, worin ihre Relevanz für Theologie und Kirche der Gegenwart und der nächsten Zukunft bestehen." Mit diesen Worten (des Verlags [?], des Hg.s der LQF [?]) wird die vorliegende Diss. nicht einfach nur vorgestellt oder kurz kommentiert. Vielmehr werden (nachträglich) sehr hohe, anspruchsvolle, angesichts des gegenwärtigen Forschungs- und Kenntnisstandes von einem einzelnen wohl kaum zu bewältigende und hier von J.-M. verständlicherweise ganz eindeutig *nicht* ins Auge gefaßte und auch *nicht* „genommene" Hürden aufgerichtet. Warum? – Das auf der 4. Umschlagseite Gesagte widerstreitet der Eigenart der vorliegenden Arbeit und auch dem, was die Vf.in in ihrem Kap. I.2c zum Ziel ihrer Untersuchung schreibt (vgl. S. 22f).

In Konzeption und Durchführung kann die Untersuchung von Frau J.-M. insgesamt schwerlich als überzeugend gelungen bezeichnet werden. Trotz ihres „großen Duktus" besticht sie weder durch hohe Sorgfalt und Objektivität noch durch umsichtige Differenzierung und Selbstzurücknahme. Diese Arbeit macht – indirekt – in erster Linie auf Desiderate aufmerksam. Es ist nicht ganz auszuschließen, daß *Winfried Haunerland* wenigstens annähernd dasselbe gemeint hat, als er in seiner eingangs erwähnten Besprechung urteilte: „Warum die Geschichte der Liturgischen Erneuerung [Liturgischen Bewegung] in der ersten Hälfte unseres Jh.s [des 20. Jh.s] noch nicht geschrieben [worden] ist, zeigen Arbeiten wie diese" (a.a.O. 327).

Eichstätt / Bayern Theodor Maas-Ewerd

Kranemann, Daniela: **Israelitica dignitas?** Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete. – Altenberge: Oros 2001. 292 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 66), kt € 30,00 ISBN: 3–89375–199–8

Die Frage des Verhältnisses von Israel und der Kirche blieb in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft lange Zeit weitgehend ausgespart. Zwar befaßte man sich durchaus mit Fragen wie der Herkunft der christlichen Liturgie aus der jüdischen, doch wurde über das Judentum als gegenwärtige Größe selten nachgedacht. So findet sich bis in jüngste Publikationen hinein etwa die unreflektierte Übernahme substitutionstheologischer Positionen in Zusammenhang mit der Bundestheologie. Dabei hatte der 1986 verstorbene Theologe John Hennig schon früh die Richtung einer Hermeneutik gewiesen, die das spannungsvolle Verhältnis zwischen Judentum und Christentum weder zur einen noch zur anderen Seite hin auflöst. Die Studie der Münsteraner Theologin (eine Lizentiatsarbeit bei Prof. Dr. Klemens Richter) nimmt die Spur John Hennigs auf, geht freilich weit über dessen Ansatz hinaus. Sie ist, um es vorweg zu nehmen, weit mehr, als der eher bescheidene Untertitel vermuten läßt, eine auf gründlicher Literaturrecherche und Quellenanalyse aufbauende Israeltheologie katholischer Liturgie und damit ein Grundlagenwerk.

Zu Beginn steht eine Horizontbeschreibung in Anschluß an einen Aufsatz John Hennigs, von dem zwei Gedanken programmatisch festgehalten werden: Zunächst geht es darum, die Liturgie als locus theologicus kirchlicher Israeltheologie zu begreifen und somit wahr- und ernst zu nehmen. Da das Zeugnis der Liturgie in einen lebendigen Tradierungsprozeß eingebunden ist, ergibt sich sodann für die christliche Liturgie die Aufgabe, sich von negativ besetzten oder mißverständlichen Sprach- und Denkmustern zu verabschieden und positiv von der Würde Israels und der Zeitgenossenschaft mit den „älteren Geschwistern im Glauben" Zeugnis zu geben. Es schließt sich ein Überblick über den Bestand der innertheologischen Diskussion bzgl. Israels in der christlichen Liturgie an. Behandelt wird die Stellung der Bibel Israels in der christlichen Liturgie, insbesondere innerhalb der Leseordnung sowie beim Gebrauch der Psalmen. Ferner wird die Stellung des Alten Testaments in den liturgischen Gebetstexten und den Gesängen, speziell in den Improperien, behandelt. Die bisherigen Überlegungen in Wissenschaft und Liturgiereform in Richtung einer neuen Israel-Hermeneutik werden ebenfalls dargelegt und einer kritischen Betrachtung unterzogen. Als Fazit des Überblicks hält die Vf.in fest, daß zwar die Sensibilität für die Fragestellung gewachsen sei, dennoch viele Fragen ungelöst im Raum stehen. Es geht speziell um die Wahrnehmung der Zeitgenossenschaft mit Israel und der Anerkennung der „Israelitica dignitas", eine Formulierung aus der Oration nach der Exodus-Lesung der Ostervigil. Neben diesem Gebet hat die erneuerte Karfreitagsfürbitte für die Juden ebenfalls eine Marke abgesteckt, die nicht mehr zu unterschreiten ist. Damit ist der Bezugsrahmen der „lex orandi" für die Entwicklung einer Hermeneutik im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung gegeben.

Den zentralen Untersuchungsgegenstand bildet das Eucharistische Hochgebet, das aufgrund seiner zentralen Stellung paradigmatischen Charakter beanspruchen darf. Gleichwohl legt die Vf.in in der Entwicklung der Hermeneutik eine breitere Basis. Diese besteht u.a. in der inhaltlichen Bestimmung des proprium christianum liturgischen Betens. Genannt werden die Anamnese des „Pascha-Mysteriums Christi" und die einheitliche Sicht der Heilsgeschichte als verbindendes Moment von Kirche und Israel. Die Konkretion „Die Liturgie als Ort christlicher Israeltheo(-)logie" (der Bindestrich entstammt der grundlegenden Studie von Julie Kirchberg, *Theo-logie in der Anrede* (Innsbruck 1991) erfolgt in einer detaillierten Darlegung der Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden in all ihren Schritten, deren hermeneutische Relevanz am Ende

noch einmal thesenartig zusammengefaßt wird. Daraus leiten sich Untersuchungskriterien für die folgende Textarbeit ab: die Schriftnorm, die liturgische Tradition, der Rezeptionsfaktor, die Gesamtzusammenhänge einer liturgischen Feier sowie „Identitätsstiftung" als existentielles Kriterium. Mit dem hiermit erarbeiteten Instrumentarium wird im dritten Teil die eigentliche Textarbeit vorgenommen.

Die von der Arbeitsökonomie bedingte Auswahl des Textmaterials ist von der Sache her gut zu begründen. Zunächst werden die Präfationen des Meßbuchs auf atl. bzw. israeltheologische Motive hin durchgesehen. Hier ist, wie bei den anamnetisch zentrierten Texten zu erwarten, am ehesten so etwas wie eine Israeltheologie zu finden. Dazu werden die Aussagen in einzelne Themenkreise gebündelt. Das Ergebnis ist insgesamt eher mager. Direkte Bezüge wie etwa die Nennung von Personen der alttestamentlichen Heilsgeschichte sind äußerst selten. Erst in der tiefenstrukturellen Analyse kommen Bezüge zum Vorschein, die freilich leicht substitutionstheologisch mißverstanden werden können. Ein besonderes Problem stellt die Rezeption des Hebräerbriefs dar.

Ein zweiter Durchgang betrifft das vierte Eucharistische Hochgebet des Meßbuchs, speziell dessen Bundespassage im Postsanctus, die in jüngerer Zeit lebhaft diskutiert wurde. Die unterschiedlichen Positionen werden dargestellt und einer konstruktiven Kritik unterzogen, indem die Vf.in die im vorangegangenen Kap. erarbeiteten Kriterien zur Anwendung bringt. Sie kommt zum Ergebnis, daß die Formulierung im jetzigen Hochgebet revisionsbedürftig ist und daß die dazu vorgebrachten Vorschläge in die richtige Richtung weisen. Die Möglichkeit einer expliziten Erwähnung Israels in den Interzessionen nach dem Modell der Karfreitagsfürbitte ergibt sich als konstruktiver Vorschlag gleichsam im Nebenbei.

Als drittes wird eine exemplarische Einzelanalyse des „Hochgebets für Messen für besondere Anliegen (II)" vorgenommen. Die Auswahl dieses Textes ist gut begründet, da hier die eindeutigste Bezugnahme auf Israel vorliegt. Zudem bietet der kursorische Durchgang die Möglichkeit, auch die feststehenden Teile, näherhin Sanctus/Benedictus und Einsetzungsbericht, in die Analyse einzubeziehen. Nach einer Skizze des entstehungsgeschichtlichen Kontexts dieses als „Schweizer Hochgebet" bekannt gewordenen Gebetsformulars erfolgt die Textanalyse. Der Titel dieser Variante des Hochgebets lautet „Gott führt die Kirche". Dementsprechend spielt hier die Wegmetapher sowie die Volk-Gottes-Theologie eine besondere Rolle. In der deutschen Fassung der Präfation zeigt sich freilich die problematische Seite kirchlichen Israel-Gedenkens, wenn dieses nach dem Einst-Jetzt-Schema formuliert wird wie in der Präfation des betreffenden Hochgebets. Als nächstes wird das Sanctus/Benedictus als besonders sprechendes Beispiel für die geschichtliche Verbundenheit von Israel und der Kirche behandelt. Durch die Verbindung des bereits in der Tempelliturgie bezeugten Sanctus mit dem in seiner liturgischen Verwendung spezifisch christlichen Benedictus ist dieser Ordinariumsteil auch ein Indikator der spannungsreichen Beziehung von Kirche und Israel. Vieles hängt freilich von der Interpretation des Verbs *venit* ab, das perfektisch und futurisch (bzw. präsentisch) zu verstehen ist. Somit drückt dieser Text die in der literarischen Struktur des Hochgebets grundgelegte Spannung zwischen Erinnerung des Vergangenen (Anamnese) und Antizipation des Zukünftigen (Epiklese) aus. Die Gegenwartsdimension kommt freilich noch durch die Interpretation des Kommens in Richtung der aktuellen eucharistischen Vergegenwärtigung zum Zuge. Diese Dimension hat v. a. im Postsanctus-Gebet ihren Ort, wenn Christus hier in Anlehnung an die Emmaus-Perikope als Wegbegleiter und Einladender für die präsentische Gemeinde gesehen wird.

Den Ausführungen über Einsetzungsworte und Gemeindeakklamation ist ein umfangreicher Exkurs über das Bundesmotiv der Einsetzungsworte im Spiegel der Bundestheologien des Alten und Neuen Testaments angefügt. Im einzelnen werden das Hauptmotiv des Bundesblutes, das Motiv des Neuen Bundes und das des Ewigen Bundes in exegetischer, systematisch-theologischer und liturgiewissenschaftlicher Hinsicht behandelt. Hier werden die verschiedenen Register des Zueinander von Kirche und Israel durchgespielt. Es wird deutlich, wie sehr die christliche Überlieferung auf die atl. angewiesen ist. Die Kirche versichert sich der Teilhabe an dem einen Bundeshandeln Gottes, aus dem Israel gar nicht herausfallen kann.

Wie die Vf.in resümierend feststellt, ist mit dem Bundeswort ein vielschichtiges Verhältnis angesprochen, das durch das christologische Moment in einer Spannung zwischen Kontinuität und Divergenz steht. Dieser dialektische Impetus darf nicht gegen Israel und seinen Glaubensweg ausgespielt werden. Im Zusammenhang mit dem Anamnesegebet und dem epikletischen Schlußteil wird noch einmal die Ambivalenz der Volk-Gottes-Metapher für die Kirche deutlich. Wenn die Karfreitagsfürbitte für die Juden Maßstab des Betens ist, so müssen sich auch die Formulierungen in den Hochgebeten, die die Kirche thematisieren, einer kritischen Revision unterziehen lassen. Generell läßt sich zu dem eingehend untersuchten Hochgebet für besondere Anliegen II positiv vermerken, daß die Metapher des Unterwegsseins vielfältige Anknüpfungspunkte in Richtung einer Wahrnehmung der Weggemeinschaft mit dem jüdischen Volk bietet. Die damit ausgedrückte Spannung ist freilich aufrechtzuerhalten, was in einem weiteren Beispiel, dem Eucharistiegebet einer Gemeinde von hebräischsprechenden Katholiken in Haifa, noch einmal dargelegt wird.

Bei der Gemeinde in Haifa, deren Hochgebetstext meines Wissens zum ersten Mal eingehend untersucht wird, handelt es sich um ein erstaunliches Phänomen, das nur im Kontext Israels verständlich ist. Wie sonst nirgendwo ist hier Zeitgenossenschaft mit dem Judentum für Christen eine Herausforderung. Die vorliegende Fassung ist das Ergebnis eines längeren Prozesses, der als ein gelungenes Beispiel von Inkulturation angesehen werden kann. Der eucharistische Text ist eingebettet in eine am Abendgebet zum Sabbatbeginn orientierte jüdisch-christliche Liturgie, die sich in einigen Punkten deutlich von den geläufigen Traditionen der Christenheit, insbesondere von der römisch-katholischen, unterscheidet. Auch in ökumenischer Perspektive erscheint es bemerkenswert, daß hier, ähnlich wie in den reformatorischen Traditionen, die Kommunion unmittelbar nach den Einsetzungsworten erfolgt. Formal ist das Gebet ganz von der Berakha-Struktur geprägt, unterscheidet sich also von den schon früh sich abzeichnenden Eigenentwicklungen. Das Problem mit der Bundespassage im Kelchwort wird damit umgangen, daß die von Lukas und Paulus überlieferte Version übernommen wird. Anhand der von der Vf.in erarbeiteten Kriteriologie wird das in diesem Text zur Sprache kommende Verhältnis von Kirche und Israel bewertet. Es zeigt sich, daß dieses Gebet trotz der Kontextbezogenheit eine paradigmatische Position einnimmt, insofern hier die Mitte gehalten wird zwischen den beiden Extremen Nichtbeachtung und christliche Vereinnahmung jüdischer Gebets- und Glaubenspraxis.

Im letzten Teil „Zusammenfassung und Perspektiven" kommt die Israel-Erinnerung als unverzichtbare, aber vernachlässigte Dimension christlicher Liturgie zur Sprache. Nach den umfassenden hermeneutischen Vorklärungen werden noch einmal die Defizite aufgezeigt, die folgendermaßen zu bündeln sind:

- gebetstheologische Vernachlässigung expliziter Israelerinnerung,
- Un- oder Mißverständlichkeit gebetstheologisch subtiler Bezugnahmen auf Israel,
- problematische gebetstheologische Verhältnisaussagen.

Aus dieser Problemanzeige werden im Ausblick „Prolegomena einer künftigen Israeltheo(-)logie in und aus der christlichen Liturgie" die Konsequenzen gezogen. Als Forderungen werden aufgestellt:

- stärkere gebetstheologische Explikation der heilsgeschichtlichen Zeitgenossenschaft von Kirche und Israel,
- homiletische und katechetische Erschließung gebetstheologischer Tiefenstrukturen,
- gebetstheologische Sensibilität gegenüber Israel und seinem Erwählungsanspruch.

Die Schlußbemerkung greift unter Bezugnahme auf Martin Bubers Konzeption der gegenseitigen Anerkennung im Geheimnis noch einmal auf die beiden Bittintentionen der Kar- und Osterliturgie zurück, daß einst „alle Menschen Kinder Abrahams werden und zur Fülle des auserwählten Volkes gelangen" und daß das „Volk, das Gott als Erstes zu seinem Eigentum erwählt hat, zur Fülle der Erlösung gelangt". In dieser Spannung ist das Getrenntsein auszuhalten, da das Miteinander-Unterwegssein auf ein gemeinsames Ziel den Ausschlag gibt.

Die hohe Qualität der vorliegenden Studie dürfte plausibel geworden sein. Die Breite des Ansatzes und der herangezogenen Literatur wurde bereits erwähnt. Nur an einigen Stellen hätte man sich eine stärkere Einbeziehung etwa der neueren Fachliteratur zum Sanctus (Spinks, Taft, Winkler) gewünscht. Doch ist die Argumentation stets so breit abgesichert und wohlausgewogen, daß die Kernaussage nicht tangiert ist. Tatsächlich gibt es meines Wissens keine vergleichbar intensive Auseinandersetzung mit den zentralen Stücken christlicher Liturgie vor dem Hintergrund der lex credendi der Kar- und Osterliturgie, speziell der Karfreitagsfürbitte sowie der Aussage „Israelitica dignitas" der Osternachtsoration. Bislang wurde die Bedeutung dieser Aussagen zwar stets behauptet, doch kaum erhärtet. Dies gerade auch gegenüber den Kritikern einer dezidierten Israel-Theologie deutlich gemacht zu haben, ist ein sehr hohes Verdienst dieses Buchs. Es bietet eine Kriteriologie, die paradigmatisch angewendet und so für weitere Bereiche christlichen Gottesdienstes angeboten wird. Wer sich mit Reform und Neuschaffung liturgischer Texte befaßt, wird daran nicht mehr vorbeigehen können.

Bonn Albert Gerhards

Raffa, Vincenzo: **Liturgia eucaristica.** Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica. – Roma: Edizioni Liturgiche 1998. 895 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae" Subsidia 100), kt

Vincenzo Raffa aus der Kongregation der „Figli (Piccola opera) della Divina Providenza" (FDP), Liturgiewissenschaftler im theologischen Institut „Don Orione" seiner Kongregation zu Tortona (Piemont), war von 1964 an Consultor des „Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia" und nach dessen Auflösung immer wieder Mitglied von Arbeitsgruppen der jeweiligen mit der Erneuerung des Gottesdienstes befaßten vatikanischen Kongregation. Damit ist er in allen Fragen der nachkonziliaren liturgischen Erneuerung bestens ausgewiesen. Im „Consilium" war er Mitglied des von J. Pascher geleiteten Coetus 3 (De psalmis distribuendis) und Sekretär des unter Leitung von A. G. Martimort stehenden Coetus 9 (De generali structura Officii divini). Ein ihm im besonderen anvertrautes Arbeitsgebiet waren die Preces der Liturgia Horarum, für die er zahlreiche Formulare erstellte.

Mit der hier vorzustellenden umfangreichen mystagogischen Erklärung der Meßfeier will R., wie er selbst eingangs erklärt, seinen Studenten entgegenkommen und ihnen in schriftlicher Form in die Hand geben, worin er sie in den Lehrveranstaltungen unterrichtet hat. Vier Teile umfaßt das Werk: Es beginnt mit einem kürzeren über die geschichtliche Entwicklung der Meßfeier, (33–195), unterteilt in neun Kap. (Abendmahl und Apostolische Gemeinde; Justin und Traditio Apostolica; Die römische Meßfeier im Altertum; Die Papstmesse nach dem Ordo Romanus I; Die Entwicklung der Meßfeier im fränkisch-germanischen Gebiet und ihr Einfluß auf die Liturgie Roms; Die Meßfeier der römischen Kurie zur Zeit Papst Honorius' III.; Die Meßfeier nach dem von Pius V. herausgegebenen Missale; Die Meßfeier nach dem II. Vatikanischen Konzil; Die geltenden liturgischen Bücher für die Meßfeiern in lateinischer und italienischer Sprache). – In den sechs Kap.n des zweiten umfangreichsten Teils seines Werkes (197–493), den er „Mystatogie der Messe" nennt, behandelt R. ausführlich die einzelnen Abschnitte der Meßfeier (Eröffnung, Wortgottesdienst, Gabenbereitung, Hochgebet, Kommunion und Abschluß). Einen dritten, ebenfalls längeren Teil (495–705) widmet er dem Hochgebet; die sechs Kap. handeln von den ältesten Hochgebetstexten, von der Struktur der römischen Hochgebetstexte, vom Römischen Kanon, von den ersten drei und von den späteren nachkonziliaren Hochgebetstexten (Hochgebet für Messen für besondere Anliegen, Hochgebetstexte zum Thema „Versöhnung", Hochgebetstexte für Meßfeiern mit Kindern) sowie von den Gesten beim Hochgebet. – Im wiederum kürzeren vierten Teil (707–851) spricht R. in drei Kap.n über die verschiedenen Formen der Meßfeier, über die Konzelebration und über Aspekte einer Eucharistietheologie.

R. will nach eigener Bekundung eine ausreichend dokumentierte und dem heutigen Forschungsstand entsprechende Synthese des Wissens über die Meßfeier bieten. Er hat die Literatur bis zum Jahr 1998 zur Kenntnis genommen und faßt zusammen, was ihm aus älteren und neueren Handbüchern und Monographien über die Meßfeier so wichtig erscheint, daß es Studierenden und anderen Interessierten, die sich eingehender über Geschichte, Theologie und Praxis der Meßfeier informieren wollen, gesagt werden muß. Dieses pädagogische Anliegen R.s ist höchst anerkennenswert.

Das gut lesbare, auch für einen Nichtitaliener mit geringen italienischen Kenntnissen leicht verständliche Buch kann wohl vielen, die sich von seinem Umfang nicht abschrecken lassen, einen soliden, wissenschaftlich fundierten Zugang zum wichtigsten Gottesdienst der Kirche erschließen.

München Reiner Kaczynski

Wünsche, Peter: **Kathedralliturgie zwischen Tradition und Wandel**. Zur mittelalterlichen Geschichte der Bamberger Domliturgie im Bereich des Triduum Sacrum. – Münster: Aschendorff 1998. XXXII, 494 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 80), kt € 55,30 ISBN: 3–402–04059–X

Die Kathedralliturgien im deutschen Sprachgebiet sind bislang durch die Liturgiewissenschaft wenig berücksichtigt worden. Die Studie des Bamberger Liturgiewissenschaftlers Peter Wünsche, hervorgegangen aus einer von Franz Kohlschein ebd. betreuten Diss., stößt in eine Forschungslücke vor und macht auf ein Arbeitsgebiet aufmerksam, das die Liturgiegeschichtsforschung interessieren sollte, das aber auch für das interdisziplinäre Gespräch beispielsweise mit der Kunstgeschichte von Belang ist, denn in den Kathedralkirchen wird das Zusammenspiel von Kirchenraum und Gottesdienst besonders gut sichtbar. Das Quellenkorpus reicht von Sakramentaren und Pontifikalien über Graduale, Missale und Rituale bis zu den Libri ordinarii. Es stammt aus dem Zeitraum vom 11. Jh. – 1007 wurde das Bistum Bamberg gegründet – bis ins 16. Jh. Untersuchungsgegenstand sind die Hauptfeiern des Triduum Sacrum (eigentlich ein erst in der jüngeren Liturgiegeschichte wieder aktivierter altkirchlicher Begriff, der für die mittelalterliche Liturgie nur bedingt aussagekräftig ist), also Chrisammesse und Gedächtnis des Letzten Abendmahls am Gründonnerstag, Karfreitag und Ostervigil. Die „Tagzeitenliturgie" wird nur dort berücksichtigt, wo sie in die genannten Feiern integriert ist. Der Vf. rekonstruiert die Textgestalt der einzelnen Feiern (nützlich sind die Textauszüge im Anhang [355–475]), fragt nach Handlungselementen und Gebärden, nach der Nutzung der Kirchenräume durch die Liturgie, der Entwicklung der Feiergestalt und arbeitet schließlich die theologischen Akzente der einzelnen Liturgien heraus. Als Referenztext dient der im PRG des 10. Jh.s tradierte Ordo Romanus (OR) 50, der sich in Bamberger Bibliotheken in mehreren Exemplaren erhalten und die hier zu untersuchende Bamberger Liturgie strukturell geprägt hat. In den Gebetstexten hat sich vor allem die gregorianische Tradition niedergeschlagen (340).

Wertvoll und eine wichtige Grundlage für weitere Forschungen ist der Katalog der o.g. Bamberger liturgischen Quellen (10–63), von denen viele hier erstmals, z. T. notwendigerweise nur knapp beschrieben und in die Geschichte der liturgischen Bücher eingeordnet werden. Bei den Literaturhinweisen wären für die Sakramentare Marcel Metzger, *Les Sacramentaires.* Turnhout 1994 (TSMÂO 70), und für die Ritualien Manfred Probst, *Bibliographie der katholischen Ritualiendrucke des deutschen Sprachbereichs. Diözesane und private Ausgaben.* Münster 1993 (LQF 74), zu ergänzen.

Für die einzelnen Liturgien erhebt der Vf. zunächst den Forschungsstand, beschreibt zumeist unter Rückgriff auf den OR 50 eine maßgebliche Entwicklungsstufe der Liturgiegeschichte und stellt vor dieser Folie die Bamberger Ordnung dar, um sie interpretieren zu können. Mehrere umfangreiche Zusammenfassungen erleichtern dem Leser die Orientierung.

Für den Gründonnerstag stellt der Vf. die Tendenz hin zu einer zunehmenden Kodifizierung des Ritus, zur Vermehrung von Textelementen und zur Akzentuierung von Handlungsabläufen heraus; letzteres unterstreiche die Bedeutung des jeweiligen liturgischen Vollzugs und steigere die Festlichkeit. Die Beteiligung von Priestern, Diakonen und anderen Klerikern wird als „Konzelebration" gedeutet, diese vorsichtig als „im weiteren Sinne (...) gemeinsame Feier des Klerus eines Ortes" (173) interpretiert. In dieser Liturgie solle „Stadtkirche" zum Ausdruck kommen. Diese bleibt aber eine Sache des Klerus; das Volk ist weitgehend ausgeschlossen. Unter den theologischen Aspekten hebt der Vf. eine stärkere Akzentuierung des Leidens Christi, die Betonung „der Communio des Gesamtklerus der Stadt" (180f) und eine auffällige Zurückhaltung bei der Eucharistieverehrung hervor (vgl. 171–182).

Ein Bamberger Karfreitagsordo ist erst von 1200 an greifbar, nachdem zuvor sehr unterschiedliche Traditionsstränge zu beobachten sind (zu den Elementen vgl. 260). Geprägt wird er von einer Verfeierlichung, die nicht nur Zentrales wie die Kreuzverehrung unterstreicht, sondern auch Sekundäres stark macht, so das Mittragen von Reliquien, die dramatisierende Ausgestaltung, die Förderung individueller Frömmigkeit, eine nach Quellen variierende Integration von Teilen des Meßritus (darunter Confiteor, Mischung, Brotbrechung etc.) in den Kommunionritus und die zunehmende Eucharistieverehrung. Theologisch steht der Leidensgedanke im Vordergrund, ohne daß die paschale Einheit dadurch zur Gänze verloren ginge (vgl. 255–265).

Der Ordo der Ostervigil zeichnet sich im 12. Jh. durch große Konformität gegenüber dem OR 50 aus. Die bis dahin vorherrschende Vielfalt weicht ausgeprägter Stabilität. Die Vigil ist Angelegenheit v. a. des Domklerus, der Bischof scheint nur im Ausnahmefall mitgewirkt zu haben. Auch einzelne liturgische Elemente stehen dem Rang, den diese Liturgie ehedem besaß, eher entgegen. Die Vigil sei v. a. als Segnungsfeier verstanden worden (337). Theologisch wurde die Feier als reine Auferstehungsfeier gedeutet, das Motiv des Transitus trat stark zurück (vgl. 332–338).

Weiterführend sind die Beobachtungen zum Zusammenspiel von Liturgie und Raum. Die Liturgie lasse den „Fortgang des Triduums als Weg durch den Raum erfahren" (350) und biete durch Ortswechsel sowie Einbeziehung des Ost- und des Westchores, verschiedener Altäre etc. die Möglichkeit, das erinnerte Geschehen „nachzugehen". Der Raum setze im Zusammenspiel mit der Liturgie wichtige Akzente (vgl. dazu bereits den vom Vf. und Franz Kohlschein hgg. Sbd *Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen.* Münster 1998 [LQF 82]). Dieses sollte die Liturgiewissenschaft stärker berücksichtigen.

Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit, die durch Register gut erschlossen werden, würden an Prägnanz gewinnen, wenn sie mit Untersuchungen anderer Kathedral- oder Stiftsliturgien konfrontiert werden könnten. Viele vergleichbare Studien fehlten hier aber noch, manche neuere Arbeit wie Jürgen Bärsch, *Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen nach dem Zeugnis des Liber ordinarius (zweite Hälfte 14. Jh.). Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen.* Münster 1997 (QSBE 6), konnte für die Drucklegung nicht mehr berücksichtigt werden. Auch schiene dem Rez. eine stärkere theologische Interpretation der Texte und Vollzüge angezeigt zu sein. Manche Details bleiben zudem offen, ohne daß dies aber den Rang der Arbeit mindert: So ist das Mandatum kaum berücksichtigt worden. Kann das Mitführen von Reliquien und Heiltümern bei Prozes-

sionen nicht auch als Präsenz von Kirche im übergeordneten Sinne interpretiert werden, also nicht (nur) als klerikale Selbstdarstellung oder Participatio weiter Teile des Klerus (348)? Wie wirkt sich der Wandel der Frömmigkeitsgeschichte im Untersuchungszeitraum auf die Liturgie aus? etc. Einige Literaturtitel müßten ergänzt werden, so 336 mit Blick auf eines der Baumstarkschen Gesetze die materialreiche Studie von MARTIN KLÖCKENER, *Die Auswirkungen des „Baumstarkschen Gesetzes" auf die Liturgiereform des II. Vaticanum, dargestellt anhand des Triduum Paschale*, in: *Ecclesia Lacensis* (...), hg. v. EMMANUEL VON SEVERUS. Münster 1993 (BGAM.S 6) 371–402.

Die vorliegende Arbeit ist für die Erforschung der Bamberger Liturgiegeschichte, aber nicht nur für sie, von erheblicher Bedeutung. Man darf deshalb hoffen, daß der Vf. sich in weiteren Studien anderen Segmenten dieser Diözesanliturgie wird widmen können.

Erfurt Benedikt Kranemann

Kirchenrecht

Bier, Georg: **Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983.** – Würzburg: Echter 2001. 476 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 32), brosch. € 28,80 ISBN: 3–429–02423–4

Alles über den Diözesanbischof! So könnte man zusammenfassen, was der Vf. in dieser umfassenden und detaillierten Studie darlegt. Aber es griffe zu kurz: Tatsächlich hat er hier eine Art Lehrbuch über die Kirchenverfassung auf der Ebene der Gesamtkirche und der Teilkirche (ohne die innere Ordnung der Teilkirche) vorgelegt, in dem er alle Institutionen dieser beiden und der zwischengeschalteten Ebenen behandelt, weil sie die Rechtsstellung des Diözesanbischofs in irgendeiner Weise mitbestimmen. Das Buch ist also nicht nur für den interessant zu lesen, der Anlaß hat sich zu überlegen, ob er die Wahl oder Ernennung zum Diözesanbischof annehmen soll – die Gelegenheit zu solch detaillierter Information über das künftige Amt sähe der Vf. in seinem Ausblick eventuellen Kandidaten gerne eingeräumt –, sondern für jeden, der sich mit der Verfassungswirklichkeit der katholischen Kirche nüchtern auseinandersetzen will. Und nüchtern geht der Vf. stets zu Werke.

Das erste Kap. (23–85) beschäftigt sich mit den theologischen und ekklesiologischen Grundlagen des Diözesanbischofsamtes nach dem CIC. Bereits hier gilt es, die Fragestellung der Arbeit nicht zu vergessen: Gegenstand der (gesamten) Darstellung ist nicht das, was aus theologischer, speziell ekklesiologischer Perspektive über das behandelte Amt zu sagen wäre, sondern welches theologische und ekklesiologische Konzept dem CIC/1983 zugrunde liegt. Das und nur das will der Vf., allerdings vor dem Hintergrund der ihm wohl bekannten, sachkundig dargestellten und kritisch gewürdigten Konzilsaussagen und wissenschaftlichen Entwürfe, erheben und offenlegen.

Das zweite Kap. (86–118) behandelt die Eignung zum Diözesanbischof und die Bestellung zu diesem Amt. Der Normalfall der freien Ernennung durch den Papst und die Sonderfälle der verschiedenen Mitwirkungsrechte, z. B. durch eine Kapitels-Wahl, werden exakt dargelegt.

Im dritten Kap. (119–278) stecken die wichtigsten Informationen. Es ist überschrieben „Die Gewalt des Diözesanbischofs als Hirte seiner Diözese" und geht in folgenden Schritten vor: potestas-Begriff, Übertragung der bischöflichen Gewalt, Eigenschaften (ordinaria, propria, immediata) und Funktionen der Gewalt, Umfang und Inhalt sowie Ausübung der diözesanbischöflichen Gewalt. Besonders wichtig ist die Klärung, welche Tragweite die Gewalt als „omnis potestas" hat. In dieser Form neu ist die gegliederte Darlegung der Inhalte der bischöflichen Gewalt. Am Ende der Ausführungen über Umfang und Inhalt steht die Frage nach dem Verhältnis zwischen päpstlicher und bischöflicher Gewalt unter dem Begriffspaar „Konzessions- oder Reservationssystem".

Im vierten Kap. (279–350) wird die überdiözesane Verantwortung des Diözesanbischofs thematisiert, und zwar auf der Ebene der Teilkirchenverbände wie der Bischofskonferenz, dann seine Mitsorge für das Wohl der Gesamtkirche in der Kurie, im Kardinalskollegium, der Bischofssynode, dem Bischofskollegium. Erörterungen über das Konzept der Kollegialität schließen dieses Kap. ab.

Das fünfte Kap. (351–369) behandelt Behinderung und Verlust des Diözesanbischofsamtes.

Eine konzentrierte Zusammenfassung spiegelt die Quintessenz des Werkes, ein Ausblick stellt u. a. die Frage nach der Endgültigkeit des Befundes. Umfassende Verzeichnisse, darunter eine breite Quellen- und Literaturerfassung, schließen das Buch ab.

Studiert man dieses Werk mit einigem Engagement, fragt man sich, ob der Codex von 1983 sich als das „letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils" darstellt, wie Johannes Paul II. in seiner Rota-Ansprache 1984 sagte, oder nicht vielmehr als das letzte Dokument des ersten Vatikanums. Ohne die Impulse des letzten Konzils für eine Aufwertung der Teilkirchen und des Leitungsamtes in ihnen zu verkennen, allerdings auch ohne einem einseitigen Fortschrittsoptimismus zu folgen, der die Uneindeutigkeit und Unentschiedenheit in den Texten dieses Konzils leugnet, nimmt Vf. dem Leser die Illusion, die genannten Impulse fänden ihren adäquaten Ausdruck in den Normen des kirchlichen Gesetzbuches. Vielmehr muß man anhand der äußerst exakten, logischen und sprachlich ungewöhnlich präzisen Analyse zu dem Ergebnis kommen, daß die sog. Codex-Reform den heikelsten Teil der Ekklesiologie, nämlich das Verfassungs*recht*, über das Konzil sozusagen hinweggerettet hat: Die Gewalt der Diözesanbischöfe stellt keine Einschränkung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats dar, hat nicht die Bedeutung eines Korrektivs für den darin latent verbürgten Absolutismus jeweils ad normam Codicis Iuris Canonici!

Einige Punkte seien eigens gewürdigt. Der Vf. arbeitet mit einer durchdachten und konsequent beachteten Begrifflichkeit, die auf einer sorgfältigen Analyse der Gesetzestexte beruht bzw. die Ungenauigkeit dieser Texte erkennen läßt. V. a. die Unterscheidung zwischen dem Bischofsstand, in den man durch die Bischofsweihe aufgenommen wird, und dem (Diözesan-)Bischofsamt ist für die Transparenz der Darlegungen entscheidend. Sie ermöglicht die Feststellung, daß nur der Bischofsstand im Codex als göttlichen Rechtes verstanden wird, nicht aber das Bischofsamt. Bemerkenswert ist, daß der Vf. nicht dem Trend folgt, den Begriff „potestas" abschwächend etwa mit „Vollmacht" zu übersetzen, sondern auf der klaren Bedeutung von „Gewalt" zu beharren. Und daß er die Leitungsgewalt des Bischofs in der Unterscheidung der drei Ämter als „Organisationsgewalt" kennzeichnet, beweist, daß sein Blick auf die Wirklichkeit nicht durch theologische Schönwetterwolken verhangen ist.

Nicht in allen Wertungen möchte ich dem Vf. folgen. So richtig es ist, daß die „omnis potestas", die zur Ausübung des Hirtendienstes des Diözesanbischofs erforderlich ist (requiritur, can. 391 § 1) durch Zuständigkeitsverlagerungen eingeschränkt sein kann und ist; so richtig es auch ist, daß es kein Kriterium und keine Handhabe gibt, den Papst an beliebigen Zuständigkeitsverlagerungen zu hindern – der Umfang der Gewalt des Diözesanbischofs ist eben nicht iuris divini –, so wenig trage ich die Folgerung mit, daß das Konzessionssystem des Trienter Konzils erhalten geblieben ist und nur einen neuen Namen trägt. Daß, wie der Vf. aus gegebenem Anlaß referiert, deutsche Bischöfe nicht auf ihrer Kompetenz für diözesane Fragestellungen beharrt haben, als es um die Schwangerschaftskonfliktberatung ging, zeigt vielmehr, daß die Bischöfe ihre Rechte nicht kannten oder nicht kennen wollten. Eine Übernahme der Entscheidungszuständigkeit und damit der Verantwortung vor der Öffentlichkeit durch den Papst, wie sie ein deutscher Bischof in den Vorgängen erkannt haben will, haben sie jedenfalls nicht eingefordert.

Der Haupttext der Arbeit ist mit einer Fülle sehr gehaltvoller und darum lesenswerter Anmerkungen versehen. Sie zeigen eine umfassende Kenntnis der theologischen und kanonistischen Literatur, die sich keineswegs auf das engere, vom Thema abgesteckte Gebiet beschränkt. Manche Anmerkungen enthalten weiterführende Überlegungen, etwa Anm. 446 auf S. 217 zum Umgang mit der „Notlage" des can. 844 § 4 über den Eucharistieempfang durch Nichtkatholiken oder Anm. 465 auf S. 222 über die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Kommunion.

Hervorzuheben ist, daß das Werk in allen angesprochenen Bereichen aktuell ist, also z. B. die Neuordnung des Verfahrens beim Privilegium Petrinum aus dem Jahre 2001 berücksichtigt.

Das besprochene Buch ist eine schonungslose Offenlegung dessen, was die Codex-Reform von den Ansätzen des letzten Konzils übriggelassen hat. Es mag dabei trösten, daß es außer dem Anspruch, den der Gesetzgeber in Form des CIC geltend macht und durchsetzt, andere Perspektiven auf die Zukunft der Kirche gibt. Die eine liegt in der Tatsache, daß auch die katholischen Ostkirchen zur katholischen Kirche gehören und dennoch eine andere Verfassungsstruktur haben, so daß der Befund für die lateinische Kirche nicht absolut gesetzt zu werden braucht. Der andere liegt darin, daß die Frage nach einem nicht-absolutistischen Primats-Verständnis ihre Zeit haben wird, wenn die Kirche erkennt, daß ihre Strukturen in der Lebenswelt der Gläubigen kaum noch kommunikabel sind. Der Ausblick, den der Vf. formuliert, läßt erkennen, daß er (wie ich) den CIC von 1983 nicht für das letzte Dokument des 2. Vatikanischen Konzils hält.

Münster Klaus Lüdicke

Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe; mit Sachverzeichnis. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, der Erzbischöfe von Luxemburg und von Straßburg sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Lüttich und von Metz. Die dt. Übersetzung besorgte im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz die folgende von ihr berufene Übersetzer-Gruppe: Winfried Aymans u. a. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2001. 5., neu gestaltete und verbesserte Auflage. LI, 1003 S., Ln € 29,70 ISBN: 3–7666–0321–3

Das Hauptverdienst dieser lang erwarteten Neuauflage der offiziellen Ausgabe des CIC/1983 in deutscher Sprache: Es ist dem Bd nunmehr der Text der Apostolischen Konstitution „Pastor Bonus" von 1988 in lateinischer und deutscher Fassung beigegeben. (Nicht mehr aufgenommen ist die Ap. Konst. „Divinus perfectionis magister" über die Kanonisationsverfahren – darum wird man nicht traurig sein müssen.) Es ist eine kluge Entscheidung der Hg., weil PastBon zur alltäglichen Arbeit mit dem Kirchenrecht gehört und ständige Beachtung verdient. Das kommt in der (grotesk falsch übersetzten) Promulgationsformel zum Ausdruck „contrariis quibusvis, etiam specialissima mentione dignis, non obstantibus"[1] – darunter fällt auch der CIC. Leider haben die Hg. – die Verteilung der Verantwortlichkeit zwischen denen, die als Auftraggeber, als Übersetzergruppe[2], als Redaktionskomitee und als Sekretär auf dem Titelblatt genannt werden, sei nicht eigens thematisiert – es versäumt, das sachliche Verhältnis zwischen PastBon und dem CIC zu prüfen. Sie hätten bei den cann. 1443 bis 1445 über die Obersten Gerichte wenigstens anmerken müssen, daß nicht mehr diese Texte, sondern die Artt. 121–130 PastBon anzuwenden sind.

A propos Gesetzesänderung: Das Vorwort zur 5. Auflage erwähnt, daß durch das Motu Proprio „Ad tuendam fidem" von 1998 zwei Canones geändert worden sind. Ich hätte es aber für den Benutzer als hilfreich angesehen, wenn bei den betroffenen Normen ein Hinweis aufgenommen worden wäre, daß sie nicht wie die anderen seit 1983 im heutigen Wortlaut gelten.

Wie schon die vierte Auflage, weist auch die fünfte authentische Interpretationen zu Normen des CIC nach mittels einer Liste, die sich an den bezogenen Canones orientiert (967–968). Bei diesen ist in der deutschen Übersetzung ein Sternchen angebracht. Allerdings haben die Bearbeiter die Vergabe solcher Sternchen über die in den Interpretationen genannten Canones hinaus ausgedehnt, so daß sich z. B. bei can. 1460 eines findet, für das es keinen Bezug in der Liste gibt. Das Bindeglied dürfte das in der unter Nr. 27 gelisteten Interpretation gebrauchte Wort competentia sein.

Begrüßenswert ist der Nachweis der Partikularnormen der Bischofskonferenzen Deutschlands, Luxemburgs, Österreichs und der Schweiz (969–974). Daß der Volltext dieser Normen nicht aufgenommen wurde, wird im Vorwort mit dem zu großen Umfang begründet, der – das sagt das Vorwort nicht – das (im doppelten Sinn) teure Werk noch kostspieliger gemacht hätte. Dasselbe hätte für die authentischen Interpretationen angeführt werden können, deren Auffinden aber durch einen Hinweis auf den gemeinsamen Abdruck der meisten von ihnen in den Communicationes 27 (1995) 195–209 erleichtert worden wäre.

Im übrigen beruhen die Änderungen der Übersetzung gegenüber der vierten Auflage auf einer Umfrage bei den Fachkollegen. Angesichts der Tatsache, daß im von mir herausgegebenen Münsterischen Kommentar zum CIC eine (damals nahezu) vollständige alternative Übersetzung des CIC vorlag, habe ich mich enthalten, alle Stellen aufzulisten und einzusenden, an denen in diesem Werk Kritik an der offiziellen Übersetzung geübt wird. Man hat aber entweder keine Vergleichslesung vorgenommen oder die Differenzen nicht berücksichtigt. Ich beschränke mich auf einige Beispiele aus dem Prozeßrecht: In can. 1421 wird der Konjunktiv „sint" in § 1 mit „müssen (...) sein" (und zwar „müssen" die Diözesanrichter Kleriker sein), in § 3 mit „haben (...) zu sein" (nämlich gut beleumundet und ausgebildet) übertragen. § 1 ist falsch übersetzt – das zeigt die Ausnahmeregelung in § 2 –, aber im Sinne des Unterzeichners des Vorwortes, der bekanntlich das Richteramt auf Kleriker beschränkt wissen will. In can. 1547 heißt „causa" nicht „Verfahren" (ebenso in can. 1607). Can. 1598 § 2 ist grammatikalisch einwandfrei, inhaltlich aber falsch wiedergegeben.[3] In can. 1608 § 2 sind „acta et probata" nicht Akten, sondern Anträge und Beweisergebnisse. Ob in can. 1610 der Begriff „praeferre" mit „vorziehen" oder „anführen" zu übersetzen ist, ist zwischen den Übersetzern auch in anderen Sprachen streitig (z. B. englisch Beal / Coriden / Green gegen Caparros / Thériault / Thorn; italienisch Chiappetta gegen Pinto). In can. 1618 ist der „gradus iudicii" kein Verfahrensstadium. In can. 1674 ist „habiles sunt" mit „haben die Befugnis" kaum richtig wiedergegeben. Der Unfug in can. 1677 § 4, der mit der Übersetzung von „instructio causae" mit „Einleitung des Prozesses" in der ersten Auflage begann, hat sich seit der dritten zu „Fortgang des Verfahrens" verfestigt und ist noch immer nicht bereinigt worden. „Possunt nuptias contrahere" in can. 1684 mit „haben das Recht zu einer Eheschließung" wiederzugeben, ist zumindest hinterfragbar.

Warum in can. 383 § 1 „cura pastoralis" entgegen den Auskünften des Vorworts wieder mit „Seelsorge" übersetzt ist, bleibt dunkel. Einen Satzfehler legen die Hg. gleich selbst dar: Can. 516 § 2 gibt es zweimal, nämlich auch als can. 515 § 2. Dessen richtiger Text ist als Aufkleber beigefügt.[4]

Nach wie vor hat die zweisprachige Ausgabe ein ausführliches Sachverzeichnis. Trotz aller verbliebenen Desiderate ist es gut, daß der (bislang rote, jetzt) „blaue CIC" wieder im Buchhandel erhältlich ist.

Münster Klaus Lüdicke

[1] Die deutsche Fassung lautet: „ungeachtet jeder entgegenstehenden noch so ehrenvollen Erwägung" (833).

[2] Für Pastor Bonus zeichnen abweichend von der ansonsten tätigen Übersetzergruppe Ilona Riedel-Spangenberger und Heribert Hallermann.

[3] Das dort angesprochene Ermessen des Richters bezieht sich nicht auf die erneute Aktenoffenlegung, sondern auf eine weitere Beweisaufnahme.

[4] Ob es etwas zu bedeuten hat, daß can. 515 § 2 die Vollmacht des Bischofs behandelt, Pfarreien neu zu ordnen?

Moraltheologie

Danto, Arthur C.: **Mystik und Moral.** Östliches und westliches Denken. – München: Wilhelm Fink 1999. 134 S., brosch. DM 38,00 / € 21,00 ISBN: 3–7705–3271–6

Das Buch ist unter dem Titel *Mysticism and Morality* 1973 erstmals erschienen und 1988 von der Columbia University Press als *Morningside Edition* erneut veröffentlicht worden. Der Vf. möchte auf seine Weise nachholen, was Hume zu seiner Zeit nicht geleistet hat: im Blick auf die Begründung von Moral mit einem Mönch ein Gespräch zu führen, anstatt ihn nur zu verspotten. Die dabei geforderte Haltung war schon für Hume nicht zu verkennen: „Schon die bloße Bereitschaft, sich im interesselosen Geiste philosophischer Untersuchung über alle kulturellen Bereiche hinweg moralischen Unterschieden zuzuwenden, setzt eine Offenheit voraus, die zu erwarten unvernünftig scheint. Doch vielleicht sind aus eben diesem Grunde die Streitfragen und der Stil, sie anzugehen, um vieles dringlicher geworden; als sie es noch damals waren, damals, als ich glauben konnte, es mit einer wie auch immer unschuldigen Gegenkultur zu tun zu haben. Auf jeden Fall sind die Streitfragen mittlerweile zu gefährlich, um sie irgendwelchen Schwärmern zu überlassen, und zugleich menschlich zu bedeutsam, um sie der bloßen Gelehrsamkeit zu übereignen." (11) Der Vf. geht freilich nicht auf christliche „Mönche" zu, sondern sucht nach den Antworten östlichen Denkens, wobei Kennenlernen und kritische Rückfragen in gleicher Weise von Bedeutung sind.

Bei der Durchführung seines Projektes befaßt er sich zunächst mit der grundlegenden Frage nach dem Verhältnis von Tatsachenauffassungen und moralischen Grundsätzen, Wahrheitsfragen und Verhaltensdevisen. Im weiteren Verlauf ist Indien sein vorrangiges Beobachtungsfeld, das er dann später auf den Buddhismus, die neue indische Klassik, wie sie in der *Bhagavadgita* zum Ausdruck kommt, und chinesische Anregungen hin öffnet.

Kap. 1: „Tatsachenauffassungen und moralische Grundsätze" markiert gleichsam den Hintergrund, vor dem die weiteren Ausführungen zu sehen sind. Die Frage stellt sich grundsätzlich, wieweit unser moralisches Verhalten von unserer Realitätserkenntnis und somit von der Erkenntnis abhängig ist. Daß diese nicht als einheitlich vorausgesetzt werden kann, möchte der Vf. im Blick auf verschiedene asiatische Moralsysteme aufzeigen. Eine wichtige Beobachtung vorweg ist für ihn, daß sich die Frage nach dem freien Willen nicht stellt, wohl aber das Verhältnis von Realität und Illusion. Diese Sicht spitzt sich da zu, wo die Welt selbst zur Illusion wird und folglich die Frage nach der Erlösung von der Illusion sich da auflöst, wo die Illusion als solche erkannt ist. Wie stimmig dieses Denken ist, ist zu prüfen. Sollten die zugrunde gelegten Tatsachenauffassungen falsch sein, verlieren die Moralauffassungen ihre Anwendungsmöglichkeiten.

Kap. 2: „Karma und Kaste" lenkt die Aufmerksamkeit auf zwei die indische Geschichte und Religiosität durchziehende Grundauffassungen. Zu beachten ist, daß Erkenntnis in Indien zutiefst mit der Erlösung verbunden ist, also eine religiöse Konnotation besitzt. Man kann sich fragen, ob Erkenntnis nur die notwendige Bedingung für die Erlösung ist oder die Erlösung selbst. Ort der vollen Erkenntnis aber ist die Zugehörigkeit zur Kaste der Brahmanen, die zu errei-

chen wiederum ein Ziel der für Indien so zentralen Lehre von der Wiedergeburt ist. Diese aber wird nachdrücklich vom Tun des Menschen bestimmt, vom Karma. Das Karma aber wird in der indischen Philosophie weder verteidigt noch angegriffen; es wird als selbstverständlich hingenommen (vgl. 56). Doch die anderen Momente bereiten ihrerseits Schwierigkeiten: Die Kasten sprechen nicht für Gleichheit, die Wiedergeburt macht die Personalität des Menschen problematisch, *brahma,* die höchste Gottheit, ist unpersönlich. Sollte Karma der Hauptgrund des moralischen Verhaltens sein, geht mit seinem Verlust auch die Grundlage moralischen Verhaltens verloren. Innerindische Reaktionen führten hier bislang zu keinem erkennbaren Erfolg.

Kap. 3: „Brahma, Langeweile und Erlösung" behandelt das indische Verständnis von Erlösung, *moksha.* Diese möchte dahin führen, daß alle Unterschiede überwunden werden. Im Ergebnis kommt es zu einer Art metaphysischer Langeweile: „Die Langeweile dieser Art geht mit der unleugbaren Bedeutungslosigkeit aller Dinge einher, mit der vernunftlosen Wiederholung eines Lebens nach dem anderen. Hat man diesen Geisteszustand erreicht, sieht man die Welt in ihrer Gänze. Es handelt sich um das negative Moment der Moksha, und die Moksha ist nur dann möglich, wenn man der Welt überdrüssig ist." (66f) In diesem Sinne versteht der Vf. dann sowohl das, was mit „Identität", als auch das, was mit „mystischer Vereinigung", vorgegeben in der sexuellen Vereinigung, bezeichnet wird. Da der Mensch aber nicht gleichsam auf der „Hochebene" endet, sondern in die Welt der Trennungen und Unterscheidungen zurückfällt, wird auch das Ideal des Asketen, das Indien weithin geprägt hat, zweideutig. Denn Moksha führt ganz offensichtlich zu einem Standpunkt jenseits von Gut und Böse und damit jenseits jeder Moral. Der Vf. zögert nicht zu sagen, darin liege „etwas Unmenschliches", „angesichts der Tatsache, daß unser Begriff von Menschlichkeit mit dem Bereich von Gut und Böse unauflöslich verwoben ist" (79).

Kap. 4: „Therapie und Theologie im buddhistischen Denken", nennt die einzige wirklich bedeutende Reaktion auf die indische Grundauffassung in Indien selbst. Der Vf. erläutert sie an der Lehre des Buddha, die dieser in den vier Edlen Wahrheiten vorgelegt hat. Daß der Buddha an metaphysischen Fragen desinteressiert gewesen sei, nimmt er ihm grundsätzlich nicht ab; er stimmt dem Buddha nur insoweit zu, als er das Interesse von solchen Fragen abgelenkt hat, die dem Ziel, das Leiden zu überwinden, hinderlich sind. Der Vf. versteht die 3. Wahrheit in dem Sinne, daß das Leiden eine Krankheit ist, die aber heilbar ist. Damit erhält der Buddhismus eine therapeutische Seite. Diese wird dort zu einer religiösen und damit zugleich zu einer „theologischen", wo es im Großen Fahrzeug zu einer Vergöttlichung des Buddha kommt. Der Vf. sieht den entscheidenden Ort dieser Wandlung im Lotos-Sutra, wo die Anrufung des Buddha einen zentralen Platz hat. Da der Vf. aber als Philosoph der Erkenntnis den Vorrang gibt, ist die Seite der Hingabe am Ende doch sekundärer Art. Hier wird er dem Buddhismus nicht voll gerecht.

Kap. 4: „Die Disziplin des Handelns in der Bhagavadgita", unterstreicht nachdrücklich diese Beobachtung. In gewissem Sinne kehrt der Vf. noch einmal zum Hinduismus zurück. Das seinerseits zu einem quasi-kanonischen Text gewordene Lied enthält als zentrale Aussage den Hinweis auf die drei Wege hinduistischer Selbstfindung, den Weg des Karma (= Tuns), der Erkenntnis und der Hingabe (skt. *bhakti*). Eindeutig ist der Weg der Hingabe im Text die Höchstform. Dennoch konzentriert sich der Vf. auf den Weg des Tuns. Hier überzeugt die Argumentation nicht ganz.

Kap. 5: „Dem richtigen Weg folgen", lenkt den Blick auf China, v. a. auf das *Tao-te-king* mit seiner Lehre vom *Wu wei* (= Nicht-Tun) und ergänzt es mit Hinweisen auf die Lehren des Konfuzius. Für den Vf. gilt, daß Laotse wie die zuvor besprochenen Systeme schon deshalb zu tadeln sind, weil sie die Bedingungen umstoßen, die eine Moral überhaupt erst ermöglichen. Ergebnis: „Und deswegen haben sie es auch verdient, auf bestimmte Weise getadelt zu werden. *In puncto* Moral können sie uns schwerlich Orientierung verschaffen, und vielleicht kann das ja gar keine Religion – einmal angenommen, daß die angeführten Schulen überhaupt Paradigmen religiösen Denkens sind." (134)

Die abschließende These bleibt provokant. Sie wird aber von asiatischen Denkern unterstützt, die im Umgang mit westlichem Denken auf die Frage nach der Moral und der Realität der Geschichte gestoßen sind, beispielsweise Masao Abe. Dantos Buch bedarf also weiterer Diskussion, zumal es falsche Erwartungen an den Umgang mit Asien herausarbeitet und zerstreut. Man hätte sich freilich von jemandem, der so sehr auf „Tatsachenauffassungen" setzt, deutlichere Ableitungen der Asien betreffenden Aussagen gewünscht. Hier muß der Leser dem Philosophen „glauben". Auch der attraktive Titel „Mystik und (...)" bleibt am Ende unerklärt. Offensichtlich steht er für den Vf. mehr oder weniger für „Religion", vielleicht für „asiatische Religion"; eine solche Gleichsetzung ist freilich gewagt. Dennoch treten gegenüber der in der Anlage interessanten und weithin zustimmungswürdigen Thesen die kritischen Anmerkungen eher in den Hintergrund.

Bonn Hans Waldenfels

Die Freiheit des Menschen. Zur Frage von Verantwortung und Schuld, hg. v. Josef Eisenburg. – Regensburg: F. Pustet 1998. 158 S., kt DM 34,00 / € 17,90 ISBN: 3–7917–1593–3

In diesem Sbd sind die Referate veröffentlicht, die auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern in Zusammenarbeit mit der Akademie der Erzdiözese Bamberg am 7./8. März 1997 in Nürnberg gehalten wurden.

Der Mediziner Josef Eisenburg macht in seinem Beitrag anhand verschiedener Beispiele darauf aufmerksam, daß menschliches Fehlverhalten möglicherweise primär „Ausdruck eines gestörten Hirnstoffwechsels" (25) ist, Auswirkung „gestörter elektrochemischer Erregungsmuster bei und infolge von Erkrankungen und Funktionsstörungen von Organen" – er erwähnt besonders Schilddrüse, Niere und Leber –, „die für die biochemischen Milieubedingungen in unserem Körper und damit auch im Gehirn verantwortlich sind" (25). Die Aufdeckung solcher Ursachen für ein „Fehlverhalten" kann dann „vor einer voreiligen und vordergründigen Falschbeurteilung und damit einer ungerechtfertigten Verurteilung eines davon betroffenen Menschen bewahren" (20).

Am Ende seines Beitrags mit dem Titel: „Moralische Autonomie angesichts ‚egoistischer Gene'?" formuliert Eckart Voland: „Denn wenn alle Gedanken, Motivationen und Handlungen als Funktionen biologischen Geschehens begriffen werden, muß Willensfreiheit als Illusion erscheinen, unsere Konzepte von Schuld und Verantwortlichkeit müßten folglich einer gründlichen Revision unterzogen werden." (39)

Es stellt sich allerdings die Frage, ob seiner Meinung nach, alle Gedanken und Handlungen *auch* oder *nur* „als Funktionen biologischen Geschehens" begriffen werden können oder müssen. Er plädiert jedenfalls deutlich dafür, die Tatsache ernst zu nehmen, daß unsere Gegenwart auf vielfältige Weise „gewünscht oder ungewünscht" (39) von unserer evolutionären Vergangenheit bestimmt wird. Er schließt seine Überlegungen mit folgenden Aussagen ab: Die „Evolutionsbiologie depotenziert die handelnden Subjekte. Nicht wir sind die allmächtigen Regisseure des Lebens und zugleich seine Hauptdarsteller, auch wenn unsere Egozentrik dies suggeriert, sondern es sind die genetischen Programme, die die Regieanweisungen geben. Sie stecken die Rahmen ab und definieren die zentralen Tendenzen, in denen unser Leben verläuft. Diese narzißtische Kränkung, die in der Degradierung vom Helden der Geschichte zum instrumentalisierten Büttel der Gene liegt, müssen wir allerdings verkraften, wenn wir menschliche Moralen wirklich verstehen wollen." (39f) Die Formulierung „Büttel der Gene" geht eindeutig in Richtung Determinismus, die vorhergehende Aussage: „Sie stecken die Rahmen ab und definieren die zentralen Tendenzen" läßt vermuten, daß innerhalb dieser Rahmen freie Entscheidungen möglich sind.

Als Ziel psychiatrischer Behandlung formuliert Norbert Nedopil die Förderung der Autonomie des Patienten, nicht nur die Verbesserung seines Wohlbefindens (vgl. 55). Voraussetzung dafür ist, daß die Psychiatrie den Menschen „als mit Entwicklungsmöglichkeiten ausgestattetes, im Austausch mit seiner Umwelt dynamisch sich formendes und mit eigener Zielsetzung sich selbst motivierendes Wesen betrachtet". (56) Die Antwort auf die Frage nach der Willensfreiheit läßt sich nicht mit empirischen Mitteln finden, da es sich dabei um eine philosophische Frage handelt, aber die Psychiatrie hilft, „jene Bedingungen – d. h. jene Krankheiten, Störungen und Behinderungen – zu erkennen, welche autonomes Wollen und Handeln beeinträchtigen oder unmöglich machen". (57)

Der Patient bleibt aber „Kapitän des Schiffes", der Arzt kann „allenfalls als Ingenieur am Trockendock oder als Lotse akzeptiert werden" (55).

Horst Baier kommt nach einer kurzen Skizze des Weges der gelehrten Ethik [von der „Sittlichkeit aus Vernunfteinsicht" (Kant), über „die Gesetzlichkeit aus Rationalitätsrücksicht" (Weber) zur „Verantwortlichkeit als Voraussicht für die Zukunft der Menschenwelt" (Jonas) (64)], einer anschließenden Stellungnahme zur „Soziologie als Aufklärung" bei Niklas Luhmann und der Skizzierung des Wertewandelns in der Gesellschaft (Klages, Schulze, Noelle-Neumann) zu dem Ergebnis: „Die Erlebnisgesellschaft bleibt mit ihrem aktiven Kern eine Leistungsgesellschaft, aber ihr Mentalitätsprofil kreist um eine erlebnisvolle Lebensführung und ihr Moralkanon um eine glückvolle Selbstverwirklichung. Es ist das Sozial- und Werteprofil des neuen Hedonismus: eine ‚methodische Lebensführung', könnte man sagen, als Selbstentfaltung und Selbstgenuß aus dem futurischen Glückskalkül." (73) Den neuen Hedonismus diagnostiziert er als die maßgebliche Lebenseinstellung. Ihm muß alles dienen. Er hat Auswirkungen auf staatliches Handeln („Nicht soziale Sicherheit aus öffentlicher Autorität, sondern soziale Sicherung nach privater Wahl wird die Maxime eines modernen Wohlfahrtstaates sein" [75]) und auf den wirtschaftlichen Wettbewerb („Aber sein Motor ist nicht mehr nationalstaatliche Machtsteigerung oder sozialstaatliche Bedarfsdeckung ..., sondern die persönliche Bedürfnisbefriedigung, die subjektive Kundenzufriedenheit, die individuelle Chance zur Selbstverwirklichung in Arbeit und Freizeit" [76]). Er schließt seinen Beitrag mit der Aussage: „‚Die Freiheit des Menschen', so das Tagungsthema, begründet keine Moral mehr aus der Autonomie der Person; aus ihr folgt keine Verantwortlichkeit für die Rationalisierung der Welt; erst recht verschwindet sie nicht in den Autopoiesen und Evolutionen der Systeme – sie ist das Medium des Strebens nach Glück, nach Wohlbefindlichkeit und Seelenheiterkeit, nach Eudaimonia." (79)

Freiheit – es bleibt offen, ob die Willensfreiheit gemeint ist oder die Handlungsfreiheit in der Gesellschaft – ist nur Mittel zur Erreichung des individuellen Glücks. Im neuen Hedonismus ist der einzelne ganz auf sich und sein Wohlbefinden konzentriert, der Mitmensch kommt nicht vor, außer vielleicht als Konkurrent im Wettkampf ums Glück oder als Steigbügelhalter zur Verwirklichung eigener Ziele. Verantwortung hat der einzelne nur für die Realisierung der „Autarkie der Persönlichkeit" und der „Ataraxie der Psyche" (78).

Heinz Schöch begründet in seinem Beitrag aus strafrechtlicher Sicht zunächst, weshalb das Schuldprinzip unverzichtbar bleibt, auch wenn die Strafe vom Gedanken der Prävention (Spezial- und Generalprävention) her legitimiert wird. Es ist „Voraussetzung für die Erforderlichkeit präventiver Strafzwecke"

(85) – nur wenn das Anders-Können des Täters vorausgesetzt wird, kann die Strafe auch ihre präventive Wirkung entfalten –, und es dient sowohl „als Grundlage für die individuelle Zurechnung rechtlich mißbilligten Verhaltens" als auch „als Maßprinzip für die Verhältnismäßigkeit zwischen Straftat und präventiv ausgerichteter Strafe". (85) Wie verhält sich aber das Schuldprinzip zur Willensfreiheit? Da „die Entscheidungsfreiheit des Täters in der konkreten Situation unbeweisbar sei" (89) und der philosophische Streit zwischen Deterministen und Indeterministen auch nicht eindeutig zu entscheiden ist, schlägt man heute einen eher pragmatischen Weg ein. Schöch favorisiert dabei die Lösung Roxins, der von der „normativen Ansprechbarkeit" des Täters ausgeht. Er „wird ‚bei intakter Steuerungsfähigkeit und damit gegebener normativer Ansprechbarkeit als frei behandelt'". (90) Die Annahme der Freiheit ist „nach Roxin also eine ‚normative Setzung, eine soziale Spielregel, deren gesellschaftlicher Wert vom erkenntnistheoretischen und naturwissenschaftlichen Problem der Willensfreiheit unabhängig ist'". (90f) Schöch fügt dem Begriff der normativen Ansprechbarkeit noch den des Bewußtseins von Freiheit hinzu, das allerdings nicht mit der Freiheit gleichgesetzt werden kann. Da Menschen das Bewußtsein haben, daß sie auch anders hätten handeln können, kann man sie für ihr Tun verantwortlich machen, abgesehen davon, ob sie wirklich frei sind oder nicht, d.h. ob das Bewußtsein eine Täuschung ist oder ein Hinweis auf wirkliche Freiheit. Das Strafrecht begnügt sich mit der „normativen Setzung" (Roxin), daß Menschen unter bestimmten Bedingungen als frei bzw. als verantwortlich zu behandeln sind. Ihr Entscheidungsspielraum kann natürlich auf vielfältige Weise beeinträchtigt sein. Die Fortschritte in der forensischen Psychiatrie haben aber „in den letzten Jahren dazu geführt, daß es in der forensischen Praxis heute seltener als in den 60er und 70er Jahren zu dem verhängnisvollen Trugschluß kommt: ‚Alles verstehen heißt alles verzeihen!'" (99) Das Strafrecht basiert nach Schöch nicht mehr auf einer philosophischen Anthropologie, die von der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen ausgeht, wie eingeschränkt sie im einzelnen Fall auch sein mag, sondern auf einer normativen Setzung oder gesellschaftlichen Vereinbarung. Diese dient als Grundlage für die Rechtfertigung von Strafmaßnahmen.

Michael Sievernich wendet sich unter der Überschrift: „Freiheit und Verantwortung" mehr dem Begriff Verantwortung zu; Freiheit ist dabei vorausgesetzt. Der Begriff Verantwortung ist im 20. Jh. ins „Zentrum ethischer Reflexion" (104) gerückt, u.a. durch die gewachsenen Handlungsmöglichkeiten des Menschen, die im Vergleich zu früheren Zeiten dazu noch weiterreichende Auswirkungen haben. Er erwähnt kritisch Webers Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik und referiert die Sicht der Verantwortung bei Teilhard de Chardin und Hans Jonas. Im Anschluß an drei idealtypisch gezeichnete Ethiken (Gesinnungsethik, Erfolgsethik, Gesetzesethik) greift er auf die Definition des Begriffs Verantwortung bei O. Höffe zurück. „‚Verantwortung' läßt sich definieren als die ‚Zuständigkeit, die (1) bei jemandem, (2) für etwas, (3) vor oder gegenüber jemandem und (4) nach Maßgabe von gewissen Beurteilungskriterien liegt'". (112) Unter der Überschrift „Verweigerte Verantwortung" spricht er in biblischer Perspektive vom Wesen der Sünde als doppelte Verweigerung (Gott und dem Nächsten gegenüber) – müßte man nicht von einer dreifachen Verweigerung, nämlich Gott, dem Nächsten und sich selbst gegenüber sprechen? – und von der sozialen Sünde. Die christliche Verantwortung charakterisiert er als responsorisch, diakonisch und geschichtlich.

Albert Keller reflektiert aus der Sicht der Philosophie über die Freiheit. Er versteht sie nicht als Mittel zu anderen Zielen, sondern sie ist „zuerst und zuoberst selbst Ziel" (127), ist „letztes Ziel der Person" (129). Damit auch „oberste Norm", so daß „alle anderen Normen in ihrem Dienst zu stehen haben, wenn sie ethisch verbindlich sein wollen". (129)

In sechs Thesen behandelt Keller das Thema. Er versteht Freiheit als „Fähigkeit, nicht völlig fremdbestimmt zu leben, sondern sich auch selbst zu bestimmen". Sie „verwirklicht sich als Selbsttätigkeit des bewußten Menschen in verschiedenen Handlungsbereichen und in unterschiedlichen Graden". (130) Er begründet die Freiheit primär nicht aus der Selbsterfahrung oder dem Bewußtsein von Verantwortung und Schuld, sondern weist auf, daß der, der die Freiheit bestreitet, von ihr schon Gebrauch macht („der transzendentale Aufweis der Freiheit aus dem Versuch, sie zu bestreiten" 142). Zur Freiheit hat der Mensch „prinzipiell keine Wahl" (143). „Der Unfreie kann überhaupt nicht – also auch nicht die Freiheit – wählen, der Freie aber kann sie nicht erst wählen, weil er sie bereits hat." (143) Das Dilemma zwischen Vernunft und Freiheit löst sich auf, „insofern die Freiheit auf ihre eigene Grenzenlosigkeit formal ausgerichtet ist" (145). Die Thesen 4–6 beziehen sich auf das Verhältnis von Freiheit und Personalität, Freiheit und Norm und Freiheit und Mitmenschlichkeit. Als Konsequenz aus der These 4 formuliert er: „Dort, wo Freiheit definitiv fehlte, wo also eindeutig ausgeschlossen wäre, daß einem Wesen je die Fähigkeit der Freiheit zukommen könnte, dort handelt es sich nicht um eine menschliche Person. Das müßte bei ethischen Grenzfragen, etwa dem Problem der Lebenserhaltung bei irreversibler Zerstörung des Großhirns und ähnlichem, in Betracht gezogen werden, denn nicht das bloß biologische Weiterexistieren stellt das unbedingte, das Endziel des Menschen dar, sondern allein die Freiheit der Person." (153) Was bedeutet das für schwerstbehinderte Ungeborene oder Neugeborene?

In der Überlegung zur sechsten These findet sich der Hinweis, daß „in der letzten These" von der Beziehung Freiheit und Gott die Rede sein wird (157). Allerdings fehlt diese These – wobei in der Einführung auch nur von sechs Thesen die Rede war (vgl. 129) –, außerdem auch das Resümee der sechsten These. Das fällt auf, da alle Thesen gleich aufgebaut sind und mit einer Zusammenfassung abschließen.

Der Beitrag besticht durch seine logische Stringenz und manche ungewöhnliche Perspektive (so der Hinweis, daß die Freiheit des einen nicht durch die Freiheit eines anderen begrenzt werden kann, wie oft behauptet wird, sondern „höchstens durch dessen Unfreiheit" [129]).

Es wäre interessant, die Vf. im Gespräch miteinander zu erleben. Was würde Keller zur Degradierung des Menschen „vom Helden der Geschichte" zum „instrumentalisierten Büttel der Gene" (Voland) oder zum neuen Hedonismus (Baier) sagen, bzw. welche Fragen hätten diese beiden an die Überlegungen von Keller? So muß der Leser selber die Vermittlung zwischen humanwissenschaftlichen Erkenntnissen bzw. den Folgerungen daraus und der philosophischen Reflexion leisten.

Fulda Gerhard Stanke

Theologie / Kunst

Die Bilder und das Wort. Zum Verstehen christlicher Kunst in Afrika und Asien, hg. v. Theo Sundermeier / Volker Küster – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 159 S., 26 Abb. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika, 2), kt DM 58,00 / € 29,90 ISBN: 3-525-55961-5

Was von Horst Rzepkowski zusammen mit Theo Sundermeier als Tagung in Hofgeismar geplant war, wurde ihm in der Dokumentation nach seinem Tode gewidmet. Der Missionswissenschaftler hatte sich in der Tat zeit seines Lebens auch für die Entwicklung christlicher Kunst in Afrika und Asien interessiert. Was er sagen wollte, hat Volker Küster aus den Unterlagen des Verstorbenen gesammelt, der nach Auffassung des Bearbeiters dem geplanten Vortrag entsprechen dürfte. Dem einleitenden Beitrag zu Bild und Wort, in dem S. auf das hermeneutische Problem der christlichen Kunst in der Dritten Welt, zumal die Entdeckung der verschiedenen Verstehensebenen von Kunst, eingeht, folgt der Beitrag Rzepkowskis mit dem Titel „Die Bedeutung der einheimischen christlichen Kunst für die Evangelisierung". Was S. eher systematisch reflektiert, behandelt Rzepkowski aus historischen Perspektiven, wobei er China, Japan und Indien als Illustrationen wählt.

Es folgen konkrete Fallbeispiele. Der Vf. des ersten dieser Beiträge, Hans-Joachim Klimkeit, ein großer Kenner der Seidenstraße, war ebenfalls bei Drucklegung des Bdes bereits tot. Er war schon früher auf Beispiele christlicher Kunst gestoßen, die sich teilweise heute in westlichen Museen befinden. Was Klimkeit bespricht, läßt sich anhand der beigegebenen Bilder nachvollziehen. Anton Wesselt bespricht Beispiele christlicher Kunst in der islamischen Welt des Nahen Ostens aus der Frühzeit des Nebeneinanders von Christentum und Islam, Solomon Raj entsprechende Beispiele Indiens aus der Gegenwart, Volker Küster lenkt den Blick auf die Papierschnitte von He Qui aus der Volksrepublik China. Joseph Ndi Okalla hat seinen Beitrag überschrieben: „Hermeneutik schwarzafrikanischen Sehens". Leider fehlen gerade diesem Kap. die Möglichkeiten, das Hinsehen mit den Augen von Afrikanern konkret einzuüben, indem man mitgenommen wird, auf einzelne Objekte zu schauen. Da die meisten anderen Beiträge dem Leser mit Illustrationen helfen, werden sie an dieser Stelle besonders vermißt. In gewissem Sinne ist das Schlußkapitel über Bild und Betrachter von Martin Ott hier ein gewisser Ersatz, weil auch er sich im 2. Teil seiner Ausführungen mit Afrika befaßt. Sein eigentliches Thema aber ist die in der Sinnlichkeit und in Sinneswahrnehmungen sich vollziehende Inkulturation. Wir stehen hier immer noch am Anfang eines Prozesses.

Bonn Hans Waldenfels

Kurzrezensionen

Müller, Judith: **Im Dienst der Kirche Christi.** Zum Verständnis des kirchlichen Amtes heute – Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos plus 2000. 135 S. (Topos plus Taschenbücher, 358), kt DM 16,80 / € 8,90 ISBN: 3–7867–8358–6

Die Vf.in (geb. 1963) wurde unter der Leitung W. Beinerts mit einer Arbeit promoviert, die gedruckt vorliegt: „In der Kirche Priester sein" (Würzburg 2001). Breit gefächert stellt sie darin unterschiedliche Amtskonzeptionen des 20. Jh.s vor dem Hintergrund des jeweiligen Kirchenbildes dar. Damit hat sie die Grundlagen für eine popu-

läre Erörterung des Themas geschaffen, die nun in Taschenbuchform vorliegt.

Zu Beginn umreißt die Vf.in heutige Infragestellungen des kirchlichen Amtes. Im folgenden Kap. geht sie auf das Problem ein, inwieweit das Amtspriestertum auf Jesus zurückgeführt werden kann, wobei sie die Mehrdeutigkeit des Begriffs „Priester" hervorhebt. Anschließend skizziert sie geschichtliche Entwicklungslinien einschließlich der markanten Zäsuren. Nach einer Erörterung des „gemeinsamen Priestertums" spricht sie sich dafür aus, die Amtsfrage nicht mehr als kirchentrennend aufzufassen (100ff). Abschließend finden sich knappe Gedanken zur Spiritualität des Dienstamtes, zu Berufung und Beruf. Ein kleines Wörterbuch und eine Auswahlbibliographie runden den Bd ab.

Der Zielsetzung der Initiative „positionen" innerhalb der Topos-plus-Taschenbücher entsprechend, ist die Sprache des Buches allgemein verständlich; die Probleme werden deutlich beim Namen genannt, aber irenisch behandelt. Für Interessierte ohne weitere Vorbildung eine vorzügliche Einführung. H.V.

Quinn, John Raphael: **Die Reform des Papsttums.** Aus dem Amerikanischen übersetzt von Bernardin Schellenberger – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2001. 168 S. (Quaestiones disputatae, 188), kt DM 48,00 / € 24,50 ISBN: 3–451–021889

Der Erzbischof von San Francisco meldet sich zu Wort in der allgemeinen Diskussion des Papsttums, zu der ja Papst Johannes Paul II. in seiner Ökumeneenzyklika (1995) selbst aufgefordert hatte. Quinn geht auf diese Aufforderung und den Kontext in der Enzyklika eingehend ein. Er diskutiert mutig einige Fragen, z. B. die derzeitig mangelhafte Praxis der Bischofsernennungen in der katholischen Kirche. Sehr breiten Raum nehmen Vorschläge zur Kurienreform ein.

H.E.W.

Maria. Ein Lesebuch über die Gottesmutter, hg. v. Wendelin Eugen Seitz. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2001. 160 S., kt DM 19,36 / € 9,90 ISBN: 3–7666–0376–0

Der Vf., Gymnasiallehrer i. R., sammelt in diesem Bd die biblischen Marientexte, in Auswahl Mariengebete, -lieder, -erzählungen, -gedichte und theologische Texte (Bernhard v. Clairvaux, M. Luther, II. Vaticanum, R. Guardini, A. Pereira und Johannes Paul II, der seinen Wahlspruch „Totus Tuus", Ludwig M. Grignon de Montfort entnommen, im ganzen Zusammenhang zitiert, 140). Wichtige Wallfahrtsorte und Marienfeste sind registriert. Das Lesebuch wird in der privaten und pastoralen Praxis willkommen sein. H.V.

Beinert, Wolfgang: **Tod und jenseits des Todes.** – Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos plus 2000. 148 S. (Topos plus Taschenbücher, 355), kt DM 16,80 / € 8,90 ISBN: 3–7867–8355–1

Der em. Regensburger Dogmatiker W. Beinert eröffnete mit diesem Werk die Reihe „positionen" innerhalb der Topos-plus-Taschenbücher. Die verdienstvolle Initiative hat das Ziel, Schwerpunktthemen der christlichen Lehre und Verkündigung „sachlich, kritisch, ökumenisch ausgerichtet, verständlich für den Menschen von heute" darzustellen. Der 2. Bd der Reihe wurde in dieser Zeitschrift (Nr.1/2001, 79) vorgestellt.

Im vorliegenden 1. Bd erfüllt der Begründer der Reihe sein Vorhaben exemplarisch. Er umschreibt in größter Kürze das Problem, beleuchtet den Tod biologisch, medizinisch, philosophisch und geht auf die Todesvorstellungen in den Religionen ein. Unter „Jenseits des Todes" versteht er die christliche Auferstehungshoffnung und ihre Ausdeutungen im Lauf der Geschichte. Diskutierte Fragen wie Gericht, Läuterung und Hölle sowie das Gebet für die und zu den Toten werden erörtert. Das abschließende Kap. skizziert Lebensimpulse aus der christlichen Eschatologie. Ein kleines Wörterbuch und ein knappes Literaturverzeichnis runden das Buch ab. Die Sprache ist leicht zugänglich, vom Fachjargon entlastet. Einige Schwarzweißabb. unterstützen das Verständnis.

Angesichts der großen Defizite im heutigen Glaubenswissen sind Initiativen dieser Art begrüßenswert. H.V.

Jung-Inglessis, Eva-Maria: **Maria.** Ihr Bild in Rom von den Katakomben bis heute. – St. Ottilien: Eos 1999. 219 S. geb. DM 39,50 / € 20,00 ISBN: 3–8306–6990–9

Dieser kleine Bildband ist nicht eigentlich als „kunsthistorisch" einzuordnen (wenn er auch solche Erwartungen durchaus befriedigt), sondern setzt meditativ-theologische Schwerpunkte. Das Material sind die wichtigsten Marienbilder in Rom, von den Katakomben (Priscilla-Katakombe, 3. Jh.) über Darstellungen in den altrömischen Basiliken, den Renaissance- und Barockkirchen bis hin zu zeitgenössischen Sakralbauten (z. B. Kapelle von Kardinal Ratzinger). Im Aufbau und Fortgang des Buches zeigt nun die Vf.in durch Text und Bild, wie sich die Entwicklung der Theologie und die Mariendarstellungen entsprechen. Das Quellen- und Literaturverzeichnis entspricht auch wissenschaftlichen Ansprüchen dieses – im positiven Sinne – ungewöhnlichen Buches. H.E.W.

Arinze, Francis: **Begegnung mit Menschen anderen Glaubens.** Den interreligiösen Dialog verstehen und gestalten. – München / Zürich / Wien: Verlag Neue Stadt 1999. 104 S., geb. DM 19,80 / € 9,90 ISBN: 3–87996–399–1.

In dem Büchlein möchte der Vorsitzende des Päpstlichen Rates für interreligiösen Dialog keine wissenschaftliche Abhandlung zur Sache vorlegen, sondern persönliche Erfahrungen, Überzeugungen und Reflexionen mitteilen. Sie betreffen sein Verständnis vom interreligiösen Dialog und dessen Notwendigkeit, die Gefahren, die er in sich birgt, sodann die eigene Identität, die Möglichkeit eines Dialogs über die Lehre, das Verhältnis von Dialog und Verkündigung, am Ende die Reflexion auf die theologische Begründung und die Spiritualität des Dialogs. In diesem Buch bringt sich auf jeden Fall eine authentische Stimme der römischen Kurie zu Gehör.

Ws.

Theologische Literatur

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

Fundamentaltheologie

Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters, hg. v. Jürgen Manemann / Johann Baptist Metz / Jürgen Werbick. Münster: Lit 2001. 180 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 12), kt DM 29,90 ISBN: 3–8258–3979–6: 2–5: Peters, Tiemo Rainer: Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz; 8–19: Boschki, Reinhold: Historisch und praktisch gewendete Christologie. Systematische Reminiszenzen zur religionspädagogischen Vergewisserung; 20–23: Brocke, Edna: Anmerkungen zu Thesen von Tiemo Rainer Peters; 24–34: Engel, Urich: „Zehn-Hand-breit zwischen Gott und der Welt". Theologische Vermessungen der messianischen Topographie; 35–37: Engelhardt, Paulus: Eine „Chistologie nach Auschwitz" zwischen „Besitzverzicht" und Gefühlslosigkeit. Zur 4. und 5. These von Tiemo Rainer Peters; 38–43: Janssen, Hans-Gerd: Christologie – Soteriologie – Satisfaktionslehre; 44–54: John, Ottmar: Die Bedeutung des christologischen Grunddogmas für eine Theologie nach Auschwitz; 55–64: Junker-Kenny, Maureen: Sinnhoffnungen zwischen Verrat und Rettung; 65–76: Langenohl, Bertil: Elemente einer Politischen Christologie; 77–85: Manemann, Jürgen: Substitution und Kritik. Parameter einer Politischen Christologie nach Auschwitz; 86–93: Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Ein freudiges Ja zu den Thesen Tiemo Rainer Peters'; 94–98: Mate, Reyes: Über die praktische und theoretische Autorität des Leidens; 99–103: Metz, Johann Baptist: Auf dem Weg zur „geschuldeten Christologie"; 104–109: Moltmann, Jürgen: Jesus in Auschwitz; 110–125: Pesch, Otto Hermann: Zum Verständnis der Person Jesu im Licht der Bibel Israels. Thesen zu einer „Christologie nach Auschwitz" im Anschluß an Tiemo Rainer Peters; 126–134: Petersen, Birte: Christologie nach Auschwitz als „Rebellion gegen Kreuzestod- und Erlösungstheorie"?; 135–146: Pröpper, Thomas: Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz; 147–155: Reikerstorfer, Johann: „...denn die Opfer bleiben unerreichbar. Einige Bemerkungen zur Wahrheitskrise der Christologie; 156–165: Werbick, Jürgen: Menschwerdung Gottes? Zu den christologischen Thesen von Tiemo Rainer Peters; 168–178: Peters, Tiemo Rainer: Unbegreifliche Nähe Gottes.

Kirchengeschichte

Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900–1980), hg. v. Heribert Smolinsky. Münster: Aschendorff 2001. 116 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 61), kt DM 34,00 ISBN: 3–402–02982–0: 1–17: Kottje, Raymund: Zur Lebensgeschichte Hubert Jedins (1900–1980); 19–43: Alberigo, Giuseppe: Hubert Jedin als Geschichtsschreiber 1900–1980; 45–72: Köhler, Joachim: Geprägt von der Herkunft? Hubert Jedin als Schlesier; 73–85:

ENGELS, Odilo: Die Vermittlung der Kirchengeschichte – der akademische Lehrer Hubert Jedin; 87–102: TRIPPEN, Norbert: Hubert Jedin und das Zweite Vatikanische Konzil; 103–116: GANZER, Klaus: Hubert Jedin und das Konzil von Trient.

Moraltheologie

Gemachte Natur. Orientierungen zur grünen Gentechnik, hg. v. Ekkehard Fulda / Klaus-Dieter Jany / Albert Käuflein. Karlsruhe: Braun 2001. 128 S. (Karlsruher Beiträge zu Theologie und Gesellschaft, 2), kt 11,50 Euro ISBN: 13–21: MOHR, H.: Grüne Gentechnik in der Diskussion; 22–48: JANY, K.-D. / KIENER, C.: Gentechnik und Lebensmittel. Sind gentechnisch modifizierte Lebensmittel gefährlich?; 49–54: RASCHE, E.: Grüne Gentechnik aus Sicht der Wirtschaft; 55–63: BRELOH, P.: Grüne Gentechnik – Politik, Recht, Wirtschaft; 64–86: ROSENBERGER, M.: Grünes Licht für grüne Technik? Gentechnik in Landwirtschaft und Lebensmittelverarbeitung aus der Sicht der Moraltheologie; 87–94: Göbelbecker, M.: Gentechnik – Ja oder Nein? Ethische Maßstäbe im Kontext biblischer Theologie; 95–105: BÜCKING, E.: Grüne Gentechnik im ethischen Widerstreit; 106–116: THIELE, F.: Moralische Probleme der grünen Gentechnik; 117–119: FULDA, E.: Nachwort im Rückblick auf die Diskussion.

Verantwortung – Ende oder Wandlungen einer Vorstellung? Orte und Funktionen der Ethik in unserer Gesellschaft, hg. v. Karl-Wilhelm Merks. Münster: Lit 2001. 290 S. (Studien der Moraltheologie, 14), kt DM 49,80 ISBN: 3–8258–4786–1: 9–20: MERKS, Karl-Wilhelm: Zur Einführung; 23–24: ERNST, Hubertus: Grußwort; 25–37: NISSEN, Peter: Verantwortung im Kontext konfessioneller Pluralität. Eine kleine Kultur- und Mentalitätsgeschichte der öffentlichen Moral in den Niederlanden; 41–58: RÖMELT, Josef: Verantwortung als Gestaltung von Freiheit. Moralverständnis zwischen radikaler Moderne und Postmoderne; 59–73: NEUDECK, Rupert: Die Darstellung der Realität und die Medien; 75–104: VOSMAN, Frans: Festina lente. Beschleunigung als gesellschaftliches Phänomen und als Problem für moralische Abwägungen; 105–132: SCHRAMM, Michael: Systemtheorie und Sozialethik. Methodologische Überlegungen zum Ruf nach Verantwortung; 135–156: DYLUS, Aniela: Ethik in Polen heute; 157–179: VAN BUSTERVELD, Sophie / AUTIERO, Antonio / BONDOLFI, Alberto / VIRT, Günter: Die Europäisierung von Entscheidungen – Folgen für die Ethik; 181–191: OKANO, Haruko K.: Ethik in Japan. Wandel und Konflikte angesichts der Begegnung mit der europäischen Ethik; 193–207: MAY, John D'Anrcy: Verantwortung coram Deo? Europa zwischen säkularer und interreligiöser Ethik; 211–219: VAN KAMTHOUT, Anton W.: Ethik in Gesetzgebung und Recht: Die illegalen Immigranten; 221–239: MAURER, Alfons: Ethik in der Ehe-, Familien- und Lebensberatung; 241–255: SCHNABL, Christa: Feminismus und Ethik. Zu Herausforderungen der Ethik durch den Feminismus; 257–271: THOMA, Maria Elisabeth / FRALING, Bernhard / VAN KALMHOUT, Anton / SCHUSTER, Josef: Beratung statt Strafe. Neue Beziehungen zwischen Ethik und Strafgesetz am Beispiel der Schwangerschaftskonfliktberatung; 275–288: AMMICHT-QUINN, Regina / JANS, Jan / KRUIP, Gerhard / LIENKAMP, Andreas: Abschlußpodium.

Religionswissenschaft

Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur, hg. v. Ralf Elger. – München: Beck 2001. 334 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–406–47556–6.

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Gemeinsam – um des Menschen willen. Theologie im Gespräch mit den Humanwissenschaften, hg. v. Jörg Kornacker / Peter Stockmann. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2001. 171 S. kt DM 65,00 ISBN: 3–631–37214–0: 1–4: KORNACKER, Jörg / STOCKMANN, Peter: Gemeinsam – um des Menschen willen. Eine Einführung; 5–26: ETTL, Claudio: Konflikt und Devianz im Matthäusevanglium. Sozio-exegetische Überlegungen zum Verhältnis von Gemeinde und Synagoge; 27–46: STRÖTZ, Jürgen: Geschichtswissenschaft als Humanwissenschaft: Ignaz von Döllingers Beitrag zur kirchengeschichtlichen Forschung; 47–59: KORNACKER, Jörg: Der „Fall Galilei" – Missverständnis zwischen Glaube und Wissenschaft?; 61–79: BRANTL, Johannes: Steinzeitmoral im 21. Jahrhundert? Verhaltensforschung und Theologische Ethik; 81–98: BERNREITER, Christian: Persönlichkeitsentwicklung durch Supervision im kirchlichen und caritativen Bereich; 99–122: SITZBERGER, Rudolf: Das Unsagbare sagen: die Rede von Gott im Religionsunterricht vor dem Hintergrund eines gewandelten Sprachverständnisses; 123–142: BAUERNFEIND, Hans: „Das war schon immer so!" Riemanns *Grundformen der Angst* und liturgische Praxis im Dialog; 143–164: STOCKMANN, Peter: Zur kirchenrechtlichen Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse; 165–170: WOHLFARTH, Albert: Theologie – eine interessante Gesprächspartnerin?

Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet, hg. v. Bernhard Mensen. – Nettetal: Steyler 2001. 127 S. (Akademie Völker und Kulturen, 24), kt ISBN: 3–8050–0466–4: 9–18: SCHREITER, Robert J.: Das neue Verständnis von Katholizität in einer globalen Welt; 19–42: NEUHAUS, Gerd: Ein Ethos für alle Völker? Der Beitrag des Christentums zur Formulierung eines globalen Ethos; 43–54: GUTHEINZ, Luis: Wie begegnet China der Globalisierung? – Aus Sicht eines Theologen; 55–74: NEUNER, Peter: Globalisierung und Ökumene; 75–99: SCHÄFER, Klaus: Mission im Zeitalter der Globalisierung; 101–114: KOHL, Karl-Heinz: Globalisierung – Das Ende kultureller Identitäten?

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Andrzej Anderwald, ul. Drzymaly 1, skr. poczt. 246, PL-45342 Opole;
Dr. Jürgen Bärsch, Kollegstr. 10, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. DDr. Eugen Biser, Veterinärstr. 1, D-80539 München;
Stefan Böntert, Domplatz 27, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Dr. Stefan Dückers, Burgweiherplatz 5, D-41379 Brüggen;
Prof. Dr. Martin Ebner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. P. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Thomas Flammer, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Gisela Fleckenstein, Willi-Hoffmann-Str. 2, D-32756 Detmold;
Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2; D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Albert Gerhards, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Hermann Häring, Hauer Heide 60, D-47551 Bedburg-Hau;
Prof. Dr. Linus Hauser, Karl-Glöckner-Str. 21, D-35394 Gießen;
Dr. Hans-Jochen Jaschke, Danziger Str. 52, D-20099 Hamburg;
Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31–33, D-14195 Berlin;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Dr. Irene Leicht, Augustastr. 9, D- 76137 Karlsruhe;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Buchenhüll 20, D-85072 Eichstätt / Bayern;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4a, D-04157 Leipzig;
Dr. Christoph G. Müller, Sachsenstr. 5, D-36043 Fulda;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domplatz 5, D-36037 Fulda;
Dr. Magnus Striet, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-48341Altenberge;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Hans Waldenfels, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Christoph Weber, Universitätsstr. 1, D-40225 Düsseldorf;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3, D-80799 München;
Prof. Dr. Aloysius Winter, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Hans Zirker, Universitätsstr. 12, D-45141 Essen;

Impressum

Theologische Revue (ThRV)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 832 26 56, Fax (0251) 832 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: Gundula Wittenborn

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: € 19,50,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: € 101,30/sFr 176,–,
Studentenabonnement: € 81,–/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

© 2002 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

Monika Tworuschka

Grundwissen Islam

Religion
Politik
Gesellschaft



In dem Band werden die Entstehung und Geschichte, die Glaubensgrundlagen und die religiöse Praxis des Islam allgemein verständlich dargestellt. Er erschließt in anschaulicher Weise die islamische Lebenswelt sowie die Antwort des Islam auf aktuelle Fragen unserer Zeit. Frieden, Toleranz, Dialogbereitschaft, Menschenrechte und die Stellung der Frau gehören zu den brisanten Themen, die erörtert werden. Unser Verhältnis zum Islam ist bis heute von geschichtlich gewachsenen Vorurteilen bestimmt. Die politische Weltlage sowie die jüngsten Ereignisse haben dazu beigetragen, dass auch die gegenwärtige Begegnung von Vorbehalten und Ängsten getrübt wird. Es besteht daher ein erneuter Informationsbedarf über die religiösen, rechtlichen, politischen und gesellschaftlichen Aspekte des Islam, damit fehlendes Wissen und Klischees durch ausreichendes Sachwissen ersetzt werden.

Aschendorff Paperbacks

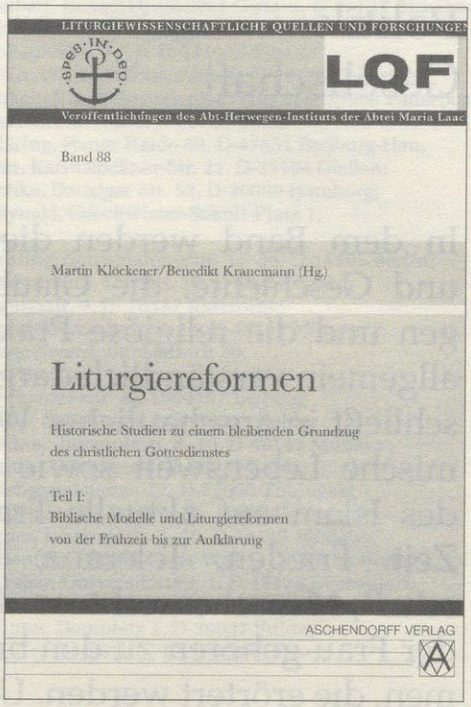
2002, 221 Seiten, kart., 10,20 € / sFr 19,–. ISBN3-402-03424-7

ASCHENDORFF VERLAG
D 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Martin Klöckener/Benedikt Kranemann (Hg.)

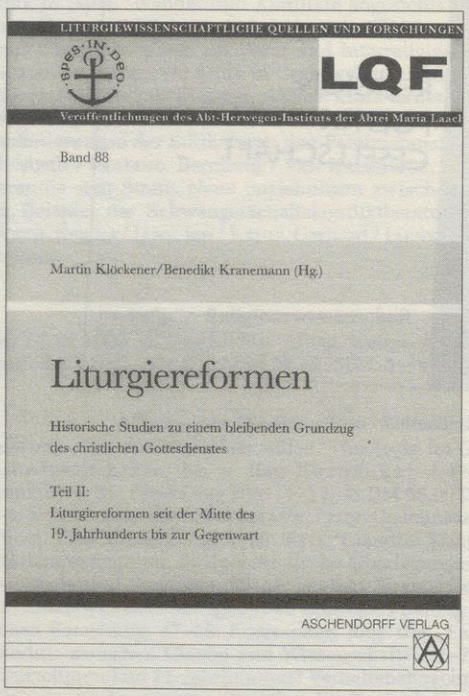
Liturgiereformen

Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes



»Liturgiereform« ist ein durchgängiges Phänomen der Liturgie- und Kirchengeschichte. In der liturgiewissenschaftlichen Forschung wie auch in anderen theologischen und benachbarten nichttheologischen Disziplinen hat dies bislang wenig Beachtung gefunden. Erstmals wird in diesem Sammelband eine systematische Darstellung und phänomenologische Beschreibung vorgelegt. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus zahlreichen Ländern und verschiedenen Disziplinen gehen in 48 Beiträgen Anlass, Zielsetzung, Instanzen, Strukturen und materialen Ausprägungen unterschiedlicher Reformen des Gottesdienstes der Kirche nach.

Die Studien konzentrieren sich auf Reformen, die im Laufe der westlichen Liturgiegeschichte auf diözesaner, regionaler oder gesamtkirchlicher Ebene sowie in ausgewählten Ordensgemeinschaften stattgefunden haben. Exemplarisch untersucht werden Reformen des gottesdienstlichen Lebens in Alter Kirche, Mittelalter, Reformation und Aufklärung bis hin zur Liturgischen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts. Breiteren Raum nimmt die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils und eine Analyse ihrer Durchführung und Rezeption in einzelnen Ländern ein. Planvolle Veränderungen der Liturgie sind in fast allen Epochen der Kirchengeschichte dann zu beobachten, wenn es zu Umbrüchen im gesellschaftlichen oder kirchlichen Leben kommt und tiefgreifende Veränderungen in Kultur und Mentalität stattfinden. Das Phänomen »Liturgiereform« steht im engen Austausch mit Faktoren des soziokulturellen Umfeldes und wird unter anderem durch sie ausgelöst. »Liturgiereform« ist eine planvolle Veränderung und Erneuerung der teil- oder universalkirchlichen Liturgie, die durch eine zuständige kirchliche Autorität gestützt auf ein theologisches Programm und in Wechselwirkung mit kirchlichen und gesellschaftlichen Umbrüchen und Erneuerungen durchgeführt wird. Sie ist, so zeigen es die Beiträge, ein Erneuerungsprinzip kirchlichen Lebens überhaupt.



Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 88

2002, 2 Bände, insges. 1.200 Seiten, kart., 98,– € / sFr 155,–. ISBN 3-402-04067-0

ASCHENDORFF VERLAG
D 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

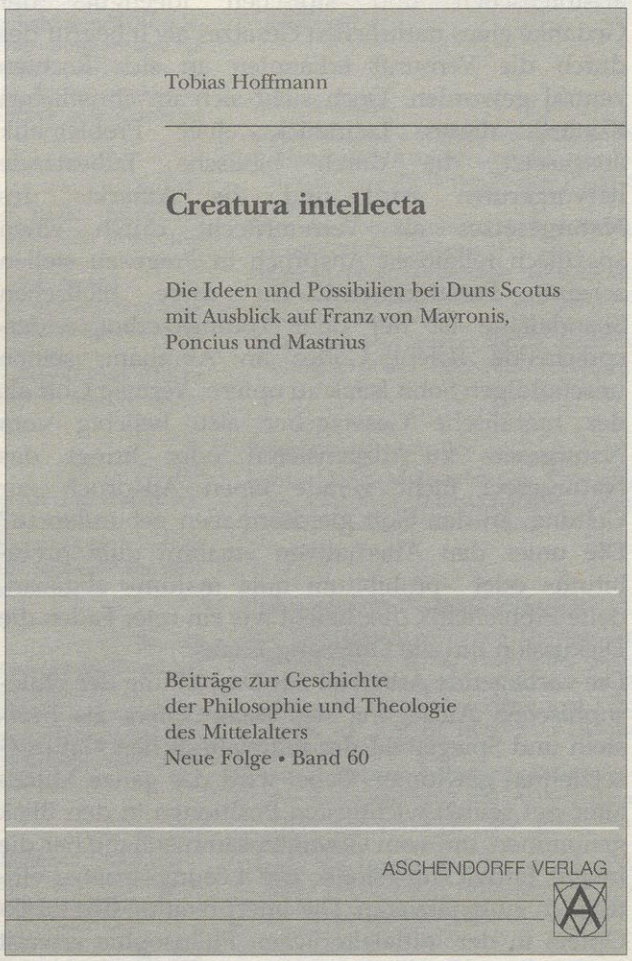
Tobias Hoffmann

Creatura intellecta

Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius

Die Ideenlehre antwortet im Laufe der Philosophiegeschichte auf unterschiedliche Problemstellungen. Ein wichtiger Wandel im Verständnis der Ideen vollzieht sich im ausgehenden 13. Jahrhundert. Er lässt sich als epistemologisch-modale Wende charakterisieren und hat in Duns Scotus seinen bedeutendsten Wegbereiter. Scotus versteht die Ideen nicht mehr als Denkvoraussetzungen, sondern als Denkinhalte. Zudem thematisiert er die logischen Bedingungen des Denkbaren. Der Interessenschwerpunkt verlagert sich dadurch von den Ideen zu den Possibilien.

Diese Studie zeichnet die Genese und die Beweggründe dieses Neuansatzes bei Duns Scotus nach und untersucht dessen Fortwirken anhand dreier Autoren des Scotismus. Die Schwierigkeiten betreffen die ontologische Bestimmung des neugefaßten Ideenbegriffs sowie die zweischichtige Grundlegung des in sich Möglichen in dessen eigenem Gehalt und im göttlichen Intellekt (formaliter ex se / principiative per intellectum divinum). Nach Duns Scotus sind die idetischen Gehalte der Geschöpfe in ihrer Intelligibilität und Möglichkeit durch Gottes Erkennen produziert. Ohne Gottes Erkenntnis gäbe es keine Possibilien. Der Scotismus hingegen entzweit sich in Bezug auf das Problem, ob das in sich Mögliche dem göttlichen Erkennen vorausgeht oder durch dieses erst konstituiert wird. Essentialistische Tendenzen finden sich noch nicht bei Duns Scotus, deutlich aber bei einigen Scotisten.



2002, 356 Seiten, kartoniert, 46,– € / sFr 76,–.
ISBN 3-402-04011-5

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Band 60

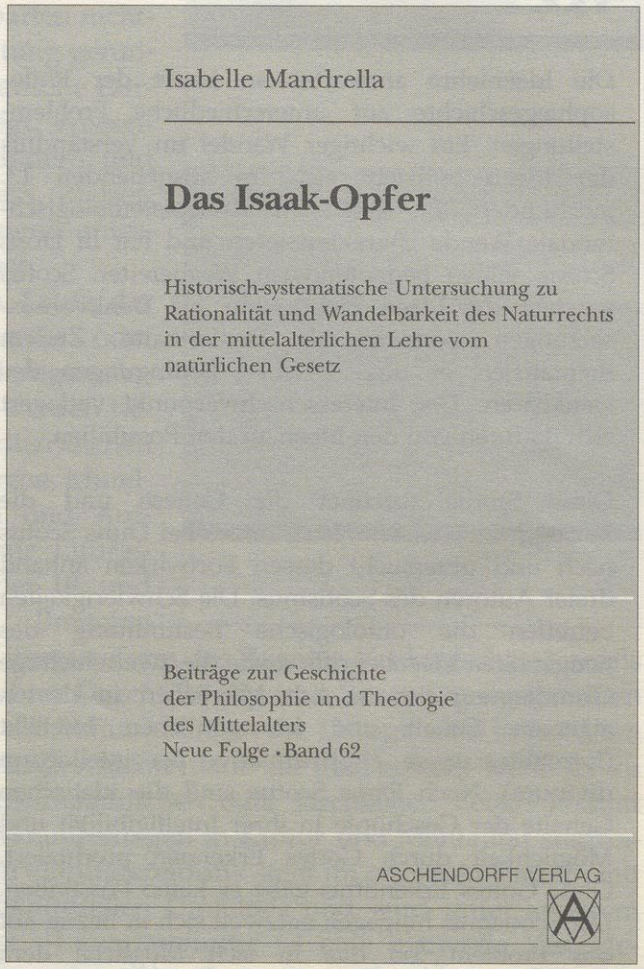
ASCHENDORFF VERLAG
D 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Isabelle Mandrella

Das Isaak-Opfer

Historisch-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz

Für das Mittelalter ist über die Rezeption aristotelischen und stoischen Ideenguts der Gedanke eines natürlichen Gesetzes als Inbegriff des durch die Vernunft erkannten an sich Rechten zentral geworden. Doch sieht sich im christlichen Kontext dieses Lehrstück einer Problematik ausgesetzt, die durch biblische Tatbestände hervorgerufen wird und die Autarkie des Naturgesetzes als Vernunftrecht durch einen spezifisch religiösen Anspruch in Frage zu stellen scheint. Paradebeispiel für diese biblischen Skandalfälle ist der dem Tötungsverbot widersprechende Befehl Gottes an Abraham, seinen unschuldigen Sohn Isaak zu opfern. Vermag Gott als der moralische Gesetzgeber also beliebig vom Naturgesetz zu dispensieren oder bringt das Naturgesetz nicht gerade einen Anspruch zur Geltung, an den Gott gleichermaßen gebunden ist? Die unter den Alternativen »malum quia prohibitum« oder »prohibitum quia malum« abgehandelte Problematik durchzieht wie ein roter Faden die Diskussion um die Opferung Isaaks.
Die vorliegende Arbeit ist der Darstellung der philosophischen Auslegung des Isaak-Opfers als Prüfstein und Spiegelbild der mittelalterlichen Naturgesetzlehren gewidmet. Dabei wird das ganze Mittelalter mit seinen wichtigsten Positionen in den Blick genommen, um vom Gesamtzusammenhang her die innere Entwicklungslogik der Lösungsansätze einträglich zu explizieren. Die Interpretation des Isaak-Opfers in der mittelalterlichen Philosophie erweist sich dadurch als ein Beitrag zum neuzeitlichen Sittlichkeitsverständnis.



2002, 331 Seiten, kartoniert, 44,– € / sFr 78,–,
ISBN 3-402-04013-1

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 62

ASCHENDORFF VERLAG
D 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

1902–2002
100 Jahre THEOLOGISCHE REVUE

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 € 101,30 / sFr 176,–**

Nummer 4 | **2002** | **98. Jahrgang**

LA Wozu Schelling? Aktuelle Schelling-Literatur aus theologischer Perspektive (Albert Franz) 267

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 293

Bayer, Oswald: Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie (Andreas Wollbold)

Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen, hg. v. Friedrich Hermanni / Peter Koslowski (Hermann Häring)

Handbuch religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen. Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, synkretistische Neureligionen und Bewegungen, esoterische und neugnostische Weltanschauungen und Bewegungen, missionierende Religionen des Ostens, kommerzielle Anbieter von Lebensbewältigungshilfen und Psycho-Organisationen, hg. im Auftrag der Kirchenleitung v. Horst Reller / Hans Krech / Matthias Kleiminger (Helmut Zander)

Muya, Juvénal Ilunga : L'expérience de la pluralité. Un lieu théologique (Harald Wagner)

Koncsik, Imre: Große Vereinheitlichung? Bd 1. Trinitarische Fundierung / Bd 2. Die interdisziplinäre Suche nach Grundmustern der Wirklichkeit (Alexandre Ganoczy)

Moxter, Michael: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie

Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, hg. v. Dietrich Korsch / Enno Rudolph (Michael Bongardt)

Wiesemann, Karl-Heinz: Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge (Eva-Maria Faber)

Exegese des NT . . . . . Sp. 307

DeConick, April D.: Voices of the Mystics. Early Christian Discourse in the Gospel of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature (Klaus Scholtissek)

Fassbeck, Gabriele: Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum (Christoph G. Müller)

Giesen, Heinz: Studien zur Johannesapokalypse (Klaus Scholtissek)

Lindemann, Andreas: Der Erste Korintherbrief (Jost Eckert)

Schneider, Sebastian: Vollendung des Auferstehens. Eine exegetische Untersuchung von 1 Kor 15, 51–52 und 1 Thess 4, 13–18 (Lorenz Oberlinner)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 316

Diakonie im geteilten Deutschland. Zur diakonischen Arbeit unter den Bedingungen der DDR und der Teilung Deutschlands. Mit Beiträgen v. Kurt Ahlhelm u. a., hg. v. Ingolf Hübner / Jochen-Christoph Kaiser (Franz Georg Friemel)

Feld, Helmut: Frauen des Mittelalters. Zwanzig geistige Profile (Hubertus Lutterbach)

Papst Paul VI. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1897–1997. Vorträge des Studientages am 29. November 1997 in Aachen (Geschichte im Bistum Aachen, Beiheft 1), hg. v. Geschichtsverein für das Bistum Aachen e.V. (Aloysius Winter)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 321

Bohl, Cornelius: Geistlicher Raum. Räumliche Sprachbilder als Träger spiritueller Erfahrung, dargestellt am Werk De compositione des David von Augsburg (Johannes K. Schlageter)

Schlosser, Marianne: Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie (Rolf Schönberger)

T'Sas, Anne-Marie: Der Gottesbegriff Paul Tillichs auf der Grenze von ‚Personalität' und ‚Transpersonalität' (Erdmann Sturm)

Patrologie . . . . . Sp. 326

Der erste Clemensbrief, übersetzt und erklärt von Horacio E. Lona (Wolfgang A. Bienert)

Irenäus ‚Lugdunensis': Irenäus von Lyon. 5. Adversus Haereses. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox (Hans-Jochen Jaschke)

Dogmatik . . . . . Sp. 329

Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs (Michael Schulz)

Scheliha, Arnulf von: Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung (Harald Wagner)

Ökumene . . . . . Sp. 331

Kühl-Martini, Dorothea: Beffchen, Weihrauch und Visionen. Was Katholiken und Protestanten voneinander lernen können (Heinz Schütte)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 332

Grethlein, Christian: Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung (Klemens Richter)

Kunzler, Michael: Liturgiewissenschaft (Benedikt Kranemann)

Messner, Reinhard: Einführung in die Liturgiewissenschaft (Klemens Richter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 336

Budin, Joachim / Ludwig, Gerd: Synopsis Corporis Iuris Canonici. Vergleichendes Normenregister der vier Gesetzbücher des katholischen Rechts

Peters, Eduardus N.: Tabulae congruentiae inter Codicem iuris canonici et versions anteriores canonum, wirth a multilingual introduction (English, Français, Italiano, Español, Deutsch) (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie . . . . . Sp. 337

Kress, Hartmut / Müller, Wolfgang Erich: Verantwortungsethik heute. Grundlagen und Konkretionen einer Ethik der Person (Peter Schallenberg)

Krise des Gottesglaubens? Aufbruch!, hg. v. Josef Ernst (Wolfgang Beinert)

Piegsa, Joachim: Der Mensch das moralische Lebewesen. Fundamentale Fragen der Moraltheologie (Gerhard Stanke)

Sundmann, Per: Human Rights, Justification and Christian Ethics (Peter Schallenberg)

Religionswissenschaften . . . . . Sp. 341

Mohn, Jürgen: Mythostheorien. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität (Johannes Reipen)

Philosophie / Philosophiegeschichte . . . Sp. 342

Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus. Zur Theorie des Gemeinwohls und der Gemeinwohlwirkung von Ehescheidung, politischer Sezession und Kirchentrennung, hg. v. Peter Koslowski (Hermann-Josef Große Kracht)

Düwell, Marcus: Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen (Saskia Wendel)

Heidegger, Martin: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976, hg. v. Hermann Heidegger (Peter Schulz)

Judentum / Judaistik . . . . . Sp. 346

Grohmann, Marianne: Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik (Günter Stemberger)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 347

Bibliographie . . . . . Sp. 349

BS: theol H 010

Wozu Schelling?

Aktuelle Schelling-Literatur aus theologischer Perspektive

von Albert Franz

Einleitung

Auf Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und die derzeitige Schellingrezeption im Kontext gegenwärtiger theologischer Reflexion aufmerksam zu machen, wie dies hier durch eine Sichtung der aktuellen Schellingliteratur geschehen soll, kann kein Selbstzweck sein. Dies ist nur dann wirklich sinnvoll, wenn es über allgemeine wissenschaftliche Neugier hinaus theologischem Sachinteresse entspricht und so die Frage nach dem „Wozu" Schellings beantwortet. Ein solches Interesse kann freilich auch nur sichtbar gemacht und ins Bewußtsein gehoben werden, indem sich theologisches Denken von S. der aktuellen Schellingrezeption auf diese Möglichkeit hinweisen läßt, also diese zur Kenntnis nimmt. Daß dies derzeit, von recht wenigen Ausnahmen und eher fragmentarischen Bezugnahmen vielleicht abgesehen, in der Theologie – und hier ist v.a. die (philosophisch orientierte) Fundamentaltheologie, aber auch die Dogmatik angesprochen – wirklich sachgemäß und dem Stand der philosophischen Schellingforschung entsprechend geschieht, kann kaum behauptet werden. Die Präsenz Schellings in der gegenwärtigen theologischen Literatur beschränkt sich noch immer weithin darauf, bei gelegentlichen Zitaten oder auch nur Verweisen wie selbstverständlich praktisch ausschließlich auf die „klassischen" Textausgaben des 19. (!) bzw. frühen 20. Jh.s zurückzugreifen, und dies auch dann, wenn es um Texte geht, die inzwischen in kritischen und kommentierten Ausgaben vorliegen und zugänglich sind. Weithin ist es auch eher die Ausnahme, daß jeweils einschlägige, aktuelle Forschungsliteratur mit herangezogen oder gar erörtert wird. So bleibt es nicht aus, daß überholte Schelling-Bilder als hartnäckige Vorurteile noch immer durch die Literatur geistern.

Andererseits ist es alles andere als überzeichnet, im Blick auf die letzte Dekade des vergangenen Jh.s wenn nicht von einer Schelling-Renaissance so doch zumindest von einer wachsenden Aufmerksamkeit philosophischer Forschung auf Schelling zu sprechen. Ein bereits zu Beginn der neunziger Jahre konstatiertes wachsendes „Bedürfnis nach Schelling" hat bis heute nicht nachgelassen.[1] Dies ist um so bemerkenswerter, als im Kontext sog. postmoderner Offenheit für alles Mögliche im deutschsprachigen Raum das Interesse an französischsprachiger philosophischer Literatur sowie an analytischer Philosophie vornehmlich angloamerikanischer Provenienz stark zugenommen, parallel hierzu aber die allgemeine, darunter auch die theologische Aufmerksamkeit für die eigene klassische Tradition, nicht zuletzt für den kantkritischen Deutschen Idealismus, eher nachgelassen hat und den Eindruck einer gewissen Erschöpfung hinterläßt. Während die philosophische Fichte-, v.a. aber die Hegelrezeption, wenn auch auf nach wie vor durchaus beachtlichem Niveau, zumindest quantitativ eher zu stagnieren scheint, kann dies hinsichtlich Schelling kaum behauptet werden. Jedenfalls hat sich seit den frühen neunziger Jahren die auch damals schon beachtlich angewachsene Schellingliteratur noch einmal mehr als verdoppelt. Daß zeitversetzt damit v.a. in der die Letztbegründungsproblematik thematisierenden gegenwärtigen Fundamentaltheologie Fichte eine Art Renaissance erlebt, spricht nicht gegen diese Beobachtung, sondern steht eher für eine recht deutliche Ungleichzeitigkeit von philosophischem und theologischem Diskurs. Die in den letzten Jahren kontinuierlich wachsende Zahl respektabler wissenschaftlicher Monographien, sowie die gerade in jüngster Zeit erschienene philosophische Einführungsliteratur zu Schelling, dürfen wohl als Indikator hierfür gelten und sind Grund genug, die Aufmerksamkeit auch der Theologie verstärkt auf Schelling selbst sowie die aktuelle Schellingdiskussion zu lenken.

Dabei ist eine gewisse Zurückhaltung, ja Scheu, und sind Vorbehalte gegenüber Schelling zumindest auf den ersten Blick durchaus verständlich. Schelling ist formal wie inhaltlich sperrig, und die Editionslage der Texte ist nach wie vor alles andere als komfortabel. Es wird noch lange dauern, bis auch nur die zentralen Texte, die Hauptwerke Schellings, falls von solchen im Unterschied zu weniger zentralen überhaupt gesprochen werden kann, in Form zuverlässiger kritischer Editionen zugänglich sind, von den noch immer nicht aufgearbeiteten Archivmaterialien, v.a. in der Berliner Akademie der Wissenschaften, ganz zu schweigen. Abgesehen davon ist Schelling in dem Sinn gerade nicht greif- und begreifbar, daß er, wie etwa Fichtes Denken als „Transzendentalphilosophie" und Hegels System als „Absolute Philosophie" – so problematisch dies auch sein mag – durchaus charakterisierbar sind, mit einer solchen schlagwortartigen Bestimmung überhaupt getroffen werden könnte. Zu Recht stellt Hans Jörg Sandkühler in der von ihm edierten Einführung in Schelling, auf die im zweiten Abschnitt noch eigens zurückzukommen sein wird, fest: „Schellingianismus gab und gibt es nicht. Und doch machten und machen sich das historisch-philologische Interesse und die kritische philosophische Würdigung, die der ganze Schelling verdient, immer wieder und heute zunehmend geltend (...). ‚Schelling wie er einmal ist' – er ist und bleibt eine Aufgabe der Erinnerung und der Forschung."[2]

Es ist also kein Zufall, daß Schelling sowohl als „Vollender" des Deutschen Idealismus als auch als dessen erster und sowohl für den Rechts- wie für den Linkshegelianismus maßgeblicher Überwinder gegolten hat bzw. immer noch gilt, als Transzendentalphilosoph nicht weniger denn als Metaphysiker, als Gnostiker und als Antignostiker, als christlicher Philosoph und als Atheist, als Natur-, Geschichts-, Kunst-, Religions-, Geistes- und/oder Willensphilosoph, als janusköpfiger und sich ständig wandelnder, nie festlegbarer, unruhiger, ja proteischer Geist, aber auch als der „Eine Schelling", der über alle Lebens- und Denkphasen hinweg bzw. durch diese hindurch, etwa als der „Philosoph der Freiheit" schlechthin zu begreifen sei, ja als solcher seine eigentliche Karriere geradezu noch vor sich habe.[3] Wenn dies aber so ist, wenn Schelling in diesem Sinn nicht leicht zu fassen und in gewohnte Schemata einzuordnen ist, dann hat die Theologie wohl um so mehr Grund, die Herausforderung Schelling anzunehmen. Es kann nämlich gerade so nicht von vorneherein ausgeschlossen werden, daß ein kritischer Rückgriff auf Schelling zumindest nicht weniger als anderes der gegenwärtigen Theologie helfen könnte, manche ihrer Aporien im aktuellen Selbstverständigungsdiskurs über Inhalt und Form theologischer Wissenschaft zu überwinden. Um einen, wenn nicht den vielleicht gravierendsten, jedenfalls in der Sache mehr als vieles andere lohnenden, zugleich aber den wohl auch mit am schwierigsten Punkt aktueller Auseinandersetzung zu nennen: In der vornehmlich mit den Namen Pröpper, Müller und Verweyen einerseits sowie Metz und Arens andererseits verbundenen Diskussion um Letztbegründungsstrategien in der Theologie ist eine gewisse Festgefahrenheit zwischen hermeneutischer bzw. praktisch-kommunikativ orientierter Theologie einerseits und transzendentalphilosophisch ansetzenden Bemühungen um eine „Erstphilosophie" andererseits wohl kaum zu bestreiten.[4] Weil und insofern schon bei Schelling selbst diese Problematik in der Sache thematisch ist, wäre es alles andere als uninteressant, ihn sozusagen ins Gespräch zu bringen und seine vielleicht ohnehin vorhandene, aber verborgene und zu wenig genutzte Anwesenheit in dieser Diskussion ans Licht zu heben. So könnte Schelling etwa dafür stehen, daß es auf Dauer wohl eher zum Schaden der „erstphilosophischen" Auseinandersetzungen um die Möglichkeit einer solchen Letztbegründung von Theologie wäre, wenn diese sich beinahe hermetisch auf die Wahl zwischen einem aus angeblich streng fichteanischer Bildtheorie deduzierbarem Sinnbegriff und einer vielleicht etwas offeneren kantisch-fichteschen Freiheitshermeneutik zuspitzen bzw. reduzieren ließen, insbesondere wenn als Alternative hierzu praktisch nichts als das Scheitern solchen Bemühens angesehen würde. Welche Texte Schellings unter Rücksicht dieser theologischen Grundlegungsproblematik auch in den Blick genommen werden, sie verstärken immer wieder den Verdacht und lassen erkennen, daß hier noch ungehobene Schätze, sozusagen „Begründungsressourcen" zu entdecken sind, welche nicht zu heben für die Theologie kaum verzeihlich wäre. Daß abgesehen davon Schelling in vielfältiger anderer

[1] Braun, H.: Ein Bedürfnis nach Schelling, in: Phil. Rundschau 37 (1990), S. 161–196 und 298–326.

[2] F.W.J. Schelling, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Stuttgart/Weimar 1998, S.6.

[3] So z.B. mit Entschiedenheit schon 1977 und seitdem maßgeblich Ehrhardt, Walter E.: Nur ein Schelling, in: Studi Urbinati 51, 1977, S. 111–122.

[4] Diese ganze Diskussion faßt Klaus Müller informativ zusammen in seinem Beitrag: Der Streit um Begründungsfiguren, in: Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik, hg. v. Valentin, Jochim / Wendel, Saskia, Regensburg 2001, S. 9–22.

Hinsicht für die Theologie noch längst nicht ausgeschöpft ist, darf dabei nicht vergessen werden. Dies gilt für die Dogmatik, etwa für die Gotteslehre, die Christologie und Ekklesiologie, aber auch für weitere fundamentaltheologische Fragestellungen, wie die nach dem Religions- und Offenbarungsbegriff, dem Mythenverständnis, dem Absolutheitsanspruch des Christentums und dessen Verständnis der anderen Religionen, dem Verhältnis von Philosophie und Theologie, sowie weit über die Theologie hinaus für eine Philosophie der Natur und der Kunst.

Damit sind die Horizonte mehr angedeutet als abgesteckt, die Schelling eröffnet, sobald man sich auf ihn einläßt, und es liegt auf der Hand, daß hier Beschränkung angesagt ist, um nicht ein weiteres Mal die Skepsis gegenüber Schelling zu verstärken und das allzu lange gepflegte Vorurteil von Schellings Werk als eines unübersichtlichen und unsystematischen Torsos erneut zu verstärken. Ohnehin ist es undenkbar, die inzwischen schon längst kaum mehr überschaubare aktuelle Schelling-Literatur hier umfassend wiedergeben zu wollen. Dies gilt insbesondere, wenn man, was dann unverzichtbar wäre, die beachtliche Schellingrezeption in der englischsprachigen und frankophonen Welt, aber auch in Polen, Spanien und v. a. in Italien, ja sogar in Japan, umfassend mit einbeziehen wollte. Es kann hier nicht annähernd um quantitative Vollständigkeit gehen, auch nicht hinsichtlich jener Werke, die als für die Theologie einschlägig angesehen werden müssen. Leider gibt es bis heute kein zuverlässiges, geschweige denn ein umfassendes Schelling-Register, das aktuell wäre, auch nicht im deutschsprachigen Raum – womit ein dringendes Desiderat der Forschung, freilich angesichts gegenwärtiger Forschungspolitik ohne viel Hoffnung, immerhin artikuliert sein soll.[5] Von daher darf auch das Nichterscheinen der einen oder anderen Schellingarbeit im Kontext dieser Sammelrezension nicht von vorneherein als ein negatives Urteil mißverstanden werden. Es kann schlicht daran liegen, daß sie übersehen wurde. Gleichwohl ist diese Rezension bestrebt, die Vf. von in der Tat für die Theologie besonders wichtig erscheinenden Werken jüngeren Datums zu benennen und soweit auf sie einzugehen, daß das Interesse nicht nur an der einen oder anderen Arbeit über, sondern v. a. an Schelling selbst möglichst geweckt wird.[6] Dies wird hier versucht, indem neben und nach einem Überblick über die für die Schellingforschung und die Arbeit mit und an Schelling insgesamt grundlegenden und unverzichtbaren Editionen sowie über die v. a. für Interessierte unverzichtbare Einführungsliteratur, auf jene Sekundärliteratur eingegangen wird, die, explizit oder implizit, sachlich in engem Zusammenhang mit der Theologie steht. Der schon kurz skizzierte fundamentaltheologische Diskurs um die Möglichkeit und Notwendigkeit einer philosophischen Letztbegründung von Theologie spielt dabei sozusagen die Rolle des primären virtuellen Gesprächspartners. Damit ist die inhaltliche Linie angegeben, an der hier, freilich nicht ohne gelegentliche Seitenblicke, entlang gegangen werden soll. Im Durchgang bzw. am Ende soll nicht zuletzt sichtbar werden, daß die damit gemeinte Sachthematik allerdings nicht von außen an Schelling angelegt, sondern im Denken Schellings selbst enthalten, ja als wesentlicher sachlicher Zusammenhalt, als zumindest ein roter Faden des vielschichtigen Schellingschen Werkes selbst anzusehen ist.

1. Editionen

Noch immer sind die klassischen Editionen der Werke Schellings, nämlich die von seinem Sohn Karl Friedrich August unmittelbar nach Schellings Tod (1856) besorgte Ausgabe sämtlicher Werke, die von Manfred Schröter von 1956 an in neuer Anordnung herausgegeben wurde, sowohl für die inhaltlich interessierte Lektüre wie für die textkritische Forschungsarbeit an Schellings Werk unverzichtbar.[7] Auch wenn diese beiden inhaltlich identischen und lediglich in der Anordnung der Texte voneinander abweichenden Ausgaben heutigen Standards kritischer Textedition bei weitem nicht mehr genügen, sind sie doch schon allein von daher auch in Zukunft unverzichtbar, daß die Geschichte der Schellingrezeption und damit das heutige Schellingverständnis von diesen Texten geprägt und getragen ist. Schritt für Schritt ändert sich gegenwärtig die Lage zum Besseren, insofern seit 1976 eine *historisch-kritische Ausgabe der Werke Schellings* von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften besorgt und vom Verlag Frommann-Holzboog veranstaltet wird. Freilich sind von diesem quantitativ wie qualitativ nur als „opus magnum" im praktisch unvergleichlichen Sinn zu bezeichnenden Jh.werk, das auf ca. 80 Bde angelegt ist, seit 1976 nur die Bde 1–7 der Reihe I: Werke, sowie Bd 1 der Reihe III: Briefe, und im Rahmen der Reihe I ein ErgänzungsBd zu den Werken Bd 5–9 erschienen. Von den Reihen II: Nachlaß und IV: Vorlesungsnachschriften sind auch nach gut dreißig Jahren Forschungsarbeit noch keine EinzelBde erschienen.[8] Immerhin aber sind mit den bisher erschienenen Bden im wesentlichen die Werke des jungen Schelling bis ca. 1800 kritisch ediert, was freilich zugleich bedeutet, daß bis heute kaum mehr als ein minimaler Teil des Gesamtwerkes Schellings in kritischer Edition vorliegt.

Eine von daher verständliche Ungeduld über den schleppenden Fortschritt der kritischen Editionsarbeit, die sich gelegentlich auch in Rezensionen niederschlägt, wird aufgefangen durch die unbestreitbare wissenschaftliche Exzellenz der akribischen Edition. Die Bde der Reihe I (Werke) sind identisch gegliedert und enthalten neben den Texten Schellings diesen jeweils vorangestellte ausführliche, jedoch nicht ausufernde „Editorische Berichte" sowie jeweils einen nicht weniger ausführlichen Registerteil mit genauer Bibliographie der von Schelling in den edierten Texten benutzten Literatur, mit Registern aller vorkommenden geographischen Namen, aller genannten Personen und der wichtigen Sachbegriffe, sowie mit einem Verzeichnis der von Schelling benutzten Siglen, Zeichen und Abkürzungen – wahre Fundgruben für alle an Schelling und seiner Zeit Interessierten. Von besonderem Interesse für die Theologie dürften die Bde 1, 2 und 3 der Reihe I (Werke) sein, weil hier, also in den allerfrühesten Werken des Theologiestudenten Schelling, seine theologische Herkunft sowie seine speziellen Interessen, die neben der zeitgenössischen Philosophie, insbesondere Fichtes, offensichtlich v. a. dem Studium der Bibel und der Kirchenväter sowie der antiken Mythologie und der Gnosis gegolten haben, konkret zum Vorschein kommen und, abgesehen von den Ausführungen Schellings selbst, in der Bibliographie der von ihm verwendeten Literatur sowie nicht zuletzt anhand der Namen seiner theologischen Lehrer Profil und geradezu lebendige Gestalt gewinnen. Es wäre sehr zu wünschen, daß die Veranstalter der Akademieausgabe sich bald dazu entschließen könnten, die dort investierte Forschungsarbeit einem über den Kreis der Schellingspezialisten hinausreichenden, breiteren wissenschaftlichen Publikum, einschließlich Studierenden der Theologie und Philosophie, durch die zusätzliche Herausgabe einer finanziell erschwinglichen Studienausgabe zumindest in Auszügen zugänglich zu machen und so den Zugang zu Schelling, näherhin zum frühen Schelling, zu erleichtern und dessen text- und sachkritische Rezeption zu befördern.

Auch der 2001 erschienene erste Bd der Reihe III, der die Korrespondenz des jungen Schelling kritisch ediert, stellt eine wahre Fundgrube für Schelling selbst sowie für sein geistiges Umfeld dar, das insbesondere mit den Orten Tübingen, Jena und Berlin verbunden ist.[9] Deutlich geht aus den Briefen Schellings die Bedeutung der Philosophie Kants für seine Entwicklung hervor, die ihn schon in jungen Jahren zum Kantkritiker werden ließ, der sich der Naturphilosophie zugewandt hat. Zugleich wird in den Briefen das Profil des jungen, seiner Zeit gegenüber sehr kritischen Schelling deutlich erkennbar. Um nur ein Beispiel anzuführen: In einem Brief an den „lie-

[5] Zuverlässig und hilfreich, freilich nur bis einschließlich 1954 (!) ist nach wie vor: Schneeberger, Guido: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie, Bern 1954. Diese wurde für den Zeitraum 1954 bis 1969 ergänzt von Hans Jörg Sandkühler in seiner Einführung: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Stuttgart 1970, S. 24–41.

[6] Einen präzisen Terminus ante quem festsetzen zu wollen, hinter den hier nicht zurückgegangen werden soll, wäre willkürlich und für die sachliche Darstellung der gegenwärtigen Schellingrezeption hinderlich, insofern gelegentlich vergleichende Verweise auf frühere Werke hilfreich sind. Dennoch soll im Sinne einer groben „Demarkationslinie" nur in entsprechenden Ausnahmefällen hinter die in Anm. 1 angegebene Sammelrezension, also hinter 1990 zurückgegriffen werden.

[7] **F.W.J. Schelling: Sämtliche Werke**, hg. v. Karl Friedrich August Schelling. Erste Abteilung Bd I–X, Zweite Abteilung Bd XI–XIV, Stuttgart und Augsburg 1856–1861; nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hg. v. Manfred Schröter, 1.–6. Hauptband München 1958/59, 1.–6. Ergänzungsband München 1956–1960, Nachlaßband München 1979 (= „Münchner Jubiläumsdruck"). Zitate aus diesen Texten werden im folgenden jeweils an Ort und Stelle verifiziert durch in Klammer gesetzte Seitenzahlen, denen in römischen Ziffern die Bdzahl der Originalausgabe vorausgestellt wird. Damit ist der Zugriff auf die Textstellen in beiden Ausgaben gleichermaßen möglich.

[8] **Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Historisch-kritische Ausgabe.** Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Hans Michael Baumgartner †, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen, Hermann Krings, Francesco Moiso † und Hermann Zeltner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ff.

[9] **Schelling**, Friedrich Wilhelm Joseph: **„Briefe I."** Briefwechsel 1786 bis 1799, hg. v. Möller, Irmgard / Schieche, Walter, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, XXXIX, 414 S.

ben Freund" Hegel, es handelt sich um den Begleitbrief zu seiner theologischen „Disputation" von 1795, geißelt der junge, soeben mit dem Studium fertige Magister die Zustände in Tübingens Theologie: „Es war nimmer bloß um Kenntnis Einsicht Glaube zu tun; es ging um *Moralität:* von Beurteilung der Kenntnisse, der Talente, war nimmer die Rede, man beurteilte nur den Charakter. Man wollte keine gelehrte man wollte nur moralisch-gläubige Theologen, Philosophen, die das Unvernünftige vernünftig machen, und der Geschichte spotten."[10] Diese pointierte Aussage spricht nicht nur für Schelling als das Gegenteil, ja den entschiedenen Gegner jedes Obskurantismus und löst damit ein hartnäckiges Vorurteil geradezu in Luft auf, sondern für dessen geradezu unmittelbare Aktualität im Blick auf manche heutige Tendenzen in der Theologie bzw. der theologischen Ausbildung.

Im Umkreis der großen Akademieausgabe, wenn auch nicht immer direkt von dieser angestoßen, sind in den letzten Jahren eine Reihe von zumeist kritisch edierten und mit Kommentaren versehenen Ausgaben wichtiger, zum Teil in den klassischen Textausgaben nicht enthaltener, also bis dato noch unveröffentlichter Texte Schellings erschienen. An erster Stelle ist hier die seit 1989 von dem Hannoveraner Philosophen und Schellingexperten Walter E. Ehrhardt im Auftrag der Internationalen Schelling-Gesellschaft, ebenfalls bei Frommann-Holzboog, edierte Reihe *Schellingiana* zu nennen, deren Ziel die Förderung der Forschung und der Kenntnis Schellings ist, und die demgemäß neben monographischen Beiträgen und Sbden zu Schellings Philosophie auch Texteditionen in Form von Neu- und Nachdrucken, von Erstausgaben und Studientexten enthält bzw. in der Planung hat.

Die sehr verdienstvolle und für Schellingstudien unverzichtbare Reihe beginnt in Bd I mit der von W. E. Ehrhardt selbst besorgten Erstveröffentlichung einer im Sommer 1830 gehaltenen Vorlesungsreihe Schellings zur „Einleitung in die Philosophie", die auf einer wahrscheinlich von Kronprinz Maximilian von Bayern, einem Schüler und glühenden Verehrer Schellings, verfaßten Mitschrift beruht. Bd II ergänzt diese Edition durch die Herausgabe der Korrespondenz zwischen Schelling und demselben Maximilian, die nicht nur diesen als ernst um philosophische Fragen Ringenden erweist, sondern eine gerade auch für Theologen interessante Quelle darstellt, insofern Schelling hier neben philosophischen u. a. auch auf damit zusammenhängende theologische sowie staats- und kirchenpolitische Fragen des Thronfolgers eingeht. [11]

Als Bd IV der Schellingiana-Reihe ist eine an die Akademieausgabe angelehnte bzw. diese vorwegnehmende textkritische und von Hermann Krings hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Naturphilosophie Schellings kommentierte Ausgabe eines im Berliner Schelling-Nachlaß vorhandenen 57-seitigen Manuskripts mit Interpretationen Schellings zu Platons Timaios und Philebos von 1794 erschienen.[12] Bd VI derselben Reihe enthält eine Nachschrift der letzten, vor seinem Weggang nach Berlin in München gehaltenen Vorlesung Schellings von 1841 zur Philosophie der Mythologie. Angekündigt ist als Bd XIII eine Vorausedition der Schellingschen Weltalter-Fragmente aus dem Berliner Nachlaß, die zwischen 1810 und 1821 entstanden sind und für Schellings Denkentwicklung, weit darüber hinaus aber v. a. hinsichtlich ihres Geschichts- und Zeitverständnisses und des in diesem Kontext neu verhandelten Gottesproblems, näherhin des ontologischen Arguments, nicht zuletzt von ausgesprochen theologischem Interesse sind.[13]

In einer eigenen Edition hat der Beierwaltes- und Henrichschüler Siegbert Peetz Schellings Münchener Vorlesung von 1827/28 über das System der Weltalter veröffentlicht, und zwar versehen mit einer ausführlichen Einleitung.[14] Auf diese ist hier eigens hinzuweisen, weil Peetz, zwar streng im philosophischen Horizont verbleibend, den in der Sache, ohne dies explizit zu machen, für die Theologie, insbesondere für die erwähnte aktuelle Diskussion um eine erstphilosophische Begründung, wohl zentralen Punkt Schellings herausarbeitet: Schelling überwindet mit seinem Freiheitsbegriff, namentlich mit dem der Spätphilosophie, die hier, in den Weltaltern, in gewissem Sinn grundgelegt wird, das transzendentalphilosophische Freiheitsverständnis einer rein und damit bloß und einseitig rationalen, also nach Schellings Verständnis nicht sozusagen wirklichkeitsgesättigten Philosophie, zu der er neben Fichte auch Hegel zählt. Diese Überwindung erfolgt in Richtung eines Freiheitsverständnisses, das Freiheit nicht mehr nur und nicht primär als Unabhängigkeit von Bedingungen, sondern grundlegend als schöpferisches Prinzip, als Willen des Selbst zum kreativen Tun begreifen will. Dabei entwickelt Schelling einen Gottesbegriff, der Gott als „Herrn des Seins" begreifen will, so aber „einen Begriff Gottes ableitet, der die Schöpfung involviert" (XXII).[15] Nach Auffassung Schellings selbst leistet dieser aus der christlichen Denktradition kommende Gottesbegriff, wie Peetz Schelling zitierend zeigt, das, „was noch durch keinen anderen geleistet worden ist" und Schelling fügt, nicht zuletzt wohl im Blick auf Fichte und Hegel, hinzu: „Auch formell scheint er die Vernunft vollkommen zu befriedigen" (139). Schelling artikuliert so, und Peetz arbeitet dies in seiner erhellenden Einleitung heraus, mit ziemlicher Deutlichkeit den Anspruch, mit diesem seinem explizit schöpfungsphilosophisch ansetzenden Gottesbegriff aus den Aporien der Begriffssysteme eines Fichte und Hegel herauszuführen, ohne aber deren Vernunftbegriff zu unterbieten.

Weiter erhellend für das Verständnis der sperrigen Weltalter-Texte ist, darauf sei im hiesigen Kontext hingewiesen, obwohl es sich nicht um eine Textedition handelt, deren „Lektüre" durch Aldo Lanfranconi. Der Schweizer Schellingkenner versucht mit dieser Monographie, aus dem Dickicht der Fragmente – ein Werk mit dem Titel „Weltalter" existiert bekanntlich nicht – den diese zusammenhaltenden Grundgedanken zu ermitteln.[16] So zeigen gerade die „Weltalter" und die

[10] Ebd. S. 27.

[11] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Einleitung in die Philosophie, hg. v. Ehrhardt, Walter E., Stuttgart-Bad Cannstatt 1989 (Schellingiana 1); ders. (Hg.): Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989 (Schellingiana 2).

[12] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Timaeus (1794). Mit einem Beitrag von Hermann Krings: Genesis und Materie. Zur Bedeutung der ‚Timaeus'-Hs. für Schellings Naturphilosophie, hg. v. Bucher, Hartmut, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 (Schellingiana 4).

[13] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Weltalter-Fragmente. Aus den Manuskripten des Berliner Nachlasses, 2 Bde, hg. v. Grotsch, Klaus, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002 (Schellingiana 13.1 und 13.2). Nachdem dieser Bd inzwischen, nach dem Abschluß der Arbeiten des Vf.s an dieser Rez., aber noch kurz vor deren Drucklegung, tatsächlich als Schellingiana 13.1 und 13.2 erschienen ist, kann hierzu an dieser Stelle ergänzend angefügt werden: Es handelt sich hierbei ausdrücklich um eine „Vorauspublikation" (13.1, S. 79) von Manuskripten Schellings zur Weltalterphilosophie aus dem Berliner Nachlaß, die später in der Münchener Kritischen Gesamtausgabe endgültig veröffentlicht werden sollen. Als solche will die Edition die „formalen Freiheiten" und den „work-in-progress-Charakter" eines im buchstäblichen Sinn vor-läufigen Unternehmens nutzen. Demgemäß sind für 13.1 insgesamt vier unterschiedliche Manuskripte Schellings ausgewählt, die als „Nachlaßpositionen" NL 80, NL 81, NL 84 und NL 85 im Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften archiviert sind. Bd 13.2 enthält NL 89, NL 91 und NL 94. Den Texten ist jeweils eine „Editorische Vorbemerkung" und eine „Inhaltszusammenfassung" vorangestellt sowie ein Anmerkungsteil angefügt. Zusätzlich enthält Bd 13.1 einen „Appendix" mit zwei Exzerpten aus NL 43 sowie einem aus NL 44. Für diese letzteren, sehr kurzen und fragmentarischen Texte, darf man sich, da sie hier ohne jeden weiterführenden Hinweis einfach wiedergegeben sind, in der späteren Gesamtausgabe eine ähnlich kritische und hilfreiche Kommentierung wünschen wie zu den anderen „Nachlaßpositionen". Der sachliche Ertrag der Publikation dieser Manuskripte für das Verständnis der Schellingschen Philosophie kann kaum hoch genug eingeschätzt werden, ist es doch damit möglich, die bisher vorliegenden Texte zur Weltalterphilosophie, bei denen es sich weithin um Vorlesungsmitschriften handelt, also um nicht von Schelling selbst geschriebenen Texte, mit authentisch schellingschem Textmaterial zu vergleichen. Das Desiderat, auf diese Weise auch die noch unveröffentlichten Nachlaßteile möglichst bald zugänglich zu machen, liegt damit auf der Hand. Höchst verdienstvoll und weithin geradezu spannend zu lesen ist die inhaltliche Einleitung von Wilhelm Schmidt-Biggemann, die „Schellings ‚Weltalter' in der Tradition abendländischer Spiritualität" verortet (13.1., S. 1–78) und dabei differenziert auf den Neuplatonismus, den abendländischen Origenismus, auf Nikolaus von Kues, die Kabbala (Johannes Reuchlin), Giordano Bruno, Jacob Böhme, Spinoza und auf „theosophische Denkfiguren" als Hintergründe für Schelling eingeht. Gegenüber dem sachlichen Gewicht der Schellingtexte selbst, aber auch der Begleittexte fällt kaum ins Gewicht, daß der work-in-progress-Charakter dieser Edition sich auch daran zeigt, daß sie weder ein Namens- noch gar ein Sachregister enthält und daß die Bibliographie in beiden Bden nicht nur ausbaufähig ist, was wichtige Literatur betrifft, sondern auch geradezu danach verlangt, die angeführten Werke in Primär- und Sekundärliteratur, vielleicht sogar noch in Tertiärliteratur aufzuteilen.

[14] **Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: System der Weltalter.** Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, hg. und eingeleitet v. Peetz, Siegbert, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1998.

[15] Dies sieht im übrigen auch Rafael Hüntelmann in seiner kleinen Arbeit: Schellings Philosophie der Schöpfung. Zur Geschichte des Schöpfungsbegriffs, Dettelbach 1995.

[16] Lanfranconi, Aldo: Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter" Texte F.W.J. Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.

diesbzgl.e Forschungsliteratur, daß und wie sehr die Schellingforschung, und insbesondere die inhaltliche Durchdringung Schellings, auf kritisch edierte Texte angewiesen ist. Insofern ist das Verdienst von Peetz nicht hoch genug einzuschätzen. Seine Edition macht aber zugleich um so deutlicher, wie unverzichtbar auf Dauer die kritische Gesamtausgabe ist, und zwar insbesondere wegen der dann gegebenen Möglichkeit des Vergleichs der unterschiedlichen Textvarianten.

Zusammen mit den angeführten Editionen gehören die in jüngerer Zeit in Meiners Philosophischer Bibliothek (PhB) erschienenen Schellingtexte gewissermaßen zum Grundbestand für eine dem aktuellen Forschungsstand gemäße und diesen nutzende Rezeption und Auseinandersetzung mit Schelling.

Dem in Sachen Schelling nimmermüden Walter E. Ehrhardt ist es zu verdanken, daß in Form von drei Bden der PhB wichtige Schellingtexte, versehen mit hilfreichen Einleitungen, Kommentaren und Anmerkungen, auch einer breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich sind und als Textgrundlagen nicht zuletzt auch für theologische Seminare empfohlen werden können.

So sind 1990 bereits in der zweiten Auflage Schellings „Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums" von 1803 erschienen, die – dem Rez. sei diese Randbemerkung erlaubt – im Kontext der gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die universitäre Forschung und Lehre eigentlich zur Pflichtlektüre für alle gemacht werden sollten, die hier mitreden und mitentscheiden zu sollen und zu können meinen.[17] Mit wichtigen, die ursprünglich von Walter Schulz verfaßte Einleitung ergänzenden Bemerkungen von Walter E. Ehrhardt ist die im Jahre 2000 in der zweiten Auflage erschienene Ausgabe von Schellings „System des transzendentalen Idealismus" von 1800 versehen, jene Programmschrift des jungen Philosophen, mit der dieser sich in der Sache kritisch mit Kant auseinandersetzt, sich von Fichtes reiner Transzendentalphilosophie verabschiedet und die Notwendigkeit von deren Zusammenführung mit der Naturphilosophie in einem eigenen Identitätssystem begründet.[18] Als für das Studium hilfreiche Ergänzung dieses Textbandes kann auf einen Sbd von wissenschaftlichen Beiträgen zu dieser frühen Schrift Schellings verwiesen werden, der anläßlich von deren 200. Erscheinungsjahr erschienen ist.[19]

Als bedeutsames wissenschaftliches Ereignis, zumindest für die Schellingforschung, darf wohl die Entdeckung einer Niederschrift der Schellingschen Vorlesung zur Philosophie der Offenbarung von 1831/32 durch Ehrhardt bezeichnet werden, handelt es sich doch um deren getreue Wiedergabe und damit um eine Textfassung, mit deren Hilfe viele Unsicherheiten hinsichtlich der Texte der Sohnesausgabe geklärt werden können. Hier hat die Schellingforschung noch die Aufgabe akribischer Textvergleiche, in die auch noch weitere bis dato unveröffentlichte Archivmaterialien einzuarbeiten sein werden, vor sich. Jedenfalls aber dürfte Ehrhardt, der den Text 1995 kritisch ediert hat, nicht zu Unrecht von diesem Text als „Urfassung" der Schellingschen Philosophie der Offenbarung sprechen.[20] Der von ihm selbst transkribierte Text, aber auch die von ihm verfaßten Anmerkungen sowie das Namen- und Stichwortregister machen aus diesen Bden eine Fundgrube für an Schelling interessierte philosophische und theologische Forschung und dürfen bzw. müssen als die zumindest derzeit, i. e. bis zum Erscheinen des Textes in der Akademieausgabe, maßgebliche Grundlage für alle Bezugnahme auf Schellings Spätphilosophie angesehen werden. Es wäre um des Sachverständnisses der Schellingschen Philosophie mehr als wünschenswert, daß dieser Text zumindest mit und neben der Sohnesausgabe auch von wissenschaftlichen Vf.innen und Vf. herangezogen würde, deren Forschungsschwerpunkt nicht Schelling selbst ist, wenn sie sich denn auf dessen Spätphilosophie beziehen.

Drei weitere Vorlesungsnachschriften von Schellings Philosophie der Mythologie, nämlich eine Hs. vom Sommersemester 1836/37 aus der Nationalbibliothek Athen, eine andere, ebenfalls vom Sommer 1836/37, aus der Nationalbibliothek Budapest, sowie eine aus Berlin von 1842, wurden jüngst als erster Bd einer „Doppeledition" veröffentlicht und zugänglich gemacht, deren zweiter Bd eine bisher unbekannte Nachschrift von Hegels Philosophie der Geschichte aus dem Jahre 1830/31 enthalten soll. Damit soll ein Vergleich der Systeme Hegels und Schellings in ihrer jeweiligen Spätphase ermöglicht werden.[21]

Es ist ein nicht geringes Verdienst der Schellingforscherin und Kunstphilosophin Lucia Sziborsky, im Rahmen der PhB Schellings Münchener Akademierede „über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur" von 1807 kritisch ediert und dieser Edition eine vollständige Bibliographie zu Schellings Philosophie der Kunst beigegeben zu haben.[22] Gerade weil im hiesigen Rahmen auf die Kunst als wesentliche Dimension des Schellingschen Opus nicht näher eingegangen werden kann, sei die Anmerkung erlaubt, daß die Theologie hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Kunst als spätestens im Horizont der Postmoderne eine für sie wesentliche und nur mehr sträflicherweise vernachlässigbare Dimension nur gewinnen könnte, wenn sie bei der Aufarbeitung dieses Defizits mit Hilfe dieses Textes auch auf Schelling zurückgreifen würde. Als um so dringlicheres Desiderat darf hier die Ergänzung der bis 1983 reichenden Bibliographie um die bis heute erschienenen weiteren Werke angemeldet werden.

An der Bremer Schelling-Forschungsstelle unter Leitung von Hans Jörg Sandkühler ist ein für die Schellingforschung höchst interessantes und wichtiges Projekt in Arbeit, nämlich die Herausgabe der Tagebücher Schellings von 1809 bis 1854. Nicht zufällig, sondern im Sinne einer ein breites Interesse ansprechenden Vorauspublikation, wurde im Rahmen von Meiners PhB als erstes das Tagebuch des Revolutionsjahres 1848 veröffentlicht.[23] Dieses Tagebuch erweist Schelling als einen alles andere als unpolitischen Denker, der vielmehr den revolutionären Bewegungen gegenüber wach ist und sicher kritisch verbleibt, deswegen aber keineswegs vorschnell als einfach reaktionär abzustempeln sein dürfte, wie dies in der Einleitung Sandkühlers (XXIII–LXI), freilich eher unterschwellig und leise, anklingt. Dies schmälert freilich in keiner Weise den Wert der Ausgabe, die, ähnlich wie die Akademieausgabe, einen hilfreichen „Editorischen Bericht" (IX–XII), sowie einen geradezu opulenten Anhang enthält mit einer Dokumentation der im Jahreskalender befindlichen Zeitungsausschnitte, mit die Lektüre erleichternden, informativen „Annotationen" der Hg. sowie mit Verzeichnissen der von Schelling zitierten Platon- und Aristotelesstellen, der von ihm erwähnten Literatur und der von ihm zitierten Dokumente und Zeitungen, und schließlich mit einem Namen- und Personenverzeichnis sowie einem Sachregister (239–341). Darauf wird hier hingewiesen, weil eine Einsichtnahme in diese von Schelling ja nicht zur Veröffentlichung bestimmten Texte in besonderer Weise den Menschen Schelling, aber auch sein bis zuletzt offenbar nicht nachlassendes Ringen, auch, ja insbesondere um die theologisch relevanten Grundprobleme der Philosophie, unmittelbar anhand von Quellentexten zum Vorschein kommen läßt.[24]

[17] F.W.J. Schelling: Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums. Auf der Grundlage des Textes der Ausgabe von Otto Weiss neu mit Einleitung und Anmerkungen, hg. v. Walter E. Ehrhardt, Hamburg, 2. Aufl. 1990 (PhB 275).

[18] F.W.J. Schelling: System des transzendentalen Idealismus. Mit einer Einleitung von Walter Schulz und ergänzenden Bemerkungen von Walter E. Ehrhardt hg. v. Horst D. Brandt / Peter Müller, Hamburg, 2. Aufl. 2000 (PhB 448).

[19] System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings „System des transzendentalen Idealismus", hg. v. Christian Danz / Claus Dierksmeier / Christian Seysen, Würzburg 2001 (= Kritisches Jahrbuch der Philosophie, Bd 6).

[20] F. W. J. Schelling: Urfassung der Philosophie der Offenbarung, hg. v. Walter E. Ehrhardt, Zwei Teilbände, Hamburg 1995 (PhB 445a und 445b).

[21] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842, hg. v. Klaus Vieweg / Christian Danz unter Mitwirkung von Georgia Apostolopoulou, München 1996.

[22] F.W.J. Schelling: Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur. Mit einer vollständigen Bibliographie zu Schellings Philosophie der Kunst. Eingel. und hg. v. Lucia Sziborsky, Hamburg 1983 (PhB 344). Einschlägig zu Schellings Kunstphilosophie ist auch Barth, Bernhard: Schellings Philosophie der Kunst. Göttliche Imagination und ästhetische Einbildungskraft, Freiburg / München 1991

[23] F.W.J. Schelling: Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution. Unter Mitwirkung von Alexander Pechmann und Martin Schraven aus dem Berliner Nachlaß hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1990 (PhB 367).

[24] Die Edition der Schellingschen Tagebücher insgesamt ist vorgesehen in den Meinerschen Akademie- und Werkausgaben. Hier sind inzwischen erschienen: Bd 1. Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809–1813. Philosophie der Freiheit und Weltalter, hg. v. Lothar Knatz / Hans Jörg Sandkühler / Martin Schraven, Hamburg 1994; Bd 12. Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1846. Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie, hg. v. Lothar Knatz / Hans Jörg Sandkühler / Martin Schraven, Hamburg 1998. Auf der Basis seiner Forschungen hat M. Schraven eine eigene Monographie herausgegeben: Philosophie und Revolution. Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, der in Form einer Einleitung weitere wichtige Hintergrundinformationen zur Forschung an den Tagebüchern allgemein sowie insbesondere an dem von 1848 beigegeben sind (9–31). Wesentliche Absicht Schravens scheint es zu sein, daß „die These vom *unpolitischen Philosophen Schelling*

Nach wie vor der mit Abstand am häufigsten edierte, zitierte und kommentierte Text Schellings ist dessen berühmte, freilich alles andere als unumstrittene „Freiheitsschrift" von 1809, immerhin nach Hans Urs von Balthasar das „titanischste Werk des deutschen Idealismus".[25] Um so verdienstvoller ist deren von Thomas Buchheim besorgte Neuedition im Rahmen der PhB, insofern diese neben dem Text (samt Vorrede) selbst (3–87) eine inhaltliche sowie die frühe Rezeption und die Quellen ausführlich behandelnde Einleitung (IX-LV), ein umfassendes Literaturverzeichnis (LVIII-LXIX), einen nicht weniger ausführlichen Anmerkungsteil (89–168), eine höchst erhellende, nicht von Schelling selbst, sondern von Buchheim stammende „Gliederung und Analyse des Argumentationsganges" (169–188) sowie einen Registerteil (189–234), näherhin ein Personen- und Sachregister jeweils zum Text selbst, zur Einleitung und sogar zu den eigenen Anmerkungen, sowie ein Register der in der Einleitung und den Anmerkungen erwähnten Werke Schellings mit den jeweiligen Seitenangaben enthält.[26] Damit ist Buchheims Ausgabe der Freiheitsschrift eine Fundgrube, in welcher nicht nur ein klassischer philosophischer Text hervorragend kommentiert vorliegt, sondern der geschichtliche Hintergrund und Kontext sowie die Geschichte der Rezeption desselben höchst differenziert und lebendig vor Augen tritt. Man kann nur wünschen, daß diese Ausgabe auch tatsächlich zur wissenschaftlichen Lektüre dieses in jedem Falle, man mag ihn selbst beurteilen wie man will, für Schelling selbst, aber auch für ein einigermaßen fundiertes Verständnis unserer philosophischen und theologischen Denkgeschichte insgesamt, zentralen Textes anstößt und beiträgt.

Eine wertvolle Ergänzung zu Buchheims Textausgabe stellt der im Rahmen der Reihe „Klassiker Auslegen" von Otfried Höffe und Annemarie Pieper herausgegebene „kooperative Kommentar" (10) der einzelnen Abschnitte der Freiheitsschrift dar.[27] Sachlicher Schwerpunkt ist dabei die Frage nach dem Bösen. Otfried Höffe eröffnet seinen einleitenden Beitrag: „Ein Thema wiedergewinnen. Kant über das Böse" (11–34) mit folgender in eine Frage mündender Feststellung: „Schon der oberflächlichen Lektüre fällt eines auf: Die Freiheitsschrift behandelt ein Thema, das Böse, das die Philosophie seit der Antike erörtert, ihr heute aber verlorengegangen ist. Wer nun die Freiheitsschrift nicht nur historisch verstehen, wer sie auch mit einem systematischen Interesse lesen will, wird den Verlust nicht bloß wahrnehmen, sondern sich auch überlegen, ob er schlicht hinzunehmen ist: Ist das Böse tatsächlich kein angemessenes Thema der Philosophie mehr, oder verdient es im Gegenteil eine neue Debatte?" Der 11.9.2001 hat uns auf tragische Weise bewußt gemacht, daß die Frage nach dem Bösen nicht nur eine neue Debatte „verdient", daß diese vielmehr unumgänglich ist.

In der Sache ergänzt und vertieft werden die in diesem Bd versammelten Interpretationen der Freiheitsschrift durch Temilo van Zantwijks gründliche Monographie über Schellings „transzendentale Hermeneutik der menschlichen Freiheit" in der Freiheitsschrift sowie durch den von István M. Fehér und Wilhelm G. Jacobs herausgegebenen Sbd zur Thematik von „Zeit und Freiheit".[28]

Buchstäblich in letzter Minute vor Abschluß dieser Sammelbesprechung ist dem Rez.en die „Werkinterpretation" zu Schellings Freiheitsschrift von Jochem Hennigfeld, inzwischen zusammen mit Walter E. Ehrhardt Hg. der Reihe „Schellingiana", in die Hände gefallen.[29] Der ausgewiesene Schellingkenner Hennigfeld wagt den Versuch einer „möglichst geschlossenen Interpretation" der Freiheitsschrift als ganzer und kann so als synthetische Ergänzung zu den vorher genannten, eher analytisch ansetzenden Interpretationen einzelner Aspekte und Fragestellungen angesehen werden. Hierzu schließt sich Hennigfeld zu Recht der aktuellen Sicht der Forschung an und will gegen den „vordergründig disparaten Eindruck (...) die These erhärten, daß Schellings Freiheitsschrift in erster Linie ein großer philosophischer Systementwurf ist, der sehr wohl der Forderung nach strenger Begriffsarbeit genügt." Er formuliert die stramme, in der Durchführung sich aber als sehr fruchtbar erweisende These: „Dabei erprobt Schelling verschiedene – auch unsichere – Wege der Argumentation, die alle dem Ziel dienen, Sein im Sinne von *Leben* zu *denken*."[30] Zwar verbleibt Hennigfeld streng im Horizont philosophischer Argumentation, doch ist gerade deshalb seine Auslegung für die Theologie von besonderem Wert, insofern er darlegt: „Die entscheidende Frage, die Schelling bereits in ‚Philosophie und Religion' klar herausgestellt hat, lautet: In welchem Verhältnis steht die endliche Wirklichkeit zur Idee des Absoluten?"[31] Existentiell gewendet ist dies die Frage nach der Möglichkeit endlicher Freiheit und theologisch schließlich die nach der Theodizee. Insbesondere im Blick auf manche Schellinginterpretationen, auf die weiter unten noch einzugehen sein wird, ist es, gerade aus theologischer Perspektive, nicht das geringste Verdienst Hennigfelds, diese Tiefendimension Schellings deutlich hervorzuheben.

2. Einführungen, Biographien, Gesamtdarstellungen

Nach wie vor für den Zugang zu Person und Werk Schellings kaum verzichtbar sind die schon kurz nach Schellings Tod von G. L. Plitt herausgegebenen Briefe von und an Schelling.[32] Wer sich darüber hinaus einen ersten Ein- bzw. Überblick über Leben und Werk des Philosophen verschaffen möchte, muß nicht mehr auf ältere Werke zurückgreifen, etwa auf den stark hegelianisch geprägten „Klassiker" neuzeitlicher Philosophiegeschichtsschreibung Kuno Fischer oder auf den stark psychologisierenden Karl Jaspers.[33] Am hilfreichsten ist wohl die von Hans Michael Baumgartner, dem allzu früh verstorbenen Gründungspräsidenten der Internationalen Schellinggesellschaft, und Harald Korten herausgegebene Einführung in Schelling.[34] Das mit 262 S. vom Umfang her relativ leicht zu bewältigende Opus stellt Schelling, dem gegenwärtigen Forschungsstand gemäß, in Form einer genetischen Darstellung „weniger als System- denn als genialen Problemdenker zwischen Fichte und Hegel" dar, der „auf eine Philosophie des Absoluten als All-Einheitsphilosophie mit den Problemkomplexen Einheit und Vielheit, Absolutes und Endliches, Vernunft und Geschichte sowie Philosophie und Religion [zielt]" (Vorspann, 2). Der dieser Perspektive entsprechenden Darstellung Schellings selbst in neun Kap.n ist ein zehntes Kap. beigefügt, das die Wirkungsgeschichte Schellings kurz, aber differenziert und informativ darstellt. Von besonderem Wert ist auch der ausführliche Anhang. Die „bibliographischen Hinweise" (244–254) bieten einen hervorragenden Überblick über die Werke Schellings selbst sowie über die Sekundärliteratur, die hier, unterteilt nach den Phasen des Schellingschen Philosophierens, und damit den Kap.n des Buches selbst entsprechend, dargeboten wird.

Durchaus interessant zu lesen und informativ ist auch die gleichzeitig erschienene Einführung von Franz Josef Wetz, wenngleich sich hier deutliche Spuren einer inzwischen überholten, nicht zuletzt auch durch die Darstellung von Baumgartner und Korten in der Sache korrigierten, nämlich allzu irrationalistischen Schellingdeutung finden, etwa wenn behauptet wird, daß „die Wirkung seiner Spätphilosophie weniger auf der nüchternen Einfachheit seiner Worte beruht als auf dem abgründigen Tiefsinn seiner Gedanken" (242), bzw. wenn Schelling, und zwar der Schelling der Spätphilosophie, als deren Sinnspitze doch gerade die unvergleichliche, „überseiende" Absolutheit des Absoluten (Gottes) anzusehen ist, wegen seiner angeblichen „Interpretation Gottes als Ebenbild des Menschen" noch immer des „Anthropomorphismus" bezichtigt wird (223).[35]

Sozusagen als verführerischer Appetitanreger in Sachen Schelling darf der von Michaela Boenke veranstaltete Sbd mit sorgsam aus-

mit der Veröffentlichung seiner Tagebücher endgültig zur Seite gelegt" (15) und somit ein weiteres hartnäckiges Vorurteil mancher Schellingrezeption korrigiert wird.

[25] Balthasar, Hans Urs von: Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von den letzten Haltungen. Bd I: Der deutsche Idealismus, 3. Auflage Einsiedeln, Freiburg 1998, S. 240.

[26] F. W. J. Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, hg. v. Thomas Buchheim, Hamburg 1997 (PhB 503).

[27] F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit, hg. v. Otfried Höffe / Annemarie Pieper, Berlin 1995.

[28] van Zantwijk, Tamilo: Pan-Personalismus. Schellings transzendentale Hermeneutik der menschlichen Freiheit, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000; Zeit und Freiheit: Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger, hg. v. István M. Fehér / Wilhelm G. Jacobs, Budapest 1999.

[29] Hennigfeld, Jochem: Friedrich Wilhelm Joseph Schellings ‚Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände', Darmstadt 2001 (Reihe „Werkinterpretationen" der Wiss. Buchgesellschaft).

[30] Ebd. S. 15.

[31] Ebd. S. 139.

[32] Aus Schellings Leben. In Briefen, hg. von G.L. Plitt, Bd I, II, III, Leipzig 1869–1870.

[33] Fischer, Kuno: Schellings Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 4. Aufl. 1923; Jaspers, Karl: Schelling. Größe und Verhängnis, München 1955. Beide Werke sind nach wie vor lesenswert.

[34] Baumgartner, Hans Michael / Korten, Harald: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, München 1996 (Beck'sche Reihe Denker 536).

[35] Wetz, Franz Josef: Friedrich W.J. Schelling zur Einführung, Hamburg 1996 (Junius, Reihe Zur Einführung 139).

gewählten, paradigmatischen Originaltexten aus den verschiedenen Epochen des Schellingschen Denkens bezeichnet werden.[36] Boenke hat die von ihr nach den Epochen der Vita Schellings angeordneten Texte mit eigenen Überschriften versehen, die deutlich machen, worum es jeweils geht. Sie leistet damit geschickt sozusagen erste Hilfe zu deren nicht immer leichtem Verständnis. Diesem zentralen Textteil ist unter der Überschrift: „Einlesen in Schellings Welt" eine geradezu spannende Anthologie wichtiger kleiner Schriften vorangestellt (73–112), näherhin eine Ansammlung von „Briefen und kleineren Texten", dazu das bekanntlich von der Autorschaft her umstrittene, nicht unwahrscheinlich aber von Schelling verfaßte „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus" – ohnehin Pflichtlektüre für jeden am Deutschen Idealismus Interessierten – sowie Schellings „10. Brief über Dogmatismus und Kritizismus", den Boenke zu Recht mit der Überschrift: „Vom existentiellen Kampf des Philosophen" versieht, und schließlich das vom jungen Schelling stammende „Epikureische(s) Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens". Hervorzuheben sind auch die ausführlichen Anmerkungen, in denen Boenke die Schellingschen Begriffe erläutert, historische Hinweise gibt und sachliche Querverbindungen herstellt, so daß beinahe von hilfreichen, in Schelling einführenden Kurzkommentaren gesprochen werden kann. Auch Boenkes Einleitung „Über Schelling" (17–62) sowie der von ihr verfaßte, tabellarisch angelegte, aber eine Fülle von weit darüber hinausgehenden Hinweisen enthaltende Lebenslauf Schellings (63–69) sind informativ und anregend. Boenke scheut sich erfreulicherweise nicht, Schellings Denken in einer für die Theologie aufhorchen lassenden Weise auf den Punkt zu bringen, wenn sie in ihrer Einleitung, Schelling zitierend, feststellt, im „ursprünglichen Widerstreit im menschlichen Geiste selbst", der dadurch entstehe, „daß wir aus dem Absoluten heraustreten", sei jener Kerngedanke zu sehen, „aus dem heraus sich die Themen und auch die Grundstrukturen der Philosophie Schellings entwickelt haben" (22).

Gegenüber diesen sachlich fundierten und zugleich zugespitzten, gerade so aber im Kontext einer Einführung zu Schelling hilfreichen, weil Perspektiven eröffnenden Interpretationsansätzen Boenkes wirkt die von Peter Sloterdijk, dem GesamtHg. der Reihe, beigegebene „Vorbemerkung" (13–16) zwar sprachlich noch einmal um Grade furioser, doch steht das Spiel mit großen Worten und eindrucksstarken Sprachbildern nur noch in einem eher assoziativen Zusammenhang mit dem eigentlichen Gegenstand, etwa wenn das Denken des jungen Schelling als „eine Himmelreise der spekulativen Vernunft" bezeichnet wird, deren „Bravourstücke" viele „mit dem Eidechsenblick ungerührter Mittelmäßigkeit anstarrten" (13). Kaum verhohlen scheint Sloterdijk v. a. den späten Schelling – zwischen dem jungen und dem späten Schelling sieht Sloterdijk in offensichtlich unkritischem Anschluß an längst widerlegte Interpretationsmuster einen geradezu kontradiktorischen Gegensatz – für sich selbst in Anspruch nehmen zu wollen, wenn er mit beinahe theatralischem Gestus den Bogen von diesem ins (eigene) Heute schlägt: „Hier nimmt die Philosophie des Noch-Nicht ihren Anfang. In Schellings großartiger Abwendung von den ungebührlichen Großartigkeiten der Vernunft gibt sich die Signatur des zeitgenössischen Denkens zum ersten Mal authentisch zu erkennen" (16).

Wer über bloß einführende Hinweise hinaus fundierter in Schellings Leben und Werk eingeführt werden möchte, kommt am Lebenswerk des französischen Jesuiten Xavier Tilliette nicht vorbei. Der Rez. kann nur mit höchstem Respekt, ja tiefer Verehrung von diesem inzwischen über achtzigjährigen Gelehrten und Philosophen sprechen, der wie wohl kaum ein anderer, jedenfalls unter den heute noch Lebenden, als genuiner Kenner des Deutschen Idealismus insgesamt, insbesondere aber Schellings, bezeichnet werden muß, womit seine umfassende, profunde und souveräne Kenntnis aller anderen Gestalten und des Denkens insgesamt jener Epoche, ja seine überhaupt universale philosophische Gelehrsamkeit, in keiner Weise einschränkend charakterisiert sein soll. Für ein Studium der Philosophie Schellings ist es schlechthin unverzichtbar, Tilliettes einschlägige Werke zur Kenntnis zu nehmen und sich gerade von ihm in diese Geisteswelt einführen zu lassen. Dies gilt, von zahlreichen Aufsätzen und Essays abgesehen[37], insbesondere für Tilliettes inzwischen zum unbestrittenen Klassiker avancierte, groß angelegte philosophische Diss.,[38] fast mehr noch aber für die großartige, jüngst erschienene Schelling-Biographie.[39] Auf länger zurückliegende, jedoch nicht weniger wichtige Werke Tilliettes zu Schelling,[40] sowie auf im weiteren Sinn auf seine Beschäftigung auch mit Schelling zurückgehende Werke, wie seine Monographie über die Geschichte der „intellektuellen Anschauung"[41] und seine „Philosophische Christologie"[42], kann hier nur hingewiesen werden.

Diss. und Schellingbiographie geben deutlich zu erkennen, daß Tilliette, stark in der Tradition von Horst Fuhrmans und damit in eher kritischer Distanz zu Walter Schulz stehend, wenn auch beiden gegenüber letztlich selbständig, großen Wert legt auf den zwar nicht proteisch unbestimmten, gar widersprüchlichen, aber doch grundlegend eher unfertigen, essayistischen und konjekturalen Charakter des Schellingschen Denkens insgesamt, das nicht, wie bei Schulz, auf einen Gedanken festgelegt und damit reduziert werden kann.[43] Darin dürfte der Schlüssel liegen für die sehr einfühlsame und zugleich immer sachkritische Schellingauslegung Tilliettes, die gerade so sich als ungeheuer fruchtbar erweist. Mit der Schellingbiographie liegt nun sozusagen ein in jeder Hinsicht ausgereiftes Opus zu Schelling vor, das lebendig und zugleich detailgenau in das Leben und die Person Schellings einführt, darüber hinaus aber auch in der Sache beinahe unerschöpflich ist. Wie keinem anderen gelingt es Tilliette souverän, die Biographie mit der Philosophie Schellings zu verknüpfen, also etwa die lebensentscheidende Kant- und Fichterezeption und zugleich -kritik des jungen Schelling, die spekulative Tiefe und Kraft der Freiheitsschrift und der Weltalter, und schließlich den mit der Spätphilosophie noch einmal gestarteten Versuch des reifen Schelling, seine Philosophie zu begründen und zum System zu gestalten, zur Darstellung zu bringen. All dies verknüpft Tilliette mit unzähligen kostbaren Hinweisen zu den Quellen Schellings, den zeitgenössischen Reaktionen sowie zur Wirkungsgeschichte. Der „Epilog", der die 17 Kap. zu Schelling selbst abrundet und zugleich weiterführt, ist eine geradezu unerschöpfliche Fundgrube zum „Nachleben" Schellings, und zwar v. a. im deutschen, englischen, französischen und russischen Sprachraum. Ein Index aller angeführten Namen eröffnet zudem für die unterschiedlichsten Zugänge zu Schelling, zu seinem Umfeld und seiner Zeit (Philosophie, Theologie, Geschichte, Literaturwissenschaften etc.) die Möglichkeit, dieses Opus magnum tatsächlich zu nutzen. Es bleibt nur zu wünschen, daß es so bald wie möglich, und zwar möglichst unter kritischer Begleitung und Leitung des Autors selbst, ins Deutsche übertragen wird, was freilich nicht zuletzt angesichts der nuancenreichen und subtilen Sprache nicht leicht sein dürfte, aber ein kaum zu überschätzender Gewinn wäre.

Daß die zehn Jahre ältere Schelling-Biographie des russischen Schriftstellers und Kenners des Deutschen Idealismus Arsenij Gulyga mit dem Opus Tilliettes kaum vergleichbar ist, mindert nicht deren Wert. Es handelt sich um eine romanhafte Darstellung, deren Reiz nicht zuletzt darin zu sehen ist, daß sie bezeugt, wie ein russischer Kenner der deutschen Philosophie diese einem breiten Publikum exemplarisch anhand der Vita und des Opus Schellings zu vermitteln sucht. Auch wenn dies oder jenes Detail mit schriftstellerischer Freiheit behandelt wurde, wer sich auf durchaus informative und nicht zuletzt unterhaltsame Weise mit Schelling etwas vertraut machen möchte, tut keinen Fehlgriff, wenn er hierzu zu Gulyga greift.[44]

Der Blick in die in Schelling einführende Literatur wäre substantiell unvollständig, wenn er nicht auf den von Hans Jörg Sandkühler 1998 neu herausgegebenen Sbd zur Einführung in Schelling hinweisen würde.[45] Das Spezifikum des Bdes besteht darin, daß kompetente

[36] Schelling. Ausgewählt und vorgestellt von Michaela Boenke, München 1995 (Reihe Philosophie jetzt! hg. v. Peter Sloterdijk).

[37] Vgl. z. B.: Tilliette, Xavier: L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling, Paris 1987.

[38] Ders.: Schelling. Une philosophie en devenir, 2 Bde, Bd. I: Le système vivant 1794–1821 ; Bd. II: La dernière philosophie 1821–1854, Paris 1970.

[39] Ders.: Schelling. Biographie, Paris 1999.

[40] z. B.: Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen, hg. v. Xavier Tilliette, 3 Bde, Torino / Milano 1974–1988.

[41] Ders.: L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel, Brescia 2001 (=erweiterte und aktualisierte Ausgabe der Ausgabe: L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel, Paris 1995).

[42] Ders.: Philosophische Christologie. Eine Hinführung. Aus dem Französischen übertragen v. Jörg Disse, Einsiedeln, Freiburg 1998; Originaltitel: Le Christ de la philosophie, Paris 1990.

[43] So schreibt er in der Biographie: « Il nous a semblé plutôt que même dans ses parties les plus rigoureuses la pensée de Schelling ne laissait pas d'être *peirastique*, essayante, parfois conjecturale, et cela aussi bien avant la bipartition qu'après, dans la philosophie négative comme dans la philosophie positive. (397)

[44] Gulyga, Arsenij: Schelling. Leben und Werk. Aus dem Russischen übertragen von Elke Kirsten, Stuttgart 1989.

[45] F.W.J. Schelling. Mit Beiträgen von Christian Danz, Walter E. Ehrhardt, Michael Franz, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen, Lothar Knatz, Siegbert Peetz, Hans Jörg Sandkühler und Martin Schraven, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Stuttgart / Weimar 1998.

Spezialisten der einzelnen Teilgebiete der Schellingschen Philosophie diese jeweils darstellen. Damit trägt Sandkühler, wie er selbst im Vorwort betont, der Tatsache Rechung, daß sich inzwischen in der Schellingforschung Spezialisierungen ergeben haben, die kaum mehr von einem einzelnen sachgemäß darstellbar sind. Doch stehen, wie ebenfalls aus dem Vorwort hervorgeht und bei der Lektüre sich als Gewinn erweist, die Beiträge nicht einfach nebeneinander, vielmehr sind sie erkennbar Ergebnisse eines wissenschaftlichen Diskussionsprozesses auf hohem Niveau, der jedoch gerade nicht zur Nivellierung unterschiedlicher Auffassungen, sondern vielmehr zu deren um so deutlicherer Profilierung geführt hat. Hervorzuheben ist, neben dem allgemein einleitenden ersten Kap. von Sandkühler selbst, das zweite Kap., in welchem Walter E. Ehrhardt den gegenwärtigen Stand der Schellingforschung knapp und präzise zusammenfaßt. Beinahe ist der Rez. geneigt, dieses Kap. zur Pflichtlektüre für alle an Schelling Interessierten zu erklären. Nicht weniger aufschlußreich sind die folgenden Kap. 3–10, die den einzelnen Teilbereichen der Schellingschen Philosophie gewidmet sind, und zwar nicht nur wegen ihres jeweiligen Inhaltes, sondern auch, weil hier deutlich erkennbar wird, für welche Bereiche heute der Philosophie Schellings Bedeutung zuerkannt wird, nämlich für die Natur (Jörg Jantzen, Kap. 5), die Kunst (Lothar Knatz, Kap. 6), die Geschichte (Hans Jörg Sandkühler, Kap. 7), die Mythologie (Siegbert Peetz, Kap. 8), die Offenbarung (Christian Danz, Kap. 9), sowie für Recht, Staat und Gesellschaft (Martin Schraven, Kap. 10). Diesen Darstellungen von Teilbereichen geht nach der Einleitung ein Kap. über die Bedeutung antiker Philosophie für Schellings philosophische Anfänge (Michael Franz, Kap. 3), sowie ein Kap. über Schelling im Deutschen Idealismus (Wilhelm G. Jacobs, Kap.4) voraus. Somit kann diese Einführung als in sich rund und umfassend informativ angesehen werden, nach Auffassung des Rez. allerdings mit einer nicht unbedeutenden Einschränkung. Es fehlt ein Kap. über Schellings systematischen Philosophiebegriff, d.h. über das, was der späte Schelling, auf sein Lebenswerk zurückblickend, als seine „Metaphysik" bezeichnet. Darauf wird im abschließenden Ausblick noch näher einzugehen sein. Zwar wird die Sache im Einleitungskapitel von Sandkühler thematisch, wenn er z.B. in 1.4 auf Schellings „Philosophie des Wissens und Philosophie der Philosophie" zu sprechen kommt. Doch geschieht dies, wohl zwangsläufig, in diesem Kontext nicht nur allzu kurz, sondern auch allzu sehr unter historisch-biographischer Rücksicht. Vielleicht aber ist die Tatsache, daß gerade dies fehlt, auch ein Symptom dafür, daß, wohl nicht nur in „Schelling-Kreisen", Philosophie heute (allzu) sehr geneigt ist, sich ihren Gegenstand eher (von außen) vorgeben zu lassen, als mit der Problematisierung desselben sich überhaupt erst zu konstituieren. Im Sinne Schellings, vgl. etwa die ersten Vorlesungen der „Urfassung", hieße dies, v.a. anderen nach dem „Anfang" schlechthin zu fragen und darin die eigentlich philosophische Urfrage zu erkennen.

Um so hilfreicher ist der ausführliche Anhang, in dem der/die an Schelling Interessierte umfassende und übersichtlich angeordnete Information findet über die aktuelle Quellenlage zu Schelling, die Editionen der Werke und die wissenschaftliche Literatur. Besonders hilfreich ist, daß die Sekundärliteratur eigens (Punkt 6) namentlich den Themenbereichen zugeordnet ist. Ein ebenfalls höchst nützliches Glossar sowie ein Namen-, Personen-, und Sachregister runden diesen für eine dem heutigen Kenntnisstand verpflichtete Schellinglektüre unverzichtbaren EinführungsBd ab.

3. Aktuelle Forschungsliteratur

Ein Überblick über die aktuelle Forschungsliteratur zu Schelling, noch dazu verbunden mit einer rezensierenden Wertung, läuft angesichts der inzwischen erreichten und noch immer wachsenden Anzahl der Publikationen Gefahr, vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr zu sehen. Beim Versuch aber, das Ganze zu ordnen, stehen sich schnell mehrere, je in sich durchaus sinnvolle Ordnungsprinzipien gewissermaßen gegenseitig im Weg. Unterscheidet man nämlich formal, etwa zwischen Monographien, Aufsätzen und Vorträgen, sind gleiche bzw. miteinander zusammenhängende Themen und Fragestellungen an unterschiedlichen Stellen zu erörtern, wie andererseits SammelBde von Vorträgen und Aufsätzen nicht selten die unterschiedlichsten Themen und Fragestellungen vereinen.[46] Ähnlich problematisch ist es, nach den unterschiedlichen Epochen Schellings unterscheiden und dementsprechend die einschlägige Literatur ordnen zu wollen, weil ein inhaltlich orientierter Zugriff auf Schelling durchaus auch dessen Gesamtentwicklung im Blick haben kann, ja muß, und in vielen Monographien auch tatsächlich hat.[47] Differenziert man aber allzu einseitig nach Inhalten und in sich geschlossen erscheinenden thematischen Zusammenhängen, tritt beinahe zwangsläufig der für das Verständnis Schellings zugleich doch nur schwer verzichtbare Gesichtspunkt seiner Entwicklung in den Hintergrund. Rez. sieht sich von daher gezwungen, wie schon eingangs angedeutet, nicht nach einem schelling-internen Gesichtspunkt vorzugehen, sondern die Frage, was denn v.a. die Theologie an Schelling interessieren könnte bzw. sollte, zum Ausgangspunkt seines Zugriffs auf die ihm vorliegende Schelling-Literatur zu wählen, wohl wissend, daß damit der Anspruch, umfassend zu informieren, praktisch aufgegeben und eine gewisse Subjektivität unvermeidlich ist. Somit gibt es für die folgende Auswahl an Schellingliteratur keine andere Legitimation als die, daß sie ein allgemeines Interesse an Schelling zwar nur partiell bedient, vielleicht aber gerade so ein spezifisch theologisches Interesse an Schelling (wiederer-)weckt. Dies ist angezielt, aber nicht durch umfassend referierende Darstellung, als vielmehr v.a. dadurch, daß in kritischer Bezugnahme auf einzelne Werke bzw. sogar nur auf einzelne dort verhandelte Fragen und Probleme exemplarisch erkennbar wird, in welchem Sachsinn es dem gegenwärtigen theologischen Diskurs zum Schaden seiner selbst gereichen würde, Schelling und die gegenwärtige Schellingrezeption weiter wie bisher mehr oder weniger auszublenden.

3.1 Philosophie

Nach wie vor ist Theologie, insbesondere Fundamentaltheologie und Dogmatik, nicht anders als in engem Bezug zur Philosophie überhaupt denkbar. Genügt dies alleine schon, um ein theologisches Sachinteresse an Schelling zu begründen bzw. erwarten zu können, so wird dieses Interesse verstärkt, ja es erkennt die Unverzichtbarkeit Schellings für die Theologie, wenn ihm klar wird, daß Schellings Denken Fragestellungen enthält bzw. sogar explizit thematisiert, die in der Theologie, insbesondere in der heutigen theologischen Diskussion mit der Philosophie, von mehr als marginaler Bedeutung sind.

Beinahe könnte man meinen, Schelling habe heutige Theologie im Blick, wenn er mit kaum zu überbietender Entschiedenheit in seiner Vorlesung über das Studium der Theologie hinsichtlich der prinzipiellen Unverzichtbarkeit der Philosophie für die Theologie konstatiert, der Versuch einer auf Philosophie verzichten wollenden, rein „historischen Konstruktion des Christentums" sei nicht nur abzulehnen, sondern in sich widersprüchlich, letztlich also gar nicht möglich, denn: „Eine solche Konstruktion ist schon an sich selbst nur der höheren Erkenntnisart möglich, welche sich über die empirische Verkettung der Dinge erhebt; sie ist also nicht ohne Philosophie, welche das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ist, worin die höchsten Ideen von dem göttlichen Wesen, der Natur als dem Werkzeug und der Geschichte als der Offenbarung Gottes objektiv werden" (V/299). Damit stellt Schelling vor die Frage, in welchem Sinn er

[46] Monographien, Aufsätze und Vorträge zu Schelling finden sich weit verstreut im gesamten Feld der philosophischen und theologischen Literatur. Als ausschließlich Schelling thematisierende Reihe sei hier nochmals auf die in 1. angeführte Reihe *Schellingiana* hingewiesen. Kaum weniger bedeutsam für Schelling ist die vom gleichen Verlag veranstaltete Reihe *Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus*, die u.a. von der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, mit herausgegeben wird, und in welcher eine Reihe von Monographien und Sbden ausschließlich bzw. auch u.a. zu Schelling erschienen sind und noch immer kontinuierlich erscheinen. Erfreulicherweise hat sich nach der Wende von 1989 an Schellings letzter Wirkungsstätte, der heutigen Humboldt-Univ. Berlin, eine Schelling-Forschungsstelle gebildet und inzwischen, v.a. dank der Initiative und des unermüdlichen Einsatzes der Schelling-Kennerin Elke Hahn, so etabliert, daß eine neue, vielversprechende Reihe ins Leben gerufen werden konnte: *Berliner Schelling-Studien. Vorträge der Schelling-Forschungsstelle Berlin.* Die ersten beiden Bde konnten 2000 und 2001 erscheinen.

[47] Unter dieser Rücksicht wäre grob zu unterscheiden zwischen der Literatur zum frühen Schelling, i.e. dem Schelling der Transzendental- und Naturphilosophie, zum mittleren Schelling, i.e. dem Schelling der Freiheitsschrift, dem, wie gesagt, bis heute am meisten besprochenen und rezipierten Werk Schellings, sowie zum „späten Schelling", dem zumeist schon die „Weltalter", jedenfalls aber die „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" zugerechnet werden. Abgesehen davon, daß bei einer solchen Einteilung so wichtige Werke Schellings wie z.B. seine „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums", seine „Philosophie der Kunst" und sein „Denkmal von den göttlichen Dingen etc ..." nur schwer zuzuordnen sind, hat sich in der Forschung die grundlegende Einheit des Denkens Schellings weithin durchgesetzt. Freilich bedeutet dies nicht, daß Schelling sich nicht entwickelt hätte. Es handelt sich vielmehr um die Einheit eines höchst interessanten Denkweges.

denn die Philosophie als „höhere Erkenntnisart" und diese als „das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft" verstanden wissen möchte. Anders, und zwar v. a. im Blick auf die angeführte heutige (fundamental-)theologische Diskussion gefragt: Welchen Begriff von Philosophie, welche Gestalt von Rationalität entwickelt Schelling, die als solche zugleich „Organ der Theologie" sein kann, also wissenschaftliche Theologie überhaupt erst möglich macht?

Kennzeichnend für die Schellingrezeption war bekanntlich von Anfang an eine geradezu unüberschaubare Vielfalt der philosophischen Deutungen: Nachidealistischer Wirklichkeitsphilosoph (S. Kierkegaard), pietistisch-theosophischer Gnostiker Württemberger Prägung (R. Schneider, E. Benz), Romantiker (H. Knittermeyer), Vollender des Idealismus (W. Schulz), Wegbereiter des Historismus der Moderne (K. Jaspers) sowie sogar eine Art Prae-Existentialist (P. Tillich), Prae-Nietzscheaner (M. Heidegger) und Prae-Marxist (J. Habermas), um nur die vielleicht wichtigsten zu nennen. Wie herausfordernd und umstritten Schelling von Anfang an war, hat jüngst Anatol Schneider höchst informativ und zugleich lebendig dargestellt.[48]

Die heutige Schelling-Forschung ist sich weithin einig, daß diese Charakterisierungen, so sehr sie partiell zutreffen mögen, Schelling nicht wirklich treffen, zumal wenn sie jeweils mehr oder weniger exklusiv genommen werden. Doch ist Schelling auch nicht sozusagen ein in der Sache letztlich unidentifizierbarer Schmelztiegel aller möglichen Strömungen. Noch einmal sei auf W. E. Ehrhardts These: „Nur ein Schelling"[49] hingewiesen, die freilich der Differenzierung bedarf und in der Tat auch, bei aller grundsätzlichen Akzeptanz, sehr unterschiedlich verstanden wird. Einigkeit herrscht jedenfalls darüber: Schelling hat ein Leben lang, und zwar vor dem v. a., aber bei weitem nicht nur mit den Namen Kant, Fichte und Hegel verbundenen Hintergrund seiner Zeit, um ein Konzept von Philosophie, um eine Denk- und Erkenntnisgestalt von Wahrheit und Wirklichkeit gerungen, die der kantischen Destruktion der Gewißheiten der „alten Metaphysik" und deren Autonomieansprüchen standhält, so aber nicht anders denn als „System der Freiheit" gefaßt werden kann. Zugleich sollte Philosophie als System die Wahrheitsansprüche der gesamten religiösen, theologischen und philosophischen Tradition und nicht zuletzt die Erkenntnisfortschritte im Bereich der Natur zu integrieren vermögen. So gesehen mögen die Antwortversuche, die Systemanläufe Schellings unterschiedlich sein, es ist diese bleibende Grundproblematik, die sie hervorbringt und Schelling selbst zur Überzeugung gelangen läßt, ihm selbst gelinge erst, was Kant eigentlich gewollt und woran Fichte letztlich „wissenschaftlichen Schiffbruch" (XI/371) erlitten habe, nämlich eine „Metaphysik" zu konstruieren, der allerdings „eine Beurteilung der Möglichkeit (von Metaphysik überhaupt, A.F.) vorausgehen müsse"(XI/386).

An der Frage, in welchem Sachsinn dies zu verstehen ist, entzündet sich die nach wie vor kontroverse Diskussion in der gegenwärtigen Schellingliteratur. Dabei geht es also, philosophiegeschichtlich gesehen, um die Frage des Verhältnisses Schellings zu Kant und Fichte, nämlich darum, ob und in welchem Sinn Schellings Ansatz eine sachlich ernstzunehmende Alternative zu diesen darstellt, also ob er über die kantische Vernunft bzw. das fichtesche Ich hinausführt oder aber dahinter und darunter zurückfällt. Inhaltlich meint dies, ob Schellings Denken Parameter für ein Rationalitätskonzept enthält, die im Kontext heutiger Bemühungen um philosophische und schließlich auch theologische Rationalität deren kritischen Ansprüchen soweit entsprechen, daß sie von sachlicher Relevanz sind.

Unter dieser Perspektive kommt von den neueren Schellingarbeiten die von Lore Hühn in den Blick. Hühn stellt nämlich in ihrer bei Theunissen verfaßten Diss., in welcher sie anhand einer kritischen Gegenüberstellung von Fichte und Schelling „die Grenze menschlichen Wissens" ausleuchtet, Schelling als den dar, der, Kant und Fichte weiterführend, „die äußerste Konsequenz aus der Einsicht in die Grenze menschlichen Wissens zieht.[50] Diese äußerste Konsequenz besteht nach Hühn darin, daß bei Schelling der Mensch in der „kathartischen Verwandlung" seines nach Freiheit strebenden Wissen-Wollens, das aber als „autopoietische Selbstermächtigungsfigur" (215) sich zwangsläufig verfehlt, also in einer die „intellektuelle Anschauung" überbietenden „Ekstasis" der Freiheit als seiner äußersten Möglichkeit inne wird (VIII). Nach Schelling ist dies, so Hühn, somit „das Werk einer Freiheit, zu der der Mensch nicht von sich aus, kraft eigenen Wollens sich ermächtigen kann" (224).

Hühn bezieht damit im Anschluß an Schelling, indem sie dessen zwei entscheidende Stichworte, nämlich „intellektuelle Anschauung" und „Ekstasis" aufgreift, Position in der philosophischen Grundlagendiskussion um die Subjektivität des Subjektes und dessen Bedeutung für die Konstitution von Philosophie überhaupt,[51] eine Thematik, die bekanntlich die philosophische Debatte der neunziger Jahre maßgeblich bestimmt hat und einen wesentlichen Hintergrund und Kontext der gegenwärtigen fundamentaltheologischen Diskussionen um die Begründung bzw. Rationalität von Theologie darstellt.

Einen Einblick in die Breite und Differenziertheit der spezifisch Schellingschen Subjektivitätsphilosophie sowie in deren gerade auch dem Letztbegründungstheorem verpflichtete Tiefendimension geben die beiden, den ersten Kongreß der Schelling-Gesellschaft dokumentierenden Sbde in der Schellingiana-Reihe.[52] Hier sei insbesondere auf die maßgebliche Einleitung Hans Michael Baumgartners hingewiesen, der z. B. unter der Fragestellung: „Jenseits des Subjekts? Philosophieren nach dem Ende des Idealismus", Schelling kritisch resümierend lapidar und programmatisch feststellt, „daß wir in der Tat weder auf die transzendental-kritische noch auf die individuell-existentielle Dimension des Subjektbegriffs verzichten können – es sei denn, wir wollten Philosophie und Philosophieren selbst preisgeben" (25).

Als für die Theologie besonders fruchtbar könnte sich die Untersuchung zu Schellings Rationalitätskonzept des bereits im vorigen Abschnitt erwähnten Siegbert Peetz erweisen, die in der Sache die Anstöße Hühns weiterführt.[53] Peetz schnürt sozusagen die Subjektivitätsthematik, das Freiheitsproblem und die mit den Stichworten „Ekstase" und „intellektuelle Anschauung" gemeinte Sache als den Denkansatz Schellings zusammen und konturiert so dessen Proprium. Ausgehend von Schellings Freiheitsschrift und von hier aus auf die Weltalter und die Spätphilosophie blickend, arbeitet Peetz, durch die kompetente Gegenüberstellung zu Jacobi noch zusätzlich überzeugend, als das Spezifikum Schellings heraus, mit Hilfe seines Natur und Freiheit verbindenden Realitäts- bzw. Wahrheitsverständnisses „das herrschende Reflexionsmodell der Subjektivität durch ein Produktionsmodell der Subjektivität zu fundieren, damit aber dessen Systembegründungsfunktion entscheidend zu verändern" (320f). Hier könnte sich in der Tat für die Theologie eine wichtige Möglichkeit eröffnen, den Gegensatz zwischen einer allzu eng dem Reflexionsgedanken verpflichteten „transzendentalen" Letztbegründungsphilosophie und einer nicht weniger einseitig hermeneutisch orientierten praktischen und damit jeglichen Letztbegründungsansatz ver-

[48] Schneider, Anatol: Personalität und Wirklichkeit. Nachidealistische Schellingrezeption bei Immanuel Hermann Fichte und Christian Hermann Weiße, Würzburg 2001; ergänzend hierzu ders.: Vom Nihilismus zur christlichen Reaktion: Schellings Denken im Spiegel des Begriffs >Schellingianismus<, in: Archiv für Begriffsgeschichte 42, Hamburg 2000, S. 179–196; informativ über das gesamte Umfeld auch Olaf Briese: Konkurrenzen. Philosophische Kultur in Deutschland 1830–1850. Porträts und Profile, Würzburg 1998, v. a. S. 101–117.

[49] Vgl. Anm.3.

[50] Hühn, Lore: Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens, Stuttgart / Weimar 1994, Zitate S. VIII.

[51] Die Thematik „intellektuelle Anschauung" einerseits sowie der Begriff der „Ekstase" andererseits als deren Auslegung bzw. Überwindung stellt eine eigene, für Schelling zentrale Thematik dar, die hier nicht im einzelnen entfaltet werden kann, obwohl sie in der Literatur immer wieder auftaucht. Maßgeblich zu deren Verständnis bei Schelling bzw. im Deutschen Idealismus allgemein ist das bereits erwähnt grundlegende Werk von Tilliette, Xavier: L'intuitzione intellettuale da Kant a Hegel, s. o. Anm. 41. Zur Sache s. a. Ewertowski, Jörg: Die Freiheit des Anfangs und das Gesetz des Werdens. Zur Metaphorik von Mangel und Fülle in F.W.J. Schellings Prinzip des Schöpferischen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999. In diesem Zusammenhang ist auch auf die französische Schellingrezeption zu verweisen, die sich schwerpunktmäßig dieser Thematik gewidmet hat, z. B.: Marquet, Jean-Francois: Liberté et existence, Paris 1973; Vetö, Miklos: Le fondement selon Schelling, Paris 1977; Courtine, Jean-Francois: Extase de la Raison. Essais sur Schelling, Paris 1990; Challiol-Gillet, Marie-Christine: Schelling, une philosophie de l'extase, Paris 1998; Courtine, Jean-François / Marquet, Jean-François: Le dernier Schelling. Raison et positivité, Paris 1994 ; David, Pascal: Schelling. De l'absolu à l'histoire, Paris 1998.

[52] Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989, hg. v. Baumgartner, Hans Michael / Jacobs, Wilhelm G. 2 Bde (Schellingiana 3), Stuttgart-Bad Cannstatt 1993. Als weiterführende Ergänzung hierzu ist auf Bd 10 der Schellingiana hinzuweisen: Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling, hg. v. Jantzen, Jörg, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

[53] Peetz, Siegbert: Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität, Frankfurt/Main 1995.

werfenden Selbstverständigungstheologie aufzuheben in ein beide Momente integrierendes „System" göttlicher und menschlicher, i. e. absoluter und endlicher Freiheit. Freiheit, als produktive, kreative Freiheit begriffen, und zwar als absolute und endliche, könnte nämlich die reflexionslogisch nicht wirklich begründbare, sondern nur faktisch konstatierbare endliche, so aber begründungsbedürftige Freiheit wirklich fundieren, und zwar ohne in vorkritisch ontologistische Denkschemata abzugleiten, zugleich aber den Blick auf Geschichte und Natur öffnen, und zwar so, daß diese nicht lediglich faktisch verifizieren, was erstphilosophische Reflexionen ausgedacht haben bzw. als Bedingungen endlicher Freiheit dieser am Ende sogar im Wege stehen, sondern vielmehr so, daß Natur und Geschichte auch als wirklich und unverzichtbar konstitutiv für reale Freiheit gedacht und (an-)erkannt werden können. So gesehen ermittelt Peetz auch hier, ähnlich wie in seiner Einleitung zu den von ihm edierten Weltaltervorlesungen (s. o. 1. Abschnitt), aus Schelling Elemente zur Konstituierung von Theologie als Schöpfungstheologie, die als solche transzendentaler Kritik standhalten, zugleich aber auch den Ansprüchen heutiger Glaubenspraxis genügen bzw. diese vor dem Abgleiten in theorieloses und damit der Gefahr der Ideologisierung beinahe zwangsläufig ausgesetztes Engagement bewahren könnten.

Die von Peetz und Hühn paradigmatisch aus Schelling entwickelten Sachperspektiven kommen auf unterschiedliche und teilweise kontroverse Weise in zahlreichen weiteren Monographien zu Schelling zur Sprache. Als eine Art Cantus firmus so gut wie all dieser Arbeiten ist das Problem der Selbstvergewisserung der menschlichen Vernunft, i.e. die Frage nach deren Reichweite im Kontext der Endlichkeit und damit nach ihrer Unbedingtheit bzw. Bedingtheit und Freiheit, und nach deren Vermittelbarkeit mit Unbedingtheit und Freiheit schlechthin, also mit dem Absoluten, mit Gott, zu bezeichnen. Dies gilt für so durchaus wichtige Arbeiten zu Schelling wie die von Buchheim und Boenke, aber auch für die über den Rahmen strikter Schellingauslegung hinausgehenden Arbeiten von Jürgensen und Iber, auf die in diesem begrenzten Rahmen nur hingewiesen werden kann.[54]

Von welcher Brisanz für die Theologie solche kritische Schellingrezeption sein kann, dafür steht die interessante, v. a. aber provozierende, weil von der Sache her gerade unter theologischer Perspektive höchst problematische Arbeit von Axel Hutter, der in Schellings Spätphilosophie nichts als die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in Richtung eines radikal geschichtlichen Vernunftverständnisses sehen möchte.[55] Hutter setzt an bei den beiden, wie er sagt „einander schroff entgegengesetzten Interpretationsstrategien" der fünfziger Jahre, nämlich der „theologischen Schellingdeutung" von Horst Fuhrmans und der „vernunfttheoretischen Deutung" von Walter Schulz. Für seine eigene Deutung der Schellingschen Spätphilosophie als einer „radikal geschichtlichen Philosophie" nimmt Hutter in Anspruch, beide zu überwinden bzw. außer Kraft zu setzen. Dies geschieht bei ihm dadurch, daß er für Schellings Spätphilosophie den Rückbezug auf Kant in dem Sinn für konstitutiv hält, daß Schelling gewissermaßen an Fichte und Hegel vorbei, und damit diese beiden erneut hinter sich lassend, an Kant in dem Sinn anschließt, daß er dessen endliche Vernunft so radikal vergeschichtlicht, daß auch nicht mehr von der menschlichen Vernunft als einer in ihrem Wesen bestimmbaren Naturgegebenheit gesprochen werden kann, es vielmehr zu deren sozusagen absoluter Verhistorisierung im Sinne einer letztlichen Ent-Wesentlichung kommt.

Hutter ist insoweit vielleicht in gewissem Sinn recht zu geben, als er mit dem Gedanken der Geschichtlichkeit die Aporetik der neuzeitlichen, insbesondere aber der kantischen Vernunft als eines letztlich doch rationalistischen „Zwangssystems" aufdeckt (369). Allerdings meint Hutter, sich dies nur erkaufen zu können durch eine Verabschiedung, ja Verdrängung des Christentums aus dem Kontext einer sozusagen absolut geschichtlichen Vernunft, und dies unter Berufung auf Schellings Spätphilosophie. Wer aber Schellings Spätphilosophie auch nur ein wenig kennt, die programmatisch als „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" angelegt ist und von Schelling selbst so bezeichnet wird, und für welche das Christentum in Gestalt „philosophischer Religion" bzw. der „johanneischen Kirche" bleibend konstitutiv, ja letztlich entscheidender, Geschichte überhaupt erst ermöglichender Horizont ist, reibt sich geradezu verwundert die Augen, wenn Hutter suggeriert, es werde „deutlich, daß Schelling mit dem Begriff der *Befreiung* nicht nur auf die christliche Offenbarung zugeht, sondern auch von ihr wegzukommen strebt, da ihre geschichtliche Stunde vorbei ist" (S. 357).[56] Mit welchen Mitteln Hutter hier arbeitet, um sein Interesse an einem „Ende der Offenbarung" (S. 365) mit Schelling zu untermauern, sei an einem einzigen Beispiel, das durch mehrere andere ergänzt werden könnte, verdeutlicht. Hutter interpretiert Schelling, diesen zitierend: „Das Ende der geschichtlichen Verbindlichkeit der Offenbarung ist angebrochen, ‚wenn die Autoritäten auf denen diese beruht, ihr unbedingtes Ansehen zu verlieren anfangen' (XI 267)" (367). Die Stelle bei Schelling selbst lautet: „(...) wir aber (...) wollen sagen: (...) Philosophie sei der angemessene Ausdruck erst für die Stufe nach der Metaphysik, wenn die Autoritäten, auf denen diese beruht, ihr unbedingtes Ansehen zu verlieren anfangen, und der Erste, der die Wissenschaft in diesem Sinn gesucht, sei Descartes gewesen" (XI/267). Daß bei Schelling selbst im zitierten Satz gar nicht die Rede von Offenbarung ist, wie Hutter explizit suggeriert, sondern von Metaphysik, kann kaum anders denn als jenseits strenger Wissenschaftlichkeit liegend bezeichnet werden. Es ist gewiß das gute Recht eines Interpreten, Schelling gegen Schelling auszulegen, was aber nicht heißen kann, eine so gewonnene Position Schelling selbst sozusagen in die Schuhe schieben zu dürfen. Doch geht es hier nicht primär darum, eine Schellingauslegung als wenig seriös zu entlarven, vielmehr darum, aufzuzeigen, wie sehr offensichtlich gerade Schellings Spätphilosophie ob ihrer starken Betonung des Christentums als Sachdimension der geschichtlichen und zugleich mit den Mitteln der Vernunft zu erfassenden Wirklichkeit von einem dem Christentum bzw. der Religion überhaupt gegenüber unverkennbar negativ eingestellten Denken als Herausforderung empfunden wird, so daß man sich offenbar genötigt sieht, zu solchen Mitteln zu greifen. Um so mehr sollte sich Theologie veranlaßt sehen, mit unbedingter Seriosität Schelling, insbesondere wohl auch dessen Spätphilosophie, sachkritisch zu rezipieren, gerade auch wenn damit nicht ausgeschlossen werden kann, daß Vorstellungen von „geschichtlicher Vernunft"; wie sie Hutter favorisiert, die inzwischen in der Theologie hie und da ja durchaus auch Akzeptanz finden, alles andere als bestätigt werden.

3.2 Christentum

Daß Schellings Philosophie, anders als Hutter dies suggerieren möchte, in durchaus positivem, ja besonders engem Verhältnis zum Christentum steht, ist nur schwer bestreitbar und hat nicht zuletzt von Anfang an und bis heute, auch innerhalb der Theologie, eher zur Distanz gegenüber Schelling beigetragen, als zu dessen Rezeption. Bereits 1842 hat bekanntlich Engels gegen den späten Schelling als „Philosoph in Christo" polemisiert,[57] während andererseits zur gleichen Zeit die zeitgenössische katholische Theologie, etwa in der Person des Tübingers Franz Anton Staudenmaier, zunächst von Schellings „Philosophie der Offenbarung" eine Art Versöhnung des Idealismus mit den Prinzipien des Glaubens und damit eine Korrektur früherer Positionen erwartet hat, um sich dann um so enttäuschter erneut gegen ihn zu wenden.[58] Dies impliziert, daß v. a. der junge Schelling zunächst eher in Distanz zu Christentum, Religion, Glaube und Theologie gesehen wurde und Schelling sich erst im Laufe seiner Entwicklung diesen Bereichen wieder zugewandt haben soll, um dann sein Lebenswerk sozusagen mit einem Philosophie und Christentum synthetisierenden Werk abzuschließen. Daran ist so viel richtig, daß in der Tat die frühen philosophischen Schriften Schellings, insofern es sich hier schwerpunktmäßig um Ansätze einer in kritischer Auseinandersetzung v. a. mit Kant und Fichte entwickelten, eigenständigen Transzendentalphilosophie handelt, weniger die

[54] Buchheim, Thomas: Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie, Hamburg 1992; Michaela Boenke: Transformation des Realitätsbegriffs. Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990; Jürgensen, Sven: Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings, Würzburg 1997; Iber, Christian: Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos, Berlin/New York 1994.

[55] Hutter, Axel: Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings, Frankfurt/M. 1996.

[56] Vgl. hierzu Franz, A.: Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings, Würzburg/Amsterdam 1992.

[57] Engels, Friedrich: Schelling, der Philosoph in Christo oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit. Für gläubige Christen, denen der philosophische Sprachgebrauch unbekannt ist (1842), in: MEW Erg. Bd 2, Berlin 1977, S. 223–248.

[58] So Staudenmaier in einer langen Abhandlung „Über die Philosophie der Offenbarung von Schelling" in: ZfTh, Freiburg 1842, S. 247–416.

konkrete Religion und die Theologie im Blick hatten und gar nicht haben konnten. Doch darf dabei nicht übersehen werden, und die ersten Bde der Akademieausgabe bestätigen dies, wie schon gesagt, eindrücklich, daß schon der (Theologie-)Student Schelling sich neben der Philosophie seiner Zeit vornehmlich mit biblischer und historischer Theologie sowie mit den Mythen anderer Religionen und Kulturen befaßt hat. Von Anfang an war also der Grund dafür gelegt, daß die kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Transzendentalphilosophie Schelling ähnlich wie zur „Natur" auch schon bald zu einer zunehmenden Offenheit und Sensibilität für die Wirklichkeit und die Problematik der Religionen bzw. der Geschichte überhaupt (zurück-)geführt hat. Hierüber informiert auf kenntnisreiche und zugleich philosophisch anspruchsvolle Weise die in zwei getrennten Bden aufgelegte Habil.schrift über den jungen Schelling von Wilhelm G. Jacobs, des langjährigen Präsidenten der Internationalen Schelling-Gesellschaft und anerkannten Schellingforschers.[59]

Unbeschadet dessen kann nicht bestritten werden, daß Schellings Auffassung und Verständnis des Christentums, insbesondere seine Philosophie der Offenbarung, in der Theologie kaum mehr als nur in Ansätzen bearbeitet und erst recht kaum kritisch rezipiert worden ist. Noch immer bezieht man sich in der Theologie, wenn denn Schelling zur Sprache kommt, vornehmlich auf die auf diese Weise beinahe – freilich nicht zu Unrecht – zum Klassiker gewordene Schellingarbeit Walter Kaspers.[60] Auch Jürgen Verweyen stellt in seinem an Fichte orientierten „Grundriß der Fundamentaltheologie" unter beiläufiger Berufung auf den an Hegel orientierten Walter Jaeschke fest: „die Spätphilosophie Schellings, deren rein philosophischer Charakter umstritten bleibt, nimmt ohnehin eine Sonderstellung ein", allerdings ohne sich veranlaßt zu sehen, dieses sein Urteil irgendwie zu untermauern und sachgemäß differenziert auf Schelling oder die einschlägige Sekundärliteratur einzugehen.[61] Anlaß zu durchaus mehr Hoffnung in Sachen Schelling gibt der Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpper, der im Kontext seiner erstphilosophisch orientierten, stark in kritischer Sympathie mit Verweyen entwickelten Reflexionen über die „Konturen einer theologischen Hermeneutik" nicht nur immer wieder, wenn auch nur immer sehr punktuell, auf Schelling zu sprechen kommt, sondern die Prägung seines Denkens zumindest auch durch Schelling (wohl vermittels seines Lehrers W. Kasper) wohl kaum verleugnen kann, etwa wenn er kritisch zu Hegel bemerkt, ohne freilich dann auch ausdrücklich auf Schelling zu sprechen zu kommen: „Seit Hegel gehört die geschichtliche und institutionelle Bedingtheit *wirklicher Freiheit* zum geistigen Allgemeingut. Gegenüber seinem System aber bleiben (auch theologisch relevante) Bedenken: ob es mit seiner Auffassung von Dialektik (als Schema eines absoluten Prozesses) nicht auf eine Hypostasierung der Reflexion beruhe und zur spekulativen Verdinglichung der *Freiheit und Geschichte* führe. Ob es Gottes *schöpferische Freiheit* nicht auf die Logizität des Begriffes festlege und das Individuum zum Mittel der sich realisierenden Idee degradiere."[62] Nur schwer ist es möglich, bei den Begriffen „wirkliche Freiheit", „Freiheit und Geschichte" sowie „schöpferische Freiheit" nicht an einen Schellingschen Hintergrund zu denken, vom Argumentationsgang als solchen ganz abgesehen. Doch geht es nicht um eine persönliche Rehabilitierung Schellings, vielmehr darum, darauf aufmerksam zu machen, daß in Schelling noch sehr viel mehr und gewichtigere sachliche Potentiale für die Entwicklung einer den Ansprüchen freier Vernunft genügenden theologischen Hermeneutik enthalten sind, als sie offensichtlich kaum vermeidbar schon bei punktueller bzw. auch nur impliziter oder unbewußter Bezugnahme auf ihn zum Tragen kommen.

Explizit Bezug auf Schelling nimmt hingegen Peter Koslowski in einer groß angelegten, dreiteiligen Monographie über den antiken Gnostizismus, Baader und Schelling als „Philosophien der Offenbarung".[63] Zweifellos muß es als Verdienst Koslowskis angesehen werden, daß er mit sicherem Gespür für das, was im Kontext der für gnostisierende Religiosität – was immer darunter zu verstehen sein mag – empfänglichen Postmoderne „Offenbarung" thematisiert und dabei auf hierfür besonders einschlägige Sachfelder bzw. Autoren, darunter Schelling, zurückgreift. Im Rahmen einer umfangreichen Analyse von „Moderne" bzw. „Postmoderne" unterscheidet Koslowski zwischen mit dem Christentum übereinstimmender „theosophischer Gnosis oder Mystik" einerseits, und hierfür steht nach Koslowski Baader, und einem das Christentum nur für seine Zwecke mediatisierenden „Gnostizismus" andererseits, und hierfür nimmt Koslowski Schelling in Anspruch. Ohne Umschweife versieht er dabei den katholischen Baader mit dem Prädikat „orthodox" und den protestantischen Schelling mit dem Prädikat „häretisch", und legt so mit kaum zu überbietender Klarheit die Karten seiner Intentionen auf den Tisch. Es würde den Rahmen dieser auf Schelling konzentrierten Sammelrezension sprengen, das Gesamtwerk auch nur annähernd vorstellen zu wollen. Doch selbst die Konzentration auf das Schelling unter der Überschrift „Schellings Philosophie der Offenbarung als vollendeter Gnostizismus" gewidmete „Dritte Buch" (563–733) stellt vor erhebliche Schwierigkeiten, insofern Koslowski offensichtlich weniger an gesicherten Details und an einem auf Einzelanalysen aufbauenden und in reflektierten Schritten vorgehenden Beitrag zu einem heute möglichen Schellingverständnis interessiert ist als vielmehr daran, auf dem Weg eines großschrittigen Durchgangs durch Schellings Philosophie, beginnend bei den Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810 und endend bei der Spätphilosophie, an sein Ziel zu gelangen, nämlich Schelling als einen, wenn nicht den Vater der vom „Gnostizismus" beherrschten „Moderne" zu identifizieren. Schelling wird dann letztlich für ein tragisch unmenschliches, weil gottloses und weltverachtendes „modernes Wirklichkeitsverständnis" geradezu haftbar gemacht, das Koslowski z.B. so beschreibt: „Im Ergebnis kommen die gnostische Weltverachtung (...) und die neuzeitliche Vergottung der Wirklichkeit in einem überein: der Mensch kann mit der Welt machen, was er will, weil die Welt von sich her keine Wertgehalte und Entelechien besitzt, die in ihrer Werthaftigkeit vom Menschen unabhängig wären" (841).

Keineswegs soll die Möglichkeit, die Dinge so zu sehen, a priori bestritten werden, also auch nicht, wie Koslowski beinahe selbstverständlich vorauszusetzen scheint, daß philosophisches Denken, wie z.B. das Schellings, und zeitgeistige Strömungen, wie etwa „die Moderne" bzw. „die Postmoderne", nicht nur auf komplexe Weise zusammenhängen, sondern im Sinne von geradezu unmittelbaren Ursache-Wirkung-Abhängigkeiten zu nehmen sind. Vielleicht ist es sogar an der Zeit, die Macht der Gedanken gegenüber einer allzu unkritischen Überbetonung von „Verhältnissen" und „Kontexten" als Erklärungsmuster für das Entstehen von geistig-weltanschaulichen Strömungen der Vergessenheit zu entreißen. Dies zu wollen und kritisch reflektiert durchzuführen, wäre kein geringes Verdienst. Doch scheint die in diesem Sinn geradezu als mutig zu bezeichnende Anstrengung Koslowskis am Ende der hier wohl besonders akuten Gefahr nicht wirklich zu entgehen, allzu kurz zu schließen und im Eifer des Gefechtes der weltanschaulich-ideologischen Auseinandersetzung jene Schattierungen zu übersehen und jene Zwischentöne zu überhören, die aus unterschiedlichen Ansätzen nicht einander ausschließende Gegner, sondern in der Sache weiterführende Gesprächspartner zumindest machen könnten. Daß dies dann, etwa im Falle Schelling, vorhandene Vorurteile bzgl. dessen philosophischer und theologischer Stringenz und damit wissenschaftlicher Rezipierbarkeit eher verstärkt, anstelle sie abzubauen, ist um der Sache willen um so bedauerlicher. Aussagen wie: „Der Idealismus entwickelt bei Hegel und Schelling eine Ontologie und metaphysische Logik, die das Werden von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit und das Erheben des actus purus zur Potenz zum Grundprinzip von Gott

[59] Jacobs, Wilhelm G.: Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Univ. Tübingen. Texte und Untersuchungen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989; ders.: Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings, ebd. 1993.

[60] Kasper, Walter: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965. Wenn auch weniger bekannt, so doch als in der Sache durchaus gleichrangig, ist hier zu erinnern an Hemmerle, Klaus: Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie, Freiburg u. a. 1968.

[61] **Verweyen**, Jürgen: **Gottes letztes Wort.** Grundriß der Fundamentaltheologie, Dritte, vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, S. 231. Verweyen bezieht sich auf Jaeschke, Walter: Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, S. 434, wo dieser den altbekannten Vorwurf wiederholt, allerdings ohne ihn überzeugend zu begründen, Schellings Spätphilosophie sei „ein Rückschritt hinter bereits eingesehene Positionen."

[62] **Pröpper**, Thomas: **Evangelium und freie Vernunft.** Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg u. a. 2001, S. 118. Die vom Rez. kursiv gesetzten Begriffe verweisen in der Sache sehr deutlich auf Schelling.

[63] **Koslowski**, Peter: **Philosophien der Offenbarung**. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling (sic! Warum Baader mit und Schelling ohne Vornamen? A. F.), Paderborn u. a. 2001. Das Verhältnis von Schelling und Baader ist auch Gegenstand einer schon an anderer Stelle in dieser Zeitschrift vom Rez. besprochenen Arbeit von Marie-Elise Zovko: Natur und Gott: Das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders, Würzburg 1996.

und Welt macht. Hegels Logik und Schellings Potenzenlehre sind im Unterschied zu Baaders Ontologie der Vollkommenheit der Persönlichkeit Gottes Ontologien des werdenden Gottes" (858), sind nicht nur pauschal und somit weder richtig noch unrichtig, sie sind mehr als mißverständlich und repetieren ein nicht haltbares Zerrbild antiidealistischer Polemik. Nicht weniger gilt dies für den kaum mehr nur unterschwelligen suggestiven Kurzschluß, so trage Schelling praktisch unmittelbar zum Elend der Moderne bei, insofern sein Denken als „Gnostizismus" zu gelten habe, „in dem der Mensch selbst die Stelle Gottes, die Stelle des Schöpfers eingenommen hat, der in der Welt nur noch das Material seiner Autonomie erkennt" (848). Solche sicher engagierten, in ihrem Kern ein akutes Problem berührenden und in diesem Sinn unausweichlichen weltanschaulichen Deutungen tragen, auch wenn dies noch so unbeabsichtigt sein mag, leider kaum zur eigentlich notwendigen Entideologisierung heutiger Debatten um ein sachgemäßes Verständnis von christlicher Offenbarung, ja von Religion überhaupt, und nicht zuletzt von Philosophie bei.

Den immanenten Differenzierungen und den nach wie vor unbestreitbaren Schwierigkeiten im Verständnis der Texte gegenüber wesentlich offener ist demgegenüber die Auslegung der Schellingschen Philosophie der Mythologie und der Offenbarung durch John E. Wilson, womit dieser sich freilich einhandelt, auf ähnlich spektakuläre Ergebnisse verzichten zu müssen. Dafür aber legt er zumindest Spuren, auf denen die weitere Schellingrezeption vorankommen könnte.[64] Dies gilt insbesondere dafür, daß Wilson der vielleicht größten Schwierigkeit zum Verständnis der Schellingschen (Spät-)Philosophie nicht ausweicht, nämlich der „Potenzenlehre". Allein die Tatsache, dies getan zu haben, verdient Anerkennung, womit freilich auf ein Feld verwiesen ist, das systematischer Bearbeitung noch harrt. Darauf ist im letzten Punkt zurückzukommen.

Wie insbesondere theologisch, aber auch philosophisch, es fruchtbar sein kann, ähnlich differenziert wie Wilson, wenn auch unter Ausblendung der Potenzenlehre, beim Freiheitsverständnis der Spätphilosophie anzusetzen, beweist Christian Danz mit seiner der Christologie in Schellings Philosophie der Offenbarung gewidmeten Diss.[65] In nachvollziehbaren, ihre Methodik immer sauber mitreflektierenden Schritten expliziert Danz nach einer allgemeinen Einleitung zu Schelling (Kap. 1) zunächst „das methodische Programm von Schellings Spätphilosophie" (Kap.2) und sein grundlegendes „Offenbarungsverständnis" (Kap. 3), um dann in den Kap.n 4–6 die Schellingsche Rekonstruktion der Stationen des christologischen Heilsgeschehens im einzelnen durchzugehen: Von der „Menschwerdung" (Kap. 4) über „das Versöhnungsgeschehen" am Kreuz (Kap. 5) zur „Auferstehung" (Kap.6). Im 7. Kap. faßt Danz seine Schellingauslegung programmatisch zusammen, indem er Schellings Christologie als „Darstellung der sich realisierenden Freiheit" auf den Punkt bringt. In einem kurzen 8. Kap., von Danz als „Resümee" bezeichnet, expliziert er „die Wirklichkeit der Freiheit" als den eigentlichen philosophischen Ertrag von Schellings Offenbarungs- und Religionsverständnis. Danz' Interpretation läuft darauf hinaus, daß Schellings Denken, und zwar gerade seine Christologie, im strengen Sinn transzendentalphilosophisch zu nehmen ist, insofern nämlich „die Offenbarung die endgültige Befreiung des Bewußtseins darstellt, und dies als eine Bewußtwerdung des Bewußtseins verstanden" werden muß (vgl. S.150), womit aber – und dies ist das Moment der Religion bzw. Offenbarung – zugleich „dessen Faktizität als eine vom Bewußtsein selbst nicht hervorzubringende einsichtig wird" (152). So muß nach Danz im Sinne Schellings gesagt werden: Als sich selbst gegebenes „transzendiert (das Bewußtsein) die Vorstellungen des Bewußtseins" (ebd.) und verweist so letztlich auf Gott. Freilich, und dies ist mehr die Perspektive, die Danz eröffnet, als daß er diesen alles entscheidenden Gedanken ausführen würde, heißt dies: „Nur dann, wenn der Gottesgedanke nicht als eine Gegebenheit ins Spiel kommt, kann die Forderung, von der Freiheit auszugehen, eingelöst werden" (157). Soweit aber expliziert Danz diese Thematik, daß er darin den springenden Punkt der Christologie und damit des Offenbarungsverständnisses Schellings sieht. Demgegenüber hat nach Schelling, so Danz, „die Mythologie als verfehlte Freiheitsgeschichte des wirklichen Bewußtseins" zu gelten, die „ihren Gegenpol in der Geschichte des Christus (fand), der in seinem Freiheitsvollzug die verfehlte Freiheit des wirklichen Bewußtseins restituiert" (156). Damit ist von Schelling von der Christologie aus die Perspektive eröffnet, die Religionsgeschichte als „sich realisierende Freiheitsgeschichte" begreifen zu können und ist zugleich „eine Rekonstruktion des trinitarischen Gottesgedankens" ermöglicht, die „die Relationen des Absoluten zur Welt als ein freies Geschehen zu denken" erlaubt (S. 157).

Danz leistet einen kaum zu überschätzenden Beitrag zur theologischen Rezeption Schellings, und zwar insbesondere der Schellingschen (philosophischen) Theologie, indem er die systematische, philosophische wie theologische Relevanz der Christologie Schellings aufweist und damit dessen Philosophie der Offenbarung insgesamt sozusagen aus dem Dunstkreis des gnostisch-esoterischen Vorurteils herausholt. Danz steht damit gewiß nicht allein, doch darf die Arbeit insofern als maßstäblich gelten, als hier die Ergebnisse der neueren Schellingforschung integriert sind, insbesondere die neuen Textausgaben, z. B. die „Urfassung", aber auch vieles aus der hier bereits angeführten Sekundärliteratur.[66]

Zusammen mit Danz ist auf eine italienische Monographie zu Schellings Spätphilosophie zu verweisen, die zwar vom Titel her dazu verführt, insofern dieser auf die Philosophie der Mythologie verweist, sie für theologisch eher weniger einschlägig zu halten, die aber in der Sache theologisch um so wichtiger ist, als auch sie, wenn auch anders als Danz, von der Mythologie ausgehend, auf die christologische und trinitarische Thematik zuläuft, und zwar als deren genuine Sinnspitze.[67] Die Vf.in Lidia Procesi, bekannt als ausgewiesene Kennerin des Deutschen Idealismus und nicht weniger profiliert als Psychoanalytikerin jungscher Provenienz, ist von diesem zweifachen wissenschaftlichen Hintergrund her offensichtlich in der Lage, in einem für Schelling ganz besonders geeigneten, sozusagen gedoppelten Zugriff, nämlich philosophisch und psychoanalytisch, zugleich zwei wesentliche und miteinander zusammenhängende Dimensionen Schellings im Blick zu haben und systematisch zu bewältigen, die nicht zuletzt immer wieder auch sozusagen gegeneinander ausgespielt worden sind.[68]

Die christologische und schließlich trinitarische Pointe von Procesis kritischer Schellingauslegung besteht darin, daß sie aufweist, in welchem Sinn Schelling damit die transzendentalphilosophisch-rationalistische Verengung des kantisch-fichteschen Ich aufbricht, dabei aber gerade nicht in Irrationalismus und Mystizismus abgleitet, sondern dieses Ich nach langer und mühevoller, so aber reinigender Suche – und dies ist die Geschichte der Mythologie, die zu Christus führt – zu sich selbst, zu seinem realen Ich-Selbst finden läßt. Wie sozusagen jede Gottheit, die in der Geschichte der Mythologie auftaucht, ein Moment dieser nicht selten tragischen Suche des Ich repräsentiert, so ist Christus schließlich jenes Ende der Mythologie, jener die Mythologie überwindende Offenbarer, in dem und durch den das Selbstbewußtsein seine eigene Göttlichkeit, d. h. sein wahres Selbst, erkennt, dieselbe Göttlichkeit aller anderen Ich-Bewußtseinsgestalten anerkennt und schließlich der Göttlichkeit des jedem endlichen Bewußtsein Vorausseienden, dennoch nicht in abstrakter Absolutheit verharrenden, sondern des konkret-personal Anderen, d. h. des trinitarischen Gottes, inne wird.

Diese wenigen Bemerkungen dürften zur Genüge zeigen, daß es mehr als wünschenswert wäre, Procesis Monographie der interessierten Leserschaft deutscher Sprache zugänglich und so auf eine Dimension Schellings aufmerksam zu machen, die auch bei uns nicht länger übergangen bzw. neu ins Bewußtsein gehoben werden sollte. Es sei bei dieser Gelegenheit darauf hingewiesen, daß es auch in Italien, ähnlich wie in Frankreich, eine lebendige und differenzierte Schellingrezeption gibt, aus deren Kontext auch das Werk von L. Procesi herausgewachsen ist. Sie ist v. a. mit dem Namen Luigi Pareyson verbunden, aus dessen Schule neben L. Procesi u. a. mit Giuseppe Riconda, Francesco Moiso, Claudio Ciancio und Gianfranco Frigo eine

[64] Wilson, John Elbert: Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

[65] Danz, Christian: Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996 (Schellingiana 9).

[66] Als kaum weniger interessante, freilich schon ältere, noch stark an W. Schulz angelehnte und von Danz kritisch rezipierte Monographie zu Schellings Christologie ist hier zu nennen Rosenau, Hartmut: Die Differenz im christologischen Denken Schellings, Frankfurt / Main u. a. 1985. Hinzuweisen ist hier nochmals auf das höchst wichtige Werk Xavier Tilliettes, in dem es zwar nicht nur, aber wesentlich auch um Schelling geht: Philosophische Christologie. Eine Einführung. Aus dem Französischen übertragen von Jörg Disse, Freiburg 1998. Grundlegend zu Schellings Offenbarungsverständnis ist auch Maesschalck, M.: Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling, Paris und Leuven 1989.

[67] Procesi, Lidia: La genesi della coscienza nella filosofia della mitologia di Schelling, Milano 1990.

[68] Paradigmatisch hierfür Jaspers, Karl: Schelling. Größe und Verhängnis, München 1955.

Reihe höchst kreativer Schellingforscher und -interpreten hervorgegangen ist.[69]

Gegenüber Procesis streng philosophisch-rationalen Kriterien genügender systematischen Durchdringung des Zusammenhangs der rationalen und der psychisch-realen Dimension bei Schelling wirkt Slavoj Zizeks „Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände" wie ein geradezu furioser Kontrapunkt mit vergleichbaren Intentionen.[70] Daß auch Zizek sich um die psychologische Seite von Schellings Philosophie der Offenbarung bemüht, aber auch, daß dies eher mit beinahe blendender Rhetorik und eher literarisch ansprechend bis beinahe amüsant und irritierend aufgemacht ist, als daß es unter die Kategorie streng philosophischer Denkarbeit gefaßt werden könnte, zeigen schon die Teilüberschriften, die dem Text Zizeks eingefügt sind, z. B: „1. Schelling-an-sich: der ‚Orgasmus der Kräfte' (...) Schelling als ‚Metapsychologe' (...) Der göttliche Wahnsinn (...) ‚Symbolische Kastration' (...) Die dialektische Transsubstantiation (...) Wie macht man eine Ratte menschlich? (...) Creatio ex nihilo" (vgl. das Inhaltsverzeichnis). Dabei will Zizek sowohl „das übliche irreführende Schelling-Bild, das Schelling als den Philosophen des irrationalen Grundes, der Weltseele etc. zeichnet", als im übrigen auch „das übliche irreführende Hegel-Bild" korrigieren (15). Insofern auch Zizek damit gegen das Vorurteil des Schellingschen Irrationalismus ankämpft, liegt er auf der Linie aktueller Schellingforschung. Ob es ihm allerdings mit solchen Mitteln gelingt, hierzu einen wirklichen Sachbeitrag zu liefern, indem er nämlich v. a. mit Hilfe von „Lacans psychoanalytischer Theorie" herausarbeiten möchte, „daß Schelling keine Mühe hat[,] die dunkle Unterwelt der vor-symbolischen Triebe (‚Gott vor der Schöpfung der Welt') zu durchdringen", um dann allerdings „in seiner Rückkehr von diesem ‚dunklen Kontinent' zu unserem gemeinsamen Sprachuniversum" immer wieder zu scheitern (16), mag dahingestellt bleiben. Immerhin dürften diese Spekulationen über Schellings „Ungrund" und die Frage nach dem Zusammenhang Gottes und des Bösen nicht zuletzt für die Theologie anregend sein. Sie wirken freilich im Falle Zizek wie Irritationen eines allerdings sehr kenntnisreichen Enfant terrible, dem es jedenfalls gelingt, nicht zuletzt mit dem Mittel der Ironie, Schelling sozusagen als versucherische Melodie für wache und kritische Geister zwischen die Töne des Zeitgeistes einzuspielen und dort vernehmbar zu machen.

Die von Zizek somit eher gestreifte als wirklich kritisch reflektierte, in der Tat allerdings in das Zentrum des Schellingschen philosophischen und religiös-theologischen Denkens führende Frage nach Gott und dem Bösen wird um so kritischer und systematisch stringenter reflektiert in Friedrich Hermannis bei Oelmüller und Pöggeler verfaßter Diss. über Schellings Theodizee.[71] Es mag bzw. muß hier dahingestellt bleiben, ob Hermanni mit seiner These letztlich recht hat, Schellings Theodizeeprojekt, der „letzte große Theodizee-Entwurf" überhaupt, sei gescheitert, freilich, so Hermanni ausdrücklich, und diese entschieden formulierte These macht das Buch allemal lesenswert, „nicht wegen einer (behebbaren) Unzulänglichkeit in Schellings Lösung, sondern wegen der prinzipiellen Unlösbarkeit des Problems" (19). Hermanni versucht, dies aufzuweisen, indem er Schellings Spätphilosophie einen doppelsinnigen Selbstbewußtseinsbegriff unterstellt, nämlich einerseits in der Philosophie der Mythologie ein Selbstbewußtsein, das durch den Sündenfall als „Selbstsetzung des Geistes" überhaupt erst als menschliches Selbstbewußtsein entsteht, und andererseits in der Philosophie der Offenbarung ein Selbstbewußtsein, das als solches schon vor dem Sündenfall da ist, so daß dieser als „Selbstverfehlung des Geistes" zu bezeichnen ist (vgl. 260). Unbeschadet dieser Schwierigkeit besteht nach Hermanni die unbestreitbare kritische Leistung der Schellingschen Theodizee darin, der „privationstheoretischen Verharmlosung" ebenso wie der „Instrumentalisierung des Bösen" entgegenzuwirken (29) und so „auf der unbegreiflichen Kontingenz und Sinnwidrigkeit des Bösen" zu bestehen (31). Darin sieht Hermanni die entscheidenden Gründe für Schellings grundlegende „metaphysik- und theodizeekritische Bedeutung" (28). Daß Hermanni damit an nicht zuletzt in ökumenischer Perspektive grundlegende Fragen der Rechtfertigungstheologie, also der theologischen Anthropologie und des christlichen Gottesverständnisses rührt bzw. die Bedeutung Schellings hierfür zutage fördert, liegt geradezu auf der Hand.

Von welch grundlegender Bedeutung im derzeit nicht zuletzt für die Theologie höchst sensiblen Bereich der Anthropologie Schellings Philosophie sein kann, geht aus dem soeben erschienen Sbd zu Schellings Anthropologie eindrucksvoll hervor, der die Vorträge des Schelling-Tages 1999 an der FU Berlin versammelt.[72]

Daran ist für die Theologie, nicht zuletzt für die aktuelle theologische Diskussion um deren transzendentalphilosophische „Letztbegründung", von besonderer Wichtigkeit, daß Schelling, wie z. B. Oesterreich in seinem höchst aufschlußreichen Beitrag „Die Freiheit, der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt. Schellings anthropologischer Übergang in die Metaphysik" (23–50) ausführt, mit seiner Lehre vom Menschen „die Grenzen einer bloßen Theorie des Selbstbewußtseins überschreitet" (vgl. S. 30), somit „die mikroanthropologischen Verkürzungen bloßer Bewußtseinstheorie" verläßt und „zu einer makroanthropologischen Theorie des menschlichen Geistes vor(dringt), durch die der Mensch wieder in seine universelle Mittelstellung zwischen Natur- und Geisterwelt (i.e. die Metaphysik, A.F.) eingesetzt werden soll" (vgl. S. 38). Ausdrücklich thematisiert Hartmut Rosenau in seinem nicht weniger wichtigen Beitrag: „Essentifikation. Die theonome Existenz des Menschen in Schellings Spätphilosophie" (51–74) die theologischen Implikationen von Schellings Anthropologie. Er setzt Schellings Denken in Relation mit den theologischen Kernthematiken Eschatologie und Gnadenlehre und sieht bei Schelling „die theologisch problematische Alternative von Autonomie und Heteronomie, Selbst- oder Fremdbestimmung auch im Blick auf die mögliche Auferstehung zugunsten einer (heils-)geschichtlichen Theonomie überwunden" (70). Damit sind gewiß die aktuellen fundamentaltheologischen Fragen um Bewußtsein und Freiheit nicht gelöst, aber es ist immerhin angezeigt, daß Schellings Denken hierzu kaum verzichtbare alternative Ansätze enthält, die freilich noch der Entfaltung und kritischen Rezeption harren. Daß Schelling selbst die nicht zuletzt existentielle Brisanz der Thematik verspürt, ja den Finger in die vielleicht entscheidende Wunde streng transzendentalphilosophischen Denkens gelegt hat, zeigt Rosenau, indem er auf ein Diktum des frühen Schelling Bezug nimmt und ausführt: „‚Die bloße Reflexion also ist eine Geisteskrankheit des Menschen', die nicht zur ‚Identität' hinreicht. Sie führt letztlich zur soteriologischen Ohnmacht des erlösungsbedürftigen Menschen, der sich nun als Geistwesen endlicher Freiheit unter der Potenz und Dominanz des Eigenwillens der Natur als ein sich verzehrendes Feuer erlebt" (71).

Auf in der Sache vergleichbare Weise macht auch der amerikanische katholische Theologe Philipp Clayton im Schellingkapitel seiner in München verfaßten Gotteslehre, die sich „teils als Fortführung der neuzeitlichen Metaphysik, teils als Alternative zu ihr" verstanden wissen möchte, auf die zentrale Bedeutung Schellings, und näherhin von dessen Freiheitslehre, für ein heute mögliches Gottes- und ein daraus folgendes Menschenverständnis aufmerksam.[73] Was Clayton als „Mahnung Schellings an jedwede theistische Metaphysik" resümierend formuliert, kann auch als Resümee dieses Überblicks über die aktuelle Literatur zu Schelling gelesen werden, nämlich „daß sie (i.e. die solche Philosophie treibende Vernunft, A.F.) die Unvermeidbarkeit des metaphysischen Projekts zugeben, den strengen Maßstäben einer solchen Reflexion Rechnung tragen, die Resultate der Reflexion, trotz aller offenen Fragen oder Zweifel, als wahr annehmen und dennoch anerkennen soll, daß sich das gesuchte Objekt stets auch den stärksten menschlichen Bemühungen entzieht" (449).

3.3. Ausblick

Die vorliegende Sammelrezension kann, wie anfangs gesagt, keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Mehrere für das Schellingsche System durchaus zentrale und konstitutive Gegenstandsbereiche konnten bzw. mußten hier ausgeblendet bleiben, sei es weil sie für die Theologie nicht von unmittelbarer Bedeutung sind, sei es

[69] Vgl. z. B. Moiso, Francesco: Vita natura libertà. Schelling (1795–1809), Milano 1990; Riconda, Giuseppe: Schelling storico della filosofia (1794–1820), Milano 1990; Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari a cura di Carlo Tatasciore, Napoli 2000; von Lidia Procesi gibt es eine akkurate Übersetzung der Schellingschen Philosophie der Mythologie: Filosofia della mitologia. A cura di Lidia Procesi, Milano 1990.

[70] Zizek, Slavoj: Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände, hg. v. Peter Engelmann, Wien 1996.

[71] Hermanni, Friedrich: Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie, Wien 1994.

[72] Schellings philosophische Anthropologie, hg. v. Jantzen, J. / Oesterreich, P. L. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (Schellingiana 14).

[73] Clayton, Philip: Das Gottesproblem. Bd 1: Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie, Paderborn u. a. 1996, 9. Kap.: Jenseits von ‚Gott jenseits Gott'. Schellings Metaphysik der Freiheit, S. 409–449, Zitat S. XV.

weil es sich um noch weithin unbearbeitete, gleichwohl für die Theologie vielleicht wichtige Forschungsfelder handelt.

Ein Gebiet, das in der Schellingforschung zunehmend Interesse findet, mit der Theologie zwar zunächst nicht unmittelbar zusammenhängt, aber zumindest auf Dauer auch nicht übersehen werden darf, ist die Naturphilosophie. Von ihr behauptet Jörg Sandkühler: „Schellings Naturphilosophie fasziniert, und weit mehr als anderen Dimensionen seines Werks gehört ihr die Aufmerksamkeit gegenwärtigen Philosophierens."[74] Nach mehreren Sbden mit einschlägigen Einzelbeiträgen[75] sind in jüngerer und jüngster Zeit auch für die Theologie nicht unwichtige Monographien zu Schellings Naturphilosophie erschienen. Dies gilt insbesondere für Schmied-Kowarziks Arbeit über Schellings Naturphilosophie „in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel", aber auch für die Schmied-Kowarzik gegenüber kritische Arbeit von Michael Rudolphi über die Naturphilosophie in Schellings Frühwerk.[76] Der Feststellung Schmied-Kowarziks dürfte von theologischer S. kaum zu widersprechen sein: „Zu lange hat die Philosophie das Bedenken der Natur allein den Naturwissenschaften und deren Wissenschaftstheoretikern überlassen" (219). Daß deshalb „eine Naturphilosophie im Sinne Schellings heute dringender denn je geboten ist" (ebd.), begründet Schmied-Kowarzik damit, von Schelling lernen zu können, „daß wir für die sittlich-praktische Bestimmung des Menschseins in der Welt uns notwendig auf einen letzten Sinnhorizont des Gesamtzusammenhangs von Natur und Geschichte zu beziehen haben" (221). Auf die theologischen Implikationen und Herausforderungen solcher Aussagen, die geradezu wörtlich mit den ihrerseits nach einem „letzten Sinnhorizont" fragenden gegenwärtigen fundamentaltheologischen Bemühungen übereinstimmen (vgl. Verweyen, Anm. 61), aber auch auf die abgesehen davon somit bei Schelling zu vermutenden Möglichkeiten, den Dialog zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie, also wissenschaftliche Interdisziplinarität in einem höchst aktuellen, aber leider noch allzu wenig genutzten Feld, voranzubringen, kann hier nur hingewiesen werden.

Daß Schelling als Kenner der Naturwissenschaften seiner Zeit zu gelten hat, zeigt der im ersten Abschnitt bereits angeführte Ergänzungsband zu den Werken 5–9 der historisch-kritischen Akademieausgabe. In deren Umfeld bzw. im Umkreis des allgemein zunehmenden Interesses an dieser Seite Schellings dürften in den nächsten Jahren weitere interessante Arbeiten zu Schellings Naturphilosophie zu erwarten sein.[77] Auf vielleicht gerade für die Theologie besonders interessante Weise sachkritisch reflektiert Rainer Adolphi in einem kurzen aber sehr erhellenden Aufsatz Schellings Begriff der „Natur als Subjekt", indem er die Problematik der damit verknüpften romantisch-mystischen Konnotationen aufzeigt, zugleich aber auch deren Bedeutung gegenüber einem rein mechanistischen Naturverständnis betont.[78] Es bleibt zu hoffen, daß die interdisziplinär mehr denn je geforderte Theologie sich gerade auch von dieser Diskussion berühren läßt.

Ein nach wie vor nicht wirklich bearbeitetes, geschweige denn in seinem Sachgehalt begriffenes Feld ist, wie im vorigen Abschnitt schon kurz angedeutet, Schellings „Prinzipien- oder Potenzenlehre", die er selbst ausdrücklich als „Metaphysik" seines späten Systems bezeichnet.[79] Von wenigen, eher zögerlich ansetzenden Verstehensversuchen abgesehen ist diesbzgl. eine deutliche Zurückhaltung, ja Abstinenz in der einschlägigen Schellingliteratur spürbar.[80] Dies wird sich zumindest längerfristig ändern müssen, will die gegenwärtige Schellingrezeption nicht Gefahr laufen, mit der Ausklammerung dieser von Schelling selbst offenbar als zentral wichtig angesehenen Denkfiguren, also der systematischen Grundlegung seiner Philosophie, sozusagen seiner Philosophie der Philosophie, möglicherweise den Kern und die Sinnspitze zumindest der Spätphilosophie am Ende nicht wirklich zu begreifen, gar zu verfehlen.

Den entscheidenden Hinweis zum Verständnis der Potenzenlehre gibt Schelling selbst mit deren Bestimmung als „Metaphysik". Damit versieht er die Potenzenlehre nämlich nicht mit einem allzuweit gefaßten und somit kaum faßbaren Allgemeinbegriff einer im übrigen überholten philosophischen Tradition, vielmehr schließt er programmatisch sein eigenes Denken konkret an Platon und Aristoteles an. „Die Metaphysik" ist nämlich für Schelling „ein Gewebe, dessen Aufzugsfäden dem Platon gehören", das aber erst durch Aristoteles, durch dessen Metaphysik, die „das Lehrbuch aller Zeiten geworden ist", wissenschaftlich entfaltet wurde, so daß gilt: „Platon und Aristoteles sind selbst erst zusammen ein Ganzes" (XI/380). Die Potenzenlehre aber ist letzten Endes nichts anderes als die im Durchgang durch die Neuzeit, durch Descartes, Leibniz, Kant, Fichte und Hegel, neu konstituierte und neu entwickelte platonisch-aristotelische Metaphysik, die als solche diese gesamte Geschichte in sich enthält, insbesondere aber deren Verengungen und Vereinseitigungen kritisch reflektierend aufhebt.

Schellings Potenzenlehre kann und braucht hier nicht näher entfaltet zu werden, es soll mit dem Verweis auf deren sachlichen Zusammenhang mit Schellings Rückgriff auf Platon und Aristoteles nur auf das enge Verhältnis Schellings zur Antike im allgemeinen, und des näheren – jedenfalls gilt dies für den späten Schelling – zu den beiden Größten, so aber auf ein weiteres, von der Schellingforschung zwar durchaus schon in den Blick genommenes, aber noch lange nicht wirklich abgeschrittenes, geschweige denn fruchtbar gemachtes Forschungsfeld hingewiesen werden. Den gegenwärtigen Forschungsstand wird der im Erscheinen begriffene, von Jörg Jantzen, dem gegenwärtigen Präsidenten der Internationalen Schellinggesellschaft, edierte SammelBd über die 1995 in Mailand stattgefundene Tagung zum antiken Denken in Schellings Philosophie wiedergeben.[81]

Die offensichtlich neues Interesse findende Frage nach Schellings Verhältnis zu Platon und Aristoteles steht im Kontext der darüber hinausgehenden Frage nach der Bedeutung der Antike insgesamt für Schelling bzw. heutiges Philosophieren allgemein, und lenkt, davon ausgehend, den Blick auf den Umgang Schellings mit der gesamten Tradition. Für das Verhältnis Schellings zur Antike ist auf die nach wie vor unverzichtbaren Arbeiten von Werner Beierwaltes zu verweisen, der auch in seinen jüngsten Studien zu Plotin auf dessen Bedeutung für Schelling ausführlich eingeht.[82] Ausdrücklich hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf zwei kurze, aber um so gewichtigere philosophische Studien von Rüdiger Bubner zu Schellings Verhältnis zu Platon und Aristoteles.[83] Deren für die gegenwärtige (Fundamental-)Theologie besondere Bedeutung dürfte u. a. darin liegen, daß sie eine im Namen einer vielleicht doch allzu forsch daherkommenden „kritischen" Attitüde, die meint, nur sog. reine Transzendentalphilosophie, von der erst seit und mit Kant gesprochen werden könne, könne (nach Kant und Fichte) überhaupt den Anspruch erheben, als wirklich „vernünftig" zu gelten, und jede Art von „Metaphysik" sei apriori „ontologistisch" und folglich mehr

[74] So anläßlich seiner Besprechung von Bd I/5 der Akademie-Ausgabe (1994), in welchem Schellings „Ideen zu einer Philosophie der Natur (1794)" kritisch ediert sind, in: Weltalter – Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1996 (=Dialektik 1996/2), S. 113.

[75] So: Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte, hg. v. Hasler, Ludwig, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981; Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling, hg. v. Heckmann, Reinhart / Krings, Hermann / Meyer, Rudolf W., Stuttgart-Bad Cannstatt 1985.

[76] Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: „Von der wirklichen, von der seyenden Natur. Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 (Schellingiana 8); Rudolphi, Michael: Produktion und Konstruktion. Zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001 (Schellingiana 7).

[77] Jüngst erschienen ist Bach, Thomas: Biologie und Philosophie bei C. F. Kielmeyer und F.W.J. Schelling, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001 (Schellingiana 12); hinzuweisen ist auch auf Ziche, Paul: Mathematische und naturwissenschaftliche Modelle in der Philosophie Schellings und Hegels, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

[78] Adolphi, Rainer: Ontologie der Natur oder Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis? Zur Konzeption einer Philosophie der Natur zwischen Kant und Schelling, in: Erfahrungen der Negativität. FS für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag, hg. v. M. Hattstein u. a., Hildesheim u. a. 1992, S. 131–152.

[79] So in einem Brief an seinen Freund Beckers, s. Plitt III, S. 241.

[80] Einen Versuch wagt, wie im vorigen Abschnitt gesagt, Wilson (s. o. Anm. 64). Der Rez. erlaubt sich auch den Hinweis auf seinen eigenen Versuch a.a.O. (s. o. Anm. 56), v. a. Kap. 3. 2. Auch Thomas Buchheim geht auf Schellings Potenzenlehre ein, bezeichnet sie aber als „obskuren Formalismus", a.a.O. (s. o. Anm. 54), S. 57.

[81] Das antike Denken in der Philosophie Schellings, hg. v. Jantzen, Jörg, Stuttgart-Bad Cannstatt, voraussichtlich 2002 (Schellingiana 11).

[82] Beierwaltes, Werner: DAS WAHRE SELBST. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt/M. 2001, dort S. 182–227: Plotins Gedanken in Schelling. Vgl. ders.: Identität und Differenz, Frankfurt / Main 1980, S.204–240: Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings „Bruno".

[83] Bubner, Rüdiger: Innovationen des Idealismus, Göttingen 1995, dort S. 9–42: Die Entdeckung Platons durch Schelling und seine Aneignung durch Schleiermacher; S. 43–52: Aristoteles und Schelling über Gott.

oder weniger „unkritisch", auf notwendige Differenzierungen hinweist. Auch könnten die genannten wichtigen Studien von Beierwaltes und Bubner dazu beitragen, das damit zusammenhängende, allzu gängige Vorurteil vom „Gnostiker" und damit weniger streng philosophisch zu nehmenden Schelling zumindest zu differenzieren. Denn daß Schelling sich neben den „Klassikern" auch mit den „gnostischen" Strömungen der Antike, und von daher im übrigen auch mit entsprechenden Denkfiguren und Tendenzen in der Renaissance befaßt hat, und daß gerade dies auch sein Denken wesentlich beeinflußt hat, ist kaum zu bestreiten. Daß er allerdings deshalb selbst als „Gnostiker" bezeichnet werden müßte, falls diese Bezeichnung überhaupt sinnvoll ist, wäre ein allzu kurzer Schluß. Doch ist auch damit auf ein Forschungsfeld lediglich hingewiesen, das noch gründlicher Bearbeitung bedarf.[84]

In keinem Fall aber greift Schelling auf die philosophische Tradition sowie auf die Mythologie und die Offenbarung aus bloß historischem Interesse zurück. Schelling will im strikten Sinn sachbezogen verstanden sein: „De capite dimicatur, es geht um die Hauptsache, nämlich um die Philosophie selbst" (XIII/31). Was aber nach Schelling darunter zu verstehen ist, stellt für die heutige Theologie, näherhin für die hiermit ein letztes Mal und abschließend bemühte gegenwärtige fundamentaltheologische Grundlagendiskussion, zumindest insofern noch eine weithin uneingelöste Herausforderung dar, als die diesbzgl.en Schellingschen Versuche und Ansätze, und damit die Schellingsche Kritik an reiner Transzendentalphilosophie, jedenfalls noch nicht als adäquat, geschweige denn als ihrerseits sachkritisch eingeholt und fruchtbar gemacht bezeichnet werden können. Wenn es nämlich in dieser aktuellen Diskussion um „die Frage nach einer durchgängig, nicht nur fragmentarisch konsistent und sinnvoll zu denkenden Vernunft" geht,[85] dann ist nach Auffassung des Rez. Schelling um so mehr als kritischer Gesprächspartner mit einzubeziehen, als er selbst explizit, ja mit Entschiedenheit seine Philosophie mit dem Anspruch der Letztbegründung verbindet, gerade von hier aus aber zur Kritik an einem falschen bzw. unkritischen Vernunftbegriff kommt. So konstatiert Schelling im erstphilosophischen Sinne: „Man kann die Philosophie erklären als die schlechthin von vorne anfangende Wissenschaft." Und deshalb: „Die Philosophie macht daher zuvörderst unverhohlen eine Forderung an sich selbst: sie verlangt, daß sie etwas Gewisses mit Bewußtsein erreiche" (Urfassung I/19). Kant, Fichte und Hegel gegenüber kritisch merkt aber Schelling sogleich an: „Darin stimmen wenigstens alle überein, daß die Philosophie etwas Vernünftiges herausbringen müsse, ja, sie gestehen ihr auch einen vernünftigen Zweck zu. Es fragt sich aber nicht, ob man etwas Vernünftiges wolle, sondern ob es hinlänglich sei, etwas aus der Vernunft notwendig Folgendes erzeugt zu haben. Die Frage ist, ob man sagen kann, daß die Philosophie eine Sache wirklich begriffen habe, wenn man erklärt, daß sie vernünftig sei. Man nimmt hier die Vernunft als etwas Absolutes, keines weiteren Forschens mehr Bedürftiges" (Urfassung I/20). Es ist diese Kritik des kantisch-fichtesch-hegelschen Vernunftverständnisses, die Schelling, und zwar gerade insofern er seine Philosophie als kritische Letztbegründungsleistung versteht, zur Konzeption seiner Philosophie geführt hat, nämlich als negativer und positiver, als Philosophie der Mythologie und Offenbarung, die als solche nicht zuletzt, wie gezeigt, anthropologischen Grundeinsichten entspricht.[86]

Zu dieser Alternative gehört, daß sie in kritischem Rückgriff auf die philosophische Tradition, auf die „alte Metaphysik", auf die sich nach Schelling ja auch Kants Kritik bezieht, ohne die also Kant, so Schelling ausdrücklich, gar nicht wirklich kritisch begriffen werden könnte (vgl. XIII/34), sowohl die Aporien einer rein transzendentalen Vernunft, als auch die eines eher traditionellen, wenn auch nicht mit der Tradition einfach gleichzusetzenden, diese vielmehr verengenden Wahrheitsverständnisses herkömmlicher Metaphysik bzw. Ontologie aufgreift und aufhebt. Inhaltlich ist dies als Schritt Schellings hin zu einer kritischen Onto-Theologie zu fassen, die als solche das ontologische Argument Anselms und zugleich Kants Kritik daran kritisch rezipiert und weiterführt. Darauf weist z. B. Peetz in der bereits besprochenen Arbeit deutlich hin (s. o. 3.1, Anm. 53). Auch Friedrich Voßkühler kommt in seinen Studien zum „Idealismus als Metaphysik der Moderne" in diesem Sinn auf Schelling zu sprechen, wenn er hinsichtlich der Differenz zwischen (fichtescher) Transzendentalphilosophie und Schellings Spätphilosophie feststellt: „Der Unterschied ist, daß dies ‚Unbedingte' (Schellings, A.F.) nun nicht mehr eines des ‚Wissens' ist, sondern daß es vom ‚Wissen' abgelöst wird. Das ‚Unbedingte' in seiner Unbedingtheit zu denken heißt nun, es selbst vom ‚Wissen' zu absolvieren und es wirklich absolut davon zu setzen. Das so Absolvierte ist das wirklich ‚Absolute'. Es ist das von aller metaphysischen Notwendigkeit unberührte ‚Absolute' – eben Gott als ‚Freiheit'."[87]

Es kann wohl kaum bestritten werden, daß diese Überlegungen ins Zentrum der Theologie, und näherhin der hier immer wieder angeführten (fundamental-)theologischen Auseinandersetzungen führen und gehören, daß also Schelling der Theologie von heute durchaus etwas zu sagen hat, weil deren Grundlegungsfragen offensichtlich nicht nur an Schelling angelegt werden können, sondern sich letztlich als roter Faden, ja als Motor des Schellingschen Denkens selbst herausstellen. Da dies nicht zuletzt auch bedeutet, daß nicht nur die Theologie von Schelling, sondern umgekehrt die gegenwärtige philosophische Schellingrezeption, insofern sie über bloß historische Forschung hinausgehend sich im Sinne Schellings „der Sache" stellt, ihrerseits von den in der Theologie geführten Diskussionen um ein adäquates Vernunft- und Freiheitsverständnis nicht wenig profitieren könnte, wäre im Interesse beider Seiten ein sachbezogener Dialog etwas, das an der Zeit ist. Dies ernsthaft zu versuchen, könnte die am ehesten adäquate Antwort auf die Frage sein: Wozu Schelling?

[84] Erste Ergebnisse eines dieser Thematik gewidmeten Forschungsprojektes sind festgehalten in: Glaube – Erkenntnis – Freiheit. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Albert Franz, Paderborn 1999, dort S. 110–138: Franz, A.: Freie Einsicht und institutionelle Bindung. Schellings kritischer Rückgriff auf die Gnosis.

[85] So Paul Platzbecker in: Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik, hg. v. Valentin, Joachim / Wendel, Saskia, Regensburg 2001, S. 32

[86] Schellings Spätphilosophie als Alternative in diesem Sinn zu Kant, Fichte und Hegel hat, mit Betonung des Schellingschen Mythosverständnisses, auch Lothar Knatz in seiner Bremer Habil. thematisiert und kritisch dargestellt: Geschichte – Kunst – Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie, Würzburg 1999.

[87] Voßkühler, Friedrich: Der Idealismus als Metaphysik der Moderne. Studien zur Selbstreflexion und Aufhebung der Metaphysik bei Hölderlin, Hegel, Schelling, Marx und Heidegger, Würzburg 1996; S. 341. Von einer „Umkehrung des ontologischen Arguments" in Schellings Spätphilosophie spricht Josef Kreiml in seiner Diss.: Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling, Regensburg 1989.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Bayer, Oswald: **Gott als Autor.** Zu einer poietologischen Theologie. Tübingen: J.C.B. Mohr / Siebeck 1999. XII, 333 S., kt € 34,00 ISBN: 3–16–147163–6

In Immanuel Kants Logik findet sich die Unterscheidung eines Weltbegriffs der Philosophie von ihrem Schulbegriff. Was in der Schule zu einer zünftigen Fachsprache ausgearbeitet werde, unterscheide sich vom Weltbegriff. Dieser „beziehe sich auf das, was jeden Menschen als Menschen betrifft, was ihn *un*bedingt angeht; er bezieht sich auf den Endzweck des Menschen, auf seinen Ort in der Welt, auf seine Bestimmung" (269). Der Tübinger systematische Theologe und Lutherkenner O. Bayer hat sich in vorliegendem Aufsatzband einmal neu der Aufgabe gestellt, Theologie gerade aus ihrem Weltbegriff zu entwickeln und ihr abseits vom elfenbeinernen Turm der Hochschule einen Platz im Nachdenken der Begegnung von Wort Gottes und Wahrheit jedes Menschen zu geben. Ein solches Theologieverständnis verdankt sich wesentlich seiner existentiellen, antischolastischen Grundlegung in Martin Luthers drei Haltungen des Theologen von oratio, meditatio und tentatio (266–279). Größe und Grenze von B.s Darlegungen macht es, um es vorweg zu sagen, aus, daß er den dabei notwendigen Rückgang ins elementare Nachdenken und Erfahren auf die Frage konzentriert: Kann der Mensch allein aus dem Wort Gottes seine Bestimmung finden? Theologie müßte danach das „De te fabula narratur" (33) der Schrift immer wieder zur Geltung bringen.

Es handelt sich um insgesamt 23 Beiträge, die allesamt bereits an verschiedenen Orten veröffentlicht wurden und die nun locker in drei Gruppen aufgeteilt sind: „Lebensgeschichten" (in Darstellung und Auseinandersetzung u. a. mit Johann Georg Hamann, zweimal mit Jochen Klepper, mit Tilmann Moser und mit Johannes Brobowskis „Epilog auf Hamann" und daneben in einem grundlegenden Artikel zum „neuzeitlichen Narziß" in Kritik an Schleierma-

cher und Hegel) – „Gott im Wort" (mit neun Annäherungen an die Gottesfrage, bei der immer wieder das Anderssein Gottes, seine Souveränität und seine Zuwendung im verheißenden Wort herausgestellt wird) – „Wort und Geist" (mit verschiedenen Anläufen zur Schrifthermeneutik, dabei mit überraschenden Einsichten zu Engeln, zu Theologie und Naturwissenschaften sowie zum Bildungsverständnis). Eine vorangestellte Einführung zur „poietologischen Theologie" gibt die Anliegen treffend wieder, nach denen Gottes Dichtertum sich durch die „in Treue zugesagte Welt, durch die er uns anredet", also durch seine „Poesie des Versprechens" (18), verwirklicht.

Naturgemäß kehren in einer Aufsatzsammlung viele Gedanken wieder. Oft enthalten wenige S., ja nur einige Zeilen eine Synthese, von der aus sich weiterzudenken lohnt. So ist es sinnvoller, wenn auch nicht ungefährlicher, nicht die einzelnen Beiträge zu referieren, sondern ihre leitenden Gedanken herauszustellen. Denn mit bewundernswerter Einseitigkeit setzt der Tübinger Theologe stets auf die Kraft reformatorischen Denkens. Gegen das versuchte „Zähmen" von Luthers Lehre setzt er dessen apokalyptische Zeitwahrnehmung: Gottes „Neuschöpfung erweist die Welt, die nicht in Übereinstimmung mit ihm lebt, als ‚alte' Welt und stellt die ursprüngliche wieder her" (158). Bleibende Andersheit Gottes, aber auch seine verheißende, treue Zuwendung in seinem Wort, das sind die Konstanten seines Denkens in den vielen Variationen von Schöpfung, Gericht und Weltvollendung: „Schöpfung ist Rede an die Kreatur durch die Kreatur" (232); Gericht meint den Konflikt zwischen aller Bemächtigung des Weltsinns in einem „zeitlos reinen Apriori" vom menschlichen Denken aus und dem end-gültigen Wort der „zeitlichen, kontingenten, geschichtlichen Bibel" (274) und ihrem „historischen Apriori" (243) der Anrede durch Gott: „Ich bin der, der von Gott angeredet, ins Leben gerufen ist" (267); Neuschöpfung schließlich ist die Wiederherstellung des Gesprächs zwischen Gott und dem Menschen durch Christus in einem „ganz und gar kommunikativen Sein" (120). Hamann, nicht Kant oder v. a. Hegel also, aber auch keine vermutete katholische Substanzmetaphysik, die von einer vorgängigen Einheit des Seins ausgehe. Der Riß zwischen der Sünde und dem neuen Sein und Sprechen im Evangelium ist nicht zu vorgängiger Identität glattzubügeln.

Damit ist bereits der Charakter dieses Werkes genannt, das bei allem wissenschaftlichen Anspruch stets auch den Sprung ins Hören des Wortes Gottes zumutet. Es verbreitet keine Allerweltsweisheiten, es folgt keinem System, es liebt eher Erzählungen und bleibt bei allem sinnlich und leiblich. Gerade so aber wird es dem Hörer zur Wahrheit, die er sich selbst nicht geben kann. Oft genügt B. deshalb eine strikt logische Argumentation nicht, es geht ihm vielmehr darum, die Leser in eine Existenzbesinnung etwa anhand eines Kirchenliedes hineinzuführen. Gerade für katholische Leser und Theologen wird eine solche radikale Theologie aus lutherischem Geist ein Korrektiv gegen alle voreiligen Versöhnungs- und Harmonieformeln bieten: Nur wenn von Gott her das schlechthin Neue kommt, wenn es sich zusagt, kann auch die Welt in Ordnung kommen. Theologie aus der Liebe zum Wort Gottes *tout court*, das würde dem etwas verblaßten katholischen Bibelfrühling durchaus neue Blüten zuführen.

„Luthers Lehre" (158) also *ex fontibus*, aber in eine heutige systematisch-theologische Fragestellung gebracht und gewiß auch mit Starkmut gegen manche Abschwächung ins Feld geführt: „Fragen wir nach der Aktualität Luthers, dann mutet zwar nicht seine Person, wohl aber seine Lehre – das, was er zu sagen hatte – uns zu, unseren üblichen Begriff des Aktuellen kritisch zu sehen – d. h.: das, was im augenblicklichen Interesse zu liegen scheint, was sich als zeitgemäß, gegenwartsnah, ganz neu gibt, ganz neu, mit anderen Augen, zu sehen" (149). Allerdings läßt sich diese Behauptung und Selbstbehauptung einer lutherischen Theologie als „Lehre" auch stutzen. Denn der Reformator und ein sich ihm verdankendes Denken scheint oft ohne weitere Begründung wie ein „Kirchenvater" mit Autoritätsanspruch gebraucht zu werden. Aber warum hat er recht? Und warum hat nur er recht? Warum Luther nicht als folgenreicher Vordenker, der in die Freiheit des Denkens setzt, auch neben und abseits seiner Lehre zu suchen?

Diese, so wage ich zu sagen, gewisse Verengung des Blicks zeigt sich nicht selten im Umgang B.s mit Gegenpositionen, denen nicht immer die Ehre einer detailreichen Darstellung und Auseinandersetzung gegeben wird. Dafür *pars pro toto* zwei Beispiele. Gregor von Nyssas berühmte Selbstdarstellung geistlicher Schriftauslegung als ein Verdaulich-Machen des „harten, widerständigen Brotes der Schrift" (214 nach Homiliae in Cant. VII) dient, für sich genommen, gewiß als treffliches Gegenbild für die Versuchung, sich dem Anderssein Gottes in seinem Wort zu entziehen. Das Verdaulich-Machen meint im Original aber genauer das Nahrhaft-Werden, das Für-Uns-Sein des Schriftwortes, während es dem Leser im bloßen Schriftbuchstaben noch leblos bleibt. Gewiß mutmaßt B., Gregor wolle den Buchstaben „auf einen Sinn zurückführen, den man schon kennt" (214), und er bringt ihn damit in die Nähe einer vorgeblichen neuzeitlich-narzißtischen Selbstbespiegelung im Text. Freilich plagt sich der Kappadokier mit dem vom Buchstaben her nicht Zusammenpassenden von Hld 4,2 LXX, nach dem das Lob der Zähne mit der Fruchtbarkeit der Herden in Zusammenhang gebracht werden soll. Das Verdaulich-Machen meint dann gewiß die geistliche Schriftauslegung, aber eben im Blick auf das Christusereignis, in dem das Gesetz erst zur Heilswahrheit wird. Ob das wirklich so weit von den Intentionen B.s entfernt ist?

Zum anderen wird leitmotivisch Gott im Anschluß an Hamann als Vf. verstanden, als „Poet" in doch recht freier Auslegung des ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses (Gott als ‚poietes', 30, vgl. 144). Denn selbstverständlich schloß der ursprüngliche Sinn des Begriffs höchstens implizit auch ein Wortgeschehen in der Schöpfung ein, aber eher im Sinn altchristlicher Logostheologie. Er darf deshalb nicht auf die promissionale Struktur der Wirklichkeit aus Gottes Hand eingeengt werden.

All das schmälert den Gedankenreichtum B.s. nicht. Das profilierte Buch enthält vielmehr stets auch Fundstücke, die nicht rasch von der Hand zu weisen sind. So plädiert es etwa entgegen der vielfach vorgetragenen Meinung dafür, „von der Trinitätslehre eine ‚allgemeine' Gotteslehre und Anthropologie zu unterscheiden und beides nicht ineinanderfallen zu lassen" (145). Und sinnliches Wort im besten Sinn ist die treffende Gegenüberstellung von „Grille" und Blindschleiche als Denkfiguren (86f). „Einfälle und Zweifel – das summum bonum unserer Vernunft" (86), ob dieses Hamann-Wort nicht auch das beste Lob dieses Buches darstellt?

Erfurt Andreas Wollbold

Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen, hg. v. Friedrich Hermanni / Peter Koslowski. – München: Wilhelm Fink 1998. 232 S., kt DM 49,99 / € 26,40 ISBN: 3-7705-3291-0

Der Sbd verdankt sich einer Tagung, die im Dezember 1995 in der Evangelischen Akademie Iserlohn zum Thema „Das Böse und die Übel" veranstaltet wurde. Die Organisatoren reagierten auf eine Entwicklung, die immer noch anhält: Die Zeit, da das Böse und der Böse totgesagt wurden, ist vorbei; die Theodizeefrage ist wieder in aller Munde.

Das Böse, Wesen und Begriff (Teil 1)

Die vier ersten Beiträge wenden sich dem Wesen und dem Begriff des Bösen zu. Rolf Schönberger (15–47) verfolgt die Geschichte der höchst erfolg- und folgenreichen Theorie von der Privation, derzufolge das Böse „Beraubung des Guten" ist, die sich etwa 2000 Jahre wie selbstverständlich gehalten hat. Wie Schönberger mit Texten belegt, geht es ihm um den Aufweis, daß dieser Seinsmangel einen qualifizierten Seinsbegriff voraussetzt, also auf den Mangel von spezifischen Seins- und Lebensqualitäten verweist. So setzt Blindheit etwa Sehvermögen voraus.

Demgegenüber steht dann die Kritik dieser Theorie in den vergangenen 200 Jahren (Friedrich Hermanni, 49–72). Diese Kritik wird von Leibniz über den mittleren Schelling bis zu Kant und zum späten Schelling nachgezeichnet. Sie alle profilieren die positive Negativität des Bösen immer deutlicher und erkennen es immer eindrücklicher als Verkehrung des Willens selbst, bis dann bei Schopenhauer alles Leben schließlich Leiden ist und alles Glück privativen Charakter hat. Hermanni findet die Privationstheorien nicht überzeugend, auch wenn dadurch der Glaube an einen guten und zugleich allmächtigen Gott erheblich ins Wanken kommt.

Eine erfrischend unkonventionelle Behandlung der Thematik bietet Eckhard Nordhofen (73–84). Er zeigt, wie die Privationstheorie das Böse selbst entwirklicht. Einerseits sind wir nicht mehr fähig, alle Schreckensmeldungen zu verdauen; andererseits erfüllen die Signale des Bösen eine wichtige Orientierungsfunktion; schließlich verführt die gängige Bosheitsdefinition genau dazu, vom Guten als dessen Fluchtpunkt zu sprechen.

Erst der vierte Beitrag (Christof Gestrich, 85–95) spricht spezifische (evangelisch) theologische Punkte an: erst von der göttlichen Sündenvergebung her erkennen wir uns als Sünder; wir sind nicht zur Passivität verurteilt, fallen aber aus der Schöpfungsordnung heraus und verfehlen so Beziehungen zwischen Gott, Mensch und Welt. Zum gesamtbiblischen Sündenbild gehören Unglaube, die Einzigkeit von Gottes Fähigkeit zu heilen, die Universalität, die Lebensfeindlichkeit, der gegen Christus gerichtete Charakter und die bisweilen dämonischen Dimensionen. Kurzum, Sünde bedeutet Verlust göttlichen Glanzes und falsche Stellvertretung. Das Natürliche werde durch das christliche Sündenverständnis nicht abgewertet, vielmehr

ist der Umgang der Moderne mit der Natur als Fehlhaltung zu demaskieren. Daß damit noch kein Weg für einen glaubwürdigen Umgang mit der Sünde in der zeitgenössischen Verkündigung erreicht ist, gibt Gestrich unumwunden zu.

Ursprung und Ende des Malum (Teil 2)

„Sündenfälle" nennt Peter Koslowski seinen umfassenden Beitrag zu Theorien der Wandelbarkeit der Welt (99–131). Hier geht es um Theorien, die die Wirklichkeit als veränderlich erfahren. Doch macht es einen Unterschied, ob (wie in der christlichen Theorie) die Menschen selbst die Initiatoren der Bosheitsgeschichte sind, ob die Sündenfälle mythisch im Fehlverhalten der Götter oder quasi ontologisch in der sich selbst entzweienden Wirklichkeit gelegen sind.

Koslowski schreitet einige Systeme ab, so die Valentinianische Gnosis, von der Linien bis hin zu Hegel gezogen werden können, da der Geist sich selbst entfaltet und sein Drama in der Materie als der *imaginatio* realisiert. Die in der Regel wenig bekannte Barbelognosis hingegen sieht das Böse in der Entstehung eines Nachahmegeistes, der in die Tragödie der Erkenntnis führt und als eine Art Protestexegese der Bibel zu verstehen ist. Schließlich wird die komplexe und interessante Falltheorie von F. X. von Baader präsentiert. Ihnen allen voraus aber verweist Koslowski auf die modernste der Fallideologien, die alle Schuld vom Individuum wegnimmt und der Gesellschaft zuspricht. Es ist die Lehre von der Ideologie, die es zu überwinden gilt.

Klaus Berger (133–148) gibt eine gedrängte Übersicht zum Neuen Testament. Er setzt mit der Hiobproblematik ein, die sich angesichts des endgültigen Todes Jesu radikalisiert. Nun bedeutet „erschaffen" gemäß der Bibel immer Ordnen von Chaos und Bosheit. Bis zum apokalyptischen Ende wird sich das Böse auf Erden also noch ausleben können, aber mit dem Tod Jesu wird Tod selbst zur Spur Gottes, obwohl er den Menschen zerstört. Der Schrecken dieser Welt dient der Erprobung unseres Glaubens an Gott. In dieser Welt des Unrechts ist allerdings nicht die Versöhnung mit sich selbst das Ziel, sondern der heilsame Bund Gottes mit den Menschen.

Der Theologe Oswald Beyer greift den Gesichtspunkt der Eschatologie heraus (149–156); denn ein neues Verständnis des Bösen setzt eine Neubesinnung auf sie voraus. Jesus erwartet den großen Abfall, wenn das Geheimnis der Bosheit am Ende offenkundig wird. Dann greift die von Kant initiierte moderne ethische Lösung zu kurz. Klar muß bleiben, daß das Böse *Gottes* Sache bleibt.

Funktionen des Malum

Im dritten Teil schlägt am deutlichsten der Puls der Zeit. Im Rahmen moderner Zweckrationalität wird das Böse immer grundsätzlicher in Funktionszusammenhänge eingeordnet, von ihnen her beurteilt. Bedeutet das keine unangemessene Relativierung?

Anton Hügli hat dazu den Grundsatzbeitrag geschrieben (159–183). Das Böse verweist aus sich selbst heraus auf solche Aspekte, anders ist es überhaupt nicht begreiflich und besprechbar. Was bleibt? Nach Hügli kann die angemessene Haltung gegenüber dem Bösen nur Schweigen sein.

In der Neuzeit wird das Böse von Mechanismen der Zuordnung integriert. So wird es in Gutes umfunktioniert und umgekehrt; Gutes und Böses treten in eine „wunderbare Verwandlung" ein. Wenn sich Gutes aber kaum ohne Böses vorstellen läßt, tritt Gott als Schöpfer auf die Anklagebank. Es ist die spezifische Frage der Neuzeit, über deren Gründe sich verschieden antworten läßt. Hügli bespricht die neuzeitlichen Antworten: das Endlichkeits- und Kompensationsmodell des Leibniz, die Geschichtsphilosophie als „Fortsetzung der Theodizee mit anderen Mitteln", die Geschäftsordnung des Tribunals und schließlich Kants Einspruch gegen das Modell der Funktionalität: Das „radikal Böse in der menschlichen Natur" läßt sich weder funktionalisieren noch (wie Nietzsche es tut) ästhetisieren. Weder die Selbstbonifizierung unserer Kultur noch eine Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswelt führt weiter.

Allerdings spricht, wie Norbert Kapferer zeigt, die jüngste Entwicklung eine andere Sprache (185–204). Das „Böse" läßt sich nicht ausrotten, sondern taucht in archaischer Redeweise immer wieder auf. Bleibt nur noch resignative Sympathie? Welche Funktion es in einer medial überbestimmten und moralisch repressiven Gesellschaft hat, kann hier nicht mehr beantwortet werden.

Zwei Typisierungen seiner Einordnung führt Kapferer vor. Neben der neuen Sympathie für dessen Realität nennt er seine Pathologisierung, die in den Sozial- und Humanwissenschaften leicht nachzuvollziehen ist. Man nenne nur Namen wir Darwin, Krafft-Ebbing und K. Marx, die Rezeption von S. Freud, E. Fromms Anatomie der Destruktivität sowie weitere Pathologiekonzepte. Solche Pathologisierung habe sich durchgesetzt, der therapeutische „Entsorgungsoptimismus" sei aber verschwunden. V. a. französische Denker, von Foucault bis Baudrillard, bemühen sich zu Recht, das – medial verfremdete und derealisierte – Böse in die Realität zurückzuholen.

In seinem abschließenden Beitrag bietet Franz Josef Wetz (205–221) noch eine überraschende Wende an. Er nähert sich der Fragestellung indirekt, indem er der Sinnerfahrung nachgeht, die die Menschen mit Welt und Kosmos verbindet.

Er erinnert an antik griechische Weltverehrung und gnostische Weltverachtung sowie an das Bild einer zwar zerrütteten, aber in Gott auch versöhnten Welt. Er benennt den späteren Verdacht der Sinnlosigkeit eines unermeßlich abgründigen Alls bis hin zu Nietzsches Pessimismus. Nach Wetz macht sich nach der mittelalterlichen Überlastung der Erwartungen Enttäuschung breit; Vollkommenheit wird von Sinnlosigkeit abgelöst.

Als Ausweg empfiehlt der Vf. Verzicht auf (ein Zuviel an) Sinnerfahrung; das Universum hat als ein sinnindifferentes Faktum, als ein *neutrum metaphysicum* zu gelten. Es geht um die Bereitschaft zu ertragen, die Kunst der Resignation als eine Kunst der Improvisation, „denn das Leben ist nicht zum Lachen, nichts aber führt mehr zum Lachen als das Leben".

Ertrag

Das ist ein vielfältiges und für Interessierte ein reiches Buch. Die Beiträge sind sorgfältig gearbeitet und mit ausgezeichneten Literaturangaben versehen. Gewiß, was ist in der Welt der Philosophie noch nicht besprochen! Aber die Zusammenfassungen und oft unerwarteten Perspektiven bestechen.

Insgesamt kommt dem Sbd das Verdienst zu, Gesichtspunkte und viele Details in Erinnerung zu rufen, die im Eifer der Gegenwartsbewältigung vergessen werden. R. Schönberger macht auf wichtige Details der Privationstheorie aufmerksam und Hermanni tut dasselbe für deren Kritik. Altes ausgegraben hat Koslowski und Wege der Distanz vom klassischen Denken schaufelt Nordhofen mit seinem eigenwilligen Beitrag frei. Einen Höhepunkt an erfrischender Reflexion bilden die durchaus gegenwärtigen Perspektiven von Hügli. Sie treffen den Nagel klassisch modernen Denkens auf den Kopf und werden von den Darlegungen Kapferers gut ergänzt, der die gegenwärtige Situation in kundiger Weise analysiert. Schließlich wird der Leser durch die nachdenklichen Verstehenshilfen von Wetz wieder in seinen Alltag entlassen.

Enttäuscht war ich allerdings von den theologischen Beiträgen. Nicht als ob sie das Niveau der anderen Texte nicht erreichten; ihre immanente Qualität steht außer Zweifel. Aber sie schlagen einen Ton an, der den Diskurs der philosophischen Denker nicht trifft. Offensichtlich haben sich die Problemstellungen weit voneinander entfernt. Das ist mehr eine Symptomangabe als ein Urteil über die Beiträge. Natürlich gäbe es noch ungezählte Namen und Konzepte, die zu erwähnen wären. Unter diesem Vorbehalt kann der Bd allen Interessierten zur Lektüre empfohlen werden.

Bedburg-Hau Hermann Häring

Handbuch religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen. Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, synkretistische Neureligionen und Bewegungen, esoterische und neugnostische Weltanschauungen und Bewegungen, missionierende Religionen des Ostens, kommerzielle Anbieter von Lebensbewältigungshilfen und Psycho-Organisationen, hg. im Auftrag der Kirchenleitung velkd v. Horst Reller / Hans Krech / Matthias Kleiminger. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000. 5., neu bearbeitete und erweiterte Auflage. 1111 S., geb. € 88,00 ISBN: 3–579–03585–1. Mit CD-ROM: € 158,00 ISBN: 3–579–02306–3

Ein Klassiker der Konfessionskunde liegt in neuer Auflage vor: das vom lutherischen Kirchenamt und ergo mit einer klaren Position seit 1966 herausgegebene *Handbuch Religiöse Gemeinschaften*. Die bewährte Grundkonzeption – Darstellung minoritärer christlicher Gruppierungen und ihre ökumenische Bewertung – bildet seitdem den Kernbereich, aber gewandelte Kategorien und Inhalte dokumentieren die virulenten Veränderungen der religiösen Landschaft: Im Untertitel sind gegenüber der vierten Auflage von 1993 „esoterische" und „neugnostische" Gruppen erstmalig aufgeführt und in der Gliederung „synkretistische Neureligionen und Bewegungen" als eigenständige Rubrik ausgegliedert, wohingegen die „Jugendreligionen" als Kategorie nun fehlen. Neben neuaufgenommenen Gruppen (etwa Falun Gong) sind andere nur bibliographisch aktualisiert (etwa die Theosophie). Die rasante Pluralisierung der religiösen Landschaft bildet das Handbuch allerdings zunehmend weniger ab. Deckte es zu seiner Entstehungszeit den Bereich religiöser Gemeinschaften außerhalb der Großkirchen noch weitgehend ab, bleiben nun immer größere Felder unbearbeitet. Erfahren die fernöstlichen Religionen noch eine relativ breite, aber auch schon selektive Aufmerksamkeit, taucht hingegen das Umfeld des Islam kaum auf, aktuell nur mit den beiden schon 1993 behandelten Gemeinschaften der *Ahmadiyya* und der *Bahai*. Wenn das Handbuch seinen Platz als Referenzwerk behalten will, sollte man über ein modifiziertes Konzept nachdenken.

Bonn Helmut Zander

Muya, Juvénal Ilunga: **L'expérience de la pluralité.** Un lieu théologique. – Bonn: Borengässer 2000. XLII, 237 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 9), geb. DM 56,00 / € 28,60 ISBN: 3–923946–50–3

Diese an der römischen Urbaniana erarbeitete Diss. des kongolesischen Priesters Muya liegt leider nur auf Französisch vor, doch ist dies für den dieser Sprache nicht kundigen (oder nicht „perfekten") Leser einigermaßen wettgemacht durch eine Einleitung von über dreißig S. in Form eines ausführlichen Exposés vom Vf. selbst, der u. a. in Deutschland studiert hat und deshalb der deutschen Sprache sehr kundig ist.

Er befaßt sich in dieser Diss. mit den Problemen von Erfahrung und Pluralität und dem Zusammenhang zwischen beiden, und zwar unter theologischer Rücksicht und in theologischer Perspektive. Damit arbeitet er an einem Problemfeld, das ganz in der Mitte heutiger Theologie steht und dort erst ungenügend bearbeitet ist. Schon dieses Faktum macht das Buch so wichtig.

In einem ersten Kap. möchte Muya die Erfahrung selbst problematisieren. Postmoderne Erfahrung ist Erfahrung um Pluralität, hinter der das Thema „Einheit" auftaucht. Sodann: „Die Frage nach Pluralität und Einheit ist das Anliegen des zweiten und dritten Kap.s" (XVI). Im vierten Kap. wird, sehr informativ und einfühlsam, das Thema der Erfahrung in einigen neueren Konzepten vorgestellt (Schleiermacher, Tillich, Rahner, Schillebeeckxs). Das vierte Kap. analysiert dann die Pluralität als theologisches Problem, um schließlich in einer Art Ausblick (als fünften Teil) das Problem der Pluralität der Religion anzugehen.

Die Hauptthese des Buches lautet: Die postmoderne Erfahrung von Pluralität und deren (auch theologische) Bejahung ist eine christliche Chance. Ohne die Einzigartigkeit Jesu Christi in Frage zu stellen, möchte der Autor durch theologische Anerkennung anderer Entdeckungszusammenhänge des Heiligen in den anderen Religionen dem Gedanken der Universalität Jesu Christi den Weg bahnen. Ein Buch, das sehr anregend ist und wahrscheinlich viele Diskussionen auslösen wird.

Münster Harald Wagner

Koncsik, Imre: **Große Vereinheitlichung?** Bd 1. Trinitarische Fundierung / Bd 2. Die interdisziplinäre Suche nach Grundmustern der Wirklichkeit. – Hamburg: Dr. Kovac 2000. 335 / 317 S. (Schriftenreihe THEOS, 42 / 43), kt DM 168,30 / € 86,00 / DM 165,38 / € 84,55 ISBN: 3–8300–0203–3 / 3–8300–0195–9

Der Titel dieses zweibändigen Werkes ist analog zu verstehen. Dem Vf. geht es nicht um eine Auseinandersetzung mit der „Großen Vereinheitlichenden Theorie" im eigentlichen Sinn, vielmehr um eine weitere Weise der interdisziplinären Begegnung zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften.

Dazu hat er bereits 1998 ein hochinteressantes Bändchen unter dem Titel „Fundamentale Ansätze eines Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften" (Tectum Verlag, Marburg), in dem er große Belesenheit und ansehnliche spekulative Fähigkeit unter Beweis stellt, veröffentlicht.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist die ontologische und theologische Fundierung und Formulierung von „Grundmustern der Wirklichkeit", die den angezielten „Trialog" sachlich erst ermöglichen. Sie geht von der Voraussetzung aus, daß die schwierigste Dialogpartnerin, die Naturwissenschaft, in ihrer Grundlagenforschung selbst universale Theorien formuliert, die – durch Mathematik und Logik vermittelt – als eine regelrechte „Wissenschaft der Muster" im Raum steht. Die Frage ist, ob zwischen solchen verallgemeinernden Lösungsmodellen und einer entsprechenden modernen Metaphysik, die sie bereits von sich aus implizieren, eine explizite Brücke geschlagen werden kann. Der Vf. ist, m. E. in fundierter Weise, der Überzeugung, daß ein derartiger „interdisziplinärer Mustertransfer" mittels eines angemessenen Analogieverfahrens, im Bereich des Möglichen liegt.

Bereits die Tatsache, daß etwa forschende Physiker nicht selten anhand von „Gefühlen" und Intuitionen ihre Entscheidungen fällen, daß sie selber gern, wenn auch nur im formalen Bereich, analogisieren, legt die besagte Möglichkeit nahe. Metaphysische Intuitionen können in konkrete Modelle umgesetzt werden, theologische Erkenntnisse ebenfalls. Ein Ziel des Dialogs bzw. Trialogs wäre eine explizite Reflexion auf solche Transferleistungen, die dann auch konkrete Hilfe zur Selbstkorrektur jeder Disziplin leisten könnte im Sinne etwa einer kritischen Erkenntnissynergetik.

Der 1. Bd ist der Fundierung und der Formulierung der genannten „Grundmuster" gewidmet (siehe Kap. 1: Hinführung). Koncsik will diese in seinem 2. Kap. nicht einfach postulieren, sondern mittels formaler Kriterien erarbeiten. Eines der Kriterien liegt in der „internen Selbstüberschreitung" bzw. „Selbsttranszendenz" einer bestimmten Theorie sowohl auf die eigenen Gegenstände wie auch auf differente Wirklichkeitsbereiche hin. Damit wird der Begrenztheit einer jeden Theorie Rechnung getragen, die „Verbindung differenter analoger Einheiten" (19) ermöglicht und es werden Bedingungen interdisziplinären Austausches geschaffen. – Im Kap. 3. wird in aller Kürze die Frage aufgeworfen, ob man der „Großen Vereinheitlichenden Theorie" analog eine entsprechende ganzheitliche Philosophie und eine universale Rede von Gott zur Seite stellen kann. – Das 4. Kap. beschäftigt sich mit den Reflexionsmustern der Dialektik und der Analogie. Erstere hebt sich – so meint der Vf. – sowohl auf Grund ihrer eigenen Prämissen als auch durch externen Widerspruch auf. Nur die Analogie erweist sich als einheitlich verbindend und konsistent. Sie entspricht außerdem der Wirklichkeit, insofern diese als Schöpfung des dreieinigen Schöpfers gesehen wird. – Der „trinitarischen Begründung der Grundmuster" ist das ganze ausführliche 5. Kap. gewidmet (84–201). Die Leitfrage lautet hier nicht, was, sondern wer Gott sei. Aufgrund der altchristlichen Interpretation des Neuen Testaments (die leider im Folgenden zugunsten eines rein spekulativen Vorgehens etwas vernachlässigt wird) ergibt sich die Antwort: Gott ist derjenige, der, als absolutes Urmuster aller Wirklichkeit, seine trinitarische Einheit in der Identität und der Differenz seinen Kreaturen aufprägt. Für den Vf. kann diese operative und gestaltende Dreieinigkeit als „analoge Notwendigkeit" aufgewiesen werden, ähnlich wie man von der Existenz eines bestimmten Schattens auf die Wirklichkeit eines Gebäudes schließen kann. Im Falle Gottes stellt freilich der menschgewordene Andere seines ewigen Seins den Grund der vergleichsträchtigen Differenz zur Kreatur dar. Auch die Einheit des Sohnes (und des Geistes) als Einigungseinheit hat analogiegründende Funktion (172). Dreieiniger Schöpfer und pluraleines Geschöpf entsprechen sich aber nicht restlos, im Sinne etwa einer univoken Benennbarkeit. Der Anteil der Analogielosigkeit zwischen beiden bleibt ebenfalls entscheidend. Das Je-anders-Sein der Relationen des Vaters zum Sohn, des Sohnes zum Geist usw. ermahnt den Theologen ebenfalls, seine analogen Aussagen nicht zu eng zu fassen.

Beachtenswert ist der Abschnitt über die „ontologische Funktion des Nicht-Seins" (152–156). Es heißt: „Die ursprünglichste Differenz, die das Sein als ganzes betrifft, ist seine Differenz zum Nicht-Sein. Sie ist jedoch durch die Einheit des Seins immer schon ‚überholt': das Nichtsein ist rein rational ohne konstitutive Bedeutung für die Posivität des Seins" (153). Das Nichtsein „ist" an sich nicht, sondern repräsentiert etwas anderes „am" und „im" Sein selbst. Bezogen auf das absolute Sein kann es nur noch trinitarisch bestimmt werden, z. B. als „Nicht-Vater-, Nicht-Sohn- und Nicht-Geist-Sein" (156). Dieser Gedankengang zeugt vom Mut des Vf.s, alle Alterität der Dinge, bis hin zu den materiellen, ontologisch zu fassen und auf das „Urmuster" zurückzuführen. Sogar die physikalischen und biologischen Phänomene werden in ihrem vielfältigen Zusammensein eingeholt. An diesem Punkt sieht man, wie sehr es nicht abwegig ist, Naturdinge und -abläufe im Lichte der „Trinitas creatrix" zu sichten.

Folgerichtig erfolgt eine Zusammenschau der „Grundmuster der Wirklichkeit" mit dem Vorgang der fortgesetzten (!) Schöpfung, der naturwissenschaftlich die Evolution von Materie und Geist entspricht. Noch einmal wird die Metapher Sonne – Licht – Bestrahltheit herangezogen (159–162). – Das 6. Kap. bietet die Klärung der spekulativen Kategorien, die Verwendung finden: Sein, Nichtsein, Möglichkeit, Wirklichkeit, Einheit, Differenz, Identität, Einigung, Vereinheitlichung (200). – Im 7. versucht der Vf., einige Ableitungen der reflektierten Grundmuster an spezifisch schöpfungstheologischen Themen zu verdeutlichen. Dabei wird eigentlich nochmals die „Analogie der Einheit des Seins", eine Weise der „analogia entis" für den angezielten interdisziplinären Dialog dienstbar gemacht (279–299; siehe auch die tabellarischen Zusammenfassungen: 321–333).

Der 2. Bd enthält konkretere Dialogansätze. Nach einigen allgemeinen Sätzen über die Interdisziplinarität im 1. Kap., ruft das 2. theologisch-kosmologische und – anthropologische Gesichtspunkte in Erinnerung. In einem viel ausführlicheren 3. Kap. (47–134) reflektiert der Vf. Themen, die Schnittpunkte zwischen naturwissenschaftlicher und philosophischer Forschung darstellen: Raum, Zeit, Materie und Energie. Dabei erfolgt eine etwas gewagte Analogisierung der „energeia des Seins" und der physikalischen Energie, die sich im sog. Urknall entlädt und immer neue Strukturen der Materie entstehen läßt. Das Licht wird als Ur- und Dauer-Energie angesprochen, als Energie die sowohl raumzeitlich wie überraumzeitlich wirksam ist. Es ließe sich fragen, ob der Vf. hier nicht einer inhaltlichen Grenzvermischung nahekommt. Das 4. Kap. ist das längste und anspruchsvollste (135–291). Hier wird der angezielte Trialog, exemplarisch bei der Geist-Gehirn-Problematik ansetzend, aufgenommen. Dann ist die Rede vom „Wirken Gottes" unter der Leitfrage, ob der Theologe sie so durchführen kann, daß er dabei mit dem naturwissenschaftlichen Denken nicht in Widerspruch gerät. Als das schwierigste Thema wird die Auferstehung erörtert und ihre rationale Nichtwidersprüchlichkeit mit einer Analogiekonstruktion zwischen raumzeitlichen und ontologischen Kategorien aufgezeigt.

Die Fülle der in den beiden Bden synthetisierten Information und Argumentation beeindruckt. Trotz einiger etwas gewagter Aussagen kann der Leser die vorgetragenen Gedankengänge im wesentlichen mitvollziehen. Solide philosophische, neuscholastische Bildung, gute Kenntnisse v. a. theoretisch-physikalischer Forschungsergebnisse zeichnen die Arbeit aus. Die eingebrachte Theologie ist sehr auf das spezifisch Christliche bedacht. Die dogmatischen Stellungnahmen sind in diesem Kontext schlüssig, wenn ihre bibel-theologische Fundierung auch manchmal zu wünschen übrig läßt. Überall hat

der kritische Leser den Eindruck, daß K. an die Notwendigkeit wie auch an die Möglichkeit eines fruchtbaren Gesprächs zwischen den drei Disziplinen glaubt. Ohne übertriebene Befürchtung, auf den Holzweg zu geraten, trägt er seine Schlußfolgerungen und Intuitionen vor. Man kann auf die weitere Entwicklung seines Denkens gespannt sein.

Dauphin Alexandre Ganoczy

Moxter, Michael: **Kultur als Lebenswelt.** Studien zum Problem einer Kulturtheologie. – Tübingen: J.C.B. Mohr 2000, XI, 434 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 38), Ln DM 178,00 / € 89,00 ISBN: 3–16–147194–6

Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, hg. v. Dietrich Korsch / Enno Rudolph. – Tübingen: J.C.B. Mohr 2000, VI, 268 S. (Religion und Aufklärung, 7), brosch. DM 74,00 / € 37,00 ISBN: 3–16–147303–5

Das Verhältnis von Christentum und Kultur, von Theologie und Kulturwissenschaft ist Gegenstand einer heute zunehmend breiter und heftiger geführten Debatte. Besonders auf seiten der evangelischen Theologie hat, wer sich in sie einmischen will, mit erheblichen Schwierigkeiten zu rechnen. Sie resultieren aus der problematischen Form, in der Tillich das fragliche Verhältnis zu bestimmen suchte, v. a. aber aus Karl Barths radikaler Absage an den Kulturprotestantismus und den nicht zuletzt daraus entwickelten Frontstellungen der dialektischen Theologie.

Michael Moxter weiß um diese Hypotheken und wählt den sicher besten Weg, sie abzutragen: Einen wichtigen Teil seiner vorliegenden Habil. widmet er der Sichtung der beiden genannten Positionen – um kritische Abgrenzung ebenso bemüht wie um das Auffinden möglicher Anknüpfungspunkte (6f). So sichert er das Fundament für seinen eigenen Versuch, die Bedeutung der Kultur für die Theologie wie der Theologie für die Kultur zu erhellen.

Die leitende Perspektive von M.s Untersuchung verdankt sich einer ebenso produktiven wie originellen Verschränkung unterschiedlicher philosophischer Ansätze: der Phänomenologie Husserls, der Symbolphilosophie Cassirers und der von Peirce entwickelten Semiotik. Alle drei sind – wie M. in unterschiedlich ausführlichen Interpretationen überzeugend darlegt – darin verbunden, die Welt des Menschen als eine Welt von Bedeutungen zu verstehen, in der es unmöglich ist, das Phänomen des Bedeutens noch einmal zu hintergehen auf eine wie auch immer geartete Faktizität vor bzw. hinter aller Bedeutung (114–7). Um die so als Welt des Bedeutens bestimmte Kultur genauer analysieren zu können, übernimmt M. Cassirers Begriff der Repräsentation (127–37). Dieser besagt, daß sich jedes Deuten vollzieht als Einschreibung des jeweils gegebenen Phänomens in einen durch die Deutung repräsentierten Sinnzusammenhang. Solche Sinnzusammenhänge – von Cassirer „symbolische Formen" genannt – gibt es in einer nicht überschaubaren Vielfalt (106), sie gewinnen ihre jeweilige „Prägnanz" durch die je spezifische Modalität, in der sie Präsenz in Repräsentation überführen, dem sinnlichen Zeichen geistige Bedeutung zusprechen. Der Intentionalitätsanalyse Husserls verdankt M. die Aufmerksamkeit für einen bei Cassirer wenig beachteten Aspekt des Wahrnehmens und Verstehens: für dessen notwendige Ausrichtung auf einen Horizont, der sich selbst jedem Verstehen entzieht, weil er ihm als Bedingung seiner Möglichkeit vorausliegt (142–6). Die Semiotik schließlich läßt erkennen, wie die als Kultur bezeichneten Prozesse des Bedeutens sich vollziehen: Als unabschließbarer Zusammenhang, in dem Zeichen immer wieder und immer nur auf andere Zeichen verweisen. So wird es notwendig, Zeichen als dreistellige Relation zu verstehen: Etwas bedeutet etwas aufgrund eines dritten.

Berücksichtigt man dieses von M. favorisierte Kulturverständnis, leuchtet seine Tillich-Interpretation unmittelbar ein (24–101): Sieht er Tillichs Verdienst in der theologischen Rehabilitierung der Kultur sowie in der durchgängigen Aufmerksamkeit für den Zeichen- und Symbolbegriff, richtet sich die Hauptkritik gegen Tillichs – von M. so genannten – „transzendenten Realismus" (24). Tillich sehe völlig zu Recht, daß die Symbolisierung von Sinn einer Voraussetzung bedarf, die nicht durch das Symbol oder den Prozeß der Symbolisierung gesichert werden kann. Diese Voraussetzung – den in jeder Symbolisierung angezielten Sinn – realistisch zu fassen, Gott als die Wirklichkeit zu fassen, auf die jedes Symbol verweist und die den intendierten Sinn verbürgt (25f; 87f), stellt jedoch nach M. eine „Naivität" dar, die mit einer semiotisch geprägten Kulturtheorie überwunden werden kann und muß (33.86–94).

Wesentlich härter fällt, auch das kann nicht verwundern, M.s Kritik an Barth aus (174–273). Barths theologisch an der Entgegensetzung von – nichtigem – Werk des Menschen und – rechtfertigendem – Handeln Gottes orientierte Deutung der Kultur kann dem umfassenden Phänomen von Kultur nicht gerecht werden (212.234–41). Diese wird erstens viel zu eng gefaßt, wenn sie allein unter dem Leitwort der Arbeit Berücksichtigung findet (231–4), und zweitens in keiner Weise als jener Horizont und jene Weise sichtbar, in denen sich Glaube und Offenbarung überhaupt erst für den Menschen ereignen (201–10). Einen Ausweg aus dieser unzureichenden und zu Unrecht die Kultur diskreditierenden Kulturtheorie sieht M. bei Barth in dessen wenigen Ausführungen zum Zeichencharakter menschlichen Handelns angedeutet (257–67).

Nachdem so die beiden für das 20. Jh. maßgeblichen Entwürfe eines christlich-protestantischen Kulturverständnisses kritisch dargestellt sind, entfaltet M. seinen eigenen, alternativen Ansatz. Im Mittelpunkt steht das titelgebende Verständnis der „Kultur als Lebenswelt". Damit greift M. nochmals auf Husserl zurück und führt dessen Hinweise weiter (278–83). Inhaltlich geht es dabei um den eigentümlichen Doppelcharakter aller kulturellen Prozesse. Vollziehen sie sich doch – einerseits – als sinngebende Deutungen, müssen dabei aber – andererseits – immer schon und unüberwindbar Sinn voraussetzen: eine Ressource unthematisierter und unthematisierbarer „Selbstverständlichkeiten". Diese Ressource von vorausgesetztem Orientierungswissen bezeichnet M. als „Lebenswelt" und beschreibt sie mit der Metapher des Horizonts (300–10). Sie legt sich nicht zuletzt deshalb nahe, weil sie die wesentliche Eigenart der Lebenswelt zu verdeutlichen hilft: aufgrund unterschiedlichster Widerfahrnisse kann der bislang unhinterfragte Horizont problematisch werden. Dann muß er selbst zum Gegenstand des Verstehens erhoben werden – wodurch er sich aber zwangsläufig verschiebt. „Das Stillschweigende mag bewußt gemacht werden, aber immer nur um den Preis, daß dann anderes als selbstverständlicher Horizont fungiert" (298). Kultur ist also immer dieses Ineinander von aktiv zu suchender Bestimmtheit und unaufhebbarer, weil vorauszusetzender Vagheit (336), ist immer das Ineins von Vorgegebenheit und je aktueller Symbolisierungsleistung. Und wieder ist der semiotische Zeichenbegriff in Anschlag zu bringen: Es sind Zeichen, die auf je andere Zeichen verweisen, in denen sich die Horizontverschiebung vollzieht (324–26). Und es ist dieser, in zeitlicher Erstreckung sich vollziehende und unabschließbare Zeichenprozeß, der auf jenen nicht mehr zu symbolisierenden Horizont verweist. Die hier sichtbar werdende Differenz zwischen dem Zeichen und dem mit ihm Intendierten ist prinzipiell unaufhebbar. Sie wird sichtbar im Vollzug des Bezeichnens selbst, also nicht erst in einer – ohnehin unmöglichen – Vergleichung von „signum" und „res". Und sie wird offengehalten durch die je neue Thematisierung des Intendierten, durch die „Variation von Differenz", in der Kontinuität gesichert wird (360–64).

Die theologische Reichweite und Fruchtbarkeit seines so entfalteten Kulturverständnisses stellt M. in seiner „Schlußreflexion" dar. Anwesenheit und Abwesenheit (346–51), Vagheit und Bestimmtheit – jene Pole aller Kultur – verschränken sich für die glaubende Gemeinde in spezifischer Weise. Die Gegenwart Christi ist anders nicht zu denken, und auch von Gott läßt sich nicht anders sprechen (391). Theologisch qualifizieren läßt sich, so M., diese Grundverfaßtheit des Glaubens mit Hilfe einer „trinitarischen Pneumatologie": Der Geist Gottes ist es, der den abwesenden Christus in der Gemeinde präsent sein läßt – jener Geist, der als Person in der Trinität für die Differenz wie für die Verbundenheit von Vater und Sohn einsteht (392). Die Theologie gewinnt aus diesen Einsichten die Anleitung für ihre Arbeit. „Gerade an dem, was nicht abschließend gesagt werden kann, konstituiert sich die theologische Relevanz des Kulturphänomens" (91). In der Variation ihrer Reflexionen auf die Differenz von Bekenntnisaussage und in ihr Gemeintem – anders gesagt: im Gebrauch immer neuer Zeichen, auf die vergangene Zeichen hinweisen und die auf künftige weisen – hat sie jene Kontinuität zu gewährleisten, ohne die nicht qualifiziert von einer kirchlichen Tradition die Rede sein könnte (401–6). Daß diese Tradition innerhalb, aber auch im Nebeneinander der verschiedenen christlichen Kirchen vielgestaltig sich zeigt, kann selbst wiederum als angemessene Gestalt des abwesend Anwesenden gewürdigt werden (404).

Auch wenn diese theologischen Ausblicke skizzenhaft bleiben – sie lassen hinreichend erkennen, daß M. eine in der Tat neue Verhältnisbestimmung von Christentum und Kultur, von Theologie und Kulturwissenschaft gelingt. Hier wird die Kultur theologisch weder – wie von Tillich oder von Pannenberg (auch dessen auf Einheit und Totalität zielende Kulturtheorie kritisiert M. so knapp wie präzise: 364–72) – zu begründen noch – wie von Barth – zu diskreditieren gesucht. Statt dessen öffnet sich der Blick für eine produktive Zuordnung von Christentum und Kultur: Das christliche Bekenntnis zum dreifaltigen Gott, dem sich die Welt verdankt, stellt eine erhellende Weise jener „Variation von Differenz" dar, als die sich jede Kultur vollzieht; in der anderen Richtung vermag die Analyse der Kultur dem Christentum und seiner Theologie – die in ihrer je konkreten Form ja selbst Kulturphänomene sind – zu einem angemesseneren Selbstverständnis zu verhelfen: „Die Kontinuität der Zeichenserie ist ebensosehr theologisch konstitutiv wie kulturtheologisch relevant" (406). Als solcher Neuansatz einer kulturtheoretisch „aufgeklärten" Theologie darf M.s Studie getrost als wegweisend bezeichnet werden.

Das schließt kritische Anmerkungen nicht aus. Eine erste Schwierigkeit des Buches liegt in seinem Aufbau. Seine kulturtheoretischen Prämissen, die an den Beginn dieser Rezension gestellt wurden, benennt M. nur schrittweise im Verlauf seiner Argumentation – setzt sie

aber zugleich in ihrer durchreflektierten Form bereits bei der einleitenden Kritik an Tillich und Barth voraus. Das erschwert nicht nur das Verständnis der grundgelegten Position des Autors, sondern läßt die Kritik der genannten Entwürfe auch unnötig lange als willkürlich erscheinen. Die Kritik an Einzelaspekten v. a. der Cassirer-Interpretation M.s (z. B. scheint mir die Deutung des Begriffs der „symbolischen Prägnanz" zu kurzgreifend, weil sie das darin mitgemeinte Phänomen des „Bedeutens überhaupt" unberücksichtigt läßt: 121–7) kann hier unberücksichtigt bleiben, weil sie für den Gesamtertrag nicht allzu viel einbrächte. Mein Haupteinwand zielt denn auch in eine andere Richtung: Wiederholt und heftig lehnt M. alle Ansätze philosophischer Letztbegründung sowohl der Konstitution von Gegenständlichkeit wie von Geltungsansprüchen ab (119.282.294 u.ö.). Versteht er sie doch als unmögliches und deshalb illegitimes Bemühen, der unhintergehbaren Welt der Zeichen und des Bedeutens doch noch zu entkommen. Es sei dahingestellt, inwieweit dieses Verständnis vorliegenden Letztbegründungsversuchen gerecht wird. In jedem Fall problematisch scheint es mir, daß M. damit offenbar jede Form, in der die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Verstehens und Handelns selbstreflexiv verfolgt wird, für obsolet hält. Ist es aber nicht Cassirers Verdienst, gezeigt zu haben, daß ein solch weitgehendes Verdikt unnötig, ja problematisch ist? Symbolische, zeichenvermittelte Prozesse der Sinngebung sind zur Selbstreflexion auf ihre Struktur und die Bedingungen ihrer Möglichkeit fähig – und dies nicht obwohl, sondern weil eine solche Reflexion wiederum sich nur symbolisch, unter Verwendung von Zeichen („Funktionsbegriffen") vollziehen kann (so 111). Dies gilt sogar hinsichtlich jener „Selbstverständlichkeiten" der Lebenswelt, die spätestens dann auf die Gründe ihrer Geltung befragt werden müssen, wenn sie im Konflikt mit anderen behaupteten Evidenzen fraglich werden. Der Ertrag einer solchen selbstreflexiven und allein in dieser Hinsicht „transzendentalen" Analyse wäre schon im Blick auf M.s Argumentationsgang beachtlich: Die von ihm erst in der theologischen Aneignung zentral beanspruchten Begriffe „Subjektivität", „Freiheit", „Person" (allesamt nur als Reflexionsbegriffe inhaltlich zu füllen) würden nicht länger als einer semiotischen Kulturanalyse von außen zugemutete Fremdkörper erscheinen. V. a. aber ließen sich die von M. erhellend unterschiedenen Begriffe der – beschreibenden – „$Kultur_1$" und der – normativen – „$Kultur_2$" (8–10) noch einmal aufeinander beziehen. Denn eine Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von „$Kultur_1$" könnte befähigen, die Geltung bestimmter Inhalte der „$Kultur_2$" zu begründen bzw. begründet zu bestreiten. Keineswegs müssen solche Reflexionen mit der Behauptung eines dem Kulturprozeß immanenten Fortschritts einhergehen – auch dafür steht schon Cassirer ein.

Daß sich solche Fragen im Anschluß an M.s Untersuchung stellen, darf nicht als ihr Mangel, sondern muß als ihr Verdienst gesehen werden. Gibt sie doch nicht zuletzt das Problembewußtsein und das Reflexionsniveau vor, ohne die weitere Antworten nicht zu finden sind.

Naturgemäß ganz anderen Charakter trägt der von D. Korsch und E. Rudolph herausgegebene Sbd, dessen Beiträge auf ein 1998 durchgeführtes Symposion zurückgehen. Ist die Rezeption von Cassirers Denken und anderer kulturphilosophischer Beiträge bei Moxter ganz in die Erarbeitung eines eigenen, systematisch-theologischen Konzepts eingebunden, fügen sich die durchweg pointierten Einzelbeiträge des vorliegenden Bdes nicht zu einem einheitlichen Konzept und können hier deshalb auch nur je einzeln und entsprechend kurz gewürdigt werden.

Cornelia Richter zeichnet entlang des Cassirerschen Werks das Werden von dessen Verständnis des Symbolischen nach. Hellsichtig, wenn auch, vermutlich wegen der mangelnden Berücksichtigung von Cassirers funktionalem Begriffsverständnis, mitunter zu scharf, stellt R. die Inkonsistenzen heraus, die sich v. a. im Blick auf Cassirers Darstellung der Geistesgeschichte als der Geschichte der symbolischen Formen zeigen (10.13.22). Die zunehmende Bedeutung, die Cassirer dem Selbstbewußtsein des selbstreflexiven Geistes zuspricht, kommt ebenfalls zur Sprache (17.20f). Die Religion, so R., ist in merkwürdig doppelter Weise in diesen Prozeß eingebunden: Einerseits stehe sie mit ihrem Wissen um die Formkraft des menschlichen Geistes für die Überwindung des Mythos (26), andererseits könne sie sich nicht vollends in eine „idealistische Deutung der Wirklichkeit" (29) auflösen. Gerade in der Gestaltung dieser Spannung aber komme ihr zentrale Bedeutung für die Kultur zu.

Jürgen Hädrich beschäftigt sich näher mit der merkwürdig ambivalenten Stellung der Religion in Cassirers Philosophie. Sieht Cassirer die Religion einerseits auf der Linie der Überwindung des Mythos durchaus selbst der „radikalen Kritik des Dogmatismus und Offenbarungspositivismus" fähig, bleibt die Frage merkwürdig offen, ob und inwieweit der Religion auch „Unerschütterbarkeit" (33f) im Sinne bleibender Bedeutung im menschlichen Weltverstehen zukommt. In dieser Ambivalenz spiegelt sich, so H., die „innere Problematik" von Cassirers „Kulturtheorie". Sie gründet darin, daß die selbstreflexive Entwicklung von der mimetischen über die analogische zur symbolischen Funktion – oder auch von der Ausdrucks- über die Darstellungs- zur Bedeutungsfunktion, die Cassirer in der Geistesgeschichte am Werk sieht, in zweifacher Perspektive in Anschlag gebracht wird: Einerseits gestehe Cassirer diese Entwicklung jeder symbolischen Form, die sich vom Mythos gelöst hat, zu; andererseits lege er sie so als Maß an die gesamte Geistesgeschichte, daß die Naturwissenschaft als allein zur „reinen Bedeutung" fähige Form als deren Ziel erscheine (39–41). Deshalb verliere die Religion in einer wissenschaftlich bestimmten Welt ihre Plausibilität – obgleich sie für eine Lebendigkeit einsteht, die der Wissenschaft tragischerweise fremd ist (47).

Daß dieser Verlust „ontologischer Bedeutung" (46) für die Religion auf einer Linie von Cassirers Denken liegt, kann nicht bezweifelt werden. Ob er für zwingend zu halten ist, wird von den Vf.n des Bdes sehr unterschiedlich eingeschätzt.

„Daß Cassirers Konzeption ‚symbolischer Formen' das Realismus-Idealismus-Problem nicht auflöst, sondern indirekt und im Rahmen symbolischer Kulturkritik neu formuliert" (51), ist die Grundthese von W. Lütterfelds' Beitrag. Um sie zu begründen und zu erläutern, weist er zunächst auf die transzendentalphilosophische Prägung von Cassirers Denken hin (51–6). Wie die klassische Transzendentalphilosophie, so sieht auch Cassirer die Welt des Menschen als eine vom Bewußtsein zuallererst konstituierte Welt – die sich aber als solche auf bewußtseinsexterne Objekte bezieht (51). Deutlich aber stellt Cassirer, so macht L. v. a. am Problem der Identität eines in unterschiedlichen Zusammenhängen wahrgenommenen Gegenstandes klar, den rein funktionalen Charakter aller Begriffe heraus (56–9). Die Verschiedenheit möglicher Weisen, in denen symbolische Prägnanz sich ausprägt, wird von L. demonstriert, indem er deren beide extreme Pole vorstellt: Der menschliche Leib erscheint der Wahrnehmung unmittelbar, und nicht erst aufgrund eines Schlußverfahrens, als Ausdruck der Seele (59–63). Und dies nicht aufgrund metaphysisch aufzuklärender Verbindungen, sondern weil der Leib – so L. über Cassirer hinaus – die Möglichkeitsbedingung dafür ist, Seelisches auszudrücken und wahrzunehmen (63–70). Liegen hier „Sinnliches und Sinn" a priori ineins, so gilt für die Religion, speziell für das christliche Gottesverständnis genau das Gegenteil: Hier ist jedes sinnliche Zeichen stets nur Verweis auf ein ihm prinzipiell Transzendentes. Die daraus entstehende Dialektik, auf Zeichen angewiesen zu sein, die doch stets wieder zu negieren sind, stellt die Eigenart und Unverzichtbarkeit der Religion dar.

„Genau besehen aber markiert diese Formulierung [daß wir nicht Gegenstände, sondern gegenständlich erkennen, M.B.] eine Position jenseits der Alternative Realismus–Idealismus" (81). Schon diese Formulierung macht die Gegenposition deutlich, die Enno Rudolph zu Lütterfelds einnimmt. R. interpretiert Cassirers Konzept symbolischer Prägnanz und Formung nicht zurück in Kants Transzendentalphilosophie, sondern sieht deren Dualismus darin überwunden: „*Kultur* ist die in Kraft poietischer Freiheit erzeugte Symbolwelt" (84), die das Objekt nur noch als funktional erfaßten „terminus ad quem", nicht mehr als den „Terminus a quo" des „naiven Realismus" versteht (82). Zu den Leistungen dieser poietischen Freiheit gehört nicht zuletzt – hier sieht R. Konsequenzen von Cassirers Cusanus-Deutung am Werk – die Religion: „Religion im Sinne des Cusanus wäre die Form der Kultur, in deren Rahmen der Mensch sich selbst, seine Werke, aber auch die Natur als angemessene Veranschaulichung Gottes deutet" (90). Ob Cassirer darin die Aufhebung oder die Erfüllung der mosaischen Religion verstand, muß laut R. offen bleiben.

Die Vermittelbarkeit von Cassirers Symboltheorie zur Semiotik von Peirce, die von M. ausführlich dargestellt wurde, ist Thema eines kurzen Beitrags von Michael Meyer-Blanck (91–99). Er stellt dabei aber Cassirers Insistieren auf der selbstreflexiven Tätigkeit von Subjekten der semiotischen Reduktion des Subjektes auf den Zeichenprozeß entgegen und plädiert daher für eine praktische Theologie, die in einer Verbindung von Semiotik und Hermeneutik die konkrete Subjektivität zu sichern sucht.

Als Gegenposition zur Interpretation Hädrichs kann der umfangreiche Beitrag von Philipp Stoellger gelesen werden. Sein Ziel ist es, der Neigung Cassirers, die Entwicklung der symbolischen Formen nach dem Modell mathematischer Reihenbildung auf eine letztlich teleologisch-normative Linie zu bringen, von dessen eigener Theorie her eine Alternative entgegenzusetzen. Zu diesem Zweck öffnet er mit Hilfe verschiedener Theorien zur Semiotik und Metaphernbildung den Begriff der symbolischen Prägnanz, den er zu Recht als einen Zentralbegriff in Cassirers Denken herausstellt. Wird er dort jedoch in der Regel nahezu ausschließlich der Dingwahrnehmung und Gegenstandskonstitution zugeordnet, ist es, so St., in Weiterführung anderer Hinweise Cassirers möglich, ihn metaphorntheoretisch als Ausgangspunkt pluraler, auch die Ausdruckswahrnehmung berücksichtigender symbolischer Formen zu denken. „Metaphorizität fungiert so als ein dynamisches Integral der symbolischen Formung. Damit werden die symbolischen Formen dynamisiert und aufeinander kopräsent beziehbar, ohne daß der Verdacht einer evolutionären Steigerungslogik aufkommen müßte" (134f). Die Religion muß vor diesem Hintergrund selbst in der ihr eigenen Dynamik und Perspektivität verstanden werden.

Auf die in den vorangegangenen Beiträgen immer wieder anklingende Problematik menschlicher Individualität und Subjektivität geht Martin Laube in seiner kritischen Gegenüberstellung der kulturphilosophischen Ansätze Schleiermachers und Cassirers ein. Sein bewertender Vergleich fällt eindeutig zu Gunsten Schleiermachers aus, da dieser, so L., die Wechselseitigkeit von Individualität und Sozialität, sowie von organisierender und symbolisierender Vernunft deutlicher erfaßt habe (156–8). Damit aber ließen sich Phänomene von Entfremdung und Handlungen im Kontext sozialer Systeme angemessener deu-

ten, als mit der letztlich humanistisch geprägten Individualethik Cassirers (141.161).

Das Verhältnis von Kultur und Religion, in den bisherigen Beiträgen stets nur implizit oder in den jeweils abschließenden Ausblicken behandelt, stellt sich Dietrich Korsch als zentrales Thema. In Abhebung von klassischen – katholischen wie protestantischen – Verhältnisbestimmungen, die die Religion als eine „Funktionskonstante des Allgemeinen" (167) verstanden, sieht er in den kultur- und religionsphilosophischen Ansätzen Cohens und Cassirers eine neue Konstellierung des Grundproblems. Dieses definiert Korsch als die jeweilige Zuordnung von „Kontingenz und Synthesis" (162) bzw. „Faktum und Vermittlung" (163). Das vermittelnde Verstehen der Welt – in der Kultur – gilt es in Bezug zu setzen zur Kontingenz nicht nur alles in der Welt Begegnenden, sondern auch des Verstehens selbst. Während Cohen das transzendentalphilosophisch begründete, wissenschaftliche Verstehen als Kultur versteht, deren Kontingenzen allein im (religiösen) Lebensvollzug der Einzelnen ausgetragen werden (172), gelingt Cassirer hier eine weitergehende Vermittlung. Indem er, so K., die gesamte moderne Kultur – also Wissenschaft und Religion – im Mythos gegründet sieht, stellt sich die Einheit und Verwiesenheit der verschiedenen symbolischen Formen bei ihm viel deutlicher heraus (176), haben sie auf dem Weg ihrer selbstreflexiven Erfassung die problematische Grundzuordnung doch in je eigener Weise zu leisten. Für die „Theologie, die sich im spätmodernen Pluralismus orientieren muß" (177) ergibt sich daraus ein doppeltes: Sie muß je neu die Lösung der Religion von ihren mythischen Ursprüngen kritisch gewährleisten, auf der anderen Seite die „Binnenlogik" etwa des Christentums in einer Weise entfalten, die vom Wissen um die Kontingenz des Christentums selbst geprägt ist.

Daß auch der erwähnten, keineswegs anhaltslosen Kritik Laubes an Cassirers vorgeblichem humanistischen Individualismus mit Cassirer zu widersprechen ist, zeigt die Untersuchung von Friedemann Voigt. Er setzt sich, umrahmt von einem Blick auf Harnacks Verständnis des Christentums als unüberbietbarer ethischer Kraft, mit der Goethe-Rezeption Simmels und Cassirers auseinander. Dabei wird deutlich, daß Cassirer der Entfremdungstheorie Simmels keineswegs einen naiven Individualismus gegenüberstellt. Mit dem von Goethe übernommenen Motiv der „Entsagung" wird vielmehr deutlich, daß und wie stark Cassirer das konfliktreiche Gegenüber individueller Freiheit und sozialgesellschaftlicher Form berücksichtigt (193–7). Daß aus diesem Konflikt kein Entkommen möglich ist, sondern er vielmehr eine ethische Herausforderung auch für Religion und Theologie darstellt, ist die Schlußfolgerung, die V. einer allzu schnellen Verurteilung eines „Goethe-Christentums" entgegenhält (200).

Christian Danz versucht, die fragliche Zuordnung von Religion und Kultur in einer vergleichenden Gegenüberstellung der Symbolbegriffe Tillichs und Cassirers zu klären. In der Darstellung von Tillichs Position begegnen erneut jene zentralen Thesen, die oben bereits in der Rezension von M.s Habil. zur Sprache kamen. D. befaßt sich allerdings nicht mit einem möglichen „naiven Realismus" Tillichs, sondern konzentriert sich auf dessen Bestimmung des Symbols als jenes Zeichens, das auf den in jedem Zeichengebrauch immer schon vorausgesetzten Bezug zum Unbedingten verweist – ohne dieses Unbedingte selbst abbilden zu können (208–10). Die Repräsentation dieses Unbedingten im Symbol ist zunächst die wesentliche Funktion des Mythos – die von der Religion übernommen wird. Dabei unterscheidet sich die Religion vom Mythos „nicht in deren Inhalten, sondern in einer veränderten Stellung des Bewußtseins zu seinen Inhalten", das in der Religion um die „Differenz von Symbol und Sinn" weiß (213). Diesem Konzept stellt D. den erheblich weiter gefaßten Symbolbegriff Cassirers entgegen. Dieser ermöglicht es Cassirer, so D., die Pluralität menschlicher Weisen des Weltverstehens zu erfassen (217). Ihr liegt die immer schon gegebene „Synthesis" von Sinn und Sinnlichkeit zu Grunde (220). Zu unterscheiden sind dabei nach Cassirer stets „die unterschiedlichen Verhältnisse des Geistes zu seiner eigenen Tätigkeit" (221). Diese Unterschiedlichkeit ist nun – wie auch D. hervorhebt – für Cassirer nicht zuletzt wichtig, um die Religion, die um ihren symbolischen Charakter weiß, vom Mythos abzugrenzen. Damit ist aber die Religion gefordert, ständig ihre eigenen Vorstellungskomplexe kritisch zu übersteigen. Aus dieser Darstellung leitet D. schließlich eine Zuordnung der Konzepte Tillichs und Cassirers ab: Während Tillich in seiner „Theorie des Absoluten" noch den Grund des Zeichenprozesses selbst benenne, gewinne Cassirer aus seiner Weigerung, diesen Grund zu benennen, die Möglichkeit, die unhintergehbare Vielfalt symbolischer Formen und damit auch die Partikularität jeder religiösen Weltdeutung zu begründen – und der Religion mit dem ihr eigenen Differenzbewußtsein eine wichtige Aufgabe innerhalb der Kultur zuzuweisen (227f).

Die theologisch sicher weitgehendste und provozierendste These zum Verhältnis von Kultur und Religion entwickelt Wilhelm Gräb im abschließenden Beitrag des Bdes. Zunächst stellt er Cassirers Philosophie der symbolischen Formen als eine Theorie menschlichen Weltverstehens dar, die auf das Bewußtsein menschlicher Freiheit hinausläuft. Cassirer, so G., „entfaltet die kritische Kulturphilosophie zugleich [als, M.B.] eine Ethik der menschlichen Freiheit" (239). Diese Freiheit – und die in ihr liegende Verpflichtung – wird bewußt in der selbstreflexiven Wendung des Geistes auf sich selbst, nicht zuletzt im Übergang vom Mythos und seiner Behauptung „absoluter Realität" zur Religion und ihrem Bewußtsein von „absolutem Sinn" (240). Daß sich Religion aber in all ihren als Zeichen gewußten Entwürfen immer noch auf eine transzendente Wirklichkeit bezieht, markierte für Cassirer die Grenze von der Religion zur Kunst. Diese Grenze nun stellt G. – anders als die anderen Vf. des Bdes – in Frage: „Könnte es nicht sein, daß Cassirer mit dem, was er von der Kunst sagt, zugleich ein entscheidendes Moment in der Religion der Moderne getroffen" hat? „Die Religion fragt (...) nicht mehr nach der realen, metaphysischen oder historischen ‚Realität' dessen, was die mythischen Bilder von Schöpfung und Fall, Versöhnung und Erlösung zeigen". Doch „anders als der Kunst geht es der Religion nicht bloß um den ästhetischen Reiz, den ihre Sinnbilder auslösen. Es geht ihr immer auch um die Lebensform, die sie eröffnen" (247f). Daß G. damit, explizit über Cassirer hinausgehend, der Theologie die Frage nach dem Spezifikum der Religion und des christlichen Bekenntnisses, die in ihrer konkreten Gestalt immer Kulturgegebenheiten sind, in neuer Radikalität stellt, ist unübersehbar.

Insgesamt stellt der vorliegende Bd eindrücklich unter Beweis, in wie unterschiedlicher Weise sich Cassirers kulturphilosophisch gewendete Transzendentalphilosophie theologisch rezipieren läßt. Diese verschiedenen Rezeptionen sind untereinander nicht mehr bruchlos kompatibel, ohne daß auch nur eine von ihnen des nachgewiesenen Anhalts an Cassirer entbehrte. Das zeigt, wie deutungsoffen Cassirers Denken selbst sich darstellt: Eine zwangsläufige Konsequenz seiner Philosophie, die sich die begründete Anerkennung der Pluralität menschlichen Weltverstehens zum Ziel gesetzt hat – und diesem Ziel nicht zuletzt in ihrer Form gerecht wurde. Für die Theologie muß dies kein Nachteil sein. Denn anders denn als vielfältig fruchtbares Denkangebot zur Entfaltung und Verantwortung des christlichen Bekenntnisses im Raum der Kultur wird sie die Philosophie – auch Cassirers Philosophie – nicht aufnehmen können. Ihren genuinen Maßstab wird sie nie in einer bestimmten philosophischen Tradition, sondern in Inhalt und Überlieferung des ihr zugrundeliegenden Bekenntnisses finden. Nicht zuletzt dafür zeugen die hier zusammengestellten Beiträge, die zugleich den Nachholbedarf deutlich machen, den die katholische Theologie auf kulturphilosophischem Gebiet hat.

Berlin Michael Bongardt

Wiesemann, Karl-Heinz: **Zerspringender Akkord.** Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge. Würzburg: Echter 2000. XI, 431 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 26), kt DM 58,00 / € 29,80 ISBN: 3–429–02183–9

Drei Theologen einer Generation, Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara, werden in dieser an der Gregoriana in Rom bei Elmar Salmann OSB erarbeiteten Diss. darauf befragt, wie in ihrem Werk geistliche Erfahrung und systematische Theologie zusammenkommen. Eine „theologische Physiognomik" soll Person und Werk der drei Denker als Gestalt erfassen. Die solcherart von der jeweiligen integralen Grundidee her beschriebenen Entwürfe der drei Denker bringt Wiesemann miteinander ins Gespräch, besser: ins Musizieren, indem er sie als Thema, Kontrapunkt und Fuge charakterisiert (1.8f und passim).

Karl Adam (10–112) wird unter der Überschrift „Doxologie" dargestellt als Theologe des Aufbruchs, dessen Grundton die Bejahung (via positiva) ist. Seine Mystik der Fülle bekommt jedoch nicht hinreichend das Einzelne und Begrenzte in den Blick und versäumt es, die Zäsur zwischen Natur und Gnade durch eine via negativa zu markieren.

Romano Guardini („Kriteriologie": 113–273) vertritt demgegenüber eine Theologie des „Lebendig-Konkreten", die auf Unterscheidung aus ist (via negativa). Gerade deswegen aber bleibt Guardini distanziert bleibender Interpret. Es ist die in seinem Werk verschiedentlich bedeutsame Gestalt des Engels, welche die verschiedenen Grunddimensionen von Guardinis theologischem Selbstverständnis treffend symbolisiert (237–259).

Erich Przywara, der Theologe der „Analogie" (274–357), entwirft via eminentiae eine Theologie des Über-hinaus, welche selbst aber keineswegs zur abschließenden Synthese werden kann, sondern sich zurückbinden lassen muß an die beiden ersten Gestalten der Theologie.

Die hier vorgelegte sensible Zusammenschau von Lebens- und Denkgestalt eröffnet neue Zugänge zum Werk der drei Theologen. Besonders gelungen scheint mir dies in bezug auf Guardini zu sein, dessen Theologie auf das „geheime Erdbeben" hin abgehorcht wird, von dem Guardini in einem Brief an Reinhold Schneider gesprochen hat (vgl. 115f). Mehr als sonst üblich wird auf die Entwicklungen geachtet, die sich im Werk Guardinis finden (vgl. 169). Ob damit Vorbehalte gegen eine gewisse – gerade in einer zeitlebens empfundenen Unsicherheit und Abgründigkeit wurzelnden? – Neigung Guardinis, die im Glauben eröffnete Wirklichkeit (zu sehr) gestalthaft-harmonisch zu denken, die vom Erdbeben unbestreitbar aufgeworfenen Risse also davor enden zu lassen, gänzlich ad acta gelegt werden können,

sei dahingestellt. Richtig ist, daß nicht die ganze Breite des Guardinischen Werkes auf den Typus des „verklärenden Symbolikers" festgelegt werden darf (118). Diesbezüglich lasse ich meine eigene Guardini-Deutung, die Guardini vielleicht zu sehr als Gegenpol zu Przywara gelesen hat – eine Vergleichsstudien inneliegende Versuchung – gerne anfragen.

Eben dieses Problem von Typisierungen stellt sich aber auch für die vorliegende Arbeit selbst. Werden die drei Protagonisten nicht zu sehr auf die ihnen zugeschriebenen Rollen in der theologischen Fuge hin stilisiert? Was sich anfangs als erhellende Perspektive anbietet, wird im Laufe des Gedankengangs m. E. zu sehr als maßgeblicher Deuteschlüssel forciert. Ein wenig scheint mir hier Przywaras Vorliebe für Typisierungen Pate gestanden zu haben, so wie auch sein Sprachgestus einigen Einfluß hatte und manchen Partien des Buches einen etwas esoterischen Charakter gibt.

Stärke und Schwäche eines theologischen Entwurfes greifen ineinander (7), dies gilt auch für die vorliegende Studie mit ihrem intuitiven, spekulativen Vorgehen. Sie leistet einen anregenden Beitrag zum Verstehen der Theologiegeschichte des 20. Jh.s.

Chur Eva-Maria Faber

Exegese des NT

DeConick, April D.: Voices of the Mystics. Early Christian Discourse in the Gospel of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature. – Sheffield: Sheffield Academic Press 2001. 191 S., kt US-$ 52,50 ISBN: 1–84127–190-X

April D. DeConick setzt mit diesem Sbd ihre Studien zu einem neuen religionsgeschichtlichen Forschungsansatz fort. Die erste Monographie von 1996 widmete sich der sog. Aufstiegs- und Visionsmystik (*ascent and vision mysticism*) im apokryphen Thomasevangelium (EvTh).[1] Hier wird diese Fragestellung nun neben dem EvTh auch auf das kanonische Johannesevangelium angewendet. Insgesamt geht es in den teilweise schon zuvor veröffentlichten Beiträgen ihrer Studie darum, das JohEv aus dem angenommenen kritischen Dialog mit Vertretern des *ascent and vision mysticism* zu interpretieren.[2] Der in einem breiten neuen Forschungstrend Aufmerksamkeit geschenkten frühjüdisch-rabbinischen Mystik geht es um drei Schritte des mystischen Weges: Aufstieg in den Himmel, Schau Gottes und Transformation des Mystikers (vgl.34f et passim). EvPhil 61,34–35 lasse sich als Kurzformel dieser Vorstellung lesen: „What you see you shall become." Die *visio dei* führe zu einer Transformation des Visionärs, die ihn in einen verherrlichten oder engelgleichen Status versetze bzw. auch vergöttliche.

Als methodische Basis setzt die Vf.in auf die Analyse des religionsgeschichtlichen Horizonts sowohl der Position des Evangelisten als auch der Position seiner Gegner, gegen die er sich explizit oder implizit wendet (*traditio-historical criticism*; vgl. 15–23). Hinweise auf die kontroverse Gesprächssituation, in die das JohEv eingreift, sieht die Vf.in in dem gemeinsamen Sitz im Leben des EvTh und des JohEv: In beiden Schriften gehe es um zwei verschiedene Wege zum Heil; beide Schriften seien durch literarische Abhängigkeit und/oder soziologisch durch eine Auseinandersetzung zwischen beiden Gemeindegruppen gegenseitig beeinflußt (vgl. 23–33). Freilich muß die Vf.in damit streitbare Hypothesen voraussetzen: eine frühe Datierung des EvTh und eine erhebliche inhaltliche Nähe zwischen beiden Schriften.

Im JohEv werden von verschiedenen Vf.n folgende Verse als Zeugnisse bzw. Reflexionen der Auseinandersetzung mit der Aufstiegs- und Visionsmystik bzw. der rabbinischen Merkabah-Mystik angesehen: 1,14.18.47–51; 2,21–22; 2,23–31 (bes. 3,3.13); 4,1–42; 5,37; 6,31–58 (bes. 6,46); 7,33–34.37–39; 8,21; 10,3–5.34–36; 12,28–30.37–41; 13,33.36; 14,1–7.20–23; 20,29. Joh 3,13 („Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, außer dem, der aus dem Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn") wurde schon 1898 von Guillaume Baldensperger[3] (und dann auch in der weiteren Forschung) als Polemik gegen eine jüdische Visionsmystik gedeutet (35f). Dieser These schließt D. sich weitgehend an und sucht sie ausführlich neu zu begründen: „Undisputably, the Gospel of John was discoursing against the notion of ecstatic pre-eschatological ascent and vision which was a popular *topos* in the ancient Graeco-Roman world" (40).

Zur Verbreitung dieser in der Antike verbreiteten Annahme verweist die Vf.in auf die Mysterienreligionen (*epopteia*), auf *Platon* (Phaedrus 250), auf den homerischen Demeter-Hymnus (480–482), auf *Pindar* (Frag. 121), auf *Sophokles* (Frag. 837), auf *Ovid* (Metamorphosen 11,23–25), auf die hermetischen Schriften und die Papyri Graecae magicae (43–49). Die gleiche Grundstruktur sieht D. auch in frühjüdischen und rabbinischen Textzeugnissen gegeben, die gemeinsam in einer bestimmten Auslegungstradition von Ex 24; 33, Ez 1; 40–48, Dan 7; Jes 6 und den biblischen Schöpfungserzählungen stehen: Dazu gehören u. a. apokalyptische Schriften (äthHen 14–16; hebrHen; AscJes), philonische Aussagen, Qumrantexte, EzTrag 68–81 und eventuell auch die Schule Jochanan ben Zakkais, in denen besonders Mose, Ezechiel und Henoch als Visionäre vorgestellt werden (vgl. 49–67). Insgesamt ist die Vorstellung und Interpretation der angeführten Texte aus diesem weiten religionsgeschichtlichen Spektrum zu holzschnittartig. Differenzen werden viel zu schnell überspielt: So ist Teilnahme der irdischen Liturgie am himmlischen Gottesdienst der Engel nach den Sabbatopferliedern aus Qumran doch sehr zu unterscheiden von der Initiation des Apuleius in die Isismysterien wie von den Aussagen in 2 Kor 3,18 und 1 Joh 3,2.

In Kap. 3 legt D. Joh 14,3–7.20–23; 20,24–29 in erneut zu knappen Skizzen auf dem angeführten religionsgeschichtlichen Hintergrund aus. Überzeugend sind die Ergebnisse nicht: So werde Thomas in 14,3–7 als Vertreter der „Thomasine Christians" scharf verurteilt, da er „proleptic heavenly ascents" befürworte. Joh 14,5 kann diese These jedoch nicht wirklich stützen. Auch die Gleichsetzung von Judas in 14,20 mit Thomas in 14,5 und 20,24f und ihre gemeinsame Disqualifikation als „a fool who misunderstands salvation as ascent and vision mysticism" (77; vgl. 85) ist m. E. eine interessierte Eintragung in die Texte. Die österliche Begegnung zwischen Thomas und dem Auferstandenen in 20,24–29 wird als Konflikt gelesen zwischen „the false hero, Thomas, who insists that a *visio Dei* is necessary, and John's hero, Jesus, who rebuts this in favor of faith" (82). Die Schlußfolgerung, der joh Thomas (!) stehe stellvertretend für die syrisch-„thomasinischen" Gemeinden, deren Theologie sich im EvTh niedergeschlagen habe, ist m. E. eine textlich nicht gedeckte Spekulation.

Im EvTh findet D. das Textzeugnis für die im JohEv in der Person des Thomas zurückgewiesene theologische Position: die Aufstiegs- und Visionsmystik (vgl. 86–108).[4] Hier werde Thomas im Gegensatz zum JohEv als der einzige Jünger dargestellt, der Jesus wirklich verstanden habe (87f; vgl. EvTh 13). Ewiges Heil (*immortalization*) kann nach dem EvTh nur durch „pre-mortem experience" und „ecstatic visions" (89) gewonnen werden (vgl. EvTh 15; 59; 82; 83; 108 u. a.m.). Auch hier ließe sich über die Einzelauslegung der Logien in EvTh durchaus diskutieren.

Nachdem am Beispiel des EvTh die vermeintliche Gegenposition zum JohEv herausgestellt worden ist, benennt die Vf.in die joh Antwort auf die Herausforderung durch die Aufstiegs- und Visionsmystik: Der Evangelist vertrete eine Glaubensmystik (*faith mysticism*), die besonders in der Seligpreisung in 20,29 zum Ausdruck komme. Die von den Aufstiegs- und Visionsmystikern gesuchte Heils-Transformation ihrer selbst vollziehe sich dem JohEv zufolge in der direkten Begegnung zwischen Jesus und den Glaubenden. Der fleischgewordene Logos „has brought this mystic experience with him" (116); Jesus Christus ist der neue Tempel, die Wohnstätte des Namens Gottes (118). An die Stelle der vorösterlichen Begegnung mit Jesus trete nachösterlich der Paraklet, der jetzt die Vermittlungsaufgabe zu Gott hin – besonders durch die Taufe und das Abendmahl (128) – leiste (123).

Unabhängig von der Frage, ob das JohEv in kritischer Auseinandersetzung mit der Aufstiegs- und Visionsmystik von „Thomas-Christen" im Sinne des EvTh steht, kann das Stichwort Glaubensmystik für das JohEv fruchtbar gemacht werden. Das könnte geschehen, wenn stärker und anders als bei D. (a) die nachösterlich-neue, durch das Wirken des Parakleten vermittelte Gegenwart des Auferstandenen bei den Seinen, (b) die nachösterliche, „verwandelnde" Begegnung zwischen dem Auferstandenen und den Glaubenden und (c) der joh Nexus zwischen dem nachösterlich möglichen pneumatischen „Sehen", das in 20,29 nicht zurückgewiesen wird, und dem joh Glauben als einem „Zum-Glauben-Geführtwerden" wahrgenommen würde.

Jerusalem Klaus Scholtissek

Faßbeck, Gabriele: **Der Tempel der Christen**. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum. – Tübingen / Basel: A. Francke 2000. XI, 317 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 33), kt DM 96,00 / € 48,00 ISSN: 0939–5199 ISBN: 3–7720–2825-X

Die Vf.in legt mit dieser Arbeit die überarbeitete Fassung ihrer 1996 von der Theologischen Fak. der Univ. Heidelberg angenommenen Diss. vor. Sie gliedert ihre Arbeit in fünf Großkapitel. Auf einen einleitenden Forschungsüberblick (6–23) und knappe Erläuterungen zur verwendeten Terminologie sowie zur Fragestellung und zum Aufbau der Untersuchung (24–35) folgen in Kap. II (36–110) religionsgeschichtliche Untersuchungen unter der Überschrift „Linien der Legitimation und Kritik des Jerusalemer Heiligtums". Die anschließenden zwei Großkapitel (III [111–192] und IV [193–298]), je-

[1] Vgl. A. D. DeConick, Seek to see him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas (SVigChr 33), Leiden 1996.

[2] Vgl. in diesem Sinne auch J. J. Kanagaraj, ‚Mysticism' in the Gospel of John. An Inquiry into ist Background (JSNT.S 158), Sheffield 1998; J. Draper, Temple, Tabernacle and Mystical Experience in John: Neotest. 31 (1997) 263–288.

[3] Vgl. G. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums, Tübingen 1898.

[4] Nach Ansicht der Autorin setzt sich diese Kontroverse in weiteren frühen syrisch-christlichen Texten des frühen 2. Jahrhunderts fort (vgl. 133–163).

weils mit „Der Tempel der Christen" überschrieben, sind Analysen frühchristlicher Texte gewidmet (v. a. Barn 16; Barn 6; 2 Clem 8f und 14; Eph 2; Ignatiusbriefe); sie untersuchen die „initiative" und die „integrative Funktion" des Tempelkonzepts in diesen Schriften bzw. in den genannten Textabschnitten. „Die initiative Funktion ergibt sich" für Gabriele Faßbeck „aus der Verbindung von Tempelkonzept und Bekehrungstheologie" (34); die „integrative Funktion" sieht sie „überall dort gegeben, wo es im Rahmen von Tempelekklesiologie um die Einheit der Gemeinde geht" (ebd.). Eine Schlußbetrachtung (299–302) und das nicht besonders umfangreiche Literaturverzeichnis (303–317) schließen die Arbeit ab. Ein Textstellenverzeichnis oder ein Sachregister sind den Untersuchungen nicht beigegeben.

F. geht es mit ihrer Untersuchung um frühchristliche Texte, die eine Aufnahme von (jüdischer) Tempeltheologie belegen, v. a. um solche, in denen „das Tempelgebäude, also das räumliche Element zum Ausgangspunkt ekklesiologischer Darlegungen" (5) gemacht wird, „unter besonderer Berücksichtigung von der Vorstellung des Wohnens Gottes in seinem Tempel" (ebd.). Für F.s Arbeit grundlegend ist die These, im Judentum könne lange vor 70 n. Chr. (3) die Selbständigkeit einer „Tempelidee gegenüber der Tempelinstitution" (25) aufgezeigt werden. Ausgesprochen häufig verwendet sie in diesem Zusammenhang den Terminus „Tempelkonzept", der eine „Übernahme des Tempelmotivs in nichtkultische (besonders ekklesiologische) Zusammenhänge" bezeichnen soll (25). Das „Tempelkonzept" wurde nach F.s Wahrnehmung „zum verbindlichen (!?; C.G. M.) Modell für das Verständnis der zentralen Heilsfigur Christus, für das Sozialgefüge der Gemeinde, für das Verhalten der Einzelnen" (32). Sie verfolgt mit ihrer Untersuchung keine vollständige Besprechung aller frühchristlichen Belege, sondern will „exemplarische Ergebnisse" (33) präsentieren.

Zunächst stellt sie in einem traditionsgeschichtlichen Überblick (Kap. II) zwei „Legitimationsmodelle" für das Jerusalemer Heiligtum vor, „die bis in nachneutestamentliche Zeit mit dem Tempel verbunden wurden" (36): zum einen, daß der Tempel einem himmlischen Modell entspricht (37–67), zum anderen die Vorstellung vom Gottesbau (67–100). Für das erste Legitimationsmodell versucht sie, unter der Überschrift „Kult, Eschatologie und Christologie" Texte des Hebr auszuwerten (8,1–6; 9,11–14; 9,23–28), leider ohne hinreichend neuere Forschungsergebnisse zum Hebr (K. Backhaus, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche*, Münster 1996 u. a.) aufzunehmen bzw. zu reflektieren. Bei der Besprechung der „Idee, daß der Tempel von Gott selbst errichtet worden sei" (67) stellt die Vf.in eine Reihe entsprechender biblischer und frühjüdischer Texte zusammen, um dadurch einen Traditionsstrang aufzuzeigen, an dem die frühchristliche Rede vom Tempel, wie sie etwa mit tempelkritischem Akzent in der Stephanusrede in Apg 7 erkennbar wird (90–110), anknüpfen konnte.

Die Vf.in ist v. a. daran interessiert, „christliche Neuprägungen des Tempelkonzepts zu analysieren" (111). Bei der Textauswahl hat sie sich im Kap. III für solche Texte entschieden, „in denen die Übernahme der Tempelkategorie mit dem Begriff der μετάνοια in einen theologischen Zusammenhang gestellt wird." (111) Dabei erkennt sie in den untersuchten Texten Beispiele für beide Grundbedeutungen des Begriffs, „einerseits ‚Bekehrung' (nämlich initial), andererseits ‚Buße' (als wiederholte bzw. wiederholbare Bekehrung)" (ebd.).

Bei der Beschäftigung mit Barn 16 (112–139) beobachtet F. als „singuläres Phänomen im Bereich frühchristlicher Literatur" die Verbindung von Institutionenkritik und neuem Tempelbegriff (125). Dabei werde der menschlichen καρδία „das Qualitätsmerkmal ναός" verliehen (126). F. kommt in diesem Zusammenhang zwar auf Bezeichnungen der menschlichen Seele als Tempel im Bereich des hellenistischen Judentums zu sprechen (128), reflektiert allerdings nicht hinreichend die Einwohnungsvorstellungen philosophischer Strömungen (vgl. allerdings die knappen Ausführungen zu spätstoischen Einwohnungsaussagen 189f). Ein für F.s Arbeit kennzeichnendes Ergebnis im Blick auf Barn 16 lautet: „Das noch nicht bekehrte Herz ist ebenso wie das Tempelgebäude den Götzen anheimgegeben. Dagegen gleicht die Metanoia (v. 8) ebensosehr einer Neuschöpfung wie auch der Bau des eschatologischen Tempels durch Gott selbst." (130). Ob Barn 6,15, eine Stelle, die F. im Anschluß (139–147) an Barn 16 behandelt, wirklich kollektiv zu verstehen ist (143.147), bleibt fraglich. V. a. vermißt der Leser Ausführungen darüber, was eigentlich mit „Tempelqualität der Gemeinde" (147) gemeint sein soll.

Einen zweiten Anlauf unternimmt F. anhand von 2 Clem 8f.14 (148–163). Hier meint F., ein „kollektives Verständnis von σάρξ" (149) erkennen zu können. In vielfältigen Anmerkungen zum Gebrauch von σάρξ in 2 Clem scheint das Grundanliegen – die Frage nach dem Tempelkonzept – aus dem Blick geraten zu sein. Unbearbeitet bleibt leider das in 2 Clem 9,3 zu lesende ὡς, das schon sprachlich eine gewisse Zurückhaltung gegenüber allzu kühnen Identifikationen nahelegt. Interessant wäre in diesem Kontext ein Antwortversuch auf die Frage gewesen, was es denn nach 2 Clem heißt, das Fleisch zu hüten wie den Tempel.

Im „Hirt des Hermas" (163–192 „Die Gemeinschaft der Bußwilligen als Tempelbau") konzentriert sich F. auf vis III und sim IX. Eine Aufnahme des Tempelkonzepts weist sie für diese Schrift im Grunde nicht nach. Ein zweimaliger Gebrauch (sim IX 13,9; 14,1) von οἶκος τοῦ θεοῦ zur Bezeichnung des Turms reicht dafür nicht hin. Wenn man – wie F. – für den Pastor Hermae das „im Traditionsbereich des kultisch(-apokalyptisch)en Denkens entwickelte spezifische *Raumverständnis*" (184) entscheidend hält, sollte man selbiges den Lesern allerdings etwas genauer erklären.

Das abschließende Großkapitel zur integrativen Funktion geht der Frage nach, inwiefern die Aufnahme des Tempelkonzepts „die Einheit der Ekklesia theologisch plausibel" (193) machen sollte. Der Schwerpunkt der Untersuchungen liegt bei der Beschäftigung mit Eph 2. Dabei wird die Vielfalt der metaphernspendenden Bereiche von F. nicht hinreichend reflektiert. Ob man mit einer These wie „Die Ekklesiologie ist nach Eph 2 nichts anderes als eine Zuspitzung der Perspektive der Bekehrungstheologie, eine Art Bildausschnitt der Konversion" diesem Kap. des Eph gerecht wird, scheint mir recht fraglich. Fragezeichen häufen sich auch angesichts der Ausführungen zum „Verhältnis zur paulinischen Tempelekklesiologie" (210–214). Wenn F. behauptet, Paulus diene das Tempelkonzept „dazu, Probleme des Verhältnisses der Christen nach außen zu regeln" (213), so ist ein Textabschnitt wie 1 Kor 3,16f vollkommen aus dem Blick geraten. Ähnliches läßt sich zu dem auf S. 35 zu lesenden Fehlurteil feststellen, „daß das Quellenmaterial, das uns für das 1.Jh.n. zur Verfügung steht, noch nicht erkennen läßt, daß sich die Vf. der Effektivität tempeltheologischer Aussagen für die Erklärung ekklesiologischer und christologischer Zusammenhänge bewußt waren". Überhaupt wäre es angeraten gewesen, sich eingehender mit paulinischen Vorstellungen von Gemeinde zu beschäftigen, bevor von Übernahmen oder Modifikationen die Rede ist. Auf diese Weise hätte es sich auch vermeiden lassen, auf der selben S. (212) ein integratives Interesse in 1 Kor 3 zu konstatieren und gleichzeitig zu behaupten, daß ein solches Interesse verbunden mit einem ekklesiologisch verwendeten Tempelkonzept historisch erstmals in Eph erkennbar wird. In Kap. IV besteht für Leser die Gefahr, sich in einem Dickicht theologischer Fragestellungen zu verlieren; es geht dort u. a. um die Vorstellung von einer hohenpriesterlichen Funktion des Logos bei Philo (220ff), um das Einheitsideal im Johannesevangelium (236–250) sowie um Einheitsvorstellungen in frühjüdischen Quellen (252–262), wobei die spezifische Fragestellung der Arbeit zuweilen aus dem Blick geraten zu sein scheint.

Der Reigen analysierter frühjüdischer Texte wird durch vier kurze Passagen in den Ignatiusbriefen beschlossen (262–298): Ign Eph 9,1 und 15,3; Mgn 8,2; Phld 7,2. Die F. leitende These lautet: „Die Einheit der Gemeinde ist insofern anzustrebender Idealzustand, als damit die Entsprechung zur ἕνωσις/ἑνότης θεοῦ gewährleistet ist." (264; vgl. auch 295f). Auch bei der Analyse der Ignatianen fällt auf, daß F. zu wenig die Rede von der christlichen Gemeinde als Tempel und den einzelnen Christen als Tempel unterscheidet; spätestens in Ign Eph 15,3, wo Ignatius den Plural (αὐτοῦ ναοί) gebraucht, hätte das auffallen müssen. F.s These „Ignatius verwendet das Tempelkonzept ausschließlich in *kollektivem* Sinn" (297) ist damit in Frage zu stellen.

Es ist sicher lobenswert, die Vitalität frühjüdischer Vorstellungen vom Tempel aufzuzeigen und die Frage nach Anknüpfungsmöglichkeiten des frühen Christentums zu stellen. Mancher Text der Qumranliteratur, der von der Vorstellung der Gemeinschaft als korporativem Heiligtum ausgeht (vgl. die von F. auf S. 29 Anm. 94 aufgelisteten Texte), wäre dabei eingehender Beschäftigung wert gewesen. Nicht hinreichend reflektiert werden im Zusammenhang der hier erörterten Fragestellung die Gestalt Johannes des Täufers in ihrer Distanz zum Tempelkult, ntl. Jesusworte zur Zerstörung des Tempels, die Erfahrung der Tempelzerstörung des Jerusalemer Heiligtums, v. a. aber die Verwendung von Tempelmetaphorik in paulinischen Briefen. Die Verweigerung F.s, sich metaphorntheoretischen Forschungen der Gegenwart zu stellen und diese für die eigenen Analysen fruchtbar zu machen (vgl. 25), erweist sich als nicht hilfreich. Führen Begriffe wie „Konzept", „Kategorie" oder „Modell" bei den von F. untersuchten Texten weiter? Was im letzten mit „Tempelkonzept" (3.25.32.111 u.ö.) gemeint ist, eröffnet einen einigermaßen breiten „Deutehorizont". Zudem muß für Vf. früh-christlicher Schriften ja nicht nur das Jerusalemer Heiligtum im Blick gewesen sein, wenn vom Tempel die Rede ist. Schon Paulus sah sich in der korinthischen Korrespondenz im Blick auf die Adressaten einer Vielzahl von Tempeln (vgl. dazu bei F. 212) gegenüber.

Die Arbeit F.s behandelt sicher ein interessantes Thema im Rahmen der Erforschung früh-christlicher Literatur. V. a. lenkt sie die Aufmerksamkeit auf Texte, die von anderen zu schnell und damit leichtfertig übergangen werden. Die Art der Durchführung der Analysen vermag allerdings nicht ganz zu befriedigen.

Fulda Christoph G. Müller

Giesen, Heinz: **Studien zur Johannesapokalypse.** Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000. 318 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 29), kt DM 79,00 / € 40,90 ISBN: 3–460–06291–6

Die neue Aufsatzsammlung von Heinz Giesen ist eine willkommene Ergänzung zu den beiden verbreiteten Kommentaren des Autors zu der letzten Schrift des Neuen Testaments, der Offenbarung des Johannes.[1] Über die jüngste Neubeachtung der Offb (nicht nur) in der exegetischen Forschung[2], wird sich der Vf., der sich seit vielen

[1] Vgl. Heinz Giesen, Johannes-Apokalypse (SKK.NT 18), Stuttgart (1986) [4]1996; Ders., Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997.

[2] Vgl. Knut Backhaus (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannesoffenbarung (SBS 191), Stuttgart 2001.

Jahren um die Erschließung dieser auf den ersten Blick enigmatischen Schrift bemüht, freuen und er darf sich selbst einen Anteil daran zuschreiben. Die neu publizierten Beiträge aus den Jahren 1984–1997 dokumentieren eine ausgewogene und besonnene, auch sprachlich ansprechende Auslegung der Offb durch den Vf.

Hermeneutische, einleitungswissenschaftliche, thematisch übergreifende und spezielle Untersuchungen fügen sich zu einer plausiblen Gesamtauslegung: Mit einer großen Tendenz der neueren Forschung betont Giesen, daß die Offb nicht in der Zeit einer systematischen Christenverfolgung geschrieben worden ist, da eine solche für die letzten Regierungsjahre des Kaisers Domitian (81–96 n.Chr.) historisch nicht nachweisbar ist. Domitian selbst habe keine göttliche Verehrung eingefordert, sie jedoch auch nicht zurückgewiesen. Stärker zu berücksichtigen sei vielmehr der kleinasiatische Kaiserkult, der Christen dort bei Verweigerung der Teilnahme an öffentlichen Kultfeiern als gesellschaftliche Außenseiter brandmarkte. Gesellschaftliche und ökonomische Ausgrenzungen können jedoch Christen veranlassen, ihren christlichen Glauben zu relativieren oder ganz aufzugeben. Gegen diese innergemeindlich drohenden Tendenzen (vgl. die ‚liberale' Sicht der Nikolaiten; 122–148.212f. 220–223) wendet sich der Vf. der Offb vehement und schärft seinen Adressaten ein, daß eine Teilhabe an heidnischen Kulten und Feiern kein neutrales Drittes ist, sondern letztlich auf einen Pakt mit dem sich im kleinasiatischen Kaiserkult inkarnierenden Bösen hinausläuft. Gerade an der Demaskierung der pax romana als der Hure Babylon ist dem Vf. gelegen (vgl. hierzu den umfangreichsten Beitrag: 100–213).

Positiv zielt die Offb auf eine Stärkung der Glaubensausdauer und der Hoffnung der Christen, denen der Vf. in mehreren Anläufen aufzeigt, daß „sie schon jetzt zum königlichen Gottesvolk gehören und als Priester für Gott schon jetzt unmittelbaren Zugang zu ihm haben und daß sich ihr Heil in der Zukunft des neuen Jerusalem vollenden wird" (8; vgl. den programmatischen Beitrag: „Ermutigung zur Glaubenstreue in schwerer Zeit"; 214–227).

G. zeigt auf, wie die Offb in apokalyptischer Tradition steht und diese von der Christusbotschaft her neu auslegt (9–24), er erklärt ihre ausgreifende Bilder- und Symbolsprache, die denen, die sie nicht entschlüsseln können, den Zugang zur Offb verstellt (25–33.48–67), und deutet die Gerichtsaussagen, die den Gegnern der Christen gelten, als warnendes Beispiel für die zur Glaubenstreue gerufenen Christen, denen ihr jetziges und ihr eschatologisches Heil vor Augen gemalt wird (34–47.228–259). Eine rigoristische Ethik, die der Offb oft nachgesagt wird, kann G. zu Recht nicht erkennen (vgl. 253).

Der Vf. der Offb, der gerne in Kontrasten denkt und diese zuspitzt, stellt das äußerlich schwache, königliche Volk Gottes dem äußerlich übermächtigen römischen Reich gegenüber (68–99). Im Paradox des geschlachteten Lammes, das mitten im himmlischen Thronsaal „steht" (Offb 5,6), können die Christen ihre eigene Situation deuten: In ihrer äußeren Ohnmacht und scheinbaren Schwäche wird ihnen zugesagt, daß in dem erhöhten und aus dem Tode geretteten Lamm Jesus Christus ihnen die wahre geschichtsentscheidende Macht Gottes entgegentritt, durch die ihnen der endgültige Sieg bereits errungen ist, an dem sie schon jetzt teilhaben und der sich notwendig und zuverlässig gegen Rom und jeden anderen Widersacher Gottes durchsetzen wird (vgl. 81.257–259). Die prophetisch-apokalyptische Geschichtsschau des Sehers Johannes betont die Souveränität des göttlichen Heilsplanes, dem sich niemand, auch nicht die denkbar größte Weltmacht Rom und das sich in ihr verkörpernde Böse schlechthin, erfolgreich entgegenstellen kann (vgl. 90 und die Auslegung von Offb 6,1–8: 260–285).

Wenn G. μαράνα θά (= „unser Herr, komm!") bzw. μαράν αθά („unser Herr ist gekommen"; d.h. er ist gegenwärtig) in 1 Kor 16,22, Offb 22,17.20 und Did 10,6 auf die Gegenwart des erhöhten Kyrios in der Gemeinde bezieht (also die zweite Variante vorzieht) und in diesem Zusammenhang von einer urchristlichen Stetserwartung statt einer Naherwartung spricht (94–97), werden ihm nicht alle Ausleger folgen. Vielleicht ist eine Überwindung dieser alten Kontroverse möglich, wenn wahrgenommen wird, daß präsentisch- und futurisch-eschatologische Aussagen sich nicht gegenseitig widersprechen oder ausschließen, sondern daß im Gegenteil beide einander bestärken und zusammengehörig sind.

Wer einen soliden Zugang zur Botschaft der Offb sucht, kann sich dieser exegetischen Erschließung mit hohem Gewinn anvertrauen.

Jerusalem Klaus Scholtissek

Lindemann, Andreas: **Der Erste Korintherbrief**. Tübingen: Mohr Siebeck 2000. 389 S. (Handbuch zum Neuen Testament, 9/1), IX, 389 S. (Handbuch zum Neuen Testament, 9/I) brosch. € 34,00 ISBN: 3–16–147473–2

In der Nachfolge des Kommentars von H. Lietzmann zum 1 Kor aus dem Jahr 1907 im „Handbuch zum Neuen Testament" (An die Korinther I. II, [1]1909, [3]1923, 4. von W. G. Kümmel ergänzte Aufl. 1949) hat A. Lindemann ein Werk vorgelegt, das „unverändert die Absicht des ‚Handbuchs', auf knappem Raum philologische und religionsgeschichtliche Information zu liefern, soweit sie für das Verständnis des Textes erforderlich ist", verfolgt, darüber hinaus aber stärker als zuvor die theologische Erschließung dieses Paulusbriefes betreibt (V). Da der 1 Kor wie kaum eine andere ntl. Schrift Einblick in eine urchristliche Gemeinde gewährt und zahlreiche Kernthemen des christlichen Glaubens anschlägt, stößt eine neue Kommentierung gerade auch im Kontext der vielfältigen exegetischen Diskussion auf großes Interesse. Jene ist nicht nur in der Einzelexegese und dem den jeweiligen Abschnitten vorangestellten Literaturverzeichnis aufgegriffenen, sondern auch in den 20 Exkursen zu den exegetisch-theologischen Fragen weitergeführt.

Die „Einleitung" behandelt folgende Themen: „Der Text des Briefes und seine Rezeption im frühen Christentum", „Zum Problem der literarischen Einheitlichkeit", „Aufbau, Gliederung und Gattung", „Zur Gemeindesituation in Korinth", „Zum theologischen Thema des 1 Kor" und „Abfassungsort und -zeit" (1–17). Nach der Vorstellung der heute diskutierten Teilungshypothesen bemerkt L.: „Methodisch ist von der Annahme auszugehen, daß ein Brief in seiner überlieferten Form literarisch einheitlich ist, sofern sich nicht zwingende Argumente für eine andere Annahme ergeben" (5). L. hält an der literarischen Einheitlichkeit fest, was allerdings die Annahme der Interpolation von 1 Kor 14,33b–35 (das gegen die Frauen gerichtete Schweigegebot) nicht ausschließt (6). Aufgrund der außergewöhnlichen Länge und der Vielfalt der Themen des Briefes weist L. eine Interpretation von einer bestimmten rhetorischen Theorie zurück (7) und meint vom Briefeingang (1,1–9) und Briefschluß (16,1–24) abgesehen folgende fünf Hauptteile ausfindig machen zu können: 1,10–4,21; 5,1–7,40; 8,1–11,1; 11,2–14,40 und 15,1–58 (7–9). Bei der Skizzierung der Gemeindesituation in Korinth läßt L. ebenfalls ein sehr vorsichtiges Vorgehen zutage treten und führt zu den in 1,12 angesprochenen Schismata aus: „Es läßt sich (...) nicht erkennen, welche ‚lehrmäßige' Positionen von Gruppen jeweils vertreten wurden. Zwar ist nicht auszuschließen, daß sie sich an bestimmten Grundaussagen der Leitfiguren orientierten; aber da wir tatsächliches Wissen nur im Blick auf Paulus haben, müssen alle diesbezüglichen Erwägungen, insbesondere auch für die Apollos-Gruppe, Spekulation bleiben" (12). Auch für die weiteren im 1 Kor verhandelten Gemeindeprobleme gilt: „Der Versuch einer systematischen Rekonstruktion der in Korinth vertretenen religiösen Haltungen ist mit großen Unsicherheiten behaftet; alle Versuche, das Denken der korinthischen Christen von religionsgeschichtlich auch sonst bekannten Phänomenen her deuten zu wollen, müssen überaus vage bleiben" (14). Als das Thema des 1 Kor wird „die ἐκκλησία selber und deren οἰκοδομή bestimmt (15). Der Brief ist nach L. in Ephesus (vgl. 1 Kor 16,8) „in dem Zeitraum zwischen etwa 54 und 56" geschrieben (17).

Aus der inhaltsreichen Exegese der Texte seien hier nur einige Aspekte aufgegriffen. Daß für das in 1,10ff angesprochene Gruppenwesen nur als Bezugsgröße „die Weisheit des Wortes" (vgl. 1,17), nicht jedoch auch die Beziehung zwischen Täufling und Täufer zu erwägen ist (42–48), bleibt trotz aller Argumente eine offene Frage. Überaus zurückhaltend ist die Feststellung: „Daß die σοφοὶ κατὰ σάρκα im Zusammenhang der innergemeindlichen ἔριδες Führungsrollen innehatten (oder beanspruchten), ist denkbar, wird aber von Paulus nicht einmal andeutend gesagt" (50). Bei dem „Beweis des Geistes und der Kraft" (2,4f) handelt es sich nach L. nicht um einen Hinweis auf „die Zeichen des Apostels" (2 Kor 12,12; vgl. Gal 3,5), sondern nur auf „die Tatsache, daß die Verkündigung Glauben gefunden hat" (56). Doch sollte auch Röm 15,18f beachtet werden. „Die (später belegte) mythische Vorstellung von der Verborgenheit Christi vor den (kosmischen) Archonten bei seinem *Abstieg* durch die Himmel steht" nach L. „nicht im Hintergrund" von 2,8b (65); doch ist damit wohl nicht die Grundaussage von Phil 2,5ff ausgeblendet. Ob Paulus in 3,1ff gegen das Selbstbewußtsein der Korinther als Pneumatiker polemisiert, läßt L. offen und beschränkt sich auf die Feststellung, daß sie Paulus „bislang noch nicht als πνευματικοί ansprechen" konnte (77). Den Gedanken einer Läuterung durch Feuer sieht L. in 3,15 wider Origenes u.a. nicht ausgesagt: „Gemeint scheint zu sein, daß der Betreffende durch das seine οἰκοδομή vernichtende Feuer hindurchgehen muß; allerdings wird ihm verheißen, daß er dabei nicht verbrennen, sondern schließlich doch gerettet werden wird" (87).

Zu dem in 5,1–13 behandelten Fall von πορνεία in der Gemeinde bemerkt L.: „Die Kirche muß jedenfalls prinzipiell die Möglichkeit haben, Grenzen der innerkirchlichen Toleranz zu ziehen und gegebenenfalls auch Verwerfungsurteile zu fällen" (133). Die Begründung einer eigenen kirchlichen „Judikative" wird dann auch aus 6,1–11 entnommen. Zum Lasterkatalog 6,9f wird festgestellt: „Die Verurteilung männlicher wie weiblicher homosexueller Praxis ist im Judentum wie Urchristentum einhellig" (140). In bezug auf das in 7,1–7 behandelte Thema „Askese und Ehe" äußert L., daß Paulus hier „keine ‚Ehelehre' entwirft", sondern sich auf die in Korinth bestehenden sexuellen Probleme bezieht (159). Zu dem in 7,15f behandelten Scheidungsproblem heißt es: „Weder muß sich der christliche Eheteil dem Scheidungsbegehren des anderen widersetzen, noch muß er so tun, als bestünde die Ehe theoretisch fort; ein Verbot

der Wiederheirat spricht Paulus im Abschnitt V.12–16 nicht aus (anders Mk 10,11f, wo freilich ‚Mischehen' nicht im Blick stehen" (166). Zur Ermahnung, in dem Stand, in dem der Christ die Berufung Gottes erhielt, zu bleiben, und zu dem damit gestellten Problem der Beurteilung der Sklaverei (7,17ff) führt L. u. a. treffend aus: „Der Gedanke einer Aufhebung der Sklaverei liegt Paulus offenbar fern, ebenso die Vorstellung, die Gemeinde könne sich mit finanziellem Einsatz am Sklavenloskauf beteiligen... Paulus sieht aber andererseits die Sklaverei keineswegs als ‚gottgegeben', denn in 1 Kor 7,21b erwähnt und bejaht (...) er ausdrücklich die Möglichkeit des Sklaven, frei zu werden (...)" (174). Die 7,1b aufgegriffene sexuell asketische Lebensweise bringt L. nicht unmittelbar mit dem korinthischen Pneumatikertum, sondern eher mit kynisch-stoischem Denken in Zusammenhang (184), was freilich mindestens genauso wie die zurückgewiesene Position Vermutung bleibt. Gut beobachtet ist ohne Zweifel, wenn es zur Gedankenführung in 1 Kor 7 heißt: Es geht hier „primär um Grundmuster der Entscheidung, nicht um jeden denkbaren Einzelfall. Deshalb ist die Argumentation nicht einheitlich (...)" (185).

Mit H.-J. Kauck ist sich L. zu 9,13 einig, daß „die Argumentation zeigt (...), daß der Gedanke, es könne auch in der Kirche Priester, Altäre und Opfer geben, noch ganz fern liegt" (207). Zutreffend ist m. E. auch die Aussage zu 9,21: „Das ‚Gesetz Christi' ist nicht die, allenfalls neu interpretierte, Tora (...), denn dann wäre ὡςἄνομος von vornherein unmöglich (...) Paulus spricht von der Norm des Gehorsams Christus gegenüber (vgl. Gal 6,2; Röm 8,2...)" (212). Die differenzierte Stellungnahme des Paulus zum Verzehr des Götzenopferfleisches wird gut rekonstruiert, wobei L. jedoch eine eigene Gruppe der „Starken" nicht ausmachen kann (vgl. 186 u. 230).

Zu dem 11,1–16 behandelten Thema des Auftretens von Männern und Frauen im Gottesdienst der Gemeinde und der hier erfolgten vielschichtigen und heute als anstößig empfundenen Argumentation des Paulus bemerkt L. u. a., daß hier nicht eine künstliche Kopfbedeckung der Frau, sondern das aufgesteckte lange Haar im Gegensatz zum kurz geschorenen (der Dirne) gemeint ist und, was die Nach- und Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann angeht (240ff), zu Gal 3,28 „insofern kein Widerspruch" besteht, da „jetzt lediglich betont" wird, „Männer und Frauen sollten in der Kirche (ἐν κυρίῳ) eben *als* Männer und Frauen handeln" (246). Die theologisch widersprüchliche Argumentation bleibt ein hermeneutisches Problem. Zu den Spaltungen bei der Herrenmahlfeier, die L. mit den in Kap. 1–4 erwähnten in irgendeinen Zusammenhang bringen möchte, ohne es beweisen zu können (25), bemerkt er: „Aus dem von Paulus im 1 Kor Gesagten ergibt sich weder, daß die korinthischen Christen das Herrenmahl geringschätzten noch, daß sie es sakramentalistisch fehlinterpretierten; das Problem scheint zu sein, daß sie es rein individualistisch auffassen" (252). Zu fragen bleibt, ob man diesen Individualismus nicht doch soziologisch oder theologisch näher begründen kann. Extrem zurückhaltend ist auch die Stellungnahme zur Herrenmahlüberlieferung mit der Feststellung: „Ein traditionsgeschichtlich gemeinsamer Ausgangspunkt für die mk und die paulinische Textfassung im ganzen ist nicht identifizierbar" (258). Mutiger ist die Exegese, wenn sie zu 12,13 fragt: „Ist es angesichts der Glosse in 14,33b–35 (...) völlig undenkbar, daß das dritte Begriffspaar ἄρσεν καὶ θῆλυ o.ä. sekundär getilgt worden sein könnte?" (272). Kap. 13 versteht L. mit Recht als „unmittelbar kontextbezogen" (293), der das ausführt, „was er in 8,1 nur angedeutet hat: Die ἀγάπη bewirkt die οἰκοδομή der Gemeinde" (294).

Die ausführliche Behandlung der Auferstehungsfrage in Kap. 15 sieht L. in V.12 begründet: „Offenbar gibt es in Korinth pneumatische Enthusiasten, die die Auferstehung *der Toten* verneinen, weil sie meinen, es gebe im pneumatischen Aufschwung eine enthusiastische Überwindung des Todes bereits gegenwärtig. Solches Denken findet sich ähnlich in den Mysterienreligionen und in der Gnosis, ohne daß jedoch *spezifische* Übereinstimmungen erkennbar wären. Paulus betont die Zukünftigkeit des Auferstehungsgeschehens und in diesem Zusammenhang gerade den Aspekt, daß es einen ungebrochenen Übergang von der gegenwärtig-irdischen zur zukünftig-himmlischen Existenz nicht gibt" (373, vgl. 338f). In bezug auf die 15,29 angesprochene Taufe für die Toten wird ein mit dem „korinthischen Enthusiasmus" konformes „sakramentale(s) Denken" vermutet, das meint, „der Taufvollzug könne den schon eingetretenen Tod gleichsam ungeschehen machen" (351).

Ohne daß hier die kenntnisreiche und intellektuell scharfe Einzeldiskussion wiedergegeben werden konnte, macht diese doch wesentlich die Stärke dieses Kommentars neben der Skizzierung der theologischen Kerngedanken des Paulus aus. Die angesichts der Vielzahl der Kommentare und der anderen wissenschaftlichen Beiträge wohltuende Kürze geht nicht zu Lasten des Informationswertes. Gewiß sind die offenen Fragen zum 1. Korintherbrief nicht einfach gelöst – insbesondere wird die von L. in der Auslegung betonte Einheitlichkeit Widerspruch erhalten –, doch wird der Kommentar in der Paulusexegese besondere Beachtung finden.

Trier Jost Eckert

Schneider, Sebastian: **Vollendung des Auferstehens.** – Eine exegetische Untersuchung von 1 Kor 15,51–52 und 1 Thess 4,13–18. – Würzburg: Echter 2000. 333 S. (Forschung zur Bibel, 97), brosch. DM 48,00 / € 24,50 ISBN: 3-429-02264-9

In der im WS 1994/95 an der Phil.-Theol. Hochschule Frankfurt / St. Georgen bei N. Baumert geschriebenen Diss. will der Vf., wie er einleitend feststellt, in der Interpretation einiger Verse aus dem für den Auferstehungsglauben des Paulus zentralen Kap. 1 Kor 15 „breit ausgetretene Wege" verlassen, „allgemein geteilte Erkenntnisse exegetischer Forschung", wenn es notwendig ist, in Frage stellen und eine nach eigenem Urteil als „ungewöhnlich" anzusehende Sichtweise präsentieren (14). Die Arbeit hat zwei Hauptteile; der erste (15–210) befaßt sich mit 1 Kor 15,51–52, der zweite mit 1 Thess 4,13–18 (211–291). Die zentralen Thesen werden schon im 1. Teil vorgestellt, der 2. hat eher bestätigende Funktion.

Im 1. Kap. (17–33) grenzt S. den näheren Kontext der zu untersuchenden Verse 1 Kor 15,51–52 ab. V. 50, eine Art „Übergangsvers", und V. 57 bilden „Anfangs- und Endpunkt des Abschnittes". Bereits hier wird bei der textkritischen Entscheidung zugunsten des Konjunktivs Aorist φορέσωμεν statt des Indikativs Futur φορέσομεν in V. 49 die Deutung des paulinischen Auferstehungsverständnisses durch S. angedeutet: durch die Taufe habe der Christ „prinzipiell" das „Bild des Irdischen abgelegt, werde aber, da er „gleichzeitig noch alter Mensch" ist, dazu aufgefordert, „die Gestalt des Irdischen bereits jetzt zu tragen" (22f). Dazu ein kurzer Einwand: Die Auskunft, der Konjunktiv Aorist sei entweder als Hörfehler zu erklären oder als „lectio difficilior" bewußt durch das Futur ersetzt worden, da „Auferstehung bald (!) nur noch als rein zukünftiges Ereignis angesehen wurde", ist, auf das zweite Argument bezogen, problematisch, wie die Auseinandersetzung in den deuteropaulinischen Pastoralbriefen zeigt (vgl. 2 Tim 2,18). Das 2. Kap. (34–54) bietet eine Redaktions- und Literarkritik der VV. 50–57. In einer sehr detaillierten Rückfrage wird die Quelle bzw. die Vorlage für die beiden Schriftzitate Jes 25,8 und Hos 13,14 in den VV. 54c–55 eruiert. S. benennt sodann Gründe, die – v. a. in Auseinandersetzung mit der anders lautenden Position von F.W. Horn (ZNW 82 [1991] 88–105) – V. 56 als schon von Paulus eingefügte Zwischenbemerkung aufweisen. Das 3. Kap. (55–79) bietet eine semantische Untersuchung der VV. 50–57, konkret zu den Fragen, „wie das εἰς νῖκος des Jes 25,8 zitierenden V. 54c im Deutschen am besten wiederzugeben ist, und was Paulus mit dem Wort μυστήριον in V 51 (statt: V 50) meint". Für den Präpositionalausdruck εἰς νῖκος wird im Anschluß an atl Belege (etwa Zeph 3,5) die Bedeutung „für immer" als „doch recht weit verbreitet und zumindest für christliche Ohren selbstverständlich" angenommen, so daß auch für das Jes-Zitat in 1 Kor 15,54c die Übersetzung „für immer, völlig" der ursprünglichen Bedeutung in Jes 25,8 entspreche; die Übersetzung „der Tod wurde verschlungen v ö l l i g" passe auch „inhaltlich" zu 1 Kor 15,54. Zu Bedeutung und Verständnis des Begriffs μυστήριον verweist S. auf die Verwendung im AT, in der Apokalyptik und in den Qumran-Texten. Dort sei weder eine Festlegung auf die Zukunft noch der Gesichtspunkt des bleibend Verborgenen oder Unverständlichen bestimmend, vielmehr der Grundzug, „daß eine zunächst verborgene Wirklichkeit offenbart oder mitgeteilt wird". An Stelle der gebräuchlichen, aber mißverständlichen Übersetzung „Geheimnis" wird deshalb, anknüpfend an die jüdisch-apokalyptische Tradition, der Begriff μυστήριον in 1 Kor 15,51 übersetzt mit „verborgene Wirklichkeit" (vgl. 78f). In K a p. 4 (81–98) stellt S. die „Schwierigkeiten" dar, die die VV. 51.52 kennzeichnen, sowie das Ungenügen bisheriger Lösungsvorschläge. So sei ein Widerspruch festzustellen zwischen der Aussage von V. 51b in der Form „k e i n e r wird sterben" und der das ganze Kap. 15 bestimmenden und in V. 22 explizit formulierten Feststellung „a l l e sterben" (vgl. 83). Ein zweiter Widerspruch zeige sich bei der Gegenüberstellung der Aussage von V. 51c, daß „alle verwandelt werden", und dem V. 52, wo Paulus „die Auskunft zu geben scheint, es würden ausschließlich die ἡμεῖς, d. h. also n i c h t a l l e, e i n i g e nur, verwandelt werden, während die von den ἡμεῖς deutlich unterschiedenen Toten lediglich auferweckt werden" (93). Bevor der Vf. sich auf die Suche nach einer Lösung der genannten Probleme macht, begründet er in K a p. 5 (99–128) ausführlich die früher aufgestellte These, daß in V. 51 „in dem Satz πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα die Negation οὐ sich auf κοιμηθησόμεθα bezieht und nicht mit πάντες in Verbindung gebracht werden kann" (90). Im klassischen Griechisch folgt die Nachstellung von Negationen zu ihrem Bezugswort bestimmten Regeln, ist also in der Stilistik begründet (vgl. 113f). Da weder die Koine noch das NT solches kennt, ist nach S. „die meist vertretene Ansicht, οὐ sei in 1 Kor 15,51 auf πάντες bezogen, (...) „äußerst unwahrscheinlich" (127). In K a p. 6 (129–151) befaßt sich der Vf. mit der Bedeutung des Verbums κοιμάω. Wieder im Unterschied zur geläufigen Erklärung interpretiert S. die Verbform κοιμηθησόμεθα nicht als intransitiv verwendete Passivform, sondern sieht darin einen Beleg für ein transitives Passiv, wie es auch in der klassischen Gräzität, in der Koine und (mit 14 Belegen) in der LXX bezeugt ist. Das transitive Passiv, vom 8. vorchristl. bis zum 1. nachchristl. Jh. mit 22 Belegen nachgewiesen, müsse folglich „in jener Zeit zum Bereich der grammatisch-semantischen Möglichkeiten des Wortes κοιμάω gehört haben" (142). Mit der so möglichen Übersetzung des Satzes πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα mit „alle werden wir nicht schlafen gemacht (=getötet) werden", oder anders formuliert „wir werden wach (= lebendig) gemacht, aufgeweckt oder auferweckt werden", besteht kein Widerspruch mehr zu V. 22a, „da V 51b nun nicht länger von einem Nichtsterben aller handelt, sondern von einem Wach- oder Lebendiggemachtwerden aller" (vgl. 145–150). Das mit dieser Übersetzung heraufbeschworene Problem, daß die mit δέ eingeleitete Gegenüberstellung des nächsten Satzes V. 51c (πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα) nicht mehr sinnvoll erscheint, da immer von allen gesprochen wird, löst S. im folgenden K a p. 6 (152–159) dadurch, daß er die verneinte Textform dieses Satzes als die ursprüngliche wählt (οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα). Im 8. K a p. (160–179) stellt S. dann seinen „Lösungsverschlag" vor, der v. a. ein anderes Verständnis der Bezeichnung οἱ νεκροί unterstellt; es sind „die Ungläubigen". Paulus spreche somit in VV. 51.52 „nicht, wie man immer meinte,

über das unterschiedliche Schicksal der am Jüngsten Tag noch lebenden und der dann bereits verstorbenen Christen", sondern davon, „wie es den Ungläubigen einerseits und den Gläubigen andererseits an jenem Tage ergehen wird" (171).

Damit kommt S. zum entscheidenden Punkt: dem Verständnis von Auferstehung bei Paulus (vgl. 172–178). Die Glaubenden sind die Lebenden, „weil sie bereits Auferstandene sind"; in der Taufe geschieht „eine Auferstehung aus dem wirklichen Tod zum wahren Leben". Was sie am Jüngsten Tag erwartet, ist die Vollendung dessen, „was bereits vorher wirklich da war". Die Ungläubigen (=Toten) dagegen, „die sich Gott endgültig verweigert haben", werden „als unverderbliche auferweckt".

So gibt es drei unterschiedliche Verwendungsmöglichkeiten für den Begriff „Auferweckung": (1) Für die Vermittlung des neuen, endgültigen Lebens in der Taufe; (2) für das Vollendungsgeschehen der Getauften bzw. Gläubigen am Jüngsten Tag; (3) für die „Vollendung von Ungläubigen", d.i. „ein ewiges Sein in der Ferne von Gott (=Hölle)" (S. 178).

Von den „möglichen Einwänden", auf die S. im 9. Kap. eingeht (180–210), ist v. a. das bedeutsam, was er zur Begründung des von ihm vorgestellten Auferweckungsglaubens des Paulus sagt; denn damit steht er, wie er selbst zugesteht, im Widerspruch zu der „nahezu einhellig" vertretenen Auslegung der Begriffe ἐγείρειν und ἀνάστασις auf ein zukünftiges Geschehen. Die dafür benannten Futurformen in Röm 6 – ἐσόμεθα (V.5) und συζήσομεν (V.8) – werden von S. als „logische Futura" erklärt; Paulus verwende ἀνάστασις und συζήσομεν „für die gegenwärtige Auferstehung und das gegenwärtige Leben in Christus der Glaubenden" (197f). Und in 1 Kor 15 stehe das Verbum ἐγείρειν, abgesehen von den auf Christus bezogenen Belegen, „ausschließlich im Präsens"; Paulus spreche also im ganzen Kap. „von dem hauptsächlich auf die Gegenwart bezogenen Grundsatz Auferstehung" (203f).

Für den 2. Hauptteil, der sich mit 1 Thess 4,13–18 befaßt (211–291), wird einleitend als Leitfrage formuliert, wie es dort mit der Naherwartung stehe (213). Die Antwort, die in den Kap. 10–13 (213–291) begründet wird, lautet: Paulus hat „in 1 Thess keine Naherwartung, sondern eine offene Ausrichtung ohne zeitliche Festlegung (...) auf das Ende gehabt" (279; vgl. 297).

Die entscheidenden Argumente für diese These: (1) Paulus hat in 1 Thess 4,15–17 im Anschluß an Ex 19 eine Mahnrede in der Gattung einer Theophanie gestaltet, so daß der κύριος durchgängig nicht auf Christus zu beziehen sei, sondern auf Jahwe/Gott (vgl. 213–230). (2) Die beiden Präpositionalwendungen διὰ τοῦ Ἰησοῦ in V. 14b und ἐν Χριστῷ in V. 16b bezeichnen „die Mittlerschaft Jesu beim Handeln Gottes an den Verstorbenen" (243; vgl. 259–262). (3) Konsequenterweise wird auch die Redeweise von der παρουσία τοῦ κυρίου in V. 15b nicht auf die Wiederkunft Christi bezogen, sondern interpretiert als „Gegenwart Gottes" (vgl. 265–269). (4) In V. 15b spreche Paulus in der Wendung ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι nicht die Erwartung aus, daß er bis zur Wiederkunft übrig bleiben werde; denn die nachfolgende Präpositionalwendung εἰς τὴν παρουσίαν sei nicht auf περιλειπόμενοι zu beziehen, sondern auf das Verbum φθάσωμεν. Die Übersetzung von V. 15b lautet somit: „Wir Lebenden, insofern Übrigbleibende, werden keineswegs früher in die Gegenwart des Herrn (=Gottes) gelangen als die Entschlafenen" (vgl. 265–279).

Das abschließende Ergebnis, bezogen auf 1 Kor 15 und 1 Thess, lautet, daß „weder in 1 Kor 15,51–52 noch in 1 Thess 4,13–18 eine Naherwartung des Paulus zum Ausdruck kommt" (300).

S. bietet in seiner Diss. mit der zentralen Frage des Auferstehungsverständnisses des Paulus eine Fülle von sprachlich-stilistischen Einzelbeobachtungen, die beeindruckend ist. Daß die darauf gründende, mit Recht als radikal neu zu bewertende Beurteilung der Parusieerwartung des Paulus Fragen provoziert, ist nicht verwunderlich. Aus meiner Sicht sind vier Rückfragen zu stellen:

(1) Bei manchen textkritischen Entscheidungen hat man den Eindruck, daß für die Wahl einer bestimmten LA die Tatsache zumindest mitentscheidend ist, daß sie die Thesen des Vf.s stützt. Auch manche Einzelauslegungen scheinen gewagt. So wird der Vf. mit der Überlegung, Paulus könnte bei der Wendung ἐν νεφέλαις in 1 Thess 4,17a an den Hl. Geist gedacht haben, so daß in dem Abschnitt 4,13–18 „neben dem Vater (VV 14.15.16.17) und dem Sohn (VV 14,16) auch die dritte Person der Dreifaltigkeit wenigstens andeutungsweise genannt wäre" (255), kaum auf Zustimmung stoßen.

(2) Gravierender ist, daß der Vf. auf den Versuch einer konkreten Verortung von 1 Kor 15 in der korinthischen Gemeinde verzichtet. Die Tatsache, daß die von S. dem Paulus unterstellte Sicht von Auferstehung heute „gemeinhin" als die von einigen Christen in Korinth (die nicht gleich zu „Gegnern" des Paulus gemacht werden müssen!) angesehen wird, benennt m. E. ein zentrales Problem, das nicht auf die Auslegung des Gesamtkapitels abgeschoben werden darf (vgl. die kurzen Hinweise 196f). Da Paulus ausdrücklich darauf hinweist, daß der Grund für seine ausführliche Thematisierung der Auferstehungsfrage die Position von christlichen Korinthern ist, die meinen, eine Auferstehung der Toten gebe es nicht (V. 12), ist es doch die entscheidende Frage, wie die Position dieser Christen zu bestimmen ist und wie die des Apostels sich von der zitierten unterscheidet. Gegen S.s Erklärung, „die Frage nach den Gegnern des Paulus in 1 Kor 15" sei auf der Grundlage der von ihm vorgetragenen Sicht der Auferstehungsleiblichkeit neu zu diskutieren (vgl. 302), ist daran festzuhalten, daß Position und Gegenposition zusammen geklärt werden müssen.

(3) Damit zusammenhängend ist zu fragen, ob die Reduzierung der Aussagen des Paulus in 1 Kor 15 auf das „Prinzip Auferweckung" (vgl. 203f; 209) zu rechtfertigen ist, wo doch dieses Thema von Paulus durch den Beginn in VV. 1–11 eindeutig christologisch definiert wird und damit der christliche Auferstehungsglaube in Bezug zur Auferweckung Jesu gestellt ist.

(4) Ob dem Vf. der Nachweis gelungen ist, daß Paulus nicht nur nicht in der Naherwartung des Kyrios Jesus gelebt hat, sondern in 1 Thess sogar Christen wegen ihrer Naherwartung der Parusie Christi kritisiert (vgl. 282–285; 290f), muß die weitere Diskussion zeigen. Des Apostels Lob über den Glauben der Christen in Thessalonich, daß sie sich zu Gott bekehrt haben, um ihm zu dienen und „seinen Sohn vom Himmel her zu erwarten, Jesus, den er von den Toten auferweckt hat und der uns dem kommenden Gericht Gottes entreißt" (1 Thess 1,9f), scheint doch in eine andere Richtung zu weisen. Unnötig ist m. E. auch, in etwas apologetisch anmutender Manier dem Paulus mit dem Hinweis, er habe sich nicht zur Naherwartung geäußert, zu attestieren, er habe sich folglich „auch nicht geirrt" (157; vgl. 271 mit Anm. 616).

Freiburg / Breisgau Lorenz Oberlinner

Kirchengeschichte

Diakonie im geteilten Deutschland. Zur diakonischen Arbeit unter den Bedingungen der DDR und der Teilung Deutschlands. Mit Beiträgen von Kurt Ahlhelm u. a., hg. v. Ingolf Hübner / Jochen-Christoph Kaiser. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. XVII, 251 S., kt DM 39,90 / € 20,40 ISBN: 3–17–015758–2

Das Buch dokumentiert die Vorträge und Diskussionen einer Tagung zur Geschichte der Diakonie in der SBZ und der DDR, die im Mai 1998 in Berlin stattfand (darüber hinaus enthält es Abkürzungs- und Personenverzeichnisse, eine Liste der 50 Vf. und Diskussionsteilnehmer sowie eine 123 Titel umfassende Bibliographie zur Geschichte der Diakonie unter den Bedingungen der Teilung Deutschlands).

Nach einer Zeit der mehr allgemeinen und eher politischen Rückblick-Literatur nehmen nun thematische Retrospektiven auf die Jahre 1945 bis 1990 zu. In diese (neuere) Kategorie von Bewußtmachung der DDR-Geschichte gehören diese Überlegungen von Diakonie-Wissenschaftlern, Historikern und Zeitzeugen. Die rigoros marxistische Gestaltung der Gesellschaft in Mitteldeutschland durch die SED, die am Anfang auf die Ausschaltung der kirchlichen Wohlfahrtspflege drängte, ließ nach einer Phase der Konfrontation nach 1953 allmählich eine kirchlich-diakonische Arbeit zu. In den Diakonie-Einrichtungen der evangelischen Kirche waren etwa 17 000 Mitarbeiter tätig. Der Anteil kirchlicher Einrichtungen an der Gesamtkapazität an Betten und Behandlungen des Sozial- und Gesundheitswesens der DDR betrug 8 bis 10 Prozent. Die Duldung eines diakonisch-kirchlichen Fremdkörpers im kommunistischen Sozialsystem der DDR ermöglichte aber keineswegs ein ungestörtes und langfristig absehbares Arbeiten. Die diakonische Arbeit der evangelischen (wie auch der katholischen) Kirche mußte immer auf unangenehme Überraschungen seitens der Regierung oder verursacht durch die in der DDR üblichen „Engpässe" gefaßt sein. Deshalb enthält das Buch notwendigerweise auch Erinnerungen an Problemlösungen, an die eine im westdeutschen Sozialwesen tätige Person höchstens entfernt denken würde. Die Diakoniegeschichte in der DDR ist deshalb auch eine „Geschichte aus Geschichten".

Das Buch ist in vier Abschnitte gegliedert. Unter dem Stichwort „Überblicke" erhält der Leser eine Übersicht über die politische Entwicklung in Deutschland mit dem Blick auf die Diakonie (H.-B. Binder); die Sozialstaatlichkeit im westlichen und im östlichen Teil Deutschlands wird betrachtet (A. Sywottek). Der Weg der DDR in der Tradition der deutschen Wohlfahrtspflege wird dargestellt (W. Rudloff). Die systembedingten Schwierigkeiten diakonischer Arbeit in der nationalsozialistischen und in der kommunistischen Diktatur kommen zur Sprache (J.-Chr. Kaiser). Es gibt eine Beschreibung des komplizierten Weges zwischen Selbständigkeit und pragmatischer Akzeptanz im Verhältnis zum SED-Staat (I. Hübner).

[1] Hist. ecclesiastica nova XXII, c. 24 u. c. 39: ed. A. Dondaine, *Les «Opuscula fratris Thomae» chez Ptolémée de Lucques*: AFP 31 (1961) 150f.

In einer zweiten Abteilung („Etappen") skizzieren die Vf. die Arbeit des evangelischen Hilfswerkes in der SBZ/DDR (S. Rink), die Abtrennung der DDR-Diakonie von den westlichen Zentralen, die etwa parallel zur Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR geschieht (Chr. Dietrich), und die immer problematische Finanzierung (W. Höser).

Eine dritte Themengruppe enthält „Einzelthemen": Die diakonische Ausbildung (F. Jostmeier); unter dem Begriff „Ideentransfer" werden die vielfältigen, trotz Mauer und Abgrenzung immer wieder gelingenden Partnerschaftstreffen von Gemeinden und Kirchenkreisen, Ost-West-Fachkonferenzen von Diakonie-Mitarbeitern, der Austausch mit anderen Ostblockländern sowie die Ost und West zusammenführende Arbeit der Stephanus-Stiftung in Berlin-Weißensee dargestellt, die der Staats-Sicherheitsdienst als Angriff auf die „Grundlagen unserer Gesellschaft und des sozialistischen Staates" ansah (W. Braune). Zu den Einzelthemen gehören auch die missionarische Dimension der Diakonie (R. Zitt), das diakonische Schrifttum, das unter den Zensurbedingungen der DDR publiziert werden mußte (U. Grause), der Anfang der Aktion „Brot für die Welt" in der DDR (U. Kaminski) und die TV-Übertragungen der diakonischen Tätigkeit der Kirche, die das DDR-Fernsehen nach dem Staat-Kirche-Gespräch vom 6. März 1978 zu ungünstiger Zeit ausstrahlen durfte (K. Ahlhelm).

Ein vierter Teil „Reflektionen" beschließt die Dokumentation mit Überlegungen zur Geschichtsschreibung der Diakonie (K. Nowak) und einer in ihrer Kontextualität eindrucksvollen Theologie der Diakonie in der DDR (E. Petzold).

Die Diskussion der einzelnen Beiträge ist an dieser Stelle nicht möglich, die Verbindung ihrer verschiedenen Aspekte ermöglicht einen zutreffenden Rückblick auf die Diakonie der evangelischen Kirche in der DDR, damit auch in gewissem Maße auf die Geschichte der DDR überhaupt.

Als Erkenntnis aus der gesamten Dokumentation zeichnen sich folgende „Bewegungen" ab:

1. Ein zunehmendes Heranrücken der Diakonie, die als „Innere Mission" im evangelischen Raum eine außerordentliche Selbständigkeit besaß, an die Kirche, nicht nur auf der Ebene der Kirchenleitung, sondern auch im Bereich der Ortsgemeinden. Es geschieht eine „Heimholung der Diakonie".
2. Der Leser wird Zeuge einer Fülle von Bemühungen, die darauf abzielen, daß die Diakonie im Osten nicht von der Diakonie im Westen abgetrennt wird. Die ständige Bewegung zueinander ermöglicht es trotz formaler und bürokratischer vom Staat erzwungener Eigenständigkeit nicht nur, hin und wieder zusammen zu arbeiten, sondern im Grunde zusammen zu *bleiben*. Die beständige Arbeit, die administrativen Trennungskräfte unwirksam zu machen und manche auch innerkirchliche Spannungen zu überwinden, war nicht vergebens.
3. Wie in anderer Rückblick-Literatur spüren wir auch hier die Bewegung gegen das Vergessen. Die Fülle der Gesichtspunkte, unter denen der Rückblick auf die DDR-Diakonie geschieht, läßt die Hoffnung berechtigt erscheinen, daß die wesentlichen Entscheidungen, Veränderungen, Behinderungen, Aktivitäten, Probleme, Auseinandersetzungen und die Bemühungen um eine neue Sicht der Kirche als „Zeugnis- und Dienstgemeinschaft" festgehalten sind. Die zum Teil ausführlichen Diskussionsbeiträge nach den Vorträgen bereichern das Bild einer Kirche, die in problematischer Zeit Diakonie als ihren „Grundcharakter" erkennt.

Verwunderlich ist, daß unter den „Einzelthemen" der Aspekt der Zusammenarbeit mit der katholischen Caritas, die zwar kleiner, aber prinzipiell in der gleichen Lage war, fehlt.

Stotternheim Franz Georg Friemel

Feld, Helmut: **Frauen des Mittelalters.** Zwanzig geistige Profile. Köln: – Böhlau 2000. X, 472 S. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 50), geb. DM 68,00 / € 34,50 ISBN: 3–412–05800–9

In seinem jüngsten Buch eröffnet der nicht zuletzt aufgrund seiner Monographie zu Franziskus von Assisi (1994) bekannte Historiker Helmut Feld wichtige Zugänge zu zwanzig Frauen des Mittelalters, denen für die Geschichte der christlichen Frömmigkeit eine Schlüsselbedeutung zukommt. Im Kern bietet die Monographie keine Kurzbiographien geistlicher „Stars", wie sie auch andernorts zu finden sind. Vielmehr zeichnen sich die vom Vf. rekonstruierten „Profile" dadurch aus, daß er durch die Prismen der 20 Lebensgeschichten die jeweils im Hintergrund stehenden religiösen Leitvorstellungen (Jungfräulichkeit, geistliche Brautschaft etc.) und sozialen Lebensbedingungen (Bildung, Armut etc.) thematisiert, um so das je maßgebliche geschichtliche Umfeld der Frauen zu erhellen. Dieses hintergründig-biographieorientierte sowie sozialgeschichtlich mitgeprägte Vorgehen überzeugt didaktisch, weil der Leser prägnante, zudem leicht lesbare Einblicke in die Vielfalt mittelalterlicher Lebenswelten erhält. Somit ist die Sammlung im Ergebnis ein Gewinn sowohl für den mediävistisch wie geistlich interessierten Laien als auch für den Fachwissenschaftler, einerlei ob dieser sich dem Buch mit einem kirchen-, kunst- oder kulturgeschichtlichen Fragehorizont nähert.

Genauerhin sucht der Vf. die Profile von Adelheid, Hrotsvitha von Gandersheim, Adele Gräfin von Blois, Eleonore von Aquitanien, Heloise, Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau, Herrad von Hohenburg, Klara von Assisi, Cecilia von Rom, Angela von Foligno, Margherita von Cortona, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete, Birgitta von Schweden, Katharina von Siena, Jeanne d'Arc und Jean de Jussie in ihren Tiefenkonturen zu erschließen.

Gewiß kann man fragen, warum der Vf., abgesehen von Adelheid und Hrotsvita von Gandersheim aus dem 10. Jh., ansonsten allein Frauen aus der ersten Hälfte des 2. christlichen Jahrtausends berücksichtigt. Für einen Längsschnitt durch das Mittelalter anhand von Frauenprofilen wäre die Berücksichtigung von Frauen auch aus der Zeit zwischen 500 und 900 hilfreich gewesen, zumal der Titel des Buches „Frauen des Mittelalters" eine solche Reichweite nahelegen könnte. Zudem hätte man auf diese Weise den Paradigmenwechsel von der eher „leistungsorientierten" und männlich dominierten Frömmigkeit des Frühmittelalters (Kombination von Priester- und Mönchtum) hin zur zunehmend mystisch-verinnerlichten, überdies mehr denn je weiblich dominierten Frömmigkeit im Hoch- und Spätmittelalter aufzeigen können. – Schließlich wäre es für die jeweiligen Profile der Frauen, ja für die Profilierung des Buches insgesamt womöglich hilfreich gewesen, wenn die jeweils angesprochenen religiösen und sozialen Lebensverhältnisse noch grundlegender aufgerollt worden wären. Zwei Beispiele: Das Jeanne de Juissie gewidmete und mit „Der Stand der Jungfräulichkeit und das große Gut der Ehe" überschriebene Kap. enthält keine Erläuterungen zum Stellenwert der kultischen Reinheit und Unreinheit im Mittelalter, wie überhaupt das gesamte Buch diese für die „Frauenfrage" kardinale Thematik übergeht. Ob nicht auch das Kap. zu Angela von Foligno unter dem Titel „Braut Christi im Tal von Spoleto" durch knappe Hinweise zur Traditionsgeschichte der geistlichen Brautschaft an Tiefenschärfe gewonnen hätte?

Wichtiger, für die Gesamtbeurteilung des Buches entscheidend, ist die kenntnisreiche und gezielte Auswahl der zahlreichen, zudem in flüssiges Deutsch übersetzten Zitate aus den historischen Quellen, mit denen der Vf. die Frauen selbst zu Wort kommen läßt. Man übertreibt nicht mit der Feststellung, daß der Vf. seine Präsentation der heiligen Frauen „moderatorengleich" in den Dienst der von ihm herangezogenen Quellen als den eigentlichen Herzstücken eines jeden Kap.s stellt. Vor diesem Hintergrund versteht er sein Buch zugleich als korrektivischen Dienst an der „männerorientierten", weil „männerdominierten" Disziplin der Kirchengeschichte: „Zwar waren die geistigen und politischen Möglichkeiten der Frauen im Mittelalter gegenüber denjenigen der Männer beschränkt. Aber sie waren doch nicht so gering, wie es nach der Mehrzahl der historischen Gesamtdarstellungen den Anschein hat. Insbesondere wird in den Darstellungen der Kirchengeschichte, die ja männlich und klerikal geprägt sind, die Rolle der Frauen durchweg unterbewertet." (1) Wenn auch besonders in jüngster Zeit die kirchengeschichtliche Bedeutung der Frauen für christliches Sozial- und Frömmigkeitsleben zunehmend in den Horizont auch der Kirchenhistorikerinnen geraten ist, so bleibt es dennoch ein kaum zu überschätzendes Verdienst des Vf.s, das Mittelalter dezidiert als eine auch von geistigen und geistlichen Frauen mitgeprägte Epoche in den Blick genommen zu haben. Diesem Ziel sucht er auch dadurch zu dienen, daß er sich im Rahmen der 20 Frauenprofile immer wieder von Historikerkolleginnen abgrenzt, im Epilog schließlich sogar programmatisch-grundsätzlich von all jenen distanziert, die zu einer vor-aufgeklärten Religiosität keinerlei Zugang haben und sie statt dessen aus gegenwartsgeleiteter Perspektive als dumm und abergläubisch verwerfen.

Münster Hubertus Lutterbach

Papst Paul VI. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1897–1997. Vorträge des Studientages am 29. November 1997 in Aachen (Geschichte im Bistum Aachen, Beiheft 1), hg. v. Geschichtsverein für das Bistum Aachen e.V. – Neustadt a. d. Aisch: Ph. C. W. Schmidt 1999, 196 S., kt DM 15,00 ISBN 3–87707–539–8

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als sei die Veröffentlichung der Referate des Studientages am 29. November 1997 in Aachen durch den Geschichtsverein des Aachener Bistums nur von regionaler Bedeutung. Und in der Tat war man bemüht, bei den behandelten Themen den Zusammenhang mit Aachen und seinen Bischöfen besonders herauszustellen. Nichtsdestoweniger ist die Mehrzahl der Beiträge auch von allgemeinem Interesse und einer eingehenderen Würdigung wert.

Der erste Beitrag von Klaus Wittstadt (Papst Paul VI. – Schwerpunkte seines Pontifikates) legt eine Biographie Papst Pauls VI. vor, die aus vielen Quellen

zusammengetragen wurde und Einzelheiten enthält, die v. a. im deutschen Sprachraum weniger bekannt sein dürften. Insbesondere der theologisch-geistliche Werdegang des jungen Giovanni Battista Montini wird ausführlich dargestellt, so seine besondere Vertrautheit mit französischen Texten, die ihm seine Mutter vorlas, der Einfluß, den die Oratorianer Giulio Bevilacqua und Paolo Caresana auf ihn ausgeübt haben, der Kontakt mit der jesuitischen Spiritualität durch die Marianische Kongregation und seine Beziehung zu Benediktinermönchen, die zeitweise den Wunsch in ihm aufkommen ließ, Benediktiner zu werden. Nach seiner Promotion im Kirchenrecht in Mailand widmete er sich breiter angelegten Studien in Rom und nahm auf Initiative des späteren Kardinals Giuseppe Pizzardo das Studium an der päpstlichen Diplomatenakademie auf (1921), unterbrochen durch kurzfristige Tätigkeit im Staatssekretariat und in der Nuntiatur in Warschau. Im „Sommer 1922 unternahm Montini eine Reise nach Österreich und Deutschland" (11).

Eine spätere dreiwöchige Ferienreise durch Westeuropa im Sommer 1928 wird vom fünften Beitrag des Bdes (Hermann-Josef Reudenbach, „Die doppelte Kathedrale": Papst Paul VI. deutet den Aachener Dom) eingehender beschrieben. Sie führt über die Stationen Paris, Reims, die Benediktinerabtei Maredsous, Tournai, Brügge, die Benediktinerabtei Saint-André-in Lophem, Antwerpen, Abtei Mont-César (Keizersberg) in der Nähe von Löwen, Brüssel, Köln, Abtei Maria Laach, Aachen (nur wenige Stunden), Köln, Erzabtei Beuron und schließlich Trient. In diesem Beitrag wird ausführlich belegt, daß Papst Paul VI. später sich wiederholt begeistert über den von Kaiser Karl dem Großen erbauten Dom in Aachen geäußert hat, den er als „wunderbare doppelte Kathedrale" charakterisierte. Das ist insofern bedeutsam, weil der unterschiedliche Baustil von Oktogon und Chorhalle, die dennoch eine Einheit bilden, offenbar für ihn von hoher und grundsätzlicher symbolischer Bedeutung war. In seiner Ansprache anläßlich der Seligsprechung von Franziska Schervier aus Aachen hebt er besonders hervor, daß „im erhabenen Symbol der herrlichen zweifachen Kathedrale sich zwei ursprüngliche stilistische Ausdrucksformen, zwei Arten der Kunst und der Spiritualität, das Romanische und das Gotische nämlich, oder vielmehr zwei Volksarten, die lateinische und die germanische, in zwei berühmten und großartigen Monumenten, die beide geschichtsreich und für dieselbe christliche Zivilisation äußerst bezeichnend sind, in einer unzertrennlichen brüderlichen Einheit begegnen." (164) Hier sieht der Vf. eine der Wurzeln für sein Grundanliegen des Dialoges und der Versöhnung (178f).

Der erste Beitrag erwähnt sodann neben weiteren Lebensdaten Montinis Vorliebe für John Henry Newman, Sören Kierkegaard, Romano Guardini und v. a. Jacques Maritain, als dessen Schüler er sich bezeichnet habe (11f). In seinen späteren Hirtenbriefen fänden sich häufig Zitate französischer Theologen wie Teilhard de Chardin, Yves Congar, Henri de Lubac und Jean Danielou. Er habe auch einen besonderen Zugang zur „Nouvelle Theologie" gehabt, die er besonders geschätzt habe wegen ihrer Nähe zu „den biblischen Quellen, der Frömmigkeit und dem Glauben" (12). Über seine Zeit als Erzbischof von Mailand wird besonders seine „Ehrfurcht vor jedem Menschen und vor jeder Weltanschauung" hervorgehoben und ein besonders charakteristischer Satz aus seinem Hauptvortrag auf dem zweiten Weltkongreß für das Laienapostolat 1957 in Rom zitiert: „Allgemeiner und ursprünglicher Zweck der Mission der Kirche ist es schließlich, liebenswert zu machen, was sie verkündet, lebt und verbreitet." (13) Nach einigen weniger bekannten Hintergrundinformationen über das Konklave und die Papstwahl wird ausführlich die Bedeutung Papst Pauls VI. für die Fortsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils dargestellt und es werden für die weiteren Konzilsperioden aufschlußreiche Details seiner Aktivitäten mitgeteilt, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann. Ausführlich wird u. a. die „Nota explicativa praevia" (nicht: „nota brevia"!) zum Kirchenschema vorgestellt (25 ff). Als weitere Themen werden behandelt: Der Papst im Dialog mit Christen und Nichtchristen (mit Blick auf die Enzyklika „Ecclesiam suam"), die vatikanische Ostpolitik, die Enzyklika „Humanae vitae" und die Auseinandersetzung mit den Traditionalisten.

Von besonderem Interesse ist der überaus kundige und reich dokumentierte zweite Beitrag von Herman H. Schwedt: „Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher in den Jahren 1965–1966." Der Titel läßt nicht erkennen, daß tatsächlich zunächst ausführlich auch die Vorgeschichte der Aufhebung des „Index librorum prohibitorum" geschildert und belegt wird, wobei Informationen aus weit gestreuten Publikationen zusammengetragen werden, die viele sonst unbekannte Details belegen. An verschiedenen Beispielen wird verdeutlicht, daß auch „der junge Montini" sich am Index der verbotenen Bücher „rieb", ohne aber dagegen aufzubegehren, und daß „allem Anschein nach (...) der Kurienprälat Montini nicht allzusehr vom ‚Segen'[1] des römischen Index und der kirchlichen Bücherverbote überzeugt" war (47), obwohl er seit 1937 auch als Konsultor des S. Officium tätig war (49). In dieser Kongregation war 1917 nach dem Willen Papst Benedikts XV. die Indexkongregation aufgegangen, in der sie fortan eine eigene Abteilung bildete (54). Die angeführten Belege „aus fast dreißig Jahren zeigen: Montini und das S. Officium waren keineswegs ein Herz und eine Seele. Montini wirkte eher als vermittelnder, beruhigender, schweigender oder mitleidender Intellektueller, nicht aber als unnachgiebiger Zensor und als eifernder Konsultor des Hl. Offiziums." (50) Wohl auch wegen seiner schon im ersten Beitrag erwähnten Sympathie für die „Nouvelle Theologie" (12) hielt er sich bei dem sich verschärfenden Konflikt um deren Vertreter zurück (49). Die Prälaten Tardini und Montini des päpstlichen Staatssekretariates kritisierten [gelegentlich] die Maßnahmen der „mit ‚theologischen' Verboten und Dekreten" operierenden Gruppe um Kardinal Pizzardo und Ottaviani, deren „Partei" es im Jahre 1954 „gelang", Montini durch seine „Beförderung" nach Mailand „aus Rom zu entfernen" (50).

In der in den 50er Jahren entstandenen Streitfrage, ob man zusätzlich auch Filme in ähnlicher Weise verbieten sollte, beriefen sich die Vertreter der Internationalen katholischen Filmzentrale (O.C.I.C.) ausdrücklich auf Prostaatssekretär Giovanni B. Montini, der in seiner Grußbotschaft an deren Kongreß 1954 den „normativen Charakter der sittlichen Bewertung" von Filmen betont, dabei aber „kaum an einen prohibitiven Index der Filme" gedacht hatte (52).

In einem weiteren Kap. werden die letzten Indizierungen bis 1961 besprochen, wobei zunächst ein weiterer Rückblick auf die Praxis der Indizierung von Büchern seit den „letzten hundert Jahren vor der Abschaffung des ‚Index der verbotenen Bücher'" geboten wird. In diesem Zusammenhang wird die Diskussion um die Streitfrage vorgestellt, ob Verurteilungen ohne oder mit Bekanntgabe der Gründe zu erfolgen hatten, die für die Entscheidung maßgebend gewesen seien. Vereinzelt schon in den 30er Jahren, v. a. aber um 1940 begann man, Kommentare zu den Bücherverboten zu veröffentlichen, meist anonym (auch [60] mit drei Asterisken [!]) im Osservatore Romano, obwohl Kardinal Ernesto Ruffini und Kardinal Alfredo Ottaviani „noch während des II. Vatikanischen Konzils ausdrücklich die Bekanntgabe von Gründen für Bücherverbote abgelehnt" haben, um „neue Diskussionen und damit einen Autoritätsverlust für die Bücherurteile" zu vermeiden (54f). „Für keines der erwähnten Bücherverbote der Jahre 1941 bis 1961 veröffentlichte der Hl. Stuhl seine offiziellen Gründe." (60) Der Diskussion um die Reform des Index ist ein eigenes Kap. (4) gewidmet. Kritische Stimmen forderten einen „schlankeren" Index oder eine Revision „im Sinne der Vereinfachung und der Milderung der jetzigen Praxis", während es noch wenige Jahre vor Abschaffung des römischen Index „in konservativen katholischen Kreisen als ‚radikal' galt, „wenn man die Aufhebung der Bücherverbote forderte" (64), was deshalb auch nur selten geschah (65). Das gilt entsprechend auch für die vor dem II. Vatikanischen Konzil von den Bischöfen und Institutionen eingebrachten Vorschläge (Vota): Die Forderungen zielten auf Vereinfachung, „Reformen, Ausnahmeregelungen, Verfahrensrevisionen (...) oder neue Kompetenzregelungen", auch unter Hinweis darauf, daß die Verbote vielfach nicht eingehalten würden. „Nur ein deutscher Bischof" (Wilhelm Kempf aus Limburg) „schlug vor, man solle Vorschriften zum Bücherverbot aufgrund positiven kirchlichen Rechtes abschaffen" (66f). Das 5. Kap. beschäftigt sich mit dem II. Vatikanischen Konzil, genauer mit der Entstehung und dem Schicksal des Schemas „De praevia librorum censura eorumque prohibitione", das von der „Kommission für die Disziplin von Klerus und Volk" erarbeitet und im Juli 1961 mit vielen Vorbehalten (69) gutgeheißen wurde (67, 101), aber nie in die Konzilsaula gelangt ist (70). Nur die Kardinäle Leger aus Montreal und Döpfner aus München hatten in der Kommission für die Aufhebung der Bücherverbote plädiert (69).

Das eigentliche Ende des römischen Index wird im 6. Kap. behandelt. Papst Paul VI. hat die Lösung des Problems mit der Kurienreform verbunden. Durch das Motu proprio „Integrae servandae" wurde die „Suprema Congregatio Sancti Officii" zur „Kongregation für die Glaubenslehre" mit einem Kardinal als Vorsitzendem (anstelle des Papstes wie bis dahin) und dem Staatssekretariat nachgeordnet. Neben der „Förderung des Glaubens" sollte auch die „Untersuchung von Schriften" und gegebenenfalls ihre Mißbilligung gehören. Die Formulierung „reprobat" signalisierte das tatsächliche Ende des kirchlichen Bücherverbots, was zunächst Unsicherheiten auslöste, bis die Kongregation für die Glaubenslehre am 14. Juni 1966 in einer „Notificatio" erklärte, „der römische Index sei keine Rechtsnorm mehr, sondern besitze nur moralischen Wert; in Zukunft wolle man Bücher ‚in geeigneter Weise' beurteilen, also nicht mehr verbieten." (75) 1966 folgte schließlich ein offizielles „Decretum" derselben Kongregation, die die entsprechenden Canones des kirchlichen Rechtsbuches aufhob und von den zugezogenen Strafen absolvierte. Der Vf. stellt abschließend fest: „Paul VI. hat nicht als Befreier den Katholiken das Joch des Index genommen; denn diese hatten das schon selber besorgt. Aber er integrierte die Aufhebung des Index in die ihm wichtiger erscheinende Reform des S. Officium (...). Paul VI. wollte als Bischof und Kirchenoberer seine Freiheit zurückgewinnen, indem er die apodiktisch auftretenden Theologen in ihre Grenzen verwies und deren Machtzentren mediatisierte." (77)

Den dritten Beitrag hat der Bischof von Aachen geliefert: Heinrich Mussinghoff: „Die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Deutschland unter dem Pontifikat Papst Pauls VI. (1963–1978)". Auch diese Abhandlung ist von überregionaler Bedeutung, obwohl auf die Rolle Bischof Johannes Pohlschneiders von Aachen besonders eingegangen wird; da dieser „20 Jahre lang Vorsitzender der Kommission Schule und Erziehung in der Deutschen Bischofskonferenz" war, ist seine Tätigkeit (als „Schulbischof") für die staatskirchenrechtliche Stellung des Schulwesens in ganz Deutschland von Bedeutung. Grundsätzlich wird festgestellt, daß „die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Deutschland unter dem Pontifikat Papst Pauls VI. (1963–1978)" wesentlich geprägt ist „durch die Neubestimmung des Verhältnisses und der Zuordnung der Kirche zum Staat in der Gestalt der freiheitlichen und pluralistischen Demokratie, die das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in seinen verschiedenen Dokumenten getroffen hat" (113). Der Beitrag behandelt dann drei Bereiche, in denen es „bedeutsame Entwicklungen des Staat-Kirche-Verhältnisses in der Bundesrepublik Deutschland" unter dem Pontifikat Papst Pauls VI. gegeben hat (115): „Die Entwicklung des Konkordatsrechts", die „‚Entkonfessionalisierung' des Schulwesens" und die „Vatikanische Ostpolitik unter Papst Paul VI.". Diese Themen werden in drei Kap.n ausführlich abgehandelt. Ausgehend von den unter den Pius-Päpsten abgeschlossenen Verträgen und Konkordaten werden die seither mit den Bundesländern getroffenen Vereinbarungen vorgestellt und auch die politische Diskussion über das „Staatskirchen(vertrags)recht" geschildert, während für die entsprechende Entwicklung in den neuen Bundesländern auf entsprechende Publikationen verwiesen wird (119,

134). – Die von den Massenmedien propagierte „Entkonfessionalisierung" wurde von Bischof Pohlschneider „als eine fortwährende Entchristlichung" bezeichnet, „die – ob gewollt oder ungewollt – im Endergebnis zu einer vollständigen Säkularisierung der Schule führen müßte" (120). Am Beispiel der Gesetzgebung in Nordrhein-Westfalen und ihrer Auswirkung im Bistum Aachen wird festgestellt: „(...) der Schulkampf hatte gezeigt, daß die Beteiligung der Eltern zu gering blieb, einmal, weil Entkonfessionalisierung und Schulreform eng verbunden waren, zum anderen, weil auch die Erosion des katholischen Milieus schon weit fortgeschritten war." (122). – Das Kap. über die Vatikanische Ostpolitik gibt einen guten Überblick über die Entwicklung seit den Pius-Päpsten bis zur neuesten Entwicklung unter Papst Johannes Paul II. Ausführlich werden auch die Reaktionen des Vatikans auf die Entwicklung des Verhältnisses zwischen der DDR und der Bundesrepublik Deutschland (die Bezeichnung „BRD" [124] war DDR-Sprachregelung!) dargestellt. Es sei bei der vatikanischen Ostpolitik darum gegangen, „daß um des Überlebens der Kirche willens ein modus vivendi gefunden werden mußte, der den Kernbereich kirchlichen Lebens gegenüber dem atheistischen Staat schützte und sicherte. (...) Wir dürfen die damalige vatikanische Ostpolitik nicht von dem uns alle überraschenden Zusammenbruch der sozialistischen Staaten 1989/90 her beurteilen. Hätte die Geschichte einen anderen Verlauf genommen, wären die Probleme eines Überlebens der Kirchen hinter dem ‚Eisernen Vorhang' geblieben (...). Diese Öffnung hatte Papst Paul VI. noch nicht sehen können." (132f)

Der vierte Beitrag von August Brecher entspricht seinem Titel: „Papst Paul VI. und Bischof Pohlschneider; Gemeinsame Grundhaltungen – Übereinstimmungen – persönliche Bekanntschaft". Wegen der vergleichenden Bezugnahme auf Papst Paul VI. fügt auch dieser Beitrag Mosaiksteine in das Gesamtbild dieses großen Papstes ein. Zur Frage, ob Bischof und Papst beide „konservativ" gewesen seien, wird (nach Martin Lohmann) festgestellt: „(...) Konservativsein ist nicht das Hängen an dem, was gestern war, sondern ein Leben aus dem, was immer gilt. Der Fundamentalist will alles Alte unverändert bewahren. Der Konservative will verbessern, nicht Wesentliches grundlegend verändern oder abschaffen. Konservativ sein heißt, das im Gestern Bewährte zu bewahren, um es im Heute als Sprungbrett zum Morgen zu benutzen. Dann ist der Konservative ein an der ewig gültigen Wahrheit orientierter Progressiver." (151).

Nach dem Gesagten dürfte deutlich geworden sein, daß das besprochene Buch von allgemeinem Interesse ist und schwerlich übergangen werden kann, obwohl es nur vom *Geschichtsverein für das Bistum Aachen,* Leonhardstr. 18–20, 52064 Aachen, vertrieben wird.

Fulda Aloysius Winter

Theologiegeschichte

Bohl, Cornelius: **Geistlicher Raum.** Räumliche Sprachbilder als Träger spiritueller Erfahrung, dargestellt am Werk *De compositione* des David von Augsburg. – Werl: Dietrich-Coelde / Butzon & Bercker 2000. 451 S. (Franziskanische Forschungen, 42), kt / pb DM 74,80 / € 38,50 ISBN: 3–87163–253–8 / 3–7666–2066–5

Die Arbeit, in der sich C. Bohl dem lange Zeit sehr einflußreichen geistlichen Schriftsteller David von Augsburg O. Min. († 1272) zuwendet, ist die gekürzte und überarbeitete Fassung seiner Diss. von 1997 (Franziskanisches Institut für Spiritualität des Antonianum in Rom). Es enthält nicht nur die Analyse des Textes von Davids Werk *De exterioris et interioris hominis compositione* auf die räumlichen Sprachbilder, mit denen David von Augsburg geistliche Erfahrung zu vermitteln versuchte.

B. gibt im I. Teil zunächst einen Überblick zu Leben und Person Davids und zu seinem Werk, bis er auf die überlieferte „Textgestalt von *De exterioris et interioris hominis compositione*" zu sprechen kommt. Im II. Teil geht es um die „Frage nach der Intention des Autors und einer seinem Text angemessenen Interpretation". Hier fragt B. nach der Eigenart von Davids Werk im Kontext 1. der Quellen und Traditionen, auf die es zurückgreift, 2. der frühen franziskanischen Bewegung, aus der es erwächst, 3. der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte, in die es einfließt. Im III. Teil gelangt B. in das Zentrum seiner Arbeit, in dem er den hermeneutischen Zugang zu den drei Dimensionen der von David wiedergegebenen und reflektierten geistlichen Selbsterfahrung deutlich macht und methodisch begründet. Erst im IV. Teil kommt es zur ausführlichen „Textanalyse", mit der „Räumliche Sprachbilder als Träger geistlicher Erfahrung in *De compositione*" dargestellt und gedeutet werden.

Da Davids Sprache in ihren Bildern und Metaphern durchweg von der bisherigen geistlichen Tradition geprägt ist, ist das Besondere seiner Darstellung geistlicher Erfahrung die „bewußte Konstruktion des geistlichen Raums", in dem die durch die Sünde verwirrte Ordnung des Menschen und der Welt im geistlichen Leben wiederhergestellt wird. Das wird möglich durch eine geistliche Dynamik, die von außen nach innen, von unten nach oben geht. So soll der äußere Ausdruck geistlichen Lebens immer mehr von seiner inneren Inspiration und Haltung her verstanden und geprägt werden. Zugleich wird der Mensch aus der Tiefe seines Falles in die Höhe der Einigung mit Gott geführt, wodurch das ursprünglich in der Schöpfung gemeinte Bild Gottes im Menschen wiederhergestellt wird. Die konkrete Wegerfahrung der früh-franziskanischen Bewegung wird hier mehr und mehr spirituell auf den Innenraum geistlichen Lebens zurückgenommen. Darin zeigt sich eine Angleichung an die spirituelle Tradition klösterlich-seßhaften Lebens, die bereits zu Lebzeiten des Franziskus von Assisi wahrzunehmen ist, aber sich um die Mitte des 13. Jh.s bei franziskanischen Vf.n wie schon Thomas von Celano (Vita II) und dann besonders bei Bonaventura mehr und mehr durchsetzt. Dabei gehen die Impulse, die Franziskus selbst seinen Brüdern als „forma sancti Evangelii" vermittelte, nicht einfach verloren. Doch sie fließen ein in eine mehr traditionelle, mehr monastische, mehr institutionalisierte und insgesamt mehr spirituell-reflektierte Lebensweise. So wird z. B. aus der konkret erlebten und gelebten Jesusnachfolge des Franziskus die eher spirituell ergriffene „imitatio Christi", die sich von der Dynamik des Christusereignisses zu inneren Antrieben und Haltungen bewegen läßt. Das „Durch-die-Welt-Gehen" der frühen Brüder, das Sendung zum Zeugnis des Evangeliums in der dienenden Hinwendung zu den Menschen, besonders zu den Armen, war, wird auf die Notwendigkeiten einer kirchlich eingebundenen Seelsorge eingeengt. Daß das bei David von Augsburg so stark betont wird, hat allerdings mit dem „Sitz im Leben" seiner Unterweisungen zu tun, die auf die Erziehung im Noviziat, damals schon Zeit der geistlichen Schulung in innerer Sammlung und Zurückgezogenheit, ausgerichtet sind.

Wieweit man die Suche nach einer spirituellen Vertiefung und verbindlichen Gestaltung von Ordensleben und christlichem Leben überhaupt von David von Augsburg lernen kann, bleibt auch für B. fraglich. Die überzeitlichen Strukturen geistlichen Lebens, die nach B. sich bei David entdecken lassen, sind in ihrer bleibenden Geltung nicht so ohne weiteres einsichtig. Jedenfalls scheint ein so enger Anschluß an die spirituelle Tradition und Sprache der Vergangenheit wie bei David von Augsburg nicht mehr zu gelingen, wenn geistliches Leben sich bewußt auf die plurale und rasch sich wandelnde Welt einläßt.

Ob B. bei seiner freien Übersetzung der Texte Davids ihren ursprünglich gemeinten Sinn immer trifft, darüber ließe sich streiten. Doch zumindest an einer Stelle kommt m. E. ein falscher Zungenschlag herein. Ein Wort Davids: „Sicut ergo corpus collaborat spiritui et compatitur in merito, ita digne comparticipat et conremuneratur ei in praemio (...) (De compositione 366,7–10) übersetzt B. so: „Wie also der Körper mit dem Geist zusammenarbeitet und mit ihm mitleidet, wenn er schuldig wird, so nimmt er zu Recht auch teil an dessen Verdiensten und wird mit ihm zusammen belohnt" (Geistlicher Raum 346 Anm 388). Wörtlich übersetzt heißt das aber: „Wie also der Leib mitarbeitet mit dem Geist und mitleidet im Verdienst, so nimmt er zu Recht mit teil und wird mit ihm beschenkt im Lohn". Der Nebensatz: „wenn er schuldig wird", findet sich weder im Text noch ergibt er sich aus dem Kontext und ist m. E. auch sinnwidrig; denn das mitverdienende Mitleiden kann sich nicht auf Schuld beziehen, sondern allenfalls auf Strafen.

Auf S. 362 wird m. E. ein Wort Davids in einen falschen Zusammenhang gestellt. B. spricht dort von einer Flucht aus der Nähe der Sünde, die zu Gott führt, z. B. bei „Eigenbrötelei" (Anm 60). Es heißt aber bei David: „conformitas vitiosa vult credi fuga singularitatis esse" (De compositione 285,20). Damit ist die angebliche Flucht vor Eigenbrötelei oder Sonderlichkeit nur die Tarnung eines verfehlten Konformismus. Zu Gott käme ich also eher aus verfehlter Anpassung durch eine entschieden behauptete Eigenständigkeit. So kann es David von Augsburg trotz seiner sonstigen Tendenz zu klösterlicher Einordnung auch sehen, wie er m. E. überhaupt das herkömmliche monastische Leben oft kritisch betrachtet. Das wird vielleicht bei B. nicht hinreichend deutlich, weil er den Anschluß an Quellen und Traditionen betont.

Insgesamt eröffnet aber die vorliegende, eindringliche Arbeit einen neuen und anregenden Zugang zu einem beinahe schon vergessenen, aber für die Spiritualitätsgeschichte wichtigen Text.

Schmalkalden Johannes K. Schlageter

Schlosser, Marianne: **Lucerna in caliginoso loco.** Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie. – Paderborn: F. Schöningh 2000. XXXII, 317 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. N.F., 43. Münchener Universitäts-Schriften), kt DM 128,00 / € 67,40 ISBN: 3–506–79443–4

Im Bewußtsein der Christen spielen die Gestalten der großen Propheten gegenwärtig keine hervorgehobene Rolle. Ihre Lebensumstände, v. a. aber ihr spezifisches Gottesverhältnis scheinen keinen besonders prominenten Platz zu haben – weder in Predigten noch auf Akademietagungen. Aber wenn Theologie keine rein historische Wissenschaft, schon gar nicht bloß religiöse Schriftstellerei sein kann, sondern Glaubenshermeneutik, und wenn der Glaube keine beliebige religiöse Überzeugung sein kann, dann kommen beide nicht ohne den Begriff der Offenbarung aus. Neben dem schwierigen Problem,

wo genau diese zu lokalisieren und inhaltlich zu identifizieren ist, muß man, abgesehen von allgemeinen anthropologischen Strukturen der Möglichkeitsbedingungen ihrer Rezipierbarkeit, auch die besonderen Umstände zu verstehen suchen, unter denen eine solche Offenbarung ergeht. Hierfür scheint der Begriff der Prophetie unabdingbar. Dies wäre nur unter der Voraussetzung eines reduktionistischen Mißverständnisses von der Art unplausibel, Prophetie sei ausschließlich auf diejenigen Verborgenheiten gerichtet, die sich aus der Zukünftigkeit von Ereignissen ergeben. Man muß es daher als ein überaus wertvolles Unternehmen ansehen, den Prophetiebegriff in der mittelalterlichen Scholastik zu untersuchen. Dafür spricht nicht nur die dort anzutreffende akmeartige Versammlung von religiöser Kraft und intellektueller Potenz, sondern auch die bedeutende Rolle, welche die Prophetie im Selbstverständnis dieser Epoche gespielt hat. Nicht zuletzt wird man aber auch an die ausdifferenzierten Theorien prophetischer Erkenntnis denken, die im Kontext der anderen sich auf Offenbarung gründenden Religionen entwickelt worden und im 13. Jh. dem lateinischen Westen zugänglich geworden sind.

Die materialreiche Arbeit, die M. Schlosser zum skizzierten Thema vorgelegt hat, ist trotz ihres Umfanges keine Gesamtdarstellung – eine solche wäre gar nicht zu leisten. S. klammert bewußt die Gestalt des Joachim von Fiore und seine Wirkungsgeschichte ebenso aus wie die Selbstdeutungen der als Propheten angesehenen mittelalterlichen Gestalten. Im Vordergrund steht vielmehr der Begriff der Prophetie selbst (9) in seinen wichtigsten Aspekten.

Der beträchtliche Umfang der berücksichtigten und eingearbeiteten Quellen und die Detailfreude (und -genauigkeit) der Darstellung hinterlassen einen in hohem Maße belehrten Leser, dem Rez. aber auch die Schwierigkeit, dies zu vermitteln. Ich beschränke mich daher auf die Methodik und die großen Linien.

Mittelalterliche Prophetiekonzepte – man kann eine solche Aufgabe prinzipiell auf zweierlei Weise zu bewältigen suchen: Entweder man stellt die großen Gestalten in den Vordergrund und arbeitet deren Prophetiekonzeption heraus – mit dem Nachteil, sich bei der Erläuterung der Fragestellung und den Hinweisen zu den benutzten Quellen und sonstigen Verbindungen immerfort wiederholen zu müssen. Oder man nimmt als erstes Differenzierungsprinzip einzelne Sachfragen, um die Antworten der Autoren dann abzufragen – mit der Gefahr, doxographische Reihungen zu erzeugen, die den konzeptionellen Zusammenhang der jeweiligen Theologie aus dem Auge verlieren. S. wählt den zweiten Weg und versucht mit beträchtlichem Erfolg, die genannte Gefahr durch Detailgenauigkeit und besonders durch große Konkretion zu vermeiden.

Das erste Kap. ist – wenn man so sagen darf – einem geschichtstheologischen Komplex gewidmet: Worin besteht die Einheit der Epoche der Propheten? In welcher Weise ging diese Epoche zu Ende – in welcher Hinsicht nicht? Warum stellt Jesus den Täufer noch über die Propheten? In welchem Sinne kann Jesus selbst ein Prophet genannt werden? Ebenso wie in den folgenden Kap.n werden nach einem kurzen Streifzug durch die wichtigsten biblischen Stellen und ihre patristischen Deutungen dann mit großer Ausführlichkeit die Einlassungen der großen Theologen der Hochscholastik vorgeführt, hauptsächlich (aber längst nicht ausschließlich) Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquin. Dieser bildet – mit wenigen Ausnahmen – den Endpunkt der Darstellung, nicht notwendigerweise den Höhepunkt der konzeptionellen Entwicklung.

Das zweite Kap. untersucht die vielfältigen epistemologischen Konzepte, mit denen man sich im Mittelalter die prophetische Erkenntnis verständlich zu machen versucht hat. Dies macht nicht nur erforderlich, die vielleicht naheliegende Einschränkung der prophetischen Erkenntnis auf die Zukunft zu korrigieren, sondern diese Art von Erkenntnis selbst zu analysieren. Ausgangspunkt bildet ein dreistufiges „Modell", mit dem Augustinus verschiedene Grade und Formen des Sehens – von der Wahrnehmung bis zu der Art von Schau, die auch dem Geist selbst zugeschrieben wird – unterschieden hat. Zur Bestimmung des Spezifikums des Prophetischen bedarf es zudem der Abgrenzung von den antiken Praktiken der Zukunftserkenntnis (*divinatio*), es heißt auch, Klarheit über den Sinn dieser optischen Metaphorik (?) zu gewinnen. Besonders hervorzuheben ist – einschlägig wegen der Traum*gesichte* – der Exkurs über den Traum als Ort möglicher Prophetie – aber auch vielfältiger Einbildungen (73–103). Hier treten auch zum ersten Mal die beiden für das Thema wichtigsten arabischen und jüdischen Vf., Avicenna und Maimonides, in den Gesichtskreis. S. zeigt, wie sich die Theologen die Eigenart prophetischer Erkenntnis verständlich machen. Es gilt, dies von mystischen Ereignissen (etwa der sog. *raptus* des Paulus) oder auch von der Kontemplation zu unterscheiden. Interessant ist hier, daß dabei die Figur des Moses, den schon Maimonides aus dem ohnehin nicht homogenen Kreis der Propheten als eine Gestalt von singulärer Bedeutung hervorgehoben hatte, auch bei Thomas in ähnlicher Weise eingeordnet wird.

Das dritte Kap. ist der Psychologie des Propheten gewidmet. Hier gilt es, zwei irreführende Extreme zu vermeiden (127ff): Weder läßt sich prophetische Erkenntnis in einer quasi-naturalistischen Manier in einer sozusagen bloß erweiterten Vermögenslehre unterbringen noch kann es sich um eine Erkenntnis handeln, für die der Prophet einfach instrumentalisiert würde. Dies widerspräche derjenigen Weise, in der das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung sonst bestimmt ist. Der Prophet ist kein bloßes Sprachrohr, sondern muß als jemand verstanden werden, der weiß, was er sagt – jedenfalls in bestimmten Grenzen. Dies macht es erforderlich, sozusagen quasi-prophetische Phänomene wie das Zungenreden genauer zu analysieren. Auch hier bekommt der Leser die wichtigsten und interessantesten Stationen der Deutungsgeschichte vorgeführt. Dasselbe gilt für die Gestalt des Montanus. Deutlich bemerkbar ist bei den hierzu referierten Erörterungen die Absicht, die Würde des Propheten und den Ernst seines Anliegens vor der Ineinssetzung mit irrationalen Phänomenen und Intentionen in Schutz zu nehmen (144). Daher auch die Relativierung des Zungenredens (138). Keiner der alttestamentarischen Propheten weist Züge der Raserei auf (133).

Wenn auch die Gestalt der Propheten insgesamt einer bestimmten Epoche der Heilsgeschichte angehört, so erlischt doch nicht einfach alles, was für das Prophetische konstitutiv ist. Die mittelalterlicher Theologie war in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Grade bereit, prophetische Momente auch dort anzuerkennen und in dem sichtbar zu machen, was man, gespeist von einer stets latenten Institutionsfeindlichkeit, eher als Gegentypus deuten möchte. Dies ist das Thema des dritten Kap.s. Die Freiheit und Unverfügbarkeit, mit der der Geist Propheten erweckt und durch sie spricht, scheint wenig mit den Formalitäten und Mentalitäten von Ämtern zu tun zu haben. Sowohl das Amt des Bischofs wie das des Theologen läßt aber nach dem Urteil der mittelalterlichen Theologen prophetische Momente wiedererkennen. Bischof und Theologe sind gewiß nicht einfachhin Propheten. Aber dies ist um so mehr ein Anlaß, die Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten genauer zu differenzieren. Der naheliegende Gedanke, daß derjenige, der einen Text von zuletzt göttlichem Ursprung zu verstehen sucht, von demselben Geist durchdrungen sein muß, wird so ernst genommen, daß der Prediger, v. a. aber der Exeget zum Erben der Propheten erklärt wird (222).

Anscheinend noch näher am Prophetischen sind „Bewegungen". Ist nicht das Aufkommen und die explosionsartige Verbreitung der Bettelorden etwas, was mit dem Begriff des Prophetischen interpretiert werden muß? Dies ist offensichtlich kein Problem einer rein begrifflichen Analyse. Denn es fragt sich nicht, ob überhaupt und, wenn ja, in welchem Grade ein Begriff eine reguläre Anwendung findet. Vielmehr war zumindest in Teilen der Selbstdeutung der beiden neuen Orden ihr Auftreten als Erfüllung von Prophezeiungen angesehen worden. Darin läge ersichtlicherweise eine besonders starke Legitimation. S. untersucht dies, indem sie auch auf den prophetischen Charakter der beiden Ordensgründer selbst eingeht und dies aus den zeitgenössischen Quellen, insbesondere der hagiographischen, herausarbeitet. Angesichts der Dichte der Darstellung und der minutiösen Einarbeitung aller relevanten Quellen halte ich diese Untersuchungen für einen der Höhepunkte dieses Buches.

Nicht weit davon entfernt ist das letzte Kap., in dem nochmals der Begriff des Prophetischen thematisiert wird – diesmal unter kriteriellem Aspekt: Gibt es verläßliche und operationalisierbare Kriterien, durch die sich wahre Propheten von falschen unterscheiden lassen? Es kommt also darauf an zu wissen, wes Geistes Kind jemand ist. Kann man wissen, wodurch man das weiß? Da sich der Prophet nicht durch Gründe legitimiert, ist die Frage, wodurch dann. Es ist der göttliche Ursprung seiner Reden, aber da dieser eben nicht selbst gegeben sein kann, sondern durch den Propheten erst vermittelt wird, muß die Frage genauer die sein, ob es eindeutige Kennzeichen dafür gibt. Auch hier ist das Problem alt, schon biblisch, und daher von der frühen Kirche bis in die Hochscholastik hinein Gegenstand des Nachdenkens geworden. S. urteilt jedoch, daß in dieser Phase noch keine besondere Intensität zu vermerken ist. Diese kommt erst auf, als im späten Mittelalter eine wahre „Flut von ‚mystischen' und ‚prophetischen' Texten" (268) anwächst. Gleichwohl führt dies – außer einigen Hinweisen auf Jean Gerson u. a. – nicht zu einem Ausflug über die selbstgesteckten zeitlichen Grenzen hinaus, sondern zur Hinwendung zu einem Autor, der sonst außerhalb des auf Magistri gerichteten Blickwinkels steht: David von Augsburg (268ff). Quintessenz nach der Diskussion verschiedener Kriterien – Opportunismus („Schmeichelei"), spirituelle und sittliche Folgen („Früchte"), Wundertaten – ist dies, daß es solche mechanisch handhabbare Kriterien nicht gibt, sondern nur Indizien, die mit aller Sensibilität angewendet werden sollen.

Am Schluß des Buches steht nochmals eine konkrete Anwendung, die über die Beurteilung von Individuen und individuellen Gegebenheiten hinausgeht. Aus der Perspektive ihrer Kritiker sind die Angehörigen der Bettelorden, die sich selbst in der Tradition der Propheten interpretiert hatten, nichts weiter als Pseudopropheten und leider so verführerisch wie diese. Zum Streit um die Bedeutung der Armut in diesen erbitterten und dramatischen Kontroversen ist schon viel gesagt worden. Gerade im schon genannten Zusammenhang der Deutung (und nicht nur der Selbstdeutung!) dieser Orden ist dies ein besonders wichtiger und lehrreicher Aspekt. Die Antwort wird naheliegenderweise an den beiden gewichtigsten Apologien herausgearbeitet: Bonaventura verweist auf die jetzt praktizierte Lebensform, die ganz an der von Jesus und seinen Jüngern orientiert ist. Thomas hingegen kommt es auf die Wahrheit der Lehre und die Sendung an, welche die Prediger mit den Propheten verbindet (307).

Insgesamt hat S. ein Buch vorgelegt, an dem man viele Qualitäten hervorheben kann. Eine wahrlich stattliche Zahl von Quellen wird eingearbeitet; hierzu gehören nicht nur die vielen, durch ihren systematischen Ort einschlägigen Texte, sondern auch eine große Menge von Bibelkommentaren. Die interpretatorischen Urteile sind durchweg bewußt vorsichtig und ausgesprochen abgewogen. An keiner

Stelle hat der Leser das Gefühl, hier werde ein historisches Thema für eine vorweg definierte Absicht instrumentalisiert. Die internationale Forschungsliteratur wird souverän berücksichtigt, meist als ergänzender Hinweis, immer wieder aber auch kritisch (92, 276; 97, 303; 229, 148; 255, 12; etc.) Mancher Leser wird – gerade angesichts der Fülle der Gesichtspunkte – ein Stichwortverzeichnis vermissen; er wird immerhin durch ein minutiöses Inhaltsverzeichnis entschädigt. Im Vordergrund stehen – einschränkungslos berechtigt – die jeweiligen Sachfragen. Das erfolgreiche Bemühen, die Antworten der herangezogenen Vf. mit möglichst hoher doxographischer Korrektheit und im Blick auf überraschende Konvergenzen und Kontinuitäten ebenso wie auf manifeste und interessante Differenzen darzustellen, läßt mitunter Fragen nach den weniger offenkundigen denkerischen Motiven zurücktreten. Keine Methode kann alles leisten. Doch sieht der Kenner ohnehin schnell, daß angesichts der immensen Fülle des Materials allein durch die Auswahl wesentliche Akzente gesetzt worden sind. Zudem ist die Konkretion bei Exkursen und Exempeln (Montanus; Kajaphas; Prophetie und Traum) so weit getrieben, wie man es nur wünschen kann. Es ist also höchst erfreulich, zu einem solch zentralen Thema der mittelalterlichen Theologie – und nicht nur dieser –, jetzt eine so lehrreiche und verläßliche Studie vorliegen zu haben.

Regensburg Rolf Schönberger

T'Sas, Anne-Marie: **Der Gottesbegriff Paul Tillichs auf der Grenze von ‚Personalität' und ‚Transpersonalität'**. – Würzburg: Echter 2001. 178 S. (Religion in der Moderne, 7), brosch. DM 39,00 / € 19,90 ISBN: 3–429–02336-X

In der Tillich-Forschung hat man oft auf das Nebeneinander eines personalen und transpersonalen Gottesbegriffs in Tillichs Denken hingewiesen. Welchen Status hat diese Zweigleisigkeit? Haben wir es mit zwei in sich konsistenten, parallelen Systemen zu tun? Tillich selbst unterscheidet in seiner „Systematischen Theologie" (I 75) zwischen „Gott im Abgrund seines Seins" bzw. „Gott in seiner Wesenheit" und Gott in seiner Selbstoffenbarung gegenüber dem Menschen. Er erinnert damit an die Unterscheidung von Deus absconditus und Deus revelatus.

In ihrer von M. Lutz-Bachmann (am Seminar für Kath. Theologie an der FU Berlin) betreuten Diss. untersucht die Vf.in die beiden auf den ersten Blick schwer miteinander zu vereinbarenden Aussagen Tillichs zur Personhaftigkeit Gottes. Sie bestimmt zunächst im Anschluß an P. Schoonenberg (Concilium 13, 1977, 172–179) den Begriff der Person als *Identität*, *Individualität* und *Beziehung* (25–47). Mit diesem Instrumentarium beschreibt sie im Hauptteil ihrer Arbeit (III: 49–161) Tillichs Anwendung des Personbegriffs auf Gott.

Zunächst zur *Identität* Gottes (49–95). Tillichs Konzepte des ultimate concern und des Sein-Selbst lassen einen personhaften Gott nicht erkennen. Seine Trinitätslehre habe nichts mit der Drei-Einheit von drei göttlichen Personen zu tun, wohl aber mit einer „vitalistischen Dialektik" (83). Wo er der personalen Identität am nächsten komme, in der Anwendung der Attribute Freiheit, Wille und Liebe auf Gott, werde der personal-ethische Kontext auf die ontologische Ebene verlagert: „Gott erscheint nicht als Person, sondern als ein allgemeines, vitalistisches und (...) dialektisches Prinzip, das alles trägt, umgreift und überall als lebensschenkende Kraft wirkt" (95).

Ein ähnliches Bild ergibt sich, wenn man Personalität als *Individualität* bestimmt (96–123). Die Vf.in zeigt, wie sehr Tillich in seiner Gotteslehre an die Subjekt-Objekt-Struktur gebunden ist. Auch die Ich-Du-Begegnung unterliegt nach Tillich dieser Struktur. Darum sei er gezwungen, „im Theismus einen mit dem Menschen konkurrierenden Gott zu sehen. Gott als Person und der Mensch als Person können für Tillich nicht zusammen gedacht werden, ohne in eine tödliche Konkurrenz miteinander zu treten, aus der der Mächtigere als Sieger hervorgeht. In dieser Hinsicht ist Gott (...) per definitionem heteronom und objektiviert alles und jeden (...)" (104). Dies gelte jedenfalls für die philosophisch-theologische Ebene des Redens von Gott. Auf der praktisch-theologischen Ebene der gelebten Religion könne und wolle Tillich die Personhaftigkeit Gottes nicht leugnen. So kommt es im Bereich der theologischen Argumentation zur Transzendierung des Theismus, auch wenn Tillich „als Phänomenologe mit einem stark existentialistischen Anliegen" bereit sei, „der Konkretheit im Gottesbegriff auf der anthropologischen Ebene einen Platz einzuräumen" (123).

Von zentraler Bedeutung für das Personsein Gottes ist der Aspekt der *Beziehung* (123–161). Die Vf.in zeigt überzeugend, daß Tillich in der Beschreibung des konkreten religiösen Lebens an der Personalität Gottes festhält, sie aber wiederum im Kontext philosophisch-theologischer Reflexion relativiert. So erscheint z. B. das Gebet als „eine quasi innergöttliche Bewegung, in der die Rolle des Menschen zweitrangig wird" (137). Die Reduktion des religiösen Ich-Du-Verhältnisses auf die Subjekt-Objekt-Struktur zwinge ihn, diese Struktur zu transzendieren und von einer Einheit von göttlichem und menschlichem Subjekt auszugehen. Auch in Tillichs Schöpfungslehre sieht die Vf.in die Tendenz zu einer Identität von Gott und Mensch auf Kosten des Menschen. „Offensichtlich ist es Gott selbst, der sich in der Schöpfung aktualisiert, und nicht die Schöpfung in ihrer Eigenständigkeit" (148).

Die Vf.in führt die Zweigleisigkeit der Aussagen Tillichs auf die Doppelheit einer überwiegend phänomenologisch-anthropologischen und einer überwiegend theologischen Perspektive zurück. So komme es zu einem Nebeneinander eines Gottes pro nobis und eines Gottes an sich, von Theismus und Panentheismus, das, da es nicht miteinander vereinbar sei, Tillich in seiner „Systematischen Theologie" dazu tendieren lasse, das „idealistisch geprägte, panentheistische System" und damit die Transpersonalität Gottes zu bevorzugen.

Das Verdienst der Arbeit besteht im sorgfältigen Aufweis der religiösen wie der philosophisch-theologischen Argumentationsweise Tillichs. Hier wird Tillich nicht einseitig interpretiert. Die Vf.in zeigt, daß Tillich die Personalität Gottes nicht negiert, aber transzendiert. Bewegt er sich, wie die Vf.in abschließend behauptet und wie der Buchtitel nahelegt, wirklich „wie ein Seiltänzer (...) auf der Grenze beider Systeme" (169)? Repräsentieren Personalität und Transpersonalität Gottes zwei inkompatible Systeme? Die Vf.in gelangt zu dem Schluß: „Weil beide Systeme nicht zusammen gedacht werden können (...), tendiert Tillich dazu, das (...) panentheistische System zu bevorzugen" (169). Überzeugt dieser Schluß? Wir können, auch nach dieser Studie, Tillich so verstehen, daß er sich nicht an der Grenze zweier unterschiedlicher Systeme bewegt, von denen er eins „bevorzugt", sondern daß wir es mit einem einzigen System zu tun haben, in das er die konkrete Religion und die Personalität Gottes integriert und darin transzendiert und relativiert.

Münster Erdmann Sturm

Patrologie

Der erste Clemensbrief, übersetzt und erklärt von Horacio E. Lona. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 677 S. (Kommentar zu den Apostolischen Vätern, 2), Ln DM 198,00 / € 106,00 ISBN: 3–525–51682–7

Mit diesem zweiten Bd aus dem „Kommentar zu den Apostolischen Vätern" erhält nach der Didache eine weitere, nicht minder bedeutsame Schrift aus dem so unterschiedlich zusammengesetzten Schriftenkorpus der „Apostolischen Väter" eine umfangreiche, nahezu erschöpfende historische und philologische Kommentierung, die in ihrer umfassenden Gründlichkeit Maßstäbe setzt. Angesichts der Bedeutung des 1. Clemensbriefes als Dokument des frühen Christentums für die Geschichte der Entstehung der katholischen Kirche ist diese Arbeit gleichermaßen wertvoll.

Der beachtliche Umfang des Kommentars erklärt sich nicht allein aus der Länge dieser Schrift. Mit 65 Kap.n ist sie immerhin der umfangreichste Text aus der Sammlung der Apostolischen Väter. Aber der beachtliche Umfang des Kommentars erklärt sich v. a. auch aus seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung am Übergang vom apostolischen zum nachapostolischen Zeitalter bzw. an der Grenze zwischen den frühchristlichen Quellenschriften, die später dem kanonischen Schrifttum zugerechnet wurden, und solchen, die aus gleicher Perspektive demgegenüber als nachgeordnet und sekundär erschienen, aber die rechtgläubige Tradition verkörpern. Es handelt sich bei ihnen außer den kanonischen Schriften um die wichtigsten Zeugnisse, die in besonderer Weise die Entstehung der „frühkatholischen" Kirche dokumentieren. Aber obwohl Adolf von Harnack den 1. Clemensbrief einmal (1929) die wichtigste Urkunde nach den Schriften des Neuen Testaments genannt hat (vgl. 5), gibt es zwar zahlreiche Einzelstudien zu bestimmten Problemfeldern und den entsprechenden Abschnitten dieses Briefes, aber nur wenige Arbeiten aus neuerer Zeit, die den gesamten Text kommentieren (vgl. das umfangreiche Literaturverzeichnis, 644–660).

Vielleicht hängt dies auch damit zusammen, daß wir es mit einem der frühesten Zeugnisse der *römischen* Gemeinde zu tun haben, das bereits das Vorhandensein kirchlicher Ämter und Strukturen im frühen Christentum erkennen läßt und darüber hinaus zeigt, wie von Rom aus von Anfang an Verbindungen zu den Gemeinden des Ostens (Korinth) geknüpft wurden, Brücken zwischen westlichem und östlichem Christentum. Es handelt sich also um ein frühes Zeugnis *kirchlichen* Christentums. Entsprechend bedeutsam ist dieses Dokument deshalb für den Kirchenhistoriker. Denn spätestens nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 und weiterhin nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes in Palästina (132–135) hat die römische Gemeinde zunehmend eine führende Rolle bei der Bestimmung christlicher Identität und der Ausformung normativer Maßstäbe des christlichen Glaubens und Lebens insgesamt gespielt. Es überrascht deswegen auch nicht, daß dieser Brief in der frühchristlichen Tradition gelegentlich in den Rang der kanonischen Schriften des NT erhoben wurde (vgl. 109f).

Ohne Zweifel gehört dieser unbestritten echte Brief der römischen Gemeinde an die Gemeinde in Korinth zu den wichtigsten Quellen

des frühen Christentums im Umfeld des Neuen Testaments. Eine umfassende wissenschaftliche Würdigung und Kommentierung dieser Schrift, wie sie der vorliegende Kommentar bietet, ist darum sehr zu begrüßen. Und dies gilt v. a. auch deshalb, weil der Vf. den aktuellen Forschungsstand nicht nur in seinem umfangreichen Schriftenverzeichnis (643–660) sorgfältig dokumentiert, sondern sich im einzelnen auch darum bemüht hat, die unterschiedlichsten Forschungsergebnisse zu sichten, kritisch zu prüfen und eigene Akzente zu setzen, die v. a. dem jüdisch-hellenistischen Charakter der Schrift gerecht zu werden versuchen. Dabei ist bemerkenswert, wie der römisch-katholische Vf. die protestantische Forschung (nicht zuletzt A. v. Harnack) in seinem Kommentar durchgehend angemessen berücksichtigt.

Das Buch gliedert sich in zwei Hauptteile. Die *Einleitung* (13–110) behandelt Fragen der Textüberlieferung, der literarischen Form und Struktur, Sprache und Stil, das geistige Milieu, die Autorenfrage und Entstehungszeit („das letzte Jahrzehnt des ersten Jh.s", 77), den Anlaß des Briefes und die Rezeption des I. Clem in der Alten Kirche. – Daran schließen sich an: *Übersetzung und Kommentar* (111–640). – Den Abschluß bilden ein Verzeichnis der Abkürzungen, ein umfangreiches Literaturverzeichnis, Wortregister, Stellenregister sowie Sach- und Namenregister – alles Kennzeichen einer sorgfältigen Kommentierung, die das Werk auf vielfältige Weise dem Benutzer erschließt.

Den eigentlichen Kommentar teilt L. nach der Behandlung des Präskripts (111ff) in zwei größere Teile: Kap. 1–39 (mit neun Abschnitten, die thematisch untergliedert sind) und Kap. 40–65 (mit fünf Unterabschnitten). Die – kontinuierliche Kommentierung, die stets am Text entlanggeht und dabei insbesondere die alttestamentlichen Bezüge (zur LXX) einer eingehenden Untersuchung unterzieht, wird von insgesamt neun Exkursen unterbrochen, die v. a. theologischen Problemen innerhalb der Schrift genauer nachgehen, das sind in Teil 1: In Absatz 6: Mahnung zur Buße (zu cap. 7–8): 1) δεσπότης und die Gottesprädikationen in I Clem (181–185). – In Absatz 8: Die Macht Gottes in der Schöpfung (zu cap. 20–26): 2) Die religionsgeschichtliche Frage in I Clem 20 (267–274; der Vf. kommt zu dem Ergebnis: „Der Darstellung I Clem 20 liegt weder eine liturgische noch eine philosophische Quelle zugrunde" – und betont die Nähe zum hellenistischen Judentum mit dem Hinweis: Bis auf 20,11b „hätte die hellenistische Synagoge ähnlich sprechen können"). – 3) I Clem 23 und die Eschatologie des I Clem. Zur These von O. Knoch (294–297). – In Absatz 9: Die menschliche Antwort auf Gottes Treue und Allmacht (cap. 27–36): 4) „Werkgerechtigkeit" in I Clem? (363–375; zur Frage nach dem Verhältnis zu Paulus); 5) I Clem 34,6f, der „Sanctus" und das Anliegen von I Clem (375–377; Auseinandersetzung mit P. Drews); 6) Die Christologie des I Clem (398–407; ein theologisch wichtiger Exkurs). – Teil 2: In Absatz 11: Die Auseinandersetzung mit den Ereignissen in der korinthischen Gemeinde (cap. 40–45): 7) Amt – apostolische Sukzession – Kirchenrecht (471–481; für die apostolische Sukzession im strengen Sinn fehlt im I Clem noch der Monepiskopat als Gemeindestruktur!). – In Absatz 12: Ermahnungen auf dem Hintergrund des Konflikts in Korinth (cap. 46–50): 8) Die Pneumatologie des I Clem (500–505 – ein von der Forschung bisher etwas vernachlässigtes Gebiet!). – In Absatz 14: Überleitung und großes Schlußgebet (cap. 59–61): 9) Das Allgemeine Gebet in I Clem (613–623; das ungewöhnliche Gebet am Schluß des Briefes ist ein Hinweis darauf, daß dieser Text im Gottesdienst verlesen wurde bzw. werden sollte!).

Der vorliegende Bd bietet einen reichhaltigen und sorgfältig erstellten Kommentar zum I Clem, der die bisherigen Forschungen auf diesem Gebiet gründlich und eigenständig verarbeitet hat und weiterführt und dabei u. a. eindrucksvoll zeigt, wie stark das frühe Christentum in der hellenistischen Synagoge (LXX) verwurzelt ist. Für die Kenntnis des frühen Christentums und die Anfänge der Kirche ein grundlegendes und unentbehrliches Werk.

Marburg Wolfgang A. Bienert

Irenäus ‚Lugdunensis': Irenäus von Lyon. 5. Adversus Haereses. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox. – Freiburg / Breisgau / Basel / Wien: Herder 2001. 310 S. (Fontes Christiani, 8), geb. DM 56,00 / € 34,00 ISBN: 3–451–22229–9

Der Schlußband der großen Irenäus-Ausgabe in den FC liegt vor. N. Brox liefert in der Weise der bisherigen Bde für Buch V adv. haer. die deutsche Übersetzung mit Anmerkungen, einer kurzen Einleitung, Bibliographie und Registern. Die Quellentexte sind den Sources Chrétiennes entnommen.

Anders als bei Buch IV bietet B. für das fünfte Buch Adversus Haereses wieder eine Gesamtgliederung des Textes. Sie ist, was die großen Markierungen und Einschnitte angeht, für Buch V nicht problematisch. Aber im Blick auf die inhaltliche Fassung und bei einzelnen Abschnitten sind aus der Sicht des Rez.en doch schwerwiegende Bedenken anzumelden. Anders als die Sources Chrétiennes sieht B. davon ab, die äußere und innere Logik des Textes sichtbar zu machen. In Buch V geht es für Irenäus um das „Heil des Fleisches" nach Paulus-Texten und um die Einheit von Schöpfergott und Gottvater im Blick auf das Wirken Jesu Christi und im Vorausblick auf das Ende der Zeit. Adelain Rousseau hat auch mit der Hervorhebung dieser Struktur das Maß gesetzt, das nicht nur Irenäus gerecht wird, sondern ihn v. a. richtig verstehen hilft. Irenäus läßt sich in seinem Gedankengang immer von biblischen Kontexten bestimmten. Sie sind unschwer zu erkennen und müssen entsprechend hervorgehoben werden. Manches mag dem Streit der Fachleute überlassen bleiben. Aber, wenn B. z. B. vom „Szenario der Ankunft des Antichrist" spricht, lockt er den Leser auf eine falsche Fährte. Irenäus will im Blick auf die Texte über den Antichristen die Einheit von Schöpfer und Vater aufzeigen und nicht eine Szenerie entwickeln. Auch sollte man auf jeden Fall in 35,2 den Einschnitt markieren, der zum Jerusalem aus der Höhe überleitet. Ebenso verdient der Schluß 36,3 als Koda des Ganzen eine Hervorhebung. Die angedeuteten Mängel sind deswegen bedenklich, weil sie dem Leser einer für weitere Kreise bestimmten Irenäus-Ausgabe den Blick auf den authentischen Theologen erschweren.

B. liefert wiederum eine sorgfältige und genaue Übersetzung der Textvorlagen. Er leistet die schwierige Arbeit, den oft langen Argumentationsgängen geduldig zu folgen. In der Regel schließt B. sich den Vorschlägen zur Textfassung an, die in den SC gemacht werden. Gern bezieht er sich auf Hayd (BKV). Einige Anmerkungen geben seine Sicht wieder und wollen dem Leser zur Orientierung helfen.

Über einzelne Punkte muß an dieser Stelle nicht gesprochen werden. Der Text als solcher bietet insgesamt eine zuverlässige und solide Basis für die weitere Arbeit. Ein anderes sind jedoch Wertungen. B. macht keinen Hehl aus seiner Einschätzung, die die Theologie des Irenäus in die „Aura des Konservativen" (10) stellt. Er glossiert ein „kirchliches Milieu", in dem „chiliastische Geschichten" einen guten Nährboden finden (12). In der negativen Bewertung des Chiliasmus bei Irenäus übt er keine Zurückhaltung („seltsame Anschauungen", 246f, 248f). Brox sollte jedoch nicht die komplizierten Fragen um den Presbyter Johannes bei Eusebius-Papias beiseite schieben und Irenäus einfach als unzuverlässig darstellen (248f). In jeder Hinsicht ärgerlich ist es, wenn Brox in einer Überschrift (253) von „angeblichen" Schriftbeweisen spricht. Das mag eine in der Sache richtige Wertung sein, die im Kommentar gegeben werden kann. Sie jedoch über den Text zu stellen, mit dem der Leser sich befassen soll, ist nicht akzeptabel. Großen Wert legt B. auf das kleine Sätzchen des Papias: „Wer gläubig ist, der glaubt das" (man sollte besser übersetzen: „Das ist glaubhaft für die, die glauben" V 33 4). Er will hiermit das Schlüsselwort für die Theologie des Irenäus gefunden haben und stellt es auch als Motto dem fünften Buch Adversus Haereses voran. Man vergesse nicht, daß es sich um ein Papias-Wort handelt und benutze es nicht in unzutreffender Weise mit der Absicht, Irenäus eine leichtgläubige, unkritische theologische Grundhaltung zu unterstellen.

Bd V schließt die neue deutsche Irenäus-Ausgabe ab. Nach Hayd, Klebba, Weber (Epideixis) hat B. eine moderne Übersetzung erstellt, die zusammen mit den Quellentexten Irenäus dem deutschen Leser leichter zugänglich macht. Die Verdienste von B. um eine philologisch einwandfreie Übersetzung der Textvorlagen seien noch einmal ausdrücklich unterstrichen. Er hat sich der Herausforderung gestellt und sich die Mühe gemacht, den manchmal doch sperrigen Gedanken nachzugehen und sie dem deutschen Leser zu erschließen. Anders steht es freilich um die Epideixis. Daß in einer Zeit weitreichender wissenschaftlicher Möglichkeiten keine neue Übersetzung des armenischen Textes möglich war, sondern daß B. nur eine korrigierte Fassung der alten Übersetzung von Ter-Mekerttschian herausgegeben hat, bleibt ein in jeder Hinsicht bedauerlicher Mangel. Gerade von der nach von Adversus Haereses verfaßten Epideixis aus können sich irenäische Grundpositionen erschließen. Ihre wissenschaftliche Vernachlässigung im deutschen Sprachraum muß dazu führen, daß der Blick auf Irenäus eingeengt bleibt.

Zum Ende soll seitens des Rez.en noch einmal auf Grundentscheidungen aufmerksam gemacht werden, über die durchaus kontrovers diskutiert werden kann. B. übernimmt dem Konzept von FC gemäß die Quellentexte der Sources Chrétiennes. Wir haben es bekanntlich im ganzen mit sekundären Texten zu tun. Der originale Irenäus liegt noch einmal dahinter und muß in nicht wenigen Zweifelsfällen auch im Blick auf den Kontext seines Denkens entdeckt werden. Hier hat Adelain Rousseau, der Vf. des französischen Textes in den Sources Chrétiennes und des aufwendigen Kommentars, bei aller philologischen Exaktheit hervorragende Arbeit geleistet. Sie zeigt die Originalität und die Größe des Lyoner Theologen. B. übt, so sehr er sonst unter philologischer Rücksicht auf Rousseau zurückgreift, bei den anderen Fragen methodische Zurückhaltung. Nicht zurückhaltend jedoch verhält er sich bei Wertungen, indem er Irenäus eher auf ein mittleres Maß reduziert, seine offensive Kirchlichkeit betont und – etwa in der Frage um die besondere Stellung Roms – minimalistische Interpretationen unterstützt. Zugespitzt und in vielleicht unzulässiger Vereinfachung riskiert der Rez. die Einschätzung, daß B. eher noch von den Voreinstellungen einer vergangenen liberalen deutschen Dogmen-

geschichtsschreibung bestimmt ist, während Rousseau, im Geist einer französischen Souveränität, den großen katholischen Theologen Irenäus in der Mitte der christlichen Traditionen des Anfangs herausstellt. Darüber kann selbstverständlich diskutiert werden. Nur sollten die entsprechenden Vorzeichen nicht verschwiegen werden.

Irenäus macht es dem Leser nicht immer leicht, den Mäandern seiner Ausführungen zu folgen. Er mutet ihm langatmige Wege durch die Schrift zu. Die manchmal polemischen Töne und der Anspruch auf Gewißheit und Wahrheit im Rahmen der kirchlichen Tradition sind nicht jedermanns Sache. Vielleicht kann es ja als eine List des Geistes gelten, daß dem Lyoner Bischof gerade dabei einige Fehlleistungen unterlaufen sind (Alter Christi, mißglückte Argumente, Chiliasmus). Im Rahmen des Ganzen bleiben sie jedoch in jeder Hinsicht sekundär. Gerade deswegen ist es so wichtig, die kluge Konzeption des Gesamtwerkes nachzuzeichnen, die die Fülle der Details ordnet und prägt. Irenäus besitzt die Genialität, die organische Gestalt des christlichen Glaubens einladend und überzeugend darzustellen. Glanzstücke sind die mit Recht gerühmten knappen Formeln, die das Ergebnis vieler aufwendiger Argumentationen zusammenfassen. Der Umgang des Lyoner Bischofs mit der Heiligen Schrift ist bis heute einleuchtend. Er sieht sie als Ganze, als Kontext, sucht den Wortsinn und fragt nach der geistlichen Bedeutung. Schrift- und Glaubensregel stehen in einem Wechselverhältnis und bleiben aufeinander verwiesen.

Die deutsche Theologie muß Irenäus noch entdecken. Brox bietet mit der neuen Ausgabe in den FC eine Hilfe, er kann jedoch nicht die große Leistung der französischen SC ersetzen, insbesondere nicht die Kommentierung von Buch I bis hin zur Epideixis.

Hamburg Hans-Jochen Jaschke

Dogmatik

Blankenberg, Birgit: **Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs.** – Mainz: M. Grünewald 2000. 447 S., kt DM 62,00 / € 31,80 ISBN: 3–7867–229–00

Der am 21. September 1999 im Alter von 87 Jahren verstorbene Theologe Piet Schoonenberg (= S.) ist den meisten im Gedächtnis geblieben aufgrund seiner breit rezipierten, situationstheoretischen Theologie der Sünde. Anderen mag er auch aus der Diskussion um die Erneuerung der Trinitätstheologie bekannt sein. Er griff Karl Rahners Überlegungen zur Identität von immanenter und ökonomischer Trinität auf, spitzte jedoch die von Rahner zur Ergänzung des klassischen Personbegriffs vorgeschlagene trinitätstheologische Begrifflichkeit „drei distinkte Subsistenzweisen des einen Gottes" in einer Weise zu, daß sie an modalistische Positionen erinnerte – eine Tendenz, die mancher schon bei Rahner wahrzunehmen glaubte, bei S. jedoch zum Durchbruch zu kommen schien (323). Angesichts des vernachlässigten Profils der immanenten Trinität bei S. mag vielleicht die trinitätstheologische Themenstellung der Diss. von Blankenberg verwundern. Aber die apophatische Reserve gegenüber affirmativen Aussagen über das präexistente dreipersonale Innenleben der Trinität hat S. nicht daran gehindert, die Ökonomie der göttlichen Personen zu entfalten. B. kann sich daher der Pneumatologie S.s widmen, die v. a. auch aus seiner Begegnung und Auseinandersetzung mit charismatischen Erneuerungsbewegungen resultiert. Das Ziel der vorliegenden Studie ist es, S.s Pneumatologie werkgeschichtlich darzustellen, um sie zugleich in ihrer systematischen Gestalt zu erschließen (34).

Die werkgeschichtliche Darstellung des Gesamtwerkes unterscheidet drei Perioden, bei der v. a. die letzte, ab 1974, von Interesse ist, da sie eine ausdrückliche Hinwendung S.s zur Theologie des Heiligen Geistes einleitet. Für die Veröffentlichungen aus der Zeit davor, ab 1945, unternimmt B. eine akribische Spurensuche, um das Geistthema auch in Artikeln und Büchern ausfindig zu machen, die sich nicht unmittelbar damit beschäftigen. Nicht nur große Sorgfalt und der Mut zum Detail kennzeichnet diese ausgedehnte Spurensuche; viele Textabschnitte bietet B. auch in erstmaliger Übersetzung. Nebenbei wird die Diss. zur kommentierenden Bibliographie, auf die jeder, der sich mit S. beschäftigen will, dankbar zurückgreifen wird.

B. arbeitet heraus, daß S. in seiner ersten Periode (1945–1963) die Theologie selbst als Zusammenwirken des göttlichen Pneumas mit der natürlichen Vernunft des Menschen versteht (106). Gegenüber einer gewissen Geistvergessenheit neuscholastischer Dogmatik habe S. die theol. Systematik und die Pastoral der Kirche pneumatologisch konzipiert, wenngleich nicht durchgehend. In der zweiten Schaffensperiode, an deren Beginn die Übernahme des Lehrstuhls für Dogmatik an der Kath. Univ. Nijmegen 1964 steht, konstatiert B. S.s Vertiefung des charismatischen Verständnisses der Theologie: diese sei kritische Prophetie (153). In diese Zeit fällt ebenso die Entwicklung vieler, allerdings auch nicht unproblematischer Denkansätze S.s in der Erbsündentheologie, Christologie, Trinitätstheologie und Eucharistielehre. B. zeichnet S.s christologische Überlegungen nach, die zwar in ihrem Anliegen verständlich sind (keine Konkurrenz zwischen Gott- und Menschsein), aber auch viele terminologische Unklarheiten nach sich ziehen: Christus als *menschliche* Person, jedoch Anhypostasie der *göttlichen* Natur, keine Präexistenz eines personalen Logos. Eine *adoptianistische* Geist-Christologie, die vorgeblich im NT zu finden sein soll (270; vgl. aber den „Prolog im Himmel" in Mk 1,2; s. dazu P. Stuhlmacher, Bibl. Theol. d. NT II, Göttingen 1999: 137; falsch wird immer wieder auch Röm 1,3f ausgelegt, so daß sich ein Widerspruch zu Röm 9,5 ergeben muß), konnte diese von B. auch als solche benannten Defizite freilich nicht kompensieren, sosehr es ein Verdienst S.s ist, die ansonsten vernachlässigte Geist-Christologie zum Thema gemacht zu haben (360). Die angesprochene modalistische Tendenz, wegen der auch das Personsein des Geistes erst heilsökonomisch an Profil gewinnt (294), fällt gewissermaßen der mit dem II. Vatikanum zum Durchbruch gekommenen und von S. an sich unterstützten, offenbarungstheologischen Einsicht in den Rücken, daß Gott sich *selbst*, sich also gerade in seinem ewigen dreipersonalen Ansichsein, dem Menschen schenkt: Offenbarung als *Selbst*mitteilung (nicht als *Selbst*werdung) Gottes. Problematisch ist darum ebenso die idealistisch gefärbte These, die Trinität sei in Gott um der Schöpfung und Heilsgeschichte willen (178). Um dem Anliegen gerecht zu werden, die Bedeutung des heilsgeschichtlichen Engagements Gottes auch für Gott selbst zum Ausdruck zu bringen, geht man darum heute trinitätstheologisch andere Wege (vgl. z. B. H.U. v. Balthasar, G. Greshake, B.J. Hilberath, J. Splett, F. Courth, H.Ch. Schmidbaur u. a.). Auch in der Hellenismusdebatte haben sich neue Perspektiven eröffnet (vgl. z. B. M. Hengel, A. Grillmeier, B. Studer u. a.). B. zeigt, daß S. manche Einseitigkeit in seiner Trinitätstheologie erkannt hat. Die Bedeutung der Pneumatologie S.s für die Theologie der Gegenwart liegt darum eher in den Themen und Fragen, die durch sie angedacht und aufgeworfen wurden, als in ausgereiften Lösungen, sowie in ihrer befreiungstheologischen, charismatheoretischen und ekklesiologisch-pastoralen Dimension, die S., neben manchen Selbstkorrekturen (z. B. in Form einer Weisheits- / Logos-Christologie), in seiner dritten Schaffenszeit entfaltet: 1972–1994. B. beschließt ihre gut lesbare, in kritischer Sympathie für S.s Theologie verfaßte Diss. mit einer kritischen Würdigung. Positiv vermerkt sie v. a. die ökumenische Ausrichtung der Pneumatologie S.s. Der Geist schaffe eine Einheit, die besonders von charismatischen Bewegungen in verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften gelebt wird.

Die Arbeit von B. spiegelt die Bemühung gegenwärtiger Theologie wider, die Trinitätstheologie zu erneuern und das Zentrum des christlichen Selbstverständnisses, den Glauben an die Selbsterschließung des dreifaltigen Gottes, verstärkt zu Bewußtsein zu bringen – was sicherlich auch als eine Wirkung des Heiligen Geistes im Bereich der Theologie betrachtet werden darf.

Lugano Michael Schulz

Scheliha, Arnulf von: **Der Glaube an die göttliche Vorsehung.** Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 370 S., kt € 36,30 ISBN: 3–17–015574–1

Der Vorsehungsglaube ist zwar durchaus ein integrales Stück innerhalb des christlichen Glaubensgefüges, mit breiter Wirkung auf die praktische Glaubenshaltung, doch in der theologischen Literatur eher ein Stiefkind. Nachdem der Vf. der Arbeit, eine Habil. bei Hermann Fischer in Hamburg, zunächst die grundsätzlich lebensweltlich-lebenspraktische Bedeutung des Vorsehungsglaubens hervorhebt, zeigt er an neuen dogmatischen Gesamtentwürfen und Einzeldarstellungen (W. Pannenberg, M. Beintker, W. Krötke; aber auch Katholiken wie L. Scheffzyk und O. H. Pesch – um nur einige aus einer größeren Zahl zu nennen), wie wenig der Vorsehungsglaube zu den Risikoerfahrungen des Lebens in Bezug gesetzt werden kann. Nur dort, wo der Sinnbegriff eingebracht wird (z. B. bei K. P. Fischer und E. Saxer), sind Ansätze da, Zufallserfahrung und Vorsehungsglauben in ein produktives Verhältnis zu setzen. In Weiterführung solcher Ansätze und in Abhebung von dem vorher skizzierten, ungenügenden, „wird für die vorliegende Untersuchung die methodische Konsequenz abgeleitet, daß für die hier intendierte Reformulierung der Lehre über den Glauben an die göttliche Vorsehung beim lebensweltlichen Vollzug von Kontingenzbewältigung einzusetzen ist" (33), wobei eine Analyse der Bedingungen menschlicher Sinnstiftungskultur vorausgesetzt ist, um zu erkennen, welche Erfahrungen von Kontingenz nach religiöser Interpretation drängen.

Die Fakten der Religion bei H. Lübbe und N. Luhmann sind Exempel für die Darstellung des Zusammenhangs zwischen Sinnfrage (Kontingenzbewältigung) und Religion. Da jedoch diese Theorien nicht eigentlich weiterführen, u. U. sogar zum Ende von Religionsbegründung führen, wählt der Vf. im zweiten Teil einen breiteren Rahmen zur Bestimmung von Kontingenzerfahrung (Kant, Hegel).

Zu den hier auch religiös verarbeiteten, gesellschaftlich historischen Kontingenzerfahrungen werden dann theologische Entwürfe eingeführt, die aus solchen Kontingenzerfahrungen zum Vorsehungsglauben kommen: A. Ritschl und W. Elert v. a. Alle diese Untersuchungen bzw. Überlegungen führen schließlich zu einer Neuformulierung des Vorsehungsglaubens, wo, vom Sinnbegriff ausgehend, unterschiedliche Typen von Kontingenzerfahrungen aufgenommen und verknüpft werden, um schließlich zu einer angemessenen dogmatischen Formulierung des Vorsehungsglaubens zu kommen.

Wer Dogmatik intensiver studiert oder gar lehrt, kann an dieser Untersuchung nicht vorübergehen. Gewisse Schwächen sieht der Rez. einerseits in der Auswahl der Denkmodelle, zum anderen (und mehr noch) in den etwas komplizierten, oft zu sehr verschachtelten Begründungsschritten.

Münster Harald Wagner

Ökumene

Kühl-Martini, Dorothea: **Beffchen, Weihrauch und Visionen.** Was Katholiken und Protestanten voneinander lernen können. – Stuttgart: Kreuz Verlag 2000. 179 S., pb. DM 29,90 ISBN: 3–7831–1850–6

Der Buchtitel läßt zusammen mit dem humorvollen Umschlagbild (katholischer Monsignore mit evangelischer Pfarrerin) bereits darauf schließen, daß keine wissenschaftlich seriöse Antwort erfolgen soll. Zwar sind bibliographische Angaben angefügt (174–179), bei denen man u. a. das Buch M. Honecker / H. Waldenfels: *Zu Gast beim Anderen. Evangelisch-katholischer Fremdenführer* (1983) vermißt. Es fehlen aber jegliche Anmerkungen. Die Vf.in, verheiratete Tochter eines evangelischen Pfarrerehepaars, will Profil zeigen (9). Sie geht in dem Buch kaum auf die theologischen Trennungsgründe ein, schreibt vielmehr: „Wirklich interessant und faszinierend wird es, wenn wir uns mit den Verhaltensweisen der Gläubigen befassen." (14)

Sie bringt zu den fünf Kap.n des Buches jeweils eine Art Zusammenfassung, die das eben Gesagte bestätigen:

Zu I „Wie der Glaube auf die Sinne wirkt", heißt es: „Protestantische Identität läßt sich gesellschaftlich noch schwerer vermitteln als katholische (...). Die Sprachbetonung der reformatorischen Kirchen scheint für die bildgewohnten Generationen eher hinderlich für das Verstehen. In der katholischen Messe ist vieles nüchterner geworden, die Protestanten entdecken dafür die Sinne neu. Aber die Prägung in der Kindheit sitzt tief. Und so fehlen den Katholiken in der evangelischen Kirche immer noch Herz, Gefühl und Sinnenfreude, während mancher Protestant mit dem Glaubensbruder Goethe spricht: Ich freilich bin für diesen Hokuspokus ganz verdorben." (80) In diesem Teil kommen auch Karneval und Fasten zur Sprache, die mehr in katholisch geprägten Gegenden gepflegt werden, während sich die Advents-Bewegung der Reformation zugehörig versteht (33). Beachtenswert ist, was die Vf.in zu Musik und Tanz äußert (34–54).

Zu II „Wer die Welt wirklich regiert" sagt sie: „Preußisch-protestantisch oder rheinisch-katholisch, in der Politik kann man bis heute starke konfessionelle Unterschiede feststellen. Nur ein Kontinent ist überwiegend protestantisch: Australien. Europa hingegen ist katholisch. Das gilt in doppelter Hinsicht: 1. Die Mehrheit der Einwohner der EU gehört der katholischen Kirche an. 2. Der Gedanke eines zentral gelenkten Staatengebildes ist katholisch. Protestanten lieben es nicht, zentral beherrscht zu werden, und wittern in Brüssel ein neues Rom. Katholiken beklagen besonders den Untergang des christlichen Abendlandes. Verödet der frühere Geistesgarten Europa zu einer Wüste des Verstandes?" (98)

Zu III „Zölibat oder evangelisches Pfarrhaus" meint sie: „Die wichtigste Frau im Leben eines Mannes ist seine Mutter (...) Am schlimmsten sind die Mütter von Einzelkindern männlichen Geschlechts. Sie haben Mühe, loszulassen, die Kinder erwachsen werden zu lassen. Da bildet Mutter Kirche keine Ausnahme. Wird der katholische Priester wirklich ein besserer Mensch, wenn er keine Familie haben darf? Oder werden seine Anfechtungen nicht vielmehr größer und er befaßt sich noch als Mittvierziger mit pubertären Fragen, während sein evangelischer Kollege die Geisteswelt, Politik und Wissenschaft mit seinen begabten Kindern protestantisch prägt?" (112)

Zu IV „Mit einem Fuß im Paradies": „Der Sonntag tut gut, körperlich, seelisch, geistlich. Der Schutz des Sonntags ist kein Hobby sozialromantischer Bedenkenträger. Er ist ein gemeinsames Anliegen von Katholiken und Protestanten. Diese Einigkeit hat ihre logische Fortsetzung im Wunsch, den Tag auch gemeinsam feiern zu dürfen." (136)

Zu V „Der Weg in den Himmel" sagt sie: Das II. Vatikanum spricht von der „pilgernden Kirche". Auf dem Weg werden Katholiken „von den Angeboten der Kirche, von Maria und den Heiligen begleitet. Der Protestant dagegen hält sich vorzugsweise an die sichtbare Welt. Das Jenseits, ob Ort von Trost und Belohnung (Himmel) oder als Ort der Strafe (Hölle), spielt für ihn nicht die gleiche Rolle wie für den Katholiken, Deshalb bereitet ihm auch der Weg dorthin nicht so viel Kopfzerbrechen." (168)

Was den Weihrauch betrifft (vgl. Buchtitel), bemerkt die Vf.in, der „vernunftgeleitete", „sinnenfeindliche" Protestant habe den Geruchsfaktor aus der Liturgie verbannt und stehe damit ziemlich allein da (20;24). Daß der Weihrauch aus der katholischen Kirche „als unzeitgemäß verschwunden" sei, wie die Vf.in meint (19), trifft nicht zu.

Die Amtstracht habe zwar im Laufe der Jh.e Wandlungen durchgemacht; ihre Wurzel in der antiken Festkleidung sei unverkennbar. Den schwarzen Talar habe 1811 der preußische König Friedrich Wilhelm III. in jenen Gemeinden eingeführt, in denen es keine liturgische Kleidung mehr gab (73),

In beträchtlichen Partien des Buches äußert die Vf.in manches Interessante, was jedoch weder für Katholiken noch für Protestanten bezeichnend ist. Als Beispiele seien genannt:

- „Glaube bewegt (...) Ohne Glaube kann keine Liebe Bestand haben" (7). Der Nichtglaubende bleibt unsicher; der Glaubende hört nicht auf zu suchen (8).
- „Regelmäßige Kirchgänger sind geistig frischer, deutlich gesünder, weniger depressiv" (75f; vgl. 17); die „Selbstmordrate sinkt auf ein Viertel" (75).
- „Sinnanbieter überschwemmen den Markt". Dem erliegen auch viele Christen, die sich in ihrem Glauben nicht mehr auskennen (vgl. 10).
- Zwischen offizieller Lehrmeinung und dem, was die meisten Menschen glauben und leben, liegen Welten" (17). Andererseits: „In der Lehre kommen sich Katholiken und Protestanten immer näher" (18).
- „Musik heilt. (...). Musik kann erhebend sein (...) Ängste abbauen" (36f). Musik schafft Gemeinschaft und hebt die Moral.
- „Das Geld ist die alles bestimmende Wirklichkeit geworden" (93). Die Globalisierung, auf die sich die Wirtschaft beruft, ist schuld, daß der Mensch eine immer geringere, das Geld eine immer größere Rolle spielt. Der Mensch ist zu einem „Kosten verursachenden Faktor geworden" (82). Angesichts dessen fragt die Vf.in: „Wer hilft uns, ethische Maßstäbe zu finden, die einerseits die Würde des Individuums wahren, andererseits dem medizinischen Fortschritt nicht im Wege stehen?" Was vermögen die Kirchen dazu?
- „Niemand hat mehr Zeit (...) Gemeinsame Zeit stärkt den Zusammenhalt und wirkt der Vereinsamung entgegen" (115f).

Der Vf.in gelingt es, weitgehend fair zu sein – allerdings gibt es Ausnahmen:

- Unkorrekt ist leider, wenn sie mehrfach vom „Ablaß der Sünden" spricht (154 und 156), obwohl ihr bekannt ist: „Mit dem Ablaß wird dem reuigen Sünder die zeitliche Strafe für Sünden erlassen, die hinsichtlich der Schuld schon getilgt sind" (156 unten).
- Der Lohngedanke steht nicht in Widerspruch zur Gemeinsamen Rechtfertigungserklärung (158): Er ist längst u. a. von dem evangelischen Theologen Günther Bornkamm als ntl. begründet erwiesen worden (vgl. G. Bornkamm, *Der Lohngedanke im Neuen Testament*, 1961, 26f).

Kühl-Martini weiß, daß das Kirchenverständnis bei der Trennung „eine wichtige Rolle" spielt. Es stelle „sich die Frage, ob der Mensch die Kirche, das Amt und die Sakramente überhaupt braucht, wenn sein Heil allein vom Gnadenakt Gottes abhängt" (158). Leider bleibt sie eine Antwort schuldig – obwohl Martin Luther betont: „Außer der Kirche kann niemand zu dem Herrn Christo kommen" und obwohl zu Eucharistie, Kirche und geistlichem Amt in Dialogen bedeutende Gemeinsamkeiten erzielt wurden. Hinweise darauf wären für ein Lernen voneinander und miteinander, um das es nach dem Buchtitel ja geht, wichtig – hilfreicher jedenfalls als breite negative Äußerungen der Vf.in zu Fatima (159–162).

Für manche ihrer Behauptungen wünschte man sich genaue Quellen, etwa für den angeblichen THC-Konsum von Helmut Kohl (23) und die angeblich vier- bis siebenmal höhere Aids-Todesrate katholischer Priester (108). Ferner: Hat ein katholischer Theologieprofessor auf die Frage, warum er noch Katholik sei, wirklich *nur* (wenig überzeugend) geantwortet, was die Vf.in schreibt: „Ach, es ist doch so ein schönes Gefühl, dazuzugehören" (18)?

Was Katholiken und Protestanten voneinander gelernt haben, wurde bereits gelegentlich bei der 450-Jahr-Feier der Confessio Augustana in Augsburg dargelegt und zumal in den vergangenen Jahren erörtert. Das Buch von K. kann zu einer gründlichen Arbeit darüber anregen, in der auch aufzunehmen ist, was Dialog-Dokumente dazu konstatiert haben.

Paderborn Heinz Schütte

Liturgiewissenschaft

Grethlein, Christian: **Grundfragen der Liturgik.** Ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 334 S., kt € 24,95 ISBN: 3–579–05326–4

1996 hat Albert Gerhards „Neuere Hand- und Lehrbücher der Liturgiewissenschaft" vorgestellt (ThRv 92, 1996, 181–194), darunter eines desselben Vf.s: *Abriß der Liturgik. Ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung* (Gütersloh 1991), das damals faktisch einzige Lehrbuch, das in die evangelische Liturgik einführte. Obwohl sich dies inzwischen erheblich geändert hat – verwiesen sei nur auf das *Hand-*

buch der Liturgik, hg. von H.-Chr. Schmidt-Lauber u. K.-H. Bieritz (Leipzig 1995; ebenfalls a.a.O. von A. G. rezensiert) – will der Vf., Praktischer Theologe mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik an der Ev.-Theol. Fak. Münster, mit dem neuen Bd „beruflich mit Theologie Befaßten, also Studierenden auf Pfarr- und Lehramt sowie Pfarrern/Pfarrerinnen und Religionslehrern/Religionslehrerinnen, Orientierung bieten, um die Kommunikation des Evangeliums zu fördern" (19). Er sieht sich u. a. dazu herausgefordert durch das Paradox, daß sich einerseits Pfarrer von den Aufgaben der Liturgie überfordert fühlen, andererseits die Nachfrage nach Riten und auch nach vornehmlich lebenslaufbezogenen Gottesdiensten steigt. Sein Buch soll daher Kenntnisse vermitteln, die zur kritischen Reflexion gottesdienstlicher Anforderungen notwendig sind. Daraus ergibt sich der Aufbau des Bdes.

In einem ersten Hauptteil werden Grundlagen liturgischer Urteilsbildung vermittelt, die eine umfassendere Einsicht in die empirisch faßbare liturgische Situation heute vermitteln. Dazu werden die zurückgehenden Teilnehmerzahlen der Sonntagsgottesdienste der Ortsgemeinden mit den steigenden der Fernsehgottesdienste und der Feiern zu den Lebenswenden konfrontiert. Die Gründe dafür werden in neuen Zeitrhythmen (nicht mehr sozialdeterminiertes Verhalten im Wochen-, sondern ein kulturdeterminiertes Verhalten im Jahresrhythmus), in Individualisierung, Ästhetisierung und Mediengesellschaft gesehen. Der Vf. verweist dabei auf Ähnlichkeiten mit der ntl. Situation, in der sich die Christen auch in Konkurrenz zu anderen Kulten befanden, es eine Gottesdienstmüdigkeit gab (Apg 20,9) und die regelmäßige Teilnahme zu wünschen ließ (Hebr 10,25). Als Perspektiven für heute werden die Kriterien des Christus- und Gemeinschaftsbezugs (hier wären ekklesiologische Anfragen zu stellen) sowie der Verständlichkeit herausgearbeitet.

Im zweiten Hauptteil wird die Liturgie zunächst in eine geschichtliche Perspektive gestellt. Dabei wird in Übereinstimmung mit katholischen Theologen die Notwendigkeit einer ökumenischen Liturgiewissenschaft betont. Es gibt sodann Einführungen in evangelisches wie katholisches, aber auch orthodoxes Liturgieverständnis. Da dafür nur 50 von insgesamt über 300 S. zur Verfügung stehen, ist es anerkennenswert, wie es dem Vf. gelingt, die wesentlichen Aspekte der Liturgiereform des II. Vaticanums zu vermitteln. Auf eine Ungenauigkeit sei hingewiesen: Frauen und Mädchen sind nicht mehr „von der Aufgabe der Meßdienerinnen" ausgeschlossen (117). In diesem Teil werden auch die anthropologischen sowie kultur- und religionsgeschichtlichen Perspektiven von Zeit, Raum und sinnlichen Wahrnehmungen wie Ausdrucksmöglichkeiten erörtert. Hier werden Fragen diskutiert, die katholischer- wie evangelischerseits von größter Bedeutung sind.

Der dritte Hauptteil zieht die Konsequenzen daraus speziell für den evangelischen Gottesdienst, wobei in eigenen Kap.n behandelt werden: Taufe, taufbezogene Segensfeiern und Eheschließung als Beispiele für die Übergänge im Lebenslauf, Weihnachten und Ostern, Feier des Sonntags sowie abschließend die Liturgie zwischen Kirche und Leben des Einzelnen u. a. am Beispiel von Realbenediktionen (!) und Krankensegnung.

Wie schon bei dem vor einem Jahrzehnt erschienenen „Abriß der Liturgik" ist auch für dieses Buch das Dilemma einer defizitären Gottesdienstpraxis Leitmotiv, woraus sich auch ein besonderes liturgiedidaktisches Interesse ergibt. Titel wie Untertitel lassen klar erkennen, daß es nicht um eine Art Handbuch der Liturgie geht. Es handelt sich um ein wissenschaftliches Werk, das sich ohne Vorbehalte vielen heute relevanten Fragen stellt und angesichts empirischer und soziologischer Erkenntnisse liturgiewissenschaftlich und damit theologisch verantwortet Richtungsweisung versucht. Der Vf. reagiert damit auf dramatische Veränderungen, die sich etwa so umschreiben lassen: Flexibilisierung der gesellschaftlichen Zeitrhythmen, Individualisierung der jeweiligen Zeitbudgets, die den Alltag prägenden kulturgeschichtlich neuen Größen Wochenenden und Urlaub, zahllose Freizeitofferten und massenmediale Angebote.

Das für in der Praxis Stehende und auch auf Praxis Zugehende v. a. geschriebene und gut lesbare Werk (Anmerkungen, heute nicht mehr selbstverständlich, unter dem Text) enthält Anregungen zum weiterführenden ökumenischen Gespräch. Erfreulich, aber für diesen Vf. selbstverständlich, ist die unvoreingenommene Aufnahme der derzeitigen Diskussion der katholischen Liturgiewissenschaft, wie schon ein Blick auf Personen- und Sachregister zeigt. Dem Vf. gebührt Dank für dieses den gemeinsamen Diskurs über die zukünftige Liturgie anregende Werk, das auch deutlich zeigt: Liturgietheologische Fragen sind nicht mehr in erster Linie konfessionsspezifisch zu lösen.

Münster Klemens Richter

Kunzler, Michael: **Liturgiewissenschaft**. – Paderborn: Bonifatius 2001. 94 S. (Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor), € 8,90 ISBN: 3–89710–182–3

Der Versuch, unter dem Titel „Theologie betreiben – Glauben ins Gespräch bringen", eine Reihe von Taschenbüchern zu veröffentlichen, mit der sich die Fächer der Theologie einer breiten Öffentlichkeit vorstellen, die von theologischer Wissenschaft, häufig auch vom Christentum wenig weiß, kann nur nachdrücklich begrüßt werden. Allerdings hat der Rez. Zweifel, ob das Bändchen über die Liturgiewissenschaft gerade für dieses Anliegen eine Hilfe ist.

In sieben Kap.n legt der Vf., der Paderborner Liturgiewissenschaftler Michael Kunzler, seine Sicht des Faches dar. Einem einführenden Kap. („Liturgiewissenschaft, was ist das eigentlich?") folgen zwei ebenfalls der allgemeinen Liturgiewissenschaft gewidmete Kap. zu Katabasis und Anabasis. Weitere Kap. gelten der Eucharistie, den anderen Sakramenten und Sakramentalien (Begriffe, die der Vf. zeitweise auch durch „sakramentliche Liturgie" ersetzt), Stundenliturgie und Wortgottesdienst sowie der Feier des Herrenjahres. Das Schlußwort formuliert als „letzte Zielsetzung" des Faches, dem Heil der Welt zu dienen, „das in den liturgischen Feiern immer neu geschenkt werden will." (91) Für gut 80 Buchseiten ist das ein anspruchsvolles Programm, das zwar eine Ahnung von der Vielfalt des Faches gibt, für den Umfang des Buches aber wohl zu weit ausholt. Vielleicht wäre weniger mehr gewesen!

Kunzler verfolgt ein fachwissenschaftliches Konzept, das unter Berufung auf den Dialog mit dem christlichen Osten die Katabasis, also das Handeln Gottes in der Liturgie, in den Vordergrund der liturgietheologischen Überlegungen stellt (vgl. die Kapitelüberschriften 2 und 3). Durch die Weise, wie das geschieht, droht die Anthropologie, die den Menschen und seine Existenz vor Gott thematisiert und die für die Liturgiewissenschaft der Moderne ohne Frage ein entscheidendes Thema ist, zweitrangig zu werden. Die Zugangsweise des Vf.s zu seinem Thema ist dadurch unverkennbar vorstrukturiert.

Die Fragestellung, die das Buch verfolgt, ist dem Rez. unklar geblieben. Will der Vf. die Liturgiewissenschaft vorstellen oder will er eine Einführung in die Liturgie bieten? Verfolgt das erste Kap. klar die Linie der Darstellung des Faches, indem es die verschiedenen wissenschaftlichen Zugänge zum Fachgegenstand skizziert, so liefern die übrigen Kap. eine Tour d'horizon durch das Themenspektrum des Faches. Eine halbe Seite zur Krankensalbung, drei Sätze zu klösterlichen Riten, eine dreiviertel Seite zum Weihesakrament müssen dann reichen. Über die Krankensalbung erfährt der Leser, daß ihre Geschichte bewegt ist, die Letzte Ölung „überhaupt nicht geschätzt" wurde (75), die Liturgiereform aber zu einer gründlichen Revision angesetzt habe. Klärungsbedarf bestehe gegenwärtig hinsichtlich des „Spenders" (ein Begriff, der für einen so sehr der Katabasis und damit doch wohl dem liturgischen *Feier*geschehen verschriebenen Ansatz eigentlich tabu sein müßte). Der unklaren Zielperspektive korrespondiert die Art der Darstellung: einmal theologische Fachsprache, dann wieder Elementarisierung, leider aber auch Simplifizierung. Gerade für ein so ambitioniertes Buchprojekt müßte geklärt sein, wohin der Weg führen soll.

Sind die Verkürzungen dem engen Rahmen des Buches geschuldet, so sind einzelne Ausführungen für den Rez. nicht nachvollziehbar. Die kurze und an sich gar nicht notwendige Quellenkunde zur Liturgiegeschichte läßt kaum eine Stereotype zur Geschichte des Gottesdienstes aus, sei es die willkürliche, ungesunde und gekünstelte Allegorese (27f), das nach Gnadenfrüchten gierende Mittelalter, die, bei aller Leistung, glaubens- und kirchenfeindliche Aufklärung oder die von ihrem Lebensgefühl her einem sachgerechten Liturgieverständnis nicht gewogene Romantik. Als hätten Liturgiegeschichtsforschung und Kirchengeschichte, zum Teil in sehr fruchtbarem Dialog, hier nicht in jahrzehntelanger Arbeit zu differenzierteren Einschätzungen gefunden. – Erstaunlich ist, daß bei allem Rekurs auf die Ostkirche die unverzichtbare Ökumene in der Liturgiewissenschaft so wenig profiliert wird. Daß man „über die zuweilen engen Grenzen des katholischen Milieus hinaus schauen (muß), um sich nicht in den Fallstricken eigener Engführungen und Fehlansätze zur verfangen" (41), kann nur ein Anfang sein. – Streng getrennt werden Katabasis und Anabasis. In den Kapiteln 3.1 bis 3.7 erweckt der Vf. ungewollt das Mißverständnis, Leiblichkeit, Sprache, Musik etc. dienten nur der Anabasis. Dadurch werden aber beide Stränge der einen Liturgie theologisch höchst problematisch auseinandergerissen. Indem der Vf. die Sinnenhaftigkeit des Gottesdienstes (im Buchaufbau) ausschließlich der Anabasis zuordnet, droht durch die Hintertür das von ihm verworfene kultische Mißverständnis des Gottesdienstes neu ins Spiel zu kommen.

Ärgerlich ist, wie die durchaus kontrovers geführte Diskussion um die jüdische Wurzel christlicher Liturgie und um die schwierige Frage, das bleibende Christusbekenntnis und den Heilsweg Israels, der nicht zuletzt in der Karfreitagsliturgie und in mittlerweile unzähligen kirchlichen Dokumenten anerkannt wird, zusammenzudenken, in den Bereich einer „gar nicht so selten anzutreffende(n) Sondermeinung aus der Ecke der alttestamentlichen Bibelwissenschaft" (48) abgedrängt wird. Die intensiven liturgiewissenschaftlichen Diskussi-

onsbeiträge werden ignoriert. Der Satz „Daß dies unter Berufung auf die Judenverfolgung des Nationalsozialismus noch vorgetragen wird, ist ein typisch deutsches Phänomen" (48) verbietet sich schon aus sachlichen Gründen ebenso wie der Hinweis auf die vorgeblich „judaisierenden Aspekte" (ebd.).

Viele ähnliche Punkte ließen sich aufzählen. Einer sei noch genannt. „Holzwege und Irrpfade" ist ein Kap. überschrieben, das Fehlentwicklungen in der Liturgiewissenschaft, die es unbestritten gibt, beschreibt und eingangs mit Hans Urs von Balthasar formuliert, in der Vereinseitigung und Verabsolutierung liege der Kern der Häresie (35). Wer weiterliest, stößt auf Äußerungen von Emil-Joseph Lengeling, Klemens Richter, Angelus A. Häußling und Werner Hahne, darunter viele Thesen, die längst Gemeingut von Liturgiewissenschaft und anderen theologischen Disziplinen, aber auch von kirchlich-liturgischen Dokumenten sind, wie die, daß die ganze Gemeinde Subjekt der Liturgiefeier ist und daß die Participatio actuosa zentrale Bedeutung für die letzte Liturgiereform besitzt. Es ist kaum vorstellbar, daß der Vf. solches in die Nähe der Häresie rücken möchte. Für das wissenschaftliche Gespräch wäre es ein verhängnisvolles Omen.

Erfurt Benedikt Kranemann

Meßner, Reinhard: **Einführung in die Liturgiewissenschaft.** – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 2001. 414 S. (UTB für Wissenschaft, 2173), kt € 14,90 ISBN: 3–8252–2173–3 (UTB) / 3–506–99473–5 (Schöningh)

Das in erster Linie für Studierende gedachte Buch verdankt sich der Lehrtätigkeit des Innsbrucker Liturgiewissenschaftlers, dessen Fach dort der historischen Abteilung zugeordnet ist, wobei er sich selbst auch als Systematiker versteht. So liegt hier eine liturgiegeschichtliche Abhandlung vor, die die historische und die systematisch-theologische Perspektive verbindet. Dahinter steht die Überzeugung des Vf.s, daß von Quellen bzw. gottesdienstlichen Handlungen auszugehen ist und diese zu kommentieren sind, pastoralliturgische Fragen demgegenüber eher als sekundär betrachtet werden können. Entsprechend – und hier liegt ein Defizit – sind selbst bibliographische Angaben ausgeblendet, die eine umfassendere Sicht des Faches haben bzw. eine andere Akzentuierung vorziehen, so z. B. die jüngsten Arbeiten des Erfurter Liturgikers Benedikt Kranemann (zuletzt: „Die Liturgiewissenschaft als Grenzgängerin zwischen den theologischen Disziplinen": *TThZ 108*, 1999, 253–272). Das ist bedauerlich, bleibt damit doch das einleitende Kap. „Was ist Liturgiewissenschaft" (19–33) einseitig. Hinsichtlich der weiteren Ausführungen ist dem Vf. zu bescheinigen, daß er mit dem für eine Einführung notwendigen Mut zur Lücke den Schwerpunkt auf die grundlegenden Feiern von Initiation und Eucharistie, Tagzeitenliturgie und Osterfeier in je eigenen umfangreichen Kap.n gelegt hat. Hinzu kommen zwei kürzere Teile zu Ordination und Trauung, „da hier sehr interessante Grenzphänomene zwischen Recht und Gottesdienst vorliegen" (17). Die wichtigen Fragen des liturgischen Raumes, die Riten in Krankheit, Sterben und Tod wie von Umkehr und Versöhnung oder auch die Segnungen werden nicht aufgegriffen. Dabei wird – vom Umfang her verständlich – ausschließlich die westlich-lateinische und römische Tradition in den Blick genommen.

Sinnvoll ist ein eigenes Kap. mit Hinweisen zu liturgischen Quellen und liturgischer Literatur (35–58). Es werden liturgische Quellen aus der Zeit der alten Kirche wie solche aus dem westlichen Mittelalter (Gebetssammlungen, liturgische Bücher und Liturgieerklärungen) sowie die gedruckten liturgischen Bücher der Neuzeit vorgestellt. Dazu gibt es Kommentare und auch umfangreiche Literaturhinweise, die zumindest auch für Theologen anderer Disziplinen von Interesse sein dürften. Weiter werden als Hilfsmittel zum Studium Bibliographien, Handbücher, Lexika und Zeitschriften vorgestellt, jeweils mit kurzen Erklärungen versehen.

Am Beginn der einzelnen Kap. steht jeweils eine allgemeine Literaturliste, die für die Unterpunkte konkretisiert wird. Der Vf. behandelt die ausgewählten liturgischen Handlungen mit großer Sachkompetenz. Wenn auch pastoralliturgische Fragen nicht im Vordergrund stehen, wird die derzeitige Praxis problematisiert. An dem Kap. zur Initiation (59–149) sei dies kurz aufgezeigt. Schon am Beginn findet sich ein Abschnitt zur Problematik heutiger Taufpraxis u. a. mit den Stichworten Individualisierung, Privatisierung, Verlust symbolischer Erfahrung, Trennung der einen Initiation in zeitlich auseinanderliegende Stufen (Taufe, Erstkommunion, Firmung, in dieser theologisch nicht akzeptablen, verkehrten Abfolge, denn die Firmung ist seit der frühen Kirche und in der Ökumene bis heute ganz selbstverständlich eine Stufe der Hinführung zur Eucharistie). Nach der Darstellung von Ursprung und wichtigen Stationen der Geschichte der Taufliturgie wird der neuzeitliche Kontext erhoben: Verlust der Gemeinde als erfahrbare Realität, Taufe als Initiation in die Gesellschaft, Verlust des Zusammenhangs mit der Evangelisierung, Verselbständigung der Firmung gegenüber der Taufe. Der Vf. formuliert aber auch Perspektiven zu Taufpastoral und -praxis der Zukunft. Er macht deutlich, daß den beiden Modellen von Säuglings- und erneuerter Erwachseneninitiation zwei Kirchenbilder entsprechen und fragt nach der Praxis angesichts des zu beobachtenden Übergangs von einer Volkskirche zur Dienstleistungsgesellschaft. Daraus werden Konsequenzen für die Säuglingstaufe gezogen, die „in jedem Fall positiv begründungspflichtig (ist), d. h. sie erfordert wirklich begründete, nicht bloß vage Hoffnung auf die christliche Sozialisierung der Getauften" (147). Gefordert werden ein Überdenken des Patenamtes und ein neues Taufbewußtsein sowie eine Rückgliederung der Firmung in den Taufgottesdienst auch für die Kindertaufe. Wie diese mit Recht erhobene Forderung angesichts heutiger pastoraler Optionen zu realisieren sei, wird allerdings nicht diskutiert.

Ganz ähnlich das Kap. zur Eucharistie (150–222), das sich orientiert an H. B. Meyer, *Eucharistie* (Handbuch der Liturgiewissenschaft. Gottesdienst der Kirche 4, Regensburg 1989). Einen Schwerpunkt bildet hier die Struktur des eucharistischen Hochgebetes, wobei die Eucharistiegebete des Missale hinsichtlich Konsekrationsmoment und Opferbegriff kritisch gesichtet werden. Höchst sinnvoll ist, daß anschließend nicht andere Sakramente behandelt werden, sondern zunächst die (hier zu Recht nicht Stundengebet genannte, da ja nicht nur Gebet umfassende) Tagzeitenliturgie (223–295). Wenn es in der Liturgie um die Feier des Pascha-Mysteriums geht, dann ist sie Feier des Tagespascha und für die Gemeinde bedeutsamer als etwa die Trauung, die eben nicht die gesamte Gemeinde betrifft. Nach Grundsätzlichem zur Theologie des Betens werden geschichtliche Entwicklung und Reform durch das II. Vaticanum dargelegt sowie Grundsätze für eine zukünftige Gestalt der Tagzeitenliturgie in der Gemeinde entfaltet.

In einem Anhang sind zehn Schemata beigegeben, die u. a. eine Übersicht über unterschiedliche Strukturen des Hochgebetes in den verschiedenen Liturgien bieten. Ein Personen- und Sachregister (402–414) beschließt das Werk.

Insgesamt liegt damit ein handliches, in Taschenbuchformat gedrucktes Kompendium zwar nicht aller, doch der grundlegenden liturgischen Feiern vor, also nicht eigentlich eine „Einführung in die Liturgiewissenschaft". Grundfragen des Liturgieverständnisses sind allerdings nicht eigens thematisiert, sie müssen aus den jeweiligen Darstellungen gewissermaßen erhoben werden. Dennoch darf das Buch (mit Abstrichen bei den S. über die Liturgiewissenschaft) allen empfohlen werden, die sich kompetent informieren, dabei aber nicht ein mehrbändiges Grundlagenwerk benutzen wollen. Kritische Anfragen, wie sie an das 1995 erschienene Buch von M. Kunzler, *Die Liturgie der Kirche* (Rez. von A. Gerhards: ThRv 92, 1996, 181–194) oder gar an dessen in ThRv nicht rezensierte *Laienliturgik* von 1999 (weitgehend damit identisch) gerichtet wurden, wird es hier nicht geben.

Münster Klemens Richter

Kirchenrecht

Budin, Joachim / **Ludwig**, Gerd: **Synopsis Corporis Iuris Canonici.** Vergleichendes Normenregister der vier Gesetzbücher des katholischen Rechts. – Regensburg: F. Pustet 2001. 397 S., geb. € 88,00 ISBN: 3–7917–1745–6

Peters, Eduardus N.: **Tabulae congruentiae inter Codicem iuris canonici et versiones anteriores canonum, with a multilingual introduction (English, Français, Italiano, Español, Deutsch).** – Montreal: Wilson & Lafleur 2000. 198 S., Ringbuch ISBN: 2–89127–500–4

Canones-Synopsen haben Konjunktur. Das hat zwei gute Gründe, deren erster technischer Natur ist: Die elektronische Datenverarbeitung macht manches möglich. Der zweite liegt darin, daß es ein neues Interesse an vergleichender kirchenrechtlicher Forschung und Normauslegung gibt, zugleich ein Bemühen um die Interpretation der geltenden Gesetzbücher, deren Qualität und innere Schlüssigkeit nicht den CIC von 1917 erreicht.

Die beiden hier vorzustellenden Synopsen haben sehr verschiedenen Charakter. Sie kommen darin überein, daß sie nur Zahlenkolonnen bringen, die jeweils an einem Leittext ausgerichtet sind. Die erste Synopse (Budin/Ludwig) behandelt die Codices der lateinischen und der orientalischen Kirchen, jeweils vor dem Hintergrund des vor 1983 bzw. 1990 geltenden Rechts. Es stehen CIC/1983, CCEO/1990, CIC/1917 und die Motuproprien P. Pius' XII. zur Kodifikation des Ostkirchenrechts nebeneinander, und zwar in vier Tabellen, welche die Normtexte in der genannten Reihenfolge als Leittext haben. Es folgen als Appendices synoptische Vergleiche über die Römische Kurie (Ap. Konst. „Pastor Bonus" zuerst als Leittext, dann gelesen nach CIC/1917, Motuproprien, CIC/1983 und CCEO) und das Kanonisationsverfahren (erst Ap. Konst. „Divinus perfectionis magister" – CIC/1917, dann umgekehrt).

Ausweislich der Einführung haben die Vf. nicht kreuz und quer durch die Normenkomplexe nach Übereinstimmungen gesucht, sondern die Inhalte nach „rechtlichen Teilbereichen" geordnet, die ein-

ander gegenübergestellt werden. Erforderlichenfalls werden die Teilbereiche ausgeweitet oder es wird darüber hinausgegriffen. So sinnvoll dieser Ansatz erscheint, um nicht einen Wortindex, wie Ochoa ihn schon längst vorgelegt hat, zu wiederholen, so wenig wird transparent gemacht, wie die Teilbereiche zu verstehen sind. Da die Vf. sie für ihre Arbeit definiert haben müssen, wäre es wohl keine sonderliche Mühe gewesen, sie zu nennen oder wenigstens in der Gestaltung der Tabellen kenntlich zu machen.

Der Nutzen dieser Synopse liegt in der Erleichterung des Zugangs zu der Verschiedenheit rechtlicher Regelung in synchroner und diachroner Perspektive. Beides dient der Wahrnehmung der in der katholischen Kirche möglichen Regelungsvielfalt, wie es auch schon Zielsetzung der von denselben Vf.n erarbeiteten Übersetzung des CCEO war.[1]

Das Interesse der Tabulae congruentiae ist ganz anderer Natur. Es geht darin nur um die Entstehungsgeschichte des CIC/1983. Als Stadien sind aufgeführt, ausgerichtet an der Reihenfolge der Canones des CIC/1983: das sog. Schema Novissimum von 1982, der Bericht über die Einwendungen zum Schema 1980, das Schema 1980, die Verhandlungen im sachlich zuständigen Coetus über die zuletzt nachgewiesene erste Version des jeweiligen Textes. Man liest also von links nach rechts chronologisch rückwärts, woran man sich gewöhnen kann.

Eine genaue Gebrauchsanweisung, die in den im Titel genannten fünf Sprachen (aber nicht in Latein) abgedruckt ist, erläutert den Denkansatz und die Unregelmäßigkeiten, die einer strikten Befolgung des Systems im Wege standen. Zugleich macht sie darauf aufmerksam, daß die Textentwicklung nicht mit den ersten zur Stellungnahme versandten Entwürfen beginnt (als „prima versio" bezeichnet), sondern viel früher. Der Rahmen des Werkes habe es nicht zugelassen, weiter zurückzugreifen. Der wesentlichere Grund dürfte sein, daß die Publikation der entsprechenden Arbeitsstadien noch nicht abgeschlossen ist, und daß es bei einem weiteren Zurückgehen auch des Nachweises aller Fundstellen über die Arbeiten der verschiedenen coetus bedurft hätte. Hier kann man sich anhand einer „Synthesis generalis laboris Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici recognoscendo" orientieren, die in den Communicationes 28 (1996) 191–236 abgedruckt ist und erkennen läßt, was vor dem hier erfaßten Zeitraum geschehen ist.

Der Nutzen dieser Tabellen liegt darin, daß der Suchvorgang nach den Stadien des Entstehungsprozesses der Normen des CIC/1983 verkürzt wird. Wieweit damit die Tendenz gefördert wird, die mens legislatoris zur Auslegung heranzuziehen, bevor die übrigen Interpretationsinstrumente und -kriterien ausgeschöpft sind, wird man abwarten müssen.

Beide Werke betonen in ihren Vorworten, daß sie auf einer Vielzahl subjektiver Entscheidungen beruhen und keine Fehlerfreiheit beanspruchen. Das ist hinzunehmen, fordert aber zugleich auf, die eigene Forschung nicht durch die Arbeit der „Synoptiker" zu ersetzen, sondern ihre Ergebnisse als Hilfe, nicht als Ausgangspunkt für Schlußfolgerungen zu gebrauchen.

Greven Klaus Lüdicke

Moraltheologie

Kreß, Hartmut / **Müller**, Wolfgang Erich: **Verantwortungsethik heute.** Grundlagen und Konkretionen einer Ethik der Person. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1997. 240 S., kt € Euro 26,00 ISBN: 3–17–014450–2

Zu den interdisziplinär seit geraumer Zeit sehr erfolgreichen Begriffen gehört der Begriff der Verantwortung. Spätestens seit Hans Jonas' *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt / Main 1979) ist auch im ethischen Diskurs immer häufiger von Verantwortungsethik die Rede, ohne daß unmittelbar der von Max Weber skizzierte Gegensatz von Verantwortung und Gesinnung in den Blick gerät. Vielmehr geht es um Verantwortung für Gesinnung, mithin um die klassisch-ethische Verknüpfung von innerer Motivation und äußerem Handeln. Und hier scheint der Begriff der Verantwortung geeignet, unterschiedliche Traditionsstränge des Naturrechtes und der aufgeklärten Vernunft, der Pflichtenlehre und des Personalismus zusammenzuführen. Wenngleich der Begriff der Verantwortung – ähnlich wie Gerechtigkeit, Solidarität oder Wert! – stets in der Gefahr steht, zu einem diffus verblassenden „Wieselwort" zu mutieren, das im Begriff der Konturenschärfe dem näheren Hinsehen entweicht, scheint der Inhalt des mit Verantwortung gemeinten sowohl säkularer wie theologischer Ethik in wesentlichen Grundzügen zu entsprechen. Dieser Sicht folgt der vorliegende Bd. mit zwei durchaus unterschiedlichen Beiträgen zum Begriff der Verantwortung im theologischen Kontext evangelischer Ethik. Die Grundthese beider Vf. sei vorweggenommen: Verantwortungsethik heute stellt sich dar als Pflichtethik von gestern! Oder, anders gewendet: „Eine theologische Verantwortungsethik avant la lettre findet sich in der Pflichtenlehre der älteren protestantischen Ethik" (126) – und, so kann ergänzt werden, après la lettre steht sie einer evangelischen Ethik gut zu Gesicht, die sich vor der Einmaligkeit jeder menschlichen Person zu verantworten hat!

Im ersten Hauptteil verankert Wolfgang Erich Müller, Privatdozent für Systematische Theologie an der Univ. Hamburg, den Begriff der Verantwortung in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion. Dies kann naturgemäß nur ausschnitthaft geschehen, so daß nach einer einführenden Bemerkung vom Ort der Verantwortung in der Moderne – wäre hier die Rede von der Postmoderne nicht angebrachter? – eine Reihe von theologischen und philosophischen Bestimmungen des Verantwortungsbegriffes dargestellt werden. Auf exegetische Hinweise folgen hier die Überlegungen von Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth, Wolf Krötke, Georg Picht, Oswald Bayer, Ulrich H.J. Körtner, Johannes Fischer in theologischer Perspektive, und dann von Wilhelm Weischedel, Emmanuel Lévinas, Roman Ingarden, Hans Jonas, Karl-Otto Apel, Dieter Birnbacher, Otfried Höffe und John Rawls in philosophischer Sicht. Damit ist die Möglichkeit einer Synthese in den Blick geraten: „Verantwortung wird so als ein durch die Wahrnehmung des eigenen Interesses motivierter Sachverhalt verstanden, der zugleich die Möglichkeit eines universalen Handelns begründet." (96). Das, was die Theologie Gott nennt (der Anspruch verantworteten Handelns), ist zugleich auch das, was alle Gott nennen können: die autonome Bindung der Freiheit an einen absoluten Lebenssinn, oder: „Verantwortung, in diesem Rahmen gedacht, bezeichnet die interaktionale Struktur eines Handelns aufgrund einer bestimmten Lebensdeutung." (102) Der erste Teil schließt mit einer Verknüpfung von Rechtfertigungstheologie in evangelischer Tradition und Verantwortungsethik: Es ist „die Antwort auf Luthers Frage, warum man sittlich handeln soll". (107) Ethos auf dem Boden der Rechtfertigung stellt nicht vom Menschen her die Rechtfertigung her, sondern antwortet darauf und verantwortet in solcher Motivation die empfangene Rechtfertigung im Handeln. Gerade in einem solchen, theologisch zugespitzten Verantwortungsbegriff wird das Proprium theologischer Ethik sichtbar: „Das Eigene einer theologischen Ethik besteht also nicht in der Vermittlung konkreter Handlungsanweisungen, wohl aber in einem Engagement für die Welt und die Mitmenschen, das durch die Liebe motiviert ist, den Perspektivenwechsel zu vollziehen und aus der Sicht, dem anderen ein Nächster zu sein, handelt." (107) Theologische Verantwortungsethik vollzieht sich immer vor dem personalen Anruf Gottes, der sich übersetzt in den personalen Anspruch des Mitmenschen.

Der zweite Hauptteil entfaltet diesen Gedanken personaler Verantwortungsethik in systematischer Weise. Ausgehend vom „Verantwortungsbegriff im 20. Jh. als Krisenbegriff" heißt es einführend-programmatisch und mit Hinweis auf die Arbeiten von Max Weber und Albert Schweitzer, daß „Verantwortung verstärkt als ethisch-normative Aufarbeitung gesellschaftlicher und kultureller Formen der Macht zu verstehen" sei (118). Daraus werden zwei Denkmodelle der modernen Verantwortungsethik entwickelt: als nachreligiöse, vernunftgeleitete Folgenethik im Denken Max Webers und als normative Verantwortungsethik im Anschluß an Albert Schweitzers Betonung von Gesinnung und Wert. Dies fügt sich ein in die klassische Perspektive katholischer Naturrechtsethik, die als Vernunftethik der verantworteten Humanität verstanden wird, und in die evangelische Tradition einer Pflichtenethik, die unterscheidet zwischen Vertragspflichten (des Rechtes) und Liebespflichten (der humanen Kultur). Damit ist Verantwortung als Schlüsselbegriff einer modernen evangelischen Sozialethik herausgestellt, die Recht und Wert jeder Person gegen ungerechtfertigte Machtansprüche verteidigt. „Eine heutige evangelisch-theologische Konzeption normativer sozialethischer Verantwortung läßt sich als Fortführung der älteren pflichtenethischen Reflexionen des Protestantismus begreifen." (130) Nachdem das moderne Phänomen der Macht mit Blick auf staatliche (Gewissensfreiheit) und technische (Entscheidungsfreiheit) Macht konkretisiert wurde, wird der Blick auf die postmoderne Macht der Medizin und die damit verbundene Medikalisierung der neuzeitlichen Gesellschaft gelenkt, und dies mit Recht, kommen doch in abschließender Konkretion Probleme der ethischen Verantwortung im Bereich medizinischer Ethik zur Sprache. An die Stelle einer frühneuzeitlichen umfassenden Gesundheitsfürsorge der Obrigkeit tritt in der Moderne geradezu eine staatlich geförderte „Enteignung der Gesundheit" (Ivan Illich), so daß mittels eines rasanten, in der Form zuvor nicht gekannten Fortschrittes der Medizin und Biowissenschaften „der Fortschritt der Medizin u. U. zu Lasten der persönlichen Freiheit und Selbstbestimmung von Menschen erfolgt" (145). Damit einher geht gleichermaßen eine Medikalisierung von Lebensanfang (spätestens seit der Entdeckung der weiblichen Eizelle durch E. v. Baer 1827) und Lebensende, so daß in modern-säkularer Gesellschaft „medizinische Kategorien frühere religiöse Bewertungsmaßstäbe ersetzten" (146). In einer solchen Fortschrittsfalle werden Anstrengungen zur Erhaltung von Gesundheit und Vermeidung von Krankheit (und Behinderung) geradezu zur gesellschaftlich auferlegten Pflicht. Geld und Gesundheit gelten unhinterfragt als die beiden Grundwerte von Industrialisierung und Medikalisierung. An dieser Stelle nun greift der relationale

[1] Vgl. meine Rezension in dieser Zeitschrift 3/2001, 241–242.

und vernunftgeleitete Begriff der Person als Freiheitswesen: er scheint als normatives Kriterium einer Verantwortungsethik geeignet. Die Theologie wehrt in ökumenischer Einmütigkeit mit diesem Kriterium jedem Rückfall „hinter diese abendländische philosophische und theologische Tradition", insbesondere wenn „v. a. utilitaristische Überlegungen die grundsätzliche Schutzwürdigkeit jeder einzelnen menschlichen Person wieder zurücknehmen und sie den Schutz der Person neu von einschränkenden Bedingungen abhängig machen" (162). Daraus werden abschließend Konkretionen für eine medizinische Ethik der Person erhoben, und zwar im Blick auf die Schutzrechte der Person am Lebensende (Ganzhirntod als Kriterium der Personwürde und Organtransplantation im Rahmen einer erweiterten Zustimmungslösung), auf Hirngewebetransplantationen, auf Präimplantationsdiagnostik und pränatale Diagnostik und auf Sterbehilfe. Stets wird im Zweifel und in Anlehnung an die klassische Tradition des Tutiorismus der Weg größerer Rechtssicherheit beschritten, um die Person in allen Lebensvollzügen wirksam zu schützen. Die letzte Konkretion betrifft die Diskussion um die Homosexualität. In ökumenischer Übereinstimmung und mit Verweis auf die dürftige biblische Auskunft wird zunächst Homosexualität als „Persönlichkeitsmerkmal" weder „moralisch als vorwerfbar oder religiös als sündig noch medikalisierend als krankhaft bezeichnet" (215), um dann jedoch, ohne weitere Unterscheidung zwischen Anlage und Akt, zu folgern: „Für eine Verantwortungsethik, die sich als Ethik der Person versteht, ergibt sich daher das normative Postulat, daß die Personwürde und die individuelle Identität gleichgeschlechtlich orientierter Menschen kulturell und kirchlich allgemein anerkannt werden sollte." (215) Hier wird freilich deutlich, daß das Kriterium der Personwürde allein in Fragen der speziellen Moraltheologie und Sexualethik nicht ausreichen dürfte, um zu verantworteten Stellungnahmen zu gelangen; gewünscht hätte man sich gerade hier eine breitere Diskussion psychologischer und philosophischer Beiträge zum Phänomen und Ausdrucksformen zwischenmenschlicher Liebe. Das Buch schließt mit dem Hinweis auf eine notwendige religiöse und ethische Bildung (durchaus im Sinn eines obligatorischen Religionsunterrichtes) als Ausdruck personorientierter Verantwortungsethik.

Auch wenn im ersten darstellenden Teil einige Längen die Lektüre erschweren, so ist doch die Darstellung einer Verantwortungsethik in der Moderne insgesamt gelungen. Insbesondere in ökumenisch-ethischer Perspektive ergeben sich zahlreiche Schnittmengen zwischen katholischem Naturrecht und evangelischer Vernunftethik unter dem Zeichen personaler Verantwortung. Daß der Begriff nicht in situative Beliebigkeit zerfasert, zeigt die Diskussion der medizinethischen Themen. Das Problem der Homosexualität macht freilich auch deutlich, daß es einer weiteren inhaltlichen Schärfung und Anreicherung des Personbegriffes bedarf, soll dieser operabel sein innerhalb einer ethischen Kasuistik. Verantwortungsethisch wird hier noch mehr auf einen Dialog mit den Humanwissenschaften zu setzen sein, und dies zumal dann, wenn der eigene ethische Befund biblisch und traditionell blaß bleibt. Das Buch zeigt auf hohem Niveau einen erfreulichen Standard evangelischer Personethik, der für die Zukunft ökumenische Perspektiven aufweist.

Dortmund Peter Schallenberg

Krise des Gottesglaubens? Aufbruch! hg. v. Josef Ernst. – Paderborn: Bonifatius 2000. 249 S. (Bonifatius Kontur, 1432), kt DM 29,80 / € 15,40 ISBN: 3–89710–143–2

Die Prof.en der „Paderborner Seniorenakademie" und von ihnen eingeladene Gäste haben sich im WS 1999/2000 der Frage nach dem einen und einzigen Gott, also der wesentlichen Frage des Glaubens, aus unterschiedlichen philosophischen und theologischen Perspektiven und mit differierenden Ansätzen gestellt. Der kleine Bd sammelt die 14 Referate im allgemeinen nach den Manuskripten, in wenigen Fällen in einer nicht wörtlichen Zusammenfassung des Vertrags. Einen Beitrag kennzeichnet der Vf. als nicht jugendfrei; auch reiferen Studenten sei er nicht ohne weiteres zumutbar. So lassen wir ihn vorsichtshalber unerwähnt, zumal nur einige wenige Hinweise auf die reiche Materie des Buches möglich sind. So geht es beispielsweise um die Vorstellung der Gottesbilder der Theologie des 20. Jh.s (J. Ernst), um die Frage: „Wurde in Auschwitz Gott gekündigt?" (E. Garhammer) oder, gleich in zwei Vorträgen, um die Nicht-Leistung der religiösen Eidesformel durch viele Mitglieder (einschl. des Kanzlers) der gegenwärtigen Bundesregierung (Th. Herr, R. Marx).

Landesrabbiner H. Brandts Resümee stellt im Anschluß an das Schema Jisrael das Erfahrungsmoment der Gottesrede eindrucksvoll heraus. Als Wegmarkierungen des Humanismus erscheinen in der Reflexion H. Gleixners die Gebote Jahwes. Wichtig ist die Verklammerung von Anthropologie und Theologie in den Erwägungen von R. Dillmann: „Wer vom Menschen reden will, muß von Gott reden!" Sehr nachdenklich machen die Bemerkungen des Erfurter Oberhirten Joachim Wanke „zur Situation des Gottesglaubens in den neuen Bundesländern" („Humanismus ohne Gott?": 219–237). Gottesrede, so ein Resultat der bischöflichen Gedanken, ist Selbst-Hilfe: „Wir bleiben in der Osterwirklichkeit, wenn wir zusammen mit dem österlich präsenten Christus auf andere zugehen" (237). Diese wenigen Bemerkungen zeigen, in welcher Vielfalt das große Thema angegangen wird. Seiner pastoralen Abzweckung wird das Buch gerecht.

Regensburg Wolfgang Beinert

Piegsa, Joachim: **Der Mensch – das moralische Lebewesen.** Fundamentale Fragen der Moraltheologie. – St. Ottilien: Eos 1996. XXII, 614 S., geb. € 34,80 ISBN: 3–88096–141–7

In diesem Buch veröffentlicht J. Piegsa seine Überlegungen zu fundamentalen Fragen der Moral, wie er sie in seinen Vorlesungen vorgetragen hat (vgl. Vorwort). Die Moraltheologie versteht er als „eine Anweisung zum verantwortlichen Handeln aufgrund katholischer Glaubensüberzeugung" (2). Mit Rückgriff auf das 2. Vatikanische Konzil nennt er als inhaltliche Schwerpunkte: die Darstellung der „Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus" (OT Nr. 16) und die biblisch begründete und wissenschaftlichen Anforderungen entsprechende Darlegung der Konsequenzen für das Handeln aus dieser Berufung (vgl. 3). Die primäre Aufgabe der Moraltheologie liegt in der Erarbeitung einer christlichen Anthropologie (vgl. 4). Wesen und Berufung des Menschen lassen sich umfassend nur verstehen von der Offenbarung Gottes her.

Der Vf. hat seine Darlegungen in 6 Kap. gegliedert:

I. „Der Mensch als moralisches Lebewesen" (9). Einige der Themen aus diesem Kap. werden später noch ausführlicher behandelt.
II. „Ein Blick in die Geschichte der Moraltheologie" (59).
III. „Christliche Begründung sittlichen Sollens" (133).
IV. „Die Erkenntnisquellen der Moraltheologie" (195). Hier geht es um das Verhältnis von Vernunft und sittlichem Naturgesetz auf der einen und Hl. Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt auf der anderen Seite.
V. „Das Gewissen in Freiheit und Bindung" (310). Der Vf. setzt bei der erfahrungswissenschaftlichen Sicht an und entwickelt dann einen ganzheitlichen theologischen Gewissensbegriff.
VI. „Jesu Gnadenruf zur Umkehr" (407). Die Themen dieses Kap.s: Das Böse, die Schuld und die Sünde, Umkehr und Glaube, Tugenden.

Christliche Moral ist wesentlich theonome Moral. „Ohne Gott keine Naturordnung und sofern auch keine allgemein verbindlichen Normen (...). Im Unterschied zur naturgesetzlichen, ‚aufsteigenden' Ethik (vom Menschenbild zum Gottesbild), geht man aus der Sicht des Glaubens den ‚herabsteigenden' Weg. Die Begründung sittlichen Sollens beginnt mit der Existenz Gottes." (133f) Christliche Moral ist außerdem personal strukturiert und ist „eine zutiefst humane Ethik" (5), d. h. „keine Sondermoral im esoterischen Sinn, sondern eine allgemein-menschliche Moral." (2) Jesus Christus ist „die unüberholbare, lebendige ‚Norm' einer humanen Ethik" (5). Im Zentrum der christlichen Moral „steht nicht ein Gebot, sondern eine Person: Jesus Christus." (532)

Bei der Behandlung aller Themen legt der Vf. Wert darauf, den Bezug zur Heiligen Schrift und zur kirchlichen Lehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung aufzuzeigen. In der Stellungnahme zu neuzeitlichen Entwicklungen überwiegen Skepsis und kritische Distanz. Bei der Überlegung zum Stichwort Autonomie hätte man sich eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Konzept einer autonomen Moral, wie Alfons Auer es vorgelegt hat, gewünscht; außerdem eine deutlichere Bezugnahme auf die Diskussion zwischen den Vertretern einer deontologischen und teleologischen Begründungstheorie sittlicher Normen. Das Buch läßt deutlich erkennen, daß ihm die Vorlesungen des Autors zu Grunde liegen, die er im Lauf der Jahre ergänzt und überarbeitet hat. Das Personen- und das Sachwortregister erleichtern die Arbeit mit diesem Entwurf einer Fundamentalmoral.

Fulda Gerhard Stanke

Sundman, Per: **Human Rights, Justification, and Christian Ethics.** – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1996. 196 S. (Acta Universitalis Upsaliensis. Uppsala Studies in Social Ethics, 18) ISBN: 91–554–3698–6

Das Ziel der Studie, die als Diss. in Sozialethik an der Univ. von Uppsala 1996 vorgelegt wurde, ist es, den Beitrag einer explizit christlichen Ethik zum Konzept der Menschenrechte zu erheben. Leitend ist die Frage, welche Funktion und Bedeutung den modernen

Menschenrechten zukommt, gerade weil sie beeinflußt sind von christlicher Ethik. Daneben steht ein zweites Ziel: Wie lassen sich Menschenrechte begründen und hinreichend rechtfertigen? Damit sind weitere Fragen verbunden: Was ist überhaupt ein Menschenrecht? Welche normative Relevanz kommt dem Konzept der Menschenrechte zu? Wird die Einsicht in die allgemeine Gültigkeit von Menschenrechten und die damit einhergehende Bereitschaft zur Respektierung der Menschenrechte gestützt und getragen von universal geltenden und gültigen Vernunftgründen? Mit anderen Worten: Können die Menschenrechte wirklich als Ausdruck eines universal anerkannten und einsichtigen Vernunftgesetzes gelten? Und läßt sich in dieser neuzeitlichen Fortschreibung des klassischen Naturrechts als Menschenrecht der Einfluß christlicher Ethik besonders deutlich erkennen?

Nachdem im ersten Kap. Konzept, Funktion und Bedeutung der Menschenrechte skizziert worden sind, stellt das zweite Kap. einige Modelle der Begründung von universal gültigen Menschenrechten dar: das klassische Naturrecht, das kantianische Modell der Aufklärung mit der Priorität des Richtigen vor dem Guten, teleologische Begründungsversuche so unterschiedlicher Denker wie Augustinus, Thomas von Aquin, R. M. Hare und Peter Singer sowie das Modell eines neoaristotelischen oder neohegelianischen Kommunitarismus mit Bezug auf Michael Walzer, Robert Bellah, Charles Taylor und Alastair MacIntyre. Ein drittes Kap. widmet sich den möglichen Kritikpunkten am Konzept der Menschenrechte aus der Sicht christlicher Theologie. Diese Kritik wird vornehmlich aus der Sicht dezidierter Theozentrik erhoben, sowie im Namen einer christlichen Tugendethik, die mit theonomer Begründung einhergeht. Begründung und Inhalt solcher Ethik gelebter Tugenden, die eine narrative Christologie als Referenzpunkt haben, sind abhängig vom zugrundeliegenden Gottesbild.

In den folgenden Kap.n werden drei verschiedene Modelle für ein Verständnis und eine Begründung der Menschenrechte innerhalb christlicher Ethik dargestellt und bewertet. Ein evangelisches Modell der Ethik bestimmt Menschenrechte explizit nicht im Rückgriff auf natürliche Theologie oder humane Anthropologie; ein Modell des Naturrechts versteht, in römisch-katholischer Tradition, die Menschenrechte als Ausdruck der vernünftigen Menschennatur und damit als Ausdruck der Gottesebenbildlichkeit; ein eher ökumenisches Modell stellt, in Anlehnung an die Theologie der Befreiung, die Menschenrechte als Ausdruck grundlegender menschlicher Bedürfnisse in den Mittelpunkt. Im letzten Kap. stellt der Vf. schließlich sein eigenes Modell zur Begründung und zum Verständnis der Menschenrechte dar, er nennt es ein konstruktivistisches Modell. Der Begriff des Konstruktivismus ist in diesem Zusammenhang entliehen von Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London 1977. „A conception of God is not directly involved here"(151), von einem ontologischen oder theologischen Bezug wird abgesehen, dennoch bleibt der Anspruch auf ein christlich inspiriertes Verständnis der Menschenrechte. So wird etwa auf ein bestimmtes Verständnis von Liebe (im Sinne von αγαπη) oder von absoluter Menschenwürde abgehoben. Hinter der Artikulation der Menschenrechte steht der Wille, Rechtsgüter des Menschen zu schützen, mithin das Ideal einer gleichen und gerechten Sorge um jedes menschliche Wesen. Damit verbunden ist somit ein wesentlich vom Christentum beeinflußter Grundgedanke, gleichsam das Leitmotiv der modernen Menschenrechte, nämlich die sittliche und rechtliche Gleichstellung jeder menschlichen Person. Dies zu wünschen und zu fordern liegt, unbeschadet jeder weltanschaulichen und religiösen Differenzierung, im Interesse eines jeden Menschen. Hier wurzelt die universale Akzeptanz und letztgültige Begründung der modernen Menschenrechte. Diese gelten *etsi deus non daretur*, obschon sie zur Geltung aufsteigen *quia deus daretur*. Der Inhalt dieses Menschenrechtes bleibt universal gültig und damit notwendigerweise abstrakt: „There are two major ways of interpreting the function of human rights, namely the ‚choice and welfare conceptions'. Individual autonomy is highlightened by the former and individual welfare by the latter." (183)

Wie freilich ein möglicher Konflikt von Gemeinwohl und Individualwohl zu lösen sei, wird nicht mehr erörtert, genausowenig wie ein möglicher Konflikt von divergierenden Individualrechten, etwa im Zusammenhang der Debatten um Abtreibung und Euthanasie. Christliche Inspirationen eines zugrundeliegenden Gottesbildes gäbe es freilich auch in diesen Konfliktfeldern genug.

Dortmund Peter Schallenberg

Religionswissenschaften

Mohn, Jürgen: **Mythostheorien.** Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität. – München: Wilhelm Fink 1998. 299 S., kt € 26,40 ISBN: 3–7705–3296–1

Mythen sind zunächst narrative Konstruktionen von Sinn, die Orientierung geben wollen. Als solche lassen sie sich als Manifestationen kultureller Selbstdeutung lesen. Vor diesem Hintergrund verfolgt Jürgen Mohn in seiner Dissertation ein ebenso originelles wie anspruchsvolles Projekt: Ausgehend von einer Theorie der „Intermythizität" will er dem interkulturellen Dialog aus religionswissenschaftlicher Perspektive eine neue Dimension geben. Zu erinnern sei daran, daß kulturelles Selbstverständnis wesentlich auf der Abgrenzung des Eigenen vom Fremden beruhe. Mythostheorien gründen nicht selten genau auf dieser kulturellen Entgegensetzung, nach der das Eigene zugleich als das Vernünftige vorausgesetzt, das Fremde und Andere jedoch als das „mythische" und „irrationale" vorgestellt wird. Mythen begründen deshalb kulturelle Identität durch Fremdzuschreibung. Somit aber strukturieren Mythen bereits auf eine problematische Weise den interkulturellen Dialog vor: das Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen in einem Land erscheint dann in erster Linie als Konfrontation, nicht als Begegnung. Eine Theorie der Intermythizität hätte im Horizont eines gelingenden Dialogs zwischen den Kulturen gerade jenes „Zwischen" zu beleuchten, in dem sich die Mythen nicht in erster Linie als kulturelle Selbstverständigungen über das Eigene, sondern als Fremdbestimmungen über das Andere der je fremden Kultur treffen. M. arbeitet hier sehr gelehrt im vergleichenden analytischen Durchgang durch die westeuropäisch dominierte Geschichte der Mythosforschung und -theorien heraus, daß der Mythosdiskurs „als westliches Kulturprodukt" zugleich dazu diente, Fremdes in das eigene Werte- und Symbolsystem zu integrieren, aber auch, um es im Sinne der Kritik an der eigenen Kultur zu instrumentalisieren. In religionsgeschichtlicher Hinsicht ist es, so resümiert M., nach wie vor der Mythos „Europa", der den Dialog mit nicht-europäischen Kulturen nachhaltig präfiguriert und immer noch prägt – und nicht zuletzt einen partnerschaftlichen Dialog gerade unmöglich macht bzw. unter einem vermeintlich transkulturellen wissenschaftlichen Anspruch gleichsam neutralisiert und aufhebt. In beiden Fällen findet echte Kommunikation des Verschiedenen nicht statt. Eine Theorie der Intermythizität im Dienste von Interkulturalität hätte sich, M. zufolge, aufzuklären über die geschichtlichen Interaktionen und Verflechtungen zwischen den Kulturen und Religionen und über die Rolle der narrativen Mythen in den Selbst- und Fremdkonstruktionen. Erst eine solche sich über ihre eigene Begriffsgeschichte und „Mythologie" aufklärende Mythostheorie, würde einen Raum öffnen, der zu wissenschaftlich-kritischer Selbstdistanz und einem vorbehaltlosen „Lernen der *Geschichten* der anderen" ermutigen könnte. Denn letzteres, so hält M. mit Wilhelm Schapp im Horizont interkultureller Begegnung fest, sei die Voraussetzung dafür, „um überhaupt miteinander reden und voneinander lernen zu können." Nicht nur der religionswissenschaftliche, sondern auch der theologische Diskurs täte gut daran, M.s hervorragend aufbereitete und strukturierte Analysen im Horizont der Alteritätsproblematik ernst zu nehmen.

Münster Johannes Reipen

Philosophie / Philosophiegeschichte

Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus. Zur Theorie des Gemeinwohls und der Gemeinwohlwirkung von Ehescheidung, politischer Sezession und Kirchentrennung, hg. v. Peter Koslowski. – Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999. IX, 411 S. (Collegium Philosophicum, 3), brosch. DM 89,00 / € 46,00 ISBN: 3–7728–1991–5

Der Bd dokumentiert die Ergebnisse der 1995er Jahrestagung des Collegium Philosophicum des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover. Es versammelte 20 Vertreterinnen und Vertreter verschiedener Disziplinen unter dem semantisch etwas verunglückten (und im Untertitel befremdlich anmutenden) Thema „Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus. Seine Konkretionen in den Rückwirkungen von Ehescheidung, politischer Sezession und Kirchentrennung auf das Gemeinwohl". Dementsprechend unterteilt sich der Bd in zwei Blöcke: „Theorie" (17–243) u. „Konkretionen" (247–391) des Gemeinwohls.

In den „Konkretionen" finden sich systematisch unzusammenhängende Beiträge; die Präsentation der Ergebnisse eines empirischen Forschungsprojekts zu den Ursachen steigender Scheidungszahlen (Rosemarie Nave-Herz), historische Reminiszenzen zum kanonischen Eherecht des Mittelalters (Knut Wolfgang Nörr), katholisch-ekklesiologische Reflexionen über die sakramentale Zeichenfunktion der Kirche und „das originäre Recht der Gläubigen auf kirchliche Einheit" (Heinrich Döring), ein dazu gegenläufiges evangelisches Plädoyer für das „institutionelle Durchhalten von konfessionellen Differenzen" (Eilert Herms), eine Darstellung des China-Taiwan-Konflikts (Tang Shaocheng) sowie ein Beitrag des umstrittenen Historikers Ernst Nolte über historische Sezessionsprozesse (etwa die Abspaltung der nördlichen Niederlande

vom Spanischen Reich und die mehrfachen Aufteilungen Polens), an dessen Ende wieder einmal noltetypisch vor der angeblich besonders in Deutschland drohenden Gefahr gewarnt wird, „antinational und damit letzten Endes auch antihuman"(305) zu werden.

Daß diese Beiträge in ihrer Mehrheit keinerlei Bezug zur Frage des Gemeinwohls erkennen lassen und in der Regel darauf verzichten, noch mühsam einen expliziten Bezug zum Tagungsthema herzustellen, dürfte ihrer Lesbarkeit und Qualität zugute gekommen sein.

Im „Theorieteil" findet sich u.a. ein lesenswerter Beitrag zum Gemeinwohlverständnis nichtchristlicher Religionen (Horst Bürkle), in denen „das Gemeinwohl" stets ganz selbstverständlich in die eigene substantielle Glaubenstradition eingebettet und auch gar nicht anders vorstellbar ist. Daneben findet sich ein humanbiologisch und entwicklungspsychologisch angelegter Beitrag zur „philosophischen Psychologie des Altruismus" (Hinderk M. Emrich), der die These vertritt, daß „Altruismus dem Menschen wesensnatürlich" (236) sei.

Ferner erinnert Peter Koslowski in Absetzung von ökonomisch-liberalen Theorieansätzen in Politik und Wirtschaft daran, daß „jeder Machthaber, der demokratische ebenso wie der monarchische, (...) in seiner politischen Aufgabe das Gemeinwohl verwirklichen"(63) müsse. Denn da Koslowski „die Entscheidungssysteme westlicher Gesellschaften" durch spezifische Mängel in Form von Markt- und Abstimmungsversagen gekennzeichnet sieht, kommt es für ihn entscheidend darauf an, daß sich führende Manager und Politiker als „Mandatare des Gemeinwohls des Staates beziehungsweise des Unternehmens" (64) begreifen. Konkret hält er einen vom regelmäßigen Wahlturnus unabhängigen Senat oder auch die Wiederbelebung eines berufsständischen Ethos', etwa im Handwerk, für durchaus hilfreich (vgl. 73f).

Kaum weniger appellativ, rückwärtsgewandt und obrigkeitsorientiert fällt der Beitrag von Alois Riklin aus, der im Anschluß an Alisdair MacIntyre „in den Anforderungsprofilen für Politiker und Bürger ein Defizit an politischen Tugenden allgemein und ein Defizit an gemeinwohlorientiertem Bürgersinn im besonderen"(90) konstatiert und zur Abhilfe für eine „politische Ethik des Maßes, der Mischung und der Mitte"(89) plädiert.

Dagegen enthält Matthias Kaufmanns lesenswerter Beitrag über „Gemeinwohl und Recht" (101–120) eine Fülle von wertvollen rechtsphilosophischen und rechtshistorischen Hinweisen zur spannungsvollen Konfliktgeschichte von liberalem Grundrechtsverständnis, autoritärer Staatlichkeit im Sinne Carl Schmitts und klassischem Gemeinwohlverständnis in der Tradition Thomas von Aquins, auch wenn man gegenüber seiner These, daß die Idee der Menschenrechte in Europa bzw. „der soziale Kontext für diese erste Formulierung eines allen Menschen als Menschen zustehenden Rechtes"(109) bei den Dekretisten des 12. Jh.s zu verorten sei, durchaus skeptisch bleiben darf.

Besondere Aufmerksamkeit verdient aber ohne Frage der umfangreiche Beitrag von Wilfried Hinsch (129–188), der – in Auseinandersetzung mit liberalistischen und kommunitaristischen Ethikentwürfen – einen eigenen, umfassenden Versuch zur Explikation einer pluralitätskompatiblen Konzeption des Gemeinwohls unter den Bedingungen moderner Gesellschaften vorzulegen versucht. Dazu entwickelt er den Begriff des „öffentlichen Wertes" bzw. der „öffentlich anzuerkennenden Notlage". Diese liege immer dann vor, wenn eine Person P „nicht aus eigener Kraft in der Lage ist, einen für sie rationalerweise zu erstrebenden Zustand Z zu realisieren, und wenn die zur Hilfe aufgeforderten Personen die Realisation von Z durch P vom öffentlichen Standpunkt aus rationalerweise für erstrebenswert halten. Wenn dies der Fall ist, und nur dann, stellt die Realisation von Z durch P einen öffentlich anerkannten, kurz: einen öffentlichen Wert dar." (178f; den „öffentlichen Standpunkt" im Sinne der Kantischen Universalisierungsforderung unterscheidet Hinsch dabei vom privaten Standpunkt individualistischer Nutzenoptimierung, wie sie für die gängigen Gemeinwohlkonzeptionen des Liberalismus, von denen er sich abgrenzen will, kennzeichnend seien.) Über öffentliche Werte dieser Art dürften nach Hinsch auch in hochpluralisierten Gesellschaften relativ einfach rationale öffentliche Konsense zu erzielen sein, denn „auch wenn es keine Güter gibt, die allen Menschen gleichermaßen für ein gutes Leben notwendig erscheinen" (185; damit verteidigt Hinsch die hohen Freiheits- und Autonomiegrade moderner Gesellschaften gegen die aristotelisierenden Ansätze eines prinzipiell modernitätsskeptischen Alisdair MacIntyre und einer modernitätsfreundlichen, aber dennoch nach „objektiven" Ausgangspunkten suchenden Martha Nussbaum), so ließen sich „doch für jeden einzelnen Menschen Güter benennen, ohne die es ihm unmöglich wäre, seine Vorstellungen von einem guten Leben auch nur ansatzweise zu realisieren."(185)

Auf dieser die Motive Martha Nussbaums weiterentwickelnden Grundlage lassen sich für Hinsch konkrete sozialstaatliche Schutz- und Versorgungsmaßnahmen für jeden Einzelnen (und die damit verbundenen administrativen Umverteilungsmaßnahmen) rechtfertigen, denn es sei in diesem Kontext unmittelbar einsichtig, daß die Bürger eines Gemeinwesens sich gegenseitig bestimmte Güter „nicht vorenthalten können, ohne in Widerspruch zu ihrem kollektiven Selbstverständnis als freie und gleiche moralische Personen zu geraten." (188) Konkret spricht sich Hinsch hier für ein nicht nur physisches, sondern auch „moralisches Existenzminimum" aus, das die notwendige Voraussetzung bildet, um in einer gegebenen Gesellschaft „als ‚achtenswerter' Mitbürger anerkannt zu werden"(187) – und dazu können durchaus auch der schwarze Anzug für die Beerdigung, der Ehering für die Trauung, das Fahrrad für das Schulkind sowie Fernsehgeräte und Stereoanlagen (vgl.187f) gehören.

Ob sich dieser Ansatz einer modernen Gemeinwohlkonzeption jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus sozialethisch zu behaupten vermag, wird die weitere Diskussion zeigen. Auf jeden Fall wird man auf die laut Autorennotiz „in Vorbereitung" befindliche Veröffentlichung der Habil. von Wilfried Hinsch gespannt sein dürfen.

Münster Hermann-Josef Große Kracht

Düwell, Marcus: **Ästhetische Erfahrung und Moral.** Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen. Freiburg / München: K. Alber 2000, 2., unveränderte Auflage. 343 S. (Alber Thesen, 4), geb. DM 68,00 / € 35,00 ISBN: 3–495–47915–5

Das Verhältnis der ästhetischen Erfahrung zur Reflexion auf die gelingende Lebensführung und das moralische Handeln sucht Marcus Düwell in vorliegender Studie zu klären, und dies in Abgrenzung zu Modellen der Vermittlung von Ethik und Ästhetik, die entweder das Ethische dem Ästhetischen subsumieren oder das Ästhetische dem Ethischen unterordnen (244). Ebenso wendet sich D. gegen die Einbindung des Ästhetischen in einen geschichtsphilosophischen Versöhnungsgedanken, die Reduktion des Ästhetischen auf Veranschaulichung und Repräsentation unsinnlicher Momente sowie gegen eine moralische Bildungsfunktion des Ästhetischen (15f).

In einem ersten Teil sucht der Vf. in einem Durchgang durch verschiedene Ästhetiktheorien den Begriff der ästhetischen Erfahrung zu bestimmen. D. bestimmt die ästhetische Erfahrung als besondere Erfahrung neben anderen, will sie also nicht als Variante philosophischer Erkenntnis verstanden wissen (50ff). Im Anschluß an Martin Seel definiert D. die ästhetische Erfahrung als „anschauliche Vergegenwärtigung und reflexive Bezugnahme auf die eigene Lebenswelt" (63). Durch ästhetische Erfahrung werde ein Handlungsspielraum zum lebensweltlichen Erfahrungshintergrund geschaffen, der es gestatte, neue Perspektiven auf die Welt einzunehmen – eine spielerische Distanz zur Lebenswelt, die ästhetische Lust erzeugen könne (128).

Im zweiten Teil des Buches stellt der Vf. seine moralphilosophischen Grundlagen vor. Dabei differenziert er zwischen einer Reflexion gelingender Lebensführung und guten Lebens, die auf anthropologischen Überlegungen zur Handlungsmöglichkeit des Menschen basiert, und einer rationalen, universal gültigen Begründung moralischer Verpflichtungen gegenüber anderen (214f) – Der Vf. unterscheidet also in moralphilosophischer Tradition zwischen einer Ethik des guten Lebens und einer Pflichtethik. D. bezieht sich in seinen Überlegungen insbesondere auf Alan Gewirths Reflexionen zur Begründung von Handlungsverpflichtungen und vertritt wie dieser ein oberstes moralisches Prinzip zur Begründung von Moralität, welches jeden Handelnden dazu auffordert, stets in Übereinstimmung mit den konstitutiven Rechten der Empfänger seiner Handlungen wie auch seiner selbst zu handeln (217). Der Geltungsgrund für moralische Forderungen wird also D. zufolge nicht aus einer Ethik des guten Lebens gewonnen, sondern aus einer deontologischen Ethik, welche die Reflexion gelingender Lebensführung allerdings nicht ersetzen, sondern um den Aspekt moralischer Forderungen ergänzen soll (228f).

In einem dritten Teil sucht der Vf. dann die moralische Bedeutung der ästhetischen Erfahrung zu bestimmen. Hinsichtlich einer Reflexion gelingender Lebensführung besteht die moralische Relevanz ästhetischer Erfahrung darin, daß sie eine Weltsicht präsentiere, ohne auf einen externen Zweck bezogen zu sein: „Wenn (...) ein Verständigungsprozeß über die angemessene Lebensform möglich sein soll, so ist die ästhetische Erfahrung eine geeignete Möglichkeit zu ihrer Eröffnung." (254). Hinsichtlich der Moralität im engeren Sinne macht D. eine mehrfache Relevanz ästhetischer Erfahrung aus: Ästhetische Erfahrung löst die ethische Reflexion allererst aus (260ff), in ihrer Offenheit und Ungerichtetheit sei sie zudem ein Vollzug der Freiheit (270ff), und in ihr erfahre das Subjekt einen Handlungsspielraum zur Lebenswelt und erfahre sich genau darin als frei (281ff). Außerdem sei in der ästhetischen Erfahrung die Entwicklung und Kultivierung einer Reflexion auf Bedürfnisse gegeben, die auch moralisch bedeutsam sei (286ff). Ästhetische Erfahrung eröffne zudem die Möglichkeit von Kommunikation – auch dies sei moralisch relevant (298ff), und schließlich existierten zwischen ästhetischer und ethischer Wertungsform vielfältige Wechselbezüge (304ff). Der Vf. schließt mit einem kurzen Ausblick auf die Thematisierung der ästhetischen Erfahrung in Bereichen angewandter Ethik, so etwa in der Umweltethik oder der Medienethik (320f).

Münster Saskia Wendel

Heidegger, Martin: **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976,** hg. v. Hermann Heidegger. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000. XXI, 842 S. (Martin Heidegger. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976, 16, kt DM 148,00 / € 74,00 ISBN: 3–465–03040–0

Der Bd 16 der Gesamtausgabe unter dem Titel „Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges" versammelt nahezu alle zwischen 1910 und 1976 von Martin Heidegger gehaltenen Reden und Ansprachen, Aufrufe und amtliche Äußerungen, einige Briefe, die nicht in anderen bereits veröffentlichten und zu veröffentlichenden Briefwechseln aufgenommen wurden und werden, Stellungnahmen und

vieles andere mehr. Ferner sind in einem Anhang Zeitungsberichte und Veröffentlichungen über zitierte Reden und Äußerungen Heideggers aufgenommen, deren Wortlaut nicht gesichert ist. Allein 120 der insgesamt 290 kleinen veröffentlichten und unveröffentlichten Beiträge entstammen der Zeit von Heideggers Rektorat (1933–1934). Wie der Hg. des Bdes, Hermann Heidegger, im Nachwort schreibt, sollen die Dokumente dazu dienen, „Heideggers Persönlichkeit besser zu verstehen".

Es ist anzunehmen, daß dieser Bd v. a. im Blick auf Heideggers Verstrikkungen in den Nationalsozialismus rezipiert wird. Der Leser, der den Bd daraufhin durchliest, wird zwar keine grundsätzlich neuen Einsichten gewinnen, jedoch das ein oder andere aufschlußreiche Detail bzgl. Heideggers widersprüchlichen Verhaltens in den Jahren seines Rektorats (1933–1934) sowie in den späteren Rechtfertigungen finden. Zwei Vorgänge mögen das kurz verdeutlichen. Bekannt sein dürfte, daß Heidegger im späteren Rückblick seine vorübergehende Fehleinschätzung des Nationalsozialismus durchaus eingestanden hatte, sie jedoch stets zugleich im Blick auf die Umstände zu relativieren suchte. Der Bd enthält eine Vielzahl von diesen späten Rechtfertigungen Heideggers. In seinem Antrag auf die Wiedereinstellung in die Lehrtätigkeit an der Freiburger Univ. (Nr. 182) stellt er seinen Eintritt in die Partei so dar, als ob einzig und allein das Interesse der Univ. Freiburg ihn zu diesem Schritt bewogen habe. Das ist gleichermaßen die „offizielle" Version seiner Verstrickung. Eine andere Sicht der Dinge ergibt sich, wenn Heidegger über seinen Eintritt in die Partei an seinen (parteilosen) Bruder Fritz schreibt, sie sei erfolgt „nicht nur aus innerer Überzeugung, sondern auch aus dem Bewußtsein, daß nur auf diesem Wege eine Läuterung und Klärung der ganzen Bewegung möglich ist" (Nr. 39). Und es ist doch wohl dieser „inneren Überzeugung" zuzuschreiben, daß Heidegger seinem Bruder in dem gleichen Brief ebenfalls einen Parteibeitritt nahelegt.

Ob man wirklich, wie das Hermann Heidegger in seinem Nachwort versucht, Heidegger als einen „im Grunde genommen" (...) „unpolitischen" Menschen darstellen kann, bleibt doch äußerst fragwürdig. Im Umgang mit Worten war er viel zu bedacht, als daß er nicht genau die Wirkung seiner Worte einschätzen konnte, mit der er seinen Kollegen Hönigswald in einem Fachgutachten aus dem Jahre 1933 anschwärzt, welches das Bayerische Kultusministerium bei ihm angefordert hatte: Hönigswald, so Heidegger (Nr. 65, 132), sehe ab „vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkshaften Überlieferung seiner Herkunft aus Boden und Blut". Das spricht für sich. Oder soll mit „unpolitisch" etwa gemeint sein, daß Heidegger in seiner Funktion als Rektor der Univ. bei offiziellen Anlässen niemals vergaß, sich als Fürsprecher und Verfechter der „geistigen" Bedeutung des Nationalsozialismus zu gerieren? So etwa, wenn er in einer Ansprache im Sommersemester 1933 die neuimmatrikulierten Studierenden daran erinnert, daß die Immatrikulation den „Übertritt in die Kampf- und Erziehungsgemeinschaft jener (bedeute), denen die geistige Sendung des deutschen Volkes das erste und letzte ist" (Nr. 41). In einer späteren Rechtfertigung Heideggers aus dem Jahre 1945 klingt das dann so: Es „erschien mir erforderlich, dagegen wesentliche geistige Ziele und Horizonte sichtbar zu machen und zu versuchen, aus einer abendländischen Verantwortung heraus, für ihre Ausstrahlung in die Wirklichkeit mitzusorgen" (Nr. 182, 398).

Diesem Rechtfertigungsversuch steht eine Passage aus einer seiner Tischreden diametral entgegen, die er 1933 bei einer Feier des Freiburger Instituts für Anatomie hielt: „Adolf Hitler", so heißt es hier, „unser großer Führer und Kanzler, hat durch die nationalsozialistische Revolution einen neuen Staat geschaffen (...). Diese Revolution war nicht das Werk von Menschen, die Vorhandenes nur umstürzen und Altes überrennen oder gar in blinder Wut das Bisherige beseitigen, sondern sie ist das Werk von Menschen, die eine neue geistige Ordnung wollen und aus der tiefsten Verantwortung heraus für die Geschicke ihres Volkes handeln. Jedes Volk hat die erste Gewähr seiner Echtheit und Größe in seinem Blut, seinem Boden und seinem leiblichen Wachstum. Wenn es dieses Gutes verlustig geht (...), bleibt (...) alles geistige Wirken auf die Dauer nutz- und ziellos" (Nr. 75, 151). Soviel zum „geistigen Wirken" und seinem eigentlichem Fundament.

Wie bemüht die späten Rechtfertigungsversuche Heideggers sich ausnehmen, dokumentiert der Bd dem Aufmerksamen auch an einer anderen Stelle. In den „Bemerkungen zu einigen Verleumdungen, die immer wieder kolportiert werden" aus dem Jahr 1950 (Nr. 211) schreibt Heidegger, seine Frau habe, auch in seinem Namen, in einem Brief an Frau Husserl „unsere unveränderte Verehrung und Dankbarkeit zum Ausdruck" gebracht, „zugleich mit der Verurteilung des rigorosen Vorgehens gegen die Juden". Dieser Brief ist im zu besprechenden Bd ebenfalls enthalten (Nr. 35), von einer Verurteilung des Vorgehens gegen die Juden ist darin nicht einmal andeutungsweise die Rede.

So erfreulich es ist, daß mit dem vorliegenden Bd zum Teil wichtige Dokumente nunmehr der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden, so vermißt man doch sehr ein Namensregister, das ein Finden der in den Dokumenten erwähnten Personen beträchtlich erleichtert hätte.

Lugano Peter Schulz

Judentum / Judaistik

Grohmann, Marianne: **Aneignung der Schrift.** Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000. VIII, 280 S., pb. DM 78,00 / € 39,90 ISBN: 3–7887–1801–3

Das Buch ist die leicht überarbeitete Fassung einer Diss. (Betreuung U. Körtner), die 1999 an der Evang.-Theol. Fak. der Univ. Wien eingereicht wurde. Die weithin empfundene Krise der historisch-kritischen Methode läßt erneut die Frage der Hermeneutik und der Bedeutung des Kanons in diesem Zusammenhang stellen (canonical approach) und danach fragen, wie weit dabei der christlich-jüdische Kontext eine Rolle spielt.

Ein Kap. skizziert eher allgemein *rezeptionsorientierte Positionen literarischer Hermeneutik*. Rezeptionsästhetik wird hier v. a. aus der Perspektive erzählender Literatur dargestellt. G. neigt dem Ansatz von Susanne Holthuis zu, die Intertextualität als Teil der Rezeption sieht und damit zwei sonst getrennte Linien miteinander zur rezeptionsorientierten Intertextualität verbindet, die auch die Frage der Kanonizität rezipierter Texte und die der Rezeptionsgemeinschaft mit einbeziehen kann. Auch feministische Relektüren werden in diesem Zusammenhang mitbedacht. Im nächsten Kap. geht es um *Bibel als Literatur*. Dazu stellt G. fest, daß Konzepte von Intertextualität im deutschsprachigen Raum eher von katholischen Vf.n vertreten werden, protestantischerseits dagegen im englischsprachigen Raum verbreiteter sind, obwohl Intertextualität eigentlich genau beschreibt, was theologische Exegese macht. Immer wieder äußert sich G. auch kritisch zur Spannung zwischen Aussagen der systematischen Theologie zum Schriftprinzip und Prämissen eines intertextuellen Zugangs. Katholische Exegeten hätten dabei, so G., weniger Probleme wegen der „bis heute als verbindlich geltenden Lehre vom vierfachen Schriftsinn", während der Protestantismus dagegen Fragen der Kanonisierung marginalisiere (71). Beide Aussagen sind äußerst fraglich. Worauf sich die Annahme der Verbindlichkeit vom vierfachen Schriftsinn in der katholischen Exegese gründet – und zwar nicht erst heute –, ist rätselhaft; und wenn auch Fragen der Kanonisierung in protestantischer Tradition vielleicht nicht so wichtig sind, wäre doch zu fragen, wie ein Schriftprinzip funktioniert, wenn nicht klar ist, was zur Schrift gehört.

Das nächste Kap. „Zeitgenössische Positionen jüdischer Hermeneutik" skizziert zuerst knapp die rabbinische Hermeneutik. Dann geht G. auf die Rolle der Bibel im Staat Israel ein, wobei sie v. a. einen bekannten Aufsatz von Uriel Simon referiert. Als Beispiele israelischer bzw. jüdischer Tanach-Forschung stellt G. Arbeiten von Moshe Greenberg und Michael Fishbane vor, v. a. dessen einflußreiche Monographie *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985), und bespricht die bekannte These von Jon D. Levenson., biblische Theologie sei prinzipiell christlich und antisemitisch. Zu Fishbane merkt sie an, seine Fragestellung komme primär aus der nachbiblischen Literatur, „innerbiblische Interpretation" sei daher eine anachronistische Bezeichnung; problematisch sei am Begriff, „daß er suggeriert, daß manche Texte schon als Bibel, als heilige, kanonische Texte zu einem Zeitpunkt angesehen wurden, als es noch keinen Kanon gab" (99). Hier wäre doch zu fragen, ob G. nicht einen zu engen Begriff von „Kanon" in einem späteren Sinn hat, als darin einfach einmal normgebende Texte der religiösen Tradition des Judentums zu sehen. In späteren biblischen Arbeiten ist für Fishbane rabbinische und kabbalistische Auslegung viel stärker im Vordergrund, während es in Biblical Interpretation doch um Auslegung als Teil des Werdens jener Texte geht, die später als Teil des Kanons betrachtet wurden.

Zur Midrasch-Forschung schildert G. knapp die historisch-kritischen Zugänge von Isaak Heinemann und Jona Fraenkel. Ausführlicher befaßt sie sich mit poststrukturalistischen Lektüren von Susan Handelman, David Stern und Daniel Boyarin, die sie jeweils kurz präsentiert, ehe sie vorsichtig kritische Rückfragen anschließt. Als Beispiele feministischer Hermeneutik zeichnet sie die Positionen von Judith Plaskow und Athalie Brenner sowie von David Rutledge, der die verschiedenen Strömungen (rabbinische Hermeneutik, Dekonstruktion und Feminismus) als jeweils marginalisierte Tendenzen miteinander zu verbinden sucht. Wie G. feststellt, läßt sich jüdische Hermeneutik nicht einfach in ein christliches Modell einbauen, doch müsse man sie wahrnehmen. Sie sieht in diesem Zusammenhang als Desiderate „midraschische Gehörbildung", die Bedeutung des jüdischen Lehrers und das Ernstnehmen der dialogischen Anlage midraschischer Texte, warnt aber auch zu Recht vor der Gefahr eines naiven Philo-Judaismus.

„Aneignung ohne Enteignung – Perspektiven christlicher Hermeneutik unter Wahrnehmung des Judentums" ist die Überschrift des nächsten Kap.s, in dem sich G. mit möglichen Unklarheiten des Begriffs „Biblische Theologie" und der Komplexität der Trennung von AT und NT bzw. der Betonung ihrer Kontinuität befaßt. Beide Zugänge können antijüdisch verwendet werden, sei es, daß man das AT in seiner Eigenart beläßt, es jedoch abwertet, oder aber, daß man es voll vereinnahmt. Ein Versuch, diese Spannung aufzulösen, besteht in der Vorstellung eines „doppelten Ausgangs" bzw. einer „zweifachen Nachgeschichte" des AT; anders ist der Zugang von Hans Hübner, der die christliche Rezeption des AT v. a. durch die Septuaginta betont und somit die Möglichkeit eines Dialogs bei gleichzeitiger Abgrenzung sieht. Ausführlicher geht G. auf Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Minneapolis 1992), ein. Childs mit seinem *canonical approach* geht von der Endgestalt der Texte aus und versucht zu zeigen, daß zwar das AT durch das NT neu verstanden werden kann, aber dennoch die Verheißung durch die Erfüllung nicht

zum Schweigen gebracht wurde. Zu Recht verweist G. auf Unklarheiten, die auch bei diesem Konzept notwendig bleiben. Einmal stellt Childs sein Verhältnis zu historisch-kritischer Forschung nicht eindeutig dar, v. a. aber ist seine christozentrische biblische Theologie gegenüber dem Judentum nicht wirklich dialogfähig. Ein Vergleich mit Greenberg zeigt, wie ein ähnliches Konzept – der Ausgang vom fertigen masoretischen Text und die stete Beachtung der Weiterentwicklung biblischer Tradition in der eigenen Religion – doch zu je verschiedenen Ergebnissen führen muß.

Als Vermittlungsmodell zwischen jüdischer und christlicher Hermeneutik sieht G. eine „rezeptionsorientierte Intertextualität" (164). Als fruchtbaren methodischen Ansatz, wie ihn etwa D. Boyarin vertritt, sieht G. den intertextuellen Zugang als kreative Ergänzung historisch-kritischer Fragestellungen, die klare Feststellung der Spannungen zwischen den Aussagen des Bibeltextes und seiner Verwendung im Midrasch, die aber zu einer anderen Sicht des Bibeltextes selbst und der in diesem Text selbst angelegten Spannungen führt. Analog wäre das auch für Bibel und NT denkbar. Intertextualität hat auch ein kanonkritisches Potential, insofern sie AT und NT auf eine Ebene mit der weiteren Auslegungsgeschichte stellt. Dies hält G. für eine nicht sinnvolle Nivellierung der biblischen Texte, doch ist die dadurch mit gegebene Bezogenheit des Textes auf eine Glaubensgemeinschaft zu begrüßen. Das NT ist dabei als *eine* Möglichkeit der Fortschreibung des AT zu verstehen.

Nach diesem eher deskriptiven, wenn auch in gewissem Umfang kritisch kommentierten Durchgang durch verschiedene Weisen der Auslegung und ihr jeweiliges Potential kommt G. im nächsten Kap. zu Textbeispielen, an denen sie mögliche Formen der Aneignung diskutiert. Hier analysiert G. knapp, doch sehr informativ eine Reihe paulinischer Texte (2 Kor 3; Röm 10,6–8 und Gal 4,21–23) und vergleicht diese Texte mit rabbinischen Aussagen zu den jeweiligen gemeinsamen biblischen Grundtexten. Die Auswahl ist sehr gut getroffen, um einen sinnvollen Vergleich zwischen paulinischer und rabbinischer Verwendung der Schrift zu ermöglichen; gut ist auch, daß öfter rabbinische Texte vor Paulus besprochen werden, was sich auf die jeweilige Sichtweise auswirkt. Wie G. richtig betont, ist weniger die Auslegung selbst als vielmehr der Zugang vergleichbar, wie Prätexte aus dem AT verwendet werden, ähnliche Formen dichterischer Intertextualität angewandt und auch gelegentlich Texte aus dem Zusammenhang genommen und gegen die intentio auctoris/operis gelesen werden.

In diesen vergleichenden Studien gelingt es G. sehr gut, vom punktuellen Vergleich einzelner Aussagen wegzukommen und statt dessen, gemäß ihrem Ansatz rezeptionsorientierter Intertextualität, Vergleiche paulinischer und rabbinischer Auslegung variabel zu gestalten, einmal vom biblischen Text, dann wieder von Paulus oder auch von den rabbinischen Texten aus zu gehen. Historisch-kritische Lektüre der Texte gilt dabei als wichtiges, doch nur relatives Korrektiv, insofern auf der Ebene der literarischen Vergleiche die Historizität und damit auch die genaue zeitliche Einordnung der Texte nicht zentral ist. Wie G. auch richtig feststellt, ist die Behauptung eines „Antijudaismus" bei Paulus ein Anachronismus, da es bei ihm noch um binnenjüdische Abgrenzungen geht; erst für die Wirkungsgeschichte und heutige Rezeption des Paulus wird die Frage des Antijudaismus wichtig. Die Arbeit endet mit einem Ausblick auf die protestantische Skriptologie und die Perspektiven, die sich dieser aus den in der Studie besprochenen und dann an Einzelbeispielen angewandten hermeneutischen Positionen eröffnen.

Der Vf.in ist es in dieser Studie gut gelungen, die Bedeutung moderner hermeneutischer Ansätze, die besonders von jüdischen Exegeten im Anschluß an die rabbinische Tradition entwickelt wurden, für eine christliche Hermeneutik aufzuzeigen. Der erste Teil der Arbeit ist mehr eine mit kritischen Anmerkungen versehene nützliche und lehrreiche Zusammenschau verschiedener Positionen neuerer Bibelauslegung; das lange Kap. von Einzelvergleichen zwischen Paulus und rabbinischer Auslegung vermag dann ausgezeichnet zu zeigen, wie ein fruchtbarer Vergleich jenseits der Ansätze bei Strack-Billerbeck aussehen sollte. Trotz einzelner Unsicherheiten (in Datierungsfragen etwa S. 182 der Ansatz von ExR 47 im 10.–12. Jh.; eigenartig ist die Zitierung eines Mischnatextes als bAv auf S. 218 und 240; vereinzelt scheinen Zitate, so S. 213 das von PesK, doch aus Billerbeck zu stammen; die Übersetzung von GenR 53,14 auf S. 214 ist ungenau) geht G. mit der rabbinischen Literatur gekonnt und sachgemäß um und weiß diese Texte fruchtbar für eine Gegenüberstellung mit dem paulinischen Umgang mit der Bibel auszuwerten. Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zur hermeneutischen Diskussion und zum sachgemäßen Vergleich neutestamentlicher mit rabbinischen Texten.

Wien Günter Stemberger

Kurzrezensionen

Jesus Christus – Gottes Sohn. Herausforderung 2000, hg. v. Josef Ernst. – Paderborn: Bonifatius 1998. 273 S. (Kontur 0657), kt € 15,40 ISBN: 3–89710–065–7

Die Seniorenakademie der Theologischen Fak. Paderborn hat im Rahmen des von Papst Johannes Paul II. initiierten Dreijahresprogramms zur Vorbereitung des Heiligen Jahres 2000 fünfzehn Vorlesungen über Jesus Christus organisiert, fast ausschließlich gehalten von den verschiedenen Fachvertretern der Fak. Dementsprechend gibt es biblische, liturgische, fundamentaltheologische und dogmatische Beiträge – die Aufzählung ist nicht vollständig. Die Beiträge von Franz-Josef Weber und Jürgen Werbick waren nicht zu diesem Zweck in Paderborn gehalten worden, sind jedoch eine große Bereicherung des Buches. H. E. W.

Kirche als Beruf. Neue Wege jenseits falscher Erwartungen, hg. v. Norbert Schuster / Ulrich Moser. – Mainz: W. Grünewald 1996. 155 S. (Begleiten – Beraten Heilen) kt € 17,50 ISBN: 3–7867–1939-X

In diesem Buch wird versucht, Menschen in kirchlichen Berufen grundlegend Entlastung zu verschaffen durch den Impuls, Wirklichkeit so zu nehmen, wie sie ist, und auf dieser Grundlage auch konkrete Hilfestellungen zu geben. Dabei geht es sowohl um biblische bzw. systematische Anstöße als auch um praktische Grundelemente pastoraler oder sonstiger innerkirchlicher Arbeit bzw. um konkrete Handlungsfehler (etwa das Krankenhaus). Die Publikation ist gewiß nützlich für kirchliche Bedienstete. Die thematische Zusammenbindung überzeugt den Rez. freilich nicht.

Erwähnt sei, daß es sich auch um eine kleine FS zum 65. Geburtstag des Freiburger Pastoraltheologen Josef Müller handelt. H. E. W.

Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit, hg. v. Friedrich Niewöhner / Fidel Rädle. – Hildesheim: Georg Olms 1999. VII, 216 S. (Hildesheimer Forschungen, 1), geb. DM 39,80 ISBN: 3–487–11065–2

Der vorliegende Sbd präsentiert die auf der Quellenbasis von Konversionsberichten erzielten Ergebnisse einer Tagung aus dem Jahr 1996 über Religionsübertritte in Mittelalter und Frühneuzeit. Fallstudienartig behandeln die Beiträge die Konversionen innerhalb der christlichen Denominationen ebenso wie die Konversion von Juden zum Christentum. Aus den Überlegungen zu den ‚innerchristlichen' Konversionen ist besonders der Beitrag von Johannes Schilling, „Konversionen im konfessionellen Zeitalter" (59–70) hervorzuheben, der nebst einer leicht lesbaren Einführung in die ‚Konfessionalisierungsdebatte' als Charakteristikum der frühneuzeitlichen Konversionen die „Emanzipation aus kirchlich gebundener Frömmigkeit" anhand von zeitgenössischen Konversions- und Reversionsberichten herausarbeitet. Gleichermaßen beachtenswert sind die Aufsätze, die Konversionsberichte analysieren, die Übertritte vom Judentum zum Christentum dokumentieren (v. a. Fidel Rädle, „Wie ein Kölner Jude im 12. Jh. zum Christ wurde. Hermannus quondam ludaeus ‚De conversione sua'", 9–24; Heribert Smolinsky, „Konversion zur Konfession. Jüdische Konvertiten im 16. Jh.", 153–170). Die erzielten Ergebnisse bieten sich nicht zuletzt als Vergleichsmöglichkeiten für andere Arbeiten zum frühneuzeitlichen Verhältnis von Juden und Christen an, die gegenwärtig auf der Basis von Akten aus dem kürzlich geöffneten römischen Index-Archiv entstehen. H. L.

Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998. Mit einem Bildteil „150 Jahre Katholikentage im Bild", hg. v. Ulrich von Hehl / Friedrich Kronenberg. – Paderborn: F. Schöningh 1999. 252 S., Ln DM 39,80 / € 21,00 ISBN: 3–506–74009–1

1998 war ebenso das Jubiläumsjahr der Revolution(en) von 1848 wie das der Gründung der sogenannten Katholikentage. Der vorliegende Sbd dokumentiert Reden aus der Festveranstaltung „150 Jahre Deutscher Katholikentag" (Roman Herzog; Hans Maier), die Rede zur Eröffnung der Ausstellung „150 Jahre Katholikentage" (Karl-Joseph Hummel) sowie eine Vortragsreihe, die begleitend zur Ausstellung beim Mainzer Katholikentag 1998 stattfand. Die Vorträge zeichnen historische Entwicklungslinien nach und präsentieren ausgewählte (z. T. weniger bekannte) katholische Persönlichkeiten. Ergänzt werden die Beiträge durch einen umfangreichen Bildteil (48 s/w Fotos), eine Tabelle und eine Karte zu den Katholikentagen sowie ein knappes Literaturverzeichnis.

Nach Anlaß und Form ist der Bd kein streng wissenschaftliches opus. Von ausgewiesenen Fachleuten auf aktuellem Forschungsstand verfaßt, bietet er gleichwohl einen gut lesbaren, stets kenntnisreichen und anregenden Überblick über die Wandlungen, aber auch die Wandlungsfähigkeit des deutschen Katholizismus. B. S.

Eltz-Hoffmann, Liselotte von: **Freuet Euch der schönen Erde.** Das christliche Naturverständnis im Wandel der Zeiten. Düsseldorf: – Patmos 2000. 154 S., geb. m. SU DM 34,80 / € 18,00 ISBN: 3–491–70327–1

Lieselotte von Eltz-Hoffmann nimmt die Leserinnen und Leser mit auf einen angenehmen Rundgang durch die facettenreiche Geschichte von Theologie und Literatur. Ausgehend von Zeugnissen der Schrift über die Schönheit und den Reichtum der Natur wandert der Weg über Hildegard von Bingen, Franz von Assisi, Martin Luther, über die Epoche der Romantik zu Albert Schweitzer und kommt schließlich zu der Mahnung, auch in der Kirche die Harmonie mit der Natur im Sinne einer „mitgeschöpflichen Ethik" (152) zu suchen. W. R.

Fenner, Dagmar: **Kunst jenseits von Gut und Böse?** Kritischer Versuch über das Verhältnis von Ästhetik und Ethik. Tübingen / Basel: A. Francke 2000. 573 S. (Basler Studien zur Philosophie, 12), kt DM 108,00 / € 54,00 ISBN: 3–7720–2081-X

Die Vf.in untersucht anhand typologischer Studien aus der Philosophiegeschichte, die das Verhältnis der philosophischen Disziplinen untereinander beleuchten, den Topos, daß es mit dem postmodernen Denken zu einem ‚aesthetic turn' in der Philosophie gekommen sei, in dessen Verlauf die Ästhetik den Platz der Metaphysik eingenommen hat. An diesem Topos zeigt sie auf, daß die Ästhetisierung der Existenz in der postmodernen Philosophie einen nach ethischer Fundierung verlangenden Vorgang darstellt. Das ethisch-ästhetische Verhältnis würde dabei erstens durch äußere Strukturen mitbedingt, die trotz der formalästhetischen Orientierung weiter existieren und angesichts deren sich die postmoderne Lebensgestaltung bewähren muß. Die Reduktion auf dieses formalästhetische Interesse an Vielgestaltigkeit verlangt weiter nach einem selbstverantwortlichen, ‚apollinischen' Gesetz, das auf dem Hintergrund eines bestimmten Lebensstiles diese Vielgestaltigkeit der Lebensgeschichten miteinander verknüpfbar und damit den Selbst- und Weltbezug überhaupt möglich macht. Schließlich wird der Beitragscharakter des ‚schönen Lebens' zu einem individualethisch guten und sozialethisch gerechten Leben betont, da der ästhetisch orientierte Lebensentwurf niemals dem Anspruch auf die Begründung gelingenden Lebens genügen kann. D. B.-P.

Berchtold, Christoph: **Manifestatio Veritatis.** Zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin. – Münster: Lit-Verlag 2000. 260 S. (Dogma und Geschichte, 1), brosch. DM 49,80 / € 25,90 ISBN: 3–8258–4673–3

Diese bei Peter Walter in Freiburg / Breisgau gearbeitete Diss. geht der Offenbarungskategorie bei Thomas von Aquin (nach Vorkommen, inhaltlicher Bestimmung, Funktion) nach. Ohne Zweifel ist diese greifbar im Prophetiebegriff („revelatio prophetica") und im Begriff der „manifestatio". Insgesamt eine theologie- und dogmengeschichtliche Studie, die manchen „weißen Fleck" in der Theologie des Aquinaten ausfüllt. H. E. W.

Zutrauen zur Theologie. Akademische Theologie und die Erneuerung der Kirche, hg. v. Anne-Kathrin Finke / Joachim Zehner. – Berlin: WICHERN-Verlag 2000. 506 S., kt DM 58,00 / € 29,90 ISBN: 3–88981–121–3

Diese FS für den Systematiker Christof Gestrich übernimmt einen Buchtitel des Geehrten als eigenen Titel („Zutrauen zur Theologie") und möchte damit seinem Hauptanliegen dienen, nämlich das Gespräch zwischen universitärer Theologie und gemeindlicher Praxis zu fördern. Dieses Problem umkreisen die über dreißig Beiträge unter fünf Perspektiven: 1. Beziehungen, 2. Spiritualität, 3. Textauslegung, 4. Differenzierungen, 5. Perspektiven. Wenn ich richtig sehe, befinden sich unter den (teilweise sehr prominenten) Vf.n – von Oswald Bayer über Klaus-Peter Jörns bis hin zu Michael Welker – keine Katholiken. H. E. W.

Lanfranconi, Aldo: **Nietzsches historische Philosophie.** Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 2000. 186 S. (Quaestiones, 7), Ln DM 68,00 / € 35,00 ISBN: 3–7728–1690–8

Erstmals in monographischer Form bietet diese Studie eine Interpretation von Nietzsches ‚historischer Philosophie', einer neuen Form der Philosophie, die in der Sache einer Ablösung der Metaphysik gleichkommt. Ihr präziser Status und insbesondere ihre „programmatische Funktion" (14) sind laut Vf. aber bis heute unklar. In eingehenden Textanalysen profiliert wird Nietzsches Philosophie in dieser Studie als ein neuer Kritizismus, als „eine *Kritik des Denkens*", wie eine solche bereits bei Friedrich Albert Lange und zuvor bei Kant angelegt gewesen sei. Im Vergleich zu diesen gehe es bei Nietzsche um „eine historische Analyse und Aufklärung darüber, was der auf Jrrthümern an sich – den nota bene *wertvollsten* Gesichtspunkten beruhenden Wahrheitssuche ihren Wert verleiht" (161), in deren Folge die Differenz der Begriffe von Wahrheit und Schein als aufgelöst gelten soll. Mit dieser Interpretation fügt sich die Studie ein in eine seit geraumer Zeit anhaltende Tendenz der Nietzsche-Interpretation, die dessen Werk immer mehr als radikalisierende Fortschreibung der Philosophie Kants zu verstehen lernt – ein Werk aber zugleich auch, dessen Provokation für die menschliche Vernunft man unbillig entschärft, wenn man nicht herausstellt, daß es konsequent dessen Intentionen aufgibt. Philosophisch Interessierten sei diese Studie zur Lektüre empfohlen, weil sie das Denken Nietzsches und seine Intentionen in entscheidenden Punkten vorzüglich erhellt; Theologen, die an der philosophischen Rechenschaftspflicht des Glaubens festhalten, ihre Lektüre gar nachdrücklich angeraten, um das Anforderungsprofil einer dem Glauben angemessenen Denkform möglichst scharf zu konturieren. M. S.

Schüßler, Werner: **Religionsphilosophie.** Freiburg / München: K. Alber 2000. 224 S. (Alber-Texte Philosophie, 12), kt DM 28,00 / € 15,00 ISBN: 3–495–48009–9

Der Trierer Philosoph legt hier eine für Selbststudium und akademischen Unterricht gleichermaßen hilfreiche Sammlung von Texten vor, die sich mit dem philosophischen Verständnis von Religion befassen. Der Bogen spannt sich von Kant über Schleiermacher, Hegel, Troeltsch und Otter hin bis zu Scheler, Tillich, Jaspers und Wittgenstein. Den Texten ist eine nützliche Einleitung des Hg.s vorgeschaltet, im Anhang findet sich u. a. eine gute Selektion weiterführender Literatur. H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Jahrhundertbücher. Große Theorien von Freud bis Luhmann, hg. v. Walter Erhart / Herbert Jaumann. – München: C. H. Beck 2000. 493 S., kt DM 34,90 ISBN: 3–406–45938–2: 14–37: Schlesier, Renate: Hermeneutik auf dem Königsweg zum Unbewußten. Freuds *Traumdeutung* (1900); 38–51: Astroh, Michael: Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen* (1900/1901); 52–72: Heringer, Hans Jürgen: Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921); 93–106: Schluchter, Wolfgang: Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Verstehenden Soziologie (1921/22); 107–127: Mittelstrass, Jürgen: Martin Heidegger. Diesseits und Jenseits von *Sein und Zeit* (1927); 128–146: Lethen, Helmut: Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen* (1927); 147–167: Rehberg, Karl-Siebert: Mängelwesen, Entlastung und Institutionen. Arnold Gehlen: *Der Mensch* (1940); 168–183: Bürger, Peter: Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts* (1943). „Draußen sind wir zu finden." Sartres Subjektbegriff; 184–205: Schweppenhäuser, Gerhard: Am Ende der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung* (1947); 206–223: Bürger, Christa: Simone de Beauvoir: *Das andere Geschlecht* (1949). Theorie als Autobiographie; 224–244: Lachmann, Renate: Dialogisches Denken und Rhetorik bei Michail Bachtin; 245–261: Erhart, Walter: Claude Lévi-Strauss: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (1949); 262–277: Rosenberg, Rainer: Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft* (1954); 278–296: Febel, Gisela: Das unendliche Gespräch – Annäherungen an Hans-Georg Gadamers *Wahrheit und Methode* (1960); 297–312: Von Kutschera, Franz: Thomas S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (1962); 313–334: Link-Heer, Ursula: Michel Focault: *Les mots et les choses* (1966); 335–357: Stegmaier, Werner: Jaques Derrida: *De la Grammatologie* (1967); 358–382: Flaig, Egon: Pierre Boerdieu: *Entwurf einer Theorie der Praxis* (1972); 383–406: Ott, Konrad: Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981); 407–426: Fohrmann, Jürgen: Der Zettelbau. Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997).

Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. Religiöse Erfahrungen und Option für das Leben, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Frankfurt a. M.: IKO 2000. 504 S. (Denktradition im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 9), kt € 33,00 ISBN: 3–88939–543–0: 13–31: Dietschy, B.: Zur Einführung: Globalisierung: Faktum, Fatum oder Chimäre?; 32–39:

Hinkelammert, F. J.: Die Globalisierung aus wirtschaftlicher Sicht; 40–54: Corominas, Jordi: Die Globalisierung aus kultureller Sicht. Diversität der Kulturen, Gleichheit der Rechte; 55–80: Fornet-Betancourt, R.: Zur philosophischen Kritik der Globalisierung; 81–96: Schelkshorn, H.: Globale Solidarität; 97–105: Castillo, J. M.: Die Macht als religiöses Phänomen. Option für das Leben der Opfer; 109–114: Wagua, A.: Zeugnis der Kuna; 115–123: Barrios, H. F.: Zeugnis der Guarani; 124–134: Cut Cha, P.: Zeugnis von der indischen Kirche in Chiapas; 135–143: Rodas, N. A. / Steffens, E.: Zeugnis von der indianischen Kirche Ekuadors; 144–149: Ramos, M. W.: Zeugnis der Lukumí; 150–159: Rodriguez, M. J.: Zeugnis einer Voodoo-Priesterin; 160–167: Lara, R. E. / Muñoz, M. / Fuentes, M.E. / Rojas, P.: Bericht über das Förderungs- und Entwicklungszentrum für Frauen „Domodungu" (Talca/Chile); 177–179: Sölle, D.: Die neue Weltordnung und der homo oeconomicus; 180–189: Pérez, M.: Zeugnis eines Lateinamerika in den USA; 190–200: Canaval, A.: Zeugnis eines Gemeindeleiters der Pfingstkirche; 203–209: Dussel, E.: Die Rückkehr des Ausgeschlossenen. Das menschliche Alltagsleben als bevorzugter Ort religiöser Erfahrung; 210–226: Espín, O. O.: Die religiöse Erfahrung im Kontext der Globalisierung; 227–239: Caleffi, P.: Indigene Kultur und Globalisierung: Terena in Campo Grande: Eine Erfahrung mündlich tradierter Geschichte; 240–252: Vasconcelos, S.: „Wenn Du mich führst, tanze ich": Gotteserfahrung im Candomblé; 255–272: Dietschy, B.: Die Zeichen der Zeit erkannt? Die Kirchen Europas und die Globalisierung an der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz; 273–288: Duchrow, U.: Zivilgesellschaftliche Gegenstrategien zur Globalisierung in Westeuropa und die Rolle der Kirchen in ihren verschiedenen Sozialgestalten; 289–301: Hernández, E. L.: Die Indios auf der Schwelle zum 3. Jahrtausend; 302–314: Girardi, G.: Das solidarische Recht der Selbstbestimmung der unterdrückten Völker – Grundlage einer neuen Zivilisation gemäß der schwarzen, indigenen Volksbewegung „Abya Yala"; 315–334: Montoya, A.: Eine alternative Strategie gegen die Armut; 335–356: Mance, E. A.: Die solidarische Zusammenarbeit als eine Alternative zur kapitalistischen Globalisierung; 357–370: Mock, B. / Welskop-Deffaa, E. M.: Schöpfungspartnerschaft als Perspektive vorsorgenden Wirtschaftens. Widerständige Erfahrungen eines Frauenbund-Projektes; 373–383: Boff, L.: Neue Wege zur Transformation der Denkstruktur der Theologie; 389–405: Duchrow, U.: Die unvollendete Befreiung vom imperialen Geist – Kirchen und Theologie der Befreiung; 416–433: Eckholt, M.: Kultur als neuer „locus theologicus": Perspektiven für theologisches Denken auf dem Weg in die „neue Ökumene"; 434–448: Gebara, Ivone: Neue Wege zur strukturellen Veränderung der Theologie: Ein Vorschlag der feministischen Theologie Lateinamerikas; 449–466: Girardi, G.: Die indo-afro-lateinamerikanische Volksmakroökumene: Ethisch-politische, kulturelle und theologische Perspektiven; 467–479: Irarrázaval, D.: Religiöse Herausforderungen für die Theologie; 480–499: Isasi-Díaz, A. M.: Der Alltag: Ein wesentliches Element der Realität.

Kunst stört. Zur Kulturarbeit im Bistum Osnabrück, hg. v. Hermann Quekkensted. – Osnabrück: Dombuchhandlung 2000. 112 S. kt ISBN: 3–925164–17–0: 11–19: Bode, Franz-Josef: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein; 20–70: Einhorn, Werinhard: Kunst stört. Erfahrungen der Kunstreferenten eines Bistums; 71–93: Queckenstedt, Hermann: Kulturforum Dom. Überlegungen zu einem neuen Miteinander von Kirche und Künsten; 94–100: Jakob, Heinrich: Hoffnung schöpfen; 101–109: Heitmeyer, Heinrich: Kreuz und Herrlichkeit. Die Kreuzigungsbilder von Hartmut Girke und das Evangelium nach Johannes (12, 20–33).

Religion und Phantasie. Von der Imaginationskraft des Glaubens, hg. v. Werner H. Ritter. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 182 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 19), kt DM 25,80 ISBN: 3–525–61385–7: 7–14: Jens, Walter: Die Phantasie und die Bibel; 15–19: Ritter, Werner H.: „Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird..." Von der Macht der Phantasie; 23–45: Müller, Markus / Schorn, Ulrike: Von der Phantasie in der Bibel. Einladung in den Glaubenskosmos Gottes; 46–59: Neumann, Peter Horst: „Was mich staunen macht"; 63–88: Schoberth, Wolfgang: Das Spiel der Begriffe oder: Wie phantasievoll muß die Dogmatik sein?; 89–112: Hanisch, Helmut: „...manchmal träume ich, daß Gott eine Tochter hat, die sich um die Gedanken, Wünsche und Träume der Kinder kümmert". Zur religiösen Phantasie von Kindern; 115–150: Schoberth, Ingrid: „Dinge machen, von denen wir nicht wissen, was sie sind" Auf den Spuren ästhetischer Erfahrung im Religionsunterricht; 151–180: Ritter, Werner H.: Kindliche Religion und Phantasie – dargestellt an einem exemplarischen Kapitel der Religionspädagogik.

Religios Pluralism in the West. An Anthology, hg. v. David George Mullan. Oxford: Blackwell Publishers 1997. 350 S., kt $ 76.95 ISBN: 0–631–20669–8. *Zwischen Anfang und Ende.* Nachdenken über Zeit, Hoffnung und Geschichte, hg. v. Herman Fechtrup / Friedbert Schulze / Thomas Sternberg. – Münster: Lit 2000. 149 S. (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung, 5), brosch. DM 34,80 ISBN: 3–8258–4338–6: 9–11: Fechtrup, Hermann: Begrüßung. 13–16: Tüns, Marion: Grußwort; 17–41: Maier, Hans: „Die Zeit ist edeler als tausend Ewigkeiten" (Angelus Silesius) Das Christentum und die Zeit; 43–69: Lübbe, Hermann: Gegenwartsschrumpfung. Zeit-Erfahrungen in einer dynamischen Zivilisation; 71–80: Saage, Richard: „Christliche Utopie" – ein Widerspruch in sich selbst? Zum Verhältnis von Utopie und Chiliasmus; 81–113: Müller, Gerhard Ludwig: Schöpfung und Inkarnation. Koordination der Heilsgeschichte; 115–132: Metz, Johann Baptist: Ein Ziel der Zeit? Die christliche Botschaft im Umbruch der Weltbilder.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, Lahntor 3, D-35032 Marburg;
Prof. Dr. Michael Bongardt, Schwenderstr. 31, D-14195 Berlin;
Prof. Dr. Jost Eckert, Albert-Schweitzer-Str. 30, D-54329 Konz;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, Ch-7000 Chur;
Prof. Dr. Albert Franz, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden;
Prof. Dr. Franz Georg Friemel, Goethestr. 19, D-99195 Stotternheim;
Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Hermann-Josef Große Kracht, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hermann Häring, Albertinum, NL-6500 Nijmegen;
Dr. Hans-Jochen Jaschke, Danziger Str. 52, D-20099 Hamburg;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 2, D-45141 Essen;
Dr. Christoph G. Müller, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Lorenz Oberlinner, Werthmannplatz, D-79085 Freiburg;
Johannes Reipen, Wolbecker Str. 117, D-48155 Münster;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Peter Schallenberg, Brackeler Hellweg 144, D-44291 Dortmund;
Dr. Johannes K. Schlageter, Martin-Luther-Ring 30, D-98574 Schmalkalden;
Prof. Dr. Rolf Schönberger, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Dr. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg;
Prof. Dr. Michael Schulz, Via Nassa 66, CH-6900 Lugano;
Prof. Dr. Peter Schulz, Via Ospedale 13, CH-6900 Lugano;
Prof. Dr. Heinz Schütte, Eisteich 31, D-33100 Paderborn;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domplatz 5, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Günter Stemberger, Spitalgasse 2–7, A-1090 Wien;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Saskia Wendel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Aloysius Winter, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Andreas Wollbold, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn;

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: Gundula Wittenborn

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: € 19,50,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: € 101,30/sFr 176,–,
Studentenabonnement: € 81,–/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

© 2002 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

Theologische Bibliothek Töpelmann

de Gruyter Theologie

Friedrich Lohmann

■ Zwischen Naturrecht und Partikularismus

Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte

2002. X, 467 Seiten. Gebunden.
€ 118,– [D] / sFr 189,– • ISBN 3-11-017375-1
(Theologische Bibliothek Töpelmann 116)

Die Universalität der Menschenrechte wird seit Jahren zwischen den verschiedenen Kulturkreisen kontrovers diskutiert. Die vorliegende Untersuchung geht der Frage nach, ob ethische Normen, wie z.B. die Menschenrechte, universal oder nur partikular (für eine bestimmte Wertgemeinschaft) begründbar sind. Zur Klärung werden Beiträge aus dem Protestantismus (u.a. W. Herrmann, E. Troeltsch, K. Barth und T. Rendtorff) und der Philosophie (Naturrechtstradition, R. Alexy, O. Höffe) analysiert. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß ethische Normen immer in einem bestimmten, etwa dem christlichen, Menschenbild fundiert sind, aber zugleich auf universale, im Weltanschauungsdiskurs zu erweisende Plausibilität zielen.

Stefan Tobler

■ Jesu Gottverlassenheit als Heilsereignis in der Spiritualität Chiara Lubichs

Ein Beitrag zur Überwindung der Sprachnot in der Soteriologie

2001. X, 396 Seiten. Gebunden.
€ 98,– [D] / sFr 157,– • ISBN 3-11-017255-0
(Theologische Bibliothek Töpelmann 115)

Spiritualität als Thema Systematischer Theologie wird am Beispiel Chiara Lubichs, der 1920 geborenen späteren Gründerin der Fokolar-Bewegung, aufgegriffen. Erstmalig wird ihr Werk umfassend aus den Quellen erschlossen. Ihr vielgestaltiger Liebesbegriff und das Verständnis von trinitarischer Einheit gründen in Jesu Gottverlassenheit als einem zugleich innergöttlichen und irdisch-aktualen Geschehen. Dieses eröffnet inmitten von Leid und Gebrochenheit der Welt die Erfahrung von Heil und die Begegnung mit Gott.

■ Religion-Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne

Herausgegeben von Markus Knapp und Theo Kobusch

2001. VI, 362 Seiten. Gebunden.
€ 118,– [D] / sFr 189,– • ISBN 3-11-016806-5
(Theologische Bibliothek Töpelmann 112)

Religion, Metaphysik und Theologie sind durch das neuzeitliche Denken in besonderer Weise herausgefordert. Die Beiträge des Bandes befassen sich von verschiedenen Standpunkten aus mit der Spannung, die in Moderne und Postmoderne zwischen diesen Disziplinen entsteht.

■ Religion als Phänomen

Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt

Herausgegeben von Wolf-Eckart Failing, Hans-Günter Heimbrock und Thomas A. Lotz

2001. VI, 215 Seiten. Gebunden.
€ 78,– [D] / sFr 125,– • ISBN 3-11-016852-9
(Theologische Bibliothek Töpelmann 111)

Dieser interdisziplinär angelegte Sammelband erkundet die Relevanz wissenschaftlicher Erhellungen der Lebenswelt für Systematische und Praktische Theologie. Dazu begibt er sich in ein Gespräch mit philosophischer Phänomenologie, Religionsphilosophie und Sozialwissenschaft. Die einzelnen Beiträge markieren aus unterschiedlichen Perspektiven das Interesse von Theologie an „Gelebter Religion". Abgeleitet wird daraus die Bedeutung der Phänomenologie für die Konstitution der Praktischen Theologie.

Bitte bestellen Sie bei Ihrem Buchhändler oder direkt bei uns.
Preisänderungen behalten wir uns vor.

W DE G de Gruyter
Berlin · New York

www.deGruyter.de

WALTER DE GRUYTER GMBH & CO. KG · Genthiner Straße 13 · 10785 Berlin

Telefon +49-(0)30-2 60 05-0 · Fax +49-(0)30-2 60 05-251 · E-Mail wdg-info@deGruyter.de

Franz Jung

ΣΩΤΗΡ

Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament

Die neutestamentliche Retter-Prädikation Jesu Christi ist nicht als Kampfansage an außerchristliche Retter-Prätendenten zu verstehen, so lautet die These der vorliegenden Dissertation. Was die frühen Christen meinten, wenn sie Jesus als ihren Retter bezeichneten, kann erst dann befriedigend geklärt werden, wenn deutlich wird, wie ihre paganen und jüdischen Zeitgenossen die Retter wahrnahmen und was sie von ihnen erwarteten. Gegen einen univoken Retterbegriff setzt der Verfasser philologische Detailanalysen paganer wie frühjüdischer Retteraussagen. Durch die Erarbeitung antiker Retter-Konzeptionen wird erstmals gezeigt, inwieweit die neutestamentlichen Autoren an die Retter-Vorstellung ihrer Zeit anknüpften und wie sie die religiöse Vorstellungswelt durch ihre eigene Retter-Verkündigung bereicherten.

Neutestamentliche Abhandlungen, Band 39

2002, XII und 404 Seiten, Leinen, 59,– € / sFr 102,50. ISBN 3-402-04787-X

»Beachtenswert sind die forschungs- und damit ideologiekritischen Züge in Jungs Arbeit: Sie räumt mit dem älteren Dekadenzmodell auf, als sei der christliche Retter-Titel das siegreiche und überlegene Konkurrenzmodell angesichts der letzten Zuckungen antiker Religiosität im allgemeinen Religionsverfall insbesondere des Kaiserkultes gewesen. Jedenfalls ist der Retter-Titel kein fester Bestandteil der offiziellen römischen Kaisertitulatur. Kurzum: Lebten wir nicht im jüdisch-christlichen Kontext, der Autor dieser Arbeit könnte glatt als Anwärter auf den Soter-Titel durchgehen (Klaus Berger in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10.7.02)«.

ASCHENDORFF VERLAG
D 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Böhlau

Köln Weimar

Martin Bauschke
Jesus im Koran
2001. XII, 210 S. Gb. mit SU.
€ 21,50/sFr 39,–
ISBN 3-412-09501-X
Dieses Buch trägt in allgemein verständlicher Sprache zusammen, wie Jesus im Koran dargestellt wird. Es eröffnet damit Zugänge zu einer Welt, die vielen Christen bislang unbekannt war und trägt zum interreligiösen Dialog in Wissenschaft, Schulen und Kirchen sowie zum persönlichen Verständnis von Christen und Muslimen bei.

Johann-Dietrich Thyen
Bibel und Koran
Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen
Mit einem Vorwort von Olaf Schumann
(Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Band 19) 3. Auflage 2000.
XXX, 397 S. 14 s/w-Abb. Br. € 29,90/sFr 52,50
ISBN 3-412-09999-6
Parallele Textpassagen und inhaltsgleiche Aussagen aus der Bibel und dem Koran werden hier synoptisch gegenübergestellt. Zahlreiche Entsprechungen und Querverbindungen in den religiösen Verkündigungen werden so erkennbar. Dieses Buch, das längst zu einem Klassiker der Religionswissenschaft geworden ist, liegt jetzt in dritter Auflage wieder vor.

Smail Balić
Islam für Europa
Neue Perspektiven einer alten Religion
(Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Band 31) 2001. XIV, 258 S. 6 s/w-Abb.
Br. € 25,50/sFr 46,– ISBN 3-412-07501-9
Der Islam wird heute oft mit religiösem Fanatismus und politischem Radikalismus gleichgesetzt. Der Religions- und Kulturwissenschaftler Smail Balić vermittelt aus der Kenntnis und Tradition des bosnischen Islam ein anderes Bild dieser Religion und stellt sie als tolerant, konsensfähig, dialog- und weltoffen dar.

Ursulaplatz 1, D-50668 Köln
Tel. (0221) 913900, Fax 9139011
vertrieb@boehlau.de, www.boehlau.de

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche

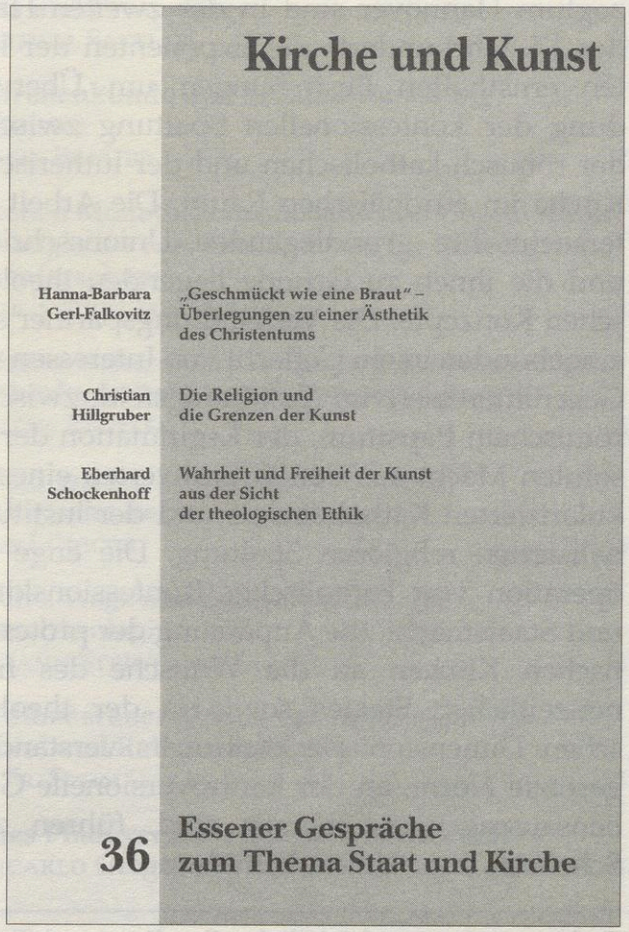
Band 36: Kirche und Kunst

Herausgegeben von Heiner Marré, Dieter Schümmelfeder und Burkhard Kämper

Die Kirche braucht nach den Worten Papst Johannes Paul II. die Kunst, um die ihr anvertraute Botschaft bildhaft weiterzugeben. Denn die Kunst versteht es, die unsichtbare Welt Gottes für den Menschen wahrnehmbar zu machen.
Dennoch gehört es zur Paradoxie des Verhältnisses von Religion und Kunst, dass es nicht nur durch geistige Verwandtschaft, sondern auch durch konträre Tendenzen gekennzeichnet ist.

Was ist, wenn Kunst in ihrer Ausdrucksweise das Menschliche degradiert?
Was ist, wenn Kunst religiöse Empfindungen beleidigt und verletzt?
Was ist, wenn Kunst den religiösen Frieden gefährdet?
Dann stehen sich grundrechtlich geschützte Rechtsgüter gegenüber: die Kunstfreiheit einerseits und die Religionsfreiheit andererseits.

Mit dem Verhältnis von Kirche und Kunst sowie den daraus resultierenden Konflikten beschäftigte sich das 36. Essener Gespräch. In den Vorträgen wurden die Beziehungen zwischen Kirche bzw. Religion und Kunst aus philosophisch-theologischer, theologisch-ethischer und juristischer Sicht betrachtet.
Im Rahmen der Aussprache wurden insbesondere die möglichen Fälle des Konflikts zwischen Kunstfreiheit und Religionsfreiheit erörtert sowie Möglichkeiten ihrer Lösung aufgezeigt.



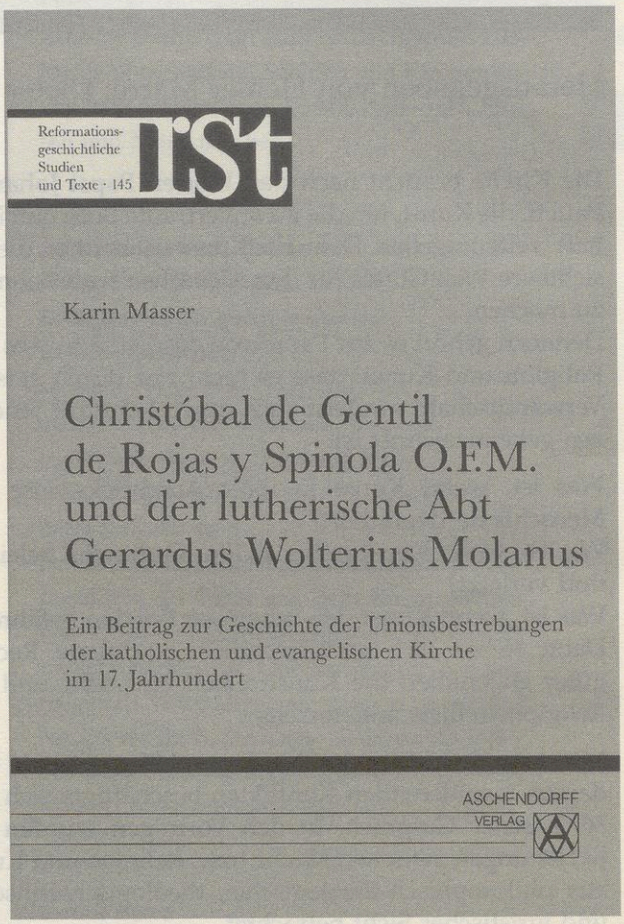
2002, X und 211 Seiten, kart., 34,80 € / sFr 57,50. ISBN 3-402-04367-X

ASCHENDORFF VERLAG
D 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Karin Masser

Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus

Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert.



Der spanische Franziskanerpater Christóbal de Rojas y Spinola und Gerardus Wolterius Moolanus, lutherischer Abt des Zisterzienserklosters Loccum und Kirchendirektor im Herzogtum Hannover sind in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Exponenten der letzten ernsthaften Bestrebungen um Überwindung der konfessionellen Spaltung zwischen der römisch-katholischen und der lutherischen Kirche im europäischen Raum. Die Arbeit untersucht ihre grundlegenden Unionsschriften und die ihnen zu Grunde liegenden theologischen Konzepte. Die Verhandlungspartner sind eingebunden in ein Geflecht von Interessen und Gegeninteressen im Spannungsfeld zwischen römischem Papsttum, der Legitimation der absoluten Macht aus den Grundwerten eines säkularisierten Katholizismus und der institutionalisierten religiösen Spaltung. Die enge Kooperation von katholischer Konfessionskirche und Staatsmacht, die Anpassung der protestantischen Kirchen an die Wünsche des frühneuzeitlichen Staates sowie in der theologischen Dimension die kontrovers verstandene gesetzte Norm, an der kontroversionelle Glaubensaussagen zu messen sind, führen zum Scheitern ihrer Unionsbemühungen.

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 145

2002, 528 Seiten, kart., 64,– € / sFr 54,60. ISBN 3-402-03809-9

ASCHENDORFF VERLAG
D 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

1902–2002
100 Jahre THEOLOGISCHE REVUE

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich € 101,30 / sFr 176,–

Nummer 5 | 2002 | 98. Jahrgang

Ein Jahrhundert Theologische Revue Titel, Themen und Tendenzen der Fakultätszeitschrift auf ihrem Weg ins neue Jahrtausend
HARALD WAGNER 353

Exegese des Alten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum
ERICH ZENGER 357

Exegese des Neuen Testaments im Spannungsfeld zwischen Religions-, Text- und Geschichtswissenschaft
MARTIN EBNER 365

Geschichte und Theologie der Alten Kirche – Grundfragen und Perspektiven ihrer gegenwärtigen Erforschung
ALFONS FÜRST 371

Zwischen Theologie und Geschichte – Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte
HUBERT WOLF 379

Die Rolle der Religionswissenschaft im Kanon der theologischen Fächer
ANNETTE WILKE 385

Einsatz für Minervas Eulen Einmal mehr zum Verhältnis von Philosophie und Theologie
KLAUS MÜLLER 391

Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik
JÜRGEN WERBICK 399

Dogmatik: Lehrhaus – Haus des Lebens
HARALD WAGNER 407

Charakterisierung der Moraltheologie als „theologische Ethik“
ANTONIO AUTIERO 413

Das dreidimensionale Kompetenzprofil der Christlichen Sozialethik
KARL GABRIEL 415

Zeitgemäß – Ökumenische Theologie in (der) Revue und Prospektive
DOROTHEA SATTLER 421

Ostkirchenkunde und Friedensforschung in Münster
THOMAS BREMER 427

Zwischen Monotheismusdebatte und Geschlechtergerechtigkeit – Aus dem Seminar für Theologische Frauenforschung
MARIE-THERES WACKER 433

Von historischer Forschung zu anthropologischer und theologischer Grundlegung der Liturgie
KLEMENS RICHTER 439

Kirchenrecht in Münster in 100 Jahren Theologische Revue
KLAUS LÜDICKE 443

Modelle, Wege und Schwerpunkte der Pastoraltheologie
HERMANN STEINKAMP 447

Das Münsteraner Modell der Integration von Pastoral und Religionspädagogik
UDO FR. SCHMÄLZLE 451

Kleines Plädoyer für „*Missions*wissenschaft“
GIANCARLO COLLET 457

29. 10. 02

Ein Jahrhundert Theologische Revue
Titel, Themen und Tendenzen der Fakultätszeitschrift auf ihrem Weg ins neue Jahrtausend

von Harald Wagner[1]

Max Meinertz weist im Beitrag zum Goldenen Jubiläum der Theologischen Revue zurecht darauf hin, welch schwarze Zeiten insbesondere die erste Hälfte ihres Daseins überschatten, denn schließlich habe diese „die zwei Weltkriege, die Inflation nach dem ersten, die Not der nationalsozialistischen Zeit und den furchtbaren Zusammenbruch nach dem zweiten Weltkriege durchgemacht und ehrenvoll bestanden“[2]. Von solchen massiven Einschnitten geprägt und mit reichlich Lebenserfahrung brach die Revue annähernd in der Mitte des letzten Jahrhunderts auf in eine neue Zukunft, das Millennium fest im Blick. Meinertz legte Wert darauf zu betonen, daß die Zeitschrift nach ihrer Gründung 1902 vor allem aufgrund der Kriegswirren erst 1954 im 50. Jahrgang erscheinen konnte, „so daß das goldene Jubiläum ‚verspätet‘ eintritt“.[3] Nichtsdestotrotz soll der 100. Geburtstag nicht an den publizierten Jahrgängen festgemacht werden, sondern vielmehr der Geburtsstunde beziehungsweise des Geburtsjahres erinnern, um so mehr weil weder der 75. Geburtstag (1977) noch der 75. Erscheinungsjahrgang (1979) gewürdigt wurde. Denn

[1] Björn Igelbrink aus Tecklenburg-Leeden, derzeit dienstältester Mitarbeiter bei der Theologischen Revue, hat für diesen einleitenden Beitrag umfassende Zuliefer- und Redaktionsarbeit geleistet.

[2] Max Meinertz: „Fünfzig Jahre Theologische Revue“, in: ThRv (51), 1955, Nr. 1, Sp. 1.

[3] Ebd., Sp. 3.

BS: theol A 010
20

ein Nichterscheinen zeugt von einer Art „midlife crisis", die dem theologischen Sprachrohr sozusagen durch äußere, schwarze (vor allem aber braune) Umstände auferlegt wurde. Nach diesem zwischenzeitlichen „burnout", einer unproduktiven Phase, konnte die Theologische Revue – Phoenix gleich – mit Elan in eine weiße, friedvollere Zeit aufbrechen, die weltkirchlich gesehen einige fundamentale Veränderungen mit sich bringen sollte.

Die wichtigste davon natürlich das Zweite Vatikanische Konzil, das 21. Ökumenische Konzil, das zum Symbol für die Erneuerung der katholischen Kirche wurde. Als Ziel nannte Papst Johannes XXIII. ein umfassendes „Aggiornamento", die allgemeine Neubestimmung der Lehre und des Lebens der Kirche entsprechend den Erfordernissen der Zeit. Eben diese Tendenz zeigt sich auch in den nachkonziliaren Veröffentlichungen in der Theologischen Revue, die durchaus exemplarisch für die Selbstverpflichtung der Fakultät stehen. In allen Fächern ist eine Fortschreibung des Zweiten Vatikanischen Konzils deutlich festzumachen, denn Themen des Konzils waren u. a. die modernen Kommunikationsmittel, die Beziehungen zwischen Juden und Christen, die Religionsfreiheit, die Rolle der Laien in der Kirche, die Reform der Liturgie, die Beziehungen zu Nichtchristen, Dienst und Leben der Priester sowie die Ausbildung von Priestern und Bischöfen. Alle diese Bereiche griffen die Rezensenten in Rezensionen, aber vor allem die Verfasser der Leitartikel innerhalb der Theologischen Revue auf. Zu nennen wären beispielsweise die Sammelbesprechungen etwa zu Hans Küngs *Strukturen der Kirche*[4] (1963), „Nochmals: Christliche Anthropozentrik"[5] von Johann Baptist Metz, *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des II. Vatikanischen Konzils*[6] (1966) in einer Besprechung von Heinrich Fries, Joseph Ratzingers Rezension zu *Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils*[7] (1968) oder „Mysterium Salutis"[8] (1969) und „Das Wesen des Christlichen"[9] (1969) von Walter Kasper. Diese und weitere Beiträge griffen also die gegenwärtigen oder jüngst vergangenen Geschehnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils auf, bündelten und kommentierten sie für eine breitere Leserschaft. Selbige konnte in den Folgejahrzehnten des öfteren die Theologische Revue als Forum namhafter Rezensenten erleben und die Fakultätszeitschrift wuchs mehr und mehr zu einer Plattform für führende Theologen heran. In die Reihe der vorgestellten oder selbst besprechenden Autoren gesellten sich mitunter Karl Lehmann[10], Leo Scheffczyk[11], Edward Schillebeeckx[12], Herbert Vorgrimler[13] und vor allem Karl Rahner.

Aufgrund seiner Tätigkeit von 1960 bis 1965 als offizieller päpstlicher Fachtheologe, vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils, wurde Karl Rahner einer größeren Öffentlichkeit bekannt. Sein Anliegen war es, durch die theologische Auseinandersetzung mit den von der modernen Philosophie und Wissenschaft aufgeworfenen Problemen die Theologie in den Dienst des christlichen Glaubens und Lebens zu stellen. Eine kritische Bewahrung des Erbes von Karl Rahner findet sich z. B. 1995 in einem Leitartikel von Herbert Vorgrimler[14]. Nachkonziliare Folgefragen und Veröffentlichungen ließen Rahner zu einem der am meisten rezensierten Theologen werden. Aber nicht nur dogmatischerseits bot sich die Theologische Revue als Plattform für neue Tendenzen an. Als Papst Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil eröffnete, formulierte er als Ziel die Erneuerung der katholischen Kirche sowie die Einheit der Christen und der gesamten Menschheit. Papst Paul VI. setzte das Konzil nach Johannes' Tod 1963 fort und fügte dessen Zielen den Dialog mit der modernen Welt hinzu. Zu den weiteren einschneidenden Ergebnissen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehörten somit die Reform der Liturgie, die Öffnung der Kirche gegenüber anderen christlichen Kirchen und gegenüber den nichtchristlichen Religionen.

Diese Aspekte boten genug Raum für Folgefragen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Theologische Revue spiegelte die neueren Entwicklungen wider. Denn neben den Ehrenpromotionen, die die Kath.-Theol. Fak. seitdem vergeben hat[15], zeigt sie die zunehmende globale Ausrichtung des Münsteraner Fachbereiches und das internationale Interesse der Theologie im Allgemeinen. Besonders deutlich tritt ferner der Aspekt des Polyzentrismus von Kirche und Theologie hervor. Die Ausrichtung auf Lateinamerika ist gerade bezüglich der Befreiungstheologie[16] unverkennbar, wie es die an Hélder Pessôa Câmara (1972), Paulo Evaristo Arns (1983) und Jon Sobrino (1998) vergebenen Ehrendoktortitel bekräftigen. Die Öffnung der Kirche über die eigenen Grenzen hinaus ist ferner an dem wachsenden Dialog mit anderen Religionen[17] zu erkennen. Im Blickpunkt der Theologischen Revue standen außerdem neue Ansätze der Moraltheologie, das Bemühen um Ökumene und die Auseinandersetzung mit der evangelischen Theologie[18] sowie eine religionspädagogische und pastoraltheologische Ausrichtung, die sich beispielsweise in Leitartikeln von Adolf Exeler und Dieter Emeis zeigt[19]. Darüber hinaus kommt es zu einer Neubestimmung des Verhältnisses der Fächer Exegese und Dogmatik bzw. der Schrift und der Tradition mit Blick auf die Inspiration und die Kanonfrage, was ebenfalls in der Fakultätszeitschrift aufgegriffen wird. Vor allem die sich ändernden politischen Verhältnisse innerhalb Deutschlands in den 70er und 80er Jahren[20] oder die Aufarbeitung des Nationalsozialismus[21] beeinflussen die Themen, die behandelt werden. Dogmen- und theologiegeschichtliche Bereiche[22] werden ebenso angeschnitten wie die neuesten Entwicklungen innerhalb der katholischen Theologie: Frauentheologie und -forschung[23], Postmoderne, die Verhältnisbestimmung von Theologie und Kultur[24], neuere Philosophen (Jacques Derridas u. a.[25]), Neurobiologie und Grenzfragen der Naturwissenschaft. Eine besondere Bereicherung für die Zeitschrift stellte sicherlich

[4] Vgl. Breunig, Wilhelm in: ThRv (59), 1963, Nr. 5, Sp. 320–332.

[5] Metz, Johann Baptist: „Nochmals: Christliche Anthropozentrik", in: ThRv (61), 1965, Nr. 1, Sp. 13–16.

[6] Vgl. Fries, Heinrich in: ThRv (62), 1966, Nr. 6, Sp. 388–390.

[7] Vgl. Ratzinger, Joseph in: ThRv (64), 1968, Nr. 1, Sp. 15.

[8] Kasper, Walter: „Mysterium Salutis. Anmerkungen zu einer neuen heilsgeschichtlichen Dogmatik", in: ThRv (65), 1969, Nr. 1, Sp. 1–6.

[9] Mynarek, Hubertus / Kasper, Walter: „Das Wesen des Christlichen. Ein Fundamental-Theologe und ein Dogmatiker zu dem Buch von Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*", in: ThRv (65), 1969, Nr. 3, Sp. 177–188.

[10] Vgl. Vorgrimler, Herbert in: ThRv (76), 1980, Nr. 4, Sp. 299f., zum Werk *Rechenschaft des Glaubens. Karl-Rahner-Lesebuch*, hg. v. Lehmann, Karl / Raffelt, Albert

[11] Scheffczyk, Leo: „Heilsgeschichtliche Christologie", in: ThRv (67), 1971, Nr. 6, Sp. 513–518.

[12] Vgl. Schlette, Heinz Robert in: ThRv (68), 1972, Nr. 4, Sp. 306f. zum Werk *Gott – Kirche – Welt* v. Schillebeeckx, Edward.

[13] Vgl. Vorgrimler, Herbert in: ThRv (75), 1979, Nr. 2, Sp. 141–144 zu den Titeln *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner* von Klaus P. Fischer und *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen* von Bert van der Heijden.

[14] Gemeint ist: Vorgrimler, Herbert: „Rahner-Literatur rund um das Gedenkjahr 1994", in: ThRv (91), 1995, Nr. 2, Sp. 113–122.

[15] Vgl. *Bewußtes Leben in der Wissensgesellschaft.* Wolfgang Frühwald und Dieter Henrich. Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, hg. v. Pröpper, Thomas, Altenberge 2000 (= Münsteraner Theologische Abhandlungen, 64), 92f.

[16] Siehe auch Verweyen, Hansjürgen: „Ekklesiologie der Befreiung", in: ThRv (81), 1985, Nr. 2, Sp. 89–98 und Sievernich, Michael: „Ende oder Wende? Neuere Beiträge zur Befreiungstheologie", in: ThRv (95), 1999, Nr. 5, Sp. 355–364.

[17] Vgl. z. B. Habbel, Torsten: „Martin Bubers Werk bleibt interessant", in: ThRv (92), 1996, Nr. 5, Sp. 477–482.

[18] Exemplarisch sei hier auf drei Leitartikel verwiesen: 1. Wicks, Jared: „Revision des katholischen Lutherbildes? Zu Theobald Beers *Grundzüge der Theologie Martin Luthers*", in: ThRv (78), 1982, Nr. 1, Sp. 1–12. 2. Neuner, Peter: „Evangelisch-katholischer Grundgegensatz im Offenbarungsverständnis? Zur Kritik von Eilert Herms am ‚Rahner-Plan'", in: ThRv (81), 1985, Nr. 1, Sp. 1–8. 3. Fries, Heinrich: „Zur Lage der Ökumene", in: ThRv (92), 1996, Nr. 1, Sp. 15–22.

[19] Gemeint sind folgende Beiträge von Münsteraner Dozenten: 1. Exeler, Adolf / Sieverding, Klemens: „Religionspädagogik – zwischen Krise und Aufbruch. Religionspädagogische Literatur aus den Jahren 1970–1972", in: ThRv (68), 1972, Nr. 5, Sp. 353–368. 2. Emeis, Dieter: „Ein Erwachsenen-Katechismus?", in: ThRv (81), 1985, Nr. 4, Sp. 265–270.

[20] Beispielhaft anzuführen ist: Weiler, Rudolf in: ThRv (67), 1971, Nr. 2, Sp. 206f. zu *Demokratie als Lebensform* von Lothar Roos.

[21] Bedeutende Rezensionen zum Verhältnis von Kirche und Nationalsozialismus sind u. a.: von Hehl, Ulrich: „Die Kirche und das Dritte Reich", in: ThRv (74), 1978, Nr. 2, Sp. 89–95. Dieser Artikel bezieht sich schwerpunktmäßig auf Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd 1, von Klaus Scholder. Bd 2 bespricht Erwin Iserloh in ThRv (82), 1986, Nr. 4, Sp. 297.

[22] Vgl. z. B. Hoffmann, Andreas in: ThRv (92), 1996, Nr. 3, Sp. 242–245 zu Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus? v. Basil Studer.

[23] Siehe Sattler, Dorothea: „Gesammelte Nachdenklichkeit. Neuere Beiträge zur theologischen Frauenforschung", in: ThRv (94), 1998, Nr. 6, Sp. 603–614.

[24] Gemeint ist Lienkamp, Christoph: „Die humanwissenschaftliche Forschung zu Kulturwandel und Interkulturalität und ihre Bedeutung für Theologie und Religionswissenschaft. Ein kritischer Literatur- und Forschungsbericht", in: ThRv (94), 1998, Nr. 2, Sp. 123–134.

[25] Vgl. Valentin, Joachim: „Das Echo Jacques Derridas in der angelsächsischen Theologie", in: ThRv (97), 2001, Nr. 1, Sp. 19–28.

1999 der Leitartikel „Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion“[26] dar, ein Bericht von Johann Baptist Metz und Johann Reikerstorfer zur Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage. Beachtenswert sind darüber hinaus der Beitrag von Josef Freitag („Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik in drei Bänden“[27]) zu Wolfgang Beinerts *Glaubenszugänge*, Annette Wilkes Kommentar zum „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HRWG)“[28] oder Magdalena Seeligers Vorstellung neuerer religionspädagogischer Literatur[29], was erneut verdeutlicht, daß die Theologische Revue immer auch die Praktische Theologie berücksichtigt hat. Selbst der „magische“ Datumswechsel 1999/2000 hinterließ in der Theologischen Revue seine Spuren, was veranschaulicht, wie deutlich die Zeitschrift eine Schrift ihrer Zeit ist[30].

Die Sammelbesprechungen entpuppen sich oftmals als Kernstücke einer neuen Ausgabe der Theologischen Revue. Wie oben gezeigt, spiegeln diese gegenwärtige Meinungen, Forschungsstandpunkte und Entwicklungen, die oftmals ein umfassendes Resümee der neueren Literaturveröffentlichungen zu einem bestimmten Themenkomplex bieten. Leitartikel entpuppen sich manchmal allerdings als „Leidartikel“. Das bezieht sich nicht nur auf die Verfasser, die beispielsweise gegenüber Kurzrezensionen ein ungleich größeres Lese- und Schreibpensum zu absolvieren haben. Immer wieder „leiden“ muß auch der jeweilige Schriftleiter („Schriftleider“?), der stets um Literaturansammlung und Themenfindung bemüht ist sowie manchmal einiges an Überzeugungsarbeit zu leisten hat, um Autoren für die Sammelbesprechungen, die oft Monate im voraus geplant werden, zu finden. Hier gilt es, im Vorfeld – quasi als Wetterfrosch – Tendenzen und Klimawechsel vorherzusagen.[31]

Dieses Amt bekleideten in den letzten 50 Jahren gleich mehrere Theologen sowohl nach- als auch nebeneinander. Nach dem Zweiten Weltkrieg übernahmen die Exegeten Josef Gewieß und Bernhard Nisters von 1948 bis 1958 die Leitung der Theologischen Revue. Ersterer verstarb 1958 überraschend und für weitere zwei Jahre lenkte Nisters gemeinsam mit Hermann Eising, Ordinarius für Altes Testament, die Geschicke der Fakultätszeitschrift. Dieser hatte seit 1959 die Schriftleitung inne, bevor 1971 die beiden Kirchengeschichtler Erwin Iserloh und Vinzenz Pfnür gemeinsam bis 1988 für das Erscheinen des Heftes hauptverantwortlich waren. Bis 1995 verrichtete letzterer dieses Amt alleine, bevor Harald Wagner 1996 das Amt des Schriftleiters übernahm. Seitdem lenkt der Dogmatiker, dessen Engagement[32] als Rezensent in der Theologischen Revue aber bereits 1978 begann, die Geschicke der Fakultätszeitschrift.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Die Theologische Revue ersetzt sicherlich nicht die Tageszeitung, das Wochenmagazin, das Monatsheft und nicht das Gespräch und nicht das Fernsehen und nicht das Internet und nicht die eigenen Gedanken. Aber, sie ist auch durch nichts zu ersetzen. Ihrem Namen ist sie stets vor allem in Einleitungen und Gesamtdarstellungen treu geblieben und hat den Überblick bewahrt. Möge sie auch zukünftig wachsam theologische Tendenzen erspähen und so das Blickfeld der Leserschaft erweitern!

Vor allem vom Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils inspiriert, ihm und seinen Folgeproblemen verpflichtet, stellt sich die Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster anläßlich des Centenariums ihrer Fakultätszeitschrift – nach dem Festakt am 1. Februar 2002, der in Heft 1 dieses Jahrganges dokumentiert wurde – vor. Es geschieht so, daß die einzelnen Fächer[33], manchmal mit kurzem Blick auf die Vergangenheit, den aktuellen Stand ihres Faches skizzieren und nicht selten Desiderate für die weitere Arbeit formulieren. Verweise auf wichtige aktuelle Literatur sind auch deshalb durchlaufend gegeben, weil es sich ja im Kern um eine Rezensionszeitschrift handelt.[34]

[26] Metz, Johann Baptist / Reikerstorfer, Johann: „Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion“, in: ThRv (95), 1999, Nr. 3, Sp. 179–188.

[27] Freitag, Josef: „Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik in drei Bänden“, in: ThRv (95), 1999, Nr. 4, Sp. 265–286.

[28] Wilke, Annette: „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HRWG)“, in: ThRv (95), 1999, Nr. 4, Sp. 285–296.

[29] Vgl. Seeliger, Magdalena: „Standortbestimmung des Religionsunterrichts durch Konzepte oder Rezepte? Neuere religionspädagogische Literatur“, in: ThRv (96), 2000, Nr. 2, Sp. 91–104.

[30] Gemeint sind: 1. Baudler, Georg: „Zurück zu den Ursprüngen! Christen auf dem Weg ins neue Jahrtausend“, in: ThRv (96), 2000, Nr. 1, Sp. 3–10 und 2. Wagner, Harald: „Kleine literarische Nachlese zur Jahrtausendwende“, in: ThRv (97), 2001, Nr. 2, Sp. 89–94.

[31] Immerhin enthielt die ThRv (98), 2002, Nr. 3, bereits Mitte 2001 geplant, einen Beitrag von Rainer Kampling über Antisemitismus („Eine offene Frage – theologische und historische Implikationen der Antijudaismusforschung“; Sp. 179–196) und einen von Hans Zirker über das Verhältnis zwischen Christentum und Islam („Zum Verhältnis von Christentum und Islam“; Sp. 195–202).

[32] Die erste Rezension des heutigen Schriftleiters Harald Wagner erschien in ThRv (74), 1978, Nr. 6, Sp. 477f. zum Werk *Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung zur Theologie von Gerhard Ebeling* von Pietro Selvatico.

[33] Bei Doppelbesetzungen haben sich die Professoren intern darauf geeinigt, wer den Beitrag übernimmt. Manchmal waren auch andere Gründe (Krankheit, besonders starke Belastungen u. ä.) ausschlaggebend.

[34] Damit sich der Leser in dieser Hinsicht nicht zu kurz gekommen fühlt, werden die Ausgaben nach diesem vorliegenden Jubiläumsheft in besonders reichem Maße Rezensionen – und eher kürzere Leitartikel – bieten.

Exegese des Alten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum

von Erich Zenger

1. Münsteraner Initiativen im Bereich der alttestamentlichen Exegese

Es gibt gewiß und legitim unterschiedliche Weisen des wissenschaftlichen Umgangs mit den Texten der Hebräischen Bibel. Man kann sie mit den Methoden der philologischen und historischen Kritik als Textzeugnisse der vorderorientalischen Sprach-, Literatur- und Religionsgeschichte analysieren und interpretieren. Man kann sie als Elemente der komplexen Kultur- und Religionsgeschichte Israels auf dessen Weg zu einem sich normativ begreifenden Judentum untersuchen. Man kann die unterschiedliche Rezeptionsgeschichte dieser Texte als Heilige Schrift des Judentums und des Christentums historisch nachzuzeichnen und komparatistisch (auch im Vergleich mit anderen Religionen) zu beurteilen versuchen. Man kann diese Texte mit den Methoden literarischer Ästhetik als Kunstwerke analysieren. Man kann diese Texte aber auch auf ihre behauptete und faktisch erkennbare Relevanz für die „Glaubensgemeinschaften“ Judentum und Christentum hin befragen und auslegen. In der christlichen Theologie bedeutet dies vor allem die Frage, wie alttestamentliche Texte im Horizont des Neuen Testaments „theologisch“ relevant werden bzw. bleiben können. Diese Frage stellt sich heute angesichts der von der christlichen Theologie weitgehend vollzogenen Wiederentdeckung der theologischen Würde des Judentums als des Erstadressaten der Hebräischen Bibel anders als zu der Zeit, in der die Theologische Revue gegründet wurde. Damals war die katholische Exegese meist nur eine „bibeltheologische“ Variante von Dogmatik – oder sie verzichtete auf Theologie und brachte es auf „unproblematischen“ Arbeitsfeldern wie Textkritik und Texteditionen, Wörterbüchern, Biblischer Geographie, Biblischer Volkskunde u. ä. zu wissenschaftlichem Ansehen. Die Exegese im engeren Sinn war weitgehend Domäne der evangelischen Bibelwissenschaft, die die Kommentarlandschaft und die Einleitungswissenschaft beherrschte. Das hat sich seit dem Zweiten Vatikanum grundlegend geändert. Daß beispielsweise eine katholische „Einleitung in das Alte Testament“ mittlerweile auch *das* Studienbuch an Ev.-Theol. Fak.en ist,[1] oder daß ein großes wissenschaftliches Kommentarwerk zum Alten Testament, an dem Juden, Protestanten und Katholiken mitschreiben, von einem katholischen Bibelwissenschaftler initiiert und herausgege-

[1] Die von E. Zenger herausgegebene „Einleitung in das Alte Testament“, die 1995 in 1. Auflage erschienen ist, liegt mittlerweise in 4. Auflage (2001) vor. Auflagenhöhe bislang insgesamt: 27 000.

ben wird,[2] zeigt, daß und wie sich die *theologische* Landschaft verändert hat.

Daß solche Initiativen aus Münster kommen, fügt sich in das Bemühen der Münsteraner Kath.-Theol. Fak., die vom Zweiten Vatikanum in Gang gebrachte Öffnung der Theologie für eine produktive ökumenische Kooperation und insbesondere für eine Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses konsequent und effektiv weiterzuführen und auszugestalten. Für das Fach „Exegese des Alten Testaments" bedeutet dies vor allem, daß eine Exegese des Alten Testaments nicht historistisch und untheologisch, sondern *historisch und theologisch* sein muß – und daß sie als Wissenschaft jenes Buches, das Christen und Juden gemeinsam, wenn auch auf unterschiedliche Weise, als „Heilige Schrift" betrachten, eine Hermeneutik entwickeln muß, die man „christlich-jüdische Bibelhermeneutik" nennen könnte. Die Notwendigkeit und die Perspektivik einer *so* konzipierten Exegese des Alten Testaments, die an der Münsteraner Fakultät in den letzten dreißig Jahren beinahe 30 Dissertationen und 8 Habilitationen hervorgebracht hat,[3] soll im folgenden kurz skizziert werden.

2. Die Wiederentdeckung der Singularität des christlich-jüdischen Verhältnisses

Ausgangspunkt einer neuen Bibelhermeneutik muß das Wahr- und Ernstnehmen der Singularität des christlich-jüdischen Verhältnisses sein, wie dies in einem beispiellosen ökumenischen Konsens von den christlichen Kirchen in den letzten drei Jahrzehnten erkannt und formuliert wurde. Als klassisch kann die Formel gelten, mit der der römische Papst Johannes Paul II bei seinem Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986 die Besonderheit des Verhältnisses von Judentum und Christentum gekennzeichnet hat: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches', sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren' unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion."[4] Zwischen beiden Religionen besteht in der Tat ein Sonderverhältnis. Mit keiner anderen der großen Weltreligionen hat das Christentum derart viele Gemeinsamkeiten wie mit dem Judentum. Zu keiner anderen der Weltreligionen ist das Verhältnis ähnlich belastet und ungeklärt. Und gegenüber keiner anderen Religion haben die christlichen Kirchen in den letzten drei Jahrzehnten vergleichbare Anstrengungen unternommen, um das belastete und gestörte Verhältnis zu erneuern.[5]

Die Singularität und die Komplexität des Verhältnisses Christentum – Judentum gründen darin, daß das Christentum aus dem Judentum herausgewachsen ist und viele Gemeinsamkeiten mit dem Judentum teilt, insbesondere das religionsgeschichtliche Unikum, daß gleiche Texte ihre religiöse Basisliteratur sind, als Tanach bzw. als Altes Testament, mehr noch: daß das Christentum im ersten Jahrhundert seiner Entstehung ausschließlich die Schriften Israels als seine „Bibel" hatte. Auch wenn man die bisweilen vorgetragenen Thesen, das Christentum sei als eine jüdische Sekte entstanden, das Christentum könne man als eine Art Reformjudentum beschreiben oder Christentum und Judentum seien eigentlich nur *eine* Religion, für überzogen hält, so wird darin doch die Spannung sichtbar, die für das Christentum konstitutiv ist. Es hat von seinem Ursprung her eine jüdische Dimension. Das Christentum hat eine zusammengesetzte Identität, eine jüdische und eine spezifisch christliche Komponente. Diese zusammengesetzte Identität gründet und zeigt sich in der zusammengesetzten Buchgestalt der zwei-einen christlichen Bibel.

3. Die zweieine christliche Bibel

Die normative Heilige Schrift des Christentums ist eine Sammlung vieler Einzelbücher und Einzelschriften. Wenn immer wieder gesagt wird, die Bibel sei eigentlich kein Buch, sondern eine Bibliothek, wird die literarische und theologische Vielfalt der Schriften, die hier gesammelt sind, unterstrichen. Und solange diese Schriften auch in ihrer äußeren Gestalt auf einzelnen Schriftrollen überliefert wurden, war die Vielgestaltigkeit buchstäblich mit Händen zu greifen. Gleichwohl wurden diese Einzelschriften, insofern man ihnen den Rang „Heilige Schrift" zuerkannte, als eine zusammengehörende Einheit verstanden, deren Einzelschriften miteinander in Beziehung gebracht wurden und die sich gegenseitig auslegten. Wie die anderen Gruppen des Judentums nannten auch die frühen Christen diese Bücher „die Schrift", „die Schriften" oder „das Gesetz und die Propheten". Hans von Campenhausen hat diesen Tatbestand treffend so beschrieben: „Hätte man einen Christen um das Jahr Hundert gefragt, ob seine Gemeinde ein heiliges und verbindliches Buch göttlicher Offenbarungen besäße, so hätte er die Frage stolz und ohne zu zögern bejaht: die Kirche besaß solche Bücher, das ‚Gesetz und die Propheten', das heute so genannte Alte Testament. Über hundert Jahre lang, noch um die Mitte des zweiten Jh.s bei Justin, erscheint das Alte Testament als die einzige, maßgebende und völlig ausreichende Schrift der Kirche (...); daß zur Sicherung über das Alte Testament hinaus weitere, schriftliche Urkunden erwünscht oder erforderlich sein könnten, kam ihm [d. h. dem Christentum] nicht in den Sinn."[6]

Die heute im Neuen Testament versammelten Einzel-Schriften sind keineswegs in der Absicht *entstanden*, Teile einer neuen Heiligen Schrift des Christentums zu werden oder gar an die Stelle der jüdischen Heiligen Schrift zu treten. Gewiß waren ab der Mitte des 1. Jh.s eigene Schriften des Urchristentums verfaßt worden. Die Briefe des Paulus und die unterschiedlichen Evangelien waren regional bzw. partikular orientiert. Diese Schriften hatten für die jeweiligen Gemeinden, an die sie gerichtet waren, hohe Bedeutung. Aber sie hatten zunächst nicht den gleichen theologischen Stellenwert wie die Heiligen Schriften Israels, auch nicht in der Liturgie der christlichen Gemeinden, wo wie in den jüdischen Gemeinden die biblischen Lesungen aus der Tora und den Propheten genommen wurden.

Das änderte sich ab der Mitte des 2. Jh.s. Soweit wir erkennen können, fingen christliche Gemeinden um die Wende zum 2. Jh. aus unterschiedlichen Gründen an, verschiedene im Urchristentum entstandene Schriften zu sammeln – als Zeugnisse des eschatologischen Handelns des Gottes Israels an und in Jesus von Nazareth. Da diese Zeugnisse in großem Ausmaß die Schriften Israels aufnahmen, sie wörtlich zitierten, auf sie kunstvoll anspielten, mit Einzelmotiven größere Zusammenhänge „der Schrift" Israels einspielten, blieb „die Schrift" Israels einerseits als geistige und sprachliche Welt des Christentums in diesem lebendig. Andererseits führte der Prozeß der Trennung faktisch auch zur Distanzierung von Teilen dieser „Schrift". Vor allem führte dieser Prozeß zur Infragestellung der theologischen Relevanz der Bibel Israels für das Christentum.

Die Diskussion über die Frage, inwieweit das jüdische Erbe in Gestalt der Heiligen Schriften Israels für das inzwischen sich als eigene Größe begreifende Christentum noch notwendig oder überhaupt förderlich sei, wurde um 140 n. Chr. bekanntlich von Markion vorangetrieben. Markion war ein radikaler Theologe in der Tradition der paulinischen Theologie. Ausgehend vom Galaterbrief verabsolutierte er nicht nur den Gegensatz von Gesetz und Evangelium, sondern konstruierte von ihm her einen absoluten Gegensatz zwischen »der Schrift« Israels und der Predigt Jesu, zwischen dem Gott Israels und dem Gott Jesu. Daß Markion von diesem Ansatz her die Bibel Israels als Dokument einer in und nach Christus überholten Religion als für das Christentum nicht mehr akzeptabel ablehnte, war konsequent. Und da Markion auch wahrnahm, daß die Schriften des Urchristentums ihr Christus- und Gotteszeugnis sehr stark »gemäß der Schrift« Israels gestalteten und entfalteten, war es konsequent, daß er die jüdische Komponente dieser Schriften ebenfalls ablehnte. Sein theologischer Bannstrahl traf deshalb die in der Tat ausführlich auf die Bibel Israels rekurrierenden Evangelien des Matthäus, des Markus und des Johannes. So verblieb nur das Lukasevangelium, freilich nach Streichung der Zitate aus den Schriften Israels, und 10 ebenfalls purgierte Paulusbriefe (Gal, 1/2 Kor, Röm, 1/2 Thess, Eph, Kol, Phil, Phlm).

Dieser kühne Vorstoß Markions, das Christentum als eine radikal neue Religion gerade im Gegensatz zum Judentum zu profilieren, zwang die junge Kirche, den Kanon der für das Christentum verbindlichen und notwendigen Heiligen Schriften zu klären, und zwar in doppelter Hinsicht: Zum einen wurden – in mehreren Schritten – die Schriften der Christusverkündigung zu einer verbindlichen Sammlung zusammengestellt, und zum anderen mußte über das Verhältnis dieser neuen Sammlung zur bisher als Heilige Schrift des

[2] Das von E. Zenger seit 1999 herausgegebene Kommentarwerk „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament" ist auf 54 Teilbände konzipiert; davon liegen im Oktober 2002 bereits 8 Bände vor.

[3] Da wir der Meinung sind, die veränderte theologische Sicht müsse auch an die „Basis" vermittelt werden, haben wir nun einen einbändigen „Kompakt-Kommentar" zum Alten Testament geschaffen (vgl. Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, hg. v. Zenger, Erich, Stuttgart 2002), der durch ausführliche Einleitungen in die jeweils biblischen Bücher und durch seine spezifische Art der fortlaufenden Kurzkommentierung (Text – Kommentierung – Text – Kommentierung usw.; Umfangverhältnis 1:1) zum eigenständigen *Lesen* der Bibel hinführen will.

[4] Vgl. Die Kirchen und das Judentum, hg. v. Rendtorff, R. / Henrix, H. H., Paderborn / München ^{2}1989, 109.

[5] Vgl. den Nachweis bei: Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, hg. v. Rendtorff, R. / Henrix, H. H., Paderborn / München ^{2}1989; Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986 bis 2000, Henrix, H. H. / Kraus, W., Paderborn / München 2001.

[6] von Campenhausen, H.: Die Entstehung des Neuen Testaments, in: Das Neue Testament als Kanon, hg. v. Käsemann, E., Göttingen 1970, 110.

Christentums geltenden Bibel Israels entschieden werden. Das Endergebnis dieses Entscheidungsprozesses ist die *eine* Bibel aus den zwei Teilen, die die Christen traditionell Altes Testament und Neues Testament nennen. Daß die christliche Bibel damals *diese* Gestalt erhielt, bedeutete eine grundlegende Weichenstellung für das Verhältnis des Christentums zum Judentum.

Daß mit dieser Entscheidung die wichtige Frage des christlich-jüdischen Verhältnisses offenblieb bzw. sogar in problematische Bahnen gelenkt wurde, haben die Kirchen in den letzten Jahren immer deutlicher erkannt. In ihrer antimarkionitischen Entscheidung sagte die Kirche damals zwar ein prinzipielles Ja zu ihrem „jüdischen" Alten Testament und hielt fest, daß der Gott der beiden Testamente ein und derselbe Gott ist, aber diese Entscheidung implizierte zugleich (bewußt oder unbewußt) ein theologisches Nein zu den Juden und damit den Beginn der Substitutionstheorien, die das Judentum als von Gott verworfen und die Kirche als das neue und eigentliche Volk Gottes proklamierten.

Die Ambivalenz dieser frühkirchlichen Entscheidung im Hinblick auf das Verhältnis des Christentums zum Judentum zeigte und zeigt sich im letztlich bis heute umstrittenen und theologisch ungeklärten Gebrauch des Alten Testaments in der christlichen Theologie und Liturgie. Daß die gleichen Texte im Judentum anders, aber gleichwohl mit dem Anspruch gelesen werden, darin vollgültig dem wahren Gott zu begegnen, und daß damit der christliche Anspruch kollidiert, darin ebenfalls bzw. eben *allein* die wirklich gemeinte Gottesbotschaft zu hören, macht an einem zentralen Punkt das bis heute schwierige und theologisch ungeklärte Verhältnis von Judentum und Christentum bewußt, zumindest wenn wir nicht mehr die schriftwidrigen Positionen beibehalten wollen, die in der christlichen Kirche vom 4. Jahrhundert an bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts dominierend waren.

4. Abschied vom traditionellen christlichen Umgang mit dem Alten Testament

Welche Berge christlichen Unverständnisses gegenüber dem Judentum auch im Bereich der alttestamentlichen Exegese abgetragen werden müssen, wird offenkundig, wenn wir die Positionen herausragender Theologen, die zugleich große Liebhaber des Alten Testamentes sind, reflektieren. Ich will dies an keinem Geringeren als an Martin Luther deutlich machen.

Heinrich Bornkamm beginnt seine klassisch gewordene Monographie „Luther und das Alte Testament" folgendermaßen: „Es hieße sich den Weg zu Luthers Auffassung des Alten Testaments von vornherein versperren, wollte man aus seinem Kampf gegen das Judentum seiner Tage auf eine Verwerfung des Alten Testaments schließen. Luther hat hier scharf und klar unterschieden. Wer auch nur oberflächlich in seine Schriften hineingeschaut hat, kann an seinem leidenschaftlichen Widerspruch gegen die Juden als Lästerer Christi ebensowenig zweifeln wie an seiner tiefen Liebe zum Alten Testament. Es kostete ihn, so paradox das manchem heute erscheinen mag, keine Schwierigkeiten, beides zu verbinden. Beide Seiten dieses Verhältnisses bestimmen sich gegenseitig näher. Sie entstammen für ihn der besonderen Betrachtung des Glaubens und sind darum wie an einem Drehpunkt miteinander verbunden. Verheißung und Erwartung des Christus und seines Evangeliums sind der Grund für Luthers Bejahung des Alten Testaments, die Verwerfung Christi durch die Juden der Grund seiner Ablehnung des späteren Judentums. Weil sie das Kommen des Messias nicht erkannt haben, ist der Glaube der Juden, der bisher die Verheißung hatte, ohne sich in seinem Inhalt zu ändern, in Unglauben verwandelt worden, wie es Luther in einer Disputationsthese von 1542 mit klassischer Prägnanz ausspricht: Frustra credunt Iudaei in Deum promissorem Messias, qua fide olim recte credebant patres eorum. Daß sie die Tat Gottes, die der Welt ein neues Gesicht gegeben hat, nicht verstanden haben, ist ihre ewige Schuld. Luther sieht also in der Geschichte des Judentums nicht in erster Linie eine Kontinuität, sondern einen tiefen Bruch. Die Völkerscheide des Kreuzes Christi ist für Luther auch die Wende von dem alten zum späteren Israel. (...) Luther hat sich bemüht, diesen Gegensatz zwischen dem alten und gläubigen Israel, dem Gottes Verheißung gegeben war, und dem Judentum, auf dem Gottes Fluch liegt, an sichtbaren Unterschieden aufzuzeigen. Sie entspringen alle daraus, daß die Juden das Alte Testament, sowohl den Sinn seines Gesetzes wie seine Verheißung, nicht verstehen und es mit ‚rabbinischen unflätigen Aufsätzen' beschmutzt haben (...)."[7]

[7] Bornkamm, H.: Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948, 1f.

Heinrich Bornkamm bringt hier für Luther mit offenkundiger Zustimmung, ja Bewunderung zum Ausdruck, was uns Heutigen nicht mehr möglich ist: Für Luther war das leidenschaftliche Nein zu den Juden und das gleichzeitige leidenschaftliche Ja zum Alten Testament überhaupt kein Problem. Und dies eben deshalb nicht, weil das Judentum nach Luther seine Berufung verloren hatte und die Kirche nun an die Stelle des Judentums getreten war, und weil die Kirche allein nun das Alte Testament als Wort Gottes hörte.

Allerdings zog das theologische Nein zu den Juden bei nicht wenigen Alttestamentlern bis heute auch ein theologisches Nein zum Alten Testament oder zu Teilen des Alten Testaments nach sich. Ich meine hier nicht jene theologische Sachkritik, die auf dem Boden der *historischen* Kritik sowohl an neutestamentlichen wie an alttestamentlichen Einzelaussagen und Vorstellungen notwendig und sinnvoll ist. Ich meine vielmehr jene hermeneutischen Grundpositionen, die im Namen des Christentums das Alte Testament antijudaistisch diskreditiert haben oder dies bis heute tun. Man kann diese tendentiell oder wirklich antijudaistischen Lese- und Verstehensweisen der christlichen Exegese auf drei Grundmodelle reduzieren:

(1) Das Kontrastmodell

Die theologische Funktion des Alten Testaments besteht in dieser Sicht darin, Kontrastfolie zur Christusbotschaft zu sein. Es deckt die in allen Menschen lebendigen Sehnsüchte nach irdischem Glück sowie nach Macht und Gewalt und insbesondere den menschlichen Hang zu Selbstrechtfertigung / Selbsterlösung durch die Werke der Gesetze auf; dadurch hilft das Alte Testament als „Buch des Scheiterns" (R. Bultmann) die Botschaft des Neuen Testaments als Evangelium der Gnade, der Erlösung von Sünde, der Hoffnung auf ein Reich, das nicht von dieser Welt ist, und insbesondere die Kreuzesnachfolge als die *eigentliche* biblische Gotteswahrheit zu erfassen.

(2) Das Relativierungsmodell

Nach diesem Konzept ist das Alte Testament „Dienerin" des Neuen Testaments. Seine Funktion war / ist es, auf die eigentliche und endgültige Offenbarung in Jesus Christus vorzubereiten. Das Alte Testament ist die Verheißung, deren Erfüllung das Neue Testament ist. Es ist Vorausdarstellung, Vor-Bild (Typos) jener Wirklichkeit, die mit Jesus in ihrer Vollendung und Vollgestalt (Antitypos) gekommen ist. Hermeneutisch ist die typologische Methode nicht prinzipiell abzulehnen; sie findet sich bereits innerhalb des Alten Testaments selbst und wird im hellenistischen Judentum, besonders bei Philo, kunstvoll durchgeführt. Sie ist dabei eine geschichtstheologische Explikation der Treue JHWHs, der seinen „Heilsplan" so verwirklicht, daß er seine einmal geoffenbarten Wirkweisen immer wieder neu aktualisiert. So wird mit dem Theologumenon vom Neuen / Zweiten Exodus die Rettung Israels aus der babylonischen Verbannung / Diaspora als erneute und neue Aktualisierung des Ersten Exodus aus Ägypten verkündigt und gefeiert. Beide verhalten sich wie Typos und Antitypos; der Antitypos hebt dabei allerdings nicht den Typos auf, sondern „lebt" von seiner Rückbindung an den Typos. Das ändert sich leider in der christlichen Typologie: Diese wertet meist den alttestamentlichen / jüdischen Typos ab oder macht den neutestamentlichen / christlichen Antitypos wirklich zum Gegensatz.

(3) Das Selektionsmodell

Nach diesem Konzept, das die Einheit der Offenbarung stark betont, ist das Alte Testament der Same, der mit innerer Notwendigkeit zur neutestamentlichen Blüte als dem von Gott von Anfang an einzig intendierten Ziel der Entwicklung hintreibt. Deshalb ist dann auch das Neue Testament der exklusive Maßstab für das, was in der verwirrenden Vielfalt des Alten Testaments als gottgegebene Offenbarung zu gelten hat. Was z. B. aus der unsystematischen Vielfalt der alttestamentlichen Heilsverheißungen von der neutestamentlichen Christologie nicht aufgenommen wurde, ist deshalb streng genommen auch nicht geoffenbarte „Wahrheit', sondern hängt mit der geschichtlichen Bedingtheit der Offenbarung zusammen. Auch die in Gen 1 intendierte Schöpfungstheologie erschließt sich erst und *nur vollgültig* von Joh 1 her. Hier halten Christen den Juden vor, daß sie ihre eigene Jüdische Bibel nicht nur de facto falsch verstehen, sondern daß sie als Juden diese ihre Bibel letztlich nicht lesen und verstehen können, weil ihnen die christologische Brille fehlt. Sogar die eigentliche Offenbarungssprache ist in dieser Sicht deshalb nicht das Hebräische des Alten Testaments, sondern das Griechische des Neuen Testaments.

Jetzt ist keine differenzierte Kritik der drei Modelle möglich. Allen drei Modellen sind – auf jeweils unterschiedliche Weise – folgende

Defizite gemeinsam: 1. Sie entsprechen keineswegs dem Selbstverständnis der Texte des Alten Testaments selbst. 2. Sie werden der Komplexität des Alten Testaments nicht gerecht. 3. Sie atmen, gewollt oder ungewollt, den Atem jenes „teaching of contempt", der ein Aspekt der fatalen theologischen Judenfeindschaft ist, die *einer* der Auslöser des rassischen Antisemitismus war. 4. Für eine Eigenbedeutung des Alten Testaments oder gar für einen bleibenden Sinnüberschuß auch in seiner Beziehung zum Neuen Testament ist hier kein Platz. 5. Von einer theologischen Dignität der *jüdischen* Leseweise der Bibel Israels ist nicht einmal im Ansatz die Rede. Daß nachbiblische jüdische Exegese für christliche Theologie relevant sein könnte, ist hier nicht einmal eines Gedankens wert.

5. Essentials einer neuen Bibelhermeneutik

An die Stelle dieser traditionellen und noch heute in manchen christlichen Bibelkommentaren beliebten *Leseweisen* muß künftig eine christlich-jüdische Hermeneutik treten, die ich als *Diskursmodell* bezeichnen würde und dessen Essentials sich so zusammenfassen lassen:

a) Wenn man davon ausgeht, daß sowohl das Alte Testament in sich selbst als auch das Neue Testament als auch die aus diesen beiden Teilen bestehende zwei-eine christliche Bibel keine systematisierte Einheit sind, sondern komplexe, spannungsreiche, unsystematische und kontrastive Größen, widerspricht es deren Selbstverständnis, ihnen ex post eine wie immer konzipierte Leseweise aufzudrängen, die ihre Polyphonie und ihre Lebendigkeit zerstört. Im Ansatz hat dies von Rad mit seiner Theologie als theologisch reflektierter Nacherzählung bzw. Nachgestaltung versucht.

b) Fragt man, ob hinter den vielen Stimmen der Bibel Israels eine gemeinsame Melodie hörbar ist und ob den biblischen Texten eine gemeinsame Suchbewegung zugrunde liegt, so ist dies – auch aus christlicher Perspektive – nicht die Christologie sondern die Theologie als Rede von und zu Gott in seiner erfahrenen oder gesuchten Zuwendung zu seinem Volk Israel und zur Welt seiner Schöpfung. Der leider zu früh verstorbene Schüler Gerhard von Rads, Odil Hannes Steck, hat dies in seinem als theologisches Vermächtnis geschriebene Letztlingswerk: „Gott in der Zeit entdecken" folgendermaßen formuliert: „Was ist Gegenstand der Bibelexegese, und wie redet die Bibel von ihm? Was ist der Kern und eigentliche Gegenstand biblischer Aussagen, auf den Exegese trotz der Divergenz ihrer Bemühungen und Ergebnisse immer trifft, wenn sie nur nach ihm fragt? Man muß darauf achten, wie die Bibel von Anfang bis Ende alles übergreifend formuliert ist, um die textnahe Antwort zu finden. Was der Gegenstand der Bibel näherhin ist, das wiederum hängt wesentlich von der Befürwortung der anderen Frage ab: Was wird in dem umfassenden Traditionsvorgang eigentlich überliefert, den die Bibel schon in sich darstellt? Uns scheint (...) die Bestimmung am ehesten angemessen, die darauf sieht, wovon gemäß den direkten und indirekten Aussageinhalten der biblischen Tradition selbst durchgängig und beide Testamente verbindend die Rede ist. ‚Das, was Christum treibet', wäre aus heutiger Sicht und Wissen allerdings eine sehr einseitige, in der Gefahr der Engführung stehende Bestimmung. Die Auskunft auf die Frage, wovon in der Bibel die Rede ist, muß weiter greifen und deshalb anders lauten: Es ist, die genannte christologische Antwort einschließend, umgreifend und natürlich auf sie zulaufend, textnäher Gott, also nichts anderes als die zu bestimmter Zeit ergangene, Zeit und Leben zugewandte Kunde von Gott, die da in den biblischen Überlieferungen ... weitergegeben wird. *Gott und sein zugewandtes Wirken* [Hervorhebung: E. Z.], das ist der tragende, durchgängige Inhalt der biblischen Überlieferung."[8] Von dieser theozentrischen Perspektive her kann man die Bibel insgesamt und ihre einzelnen Passagen als Kontextualisierung des Wortes „Gott" betrachten.

c) Aufgabe der Exegese ist es dann aber, diese unterschiedlichen Kontextualisierungen nicht zu nivellieren, sondern miteinander so ins Gespräch zu bringen, daß sowohl die ihnen allen gemeinsame Theozentrik als auch ihre spezifischen geschichtlichen, gesellschaftlichen und anthropologischen Kontexte zur Sprache kommen. Für jüdische Exegese wird und muß dies dann anders geschehen als für christliche Exegese, einerseits weil der Gesamtkontext jeweils unterschiedlich ist, andererseits aber auch, weil die Einzeltexte selbst als Zeugnisse der Lebendigkeit der Zuwendung Gottes multiperspektiv und für unterschiedliche Deutungen offen sind. Die in den letzten Jahren vielfach betonte Erkenntnis, daß die Bibel Israels einen doppelten Ausgang bzw. eine zweifache Nachgeschichte in Judentum und Christentum hat, ist eine hermeneutische Option, die es möglich macht, eine jüdische und eine christliche Leseweise der Bibel Israels als Tanach bzw. als Altes / Erstes Testament nicht nur zu tolerieren, sondern zu fordern. Letztlich geht es hier darum, den einzelnen biblischen Texten und im Bereich der christlichen Bibel den beiden Teilen Altes Testament und Neues Testament ihren Eigenwert und ihre Eigenbedeutung zu belassen und ihre unterschiedlichen Stimmen miteinander in den kanonisierten Diskurs zu bringen. Deshalb kann man diese Hermeneutik auch Hermeneutik des kanonischen Diskurses nennen. *Methodisch* bzw. *dialogisch* findet der Diskurs dann sozusagen auf gleicher Augenhöhe statt, wobei die jeweils vorgebrachten Gotteswahrnehmungen und Gotteseinsichten abgewogen, korreliert und gewichtet werden müssen.

6. Paradigmen einer alttestamentlichen Diskurshermeneutik

Eine theologische Exegese, deren Ziel es ist, die biblischen Texte als Kontextualisierungen des Wortes „Gott" zu begreifen, muß zuallererst die in einem Einzeltext bzw. Textzusammenhang erkennbaren „Schichten" als unterschiedliche Deutungsversuche ein und derselben Gotteswahrheit miteinander ins Gespräch bringen. Es genügt nicht, z. B. in einem Pentateuchtext die erschlossenen „Schichten" oder „Fragmente" entstehungsgeschichtlich zu begreifen und diese Entstehungsgeschichte überlieferungs- und / oder redaktionsgeschichtlich nachzuzeichnen. Vielmehr muß eine theologische Exegese diese „Schichten" als einen im nunmehr *vorliegenden* Text stattfindenden Diskurs beschreiben, zumal anzunehmen ist, daß die Redaktoren zusammengesetzter Texte die Spannungen und „Widersprüche" dieser Texte ja gezielt in ihren Texten belassen bzw. sie sogar gewollt haben.

Man kann z. B., wie es die traditionelle Pentateuchexegese tat und tut, in Ex 3 durchaus unterschiedliche „Schichten" bzw. „Textebenen" herausarbeiten und diese als Stimmen unterschiedlicher Erzählwerke oder Überlieferungsstufen religionsgeschichtlich und / oder sozialgeschichtlich profilieren. Aber es darf nicht vergessen werden, daß der „Endtext" Ex 3 einen fortlaufenden Geschehenszusammenhang darstellt und als solcher einen narrativen Diskurs über den „Namen" Gottes, d. h. über die Erfahrbarkeit Gottes bietet. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß und wie hier mit dem Eigennamen JHWH und mit dem Gattungsbegriff Elohim gespielt wird, daß der Text in der Schwebe läßt, ob Mose nur den brennenden Dornstrauch oder mitten im Dornstrauch den Mal'ak JHWH oder JHWH selbst „sieht", ob JHWH zu diesem „Gesicht" bzw. zu dieser „Offenbarung" eigens in den Dornstrauch „herabgestiegen" ist oder ob er schon an diesem Ort war, weil er doch der „Gottesberg" war, daß der Name einerseits erklärt und dann doch wieder verhüllt wird usw. Alle diese „Widersprüchlichkeiten" dürfen bei einer theologischen Exegese nicht aufgelöst werden, sondern müssen als Diskurs über das Gott-Geheimnis gerade herausgearbeitet werden, damit der Text in diesem seinem Ablauf als Erzählung *über* Gott, als Rede (des Mose) zu Gott *und* als Rede Gottes (zu Mose) als eine den Leser / Hörer dieses Textes selbst angehende Gottes-Botschaft wahrgenommen werden kann.

Was zur theologischen Auslegung von Einzelgeschichten gesagt wurde, gilt ebenso, ja sogar noch mehr für die theologische Kommentierung ganzer biblischer Bücher. Wenn die historisch-kritische Exegese beispielsweise für das Buch Hiob eine mehrstufige Entstehung aufweist und sogar plausibel macht, daß der sog. dritte Redegang zwischen Hiob und seinen drei Freunden nur noch bruchstückhaft erhalten und von einer Redaktion „umgeordnet" wurde, liegt es für eine literaturgeschichtlich oder überlieferungsgeschichtlich orientierte Exegese zwar nahe, durch hypothetische Umstellungen hier mehr „Ordnung" zu schaffen und die „ursprüngliche" Textstufe wiederherzustellen, aber dies ist nicht das Geschäft einer theologischen Auslegung, ja dies widerspricht sogar ihrer Aufgabe. Dies betont m. E. zu Recht J. Ebach in seinem Hiob-Kommentar: „Ich halte es sehr wohl für möglich, daß Teile der Reden in einer Vorstufe der Texte einmal einen anderen Ort und einen anderen Sprecher hatten, halte aber die jetzt vorliegende ‚Unordnung' nicht für das Resultat von Pannen des Überlieferungsvorgangs des Textes, sondern möchte sie als Zeugnis des vom Autor dargestellten *Scheiterns* der Dialoge interpretieren. Gerade in ihrer Redundanz, ihrer Widersprüchlichkeit, ja ihren am Ende kaum noch eindeutig unterscheidbaren Positionsbestimmungen sind diese Reden (...) *wirkliche* Reden. Der merkwürdige Befund,

[8] Steck, O. H.: Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche (BThSt 42), Neukirchen-Vluyn 2001, 70f.

daß diese Dialoge zu Ende gehen, ohne zu einem Ende zu kommen, ist zu interpretieren, nicht durch Texteingriffe zu beseitigen. Damit rückt ein Moment des Hiobbuches ins Blickfeld, das für den Versuch der Kommentierung Folgen hat. Insofern es ebenso um das ‚Was' wie um das ‚Wie' der Reden bzw. des Redens im Hiobbuch geht, bekommen *die* Aspekte der Worte Bedeutung, die über den reinen Inhalt der formulierten Position hinausgehen bzw. ihnen vorausgehen. Es kommt nämlich nicht nur darauf an, *was* gesagt wird, sondern auch, *wer* etwas sagt, *in welcher Lage* er es sagt, *zu wem in welcher Lage* er es sagt und *wann* er es sagt. Wenn Hiob und die Freunde das gleiche sagen, muß es nicht das gleiche bedeuten, und wenn die Freunde *Richtiges* sagen und vorhersagen, muß es für den Leidenden in seiner Lage nicht *wahr* sein."[9] Eine *theologische* Exegese des Buches Hiob muß den in der Endgestalt hochkomplexen Diskurs zwischen Hiob und seiner Frau, Hiob und den drei Freunden (einschließlich Hiob 28!), Hiob und Elihu, Hiob und Gott – und zwar im Horizont des im Prolog zwischen Gott und dem Satan (als Mitglied des himmlischen Hofstaats) geführten Dialogs[10] – so herausarbeiten, daß die Leser der Kommentierung mit den Sprechern im Hiob-Buch selbst in Kommunikation treten können: Ziel einer *theologischen* Auslegung muß es ein, „Lesehilfe *für* das Hiobbuch" und nicht nur „Instruktion *über* das Hiobbuch"[11] zu bieten.

Die theologische Diskurshermeneutik gilt auch zwischen einzelnen Büchern der Hebräischen Bibel *sowie* zwischen Büchern des Ersten / Alten Testaments und des Neuen Testaments. Man kann einerseits die literaturgeschichtlich bzw. theologiegeschichtlich wahrscheinliche chronologische Reihenfolge der Bücher Spr 1–9 (als „hermeneutische" Leseanleitung zum älteren Sprüchebuch Spr 10ff) – Kohelet – Jesus Sirach sozialgeschichtlich als Auseinandersetzung unterschiedlicher Gruppierungen von „Weisheitslehrern" bzw. „philosophischen Strömungen" des 4.–2. Jh.s v. Chr. beschreiben, aber für heutige Leser, die diese Bücher als Kontextualisierungen der Wirklichkeit „Gott" lesen wollen, kommt es darauf an, den zwischen diesen Büchern kontroversen Diskurs „mitzuerleben", der hier über die Möglichkeit der „Weisheit", dem Menschen gerade im Wissen um den Tod zu einem glücklichen und erfüllten Leben zu verhelfen, geführt wird. Dabei kommt es nicht darauf an, die unterschiedlichen Positionen zu nivellieren, sondern ihre je spezifische „Wahrheit" (im jeweiligen Gegenüber) zu erfassen.

Dies gilt auch für den theologischen Diskurs zwischen Büchern des Alten und des Neuen Testaments. Gegen die oben skizzierten Modelle, die dem christlich gelesenen Alten Testament letztlich verweigern, sich selbst als spezifische Kontextualisierung des Gott-Geheimnisses auszusprechen und es *per se* „vor den Richterstuhl des Neuen Testaments stellen" und nur das als theologisch legitim akzeptieren wollen, was neutestamentlich „gerechtfertigt" wurde, muß betont werden, daß damit *beiden Testamenten* als Teilen der *einen* christlichen Bibel nicht Gerechtigkeit widerfährt. Ich will diese fundamentale hermeneutische Position an einem Beispiel kurz erläutern: Wer dem *Buch Kohelet* wegen seines Insistierens auf dem Tod als Ende des Lebens von der neutestamentlichen Auferstehungsbotschaft her theologische Unvollkommenheit vorwirft und darin zugleich eine typisch alttestamentliche Begrenztheit sieht, die durch das Neue Testament aufgehoben werden *mußte*, versteht Kohelets auch für Christen hilfreiche Botschaft nicht und nimmt darüber hinaus der neutestamentlichen Auferstehungstheologie eine wichtige Dimension, die gerade im Diskurs mit Kohelet aufgeht. Zwar arbeitet Kohelet provozierend scharf heraus, daß der Tod dem menschlichen Leben ein Ende setzt, das auch Gott nicht aufhebt, aber gleichwohl wird für ihn damit das menschliche Leben nicht sinnlos. Im Gegenteil: Gegen die Macht des Todes ruft Kohelet zur Freude auf, die eine Gabe ist (3,13) und in der sich Gott selbst dem Menschen mitteilt (5,19). So wird die Freude zu einer Erfahrung, in der der Mensch sein Wissen um die eigene Sterblichkeit transzendieren und sein Leben als Leben in der Gegenwart Gottes begreifen kann. Kohelets Gott ist ein Gott der Gegenwart, der in das gegenwärtige Leben schickt und vor der Flucht in eine imaginäre Welt oder gar in eine imaginäre Zukunft bewahren will. Einer solchen Flucht stellt sich Kohelet in den Weg: „Denn es gibt weder Tun noch Rechnen noch Können noch Wissen in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist" (9,10). Indem Kohelet die Vorstellung von einem „Leben nach dem Tod" leugnet, ist dies zugleich eine Hochschätzung des „Lebens vor dem Tod" als der Zeit möglicher göttlicher Anwesenheit. Das ist auch aus christlicher Sicht eine Aussage mit eigenem Gewicht, die nicht nur nicht dem Neuen Testament widerspricht, sondern im Gegenteil dem Glauben an das „Leben nach dem Tod", das in *fundamentaler* Kontinuität zu dem „Leben vor dem Tod" steht, eine nicht unwichtige Tiefendimension gibt.

Eine theologische Diskurshermeneutik im Blick auf alttestamentliche Texte muß schließlich auch die „Nachgeschichte" der Bibel Israels in Midrasch und Talmud sowie die jüdische Schriftauslegung mit reflektieren, und zwar in mehrfacher Perspektive. Diese Texte hatten *und* haben schon allein auf der Ebene der Semantik nicht die Christen, sondern die Juden (gegenüber einer weitverbreiteten Auffassung bin ich der Meinung, daß es den oft behaupteten „substantiellen" Bruch zwischen dem vorexilischen „Israel" und dem nachexilischen „Judentum" nicht gibt, weshalb ich eine *grundlegende* Kontinuität des biblischen Judentums von den Anfängen Israels an bis in das nachbiblische Judentum annehme) als ihre unmittelbaren Adressaten. Eine christliche Theologie, die diese Texte dann so auslegt, daß sie antijüdisch oder als das Judentum diskriminierend gelesen werden, ist demnach ein Mißbrauch dieser Texte. Wenn christliche Theologie prinzipiell Schwierigkeiten mit Büchern wie dem Buch Levitikus hat, sollte sie deren jüdische Auslegung studieren, um im Diskurs mit dieser dann einen eigenen Zugang zu finden, der die christlich-jüdische Differenz positiv wahrnimmt und deutet. Viele Klischees über das Gesetzesverständnis des nachexilischen Judentums, die christliche Exegeten in alttestamentlichen Texten fanden, weil sie diese Texte mit der Brille des Galaterbriefs oder in der von ihnen aus lutherischer Perspektive dem Galaterbrief unterstellten Ablehnung des Judentums lasen, hätten vermieden werden können, wenn sie sich stärker mit der rabbinischen Auslegung dieser Texte und mit deren Verständnis im zeitgenössischen Judentum befaßt hätten.

Eine christlich-jüdische Diskurshermeneutik biblischer Texte müßte schließlich auch bedenken, daß und was diese Texte, insofern sie gemeinsame Heilige Schrift von Juden und Christen sind, zum christlich-jüdischen Verhältnis sagen wollen und sagen können. Eine solchermaßen im wahrsten Sinne „theologische" Exegese würde das Christentum zu jenem gerade heute notwendigen Dialog der beiden Religionen befähigen, der den Respekt vor der jeweiligen Andersheit zur Basis hat. Auf dem Boden solch ausgesöhnter Verschiedenheit könnten Judentum und Christentum dann kooperieren bei dem notwendigen Einsatz für die Konvivenz der unterschiedlichen Religionen überhaupt. Die Zeit der religionspolitischen Alleinvertretungsansprüche muß endgültig vorbei sein. Die Zeit der gemeinsamen *Wahrheitssuche* ist gekommen. Auf dem Weg dieser Wahrheitssuche ist das sog. Alte Testament ein exzellenter Kompaß.

[9] Ebach, J.: Streiten mit Gott: Hiob. Teil 1, Hiob 1–20, Neukirchen-Vluyn 1996, XIII.

[10] Vgl. Schmid, K.: Der Hiobprolog und das Hiobproblem, in: Oeming, M. / Schmid, K.: Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid (BThSt 45), Neukirchen-Vluyn 2001, 9–34.

[11] Ebach, J. : Streiten mit Gott XIV.

Exegese des Neuen Testaments im Spannungsfeld zwischen Religions-, Text- und Geschichtswissenschaft

von Martin Ebner

„Um die Aussageabsicht der Hagiographen zu ermitteln, ist neben anderem auf die literarischen Gattungen zu achten. Denn die Wahrheit wird je anders dargelegt und ausgedrückt in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art, oder in anderen Redegattungen. Weiterhin hat der Erklärer nach dem Sinn zu forschen, wie ihn aus einer gegebenen Situation heraus der Hagiograph den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend – mit Hilfe der damals üblichen literarischen Gattungen – hat ausdrücken wollen und wirklich zum Ausdruck gebracht hat." Diese Sätze lesen sich wie die gelungene Zusammenfassung einer exegeti-

schen Seminarstunde zur Gattungskritik oder ein Merksatz aus einem Methodenbuch, wenn nicht der Terminus „Hagiograph" die kirchliche Bindung dieses Textes sofort verriete. Es handelt sich um einen Abschnitt aus dem berühmten 12. Kapitel der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum*, die am 18. November 1965 in der Konzilsaula verabschiedet wurde. Auch wenn nur wenige Zeilen später wieder andere Töne anklingen, die Rückbindung an die kirchliche Tradition gefordert, der Exegese eine Art „Vorarbeiterfunktion" zugeschrieben und schließlich die „Geschichtlichkeit der Evangelien" in dem Sinn festgehalten wird, daß sie berichten, „was Jesus, der Sohn Gottes, in seinem Leben unter den Menschen zu deren ewigem Heil wirklich getan und gelehrt hat", waren für viele katholische Exegeten diese Sätze so etwas wie die Magna Charta für die Arbeit mit der historisch-kritischen Methode an katholischen Fak.en – zumindest bis zur Promulgierung des Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission von 1993, in dem die gesamte Bandbreite der biblischen Methoden ausdrücklich gewürdigt und anerkannt wird.[1]

Der Aufbruch der katholischen Bibelwissenschaften, der bereits im Rückenwind der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* (1943) begann, wurde nach dem Vaticanum II vollends zum Boom: Der gesamte historisch-kritische Methodenapparat, insbesonders die Literarkritik, fand in unzähligen Spezialarbeiten begeisterte Anwendung. Endlich war die Zusammenarbeit mit evangelischen Kollegen selbstbewußt und auf Augenhöhe möglich. Die ökumenische Kommentarreihe EKK wurde ins Leben gerufen, die Exegese sogar zur Basiswissenschaft für die gesamte Theologie erklärt (J. Blank).

Jeder Boom hat auch seine Schattenseiten. In der Freude über Schichtentheorien und die Identifizierung von sprachlichen Mustern drohte der Sinn des vorliegenden Textes verlorenzugehen, die Analysen waren oft nur schwer nachvollziehbar, geschweige denn einer größeren Öffentlichkeit zu vermitteln. So schien die Adaption neuer Methoden, vor allem text- und literaturwissenschaftlich inspirierter Arbeitsweisen, eine willkommene Chance, um den Endtext und seinen Sinn wieder in den Vordergrund zu rücken. Syntaktische, semantische und pragmatische Analysen florierten, Erzähltheorien hielten Einzug, soziologische Blickwinkel, sozialgeschichtlich und feministisch orientierte Exegese brachten ganz neue, bisher ungewohnte Aspekte der Texte zum Leuchten. In den 90er Jahren wurde „Intertextualität" zum großen Zauberwort. Dem klar begrenzten Methodenkanon stand plötzlich eine kaum überschaubare Methodenvielfalt gegenüber. Die alten Methodenbücher hatten ausgedient. Kein Wunder, daß in den vergangenen Jahren eine ganze Flut von neuen Methodenbüchern auf den Markt kam, ohne daß eine Konvergenz hinsichtlich der Koordinierung der einzelnen Methoden sichtbar würde, von eindeutigen Definitionen ganz zu schweigen.

Auf die von Studierenden oft gestellte Frage: „Welches Methodenbuch empfehlen Sie mir?", ist schwer eine Antwort zu geben. Keines entspricht eigentlich der eigenen Vorstellung. Man müßte es selbst schreiben. Ob Studierende aber damit auch bei anderen FachvertreterInnern reüssieren würden oder die empfohlene Arbeitsweise dort nicht eher auf Stirnrunzeln, vielleicht gar Ablehnung stieße, ist nicht vorhersehbar.

Die historisch-kritische Methode hatte ein klares Ziel: die Verankerung der urchristlichen Schriften in ihrer historischen Ursprungssituation sowie die Erhellung ihrer Entstehungsgeschichte. In der momentan praktizierten Methodenvielfalt, die sicher Flexibilität und großen Perspektivenreichtum in die Exegese gebracht hat, ist ein ähnlich klar definiertes alternatives Ziel dagegen nicht in Sicht. Es scheint fast so, als müßte jeder Fachvertreter sich sein Instrumentarium selbst zurechtschneidern und auch am Selbstverständnis seines Faches selbst basteln. Auf die Frage, mit welcher Wissenschaftssparte sich die einzelnen Fachvertreter tendenziell am ehesten vernetzt sehen: mit der Geschichtswissenschaft, besonders der Alten Geschichte, oder eher mit der Religionswissenschaft, besonders deren Rubrik zur hellenistisch-römischen Religionsgeschichte, oder vielleicht mit den Textwissenschaften, sei es der Klassischen Philologie oder der Germanistik – die Entscheidung würde vermutlich sehr verschieden ausfallen. In jüngster Zeit wird in den eigenen Reihen immer häufiger das eigentlich theologische Engagement der Exegese angemahnt.

[1] Vgl. dazu: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck (SBS 161), Stuttgart 1995.

Als einer der Fachvertreter in Münster sehe ich den spezifischen Beitrag der neutestamentlichen Exegese im Haus der Theologie nicht darin, die Schriften des Neuen Testaments in die heute etablierten theologischen Standards hinein zu lesen, sondern umgekehrt darin, mit Hilfe von religionswissenschaftlichen, textwissenschaftlichen und geschichtswissenschaftlichen Ansätzen den spezifischen Impetus der urchristlichen Schriften *im Kontext ihrer Welt* zur Sprache zu bringen; also die Essenz der urchristlichen Schriften nicht sofort der üblichen theologischen Binnensprache anzupassen, sondern präzise den Impuls aufzuspüren und auszuformulieren, den urchristliche Schriften im Kontext ihrer religiösen, gesellschaftlichen und politischen Situation gegeben haben. Das bedeutet gleichzeitig, sozusagen mit „fremdem" Blick auf die eigenen Texte zu schauen, um das Potential zutage zu fördern, das in ihnen theologisch relevant ist. In dieser Linie sei das Selbstverständnis des Faches an vier Brennpunkten, die gleichzeitig Forschungsschwerpunkte am Seminar für Exegese des Neuen Testaments bilden, exemplarisch vorgestellt.

Religion als Zeichensystem – ein religionswissenschaftlicher Ansatz

In seinem opus magnum „Die Religion der ersten Christen" hat Gerd Theißen Religion als Zeichensystem definiert: „Religion ist ein kulturelles Zeichensystem, das Lebensgewinn durch Entsprechung zu einer letzten Wirklichkeit verheißt."[2] In diesem Sinn das Zeichensystem der urchristlichen Gemeinden zu beschreiben, heißt zunächst: die Außenperspektive einzunehmen, die Erzählungen, Argumentationen, Organisations- und Kultformen urchristlicher Gemeinden im Rahmen der hellenistisch-römischen Welt und insbesondere des Frühjudentums als ihrer genuinen geistigen Heimat wahrzunehmen. Das entspricht den ursprünglichen Kommunikationsbedingungen. Umgekehrt bedeutet das aber: Die spezifische Bedeutung urchristlicher Theologumena kann nur im Kontext des Zeichensystems ihrer Zeit authentisch erhoben werden: Welche Assoziationen setzen sie frei, welche Wertigkeiten sind damit verbunden, welche Grundkonstellationen sind vorausgesetzt und werden assoziiert? Auf dieser Basis können die weiterreichenden Fragen gestellt werden: Warum werden bestimmte Modelle und Vorstellungen übernommen, andere aber nicht? Inwiefern werden Korrekturen angebracht, Verfremdungen vorgenommen, ja vielleicht sogar mit Hilfe vorliegender Kategorien Kontrastmodelle entwickelt? Lassen sich eher Integrationsbewegungen oder eher Absetzungsbewegungen feststellen? Wo steckt also der eigentlich christliche Stachel? Geht es doch um nicht mehr und nicht weniger, als um die durchaus nicht leicht vermittelbare Grundoption, daß die Nachfolge ausgerechnet eines Wanderpredigers, der am Ende seines Lebens gekreuzigt worden ist, Lebensgewinn verheißt.

Bei diesem prinzipiell religionswissenschaftlich gesteuerten Ansatz stoßen wir gerade nicht auf christliche Verkündigungspakete, in denen die Wahrheit für alle Zeit sicher verpackt ist, auf unumstößliche Glaubensinhalte, auf *die* christliche Botschaft schlechthin, sondern vielmehr auf tastende Verständigungsversuche in bestimmten kulturellen Kontexten. Christen versuchen, ihre eigene Option im Rahmen der kulturell anerkannten Deutungsmuster und Plausibilitäten kommunikabel zu machen, im Blick auf die römisch-hellenistische Kultur formuliert: das Eigene im Fremden auszudrücken.

Generell liegt dieser Analyseansatz ganz auf der Linie von *Dei Verbum*, jedenfalls der daraus zitierten Sätze: die sprachlichen Grundmuster und geistigen Denkmodelle der Zeit als Ausdrucksmittel für die christliche Botschaft ernst zu nehmen, wobei hier allerdings stärker der Kommunikationsprozeß als solcher ins Auge gefaßt wird.

Auf der anderen Seite wird mit diesem religionswissenschaftlichen Ansatz – jedenfalls für die Strecke des Urchristentums – vorexerziert, was Jürgen Habermas jüngst von der Theologie als ganzer gefordert hat: die Offenlegung der Begründungszusammenhänge für die spezifisch christlichen Optionen – und das in einer profanen Sprache, d.h. in Kategorien und Denkmodellen, die dem Zeichensystem unserer Zeit entsprechen. Das Faszinierende dabei ist nun, daß nach dem beschriebenen Analysemodell an den urchristlichen Gemeinden genau dieser Verständigungsprozeß studiert werden kann. Auf Schritt und Tritt kann zutage gefördert werden, wie sich urchristliche Gemeinden in den gesellschaftlichen und religiösen Diskurs ihrer Zeit einklinken, vorhandene Plausibilitätsstrukturen für ihre Botschaft nutzen und gleichzeitig Gewußtes und Etabliertes in Frage stellen, indem sie – mit der Figur des Nazareners im Mittel-

[2] Theißen, G.: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 19.

punkt – alternative Gestaltungsmöglichkeiten von Leben (im kleinen) und Gesellschaft (im großen) entwerfen.

Ein Beispiel: Nach Mk 15,39 bekennt der Hauptmann am Kreuz angesichts des gerade verstorbenen Jesus: „Dieser Mensch *war* wirklich *ein* Sohn Gottes." Dieser Christustitel ist durchaus nicht kompatibel mit dem, was wir uns unter Jesus als Sohn Gottes vorstellen: Ist hier doch von Gottessohnschaft im Imperfekt die Rede, dazu auch noch ohne Exklusivitätsanspruch (fehlender Artikel). Trotz dieser Irritationen macht der Titel gerade im Mund eines *römischen* Hauptmanns Sinn. Ein Blick ins religiöse Zeichensystem der Zeit sagt uns: Genau diesen Titel *(divi filius)* führen die jeweils regierenden römischen Kaiser zu Lebzeiten, sofern sie ihre Abstammung auf einen (von ihnen) divinisierten göttlichen Vater *(divus)* zurückführen können. Es wäre nun müßig, darüber zu streiten, inwiefern sich römische Kaiser für göttergleich hielten und welche Bedeutung das wiederum für das Selbstbewusstsein Jesu haben könnte. Für die Menschen im Imperium Romanum war dagegen etwas anderes geradezu lebenswichtig: der mit diesem Titel verbundene Anspruch des Kaisers samt der entsprechenden politischen und gesellschaftlichen Konsequenzen. Als „eines Gottes Sohn" stellt sich der Kaiser an die Spitze einer Herrschaftspyramide. Aufwärts- und Abwärtsbewegungen bemessen sich nach der Loyalitätsbezeugung innerhalb dieses Systems, die durch nichts besser zum Ausdruck gebracht werden kann als durch die demonstrative Teilnahme am Kaiserkult. Wer den Systemgaranten als „Sohn eines Gottes" verehrt, hat beste Chancen, politisch oder wirtschaftlich zu prosperieren.

Der Jude Jesus, verurteilt von einem der kaiserlichen Mandatsträger, gekreuzigt und damit öffentlich als Aufrührer gegen das römische System gebrandmarkt, also der Gewalt des Systems zum Opfer gefallen – ausgerechnet von einem römischen Hauptmann wird er als derjenige deklariert, der „in Wahrheit eines Gottes Sohn war". Damit wird ein Gesellschaftssystem attackiert und Christologie zugleich politisch und gesellschaftskritisch konnotiert. Das Markusevangelium hat das entsprechende Kontrastprogramm für die christlichen Hausgemeinden in ausdrücklicher Absetzung von der römischen Herrschaftspyramide in geradezu paradoxer Form als eine auf den Kopf gestellte Dienstleistungspyramide konzipiert: „Wer unter euch der Erste sein will (...)" (vgl. Mk 10,42–45).

Evangelien als Jesusgeschichten – ein textwissenschaftlicher Ansatz

„Die Jesusgeschichte im Markusevangelium" oder „Die Jesusgeschichte im Matthäusevangelium" sind an unserer Fakultät typische Formulierungen für die Ankündigung einer Vorlesung zu einem der Evangelien. Damit werden Ansätze der Erzählforschung für die Evangelienliteratur fruchtbar gemacht: nämlich die Evangelien als Erzählungen zu lesen. Das klingt selbstverständlich, hat aber gewichtige Konsequenzen. Wer erzählt, konstituiert Sinn, bringt Ereignisse in eine ihm sinnvoll erscheinende Ordnung, sieht hinter äußerlich unzusammenhängenden Ereignissen Gemeinsamkeiten und Verbindungen, kurz: stellt eine Kausalkette zwischen Ereignissen her, die so im faktischen Ablauf der Dinge nicht zu erkennen war. Wer die Evangelien als Erzählungen liest, sieht in ihnen gerade nicht den jeweils neu rekonstruierten Ablauf des Lebens Jesu, sondern Zeugnisse dafür, die fragmentarischen Traditionen über den Mann aus Nazaret so zusammenzustellen und anzuordnen, dass für den Leser in der scheinbaren Misserfolgsgeschichte ein geheimer Sinn aufleuchtet. Dabei sind für den Erzähler vor allem zwei Gesichtspunkte leitend: Er schaut der Gemeinde, für die er erzählt und für deren Ohren er die Traditionen neu zusammenstellt, auf die Finger – und er schaut Gott scheinbar über die Schultern. Das eine führt uns zu den Binnenstrukturen der christlichen Gemeinden, das andere betrifft die Verankerung der Kausalkette der irdischen Ereignisse der Jesusgeschichte im göttlichen Plan.

In Kategorien der Erzählforschung gedacht kennzeichnet letzteres den Autor als auktorialen bzw. allwissenden Erzähler. Er hält alle Erzählfäden in seiner Hand – auf Erden und im Himmel, kann den Menschen ins Herz schauen und Gott im Himmel belauschen. Paradebeispiel dafür ist der Markusprolog, dessen erste Verse im Rekurs auf prophetische Worte Gott selber den Plan der Jesusgeschichte ihrem Hauptakteur, nämlich seinem Sohn („... ich sende meinen Boten vor deinem Angesicht ..."), verkünden lassen (vgl. Mk 1,1–3). Im Sinne der Erzählstrategie (und der antiken Rhetorik) darf das Folgende, also die Ausführung dieses Plans, keinesfalls als vorherbestimmtes Marionettenspiel verstanden werden. Vielmehr liefert das „Vorspiel im Himmel"[3] mit der Enthüllung des göttlichen Plans die hermeneutische Lesehilfe im Blick auf all die z. T. verwirrenden Ereignisse und irritierenden Anschuldigungen, die in der folgenden Geschichte gleich zu hören und zu verkraften sein werden.

Treten wir einen Schritt zurück und betrachten dieses Phänomen aus größerer Distanz, dann erhebt sich bei dieser Sicht der Dinge die so einfache wie gefährliche Frage: Und woher weiß der Autor das alles? Rein inhaltlich betrachtet könnte man sagen: Der bereits vorhandene Glauben der Gemeinde wird kunstvoll in narrative Strukturen umgesetzt. Dann wäre die Geschichte Selbstbestätigung und nur im Rahmen der Gemeinde akzeptabel. Aber vielleicht fordert die Erzählkunst unseres Autors noch weit mehr Respekt. Vielleicht übersetzt er bereits den in der Gemeinde vorhandenen Glauben in aktuell virulente Vorstellungen seiner Zeit, transformiert christlich Geglaubtes in das Zeichensystem seiner Umwelt. Konkret: Das zur Entstehungszeit des Markusevangeliums neu aufgestiegene Herrscherhaus der Flavier hat seinen Herrschaftsanspruch dadurch zu legitimieren versucht, dass auf verschiedenste göttliche Zeichen, Prophetien und Orakel verwiesen wird, die diesen Herrschaftsantritt voraussagen und so die Flavier als von den Göttern eingesetzt erscheinen lassen sollen. Wenn unser Autor Jesus durch den Täufer ankündigen lässt und das wiederum im Plan Gottes verankert, dann hat er nicht nur den vorhandenen Glauben ausgesprochen, sondern ihn zugleich vor einem augenblicklich aktuellen Legitimierungsmodell profiliert – allerdings mit einer geradezu konträren Zielsetzung, was die neue „Herrschaft" angeht, deren Beginn Jesus mit seinem Auftreten verkündet.

Das Phänomen, dass der allwissende Autor der Gemeinde auf die Finger schaut, firmiert auch unter der Bezeichnung „inklusive Jesusgeschichte"[4]: Von Jesus und seinen Jüngern wird erzählt, aber in der Tiefenstruktur ist die Gemeinde, präziser: sind die Gruppen innerhalb der Gemeinde mit ihren unterschiedlichen Theorie- und Praxisansätzen gemeint. Hier treffen wir nun auf den Diskurs innerhalb der Gemeinde. Im Spiegel der Jesuserzählungen präsentieren christliche Autoren Trends ihrer eigenen Gemeinden und nehmen im Rekurs auf die Jesusüberlieferungen dazu Stellung. Ein Vorgang, der ständig in Bewegung bleibt. Das führt zum nächsten Punkt.

Diachrone Analyse – ein geschichtswissenschaftlicher Ansatz

In den Texten des Urchristentums werden nicht nur Diskurse mit der Gesellschaft bzw. mit Gruppen in den Gemeinden geführt. Auch die Texte selbst sind Ergebnis eines ständigen Diskurses. Wie die Großevangelien des Matthäus und Lukas Traditionen des Markusevangeliums und der Spruchquelle aufnehmen, indem sie in den Diskurs eintreten und das Ergebnis dieses Diskurses als ihre Rezeption dieser Texte vorlegen, so lassen sich im Text des Markusevangeliums selbst ebenfalls noch Spuren dieser Grundbewegung entdecken, die die diachrone Analyse, insbesondere die Literarkritik, zutage zu fördern versucht.

Mag dieser Analyseschritt – nicht zuletzt wegen seiner übertriebenen, die Texte zerstückelnden Anwendung – in Misskredit geraten sein, er entspricht antikem Literaturverständnis: Nicht die Originalität eines Textes zählt, sondern seine Verwurzelung in vorausliegender Tradition. Und die versuchen Literarkritiker ans Licht zu bringen. Dabei sind sie Spezialisten für Spannungen. Sie lassen sich von einem verständlichen Harmonisierungsbedürfnis nicht irritieren, sondern spüren – in Texten – den offensichtlichen Widersprüchen genauso nach wie den subtilen Spannungen, und benennen sie auch. Dabei sind die Spannungen in unseren Texten in den allermeisten Fällen nicht einfach gewissen Ungeschicklichkeiten unserer Autoren zuzuschreiben, sondern entweder Reverenzen gegenüber überkommener Tradition oder Indizien für unterschiedliche Interessengruppen, die ihre Ansprüche auch im Text bleibend zum Vorschein zu bringen wussten – ein Phänomen, das der katholischen Christenheit ja nicht unbekannt sein dürfte, mit all den Konsequenzen für die Rezeption solcher Texte.

Urchristentum als spannungsvoller theologischer Diskurs auf den verschiedenen Ebenen, das ist der Gesichtspunkt, unter dem – geleitet von der diachronen Perspektive – die einzelnen Schriften, die Schichten in den Schriften sowie die Rekurse von Schriften auf andere Schriften in eine wechselvolle Entwicklung eingeordnet und eine Geschichte urchristlicher Gruppen entworfen werden kann. Dieser spannungsvolle theologische Diskurs, der den Weg des Urchri-

[3] Vgl. Klauck, H.-J.: Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (BThSt 32), Neukirchen-Vluyn 1997, bes. 40–46.112–115.

[4] Vgl. Luz, U.: Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1993, bes. 75–79.

stentums überhaupt erst zu einer *Geschichte* werden lässt, ist durch die Kanonisierung der Schriften keineswegs abgeschlossen, im Gegenteil: geradezu als Programm etabliert. Neueste Thesen zu Kanonbildung[5] setzen genau an diesem Punkt an: Die unterschiedlichen theologischen Positionen, wie sie in den einzelnen Schriften dokumentiert und ganz bewusst unvermischt nebeneinander gestellt worden sind, werden über die Verfasserangaben, die den Schriften in der Endredaktion z. T. fiktiv zugelegt wurden, zusammengehalten. Vor allem in der Apostelgeschichte lässt sich nachlesen, wie erbitterte Kontrahenten wie Paulus und Petrus über die Figur des Markus miteinander verbunden sind, ihre beiden Testamente (Tit bzw. 2 Petr) bezeugen die gegenseitige Wertschätzung als ihren letzten Willen. Wenn David Trobisch mit seinen Thesen Recht hat, dann besteht die „Einheit" des christlichen Kanons darin, dass sich seine Benutzer nicht entzweien. Für ihre untereinander durchaus divergierende Praxis (vgl. Ostertermin) und theologische Auffassung finden sie in bestimmten *Einzel*schriften einen Anwalt. Durch den Bezug auf die gleiche Buch*sammlung* und deren Grundoption, die heiligen Bücher Israels den „neutestamentlichen" Schriften voranzustellen und als deren Fundament zu lesen, zählen sie sich jedoch zur gleichen Großgruppe und wissen sich trotz sachlicher Divergenzen – wie die „Verfasser" ihrer Schriften – untereinander verbunden.

Die Frage nach der Sachgemäßheit theologischer Entwürfe und die historische Jesusforschung

Unter diesem Blickwinkel stellt sich die historische Rückfrage nach Jesus von Nazaret, die im Seminar für Exegese des Neuen Testaments einen besonderen Forschungsschwerpunkt bildet,[6] noch einmal neu. Unter methodischen Gesichtspunkten werden hier die genannten Zugangswege zu biblischen Texten gebündelt: Die diachrone Analyse gibt Methodenschritte und Kriterien für die Sicherung von authentischem Jesusgut vor. Textwissenschaftlich ist es die Parömiologie, die Lehre von den Sprichwörtern, die – auch auf Grund von Feldforschungen – die Grundlagen bereitstellt, um die Strategien der Alltagsweisheit, wie sie sich in vielen Gleichnissen und Sprichwörtern Jesu zu Wort meldet, zu verstehen und zu beleuchten. Unter religionswissenschaftlicher Perspektive ist für die Profilierung der Gestalt Jesu natürlich in erster Linie das religiöse Zeichensystem des Frühjudentums entscheidend (Konzepte von Gottesherrschaft, Tempel usw.). Hinzukommen sozialgeschichtliche Perspektiven, um die Jesusbewegung im Kontext Galiläas einzuzeichnen und das Phänomen des Wanderradikalismus zu erfassen.

Inhaltlich geht es zum einen um die einigermaßen in sich konsistente Rekonstruktion des Auftretens und Wirkens Jesu im Rahmen seiner Zeit. Geraffte Informationen darüber erfreuen sich ungebrochener Aktualität, innerhalb wie außerhalb kirchlicher Kreise. Auf der hier gezeichneten Linie wirft die historische Jesusforschung vor allem die Frage der Sachgemäßheit der vielen urchristlichen theologischen Entwürfe auf (sofern die Rückbindung an den historischen Jesus als Kriterium angelegt wird): Inwiefern lassen sie sich mit Akzenten des Auftretens und der Botschaft Jesu in einen Zusammenhang bringen? Umgekehrt ergibt sich durch die historische Jesusforschung eine Basis, um die Freiheit und Kreativität zu beschreiben, die bei der Gestaltung christlicher Lebensentwürfe unter veränderten Bedingungen am Werk war. Die Facetten der Rückbindung sind weit gefächert: Neben geradlinig zu verfolgenden Anknüpfungspunkten (Option für die Kleinen) gibt es sehr differenzierte Weiterentwicklungen typisch jesuanischer Konzepte (Gottesherrschaft), die Diskontinuität (Frauen) genauso wie den analogen Rekurs auf jesuanische Praxis, z. B. im Blick auf den Umgang mit Heiden. Für Jesus hat sich diese Frage wohl kaum gestellt. Urchristliche Theologen berufen sich deshalb für ihre Lösung auf seine sprichwörtliche „Freundschaft mit den Zöllnern".

Generell stellt sich in dieser Linie noch einmal neu die Frage nach der materiellen Quelle für urchristliche Organisationsformen und insbesondere für die Ethik.

Zwei Sorgen

Längst sind es nicht mehr die kirchlichen Reglementierungen, die der neutestamentlichen Exegese zu schaffen machen. Durch das Bibeldokument von 1993 wurde ein größtmöglicher Freiraum eröffnet und jeglichem fundamentalistischen Umgang mit den Texten sogar eine ausdrückliche Absage erteilt. Die Zusammenarbeit mit den evangelischen Kollegen ist völlig problemlos. Die entscheidenden Kontroversen werden schon längst quer durch die konfessionellen Lager ausgetragen. Nach dem Diktum eines Münsteraner Kollegen von der evangelischen Schwesterfakultät zeigt sich die Konfessionalität unter Exegeten heutzutage hauptsächlich darin, dass die katholischen Fachvertreter „Eins Korinther" sagen, während die evangelische Seite selbstverständlich bei „Erster Korinther" bleibt! Nein, die Sorgen der biblischen Exegese liegen auf ganz anderen Feldern. Zwei seien benannt.

Was die Ausbildung der Studierenden angeht, ist im Binnenraum der theologischen Fakultäten das Sprachenproblem zu benennen. Die alten Sprachen nachlernen zu müssen, ist zeitaufwändig und belastend, ganz besonders für all diejenigen, die in ihrer Schulzeit nicht einmal mehr mit dem Lateinischen in Berührung gekommen sind; ihnen fehlt dann leider auch eine tiefergehende Kenntnis der klassischen Texte und der Kultur, in der das Christentum groß geworden ist. Wie aber sollen Studierende sich für die großartigen Transformationsprozesse begeistern können, die in der Urchristenheit vorbildhaft auch für unsere Zeit geleistet wurden, wenn sie weder mit der Alten Welt vertraut sind, noch in den Texten jene Nuancen wahrnehmen können, wie sie sich z. B. für das Bekenntnis des Hauptmanns nur im griechischen Urtext erkennen lassen?

Die andere Sorge betrifft die Außenwirkung der biblischen Exegese, die leider nicht allzu groß ist, in der praktischen Predigtarbeit kaum wirksam wird und auch im theologischen Diskurs keine besonders große Rolle spielt – vielleicht auch deshalb, weil Exegeten allzu verliebt in ihre kleinen Spezialfunde sind und am liebsten in Spezialistenkreisen diskutieren. Deshalb versuchen die Münsteraner Exegeten, gerade in den Publikationen des Katholischen Bibelwerks und in anderen eher an ein breiteres interessiertes Publikum gerichteten Zeitschriften wichtige exegetische Erkenntnisse leicht verdaulich, aber nicht simplifiziert, unter das Kirchenvolk zu bringen. Damit sollen im Spiegel der urchristlichen Gemeinden, die sich noch viel stärker als wir in einer unchristlichen Umgebung zu behaupten hatten, vor allem das Selbstwertgefühl christlicher Gemeinden von heute gestärkt und durch die kanonische Maßgabe vielfacher Gestaltungsmöglichkeiten Chancen für offene Wege in die Zukunft aufgezeigt werden.

[5] Pointiert gegen den Strich: Trobisch, D.: Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (NTOA 31), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1996.

[6] Vgl. Ebner, M.: Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß (Herders Biblische Studien 15), Freiburg 1998.

Geschichte und Theologie der Alten Kirche – Grundfragen und Perspektiven ihrer gegenwärtigen Erforschung

von Alfons Fürst

Ohne historisches Wissen kommt Theologie nicht aus. Diese Einsicht gehört schon lange zum Allgemeingut theologischer Forschung und Lehre. Blendet christliche Theologie historische Zusammenhänge aus, büßt sie beträchtlich an Einsicht in die Geschichtlichkeit von Glaube und Kirche ein. Als Konsequenz muß sie mit einem Verlust an Kritikfähigkeit und an Relevanz für die allgemeine wissenschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung rechnen. Dieser Stellenwert in Theologie, Kirche, Gesellschaft und Wissenschaft kommt der ganzen Kirchengeschichte in allen ihren epochalen und regionalen Teilgebieten zu. In besonderer Weise darf er wohl der Alten Kirchengeschichte zuerkannt werden, die sich mit Christentum und Kirche in der antiken Welt vom 1. bis in das 5./6. Jahrhundert beschäftigt.[1] Der Erforschung von Geschichte und Theologie der Alten Kirche wächst nämlich insofern eine grundlegende Bedeutung zu, als

[1] Einen konzisen *tour d'horizon* über die Epoche der Alten Kirche bietet Markschies, C.: Art. Alte Kirche, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd 1, hg. v. Betz, H. D. u. a., Tübingen ^{4}1998, 344–360.

es hier um „Anfänge" geht, die zur Grundlage späterer Entwicklungen geworden sind.

Im Horizont der Allgemeingeschichte ist die Erforschung des frühen Christentums vor allem deshalb unerläßlich, weil es einen fundamentalen Beitrag zur Entstehung und Entwicklung verschiedener Kulturen geleistet hat, nicht zuletzt der europäischen, die in der Neuzeit weltweit exportiert worden ist. Dabei geht es nicht nur um Einflüsse des werdenden Christentums auf einzelne Kulturbereiche, sondern, grundsätzlicher, auch um das Verhältnis des Christentums zu Geschichte, Staat, Gesellschaft und Kultur überhaupt. Die wesentliche Ambivalenz und theologische Problematik dieser Beziehung, zum Beispiel in der Frage nach dem Verhältnis von allgemeiner Weltgeschichte und christlicher Heilsgeschichte, gründet paradigmatisch im Selbstverständnis der frühen Christen gegenüber der Welt.[2] Die Erforschung dieser Thematik vermag Wurzeln für bis heute wirksame Zusammenhänge aufzudecken.

Im wissenschaftlichen Diskurs wird das frühe Christentum auf diesem Hintergrund seit Generationen interdisziplinär erforscht. Dieser Zweig des Faches Alte Kirchengeschichte ist eng mit dem Forschungsprogramm verbunden, das unter den Stichworten „Antike und Christentum" bekannt ist. Begründet wurde es von Franz Joseph Dölger (1879–1940), der von 1912 bis 1926 Professor in Münster war (dann in Breslau, seit 1929 in Bonn).[3] Dölger thematisierte die religions- und kulturgeschichtliche Interaktion des frühen Christentums mit der hellenistisch-römischen Antike als Forschungsaufgabe, seine Schüler, an erster Stelle Theodor Klauser (1894–1984), machten daraus ein Forschungsprogramm, das 1955 im „Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike" in Bonn institutionalisiert wurde (seit 1976 der Universität eingegliedert und als Langzeitprojekt getragen von der Rheinisch- [jetzt Nordrhein-] Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Düsseldorf); die Ergebnisse werden im „Reallexikon für Antike und Christentum" (seit 1950; erste Lieferung 1941) und im „Jahrbuch für Antike und Christentum" (seit 1958; mit Ergänzungsbänden) publiziert.[4] Ein entfernt vergleichbares Unternehmen ist seit 1966 das „Institute for Antiquity and Christianity" in Claremont (USA). Diese Forschungsrichtung widmet sich über die griechische und römische Antike hinaus mittlerweile dem gesamten Alten Orient einschließlich Ägyptens sowie der altisraelitischen und frühjüdischen Geschichte, berücksichtigt außer den literarischen Quellen in hohem Maße die monumentalen Hinterlassenschaften, weshalb frühchristliche Archäologie und Kunstgeschichte eine wichtige Rolle spielen, und untersucht die Geschichte des frühen Christentums im Kontext der allgemeinen Religions-, Kultur-, Wirtschafts-, Sozial- und Geistesgeschichte der Epoche.

Im Horizont der Kirchengeschichte im engeren Sinn geht es im Fach Alte Kirchengeschichte um die „Anfänge" von Theologie und Kirche. Der Epoche des frühen Christentums kommt hier eine für alle christlichen Konfessionen maßgebliche Bedeutung zu. Damit meine ich nicht die ökumenische Valenz, die der Alten Kirche und der patristischen Theologie gern zugesprochen wird.[5] Seit den reformatorisch-gegenreformatorischen Kontroversen, in denen die Idee eines kirchlich-theologischen Konsenses der ersten fünf Jahrhunderte aufkam, fungiert der Rekurs auf die Kirchenväter als Argument im Streit der christlichen Konfessionen. Die irenische Berufung auf einen (angeblichen) Väterkonsens ist deshalb schon im Ansatz zum Scheitern verurteilt. Der konsensstiftende Impuls der Väterzeit müßte erst inhaltlich aufgewiesen und interkonfessionell vermittelt werden.[6] Vor allem aber scheitert die Vorstellung vom *consensus quinquesaecularis* an der Widersprüchlichkeit der Vätertradition selbst, die seit dem Hochmittelalter (Petrus Abaelard) erkannt ist und reflektiert wird. Beginnend mit den quellenkritischen Arbeiten der Humanisten hat die historisch-kritische Forschung seit der Aufklärung ein alles andere als uniformes Bild der Alten Kirche zu sehen gelehrt. Bereits in dieser ersten Phase der Kirchen- und Theologiegeschichte bildeten sich teilkirchlich unterschiedliche Mentalitäten, Theologien und Kirchenstrukturen heraus, die bis heute fortwirken, und von der ersten christlichen Generation an können wir in den Quellen eine große Zahl an theologischen Entwürfen und ekklesialen Praktiken sowie zahlreiche Spannungen und Spaltungen identifizieren. Gewiß ist im Rahmen der (Spät-)Antike das Christentum gerade von Nichtchristen als zusammengehörende, freilich nicht einheitliche Größe wahrgenommen worden, doch schon in den ältesten erhaltenen christlichen Dokumenten, den Paulusbriefen und Evangelien, tritt uns das Christentum in einer erstaunlichen Breite und Vielfalt entgegen.

Die für spätere Zeiten grundlegende Bedeutung des Frühchristentums liegt darin, daß es über alle von Beginn an einsetzende Ausdifferenzierung hinweg sehr haltbare Elemente seiner kirchlichen und theologischen Identität ausgebildet hat.[7] Das ist der Fall in den kirchlichen Strukturen, also den Ämtern, den Gemeindeordnungen, dem Synodalwesen, der überregionalen Organisation bis hinauf zu den Patriarchaten und zum Papsttum; in der Liturgie mit der Herausbildung des Gottesdienstes aus Wort- und eucharistischer Mahlfeier, des Kirchenjahres, der privaten Gebetspraxis; in Bekenntnis und Dogma mit Grundentscheidungen im Gottesbild (Trinität) und Jesusbild (Christologie) und der Formulierung eines bis heute von allen Kirchen akzeptierten Glaubensbekenntnisses, des Nizäno-Konstantinopolitanum von 381; in der theologischen Prinzipienlehre und Methodologie mit der Schaffung eines Kanons heiliger Schriften (der zweiteiligen Bibel), mit dem Apostolizitäts-, Sukzessions- und Traditionsprinzip als Leitlinien der Wahrheitsfindung in Doktrin und Disziplin, mit dem Plädoyer für die rationale Verantwortung des Glaubens; schließlich im oben schon angesprochenen ambivalent-distanzierten Verhältnis zu Staat, Gesellschaft und Kultur. Diese „Anfänge" zu erforschen und zu lehren bildet einen unverzichtbaren Beitrag für das Verständnis christlicher Charakteristika, die bis heute in allen Kirchen, freilich in unterschiedlicher Auslegung und Praxis, präsent und wirksam sind. –

Diesen Grundfragen der Geschichte und Theologie der Alten Kirche lassen sich einige aktuelle Forschungstendenzen zugesellen. Deren Beschreibung kann immer nur perspektivisch ausfallen, weil jeweils Wahrnehmung und Interesse des Theologen mit im Spiel sind, der sich mit dem frühen Christentum beschäftigt. Die aufgeführten Aspekte sind zudem als Problemanzeigen zu verstehen, die zum Teil nur vorläufig sein können, weil ihre Bearbeitung noch ansteht. In der gegenwärtigen altkirchengeschichtlichen und patrologischen Forschung scheinen sich also folgende Arbeitsgebiete und offene Fragen abzuzeichnen:[8]

1. Die philologische Basisarbeit der Patrologie bildet die Edition der Quellen nach modernen textkritischen Maßstäben. Die dazu be-

[2] Ein lesenswertes Buch dazu ist C. Markschies, Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt/Main 1997, ²2001.

[3] In Münster war Dölger zunächst außerordentlicher Prof. für allgemeine und vergleichende Religionswissenschaft, von 1918 an nahm er zugleich die Aufgaben des Lehrstuhls für Kirchengeschichte des Altertums wahr. Sein Nachfolger Adolf Rücker (1880–1948) nahm von 1927 bis 1935 ebenfalls die Aufgaben dieses Lehrstuhls wahr, den er dann bis 1948 innehatte; die einzelnen Etappen: 1923 wurde Rücker außerordentlicher Professor für die Kunde des christlichen Orients, 1927 wurde sein Lehrauftrag um Alte Kirchengeschichte und Christliche Archäologie erweitert, 1935 um Patrologie und Dogmengeschichte, 1936 schließlich wurde Rücker Ordinarius unter Beibehaltung der bisherigen Lehraufträge. Rücker war auf demselben Forschungsfeld wie Dölger aktiv, mit Schwerpunkten auf der Erforschung der Liturgiegeschichte und des christlichen Orients, letzteres später fortgeführt von Winfrid Cramer (geb. 1933) seit 1978 als Vertreter, von 1981 bis 1999 als Inhaber des Lehrstuhls. Dazwischen, von 1951 bis 1978, war Bernhard Kötting (1910–1996) in Münster Ordinarius für Alte Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Patrologie und als einer der Schüler Dölgers an der Etablierung und Ausgestaltung des Forschungsprogramms „Antike und Christentum" beteiligt, das an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster damit eine gewisse Tradition hat. – Zu Biographie und Bibliographie von Dölger, Kötting und Rücker siehe Hegel, E.: Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät Münster 1773–1964. Zweiter Teil (Münsterische Beiträge zur Theologie 30/2), Münster 1971, 14f. 41f. 72f.

[4] Siehe: Das Reallexikon für Antike und Christentum und das F. J. Dölger-Institut in Bonn, hg. v. Dassmann, E., Stuttgart 1994.

[5] Siehe darüber jetzt ausführlich Merkt, A.: Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter (Supplements to Vigiliae Christianae 58), Leiden / Boston / Köln 2001.

[6] Vgl. Brox, N.: Art. Patrologie, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Bd 3, hg. v. Eicher, P., München 1985, 330–339, hier 335; erweiterte Neuausgabe: Bd 4, München ²1991, 184–192.

[7] Einige der da anführbaren Punkte benennt Ratzinger, J.: Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Theologische Quartalschrift 148, 1968, 257–282, hier 275–281, als grundlegende Elemente eines allen christlichen Kirchen und Konfessionen gemeinsamen Erbes. Die von Ratzinger postulierte ökumenische Aktualität läßt sich daraus aus den genannten Gründen aber nicht ableiten.

[8] Ich sehe davon ab, zu den einzelnen Punkten Hinweise auf aktuelle Literatur zu vermerken. Angesichts der Publikationsfülle auf nahezu allen Gebieten käme jeweils bloß eine Auswahl zustande, die nichts als beliebig wäre. Ein neueres Beispiel für eine kumulative und ganz oberflächlich bleibende Sammlung von Neuerscheinungen ist Garrett, J. L. jr.: New Dimensions in Patristic Theology, 1980–1995, in: New Dimensions in Evangelical Thought, hg. v. Dockery, D. S., Downers Grove / Illinois 1998, 69–91.

reits im 19. Jahrhundert begonnenen Langzeitprojekte sind nach wie vor nicht abgeschlossen. Seit 1866 gibt die Wiener Akademie der Wissenschaften im „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum" die lateinischen kirchlichen Schriftsteller des Altertums heraus, seit 1897 die Berliner Akademie „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte", seit 1903 die katholische Universität Leuven die orientalischen, das heißt syrischen, armenischen, georgischen, koptischen, äthiopischen und arabischen Texte und Autoren im „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium"; seit 1907 werden – nach den drei Bänden der „Patrologia Syriaca" von 1894 bis 1926 – die orientalischen Werke zusammen mit einer Übersetzung in das Lateinische oder in eine moderne Sprache in der „Patrologia Orientalis" gesammelt. Das verlegerische Großunternehmen des 19. Jh.s, die Sammlung der besten damals verfügbaren Ausgaben der lateinischen Kirchenväter bis 1216 sowie der griechischen bis 1439 durch Jacques-Paul Migne (1800–1875),[9] versucht die Benediktinerabtei St. Peter in Steenbrügge in mehreren Reihen zu ersetzen, im „Corpus Christianorum. Series Latina" seit 1953, in einer „Continuatio Mediaevalis" seit 1966, im „Corpus Christianorum. Series Graeca" seit 1977 und in einer „Series Apocryphorum" seit 1983. Zahlreiche Texte harren weiter einer kritischen Edition, die Berliner Akademie hat 1995 damit begonnen, noch nicht edierte oder nicht mehr lieferbare Bände der griechischen christlichen Schriftsteller in einer Neuen Folge (wieder) zugänglich zu machen.[10] Auch neue Textfunde, zum Beispiel die Papyri in Tura (1941) und Nag Hammadi (1946) oder in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jh.s Briefe und Predigten Augustins in europäischen Bibliotheken (Marseille, Paris, Mainz), stellen die kritische Sicherung der Textbasis vor immer neue Herausforderungen.

2. Ein neuer Stellenwert wächst der Übersetzung der alten Texte in moderne Sprachen zu. Die Kenntnis der antiken Sprachen ist im Schwinden begriffen. Weil das Interesse am Fach und den zugehörigen Quellen aber nachhaltig vorhanden ist und angemeldet wird, mutiert das Anfertigen von Übersetzungen, bis dato Nebenprodukt wissenschaftlicher Forschung, zur Grundlagenforschung, und zwar nicht nur im Blick auf die Erfordernisse der Lehre an den Hochschulen. Entsprechende Reihen in den weltweit wichtigsten Sprachen, meist ausgestattet mit instruktiven Einführungen und verschieden ausführlichen Erläuterungen, haben seit Jahrzehnten Konjunktur: die „Sources Chrétiennes" seit 1942, die „Biblioteca de Autores Cristianos" seit 1944, die „Fathers of the Church" seit 1947, seit 1984 dann die italienische „Biblioteca Patristica" und seit 1990 die deutschen „Fontes Christiani".

3. Die traditionell intensive Erforschung der Dogmengeschichte der Alten Kirche wird momentan stark von literargeschichtlichen Fragestellungen bestimmt. Es geht um Echtheits- und Datierungsfragen und in der Konsequenz um die historische Auswertbarkeit von Quellen – unerläßliche Aufgabe verläßlicher Dogmengeschichtsschreibung. Besonders in der griechischen Patristik gibt es hier zahllose ungelöste Probleme. Auf diesen weiten Feldern sind allerdings zwei hartnäckige Desiderate uneingelöst. Zum einen werden Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter nach wie vor im Stil eines Lexikons dargestellt,[11] das sein erstes Vorbild schon in der Alten Kirche selbst hat, nämlich in der Schrift „De viris illustribus" des Hieronymus von 392/93. Trotz der energischen Mahnung von Franz Overbeck aus dem ausgehenden 19. Jh.[12] ist es bislang nicht gelungen, eine Geschichte der altkirchlichen Literatur nach literaturwissenschaftlichen Kriterien zu schreiben, d. h. diese in ihren Formen und Gattungen, ihrer Entwicklung und ihrer literatur- und geistesgeschichtlichen sowie sozialgeschichtlichen Verortung darzustellen. Es gibt lediglich Untersuchungen zu einzelnen Gattungen. Zum anderen fehlt es an einer wissenschaftstheoretischen Vermittlung zwischen dem literatur- und dem theologiegeschichtlichen Zweig der Patristik. Welche theologische Relevanz der literaturwissenschaftlichen Erforschung der altchristlichen Überlieferungen zukommt, ist eine noch zu klärende und kaum gestellte Frage.[13]

4. Beeinflußt von entsprechenden Entwicklungen in der nichttheologischen Historiographie finden im weiteren Kontext des Forschungsprogramms „Antike und Christentum" (s.o.) neben den traditionellen religions-, liturgie- und kunstgeschichtlichen Aspekten zunehmend sozial- und mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen das Interesse von Altkirchengeschichtlern. Während für die Spätantike, für das Frühmittelalter und für die frühbyzantinische Zeit die Quellen in unterschiedlichen Gattungen hierfür verhältnismäßig reichlich sprudeln, ist die vorkonstantinische Zeit mit der notorischen Schwierigkeit behaftet, daß die Texte wenig auswertbare Informationen bieten, weil in ihnen durchweg andere Perspektiven vorherrschen. Ihr Interesse gilt nicht dem sozialen Hintergrund, sondern der religiösen Erfahrung, die sie bezeugen und deuten. Lediglich nebenbei gemachte Bemerkungen lassen sich vorsichtig im Blick auf soziale Zusammenhänge interpretieren. Das ist trotz der spröden Quellenlage nun aber doch möglich, nicht zuletzt deshalb, weil implizit mitgelieferte Nebenbemerkungen weniger dem Aussage- und Gestaltungswillen des Autors unterliegen und die sozialen Verhältnisse daher mit geringerer Brechung wiedergeben.[14] Von einzelnen Phänomenen abgesehen erscheint es angesichts dieser Datenlage – nicht prinzipiell – fraglich, ob und inwieweit das frühe Christentum in diese Richtung eigentlich erforschbar ist.

5. Die Forschung auf allen Gebieten ist, wie in allen Wissenschaften, zur Zeit außerordentlich weit aufgefächert, bis hin zur Zersplitterung in manchmal nachgerade beliebige Details. Nun ist exakte Detailforschung wichtig, um die historische Erkenntnis auf ein verläßliches Fundament zu gründen. Der analytische Sinn für die kleinste Einzelheit paart sich freilich leicht mit dem Antiquarischen. Gegenüber einem solchermaßen drohenden Verlust an Historischem braucht es in der Forschung wie in der Lehre den Blick für geschichtliche Zusammenhänge und Entwicklungen. Wo es um die Darstellung von Geschichte geht – was mehr ist als positivistische Archivierung von Daten –, muß die Einzelforschung strukturiert und in eine historische Synthese eingebracht werden.[15] So schwierig das angesichts der mittlerweile aufgehäuften Fülle an Detailwissen ist, so wenig darf die Alte Kirchengeschichte sich in Forschung und Lehre von dieser Anstrengung dispensieren. Das ist übrigens nicht nur eine Frage von Teamarbeit, sondern eine Aufgabe für jeden einzelnen Forscher, der sich nicht in Spezialprobleme einkapseln darf, sondern eine reflektierte Vorstellung vom „Ganzen" seines Faches entwickeln muß, wenn er sich in wissenschaftlich verantwortbarer Weise dazu äußern will. Ja noch mehr: Der Denkrahmen des eigenen Forschens und Lehrens ist über das spezielle Fach hinaus zu erweitern. Jede theologische Disziplin steht unter dem Anspruch, aus ihrer methodischen und inhaltlichen Perspektive heraus etwas zum „Ganzen" von Christentum, Theologie und Kirche beizusteuern, und zwar nicht nur partiell, sondern so, daß im jeweiligen Fach das „Ganze" zur Sprache kommt. Sofern der Alten Kirche die ihr oben zugesprochene grundlegende Bedeutung des „Anfangs" auf allen Gebieten von Theologie und Kirche zukommt, ist diese Aufgabe evident. Auf didaktischer Ebene, die im Lehrbetrieb dazugehört, ist in diesem weiten Zusammenhang Elementarisierung gefragt, das heißt Konzentration auf das Wesentliche im Blick auf die Adressaten von Forschung über den engen Kreis der Fachler hinaus, wobei es nicht um die Reduktion von Komplexität, sondern um deren Aufhellung geht.

6. Als letzter Punkt sei wenigstens kurz ein Problem angesprochen, das auf der Tagesordnung der gegenwärtigen Kirchen-

[9] Patrologia Latina, 217 Bde, Paris 1844–1855; Indices, 4 Bde, Paris 1862–1865; Supplementa, 5 Bde, hg. v. Hamman, A.-G., Paris 1958–1975. Patrologia Graeca, 161 Bde mit lat. Übersetzung, Paris 1857–1866; Indices, 3 Bde, Paris 1912. 1928–1936. Siehe dazu Hamman, A. G.: Jacques-Paul Migne. Le retour aux Pères de l'Église (Le point théologique 16), Paris 1975; Migne et le renouveau des études patristiques (Théologie historique 66), hg. v. Mandouze, A. / Fouilheron, J., Paris 1985; Orbán, A. P.: Die Patrologie von Jacques-Paul Migne: Eine *Felix Culpa*. Leben und Werke eines leidenschaftlichen Verlegers, in: Media Latinitas. Festschrift für L. J. Engels (Instrumenta Patristica 28), hg. v. Nip, R. I. A., u. a., Turnhout 1996, 295–304.

[10] Siehe: Das Korpus der Griechischen Christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft, hg. v. Irmscher, J. / Treu, K., Berlin 1977; Irmscher, J.: Die Berliner Akademie der Wissenschaften als Zentrum der Patristik. Rückblick und Bilanz, Berlin 1995.

[11] Neuestes Beispiel: Lexikon der antiken christlichen Literatur, hg. v. Döpp, S. / Geerlings, W., Freiburg / Basel / Wien 1998, ^{2}1999, ^{3}2002.

[12] Siehe Overbeck, F.: Über die Anfänge der patristischen Literatur, in: Historische Zeitschrift 48, 1882, 417–472; Sonderausgabe Darmstadt 1954 (Nachdruck 1966).

[13] Ausführlich dazu Tetz, M.: Altchristliche Literaturgeschichte – Patrologie, in: Theologische Rundschau Neue Folge 32, 1967, 1–42.

[14] Zur sozialhistorischen Interpretation der Quellen siehe die grundsätzlichen Bemerkungen von Schöllgen, G.: Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 12), Münster 1984, 9–12.

[15] Zu „Strukturtypen kirchenhistorischer Arbeit" in Anlehnung an Friedrich Nietzsche siehe Beutel, A.: Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 94, 1997, 84–110, hier 94–102.

geschichtsforschung kaum oder nur verkürzt vorkommt, nämlich das Verhältnis von Exegese und Dogmatik in der Alten Kirche und heute. In der altkirchlichen Theologie sind beide Bereiche eng miteinander verzahnt (wobei die nicht einfache Frage nach der Dominanz hier offenbleiben mag). Die moderne Exegese hat sich indes, in der römisch-katholischen Kirche nach langen Kämpfen auch kirchenamtlich, von der altkirchlichen Bibelauslegung verabschiedet. Neue methodische und hermeneutische Wege – die allenfalls in der antiochenischen Exegese einen fernen Ahnen haben – haben zu neuen Einsichten in die biblische, altisraelitisch-frühjüdische und frühchristliche, Geschichte geführt, die aus der Theologie schlechterdings nicht mehr wegzudenken sind. Die Dogmatik der Kirchenväter mit ihrer Bekenntnisbildung auf den ökumenischen Konzilien ist hingegen nach wie vor in Geltung. Liegt in dieser unterschiedlichen Entwicklung vielleicht ein (nicht der einzige) Grund für das vielbeklagte schlechte Verhältnis zwischen Exegese und Dogmatik in der neuzeitlichen Theologie? Eine solche Frage rührt an die Fundamente von Theologie und Kirche. Sie zu beantworten, ist noch nicht möglich, weil der Fortgang der Entwicklung nicht absehbar ist und gegenläufige Tendenzen am Werk zu sein scheinen. Einerseits mehren sich die Stimmen, welche die Exegese der Kirchenväter nicht nur vernichtend kritisch sehen wollen, und solche Tendenzen gibt es nicht nur unter Patrologen, sondern auch unter Exegeten (Stichwort: „canonical approach"). Zeichnet sich da eine Verbindung von Exegese und Dogmatik im Stil der Alten Kirche ab? Andererseits hat die patrologische Forschung gezeigt, daß die Lehrentwicklung der griechisch-lateinischen Kirchen nicht die einzig denkbare ist. Im sog. Judenchristentum gab es Formen von Christsein, Kirche und Theologie, die – im konkreten Fall außerordentlich schwer zu identifizieren und zu beschreiben – im Grenzbereich zwischen Judentum und Christentum angesiedelt waren. Im ostsyrischen Raum entwickelte sich im 4. Jahrhundert eine von orientalisch-jüdischen Denkformen geprägte poetische Theologie in Bild- und Symbolsprache, die christliche Gotteslehre und Christologie ohne griechische Philosophie und Metaphysik entfaltete.[16] Und im persischen Raum sowie via Mission darüber hinaus ging die griechische Theologie seit dem 5. Jahrhundert im sog. Nestorianismus ihre eigenen Wege. Es gab verschiedene Wege des altchristlichen Dogmas, und die orientalischen Varianten sind in der westlich-europäischen Tradition über Gebühr aus dem Blick geraten. Diese Erkenntnis patristischer Forschung verdient mehr Beachtung, als ihr gewöhnlich geschenkt wird. Das Wissen um alternative Modelle von Theologie und Kirche bringt eine Horizonterweiterung mit sich, die neu vor die ständig aktuelle Frage nach der Bedeutung von kirchlich-theologischen Identitätsformeln stellt, wie die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse sie darstellen. –

In ähnlich skizzenhafter Weise sei diese Benennung von Problemfeldern und Tendenzen mit ein paar grundsätzlichen Überlegungen zum hermeneutischen Standort der gegenwärtigen (alt-)kirchengeschichtlichen Forschung abgeschlossen:

Die Situation der beiden letzten Generationen von Kirchengeschichtlern war auf katholischer Seite stark vom Zweiten Vatikanischen Konzil geprägt. Dessen Programm der Öffnung von Kirche und Theologie auf die Welt hin hat sich in allen theologischen Fächern ungemein produktiv ausgewirkt und tut das bis heute. Befreit vom Zwang dogmatistischer Zensur gingen die katholischen Patristiker daran, das frühchristliche Feld mit staunenswerter Energie neu zu bestellen und die Erforschung von Geschichte und Theologie der Alten Kirche auf eine neue Grundlage zu stellen. Auf allen Gebieten, in der Theologie- und Dogmengeschichte, Amtsgeschichte, Papstgeschichte, Missionsgeschichte, Liturgiegeschichte usf., wurden schon länger verfügbare und andernorts bereits gängige historische Einsichten in ein neues, auf historisch-kritischer Forschung basierendes Bild vom frühen Christentum umgesetzt. In den zahlreichen Lehr- und Handbüchern der letzten Jahrzehnte ist es allenthalben zu besichtigen.[17] Gegenwärtiger Erforschung der Alten Kirchengeschichte, die sich katholischerseits dem Zweiten Vatikanischen Konzil verpflichtet weiß, kann es nicht darum gehen, das weithin bestens bestellte Feld noch einmal umzupflügen und sozusagen das Rad neu erfinden zu wollen. Solche Arbeiten enden nicht selten in unfruchtbaren Diskussionen über irgendwelche Marginalien. Es muß vielmehr darum gehen, das Geleistete zu rezipieren, in der weiteren Forschung darauf aufzubauen, es mit neuen, insbesondere interdisziplinären Fragestellungen zu verbinden und es in der Lehre weiterzugeben.

Der historischen Theologie dieser eben skizzierten Periode eignete ein starker kirchen- und institutionskritischer Impuls. Kirchengeschichtsforschung ist zu einem guten Teil kritische Aufklärungsarbeit, und zwar Aufklärung der Kirche wie der Theologie über sich selbst auf dem Wege, daß ihr geschichtliches Werden und ihre Geschichtlichkeit erinnert werden. Zu dieser Aufklärung gehört nicht zuletzt die Erinnerung an Vergessenes und Verdrängtes in der Kirchengeschichte. Solche Kirchen- und Theologiekritik bleibt eine zentrale Aufgabe kirchengeschichtlicher und patristischer Forschung.

In der sog. postmodernen Gegenwart zeichnen sich demgegenüber allerdings neue Konstellationen ab. Die Kirchen und generell das Christentum verlieren – so scheint es jedenfalls – zunehmend an gesellschaftlich-politischer Akzeptanz und Wirksamkeit. Die Plausibilität dessen, wofür sie stehen, ist nicht mehr ohne weiteres gegeben. Der Kirchenhistoriker findet sich mit seiner Arbeit unter solchen Rahmenbedingungen unverhofft in einer Situation, die – etwas gewagt – als „neue Kirchlichkeit" und „neue Apologetik" bezeichnet werden könnte. Diese Vokabeln kann man nicht gebrauchen, ohne sie sogleich abzugrenzen und ihren Sinn zu präzisieren. Gemeint ist nicht eine konfessionell verengte Apologetik und Kirchlichkeit wie in den Zeiten der Kontroverstheologie. Und auf keinen Fall soll früheren Forschergenerationen ihre Kirchlichkeit abgesprochen werden – beileibe nicht! Die „neue Kirchlichkeit" ist vielmehr eine „dezidierte Christlichkeit", und das Apologetische an ihr richtet sich gegen Verzeichnungen des Christlichen von nichtchristlicher Seite. Dabei geht es selbstredend nicht darum, die Zwiespältigkeit und horrende Unchristlichkeit großer Teile der Christentumsgeschichte zu vertuschen und Kirchengeschichte auf ihre „Sternstunden" zu reduzieren. Ferner geht es nicht um die Legitimierung des eigenen kirchlichen Standorts, die alles ausblendet, was diesem widersprechen könnte.[18] Der kritische Auftrag gilt weiter, nur zielt er jetzt in zwei Richtungen, nämlich gegen die selektive oder verzerrende Wahrnehmung des Christentums und seiner Geschichte auf kirchlicher wie auf nichtkirchlicher Seite. Beide sind ja nicht selten die zwei Seiten derselben Medaille: Antikirchliche oder antichristliche Polemik bezieht ihre Stoßkraft nicht selten daraus, daß man kirchlicherseits eigene Defizite und mögliches, historisch aufgeklärtes Wissen nicht zur Kenntnis nimmt.

So unverzichtbar die kritische Funktion von Kirchengeschichtsforschung in dieser doppelten Front nach innen wie nach außen also bleibt, so wichtig scheint es zu werden, in der Kirchengeschichte nach Spuren gelungenen Christseins zu fahnden. Das ist natürlich immer schon getan worden. Doch gewinnt diese Aufgabe an Bedeutung in einer Zeit, die völlig zu Recht immer vehementer danach fragt, welchen Wert Christentum und Kirche in ihren überkommenen Formen für sie (noch) haben sollen. Und immer wieder spielt da die den Patrologen angehende Frage eine Rolle, was das Christentum denn „ursprünglich" gewesen sei – daher die, wie es aussieht, steigende Faszination, die das Frühchristentum der vorkonstantinischen Zeit momentan ausübt. Diese „neue Christlichkeit" hat ihren Vorläufer übrigens in der altkirchlichen Apologetik, die das Christentum gegen pagane Kritik verteidigte und zugleich mit seinen Stärken Werbung machte. Nicht zufällig wird dieses Genre von der aktuellen Forschung verstärkt beachtet.[19]

[16] Siehe Brox, N.: Jüdische Wege des altkirchlichen Dogmas, in: Pro Memoria. Das Studienjahr der Dormition Abbey auf dem Berg Sion in Jerusalem, hg. v. Klein, L. / Jacobs, I., Jerusalem 1983, 61–84, wiederabgedruckt in: Kairos 26, 1984, 1–16.

[17] Eine repräsentative Auswahl in chronologischer Folge: Chadwick, H.: The Early Church (Pelican History of the Church 1), Harmondsworth 1967, ^{2}1969 = Die Kirche in der antiken Welt (Sammlung Göschen 7002), Berlin / New York 1972; Brox, N.: Kirchengeschichte des Altertums (Leitfaden Theologie 8), Düsseldorf 1983, ^{6}1998 = ppb – Ausgabe 2002; Dassmann, E.: Kirchengeschichte I und II/1–2, 3 Bde (Kohlhammer Studienbücher Theologie 10. 11/1.2), Stuttgart / Berlin / Köln 1991. 1996. 1999; Hauschild, W.-D.: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, ^{2}2000; Frank, K. S. / Grünbeck, E.: Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn u. a. 1996, ^{2}1997.

[18] Vgl. Beutel, Kirchengeschichte (Anm. 15) 96f.

[19] Zu verweisen ist etwa auf den weltweit ersten „Kommentar zu frühchristlichen Apologeten", von dem Bd 1 erschienen ist: An Diognet, übersetzt und erklärt v. Lona, H. E., Freiburg / Basel / Wien 2001. – An dem Buch von Fiedrowicz, M.: Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn u. a. 2000, fehlt gerade die (selbst-)kritische Perspektive, so daß seine Darstellung *nolens volens* ideologische Züge erhält und veralteten apologetischen Denkmustern verhaftet bleibt.

Diese Situation kennzeichnet momentan alle theologische Forschung, die sich oft schon für ihr bloßes Dasein rechtfertigen muß. Den Erforscher der Alten Kirche stellt sie vor eine spezifische Aufgabe. Vorstellungen von den Anfängen des Christentums sind in theologischen und nichttheologischen Köpfen überaus präsent und als Argument im wissenschaftlichen oder kirchlichen Diskurs wirksam. Dem professionellen Erkunder der Anfänge erscheinen sie allerdings nicht selten als wenig reflektiert und stichhaltig, wenn nicht schlicht falsch. Erste Aufgabe altkirchengeschichtlicher Forschung ist es, die verschiedenen Bilder von den christlichen Anfängen ständig auf ihre Haltbarkeit und Valenz hin zu überprüfen. Diese kritische Aufgabe geht Hand in Hand mit einem konstruktiven Erfordernis: Es geht darum, die Anfänge – und zwar von der ersten christlichen Generation an, das heißt unter methodischer Ignorierung der Kanongrenze, die in der Forschungspraxis freilich weithin eingehalten wird – so zutreffend zu beschreiben, wie das angesichts der Quellenlage und gemäß den Voraussetzungen historischer Hermeneutik nur eben möglich ist. Alte Kirchengeschichte ist aktueller, als der Name des Faches suggeriert. Denn nur in der beschriebenen Weise kann es gelingen, die Anfänge des Christentums für das Christ- und Kirchesein in der Welt und Gesellschaft von morgen in redlicher Weise fruchtbar zu machen.

Zwischen Theologie und Geschichte – Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte

von Hubert Wolf

Kirchengeschichte (katholische zumal) tut sich in doppelter Hinsicht schwer, den ihr adäquaten Platz in der *universitas litterarum* zu finden. Von seiten der Profangeschichte sieht sich der Kirchenhistoriker nicht selten dem Vorwurf ausgesetzt, er sei zu viel Theologe und zu wenig Historiker und gehe an die Geschichte mit einem ahistorischen Vorverständnis heran. Von seiten der Theologie wird ihm dagegen zuweilen bescheinigt, daß er zwar ein guter Historiker sein möge, aber eben kein Theologe im eigentlichen Sinne. Diese doppelte Ortlosigkeit des Faches irgendwo zwischen Theologie und Geschichte wird nur verständlich aus seiner Historie insbesondere seit dem I. Vatikanischen Konzil. Daher soll zunächst ein kurzer Überblick über die Entwicklung katholischer Kirchengeschichtsschreibung seit 1870 stehen (I), bevor in einem zweiten Teil Prolegomena zu einer ersten wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung formuliert werden (II).

1. Die Entwicklung des Faches seit dem Vatikanum I

Die neuere Geschichte der katholischen Kirchengeschichtsschreibung begann mit einer ihrer größten Niederlagen[1]. Auf dem I. Vatikanischen Konzil hatten insbesondere profilierte deutsche Kirchenhistoriker, allen voran der Münchner Ignaz von Döllinger (1799–1890) und der Tübinger Karl Josef von Hefele (1809–1893), der als neu gewählter Bischof von Rottenburg am Konzil selbst teilnahm, versucht, mit historischen Argumenten die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit zu verhindern. Für sie war klar, daß der Papst an sich nicht unfehlbar sein könne, wenn sich zeigen ließe, daß in der Geschichte mindestens einmal ein Papst in einer zentralen Glaubensfrage nachweislich geirrt hat. Den fehlbaren Papst fanden Döllinger und Hefele in Honorius I. (625–638), der im monotheletischen Streit häretisch gelehrt hatte, und vom 6. ökumenischen Konzil von Konstantinopel (680/81) unter Zustimmung Papst Leos II. ausdrücklich verurteilt worden war[2]. Für die Kirchenhistoriker lag die Schlußfolgerung auf der Hand: Was historisch nachweislich falsch ist, kann theologisch nicht wahr sein. Es kann nicht zum Dogma erhoben werden, was dem geschichtlichen Befund eindeutig widerspricht. Daß genau dies auf dem I. Vatikanum geschah, konzedierte übrigens auch einer der entschiedensten Verfechter der päpstlichen Infallibilität auf dem Konzil, Erzbischof Edward Manning (1808–1892). Er kommentierte lapidar: In diesem Fall müsse eben das Dogma die Geschichte überwinden[3].

Die theologische Irrelevanz ihrer Argumentation gegenüber dem lehramtlichen Definitionswillen war der Kirchengeschichte auf dem Vaticanum I *ad oculos* demonstriert worden. Dies führte zu einer theologischen Selbstmarginalisierung des Fachs und zur (Selbst-) Zensur seiner Vertreter. Katholische Kirchengeschichte konnte nicht, wie im protestantischen Bereich, zur identitätsbildenden Leitwissenschaft von Kirche und Kultur werden. Eine geschichtslose Neuscholastik dominierte; ihr galt die Wirklichkeit des Glaubens als zeitloses, jede Veränderung transzendierendes ontologisches System. Albert Maria Weiß (1844–1925) konnte deshalb formulieren, der Theologe könne der Geschichte nur „den Rang einer Hilfswissenschaft zugestehen“[4].

Unmittelbar vor der Jahrhundertwende, nach zwei Jahrzehnten Stagnation, kam es jedoch – zumindest in Deutschland – zum Versuch eines neuen Aufschwungs[5]. Eine junge Generation von Kirchenhistorikern versuchte, wissenschaftlich Anschluß zu finden an das protestantische Kulturestablishment. Durch die Schulung in den nun auch an den Kath.-Theol. Fak. eingerichteten kirchenhistorischen Seminaren verfügte diese neue Generation über das nötige methodische Handwerkzeug. Besondere Bedeutung erhielt das Münchener Seminar unter der Leitung von Alois Knöpfler (1847–1921), dem das Fach zahlreiche Publikationen in einer eigenen Reihe verdankt. Dieser Aufbruch wurde allerdings durch die anti-modernistischen Maßnahmen Pius' X. rasch beendet. Die Verurteilung des „modernistischen“ Entwicklungsgedankens traf eine Grundkategorie der neueren deutschen Kirchengeschichtsschreibung. Hugo Koch (1869–1940) und Joseph Schnitzer (1859–1939) wurden in der Folge suspendiert, die Gebrüder Franz (1872–1957) und Konstantin (1877–1937) Wieland sowie Sebastian Merkle (1862–1945) indiziert, Albert Erhard (1862–1940) verlor seinen Prälatentitel. Die anschließenden Jahrzehnte waren geprägt von einem Rückzug in die positive Arbeit. Anstatt „gefährliche“ Dogmengeschichte zu schreiben, beschränkte sich etwa Franz Joseph Dölger (1879–1940) auf das unverfängliche, aber verdienstvolle Unternehmen der „Realenzyklopädie für Antike und Christentum“. Man konzentrierte sich auf große Editionsprojekte wie das „Concilium Tridentinum“ der Görres-Gesellschaft und versuchte, so gut es ging, auf wertende Aussagen zu verzichten. Die katholische Kirchengeschichtsschreibung marginalisierte sich selbst bzw. gab ihre theologische Relevanz auf. Einzig legitime Funktion des Faches schien zu sein, Belege für das „schon immer“ und „auf immer“ der Wertstandards des damaligen katholischen Milieus aus der Geschichte herauszusuchen[6].

Theologische und kirchenpolitische Optionen waren freilich latent durchaus vorhanden, durften aber direkt nicht angesprochen werden. Ein prominentes Beispiel dafür ist der Stellvertreter-Krieg zwischen Sebastian Merkle und Johann Baptist Sägmüller (1860–

[1] Vgl. zum Nachfolgenden Wolf, Hubert: Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-) Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), hg. v. dems., Paderborn u. a. 1999, 71–93, hier 73f.

[2] Vgl. zur Honoriusfrage von Hefele, Carl Joseph: Causa Honorii Papae, [Neapel] 1870. – ders.: Die Honoriusfrage. Aus dem Lat. übersetzt v. H. Rump, Münster 1870. – Zusammenfassend auch Hasler, August Bernhard: Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (PuP 12,1), Stuttgart 1977, 283–288.– Kreuzer, Georg: Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit (PuP 8), Stuttgart 1975. – Schwaiger, Georg: Die Honoriusfrage, in: ZKG 88 (1977), 85–97.

[3] Vgl. Hasler, Pius IX. (wie Anm. 2), 346.

[4] Zit. nach Köhler, Oskar: Die Auffassung von der Kirchengeschichte [unter Leo XIII.], in: HKG(J) VI/2, Freiburg u. a. 1973, 329.

[5] Vgl. zur Gesamtthematik Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), hg. v. Wolf, Hubert, Paderborn 1998.– Wolf, Historiker (wie Anm. 1), 75–78.

[6] Vgl. Holzem, Andreas: Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (MThA 35), Altenberge 1995, 219.

1942) über die sachgerechte Beurteilung des Aufklärungszeitalters[7]. Merkle, Georg Pfeilstifter (1870–1936) und Wendelin Rauch (1885–1954) ging es zwar auch um eine Rehabilitierung der Aufklärungsepoche selbst; diese wurde jedoch ziemlich deutlich mit dem Blick auf die eigene reformkatholische Gegenwart der ersten beiden Jahrzehnte des 20. Jh.s betrieben. Die Verfolgungen, denen die „gut kirchlichen Aufklärer" seitens der Kirche ausgesetzt waren, standen als Chiffren für die Verfolgungen, denen sich die liberalen Kirchenhistoriker durch die antimodernistischen Maßnahmen Pius X. gegenüber sahen.

Das Jahr 1918 bedeutete für die katholische Kirchengeschichtsschreibung im Gegensatz zur protestantischen keine Zäsur[8]. Erfolgte dort der Paradigmenwechsel vom Historismus zur dialektischen Theologie Karl Barths (1886–1968), so lief im katholischen Bereich der positive Wissenschaftsbetrieb ziemlich bruchlos weiter. Am viel beschworenen *„ver sacrum catholicum"* nach 1918 war die Kirchengeschichte allerdings nicht beteiligt. Der katholische Wissenschaftsbetrieb fand sein Monument in der ersten Auflage des „Lexikon für Theologie und Kirche" (1930–1938). Hier dominierten zwar rein quantitativ die positiv arbeitenden Kirchenhistoriker, die in einer später nie mehr erreichten Ausführlichkeit Sachartikel an Sachartikel reihen konnten. Die dogmatischen Grundsatzartikel mußte man jedoch den neuscholastisch geprägten Autoren überlassen, da Kirchengeschichte nichts theologisch Relevantes zu sagen hatte.

Der Satz Mannings, es sei Zeit, „daß die Anmaßungen der ‚historischen Wissenschaft' und der ‚wissenschaftlichen Historiker' auf ihre eigene Sphäre und in ihre Grenze verwiesen werden"[9], erwies auch nach 1945 seine binnenkirchliche Wahrheit. Die faktische theologische Marginalisierung des Faches Kirchengeschichte fand ihren bemerkenswerten Ausdruck im Umfeld der Definition der Assumptio von 1950, wo Berthold Altaner als einsamer und ungehörter historischer Bedenkenträger gegen die dogmatische Neuentwicklung in die Schranken trat[10]. Die Stimmen der geschichtsfrei argumentierenden Dogmatiker wogen jedoch schwerer. Auch im Kontext des II. Vatikanischen Konzils konnten historische Erkenntnisse allenfalls eine indirekte Wirksamkeit entfalten. So soll Kardinal Leo Suenens (1904–1996) geäußert haben, ohne die Lektüre der Lutherstudien Merkles und der Reformationsgeschichte seines Schülers Joseph Lortz (1887–1975) hätte es das Ökumenismus-Dekret in der Weise nicht gegeben. Ansonsten kamen aber historische Einwände gegen Disziplin und Kirchenverfassung auf dem II. Vatikanum kaum zum Tragen.

Seit dem II. Vatikanum läßt sich im Fach eine doppelte Tendenz feststellen: Einerseits wurden innerhalb der Profangeschichte religionsgeschichtliche Fragestellungen, die dort lange Zeit als verpönt bzw. überholt galten, weil Religion bzw. Christentum als ein anachronistisches bzw. überholtes Paradigma angesehen wurden, gerade dort mit großem Elan rezipiert. Wallfahrtsgeschichte, Marienerscheinungen, Herz-Jesu-Verehrung und katholisches Milieu wurden zum Thema. Andererseits kam es innerhalb der Kirchengeschichte selbst zu einem Umdenkungsprozeß. Statt vorwiegend Personen- bzw. Institutionengeschichte zu treiben, wurden sozial-, mentalitäts-, alltags- oder strukturgeschichtliche Methoden rezipiert, die etwa in der französischen Annales-Schule vorgedacht worden waren. In Münster, besonders in Arbeiten aus dem Umfeld von Arnold Angenendt, erwiesen sich diese Methoden, verbunden mit einer religionsgeschichtlichen Fragestellung, als äußerst produktiv[11].

[7] Vgl. Wolf, Hubert: „Ein dogmatisches Kriterium der Kirchengeschichte"? Franz Xaver Funk (1840–1907) und Sebastian Merkle (1862–1945) in den Kontroversen um die Identität des Faches, in: Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Festgabe für Gabriel Adriányi zum 65. Geburtstag, hg. v. Haas, Reimund / Rivinius, Karl Josef / Scheidgen, Hermann-Josef Köln / Weimar / Wien 2000, 714–732, hier 720–723.

[8] Vgl. Wolf, Historiker (wie Anm. 1), 80–83.

[9] Zit. nach Hasler, Pius IX. (wie Anm. 2), 343. Das Zitat entstammt den privaten Aufzeichnungen Mannings während des 1. Vatikanums.

[10] Berthold Altaner legte seine Position ausführlich in der Theologischen Revue dar: Altaner, Berthold: Zur Frage der Definibilität der Assumptio B.M.V., in: ThRv 44 (1948), 135–140; 45 (1949), 129–142; 46 (1950), 5–20. Vgl. weiterführend Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955, 2 Bde, hg. v. Arnold, Claus / Wolf, Hubert, Paderborn 2001, Bd 1, 201–298.

[11] Vgl. hierzu v.a. Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt ^{2}2000.

2. Prolegomena zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte im Ganzen der Theologie

Diese Ausweitungen im Hinblick auf Methode und Fragestellungen der Kirchengeschichte, sowie die Wiederentdeckung der Religion in der allgemeinen Geschichtswissenschaft, haben zwar zu einem gestiegenen Ansehen der Kirchengeschichte bei der Profanhistorie geführt, brachten aber die wissenschaftstheoretische Verortung des Fachs im Ganzen der Theologie kaum weiter. Wie sehr diese Standortbestimmung der Kirchengeschichte innertheologisch als Randproblem galt, zeigt nichts deutlicher als die Tatsache, daß die „Theologische Revue", die die Entwicklungen der kirchengeschichtlichen Forschung selbst aufmerksam und sensibel verfolgte, in ihrer hundertjährigen Geschichte dieser Thematik keinen Grundsatzartikel gewidmet hat. Im Kontext des Ringens um einen Identitätspunkt der Kirchengeschichte ergaben sich zahlreiche Positionen, die sich im wesentlichen jedoch auf zwei Entwürfe zurückführen lassen: den theologisch-dogmatischen und den historisch-empirischen Ansatz. Für den ersten ist Kirchengeschichte zwar Theologie, aber nur bedingt Geschichtswissenschaft; für den zweiten ist sie zwar historische Wissenschaft, aber nur bedingt Theologie.

Der theologisch-dogmatische Ansatz fand seine klassische Formulierung in der Monographie von Matthias Höhler (1893) mit dem sprechenden Titel: „Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte"[12]. Ausgangspunkt ist eine dogmatische Bestimmung der Kirche: Ihr Wesen, ihre Verfassung, ihre Lehre und Disziplin sind „ihrer Natur nach unveränderlich", d.h. sie müssen „genau so bleiben", „wie er [Christus] sie von Anfang an eingesetzt hat". Diese stiftungsmäßige Unveränderlichkeit der Kirche kann durch kein noch so gewichtiges menschlich-vernünftiges Zeugnis für das Gegenteil in Frage gestellt werden. Die Erkenntnis der Kirchengeschichte läßt sich daher nur *a priori* gewinnen. Kirchengeschichtsschreibung unterliegt einem dogmatischen Kriterium. Sie darf nicht als historisch-kritische Wissenschaft betrieben werden, sondern muß dem „Gehorsam des Glaubens" folgen. Der Definitionsbereich ihrer Ergebnisse steht von vornherein fest.

Eine solche Konzeption wird zwar heute von keinem Kirchengeschichtler mehr *expressis verbis* vertreten, der Sache nach jedoch durchaus, wie zumindest Christoph Weber für so bedeutende Fachvertreter wie August Franzen (1912–1972), Hubert Jedin (1900–1980) und Erwin Iserloh (1915–1996) annimmt[13]. Iserloh hat sein Verständnis einmal so auf den Punkt gebracht: Es genüge nicht, von der Dogmatik lediglich den Kirchenbegriff entgegenzunehmen, vielmehr müsse der Kirchenhistoriker den „Gang der Kirche durch die Geschichte mit den Augen des Glaubens: ‚Credo Ecclesiam'"[14] sehen. Aber verliert Kirchengeschichte bei einem solchen Ansatz nicht ihre Berechtigung als eigenständiges Fach? Wird sie dann nicht zur bloßen Hilfswissenschaft der Dogmatik? Was das theologische Formalobjekt angeht, gesteht auch Iserloh durchaus ein, „daß diese Weise, Kirchengeschichte zu betreiben, ein gefährliches Unterfangen ist. Die (...) Gefahr, den historischen Erkenntnisprozeß umzukehren und fertige Thesen mit den Tatsachen zu beweisen versuchen, stellt sich bei ihr in erhöhtem Maße. Sie würde (...) bedeuten, die Kirchengeschichte zur Illustration einer dogmatischen Konzeption zu machen."[15]

Nach dem historisch-kritischen Ansatz hat es der Kirchenhistoriker allein mit der empirischen Welt zu tun. Victor Conzemius etwa kam zu dem Schluß: „Wissenschaftliche Kirchengeschichte [hat] keine andere Möglichkeit (...), als ihren Gegenstand *profanhistorisch*, d.h. mit den Augen der historischen Vernunft, zu sichten und

[12] Höhler, Matthias: Das Dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden, Mainz 1893. Vgl. hierzu und zum Folgenden Wolf, Kriterium (wie Anm. 7), 715–717.

[13] Weber führt diesbezüglich aus: „Damals haben ultramontane Autoren noch offen gewagt, von dem „dogmatischen Kriterium der Kirchengeschichte" zu schreiben, und (offen gesagt) ihre Ausführungen waren klarer und aufrichtiger als gegenwärtige Versuche, der Kirchengeschichte Zügel anzulegen." Weber, Christoph: Vorwort, in: Kraus, Franz Xaver: Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays (BDHIR 57), bearb. v. Christoph Weber, Tübingen 1983, VII–XXXV, hier XXII.

[14] Iserloh, Erwin: Was ist Kirchengeschichte?, in: Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?, hg. v. Kottje, Raymund, Trier 1970, 10–32, hier 29.

[15] Ebd.

darzustellen.".[16] Oder kurz gesagt: „Nicht die rechte Theologie, sondern die rechte historische Methode entscheidet [sic!] (...) über den Wert (...) der Kirchengeschichte."[17] Aber, die Frage stellt sich, warum und inwiefern ist Kirchengeschichte dann noch theologisches Fach? Wird sie so ihrem theologischen Materialobjekt noch gerecht?

Beide Ansätze machen eine Aporie der Kirchengeschichtsschreibung deutlich, die im doppelten Kompatibilitätsanspruch des Faches begründet ist. Die Kirchengeschichte ist zwei unterschiedlichen Plausibilitäten verpflichtet. Sie versucht den Spagat zwischen theologischer Programmatik, um Theologie sein zu können, und empirischer Pragmatik, um als Geschichtswissenschaft respektiert zu werden[18]. Dies führt dann – in theologischer Perspektive formuliert – meist zu dem faulen Formelkompromiß: Die Kirchengeschichte sei eben ein theologisches Fach mit historischer Methode. Aber was heißt das?

Angesichts dieser Ausgangslage muß ein Modell gefunden werden, das der Kirchengeschichte ihren Platz in der Theologie und Geschichte gleichermaßen sichert. Ein apriorisches, ahistorisches dogmatisches Kriterium verfügt innerhalb des profanhistorischen Diskurses über keinerlei Plausibilität; umgekehrt zeigt eine bloß historisch-empirische Methodik oder ein rein religionsgeschichtlicher Ansatz noch nichts von der normativen Relevanz kirchenhistorischer Ergebnisse für den theologischen Diskurs. Eine Antwort auf die Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Identitätspunkt des Faches kann daher weder die Dogmatik noch die allgemeine Geschichtswissenschaft geben. Vielmehr muß sie im Rahmen einer (fundamental-) theologischen Erkenntnislehre gesucht werden, die Innen- und Außenperspektive zu verbinden sucht. Als ein mögliches Beispiel bietet sich die Konzeption an, die Max Seckler anhand der *loci-theologici*-Lehre des Melchior Cano (1509–1561) namhaft gemacht hat und die hier auf die Kirchengeschichte angewandt werden soll[19]. Von ihr aus kann der Kirchengeschichte ein Ort als historische Wissenschaft mit theologischer Aufgabe *und* als theologische Wissenschaft mit historischer Aufgabe begründet zugewiesen werden. Nach Cano sind zur Beantwortung einer Frage von theologischem Belang zehn *auctoritates* oder *loci theologici* – von Max Seckler treffend „Dokumentationsbereiche" genannt – zu befragen: die *auctoritates sacrae Scripturae, traditionum Christi et apostolorum, Ecclesiae catholicae, conciliorum, Ecclesiae Romanae, sanctorum veterum, theologorum scholasticorum, rationis naturalis, philosophorum* und schließlich die *auctoritas humanae historiae*. Unter Ausblendung aller weiterführenden Problematiken, die sich etwa in bezug auf die Vollständigkeit oder Gewichtung der *loci theologici* untereinander ergeben, kommt es hier nur auf eines an: Die Geschichte selbst und andere „historische" *loci theologici* sind theologisch relevante Bezeugungsinstanzen. Hieraus können zwei Konsequenzen für das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis kirchenhistorischer Erkenntnis in der Theologie abgeleitet werden.

Eine erste Folge bezieht sich auf den *methodischen Zugriff* der Kirchengeschichte. Müssen nicht die Geschichte, sowie alle weiteren *loci theologici*, zu denen die Kirchengeschichte in einer besonderen Affinität steht (etwa weil sie sich in historischen Zeugnissen bzw. Traditionen niederschlagen), in adäquater Weise befragt werden? Wie aber könnten sie sachgemäßer befragt werden, als mit spezifisch *historischen* Methoden? Der Wert der Kirchengeschichte misst sich daher an der Präzision ihrer historisch-kritischen Arbeit. Insofern gerät sie auch nicht in Verwechselung mit ihren systematisch-theologischen Schwesterdisziplinen. Die Kirchengeschichte ist ja geradezu, wie Ignaz Döllinger treffend formulierte, neben der Systematik das zweite Auge der Theologie. Das aber meint, dass sie die Ergebnisse ihrer Befragung in den Diskurs mit den anderen theologischen Fächern gleichberechtigt einbringt. Denn für die theologische Erkenntnisgewinnung ist eine Zusammenschau aller *loci theologici*, ein Bündeln der Einzelergebnisse *in speculum*, notwendig. Daraus resultiert: Die Kirchengeschichte ist voll und ganz Geschichtswissenschaft, insofern sie strikt historisch-kritisch arbeitet. Sie läßt sich die Ergebnisse ihrer Arbeit nicht *a priori* von einem dogmatischen Kriterium her diktieren. Dennoch hat sie theologisch Relevantes zu sagen, auch wenn und weil sie ihre Ergebnisse nicht auf systematisch-theologische Weise gewinnt.

Die zweite Folge zielt auf die *methodologischen Bedingungen*, unter denen eine so verstandene historisch konzipierte theologische Kirchengeschichte Geschichte betrachtet. Ihrer Fragestellung nach versteht sie Geschichte nicht wertfrei historistisch, sondern als *locus theologicus*. Dieses Vorverständnis dürfte auch – und das ist für ihre doppelte Kompatibilität von entscheidender Bedeutung – im Rahmen der heutigen wissenschaftstheoretischen Diskussionen innerhalb der allgemeinen Geschichtswissenschaft durchaus plausibilisierbar sein. Nach Reinhardt Koselleck entspringt nämlich die Erklärungstypik nicht mehr wie im Historismus der unmittelbaren Quellenanalyse, vielmehr ist „[d]as, was eine Geschichte zur Geschichte macht, (...) nie allein aus den Quellen ableitbar: es bedarf einer Theorie möglicher Geschichten, um Quellen überhaupt erst zum Sprechen zu bringen. Parteilichkeit und Objektivität verschränken sich dann auf neue Weise im Spannungsfeld von Theoriebildung und Quellenexegese"[20]. Eine Theorie der Kirchengeschichte in diesem Sinne, die ihr hermeneutisch notwendiges, aus ihr selbst und ihrem Gegenstand jedoch unableitbares „Vorurteil" (im positiven Sinne)[21] explizit theologisch qualifiziert, kann eingedenk ihrer methodischen Rechtschaffenheit als geeignete Befragungsinstanz historisch relevanter *loci theologici* gelten.

Ein abschließendes, wiederum der Fachgeschichte entnommenes Beispiel soll das kritisch-konstruktive Potential verdeutlichen, das ein durch methodische und hermeneutische Redlichkeit geleitetes kirchengeschichtliches Selbstverständnis zum adäquaten Vermittler von theologischer und historischer Wissenschaft bestimmt.

Gegen Ende des 19. Jh.s gerieten in der neuerlichen Auseinandersetzung um die Frage, welches genaue Kriterium eine Synode von einem allgemeinverbindlichen ökumenischen Konzil unterscheide, die theologisch-dogmatische und die historisch-empirische Konzeption von Kirchengeschichte einmal mehr hart aneinander[22]. Unzweifelhaft stand hier eine historische Thematik von höchster theologischer Relevanz zur Debatte. Matthias Höhler, der sich an der Konzilsdoktrin des Kardinals Robert Bellarmin (1542–1621) orientierte, betonte, dogmatisch stehe fest, „daß dem Papst und nur ihm (...) die Befugnis zustehen kann, allgemeine Konzilien zu berufen, sie zu leiten und ihren Beschlüssen durch seine Approbation für die gesamte Kirche bindende Kraft und Gültigkeit zu verleihen"[23]. Aufgrund akribischer Quellenanalysen hielt ihm der Tübinger Kirchenhistoriker Franz Xaver Funk (1840–1907) jedoch als historischen Befund zum einen entgegen, „keines von den Zeugnissen, die man für die päpstliche Bestätigung der acht allgemeinen Concilien des Altertums anzuführen pflegt, [hätte] sich bei genauerer Prüfung als stichhaltig erwiesen"[24]. Er folgerte hieraus zum anderen, daß dann auch die Reformkonzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414/18) mitsamt ihren „konziliaristischen" Beschlüssen zu den ökumenischen Konzilien gezählt werden könnten.

Höhler war, soviel wird deutlich, bestrebt, ein dogmatisch vorgegebenes apriorisches Kriterium durch die geschichtliche Realität bestätigen zu lassen. Der Dogmatiker Matthias Joseph Scheeben ging sogar noch einen Schritt weiter, wenn er auf etwaige Einwände entgegnete, diese seien „theologisch und canonistisch undenkbar"[25]. Funks Bemühungen liefen ihrerseits darauf hinaus, sich von der Geschichte, wie sie sich seinem historistischen, kriteriologisch unbestimmten Blick in den vorliegenden Quellen unmittelbar darzustellen schien, ein Indiz dafür zusprechen zu lassen, wann ein Konzil allgemein zu nennen sei.

[16] Conzemius, Victor: Kirchengeschichte als „nichttheologische" Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung, in: ThQ 155 (1975), 187–194, hier 190.

[17] Ebd., 191. Hervorhebungen im Original.

[18] Vgl. Stöve, Eckehart: Art. Kirchengeschichtsschreibung, in: TRE 18 (1989), 535–560, hier v. a. 554–558.

[19] Vgl. Seckler, Max: Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚Loci theologici', in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt (Festschrift Kard. Ratzinger). St. Ottilien, 1987. Vol. 1, 37–65.– Ausführlich setzt sich Bernhard Körner mit der Gesamtthematik auseinander: Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994, sowie ders.: Die Geschichte als locus theologicus bei Melchior Cano, in: Rivista teologica di Lugano 5 (2000), 257–269.

[20] Koselleck, Reinhart: Standortbildung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft (Beiträge zur Historik 1), hg. v. dems., München 1977, 17–46, hier 46.

[21] Vgl. Ganzer, Klaus: Art. Kirchengeschichte, II. Methode, in: LThK^3 6 (1997), 1f, hier 2.

[22] Vgl. zum Folgenden Wolf: Kriterium (wie Anm. 7), 715–717.

[23] Höhler, Kriterium (wie Anm. 12), 56.

[24] Funk, Franz Xaver: Der Römische Stuhl und die allgemeinen Synoden des christlichen Altertums, in: ThQ 64 (1882), 561–602, hier 602.

[25] Scheeben, Matthias Joseph: Art. Concil, in: WWKL^2 3 (1884), 779–810, hier 790.

Die Kontroverse endete damals wie nicht anders zu erwarten mit einer Niederlange Funks. Er sah sich zum „Idioten" gestempelt sah, „der nicht weiß, was rechts und links ist oder zu einem halben Ketzer, der ungescheut über die rechte Linie hinausschreitet"[26]. Auch der Triumph der Höhlerschen Position muß spätestens aus heutiger Sicht jedoch aufgrund der geringen *argumentativen* Durchsetzungskraft ihres Befundes als Phyrrus-Sieg gelten.

Mit Hilfe des oben angedeuteten Ansatzes läßt sich die Problematik in einer neuen Weise reformulieren. Funks quellenkritische Studien hatten damals und haben auch heute keine Schwierigkeiten im Kontext des profanwissenschaftlichen Diskurses. Die kirchenhistorische Studie wird als *lege artis* gearbeitet voll akzeptiert. Innerhalb einer oben angedeuteten theologischen Erkenntnislehre kann darüber hinaus aber ein historischer *locus theologicus* gerade jenseits eines dogmatischen Kriteriums, das die Ergebnisse historischen Arbeitens *apriori* festlegt, wie es Höhler und Scheeben versuchten, als notwendige Bezeugungsinstanz innerhalb des theologischen Diskurses präsent gehalten werden. Dabei wird aber ausdrücklich auf den historistischen Alleinwahrheitsanspruch der Geschichte, dem Funk wenigstens zum Teil huldigt, verzichtet. Bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Papst und ökumenischen Konzilien beansprucht die Kirchengeschichte nur eine Stimme im Konzert der theologischen Disziplinen, allerdings eine eigenen Rechts.

[26] Funk, Franz Xaver: In eigener Sache, in: ThQ 68 (1886), 482–486, hier 483.

Die Rolle der Religionswissenschaft im Kanon der theologischen Fächer

von Annette Wilke

Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionswissenschaft

Das Zweite Vatikanum stellt innerhalb der katholischen Theologie einen Meilenstein in der Anerkennung nicht-christlicher Religionen dar. Hatte man diese lange Zeit wenig oder nur aus missionarischem Interesse und immer apologetisch zu Kenntnis genommen, heißt es nun:

„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet." *(Nostra Aetate,* Art. 2)

In *Dignitatis Humanae* werden die Würde der Person, Religionsfreiheit, Eigenverantwortung und Gewissensfreiheit in Glaubensdingen hervorgehoben. Zweifellos kann man diese Aussagen als einen Paradigmenwechsel in der Theologie bezeichnen, in welchem die Eigenvalenz anderer religiöser Traditionen erstmals ernst genommen wird.[1] Die Anerkennung der Religionspluralität führte zu verschiedenen systematischen Entwürfen einer „Theologie der Religionen"[2], und der „Dialog der Religionen" ist zu einem zentralen theologischen Programm geworden, sowohl was die theoretische Reflektion als auch was die praktische Durchführung betrifft.

Mit dieser Öffnung auf andere religiöse Traditionen nimmt auch die Religionswissenschaft innerhalb der theologischen Disziplinen einen herausragenden Stellenwert ein, freilich mit einem ganz anderen methodischen Zugang. Etwas an Religionen feststellen zu wollen, was „wahr und heilig" ist oder gar einen „Strahl der Wahrheit" in außerchristlichen Religionen verorten zu wollen, ist ein spezifisch theologisches Unterfangen, fällt jedoch gänzlich außerhalb der Fragestellungen der Religionswissenschaft und würde ihre Fachgrenzen überschreiten. Eine bekenntnishafte Aussage wie jene aus *Dignitatis Humanae*:

> „Gott selbst hat dem Menschengeschlecht Kenntnis gegeben von dem Weg, auf dem die Menschen, ihm dienend, in Christus erlöst und selig werden können. Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten."[3]

ist der Religionswissenschaft schlechthin unmöglich. Aber nicht nur religionstheologische Ansätze, die das Proprium des christlichen Glaubens unterstreichen und in Jesus Christus das „letztgültige Heilsangebot Gottes" an die Welt sehen, sind ihr fremd, sondern auch pluralistische Religionstheologien wie die Unterscheidung John Hicks zwischen dem „Realen an sich" und der „Erfahrung des Realen", nach welcher „die großen Weltreligionen unterschiedliche Wahrnehmungen und Konzepte des Realen und daher verschiedene Reaktionen auf das Reale in sich schließen, als Ausfluß der Hauptströme des Menschseins; und daß in jeder der Weltreligionen die Umwandlung der menschlichen Existenz aus der Selbst-Bezogenheit zur Realitätsbezogenheit (...) stattfindet"[4].

Ganz abgesehen vom Problem, daß hier nur die Weltreligionen genannt werden, handelt es sich auch in diesem Fall um einen religiösen Satz. Hingegen sind „Sätze der Religionswissenschaft (...) nicht selbst religiöse Sätze, sondern diese sind ihr Gegenstand"[5], wie es im ersten Bd des soeben abgeschlossenen religionswissenschaftlichen Standardwerks *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*[6] heißt. In dieser Aussage wird programmatisch prägnant das Selbstverständnis der heutigen Religionswissenschaft als kulturwissenschaftliche, historisch-empirische Disziplin zusammengefaßt: Im Unterschied zur Theologie gründet die Religionswissenschaft nicht auf dem eigenen Glauben und dem kritischen Nachdenken darüber, sondern muß im Gegenteil versuchen, den eigenen Glauben auszuklammern, Epoché, d.h. Zurückhaltung, zu üben. Sie darf nicht über Gott, die Wahrheit, die letzten Gründe des Seins nachdenken, sondern sie muß sich auf empirisch faßbare Quellen beschränken: auf literale und orale Überlieferungen, Lehrtexte und Mythen, Rituale und Feste, religiöse Funktionsträger und Organisationsformen, unterschiedliche Ausformungen von Gelehrten- und Volksreligiosität – nicht nur des Christentums, sondern quer durch die Zeiten und Kulturen hinweg.[7] Die Wahrheitsfrage wird bewußt ausgeklammert. Der Wert oder Unwert einer Religion wird offen gelassen. Ob es das Heilige gibt oder nicht, ist keine Frage der Religionswissenschaft. Was interessiert ist jedoch, wie Menschen glauben, das Heilige zu erfahren, mit welchen Zuschreibungen es belegt wird, wie, von wem und mit welchen Interessen es weitertradiert wird, wie es sich auf Individuum und Gesellschaft auswirkt, wie seine Symbolisierungen Emotionen, Haltungen und Werte erzeugen und steuern. Für die Religionswissenschaft gibt es keine Häresie und keinen Aberglauben! Dies führt zur notwendigen Offenheit, alternative Weltdeutungen vorurteilslos ernst zu nehmen und unterschiedliche Diskurse und Diskursebenen auf ihre Geltungsansprüche hin zu untersuchen.

[1] Das „erstmals" ist natürlich eine Vereinfachung und gilt nur im Sinne eines allgemeinen Strukturmerkmals, denn schon bei einigen Kirchenvätern finden wir eine Öffnung gegenüber nicht-christlichen Religionen, wenn etwa Irenäus von Lyon feststellt, der „Logos Gottes" habe zu „allen Zeiten dem Menschengeschlecht beigestanden", und auch einige Missionare, wie etwa der Hallenser Ostindienmissionar Batholomäus Ziegenbalg, zeigten eine erstaunliche Offenheit gegenüber „heidnischen" Religionen und ein echtes Interesse an interkultureller Begegnung.

[2] Zu den z.T. sehr divergenten Ansätze und weiteren Literaturangaben vgl. Stubenrauch, B.: Die Theologie und die Religionen, in: Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, hg. v. Müller, K., Regensburg 1998, 349–367.

[3] Rahner, K. / Vorgrimler, H.: Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, Freiburg i. Br. (1966) 1985, 661f.

[4] Hick, J.: Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in: Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, hg. v. Bernhardt, R., Gütersloh 1991, 62f.

[5] Cancik, H.: Feststellung und Festsetzung religionswissenschaftlicher Grundbegriff, in: ders. u.a. (Hg.), HrwG 1, 22.

[6] Vgl. dazu die ausführliche Rezension: Wilke, A.: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG), in: *Theologische Revue* 4 (1999), Sp. 285–296.

[7] Wissenschaftsgeschichtlich hat sich die Religionswissenschaft vornehmlich mit außerchristlichen Religionen befasst und erst in neuerer Zeit wird der Religionsgeschichte Europas und der Christentumsgeschichte vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt.

Theologie und Religionswissenschaft reflektieren somit die Vielfalt der Religionen auf je eigene Weise.[8] Man kann die Frage stellen, ob eine kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft überhaupt etwas innerhalb einer theologischen Fakultät zu suchen habe. Gehört sie nicht eher in die Philosophische Fakultät? Gewiss lassen sich dafür gute Gründe angeben, aber die Gründe, daß die Religionswissenschaft eine wichtige, ja unentbehrliche Rolle auch im Fächerkanon der theologischen Disziplinen spielt, sind ebenso gewichtig, gerade in der heutigen Zeit multireligiösen Zusammenlebens. In einer Alltagswelt, die nicht mehr ausschließlich vom Christentum geprägt ist, vielmehr von einer Pluralität divergierender Glaubens- und Weltanschauungen und unterschiedlicher (keineswegs nur religiöser) Sinn- und Lebensorientierungen, ist die Kenntnis anderer Religionen, inklusive sogenannter „unsichtbarer" oder funktionaler Religionen und die Sensibilisierung für andere Weltbilder und Wertvorstellungen eine Forderung der Zeit. Information und Hintergrundwissen ist für Theologiestudierende, wie auch für angehende Religionslehrer und -lehrerinnen, alles andere als ein exotischer Luxus.

Die Religionswissenschaft verhilft dazu, das Eigene mit neuen Augen sehen zu lernen, indem sie andere religiöse Symbolsysteme und ‚Theologien' in deren eigenen Kontexten darstellt und zeigt, wie unterschiedlich ‚Religion', ‚Gottesbild', ‚Gebet' u. a. verstanden werden. Im Einbezug dieser Kulturvarianz werden solch religiöse Grundbegriffe theoretisch geklärt, systematisiert und Strukturanalogien und typologische Muster erarbeitet. Religionen sind nicht nur kulturabhängig, sondern auch kulturprägend. Der Anthropologe Clifford Geertz nennt Religionen sogar „lebensnotwendige Kulturmuster".[9] Die historische und systematische Aufarbeitung der Wechselwirkungen von Religion, Gesellschaft und Individuum, die Rolle der Religion als *fait social* wie auch als sakrale Gegenwelt, und nicht zuletzt der Pluralismus, wie er nicht nur zwischen den Religionen, sondern ebenso religionsintern zu finden ist, gehören zu den fundamentalen Fragestellungen des Fachs Religionswissenschaft. Die Theoriebildungen sind auch für Theologinnen und Theologen hilfreiche Arbeitsinstrumente zu einem reflektierten Umgang mit ihrer eigenen Tradition.

Die Religionswissenschaft kann primär als ein Durchdenken der Religionen „von außen", die Theologie als ein Durchdenken der Religion „von innen" – einschließlich der damit verbundenen Wahrheitsansprüche – charakterisiert werden. Beide Arten des Durchdenkens lassen sich indes nicht völlig voneinander trennen, und oft sind die Übergänge sogar fließend. Auch die Theologie arbeitet historisch-kritisch – gerade mit der historisch-kritischen Bibelforschung hat sie wichtige methodologische Grundsätze erarbeitet, von denen wiederum die Religionswissenschaft profitieren kann. Wenn die Umwelt der beiden Testamente religionshistorisch erforscht, und Kirchengeschichte als Mental- und Sozialgeschichte betrieben wird, unterscheidet sich die Arbeit eines Theologen oft kaum von jener eines Religionswissenschaftlers. Die Ergebnisse sind willkommenes Material für Religionsvergleiche, nicht weniger als die Arbeiten von Indologen, Sinologen, Altertumsforschern und Ethnologen. Die Wahrung der Fächeridentität von Theologie und Religionswissenschaft schließt also ihren interdisziplinären Austausch keineswegs aus. In manchen Fällen können sich Fragestellungen, Methoden und Systematik sogar decken, sowohl in religionshistorischen als auch in gegenwartsbezogenen Themen wie Erhebungen zu Kirchenzugehörigkeit oder Säkularisierungs-, Individualisierungs- und Pluralisierungstheorien. Auch wo solch unmittelbare Berührungspunkte nicht gegeben sind, wird die Religionswissenschaft schon aus rein erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Gründen zugeben müssen, daß es die reine Außenperspektive des neutralen Beobachters natürlich nie gibt. Diese allein wäre auch gar nicht wünschenswert. Als hermeneutischer Grundsatz muß zwar gelten, auf Werturteile zu verzichten, aber dies schließt einen empathischen Zugang zu den untersuchten Religionen keineswegs aus. Dieser wird die Wahrheitsansprüche und prägenden Kollektivvorstellungen der unterschiedlichen Traditionen in ihren Selbstpräsentationen zur Geltung bringen. Erst in dieser doppelten Bezüglichkeit – Außenperspektive und Binnenperspektive – wird vollumfänglich deutlich, warum Religionen „lebensnotwendige Kulturmuster" für Individuum und Gesellschaft sind. Zu recht bemerkt der Religionswissenschaftler Carsten Colpe, „daß man die beiden Wissenschaften [Theologie und Religionswissenschaft], nicht dann am besten unterscheidet, wenn man sich in der einen angstvoll gegen die andere abkapselt, sondern vielmehr dann, wenn man ein genaues Gespür dafür entwickelt hat, wo es erlaubt oder sogar sachlich nötig ist, die Grenzen zwischen ihnen in der einen oder anderen Richtung hin zu überschreiten"[10].

Religionswissenschaft in Münster

Eine sachlich angemessene „Grenzüberschreitung" im Sinne Carsten Colpes hat die Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster in Kooperation mit der Philosophischen Fak. mit dem neu eingeführten interfakultären und interdisziplinären Magisterstudiengang Religionswissenschaft gewagt.[11] Das Fach Religionswissenschaft ist fortan nicht nur Pflichtfach für Theologiestudierende im Vordiplom, wie dies bisher der Fall war, sondern kann auch als Haupt- oder Nebenfach mit dem Abschluß „Magister Artium" studiert werden. Im neuen Studiengang werden die Synergieeffekte der beachtlichen Fächervielfalt der Universität Münster genutzt. Gebündelt ergibt das religionswissenschaftlich relevante Angebot der philosophischen und theologischen Disziplinen ein ausgesprochen attraktives und vielfältiges Studienangebot. Der religionswissenschaftliche Studiengang ist der bisher am breitesten angelegte interdisziplinäre Studiengang an der Univ. Münster: Beteiligt sind nicht nur die beiden Theologien, sondern auch die Sozial- und Erziehungswissenschaften, die Philologien, die Ethnologie, die Philosophie und eine Reihe historischer Fächer. Durch bestimmte Pflichtveranstaltungen der Allgemeinen Religionswissenschaft und ihre Prüfungsverpflichtungen bleibt das religionswissenschaftliche Profil gewahrt. Und umgekehrt kann die interdisziplinäre Kooperation der beteiligten Fächer dem universalen Anspruch der Religionswissenschaft, den kein Fachvertreter alleine je einlösen könnte, besser entsprechen: die Religionen aller Zeiten und Kulturen historisch und systematisch zu erfassen und nicht nur alles, was je als Religion behauptet wurde, zu dokumentieren und zu analysieren, sondern auch alles, was die Funktion von Religion einnimmt, ohne sich so zu nennen.

Will man als Religionswissenschaftler oder -wissenschaftlerin bei solch einem gigantischen Unterfangen nicht ganz dem Dilettantismus verfallen, gilt es, Schwerpunkte zu setzen, was systematische Fragestellungen und v. a., was kulturelle Räume betrifft, allein schon deshalb, weil Sprachkenntnisse für fundiertes religionshistorisches Arbeiten unumgänglich sind. Der religionsgeschichtliche Forschungsschwerpunkt der derzeitigen Lehrstuhlinhaberin (fortan im Ich-Stil) liegt auf hinduistischen Traditionen, insbesondere auf Traditionen des brahmanischen Sanskrithinduismus. Die engeren Arbeitsgebiete sind Göttinnenverehrung (v. a. Śrividyā-Tradition), devotionale Praktiken, Tantrismus, Śaṅkaras-Vedānta-Philosophie und Diaspora-Hinduismus in Deutschland. Bevorzugte Arbeitsmethode ist die Verbindung von Textstudien und Feldforschung. Für Feldforschungen muß man heute nicht mehr unbedingt nach Indien reisen. Die westfälische Stadt Hamm ist zum Pilgerort tamilischer Hindus sogar über die Grenzen Deutschlands hinaus geworden.[12] Es gibt hier drei Hindu-Tempel, Hauptattraktion ist jedoch der Kāmākṣī-Tempel von Hamm-Uentrop mit seiner großen Prozession am jährlichen Tempelfest und dem imposanten Tempelneubau im südindischen Stil. Da bereits der alte Kāmākṣī-Tempel von Hamm, wie sein südindisches Modell, der Kāmākṣī-Tempel von Kanchi, der Śrividyā- und (apokryphen) Śaṅkara-Tradition verpflichtet war, fand ich plötzlich jene Göttinnentradition unmittelbar vor der Haustür, die ich seit Jahren schon in Indien erforscht habe! Es lag also nahe zu fragen, wie sich diese – in Südindien hochorthodoxe – Tradition mitten in einem Industriegebiet am Rande des „Ruhrpotts", unweit eines stillgelegten Kühlturms und von Fleischereifabriken,

[8] Einen guten Überblick zu differenzierenden Positionsbestimmungen von Religionswissenschaft und Theologie bieten die Artikel in: Die Identität der Religionswissenschaft, hg. v. Löhr, G., Frankfurt u. a. 2000.

[9] Geertz, C.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt (1983) 1991 (engl. Originalausgabe 1965).

[10] C. Colpe, *Über das Heilige*, Frankfurt 1990, 12.

[11] Gemäß den vorgeschriebenen Eckwerten soll dieser neue Studiengang in einen konsekutiven BA/MA-Studiengang umgewandelt werden.

[12] Hamm nimmt deshalb einen wichtigen Stellenwert in einem Bd ein, bei dem ich Mitherausgeberin und Mitautorin bin und der noch dieses Jahr erscheinen soll: Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Tamilische Hindus im deutschsprachigen und skandinavischen Raum, hg. Baumann, M. / Luchesi, B. / Wilke, A. in Zusammenarbeit mit Peter Schalk, (Religion in der Gesellschaft), Würzburg. Die Publikation wird mit Zuschüssen von der DVRG, der Humboldt-Stiftung und des Schweizerischen Nationalfonds unterstützt.

inkulturiert, und welche Formen religiösen Wandels zu beobachten sind.

Ein weiteres derzeitiges Forschungsprojekt ist dem Hinduismus als sonaler Kultur gewidmet.[13] Aufgrund der Sakralität des Vedawortes wurde in Indien schon sehr früh intensiv über die Sprache, die sprachliche Verfaßtheit der Wirklichkeit und die Expressivität von Klang nachgedacht, und vieles, was im Abendland erst mit Wittgenstein und anderen Vertretern des „linguistic turn" aktuell wurde, wurde hier Jahrhunderte vorher schon vorweggenommen. Im Projekt geht es jedoch nicht nur um unterschiedliche – emanzipative und partizipative – Sprachkonzeptionen seit vedischer Zeit, sondern auch um Performanz, etwa Mantra-Repetition oder Riten der Sprachgöttin Sarasvatī, womit die Rezitation ihres lebendigen Körpers – konkret: der 52 Silben des Devanagarī-Alphabets –, gemeint ist. Solche, uns Abendländern fremd anmutende Riten, sind lediglich ein extremes Beispiel einer Lebenswelt, die vollkommen vom klanglichen Erleben der Sprache erfüllt ist. Noch heute sind Hören und Memorisieren, die laute, musikalische oder semi-musikalische, wie auch gemurmelte oder mentale Rezitation, der Gesang und die dramatische Aufführung, die Debattierkunst und die lebendige Wortüberlieferung vom Lehrer an den Schüler zentrale Kommunikationsformen der indischen Tradition. „Texte" sind, auch nach ihrer Niederschrift, primär zum Hören gedacht. Aufgrund der Obsession mit Schrift und Semantik in der abendländisch-christlichen Kultur hat die Religionswissenschaft die Bedeutungsvalenz und Auratik des Klanglichen oft übersehen. Mit der Darstellung der reichen oralen Kultur des Hinduismus, die auch nonverbale Ausdrucksformen wie Gebärden- und Trommelsprache umfaßt, wird zugleich ein Beitrag zur Religionsästhetik geleistet, einem in der Religionswissenschaft bisher noch wenig bearbeiteten Forschungsfeld. In der Religionsästhetik geht es um weit mehr als um religiöse Kunstwerke: Ausgangspunkt ist vielmehr die Frage, was an Religionen sinnlich wahrnehmbar ist, wie Farben, Gerüche, Kleider, Gesten, Gebärden und eben auch Klänge; wie sie Sinne und Körper aktivieren, Wahrnehmung sozialisieren und Emotionen und Stimmungen erzeugen.

Mit dem seit 1998 neuen religionswissenschaftlichen Schwerpunkt Hinduismus ist der Islam-Schwerpunkt des Vorgängers im Amt, Herr Prof. Khoury, welcher auch viel zum christlich-muslimischen Dialog gearbeitet hat, nicht aufgehoben. Weitergeführt wird diese Münsteraner Tradition mit dem dritten derzeitigen Forschungsprojekt zu Interaktionsprozessen zwischen Musliminnen und Christinnen. Dieses Projekt „Dialog von unten. Christinnen und Musliminnen im Austausch"[14] bearbeitet ein an sich theologisches Programm – den interreligiösen Dialog – mit religionswissenschaftlichen Fragestellungen und Methoden und soll deshalb etwas ausführlicher vorgestellt werden.

Ein Blick in die Forschungswerkstatt

Am Anfang stand nicht die Planung eines Forschungsprojektes, sondern mein besonderes Interesse am Islam, der schon seit der Studienzeit zum zweiten religionsgeschichtlichen Schwerpunkt geworden ist, und meine Teilnahme an einer der beiden Dialoggruppen, die später Gegenstand des Forschungsprojekts wurden. Diese Teilnahme erklärte sich aus zwei Gründen: Zum einen sollte das Markenzeichen der Münsteraner Religionswissenschaft, Islam und interreligiöser Dialog, nicht preisgegeben werden, wobei ich die Religionswissenschaft in solchen Dialogen in der Rolle einer Mediatorin sehe. Zum andern ist es mir für religionswissenschaftliches Arbeiten ein Anliegen, nicht nur aus Büchern meine Informationen über eine Religion zu beziehen, sondern auch von den Menschen, die diese Religion leben. Gelebte Religion unterscheidet sich oft vom Bild, welches gelehrte Quellen vermitteln, und das Selbstbild der Menschen, die eine Religion praktizieren, hat manchmal wenig mit dem Fremdbild wissenschaftlicher Darstellungen zu tun. Der unmittelbare Kontakt mit Menschen ist mir wichtig, um Forschung und Lehre zu überprüfen und zu erden. Was in dem Frauengesprächskreis, an dem ich deshalb teilnahm, stattfand – die angenehme Gesprächsatmosphäre, das Selbstbewußtsein der jungen Musliminnen, die alle Kopftuchträgerinnen sind, der Gesprächsprozeß selbst – das intensive Mit-, Neben- und manchmal auch Aneinander-Vorbeireden, die wechselnden Allianzen zwischen den Musliminnen und den Christinnen beider Konfessionen –, fand ich so spannend, daß daraus der Plan zu einem Forschungsprojekt entstand, als ich angefragt wurde, bei der LAG mitzuwirken. Wenig später berichteten die Musliminnen, daß sie noch an einem zweiten interkulturellen Frauenarbeitskreis beteiligt seien. Auch die Gespräche dieses zweiten Arbeitskreises wurden über ein Jahr lang, bis zu seiner Auflösung, aufgezeichnet. Beide Gruppen setzten sich aus 12–20 Frauen katholischen, evangelischen und sunnitischen Glaubens zusammen, welche sich in regelmäßigen Abständen alle 4–6 Wochen trafen. Der christlich-muslimische Arbeitskreis besteht noch heute und ist in der Zusammensetzung stabil geblieben.

Mit der Dokumentation und Analyse dieser beiden Arbeitskreise kommt nicht nur die multireligiöse Situation unserer unmittelbaren Umwelt in den Blick, sondern auch die Frage, was mit einer Religion und ihren Trägern geschieht, wenn sie in einem fremdkulturellen Umfeld heimisch werden. Zu beobachten ist beispielsweise die Eroberung des öffentlichen Raums durch Moschee- und Tempelbau. Es gibt aber auch unsichtbarere Formen öffentlicher Artikulation, wie eben die Teilnahme an interreligiösen und interkulturellen Dialoggruppen, worin sich eine bewußtere und reflexive Aneignung der eigenen Tradition spiegelt, wie sie ebenfalls für Religionen in Diasporasituationen typisch ist. Unter reflexive Aneignung fällt insbesondere auch das Phänomen, dass junge Musliminnen sich bewußt für das Kopftuch entscheiden, während ihre Mütter es abgelegt oder sozusagen unbewußt, der Konvention wegen, getragen haben. Mit dem Kopftuch wird öffentlich nonverbal gesagt: Ich bin Muslimin. In der breiten Öffentlichkeit wird das Kopftuch oft als ambivalentes, Abgrenzung und mangelnde Integrationsbereitschaft markierendes Symbol eingeschätzt. Daß dies ein recht einseitiger Blick ist, der vielleicht mehr mit unbewußten Ängsten als mit der Realität zu tun hat, demonstrieren die kopftuchtragenden Musliminnen, die an den dokumentierten Gesprächskreisen teilnehmen. Schon ihr Entschluß, sich an zwei Dialoggruppen zu beteiligen, zeugt kaum von mangelnder Integrationsbereitschaft.

Die Gesprächskreise wurden von Christinnen ins Leben gerufen, um von den muslimischen Frauen mehr über deren Glauben und Lebenspraxis zu erfahren, aber schon bald zeigte sich, dass die Muslimas ebenso lernbegierig sind. Alle sind junge Mütter, keine ist Akademikerin, und sie stellen theologisch recht anspruchsvolle Fragen: Warum es Jesus Christus als Mittler zwischen Gott und Mensch brauche, warum der Papst den Gewissensentscheid von Bischof Kamphaus nicht akzeptiere, worin eigentlich ein christliches Leben bestehe und wie man seine Kinder denn christlich erziehe, wenn christliche Freiheit so betont werde und eine klare Rechtleitung wie im Islam fehle.

Es ist in den letzten Jahrzehnten viel von Dialog die Rede, wenig aber von einem Dialog von unten, wie er in dieser Gruppe und wohl auch an vielen anderen Orten stattfindet. In die wissenschaftliche Literatur ist meines Wissens bislang nur der Dialog von Spezialisten und nicht der von Laien eingegangen. Ein theologisches wie auch religionswissenschaftliches Forschungsmanko, wie mir scheint, da gerade solche Dialoge von unten – so die Arbeitshypothese – für gelebte Religiosität weit aussagekräftiger sind und eine unmittelbarere gesellschaftspolitische Relevanz haben. Wenn Menschen miteinander reden und dies innerhalb eines vorstrukturierten Rahmens, z.B. in Form eines interreligiösen oder interkulturellen Arbeitskreises tun, artikulieren sie ihre Sinn- und Lebenswelten, ihre ethischen und sozialen Wertekategorien, ihre religiöse und kulturelle Identität. In unserem Projekt ziehen wir es vor, nicht von Dialog, sondern von Interaktionsprozessen zu sprechen. In den Gesprächskreisen geht es nicht nur um den Austausch über Glaubensfragen, sondern auch um ganz konkretes Alltagsverhalten. Zwei kurze Auszüge aus einer Transkription sollen dies verdeutlichen:

Saliha sagt:

„Es gibt nämlich in der Türkei auch so viele verschiedene Menschen ehm und Vorstellungen vom Leben, von Kultur, alles mögliche. ... Zum Beispiel wir sind gerne bei den Festen unter Frauen, weil wir uns wohler finden, also, wir fühlen uns wohl, wenn wir unter Frauen

[13] Es handelt sich um die in Arbeit begriffene Monographie: Wilke, A. / Moebus, O.: Von Sprachkühen und Gottheiten des Alphabets. Wort, Klang und Gebärde im Hinduismus (Arbeitstitel).

[14] Es handelt sich um ein Teilprojekt, das ich zusammen mit meiner wissenschaftlichen Mitarbeiterin Regina Kemper, im Rahmen des Projekts „Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften" der Landesarbeitsgemeinschaft Theologische Frauenforschung / Feministische Theologie (LAG), durchführe. Die Gesamtleitung dieses LAG-Projekts, an welchem mehrere Univ.en des Landes NRW beteiligt sind, obliegt Frau Prof. I. Pahl und Herrn Prof. E. Geldbach, Univ. Bochum. Unterstützt wird es mit Geldern des Ministerium für Schule, Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen.

uns gemütlich machen können, und eventuell auch mit Musik oder so. Richtig. Also, Mann muß nicht dabei sein. Wir würden uns dann auch gar nicht trauen aufzustehen und zu tanzen. Das gehört nicht dazu, erstens. Zweitens, unsere Religion würde uns auch gar nicht erlauben. Also ist natürlich als Hauptgrund ehe ist das zweite. Also, wie das jetzt bei Euch ist, zum Beispiel, das wollen wir natürlich auch gleich von Euch hören."

Das Beispiel zeigt, wie stark sich die muslimischen Frauen (nicht nur die Sprecherin) mit überkommenen Wertvorstellungen und einem traditionellen Rollenverständnis identifizieren und die Segregation der Geschlechter keineswegs als negativ empfinden. Trotz und gerade wegen solch anderer Wertekategorien sind sie am Kontakt mit Frauen der Mehrheitsgesellschaft sehr interessiert. Das folgende Beispiel impliziert, daß sie mit diesen auch Gemeinsamkeiten haben:

Eine der Musliminnen, Marjam, erzählt:

Und letztens war so, ich hab' also jemanden, die kenn' ich so von Weitem her, aber die hat, fing sofort an zu erzählen, daß ihr Mann sie geschlagen hätte und dies und jenes. Und das tat mir so was von weh. Und dann hab' ich das meinem Mann erzählt.

Hildegard:

Das war eine türkische Frau?

Marjam:

Türkische Frau, die nach Tradition lebt. Und der Mann hat 'was zu sagen. Und die leben wirklich nach Tradition. Hat [mit] Islam bei denen überhaupt nichts zu tun. Und das hab' ich meinem Mann erzählt. Und ich war so traurig und so. Mein Mann sagt: „Ah, siehst du, sei stolz auf mich!" (alle lachen) Und: „Bis jetzt habe ich dir nicht eine einzige Ohrfeige ..." Hab' ich gesagt: „Kuck' mal, hör' mal, ich hab' dir auch bis jetzt keine einzige Ohrfeige gegeben. Sei du mal froh, daß du mich hast, ne. Wenn du mich schlägst, dann natürlich schlage ich dich zurück." (alle lachen)

Dieses zweite Beispiel illustriert mit der starken Trennung von Kultur und Religion nicht nur ein weiteres Orientierungsmuster, das wiederholt auftaucht, sondern auch, wie selbstbewußt, ja, „emanzipiert" diese Frauen sind. Die Ressource ihrer Emanzipation ist die Religion. Aus der koranischen Gleichstellung von Mann und Frau vor Gott wird die geschlechtliche Gleichstellung hinsichtlich Kindererziehung, Bildung, Berufsausübung und Arbeitsteilung im Haushalt abgeleitet, ebenso wie das Recht, fünfmal am Tag zu beten und die Einforderung ehelicher Treue und vorehelicher Keuschheit auch von den Männern. Die Religion bietet den Frauen einen Freiraum für das Geltendmachen individueller Rechte, welche ihnen die türkische Kultur versagt. Machotum hat in ihren Augen nichts mit dem Islam zu tun, sondern mit überkommenen kulturellen Werten, die sie nicht gutheißen können.

Das Kopftuch ist für diese Frauen der symbolische Code par excellance für praktizierten Islam. Ganz im Unterschied zum Fremdbild der kopftuchtragenden Frau als Opfer von Unterdrückung durch Eltern und Ehemann, ist das Kopftuch für sie ein Mittel positiver Selbstbildproduktion: Es verbindet das Image, lady-like und würdevoll zu sein mit ethischer Selbstdisziplinierung und einer neuen religiösen Subjektwerdung.

Dieser Befund deckt sich mit kürzlich erschienenen Studien zum Selbstbild junger Musliminnen in Deutschland. Während dort Studentinnen befragt wurden, sind es hier junge Mütter. Neu an unserem Projekt ist, daß wir Austauschprozesse mit Frauen der Mehrheitsgesellschaft dokumentieren. Die Fülle der Transkriptionen und die Problematik der extremen Form teilnehmender Beobachtung, die wir als Mitdiskutierende praktizieren, versuchen wir dadurch zu bewältigen, daß wir strenge Verfahren in der deskriptiven und analytischen Auswertung anwenden. Mittels Bohnsacks und Oevermanns Methoden qualitativer Sozialforschung wird die Dramaturgie des Diskurses rekonstruiert und auf handlungsleitende Orientierungen und Dispositionsmuster hin untersucht, sowohl was die ganze Gruppe als auch was die Teilgruppen angeht. Was als Konsens an der Oberfläche erscheint, kann sich als Dissenz herausstellen, wenn etwa die deutschen Frauen auf einer ganz anderen Ebene argumentieren als die türkisch-stämmigen Frauen. Aber ebenso kann umgekehrt starke Meinungsverschiedenheit herrschen, ohne das gemeinsame Vertrauensverhältnis zu gefährden. Oft bilden sich im Gesprächsverlauf Allianzen quer durch die Kulturen und Religionen hinweg. So mag sich in manchem die Spiritualität der Musliminnen und Katholikinnen näher sein, als die Spiritualität von Katholikinnen und Protestantinnen.

Typologisch besonders interessant ist die Tatsache, daß sich die Diskursorganisation der beiden Gesprächsgruppen wesentlich unterscheidet: Im einen Fall finden wir einen eher harmonisch-integrativen Gesprächsverlauf, im andern einen eher oppositionell-konfrontativen, obgleich es sich auf seiten der Muslimas um dieselben Frauen handelt. Während für den christlich-muslimischen Arbeitskreis der gemeinsame Bezugsrahmen gilt: Mehr voneinander zu wissen erhöht die Toleranz, ist dieser Orientierungsrahmen im anderen Gesprächskreis nicht ohne weiteres gegeben. Vorherrschend scheint hier ein eher erzieherischer Orientierungsrahmen der deutschen Frauen gegenüber den kopftuchtragenden Frauen: Ihr Musliminnen sollt lernen, wie es bei uns ist. Dies ist aus der Genese dieses Arbeitskreises erklärbar. Begonnen hatte er mit säkularisierten Türkinnen, denen man sich näher fühlte.

Interreligiöse Gesprächskreise sind ein spannendes interdisziplinäres Forschungsfeld, das für die Theologie wie auch für die Soziologie, die Genderforschung, die Psychologie und nicht zuletzt für die Religionswissenschaft von Bedeutung ist. Erkenntnisinteresse, Fragestellung und Methode der letzteren zielt im vorgestellten Projekt auf gelebte Religiosität und kulturelle Identität, wie sie in der Interaktion hergestellt wird. Sozusagen als Nebenprodukt werden hierbei die Chancen und Probleme des multikulturellen gesellschaftlichen Zusammenlebens modellhaft deutlich, so daß der „Dialog von unten" Aussagekraft auch für den gesamtgesellschaftlichen Dialog besitzt.

Einsatz für Minervas Eulen
Einmal mehr zum Verhältnis von Philosophie und Theologie

von Klaus Müller

1. Auftrittsbedingungen eines Problems

Der für die Komplexität seiner Texte berühmt-berüchtigte guatemaltekische Philosoph Hector-Neri Castañeda hatte über seine Arbeit das Motto gestellt: „When in Doubt [About a Phenomenon] – Complicate [The Data]."[1] Das dürfte auch ein guter Rat sein, wenn die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube, von Philosophie und Theologie zur Debatte steht, denn: „Christian theology often requires a *lectio difficilior*"[2], weil Häresien typischerweise aus Übervereinfachung entstehen. Die Sache begleitet das christliche Denken bekanntlich seit seinen Anfängen.[3] Zwar wurden seit Tertul-

[1] Castañeda, Hector-Neri: The Self and Its Guises. (Abstract), Nous 17 (1983), 60–62, hier 60.

[2] Endean, Philip: Philosophy and the Magisterium. A Contribution from ‚Oxford', ET 11 (2000), 39–54, hier 49.

[3] Bündige historische und systematische Umrisse des Problemfeldes vgl. Müller, Klaus: Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten. Unter Mitarbeit von Saskia Wendel, Münster 2000. (Münsteraner Einführungen – Theologie; 4), 6–15. – Pröpper, Thomas: Art. Theologie und Philosophie. II. Historisch-theologisch. III. Systematisch-theologisch, in: LThK[3] Bd 9. Freiburg u.a. 2000, Sp. 1451–1455. Auch in ders.: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg / Basel / Wien 2001, 93–97. – Wendel, Saskia: Philosophie: Grenzgängerin zwischen Glaube und Vernunft. Oder: Warum es nicht reicht, Gott dadurch zu beweisen, daß er in der Bibel geredet habe (I. Kant), in: Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen, hg. v. Leinhäupl-Wilke, Andreas / Striet, Magnus, Münster 2000. (Münsteraner Einführungen – Theologie; 1), 120–134.

lian[4] und werden bis heute[5] immer wieder einmal Stimmen laut, die eine Rechenschaft der Theologie auf dem Forum der Vernunft für unnötig, gar sinnlos erachten und diese durch konfessorische Attitüden ersetzen möchten. Doch ungleich stärker blieb ebenso von Anfang bis heute das Bewußtsein präsent, daß Theologie und Philosophie aus intrinsischen Gründen der ersteren in engstem Verhältnis stehen. Diesen inneren Gründen etwas nachzugehen und ihre Konsequenzen auszuloten heißt, im Sinne Castañedas die Ausgangsdaten einer Problemstellung zu komplizieren, sofern die Klärung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie von vornherein auf einer anderen Ebene als derjenigen faktisch-historisch auftretender Verhältnisbestimmungen gesucht wird. Es handelt sich um die Ebene der epistemischen und ontologischen Commitments, also der Verpflichtungen, die jemand eingeht, der sich am christlich-theologischen Diskurs beteiligt.

Für christliches Denken steht außer Frage, daß es sich in Schöpfung und Heilsgeschichte um eine Selbstmitteilung Gottes handelt, in der Bedeutsames über Gott, die Welt und das Leben in dieser Welt vor diesem Gott kundgetan ist. Das schließt freilich ein, daß (a) in menschlicher Erfahrung eine verläßliche Wirklichkeit begegnet, die in ihrer Verfaßtheit (b) erkannt und (c) beschrieben werden kann, und daß das, was Gott mitteilt, (d) wahr ist und sich als solches kraft der Vernunft nachvollziehen läßt. Bereits der Ausgangspunkt des christlichen Denkens impliziert also die philosophischen Begriffe der Wirklichkeit, der Vernunft, der Kommunikation und der Wahrheit.[6] Auch Judentum und Islam erheben vergleichbare Geltungsansprüche – Jan Assmann erblickt bekanntlich in der „Mosaische[n] Unterscheidung“[7] zwischen wahr und unwahr das Spezifikum der monotheistischen Religionen und ortet darin (wenn auch subtiler als andere) deren Gewaltpotential.[8] Das spezifisch Christliche besteht aber darin, eben diese Geltungsansprüche einer Gültigkeitsprüfung auf dem Forum der Philosophie und damit dem Kriterium einer universalen Vernunft auszusetzen – in der Überzeugung, daß Religion und Philosophie der Versöhnung fähig und bedürftig sind.[9]

2. Zwei Folgerungen

Genau von daher erklären sich auch zwei Züge des Verhältniskomplexes von Philosophie und Theologie, die seit je für Blicke aus der Beobachterperspektive Erstaunen weckten: Zum einen verstanden sich die frühen Theologen als die besseren Philosophen im Vergleich zu denen, die im vor- und außerchristlichen Bereich als Vertreter der Philosophie auftraten.[10] Das war ernsthaft nur dadurch möglich, daß sie ihre eigenen Überzeugungen nicht in Poesie, Mythos und Politik verwurzelt begriffen, sondern als wahre und kommunikationsfähige Erkenntnis von Wirklichkeit verstanden.[11] Der heute verbreiteten Ausklammerung der Frage der Referenz theologischer Rede und der mit ihr notwendig einhergehenden Beschränkung auf eine Beschäftigung mit Texten[12] wären ein Justin der Märtyrer oder ein Augustinus – um nur zwei besonders philosophieaffine Theologen zu nennen – verständnislos gegenübergestanden. Mindestens der Erwähnung verdient an dieser Stelle, daß der theologische Realismus ausgerechnet in dem Jahrzehnte vom empiristischen Sinnlosigkeitsverdacht gegen theologische Sätze beherrschten Bereich analytisch ansetzenden Philosophierens als heute dominierende Form von Religionsphilosophie zu gelten hat.[13]

Diese Anerkennung philosophischer Standards für die Theologie impliziert freilich im Gegenzug auch einen normativen Philosophiebegriff, an dem sich vor- und außerchristliches Philosophieren messen lassen mußte.[14] Die Wahrheitsüberzeugung hinsichtlich der eigenen Essentials wie etwa der Personalität eines Gottes, der dem Menschen nahe kommen kann, einer freien Schöpfung und eines so freien wie schuldfähigen Menschen macht deren Kompatibilität mit einer philosophischen Position zum internen Element jener Normativität. Die Einheitlichkeit unter Vertretern einer Überzeugung, die Kompetenz in der Theologie qua Wissen von Gott, die Frage der Effizienz wie diejenige nach der Korrespondenz zwischen Philosophietreiben und sittlicher Lebensführung treten hinzu.[15] Aus der Perspektive der Commitment-Ebene kann christliche Theologie auch gar nicht anders als in dieser Form normativ von Philosophie zu denken, andernfalls sie im Letzten den von ihr geglaubten Gott als Lügengott denunzieren müßte.[16] Von daher überrascht auch nicht, daß sich diese normative Auffassung von Philosophie auch in jüngeren und jüngsten lehramtlichen Verlautbarungen der katholischen Kirche wiederfindet, besonders in der Enzyklika „Fides et ratio“ von 1998.[17]

Damit bin ich bei einem zweiten Befund hinsichtlich einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie, der noch gewöhnungsbedürftiger anmuten mag als der eben skizzierte: Es gibt ab einem gewissen Zeitpunkt ein signifikant zur Geltung kommendes Interesse des kirchlichen Lehramts an der Philosophie, dem freilich zu keiner Zeit – wenige katholische Philosophen ausgenommen – ein vergleichbares Interesse seitens der Philosophie an den einschlägigen amtlichen Wortmeldungen entsprach (warum, wird gleich noch zu bedenken sein). Jedenfalls fällt auf, daß 1832, ein Jahr nach Hegels Tod, eine ganze Serie von lehramtlichen Verlautbarungen einsetzt, die alle irgendwie mit dem Verhältnis von Vernunft und Glaube zu tun haben und der Theologie den rechten Weg zwischen Rationalismus und Fideismus zu markieren suchen.[18] Einschlägige Spitzentexte repräsentieren Teile der dogmatischen Konstitution „Dei Filius“ des I. Vatikanischen Konzils,[19] die neun Jahre später erscheinende erste Enzyklika zur Philosophie überhaupt, „Aeterni patris“ (1879) und das erste Lehrkapitel des Antimodernisteneids von 1906.[20] Um zureichend zu verstehen, was in diesen Wortmeldungen des Magisteriums zur Geltung kommt, müssen über die binnenkirchliche Funktion und Relevanz der Texte hinaus die philosophischen Rahmenbedingungen und Horizonte in Blick genommen werden: Vor dem Hintergrund der Tatsache, daß schon vor dem Tod Hegels der Zerfall der großen Systemphilosophien eingesetzt hatte und sich schließlich – paradigmatisch in Nietzsche – zu einem radikalen Zweifel der philosophischen Vernunft an sich selbst auswächst, wird das Lehramt zum Anwalt einer starken Vernunft – und muß das auch logisch auf Grund der für die von ihm zu schützenden Traditionen (und auch für sich selbst) konstitutiven epistemischen und ontologischen Commitments. Die Weise, wie 119 Jahre

[4] Vgl. Tertullian: apol. 46,18. – de praesc. haer. 7,9–10.12.

[5] Vgl. etwa Ruster, Thomas: Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg / Basel / Wien 2000, (QD; 181). 17.

[6] Vgl. Endean (Anm. 2). 41. – Vgl. dazu auch Sedmak, Clemens: „How many ‚idiots‘ …?“ The idea of the Catholic Magisterium and its Relation to Philosophy, ET 11 (2000), 132–151, hier 147. – Wald, Berthold: Philosophie im Studium der Theologie, Paderborn 2001, 15–29.

[7] Vgl. Assmann, Jan: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München / Wien 1998, 17.

[8] Vgl. etwa die agressiven Statements von Dawkins, Richard: Religion's misguided missiles. The Guardian Saturday Sept. 15, 2001, 23. 10. 2001. 1–4, hier 3. – Houellebecq, Michel: Plattform. Aus dem französischen v. Uli Wittmann, Köln 2002, 237–240.

[9] Vgl. dazu und vor allem zur inneren Dynamik dieser Ausgangslage Günther, Gotthard: Religion, Metaphysik und transzendentaler Idealismus, in: Günther, Gotthart / Schelsky, Helmut: Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins, Leipzig 1937, 9–46, hier 9–10. 28.

[10] Vgl. etwa Justinos: dial. 8. – 1 apol. 2

[11] Vgl. dazu Spaemann, Robert: Christentum und Philosophie in der Neuzeit, in: Aufklärung durch Tradition, hg. v. Fechtrup, Hermann / Schulze, Friedbert / Sternberg, Thomas, Münster 1995 (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung; Bd 1), 123–138, hier 123. – Ratzinger, Joseph: Der angezweifelte Wahrheitsanspruch, in: FAZ Nr. 6 vom 8. 1. 2000. Bilder und Zeiten I.

[12] Vgl. dazu und zur Koinzidenz dieses Theologiestils mit der Virtualitätsdebatte der Cyberkultur Spaemann, Robert: Das unsterbliche Gerücht, in: Merkur 53 (1999), 772–783, hier 773. 783. – Das Problem Realität versus „Betrachtsamkeit“ (Nietzsche) zieht sich auch schon als cantus firmus durch die religionsphilosophischen Arbeiten Josef Piepers. Vgl. ders.: Religionsphilosophische Schriften, hg. von Berthold Wald, Hamburg 2000 (Werke; 7). Daß die Dinge im Fall der neuzeitlichen Philosophie etwas differenzierter liegen als Pieper unterstellt und das Nachwort des Hg.s (627–633) forciert, wird aus Pröpper (Anm. 3) klar.

[13] Vgl. dazu: Analytische Religionsphilosophie, hg. v. Jäger, Christoph, Paderborn u. a. 1998, hier bes. die Einleitung des Hg.s 11–51.

[14] Vgl. dazu Sedmak, Clemens: Rom, Athen und Oxford. Katholisches Lehramt und Philosophie, ET 10 (1999), 139–148, hier 139–141.

[15] Vgl. dazu Sedmak. Rom (Anm. 14). 140–141 mit Bezug auf Laktanz und Tertullian.

[16] Aus diesem inneren Zusammenhang erklärt sich wohl auch der wütende Protest, den Descartes' – freilich unter ganz spezifischen Voraussetzungen stehendes – Gedankenexperiment des „deus malignus“ in der Grundlegung seiner Philosophie provozierte.Vgl. dazu Decartes, René: Meditationes de prima philosophia, lat./dt. hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1959, 43.

[17] Vgl. Enzyklika Fides et ratio von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Bonn 1998 (VAP 135).

[18] Ausführlicher vgl. dazu Müller, Klaus: Das kirchliche Lehramt und die Philosophie. Eine brisante Beziehung, die zu denken gibt, ThGl 90 (2000), 417–432.

[19] Vgl. DH 3016–3020.

[20] Vgl. DH 3536.

nach „Aeterni patris" die Enzyklika „Fides et ratio" geradezu emphatisch die Wahrheitsfrage in den Vordergrund rückt[21] und eine neue Philosophie des Seins fordert[22], legt die Annahme nahe, daß damit erneut einer – ohne Zweifel gegebenen – „Vertrauenskrise hinsichtlich der Fähigkeiten der Vernunft"[23] entgegen gearbeitet werden soll.

Zumindest katholische ChristInnen, die Philosophie für das Geschäft der Theologie als belangvoll betrachten, werden solches amtliche Bemühen wertschätzen. Sie werden aus den genannten Gründen nachvollziehen können, warum das Magisterium sich eine Verantwortung für philosophisches Denken zuschreibt, und ihm auch entsprechende Kompetenz zuerkennen.[24] Nur darf daraus nicht so etwas wie eine – wenn auch noch so verkappte – Präpotenz in philosophicis erwachsen.[25] Es geht – um es in Anlehnung an Wittgenstein zu sagen – um die Vermeidung allzu einseitiger Diät.[26] Sachlich gewendet: Alles steht und fällt mit der angemessenen hermeneutischen Einstellung – und eben diese will differenziert angelegt sein. In der Tat beruht die Lehre des kirchlichen Amtes auf dem Vertrauen in Gottes Verläßlichkeit und Nähe – auch und gerade im Blick auf die Ebene der Commitments.[27] Amtlichen Äußerungen ist in dieser Hinsicht mit einer Hermeneutik des Einverständnisses zu begegnen. Aber genauso braucht es eine kritische Hermeneutik oder Hermeneutik des Verdachts, weil natürlich auch amtliche Äußerungen philosophische Stellungnahmen implizieren und diese nicht naturwüchsig oder durch eine apriori für Adäquatheit sorgende Sicherheitsschleuse in die Lehrtexte geraten, sondern unter den gleichen wissenssoziologischen Bedingungen, unter denen amtliche Verlautbarungen zur Philosophie seitens der VertreterInnen dieser Disziplin wahrgenommen oder ignoriert werden. Daß amtliche Einlassungen zur Philosophie – auch „Fides et ratio" noch – gern den Eindruck erwecken, die von der Philosophie geforderte kritische und darum mühselige hermeneutische Vermittlungsarbeit für sich selbst nicht leisten zu müssen oder schon hinter sich zu haben, halte ich für den gewichtigsten Grund der sehr eingeschränkten Reaktion philosophischer FachvertreterInnen auf magisteriale Verlautbarungen. In der Sache ist das bedauerlich, weil damit von beiden Seiten begriffs- und theoriebildende Ressourcen für Philosophie und Theologie verspielt werden.

3. Produktive Vorurteile

Daß der theologische Diskurs generell und in ihm lehramtliche Äußerungen zur Philosophie speziell ganz bestimmte philosophische Annahmen implizieren und andere ausschließen, versteht sich zunächst vor dem Hintergrund des für Theologie notwendig normativen Philosophiebegriffs von selbst. Wer die christlichen Essentials teilt, muß in ganz bestimmter Weise vom Dasein der Dinge, von Mensch und Welt denken und wird dabei notgedrungen in Kongruenz mit diesen und in Konflikt mit jenen philosophischen Theoriegebilden kommen. So wird beispielsweise das Reden von einem Handeln Gottes oder eines Wirkens seines Geistes Debatten mit dem Kausalprinzip auslösen; die christliche Eschatologie wird mit anthropologischen Positionen in der Leib-Seele-Debatte kollidieren, die monistisch oder reduktionistisch angelegt sind, ohne deswegen für mehr oder weniger dualistische Modelle votieren zu dürfen; das kirchliche Verständnis von Treue zum eigenen Ursprung wird auch bestimmte Auffassungen über Sprache und Hermeneutik, Sinn und Bedeutung implizieren.[28] Aber gerade in solchen spannungsgeladenen Begegnungen vollzieht sich zweierlei:

(a) Zum einen zwingt die Beschäftigung mit Philosophie die Theologie dazu, sich die eigenen Commitments und deren Zusammenhang mit ganz bestimmten philosophischen Optionen klarzumachen – und das ist eine der Hauptaufgaben der Disziplin *Philosophische Grundfragen der Theologie* oder (anderer Name) *Philosophisch-theologische Propädeutik*. Es bringt eben Klarheit in die Sache und dient der erstpersönlichen Entscheidungsfindung, wenn Theologie Treibende die Einsicht gewinnen, daß z. B. in der Regel belangvolle moraltheologische Konflikte durch den Zusammenstoß divergierender philosophischer Hintergrundannahmen zustande kommen.[29] Dabei kann natürlich auch geschehen, daß im Gang philosophischer Theoriebildung Denkfiguren aufkommen, die die Verständigung über theologische Problemlagen auf bislang nicht begangene Bahnen führt, oder aber innovatives philosophisches Instrumentar spielt scheinbar obsolet gewordenen Theologoumena von neuem Erschließungskraft zu.

(b) Bedacht sein will aber auch die in umgekehrter Richtung verlaufende Wechselwirkung – also diejenige von der Theologie auf die Philosophie. Außer Frage steht, daß es in der gesamten okzidentalen Geistesgeschichte einen Einfluß jüdisch-christlicher, teils auch islamischer Motive auf die Philosophie gegeben hat, der bis dahin reicht, daß etliche der abendländischen philosophischen Grundbegriffe ohne diese Einflüsse sich niemals so ausgebildet hätten, wie sie es taten und wie sie bis heute in Gebrauch sind. Das Ensemble der betroffenen Begriffsfelder reicht noch über den diesbezüglich von Habermas benannten Bereich der kommunikativen und geschichtlich situierten Vernunft und der Kraft der meist platonismuskritischen Negativität des Denkens hinaus.[30] Ich denke darüber hinaus natürlich auch an den Begriff des Seins in der Metaphysik seit Thomas von Aquin, an den Einfluß namentlich der Christologie mit ihrer Kernintuition des Absoluten im Endlichen auf Denkfiguren neuzeitlichen Philosophierens[31], an die „Transkription" der theologischen Kenosis zum von der Caritas geleiteten philosophischen „pensiero debole" qua Verzicht auf starke, also gewaltförmige Ligaturen bei G. Vattimo[32], an den seitens der Philosophie respektierten widerständigen Zwischenruf semantischer Potentiale jüdisch-christlicher Provenienz in zeitgenössischen anthropologischen Debatten[33] und nicht zuletzt auch an die auffällige Präsenz religiös-theologischer Elemente im Raum der Cyberphilosophy.[34] An entscheidender Stelle geht es dabei auch um mehr als die Aneignung semantischer Potentiale durch „kooperative Übersetzung"[35], die bislang nur in religiöser Tradition aufbewahrt werden zu können scheinen, wie Habermas meint.[36] Denn die Gottes*frage* gestellt und der Gottes*gedanke* gefaßt werden können auch dort, wo Philosophie das Prinzip des methodischen Atheismus nicht überschreitet.[37] Sie müssen es wohl zumindest dort, wo Vernunft bis an den Rand des ihr Möglichen zu gehen Anlaß sieht, weil sie sich ansonsten sozusagen unterböte. In diesem Sinne erachtet D. Henrich eine Philosophie, die nicht mehr von Gott sprechen kann, als „zu irgendeiner Spezialität unter anderen [...] her-

[21] Vgl. Fides et ratio Nr. 1–6, 25–35, 79, 90.

[22] Vgl. Fides et ratio Nr. 4, 5, 41, 44, 48, 76, 88, 90, 97.

[23] Fides et ratio Nr. 84.

[24] Vgl. Sedmak. Rom (Anm. 14). 143.

[25] Eben diesen Eindruck hat Sedmak mit seinem Beitrag „Rom, Athen und Oxford" (Anm. 14) nicht wirklich vermieden, weshalb ihm Ph. Endean (Anm. 2) vorhielt, ein triumphalistisches Bild lehramtlicher Kompetenz zu nähren (vgl. Endean 42). In seiner Replik Sedmak. Idiots (Anm. 6), die auch Retractatio war, nimmt Sedmak umfängliche Differenzierungen vor, ohne freilich dabei zum Kern des Problems, nämlich der *Form* der magisterialen Kompetenzausübung hinsichtlich der Philosophie durchzustoßen. Genau das moniert aus pastoraltheologischer Sicht Bucher, Rainer: Was passieren kann, wenn ein katholischer Philosoph plötzlich das kirchliche Wesen seines Faches entdeckt. Einige pastoraltheologische Anmerkungen zu Clemens Sedmaks Rat, in: ET 12 (2001), 133–140.

[26] Vgl. Endean (Anm. 2). 51.

[27] Vgl. Sedmak. Idiots (Anm. 6). 137.

[28] Vgl. zu diesen und anderen Beispielen auch Sedmak. Rom (Anm. 14), 144–147.

[29] Als Standardbeispiel kann der Fall der künstlichen Empfängnisverhütung dienen, deren Beurteilung davon abhängt, wie der Begriff „künstlich" im Blick auf die menschliche Natur verstanden wird und ob von einer eher statischen Wesensmetaphysik und deren Einzelakten oder einer temporal-lebensgeschichtlich imprägnierten Anthropologie her gedacht wird.

[30] Vgl. dazu Habermas, Jürgen: Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: Diagnosen zur Zeit. Mit Beiträgen von Johann B. Metz u. a., Düsseldorf 1994, 51–64, hier 56–60.

[31] Vgl. dazu ausführlich Tilliette, Xaver: Philosophische Christologie. Eine Hinführung. Aus dem französischen v. Jörg Disse, Einsiedeln / Freiburg 1998.

[32] Vgl. Vattimo, Gianni: Glauben – Philosophieren. Aus dem Italienischen v. Christiane Schulz, Stuttgart 1997, Bes. 55–69. – Zum Terminus „Transkription" vgl. 29–30.

[33] Vgl. etwa Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt/Main 2001, 29–31.

[34] Vgl. dazu Müller, Klaus: Das 21. Jahrhundert hat längst begonnen. Philosophisch-theologische Beobachtungen zur Cyber-Kultur, in: Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik, hg. v. Ebertz, Michael N. / Zwick, Reinhold, Freiburg / Basel / Wien 1999, 379–401.

[35] Habermas: Glauben (Anm. 33). 20.

[36] Vgl. Habermas: Israel (Anm. 30). 60. – Ders.: Glauben (Anm. 33). 20–25.

[37] Vgl. Habermas, Jürgen: Über Gott und die Welt. Eduardo Mendieta im Gespräch mit Jürgen Habermas, Jahrbuch Politische Theologie 3 (1999), 190–209, hier 202. – Jetzt auch (unter der Rubrik „Jerusalem, Athen und Rom") in Habermas, Jürgen: Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt/Main 2001, 173–196, hier 187.

untergekommen".[38] Der Gottesgedanke legt sich ihm aus einer Selbstverständigung bewußten Lebens nahe, die kraft ihrer inneren Struktur auf eine spekulative, d. h. vom eingespielten Begriffsinstrumentar abweichende Metaphysik, einen Abschlußgedanken über das Wirkliche, hindrängt – aber freilich nur auf einen *Gedanken*, wenngleich zu diesem Gedanken für Henrich auch die Anschlußüberlegung gehört, ob und in welchem Sinn ihm eine Deckung durch eine entsprechende Realität zuzusprechen sei.

4. Risikowillige Ortsbestimmung

Wer sich vor dem Hintergrund des soeben Erwogenen an eine systematische Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie wagt, begibt sich auf „vermintes Gelände"[39], weil es ungeheuer schwierig ist, ein Zuviel genauso wie ein Zuwenig an reziproker Normativität zu vermeiden. Einigkeit besteht nur darin, daß das „ancilla"-Modell sowohl in seiner klassischen[40] wie in seiner ironischen kantischen[41] Variante einer angemessenen Verhältnisbeschreibung nicht mehr genügt. Beide Disziplinen haben sich dafür zu große Selbstbeschränkungen auferlegen müssen. Die apokalyptische Perspektive des späten Josef Pieper, daß wahres Philosophieren – seien Sophistik und Pseudophilosophie einmal zur Dominanz gelangt – aus schmerzlicher Notwendigkeit in ihre uranfängliche Einheit mit der Theologie zurückkehren könnte[42], gibt wohl zu denken, liefert aber nicht einfach ein diagnostisches Instrumentar. Robert Spaemann bestimmt das Verhältnis von Philosophie und Theologie unter dem Vorzeichen der Postmoderne als ein Nebeneinander, in dem es auf divergierende Weise immer um die Wahrheit gehe:[43] „Der christliche Glaube versteht sich selbst als letzte Wahrheit, aber er ist – wie die Schrift sagt – ‚ein Licht, das im Dunkeln scheint', ‚eine Leuchte für meinen Fuß'. Er erklärt uns nicht alle Rätsel der Welt. Und die Philosophie kann diesen Glauben nicht integrieren und authentisch interpretieren. Aber sie bleibt offen für ihn, wenn sie selbst darauf verzichtet, ein abgeschlossenes System der Weltdeutung zu liefern. Solange ihr Leitbild ‚Sokrates' heißt, wird sie den Blick auf Christus nicht verstellen."[44] Ob ein solches Panorama nicht zu irenisch – und damit selbst nochmals postmodern – gemalt ist? Das Verhältnis zwischen beiden führt seit Beginn der Neuzeit doch eher einen agonischen Zug mit sich. Habermas kommt dem in gewisser Weise nahe, wenn er (in seiner Frankfurter Rede) gegen die posthumanistische Rückkehr vor Christus und Sokrates einer profanen Vernunft das Wort redet, die aus Respekt vor dem Glutkern der theodizeesensiblen Religionen und im Wissen um deren aufklärerisches Potential sich darauf versteht, „von der Religion Abstand zu halten, ohne sich deren Perspektive zu verschließen"[45].

Wenn das neuzeitliche Verhältnis von Philosophie und Theologie tatsächlich ein agonisches Moment impliziert, wird man dieses Verhältnis formal als dialektisch bestimmen müssen. Dann aber findet sich so etwas wie eine strukturelle Vorzeichnung dieses Verhältnismodells in der Tradition, die mit Justinos beginnt und in Anselm von Canterbury ihren elaborierten Ausdruck findet – nicht in der lehramtlich bevorzugten eines Thomas von Aquin.[46] Anselms Programm einer fides quaerens intellectum läßt sich bündig dadurch charakterisieren, daß in ihm der Glaube die durch selbstverschuldete Verdunklung angeschlagene Vernunft zu ihrer ursprünglichen Weite befreit und dann umgekehrt Vernunft die Gehalte des Glaubens „remoto Christo" als „rationes necessariae" einzusehen vermag. Thomas' wissenschaftstheoretische Bestimmung der Theologie – aus der ihn bestimmenden, durch Aristoteles beherrschten Diskurssituation völlig plausibel[47] – stellt trotz der bei ihm selbst durch die ihn leitende Heilsfrage gewahrten Verfugung von Vernunft und Glaube die Weichen für das, was in seinen nachthomanischen Ausformungen die Titel des Extrinsezismus und der Stockwerktheologie (Theologia naturalis versus instruktionstheoretisch gedachte Offenbarung) erhalten und nicht zuletzt einer Abwehr neuzeitlichen Denkens dienen sollte.[48] Von daher erklärt sich, daß neuzeitsensitive Theologien der Gegenwart eher dem anselmischen Modell zuneigen. In einigen ihrer Varianten übernehmen sie so etwas wie eine agonische Verpflichtung, die darin besteht, in wohlbestimmter Form philosophisch gewonnene Begriffe letztgültigen Sinnes als Ermöglichungsbedingung für den Ausweis der Vernunftförmigkeit theologischer Ansprüche auf unbedingte Gültigkeit zu denken.[49] Wo dieses Junktim eher skeptisch eingeschätzt wird und sich eine Theologie als Ziel „die Ankunft bei der Wahrheit einer Bitte [setzt; K. M.], die selbst nicht zwingt, sie als letztgültig zu würdigen, sondern eben *darum bittet*"[50], könnte Meister Eckart für den Fortgang des Disputs den Part des Moderators übernehmen: „Denn wie es ein Zeichen von Anmaßung und Unbesonnenheit ist, nur glauben zu wollen, wenn man eingesehen hat, ebenso ist es ein Anzeichen von Trägheit und nachlässig, das, was man im Glauben annimmt, nicht mit Vernunftgründen und Gleichnissen zu erforschen (...)."[51] Erfolgversprechend könnte sich vor allem entpuppen, das von Eckhart in diesem Zusammenhang einigermaßen überraschend ins Spiel gebrachte Stichwort „Gleichnisse" (similitudines) aufzunehmen und sich von deren sprachphilosophischer Charakteristik an Rang und Funktion der Performanz in argumentativen Verfahren erinnern zu lassen: Dann wäre zu überlegen, ob und inwiefern es sich bei Letztbegründungsgängen nicht um im Kern illokutionäre Akte handelt[52], die sich von einer Bitte um Würdigung einer Wahrheit als letztgültig lediglich dadurch unterscheiden, daß sie das von ihr erhobene Anspruchsmoment ausdrücklich mitreflektieren und als vernunftgemäß einsichtig machen. Der Mehrwert des Letztbegründungsgedankens bestünde darin, daß er den in Frage stehenden Geltungsanspruch in den Rahmen einer Selbst- und Weltbeschreibung stellt, der verständlich macht, was es heißt, daß etwas für mich unbedingte Geltung hat, und der von sich aus bereits einleuchtet und so einem Hintergehen der Bitte um letztgültige Würdigung – etwa durch Dezisionismusverdacht – den Weg verlegt.[53]

[38] Henrich, Dieter: Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen, in: Henrich, Dieter / Metz, Johann Baptist / Hilberath, Bernd Jochen / Werblowsky, Zwi: Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposion des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin, Münster 1997, (Religion – Geschichte – Gesellschaft; Fundamentaltheologische Studien Bd 8), 10–20, hier 10.

[39] Habermas: Glauben (Anm. 33). 28. – Vgl. auch Günther (Anm. 9). 10–17. 28–29.

[40] Vgl. dazu noch immer aufschlußreich Clemens, Franciscus Iacobus: De scholasticorum sententia Philosophiam esse theologiae ancillam commentatio. Monasterii Guestphalorum 1856. Wiederabdruck in Piolanti, Antonio: Un pioniere della filosofia cristiana della metà dell' Ottocento: Franz Jacob Clemens († 1862) con la riedizione della Commentatio „Philosophia theologiae ancilla", Città del Vaticano 1988, (Studi tomistici; 35).

[41] Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten, Akademie-Ausg. VII, 28: „Auch kann man allenfalls der theologischen Facultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt), wenn man sie nur nicht verjagt, oder ihr den Mund zubindet (...)."

[42] Vgl. Pieper, Josef: Schriften zum Philosophiebegriff, hg. v. Berthold Wald, Hamburg 1995, (Werke in acht Bden; 3), 323. – Vgl. dazu auch Müller, Klaus: Theologie in der Informationsgesellschaft. Eine wissenschaftstheoretische Neuverständigung im Kontext der gegenwärtigen Vernunftkrise, in: ThG 43 (2000), 2–12.

[43] Vgl. Spaemann: Christentum (Anm. 11). 138.

[44] Ebd. – Wald (Anm. 6) 86–89 stellt die einschlägigen Passagen aus Pieper und Spaemann zusammen mit „Fides et ratio" Nr. 6 als prognostische Stimmen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie vor.

[45] Habermas: Glauben (Anm. 33), 29. Vgl. 28–29.

[46] Ich halte allerdings dafür, daß den Subtext von „Fides et ratio" das anselmische Modell mitprägt. Vgl. dazu Müller, Klaus: Der Papst und die Philosophie. Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio", in: HerKorr 53 (1999), 12–17.

[47] Vgl. dazu Müller, Klaus: Wissen und Glauben: Christlicher Aristotelismus im Mittelalter, in: Klassische Fragen der Philosophiegeschichte I: Antike bis Renaissance, hg. v. Gniffke, Franz / Herold, Norbert, Münster 2002, (Münsteraner Einführungen – Philosophie; 3.1), 153–178, hier 170–174.

[48] Zu Anselm und Thomas vgl. auch Verweyen, Hansjürgen: Einleitung zu Anselm von Canterbury: Freiheitsschriften, lat./dt. Freiburg u. a. 1995, (Fontes Christiani; 13), 7–57, hier 24–28. – Pröpper: Evangelium (Anm. 3), 94–95.

[49] Vgl. dazu auch Müller, Klaus: Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede, in: Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit, hg. v. Neuner, Peter, Freiburg / Basel / Wien 2002, (QD; 195), 33–56.

[50] Werbick, Jürgen: Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg / Basel / Wien 2000, 224. Vgl. 183–224.

[51] Meister Eckhart: In Joh nr. 361, (LW III, 307).

[52] Vgl. dazu bereits Aristoteles: Metaphysik Γ 4; dazu auch Kuhlmann, Wolfgang: Reflexive Letztbegründung. Untersuchung zur Transzendentalpragmatik, Freiburg / München 1985, 267–278.

[53] Ich nehme für diese Erwägung ein Motiv auf, das D. Henrich im Blick auf die Geltungsproblematik der praktischen Vernunft entwickelt hat. Vgl. Henrich, Dieter: Bewußtes Leben und Metaphysik, in: Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999, 194–216, hier 213.

Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik

von Jürgen Werbick

1. Ist der Glaube begründbar?

Systematischer Theologie geht es um den Aufweis der Wahrheit christlicher Glaubenslehre. Rechtfertigen läßt sich der Wahrheitsanspruch des Christlichen – folgt man *Wolfhart Pannenberg* – durch den Nachweis der Kohärenz, in dem das zu Recht als wahr Anerkannte mit allem anderen Wahren nachvollziehbar „zusammenstimmt", weil es eingeordnet werden kann in einen systematisch rekonstruierbaren Zusammenhang, der es erlaubt und dazu nötigt, die wechselseitigen Beziehungen des als wahr Angesehenen zueinander als wahrheitskonstitutiv aufzuweisen und möglichst komplex zu erfassen.[1] Es ist naheliegend, der Dogmatik den Aufweis der Kohärenz christlicher Lehre hinsichtlich ihrer verschiedenen Artikel und Lehrstücke als Aufgabe zuzuweisen, der Fundamentaltheologie aber den Aufweis der Kohärenz zwischen den in Lehre ausformulierten Glaubensüberzeugungen und „sonstigem Wissen". Diese Abgrenzung kann indes nur unterschiedliche Arbeitsschwerpunkte markieren: Die innere Lehr-Kohärenz ermöglicht ja die Kohärenz mit „sonstigem Wissen"; und die Forderung nach Kohärenz mit außertheologischen Wahrheitsgeltungen läßt sich nur einlösen, wenn sie an jedem einzelnen theologischen Lehrstück und seinem Sachzusammenhang mit allen anderen verifiziert werden kann.

Die Probleme, die das Kohärenzkriterium aufwirft, sind allerdings erheblich. Sie beginnen schon damit, daß kaum eindeutig zu bestimmen ist, was einen umfassenden, alle Einzelbehauptungen in ihrem Wahrheitsanspruch rechtfertigenden, in sich vollständig bestimmten Wahrheitszusammenhang konstituieren und argumentativ aufweisbar machen könnte.[2] Und sie bündeln sich gegenwärtig in der Frage, ob Kohärenz mehr ist als die Regelgerechtigkeit von „Zügen" in einem Spiel, das zwar spiel-intern auf Kohärenz angelegt ist, spiel-extern aber keinerlei Kohärenzansprüche erhebt oder gar einlösbar macht.

Man kann nun geltend machen, daß es unter allen möglichen regelgeleiteten und insofern Kohärenz erzeugenden Spielen eines gibt – *Robert Brandom* nennt es das Gesellschaftsspiel „Gründe geben und Gründe verlangen" –, das im Bereich der Wissenschaften einem mehr oder weniger einheitlichen Regelgefüge gehorcht, nach dem bestimmte „Züge" als Argumente anerkannt und als Mitarbeit an einem mehr oder weniger umfassenden Kohärenzzusammenhang qualifizierbar sind. Das Gesellschaftsspiel „Gründe geben und Gründe verlangen" institutionalisiert die Verpflichtung, eine Behauptung dadurch zu rechtfertigen, daß das Behauptete aus anderem Begründeten begründet wird und selbst Grund ist für „robuste", als solche identifizierbare Folgerungen.[3] Man kann aber bestreiten – und *Richard Rorty* hat dies entschieden getan –, daß theologische Behauptungen oder Glaubensaussagen „Züge" in diesem argumentativ ausgetragenen Spiel sein können. Weder eignen sie sich – so Rorty – als Prämissen, die – von psychischen Zuständen abgesehen – irgend etwas erklären oder solide Folgerungen ermöglichen würden, noch lassen sich für sie selbst Gründe angeben, die sie als notwendige oder auch nur plausible Schlußfolgerung legitimierten. Dann kann es – so Rorty weiter – die Möglichkeit eines Aufweises der Kohärenz theologischer Behauptungen mit wahrheitsfähigen Argumenten gar nicht geben. Die Religionen müßten sich konsequenterweise aus dem Spiel „Gründe nennen und Gründe verlangen" verabschieden und hätten auch ein Recht dazu. Ihre interne Plausibilität resultiere aus der Kohärenz von Zügen in einem Spiel, das sich „jenseits der Reichweite nicht nur von Beweis und Argument, sondern auch von diskursivem Denken" abspielt. Wer dieses Spiel spielen, wer die in ihm stimulierten Gewinnerwartungen hegen und die Möglichkeit, es zu spielen, mit seinem Dank beantworten wolle, der sei dafür weder extern legitimationspflichtig noch könne er sich mit extern nachvollziehbaren Argumenten dafür rechtfertigen.[4]

Nun ist Rortys eigenes Argument, weder Atheismus noch Theismus ließen sich durch Argumente oder Beweismittel bestätigen oder widerlegen, da es – wie Hume und Kant gezeigt hätten – unmöglich sei, „die Entscheidung zwischen Theismus und Atheismus als eine Entscheidung zwischen zwei alternativen Erklärungen beobachtbarer Phänomene zu denken"[5], eher trivial und undifferenziert. Steht die Möglichkeit einer argumentativen Rechtfertigung tatsächlich nur da offen, wo es um stichhaltiges Beweisen oder Widerlegen einer Hypothese für die Erklärung eines bestimmten Sachverhalts gehen kann? Ist das Argumentieren mit seiner Unterscheidung zwischen stärkeren und schwächeren Argumenten ein „Spiel", das nur da zielführend gespielt werden kann, wo die Kohärenz der Spielzüge Gewinn und Verlust eindeutig bei den Mitspielern lokalisiert? Die Regeln des Spiels „Gründe nennen und Gründe verlangen" scheinen es erforderlich zu machen und zu ermöglichen, regelgerechte von nicht regelgerechten und bessere von weniger guten Spielzügen zu unterscheiden. Aber geht es bei diesem Spiel notwendigerweise um alles oder nichts, um hieb- und stichfesten Beweise oder Widerlegungen? Und beherrscht – wo dies nicht in Aussicht steht oder überhaupt nicht erreichbar scheint – nur die subjektive Beliebigkeit bloßer Vorlieben das Feld, für die man vielleicht biographische oder sonstige Motive, nie aber triftige Argumente ins Spiel bringen kann?[6]

2. Rechenschaft geben und Rechenschaft fordern

Fundamentaltheologie ist ein argumentatives Verfahren, das die Glaubensoption als rechenschaftsfähig und rechenschaftspflichtig ansieht und sich auf Grund nachvollziehbarer Argumente mit kritischen Einwendungen gegen die Glaubenshoffnung auseinandersetzt, die den Christen geschenkt ist und sie „erfüllt" (vgl. 1 Petr 3,15). Gäbe es zwischen dem Spiel, das auf zwingende Argumente abzielt, und dem Spiel subjektiver Motive kein Drittes, so wäre der Fundamentaltheologie die „Geschäftsgrundlage" entzogen. Wenn – wie Rorty zu unterstellen scheint – religiöse Überzeugungen mit rational normierten Überzeugungsprozessen nichts zu tun haben oder – wie der „Wittgensteinian fideism"[7] zu unterstellen scheint – als die „Grammatik" (das Regelwerk) von religiösen Sprachspielen fungieren, der eben nur diejenigen gehorchen, die dieses Spiel mitspielen, so entfallen Verpflichtung und Möglichkeit, sie als rationale Optionen zu rechtfertigen oder als im Widerspruch mit anderen, wohlbegründeten Überzeugungen stehend zu identifizieren.

Es scheint für die Theologie einen Mittelweg zu geben zwischen forsch-ambitionierten Rationalitätsansprüchen und dem völligen Rückzug aus dem Wahrheitsspiel „Gründe nennen und Gründe verlangen". Glaubensüberzeugungen dürfen ja nicht als subjektiv beliebige und nur für die Überzeugten selbst nachvollziehbare Einstellungen angesehen werden. Sie fungieren vielmehr als Normen eines regelgeleiteten gemeinschaftlichen Lebenszusammenhangs und erweisen ihre Rationalität darin, daß sie eine widerspruchsfreie, diesen Lebenszusammenhang schlüssig strukturierende und nachhaltig stabilisierende Normierung leisten, die es dann auch ermöglicht, daß Menschen erfolgreich in ihn einbezogen – „hineinsozialisiert" – werden. Theologie hätte hier die Aufgabe, die interne Logik des Regelwerks zu sichern und so dafür Sorge zu tragen, daß das von ihm regulierte religiöse Sprachspiel als kohärent wahrgenommen und die darin vorgesehenen bzw. möglichen „Spielzüge" als aufeinander bezogen verstanden werden können. Die Nachvollziehbarkeit einer internen Logik verbürgt die *Rationalität*, noch nicht die Wahrheit der von dieser Logik bestimmten Lebensform und der Optionen, die sie

[1] Pannenberg, W. : Systematische Theologie, Bd 1, Göttingen 1988, 31.

[2] Vgl. dazu Kreiner, A.: Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg / Breisgau 1992, 286ff.

[3] Vgl. Brandom, R. B.: Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus, dt. Frankfurt/Main 2001, 67ff.

[4] Vgl. Rorty, R.: Wahrheit und Wissen sind eine Frage der sozialen Kooperation. Nicht die Religion, wohl aber religiöser Zwist kann aufgehoben werden: Die Suche nach Gott ist den Menschen nicht einmontiert, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 279 vom 4. Dezember 2001, 14.

[5] Ebd.

[6] Die Unterscheidung in wahrheitsfähige argumentative Begründungen und Überzeugungsmotive, in das Feld der *Gründe* und das der bedürfnisentsprungenen, in Mythen dargestellten und reflektierten *Motive* ist von Leszek Kolakowski eingeschärft worden; vgl. sein Buch: Die Gegenwärtigkeit des Mythos, dt. München 1973, 16ff bzw. 74ff.

[7] Klaus von Stosch hat in verschiedenen Publikationen deutlich machen können, daß Wittgensteins Religionsauffassung nicht fideistisch interpretiert werden muß, so daß die Rede vom „Wittgensteinian fideism" eine zumindest einseitige Wittgenstein-Rezeption anzeigt; vgl. von ihm: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001 bzw. „Wittgensteinnaissance" in der Theologie? Ein Literaturbericht zur Lage im Jahr 50 nach Wittgensteins Tod, in: Theologische Revue 97 (2001), Sp. 465–482.

ausmachen. Rationalität ist in diesem Sinne kontextrelativ, ihre Kriterien sind selbst Teil des Sprachspiels, in dem die jeweiligen Überzeugungen die Lebensform einer Überzeugungsgemeinschaft regulieren.[8] Aber läßt sich die Rationalität von Glaubensüberzeugungen nur daran überprüfen, ob sie regelgerecht gebildet sind und sich als regelgeleitete Spielzüge in die interne normative Kohärenz des Sprachspiels einfügen?

Offenkundig stellt sich das Rationalitätsproblem doppelt: „Einerseits tritt es als Frage nach der *Rationalität oder Irrationalität eines bestimmten gegebenen Glaubens* auf, und diese kann nur nach internen Kriterien der Lebensform, zu der dieser Glaube gehört, beantwortet werden. Andererseits gibt es die fundamentalere Frage der *Rationalität oder Irrationalität dieser ganzen Lebensform.*"[9] Es gibt diese Frage nicht nur deshalb, weil Menschen in komplexeren Gesellschaften verschiedenen Lebensformen angehören und ihre unterschiedlichen Beteiligungen mehr oder weniger reflektiert und verantwortet miteinander vereinbaren müssen. Sie stellt sich entscheidend deshalb, weil Menschen ihr Engagement bzw. ihre Option innerhalb einer religiösen Lebensform nicht nur als sprachspiel-relativ normiert, sondern Geltungsansprüchen verpflichtet ansehen, die auch lebensform-extern Geltung beanspruchen. Unterliegen diese Menschen einem Selbstmißverständnis? Sie sind jedenfalls – wie die entsprechenden religiösen Traditionen zeigen – gegebenenfalls durchaus in der Lage, mehr oder weniger überzeugende Argumente für ihre Auffassung zu formulieren.

Ist es möglich, ja erforderlich, solche Argumente zu würdigen und zumindest hypothetisch kontextübergreifende Rationalitätskriterien zu formulieren? Kontextübergreifende Vergewisserungsversuche finden faktisch statt. Das läßt sich kaum bezweifeln, auch wenn man darauf hinweisen kann, daß sie in der Regel für diejenigen, die nicht im eigenen Sprachspiel „mitspielen", wenig überzeugend ausfallen. Müssen sie deshalb als bloße Selbst-Immunisierungsstrategien abgetan werden? Oder gibt es die Möglichkeit, ihren argumentativen Anspruch ernst zu nehmen? Auf das Christentum hin gesprochen: Gibt es die Möglichkeit, die als Argumente vorgebrachten Versuche der Antwort auf die vielstimmige Bestreitung christlicher Geltungsansprüche in ihrer argumentativen Stringenz zu beurteilen? Das ist wohl die Frage, mit der die Möglichkeit einer Fundamentaltheologie in katholischer Tradition heute steht und fällt.

Will man die Möglichkeit einer argumentativen Vergewisserung des Christlichen offenhalten oder gar in Anspruch nehmen, so ist man gezwungen, Kriterien zu entwickeln, die kontextübergreifend – jedenfalls kontext-transzendierend – die Unterscheidung zwischen guten bzw. zielführenden und schwachen Argumenten möglich machen; Kriterien, die es letztlich erlauben müßten, Geltungsansprüche als *unbedingt* – nicht mehr nur kontext-relativ – gültig auszuzeichnen und in diesem Sinne auch zu begründen.[10] Oder sollte man sich auf den Versuch beschränken, die gegen Glaubensüberzeugungen vorgebrachten Argumente ad hoc durch überzeugendere Argumente zu entkräften, also deren eigenen Geltungs- bzw. Bestreitungsanspruch als unbegründet zu erweisen?

Es spricht argumentationsstrategisch manches für dieses Ad-hoc-Verfahren und den Versuch, die Frage nach den stärkeren Argumenten in diesem Sinne konkret-situativ zu beantworten. Reicht es nicht aus, der Kritik auf ihrem eigenen Feld entgegenzutreten und ihr hier standzuhalten, also gewissermaßen den Versuch der Kritik, die Geltung der im christlichen Sprachspiel konstitutiven Regeln „von außen" her zu erschüttern, anhand der kontextübergreifenden Geltungsansprüche der Kritik konkret zu diskutieren und als nicht stichhaltig zu erweisen? Aber kann es bei der bloßen Verteidigung gegen argumentative „Grenzüberschreitungen" bleiben, ohne daß das Recht auf die eigene Position mit *besseren* Gründen unter Beweis gestellt würde? Und müßte man dabei nicht doch eine gemeinsame Vernunftbasis in Anspruch nehmen? Und wie könnte man sie in Anspruch nehmen, ohne sie zu begründen bzw. in ihrer Begründetheit aufzuweisen? Müssen sich nicht all jene, die – wie etwa *Nicholas Wolterstorff* – die zentralen Behauptungen des christlichen Glaubens so lange für gerechtfertigt halten, bis sich überzeugende Gegenargumente finden lassen, der Frage stellen, woher Argumente und Gegenargumente ihre Überzeugungskraft gewinnen? Wenn die philosophische Vernunft in der Ad-hoc-Verteidigung „jedes einzelne gegen den Logos christlicher Hoffnung vorgebrachte Argument als unvernünftig entlarven können soll, muß dann nicht" – so fragt Hansjürgen Verweyen – „eine systematisch kohärente Begründungsfähigkeit angenommen werden, die die durchgehende Konsistenz dieser sporadischen ‚Repliken' ermöglicht"[11]?

Mein eigener Entwurf der Fundamentaltheologie (Den Glauben verantworten, Freiburg / Basel / Wien 2000) bedient sich über weite Strecken der von Hansjürgen Verweyen und Klaus Müller kritisch gewürdigten Ad-hoc-Strategie: Einwände gegen den Logos der christlichen Hoffnung werden in jedem der Traktate aufgegriffen und auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüft. Dies aber nicht nur, um sie zurückweisen zu können, sondern auch deshalb, weil ihre unerläßlichen Anfragen theologisch zu Gehör gebracht werden sollen. Anti-Kritik kann und muß zugleich Selbstkritik sein. Aber an welchen Rationalitätskriterien haben sie sich auszuweisen?

3. Die Kriterienfrage

Rationalitätskriterien normieren rational-argumentative Verfahren, die sachgerecht würdigen lassen, was jeweils in Frage steht. Solche Verfahren setzen Argumentationsstandards voraus, die eine Unterscheidung der überzeugenden von den schwachen Argumenten erlauben bzw. erst einmal festlegen, welche Einlassungen als Argumente zugelassen werden. Am stärksten erscheinen Argumente, die nicht bestritten werden können, ohne daß diese Bestreitung sich in einen „performativen" Selbstwiderspruch verwickelt: Der Bestreitende würde hier im Vollzug der Bestreitung implizit in Anspruch nehmen, was er explizit bestreitet. Solche *transzendentalen Argumentationen* verankern die Rationalitäts- und Argumentationsstandards in Voraussetzungen, auf die man sich einlassen muß, wenn man im Spiel „Gründe nennen und Gründe verlangen" auf Erkenntnisgewinn setzt.

Sind solche unerläßlichen Bedingungen nicht doch nur die in einem „Spiel" oder „Feld" gesellschaftlicher Praxis allgemein geteilten Selbstverständlichkeiten, die erst dadurch selbstverständlich und unabdingbar werden, daß ihre Kontingenz kollektiv verdrängt wird – dadurch also, daß man *rational* und für eine bestimmte gesellschaftliche Praxis *unabdingbar* in eins setzt?[12] Der Verdacht, daß die Auszeichnung „transzendental" nur der Immunisierung von Voraussetzungen dient, deren Kontingenz man nicht einsehen will, wurde vor allem von *Pierre Bourdieu* gegen das transzendentale Argument ins Feld geführt. Aber läßt sich nicht auch Bourdieus Fundamentalkritik an jedem Versuch, Rationalitätsstandards transzendental zu begründen, die Anerkennung einer Erkenntnisdynamik abnötigen, die Erkenntnis unabdingbar bestimmt und die Menschen herausfordert, Erkennende zu sein, Erkennende sein zu *sollen* und sein zu *wollen*?

Was treibt denn die Kritiker zur Kritik? Was verpflichtet dazu, diesem Antrieb zu „gehorchen" und das Selbstverständlich-Allzuselbstverständliche nicht als solches einfach hinzunehmen? Was fordert dazu heraus, dies selbst zu wollen und es nicht erst als moralische Verpflichtung zu übernehmen? Diese Fragen umkreisen die Herausforderung zur Rationalität – wobei erst einmal offenbleiben muß, ob diese Herausforderung selbst nur einer biologisch erklärbaren Lebens-Notwendigkeit entspringt oder – in welchem Sinne auch immer – als Geist-Wirklichkeit verstanden werden muß. Zunächst darf die Behauptung formuliert und bedacht werden: Praxen bzw. Verfahren sind dadurch rational, daß sie die Herausforderung zur Rationalität annehmen und zum Tragen kommen lassen. Wenn diese Behauptung zutrifft, so läßt sich vielleicht die Anschlußthese formulieren, damit sei auch das gesuchte Zentralkriterium von Rationalität ermittelt.

[8] Vgl. Dalferth, Ingolf U.: Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, Freiburg / Basel / Wien 1991, 66.

[9] Ebd.

[10] Das ist Klaus Müllers These; vgl. von ihm: Wieviel Vernunft braucht der Glaube?, in: ders. (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77–100, hier 84: „Ist das Band zwischen Rationalität und Beweisbarkeit durch Begründung gelöst, dann werden religiöse Behauptungen als plausibel oder hinsichtlich ihrer Gültigkeit als unentscheidbar oder wahrscheinlich etc. qualifiziert (...). Die Abkoppelung der Begründungsdimension von der Rationalität relativiert jedweden Vernunftanspruch bis zur Beliebigkeit."

[11] Verweyen, H.: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, dritte, vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, 65. Vgl. auch Müller, Klaus: Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede, in: Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit, hg. v. P. Neuner, Freiburg/Breisgau 2002, 35–56, hierzu 42. Müller bezieht sich auf N. Wolterstorff, Can Belief in God Be Rational If It Has No Fundations?, in: Faith and Rationality. Reason and Belief in God, hg. v. Plantinga, A. / Wolterstorff, N., London 1983, 135–186.

[12] Vgl. Bourdieu, P.: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, dt. Frankfurt/Main 2001.

Aber wie läßt sich die Herausforderung zur Rationalität angemessen beschreiben? Und worauf zielt sie ab? Die zweite Frage scheint leichter zu beantworten. Es geht bei der Verpflichtung auf rationale Verfahren offenkundig um die Herausbildung *konsensfähiger Überzeugungen*. Möglichst starke Argumente sollen im Streit der Hypothesen dadurch Entscheidungen ermöglichen oder gar erzwingen, daß sie nach dem begründeten Urteil kompetenter Diskurspartner mehr Sachaspekte als die anderen Argumente widerspruchsfrei und kohärent zur Geltung bringen können. Aber diese Feststellung ist weniger eindeutig und voraussetzungsreicher, als es zunächst den Anschein haben mag. Der Konsens durch Überzeugung fungiert zweifellos als Kriterium von Rationalität, aber er ist eben nicht ihr immanentes Telos. Konsens vermittelt die Teleologie der Rationalität; er ist jedoch nicht der Selbstzweck, der diese Teleologie bestimmt. *Friedrich Nietzsche* hat das mit einer drastischen Bemerkung deutlich gemacht: „(...) eine Sache, die überzeugt, ist deshalb noch nicht wahr; sie ist bloß *überzeugend*. Anmerkung für Esel".[13] Die Teleologie der Rationalität kann nur entweder, so Nietzsche, in ihrer Funktionalität für die Lebens- und Machtsteigerung oder aber in jener Selbstzwecklichkeit von Erkenntnis liegen, die seit Augustinus als Spezifikum *menschlichen* Lebens bestimmt und als den Menschen in seinem „Erkenntnis- oder Wahrheitstrieb"[14] bestimmend beschrieben worden ist.

4. Die unabweisbare Intuition des „Um seiner selbst willen"

Die Frage nach „letzten"(?) Rationalitätskriterien entscheidet sich an der Frage nach dem „Sinn" der Vernunft, wenn man will: nach dem Richtungssinn des Erkenntnis- oder Wahrheitstriebs. Ist dieser Trieb, wie Fichte mit Augustin – und mit Fichte Verweyen – annimmt, der nach Identität, „nach vollkommener Uebereinstimmung mit sich selbst; und damit er stets mit sich übereinstimmen könne, nach Uebereinstimmung alles dessen, was ausser ihm ist, mit seinen nothwendigen Begriffen davon"[15]? Mir erscheint nicht Identität, sondern *Würdigung* als die ursprünglichste Herausforderung der menschlichen Vernunft. Sie zielt auf jene schöpferische Entsprechung, in der die Würde der mir Begegnenden als um ihrer selbst willen Seiende und Sein-Sollende zur Geltung kommt und ich mich meinerseits zum Selbstsein herausgefordert erfahre: mich als einen Menschen wertschätzen kann, dessen Würde darin liegt, die mir begegnenden Anderen in ihrem Für-sich-selbst-Sein zu würdigen.

Die Erkenntnis kommt ihrer Dynamik zur Würdigung dessen, was ist, in dem, was es in sich und für sich ist, beim In-Anspruch-genommen-Sein vom anderen Menschen auf die Spur. Hier widerfährt ihr das Verbot, andere bloß als Mittel für mich zu würdigen, unabweisbar und intuitiv unwidersprechlich. Kants „interpersonale Fassung" des kategorischen Imperativs[16] macht diese Unabweisbarkeit als Vernunftbestimmung geltend. Sie kann gleichwohl abgewiesen oder in ihrer elementaren Bedeutung für die Herausforderung der Vernunft zu sich selbst bestritten werden. Im anderen erreicht mich die Bitte um Würdigung seiner Würde als *Bitte*, als die Bitte, sich von der folgenreichen Erkenntnis der Macht- und Interessenzusammenhänge in Anspruch nehmen zu lassen, welche die Würdigung konkreter Menschen und Menschengruppen verhindern.

Erkenntnis gilt den Spuren der Mißachtung. Solche Spuren der Mißachtung zeigen sich dem technologischen Wissen durch den Mißerfolg, der eine Weitung des Blicks und genauer fokussierende Interpretationsperspektiven erzwingt. Auch im Bereich mitmenschlicher und mitgeschöpflicher Würdigung offenbaren sich die Spuren der Mißachtung da, wo Perspektivierungen als zu selektiv wahrgenommen werden; aber eben nicht durch den Mißerfolg, sondern durch die Erfahrung, das Gegenüber hier in dieser oder jener Hinsicht nur als Mittel zum Zweck wahrgenommen, es also nicht als es selbst gewürdigt zu haben. Die Perspektivität meiner Wahrnehmung machte es hier zum bloßen Objekt, zum Mittel meiner Selbstvergewisserung, meiner Existenzsicherung, meines Lustgewinns, meines Herrschaftsstrebens usf. Perspektivität mag den handlungsstrategischen Erfolg begründen: Die anderen sind mir womöglich wehrlos verfügbar, wenn ich sie richtig einkalkuliere. Aber sie erweist sich in ihrer Selektivität gleichwohl als wirklichkeitsverdrängend: Die perspektivische Wahrnehmung läßt nicht in jeder Hinsicht zur Geltung kommen, was nach Würdigung verlangt. So müssen die Spuren der Mißachtung durch Selbstkritik der perspektivischen Wahrnehmung identifiziert werden: an dem, was sie den Wahrgenommenen um eigener oder sonstiger Interessen willen an Würdigung vorenthält.

Solche Selbstkritik deckt auf, wie Menschen in den „Sprachspielen" mitgespielt wird, in die sie hineingezogen werden. Sie hat aufzudecken, wie sich in Sprachspielen und Perspektivenausgrenzungen die Macht der Entwürdigung durchsetzt. In der Selbstkritik der perspektivischen Wahrnehmung wird perspektivisches Erkennen von jener Dynamik ergriffen, die am Negativ – der perspektivisch verweigerten Würdigung – die Wahrheit des „Absoluten" als „Spiegelschrift ihres Gegenteils" an den Spuren ihrer Verweigerung entzifferbar werden läßt.[17] Der Wahrheitstrieb ist der Trieb zur Überwindung der Unwahrheit, die sich ihm als Widerstand entgegenstellt, damit er ihn erkennend überwinde, damit er ihm die Verhinderung von Würdigung ansehe: die Bedingungen ansehe, unter denen hier Würdigung stehen soll, verschwiegene und verdrängte wie mehr oder weniger offen ausgesprochene. Die regulative, erkenntniskonstituierende Idee unbedingter Würdigung erweist ihre regulative Kraft also nicht nur darin, daß sie die interne Grammatik eines Sprachspiels reguliert, sondern erst vollends darin, daß sie sich in dem „Trieb" realisiert, Grenzen und Bedingungen der Würdigung zu überwinden – in der Weigerung, sie als letztgültig hinzunehmen.

Diesem Trieb bzw. dieser Weigerung wäre das Licht der Erkenntnis eingestiftet, wenn sie *hervor-gerufen* wären von dem, der dafür einzustehen hätte, daß sie nicht in die Irre führen. Von ihm hervorgerufen wären sie die Resonanz seines Rufs, seiner Entschlossenheit, das Wahr- und Unbedingt-Werden der Würdigung hervorzurufen und zu verbürgen, es in der konkret folgenreichen Erkenntnis – im Wahrheitstrieb der Menschen – hervorzurufen und über alle Menschen-Möglichkeiten hinaus zu verbürgen. Aber wie kann dieser Ruf ein Ruf in die Wahrheit der frei und bedingungslos vollzogenen Adaequatio – der unbedingten Würdigung – sein, wenn er zugleich in eine Wirklichkeit hineinruft, die der regulativen Idee der unbedingten Würdigung Hohn spricht? Diese Wirklichkeit ist ja beherrscht von entwürdigenden Lebensverhältnissen wie vom Verlangen nach Ausbeutung und scheint – deshalb? – Nietzsches These Recht zu geben, Erkenntnis sei nichts anderes als ein „Werkzeug zur Macht". Wie kann man den Ruf in diese entwürdigende Wirklichkeit als das Hervorgerufenwerden der menschlichen Vernunft verstehen, wenn er sich doch selbst vor der ur-vernünftigen Rückfrage zu verantworten hat, warum nicht schon Realität ist, was er hervorrufen will? Ist der Ruf, der die Erkenntnis hervorruft, nicht doch die Forderung des Überlebenwollens in einer feindlich erscheinenden Umwelt, sich mit den Waffen des Erkennens – des erfolgreichen Kalküls – zu erkämpfen, was die Umwelt nicht freiwillig hergibt?

Das Theodizeeproblem wird Nietzsches biologistische Interpretation dieses Rufs plausibler erscheinen lassen als die theo-logische, es sei denn, die Fundamentaltheologie könnte wenigstens ansatzweise zeigen, daß der – göttliche – Ruf zur Vernunft nicht dadurch rettungslos widersprüchlich wird, daß er in eine von Entwürdigung und Ausbeutung gezeichnete Weltwirklichkeit hineinruft. Dieser Aufweis kann jetzt nicht detailliert geleistet, muß aber als das „nervöse Zentrum" aller fundamentaltheologischer Argumentationsversuche verstanden werden.[18] Im Rahmen grundsätzlicher Überlegungen läßt sich zumindest dies geltend machen: Der in die Wahrheit der unbedingten Würdigung Hineinrufende würdigt die von ihm Gerufenen, diese Würdigung nicht nur passiv zu *erleben*, sondern schöpferisch mitzu*leben*. Er ruft in eine Wirklichkeit hinein, die nicht ohne die Gerufenen und nicht an ihnen vorbei Wirklichkeit werden soll; er würdigt sie, an ihr verantwortlich teilzuhaben. Die Herausforderung zur unbedingten Würdigung entspricht so der Verheißung, der die Menschen hier Herausfordernde werde selbst für diese Würdigung einstehen: Was den Menschen von Gott her und durch ihn widerfahren soll, das kann ihnen nur widerfahren, wenn es sie ergreift und von Grund auf in Anspruch nimmt.

[13] Nachgelassene Fragmente Herbst 1887, in: Studienausgabe der Sämtlichen Werke (KSA), München / Berlin 1980, Bd 12, 540.

[14] Vgl. Augustinus, Aurelius: De libero arbitrio 3,238, wo von einem „appetitus cognitionis" die Rede ist.

[15] Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe, hg. v. Lauth, R. / Jacob, H., Stuttgart / Bad Cannstatt 1964ff, Bd I, 3, 35; vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort, 171.

[16] Vgl. Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Akademie Textausgabe, Berlin 1968, Bd IV, 428f.

[17] Vgl. Adorno, Th. W.: Minima Moralia, Gesammelte Schriften 4, Frankfurt/Main 1980, 281.

[18] Ich darf auf meine Skizze: Der Glaube an den allmächtigen Gott und die Krise des Bittgebets (in: Werbick, J.: Gebetsglaube und Gotteszweifel, Münster 2001, 107–128) verweisen.

Mit diesem Argument sind die schwerwiegenden Theodizee-Rückfragen nicht aus der Welt geschafft. Aber es ist eine Linie markiert, auf der man die argumentative Auseinandersetzung um einen Gottesbegriff zu führen hätte, der von den Theodizee-Rückfragen nicht als selbstwidersprüchlich erwiesen wäre; der es dann auch ermöglichen würde, Erkenntnis bzw. Wahrheit im Blick auf die darin gesetzte regulative Idee unbedingter Würdigung mit einer göttlichen Wirklichkeit in einem begrifflich konsistenten Zusammenhang zu sehen, die für die Unbedingtheit dieser Würdigung einstehen kann, weil sie selbst als Wirklichkeit des Unbedingten – des „Absoluten" – verstanden werden darf. Dieser begriffliche Zusammenhang ist aus der Herausforderung zur Rationalität zu entwickeln. Er ist aber auch vom Begriff des Göttlichen her zu entwickeln, das argumentativ als die Wirklichkeit geltend gemacht wird, die für unbedingte Würdigung einsteht und zu ihr herausfordert – in die Wahrheit hineinruft. Hier läßt sich – wie andeutungsweise geschehen – die innere Reflexivität von Würdigung ins Feld führen: Unbedingte Würdigung würdigt die anderen gerade darin, selbst zu unbedingter Würdigung gerufen zu sein: am Wirklichwerden der Würdigung teilzuhaben, die ihnen widerfährt.

In biblischer Überlieferung wird diese Reflexivität der Würdigung als das Gottesgeheimnis der Liebe ausgelegt: Gott ist die Liebe, die sich mitteilen und die Liebenden an der ihr geltenden Liebe teilhaben lassen will. Die Liebe will sich selbst. Aber das heißt, daß sie sich verschwenden und so Liebe *hervorrufen* will. Dieser Hervor-Ruf ist sie selbst. Er erreicht die Geliebten – wenn er sie erreicht – als der Ruf, unbedingt zu würdigen, was ist und sein soll; als der Ruf, das Entwürdigende zu erkennen, damit es überwunden werde, und Möglichkeiten zu entdecken, das, was unbedingt sein soll, hervorzubringen.

Dieses Hervorgerufensein menschlichen Erkennens und Wollens kennzeichnet jene Geist-Ursprünglichkeit menschlichen Subjektseins, die nicht biologistisch auf das von genetischen oder physiologischen Bedingungen determinierte Hervorgebrachtwerden des Lebewesens Mensch reduziert werden darf. Menschliche Ich-Ursprünglichkeit ist nicht Selbstursprünglichkeit in dem Sinne, daß das Ich-Subjekt aus sich selbst entspringen würde. Sie ist hervor-gerufene Ursprünglichkeit, Sich-Gegeben- bzw. Sich-Geschenktsein als Ursprung. Das Ich entspringt freilich nicht aus einem für es nur vorhandenen Anderen, ihm bloß „von außen" Gegebenen, sondern aus jenem Nicht-Anderen (Nikolaus von Kues), welches sich ihm so gibt, daß es ihm gibt, je neu aus sich selbst und aus ihm zu entspringen; das sich ihm gibt als der Anfang, der niemals aufhört, Anfang zu sein, sich als das *Woraus* der Ursprünglichkeit zu schenken und deshalb das Versprechen eines erfüllten *Daraufhin* des aus ihm entspringenden Anfangens zu sein. Das ist gemeint, wenn oben vom Hervor-Ruf des Menschen in seine Wahrheit die Rede war.

Das Hervorgerufensein des menschlichen Subjekts ist seine Geist-Ursprünglichkeit. Das wäre im Einzelnen nun auch theologisch bzw. explizit trinitätstheologisch auszulegen.[19] Dazu nur soviel: Es ist der Gottesgeist, der dem Menschen durch seine Inspiration die Möglichkeit schenkt, Subjekt zu sein und seine Ich-Ursprünglichkeit als das Hervorgerufensein in die Wahrheit unbedingter Würdigung zu ergreifen; als Antwort auf diesen Ruf zu leben, nicht nur als Lebewesen. Wo diese Ich-Ursprünglichkeit in evolutionäre Differenzierungsprozesse eingeordnet oder – mit Nietzsche „streng biologisch" – als Wille zur Macht verstanden wird, da läge es nahe, die Ursprünglichkeit des Lebewesens Mensch nur als einen von unendlich vielen Selbst-Steigerungsversuchen der Evolution bzw. als Optimierungs-Ressource bei der Herstellung des Übermenschen zu verstehen.[20]

Aber noch einmal: Hat Nietzsche nicht Recht mit seiner „streng biologischen", reduktionistischen Sicht? Der „Konflikt der Interpretationen"[21] zwischen reduktionistischen und sinnhermeneutischen Auslegungen ist fundamentaltheologisch nicht definitiv – mit überlegenen Argumenten für eine sinnhermeneutisch-theologische Auslegung – zu schlichten, sondern argumentativ mit höchstmöglichem Anspruch auszutragen. Die Argumentationsstrategie kann sich gerade hier von der Frage bestimmen lassen, ob sich reduktionistische Hermeneutiken wirklich mit guten Gründen der Geist-Dynamik der Würdigung und ihrer theologischen Perspektivierung entziehen können. Die Ausarbeitung eines nicht-widersprüchlichen Gottesbegriffs, auf den sich die Dynamik der Würdigung mit guten Argumenten beziehen ließe, müßte dabei das „Rückgrat" der Argumentation bilden.

5. Begriff und Wirklichkeit

Aber was ist fundamentaltheologisch mit der Erarbeitung eines konsistenten begrifflichen Zusammenhangs geleistet? Nur die Rekonstruktion der Grammatik eines gewiß relativ umfassenden, philosophische, psychologische und soziologische Konzeptualisierungen einbeziehenden Sprachspiels, das wiederum nur sprachspielintern auf seine Stimmigkeit hin untersucht, in seinem sprachspielexternen Realitätsbezug jedoch nicht mehr thematisiert werden kann? Bricht hier nicht noch einmal und fundamental das von alters her ungeklärte Problem des Verhältnisses von Begriff und Wirklichkeit auf?

Der Deutsche Idealismus hat dieses Problem dynamisch-dialektisch in Bewegung zu bringen versucht: Die Erfahrung der Begrenztheit jeden begrifflichen Zugangs zur Wirklichkeit provoziert die Dynamik des Begreifens in der Dialektik des „Hereinholens" und der nicht eingeholten Fremdheit oder Widerständigkeit des in allem Begreifen Unbegriffenen. *Emmanuel Lévinas* hat diese Begriffs-Dynamik als die der klassischen Philosophie innewohnende Versuchung zur Ent-Anderung des Anderen entlarven und überwinden wollen.[22] Ihm und anderen französischen Philosophen der Postmoderne folgend hat man um der Wahrung der Andersheit des Anderen willen gegen die sogenannte Identitätsphilosophie eine „Differenzhermeneutik" auf die theologische Agenda setzen wollen.[23] Unterschätzt wurde dabei, daß die Dynamik des Begreifens ja gerade der unbedingten Würdigung des Anderen Geltung verschaffen will und sich *deshalb* immer wieder ihrer begrifflichen Möglichkeiten und ihrer Grenzen vergewissern muß.

So sollten zunächst einmal Sinn und Grenze des Begrifflichen genauer thematisiert werden: Begriffe und begriffliche Zusammenhänge bahnen einen möglichst konsistenten Interpretationszugang zum vorbegrifflich Widerfahrenden. Dieser Interpretationszugang leitet das Gegebene nicht aus einer begrifflichen Urwirklichkeit ab, sondern er bahnt Wege, auf denen ein als sinnvoll erachtetes Umgehen mit dem so Begriffenen erreicht werden soll. Die Begriffe ordnen es in einen mehr oder weniger konsistenten Verstehens-Zusammenhang ein, in dem sie es als Voraussetzung von anderem, von dieser Voraussetzung her Verstehbarem thematisieren oder es im Zusammenhang mit Folgerungen interpretieren, die mit einer gewissen Stringenz aus ihm resultieren. Eine bloß inferentialistische Theorie des Begrifflichen nach *Brandom*[24] könnte allerdings das Spannungsverhältnis nur unzureichend würdigen, das zwischen dem Begreifen und dem, wonach es greift, um sich einen Zugang zu ihm zu bahnen, immer wieder neu aufbricht und die Dynamik des Begreifens antreibt. Die Grenze des Begreifens treibt freilich nicht nur – wie Hegel nach der geläufigen Deutung unterstellt – die Überschreitung dieser Grenze und die Einnahme des grenz-jenseitigen Anderen voran. Sie konfrontiert auch je neu mit der tiefen Ambivalenz des Begreifens selbst, die noch einmal begriffen oder doch wenigstens beachtet werden will. Wo das Begreifen zum Übergriff wird, da vergewaltigt es, was begriffen werden sollte. Es darf also nicht letztlich zum Aneignen unterwegs sein wollen, sondern zum Würdigen des Sich-Gebenden in seiner Würde als im Begreifen niemals zu erschöpfender Wirklichkeit in sich und für sich. Der Annäherung des Begreifenwollens muß die Ehrfurcht vor der Würde dessen eingestiftet sein, dessen Sich-Geben das Begreifen sich letztlich immer nur öffnen kann. Aber nur indem das Begreifen *sich selbst* zu begreifen versucht, indem es je neu seiner Grenze inne wird, des Zugriffs, der sich je neu der Würdigung des Sich-gebenden öffnen muß, entgeht es der Gefahr der Unangemessenheit seiner Begriffe und werden die Begriffe zu Wegen, auf denen das Begreifen sich begegnen läßt, was sich ihm gibt, ohne ihm untertan zu werden.

[19] Vgl. dazu etwa meine trinitätstheologischen Arbeiten; jüngstens: Lobpreis des Dreieinigen: Von der Doxologie zur Trinitätslehre – und zurück, in: Gebetsglaube und Gotteszweifel, 185–209.

[20] Zu dem hier angedeuteten Subjektbegriff und seinen Bezügen zu den Denktraditionen der Deutschen Mystik und des Deutschen Idealismus vgl. die Habilitationsschrift von Saskia Wendel: Affektiv & inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Münster 2001.

[21] Diese Terminologie findet sich bei Paul Ricur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, dt. Frankfurt/Main, 33ff mit einem grundlegenden konzeptionellen Anspruch. Die Fundamentaltheologie wird nicht umhin können, sich auf dieses hermeneutische Modell zu beziehen.

[22] Vgl. Lévinas, E.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, dt. Freiburg / München ^{3}1992, 210.

[23] So etwa Hoff, Gregor Maria: Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik, Paderborn / München / Wien / Zürich 2001.

[24] Vgl. oben Anm. 3.

Die Metapher der Würdigung kann einen Prozeß kennzeichnen, der auf Unbedingtheit abzielt und als Prozeß der Würdigung dem Begriff *unbedingt* seinen hermeneutischen Ort gibt: den Ort, von woher er verstanden werden darf; einen prozessualen Ort gewissermaßen, da Unbedingtheit menschlich immer eine Prozeß- und keine Zustandskategorie ist: Kennzeichen dessen, was sein soll, nicht Beschreibung dessen, was ist. Die Dynamik unbedingter Würdigung muß deshalb aber nicht in sich unbegriffen bleiben. Sie ist ja eine rationale Dynamik, von einer regulativen Idee beherrscht und – möglicherweise – von der Hoffnung beseelt, in dieser Dynamik wirke schon der Geist unbedingter Würdigung, der die Würde des von Menschen nur unzureichend zu Würdigenden endzeitlich erwirken wird. Diese Hoffnung spricht sich in einem Grenzbegriff des Denkens aus, der die Rationalität dieser Hoffnung markiert, der sie gerade deshalb offen und verletzlich macht für die Erfahrungen der Hoffnungslosigkeit angesichts dessen, was ist: im Grenzbegriff des Absoluten. Der Grenzbegriff des Denkens ist der Inbegriff der Hoffnung auf unbedingte Würdigung durch den, der sich selbst bedingungslos dazu bestimmt, unbedingt zu würdigen, die nach Würdigung verlangen – sie zu würdigen, dieser Würdigung teilhaftig zu werden und an ihr teilzunehmen. Als Inbegriff der Hoffnung ist dieser Grenzbegriff des Denkens denkbar; denkbar als Urwirklichkeit der Liebe, die sich selbst will und sich selbst nur so wollen kann, daß sie sich als Liebe zur Geltung bringt: an sich Anteil gibt.

Der Zusammenstoß dieser vom Inbegriff – vom „Geist" – der Liebe zentrierten und beseelten Hoffnung mit den Erfahrungen der Hoffnungslosigkeit bleibt der Wirklichkeit des Absoluten, so wie sie sich in der Überlieferungsgeschichte biblischen Glaubens begreiflich macht, nicht äußerlich. Der Absolute läßt sich zuinnerst vom hoffnungslosen Leid betreffen; er würdigt das Leiden der Menschen – indem er es *auf sich nimmt*. Aber was meint die Metapher „Auf sich nehmen" genau? Die Christologie erzählt sie, erzählt den Widerschein endzeitlicher Würdigung in der Menschenfreundlichkeit des Menschen- und Gottessohns. Die christologische Erzählung erzählt den Zusammenstoß der Glaubenshoffnung auf den unbedingt Würdigenden mit einer entwürdigenden Wirklichkeit; den Zusammenstoß des Zeugnisses für den unbedingt Würdigenden mit der Hoffnungslosigkeit derer, die sich diesem Zeugnis nicht öffnen konnten und – unter den „Heiden" wie den Christen und den Juden – sich ihr bis heute nicht wirklich öffnen können. Kann man diesen Zusammenstoß nur erzählen? Kann man nur erzählen, wie Gott die Erfahrung hoffnungslosen Leids – im Leiden und mit der Auferweckung des Gekreuzigten – auf sich genommen hat und immer wieder auf sich nimmt: Weil er der ist, als der er sich in den Glaubensüberlieferungen der Bibel begreiflich gemacht hat? Kann man nur erzählen, wie es geschieht, daß dieser Gott sich gegen die entwürdigende Wirklichkeit dieser Welt als der unbedingt Würdigende behauptet und den Glaubenden schenkt, ihre Hoffnung gegen diese entwürdigende Wirklichkeit zu behaupten?

Vielleicht darf man es so sagen: Die Begriffe bahnen den Zugang zu einer Wirklichkeit, die nur erzählt werden kann. Die Erzählungen wenden nicht nur Begriffe auf ein Geschehen an. Sie stellen eine offene, oft nur fragende Korrelation zwischen den Begriffen und dem zu Erzählenden her – und so verändern sie die Begriffe; so geben sie dem Begreifen neu zu denken, wozu es unterwegs ist und woran es sich nicht vergreifen darf. *Metaphern* bringen diese offene, fragende Korrelation elementar zur Sprache. Sie bringen den Widerstand gegen die schnelle Identifikation des Sich-Gebenden mit den Begriffen sprachlich zur Geltung. Sie verweigern die begriffliche Identifikation zugunsten eines offenen, spannungsreichen Prozesses sprachlicher Würdigung, einer prozessualen Adaequatio des Sprechens mit dem, wovon gesprochen wird: adaequatio verborum et rei. Die Begriffe bahnen den Weg sprachlicher Würdigung, indem sie jene *Arbeit an den Metaphern* leisten, die ihrer semantischen Überdeterminiertheit einen hinreichend eindeutigen Richtungssinn abgewinnt und einen möglichst konsistenten begrifflichen Zusammenhang eruiert, in dem die Richtungsangabe der Metaphern verstanden werden kann.[25]

Die Begriffe begreifen nicht in dem Sinne, daß sie die Fragen, die das Widerfahrende aufwirft, beantworten. Vielmehr gilt geradezu umgekehrt: Die Begriffe werfen selbst Fragen auf; sie nötigen dazu, die Fragen, die das Widerfahrende stellt, zu artikulieren und nachdenkend zu würdigen. Es ist wohl vor allem, wie im Buch Hiob, die Erfahrung des nicht etwa als „verdient" oder – weshalb auch immer – als „notwendig" einzuordnenden Leids, die die begriffliche Würdigung um der *Würde* der Leidenden willen in Frage stellt und in den Klage-Metaphern den Widerstand gegen begriffliche Identifizierung mobilisiert. Die Erfahrung des Leids nötigt den theologischen Begriffszusammenhängen die Theodizee-Frage auf. Aber die Theodizeefrage könnte gar nicht gestellt werden, wenn das den Leidenden Zugemutete nicht mit den Inbegriffen eines allmächtigen (?), liebenden (?) und deshalb mit den Menschen machtvoll solidarischen (?) Gottes zusammenstoßen und sie in Frage stellen könnte. Die erzählte und beklagte Zumutung nötigt das theologische Verstehen und seine Begriffe zu der Frage: Was kann es angesichts dieser Zumutung bedeuten, von göttlicher Macht und Solidarität zu reden? Hat dieses Leiden damit zu tun, daß Gott die Menschen würdigt, seinen guten Willen mitzuwollen und mitzu-er-tragen, ihn als „sanftes" und doch oft so drückendes Joch ihrerseits „auf sich zu nehmen"? Selbst wenn es so wäre: Warum trägt der solidarisch-mittragende Gott dieses Joch nicht deutlicher erfahrbar mit? Warum mutet er es den Leidenden in einer Härte zu, die im 20. Jahrhundert sogar die Erzählungen und Klagen verstummen ließ?[26]

Würde man angesichts dieser Fragen – und Klagen – die Anstrengung des Begriffs suspendieren und zur „reductio in mysterium" seine Zuflucht nehmen, gar von „Negativer Theologie" reden, so verlören Theodizeefragen und Theodizeeklagen ihre Richtung; so verlören sie die Möglichkeit des Einspruchs gegen eine Strategie des Begreifens, die die Würde der Leidenden mißachtet, weil sie ihr Leid endlich doch funktional rechtfertigt. Die Metapher der Würdigung läßt hier noch einmal die Differenz aufbrechen zwischen der rationalen Dynamik des Begreifens und der Würde des ihm Vor-Gegebenen, dem es nur nahe kommen kann, wenn es das Vorgegebene nicht mit dem identifiziert, was das Selbstbewußtsein sich selbst gibt und so zur Gewißheit bringt; dem es nur nahe kommt, wenn das Selbstbewußtsein des Menschen sich selbst als *sich gegeben* vollzieht: hervorgerufen von dem, was sich ihm ebenso schenkt wie es sich ihm zumutet.

Hier hat das Reden von *Negativer Theologie* seinen sinnvollen Ort: Weil *zum einen* das, was sich gibt und zumutet, in seiner Würde unbedingt zu würdigen ist und alle begriffliche Würdigung noch einmal in Frage stellt; weil sich *zum anderen* diese Frage gar nicht stellen würde, wenn das Sich-Schenkende und Sich-Zumutende nicht auf die Dynamik unbedingter Würdigung träfe, ist Theologie in der seligen Verlegenheit, begrifflich zusammenhalten zu müssen, was sie selbst letztlich nicht zusammenbringen kann: den Logos erkennender Würdigung und die von sich aus geschehende Wirklichkeit. Sie sind – so die vernünftige, aber nicht von der menschlichen Vernunft selbst zu verbürgende Zuversicht des Glaubens – zusammengebracht von dem, der sich als der Logos geschenkt hat und zumutet; der die Theologie deshalb in die Lage versetzt, sie zusammenzuhalten.

[25] Zum Verhältnis von Metaphorik und begrifflicher Arbeit habe ich mich ausführlicher geäußert in meinem Buch: Gebetsglaube und Gotteszweifel, 226ff.

[26] Vgl. ebd., 126ff.

Dogmatik: Lehrhaus – Haus des Lebens

von Harald Wagner

1. Notwendige Rückblicke

Dem allgemeinen Selbstverständnis katholischer Theologie entsprechend, nahm die Dogmatik seit Errichtung der Fak. 1773 in ihr einen besonderen Platz ein. Unter den insgesamt fünf Lehrstühlen, welche die bischöfliche Errichtungsurkunde nennt, waren zwei für Dogmatik vorgesehen (dazu einer für Bibelwissenschaften und orientalische Sprachen, einer für Polemik, einer für Moraltheologie; für andere Fächer – z.B. Kirchengeschichte, Pastoraltheologie – wurden Lösungen durch Kooperation mit anderen Fak.en gesucht). *Tempora mutantur*! Doch bis heute führt die Dogmatik mit zwanzig Stunden den empfehlenden Stundenplan (für Diplom und kirchl. Abschluß) an, erst im großen Abstand gefolgt von anderen Fächern.

Der dogmatische Lehrbetrieb ist von Anfang an gekennzeichnet und geprägt durch große und klingende Namen, die teilweise (Theologie-) Geschichte gemacht haben. Bereits der zweite Inhaber des dogmatischen Lehrstuhls, der aus Dreierwalde bei Hörstel stammende *Georg Hermes*, lehrte von 1807 bis 1820 Dogmatik in Münster. Sein Hauptanliegen, Vernunft und Glaube zu vereinbaren, ist bis heute eine besondere Prägung der Systematischen Theologie in Münster, sein Interesse an J. G. Fichte ist bis heute hier lebendig. Hermes „ist der intellektuell hervorragendste kath. Theologe der 1. Hälfte des 19. Jh. im nördl. Dtl., dort hinsichtlich seiner Bedeutung für die Gesch. des Katholizismus ähnlich einflußreich wie J. M. Sailer in Süddeutschland".[1] Der „Hermesianismus" ist jedem theologisch Gebildeten bekannt. Aus der Reihe der Nachfolger seien nur genannt: *Joseph Anton Schwane* (1884–92), der u. a. eine bedeutende, vierbändige Dogmengeschichte herausgegeben hat[2], *Joseph Pohle* (1894–97), dessen dogmatisches Lehrbuch (später als „Pohle-Gummersbach") von vielen Theologiestudenten benutzt wurde, und schließlich *Franz Diekamp* (Dogmatikprofessor 1907–1933), dessen Name mit der Gründung und Geschichte der „Theologischen Revue" sowie der „Münsterischen Beiträge zur Theologie" untrennbar verbunden ist. Seine „Katholische Dogmatik" (1912–14; 1962 13. Aufl.) ist die am meisten verbreitete, streng thomistische Dogmatik aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. *Michael Schmaus* schließlich, Begründer einer biblisch-patristisch orientierten Dogmatik, die die endgültige Verabschiedung der Neuscholastik darstellt, hat immerhin dreizehn seiner insgesamt zweiunddreißig Professorenjahre (1933–46) in Münster verbracht (1946–1965 in München). Michael Schmaus wurde Konsultor und Peritus des 1958 einberufenen Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–65). Ihm folgte 1946 sein Schüler *Hermann Volk* nach, der den Lehrstuhl für Dogmatik bis zur Ernennung zum Bischof von Mainz (1962) innehatte.

2. Die Fakultät im Zeichen des Konzils

Auch Volk ist maßgeblich an der Arbeit des Konzils beteiligt. Die Schwerpunkte seiner Arbeit, die sich schon in Münster abzeichnen und Profil erhalten, gehen in die großen Denkbewegungen des Konzils ein. Volk hat in Münster in den Jahren vor Konzilsbeginn nicht nur einfach die üblichen theologischen Traktate hintereinander gelesen, sondern auffällige Schwerpunkte gesetzt: Schon im SS 1962 gab es z. B. ein Seminar über „Die Zugehörigkeit zur Kirche", im WS 1956/57 ein Hauptseminar über das „Wort Gottes" (ähnlich im SS 1957) und im WS 1960/61 ein Seminar über das „Bischofsamt". Im WS 1961/62 hielt Volk ein Seminar zum Thema: „Dogmatische Fragen in ökumenischer Sicht". Es ist mit Händen zu greifen, wie sich diese Themen *mutatis mutandis* im Konzil wiederfinden: Die Lehre von der Offenbarung als Lehre vom Wort Gottes („Dei Verbum"), die neue Ortsbestimmung des Bischofsamtes in „Lumen Gentium" und die ökumenische Grundorientierung des Konzils. Auf inzwischen zwei dogmatischen Lehrstühlen interpretierten die Münsteraner Dogmatiker das Konzil und machten es zur bestimmenden Form ihrer Theologie – auf der einen Seite der unmittelbare Volk-Nachfolger *Walter Kasper* (1964–1970) und *Peter Hünermann* (1971–1982), auf der anderen Seite *Joseph Ratzinger* (1962–1967), *Karl Rahner* (1967–1971) und *Herbert Vorgrimler* (1972–1994). Ratzinger liest im WS 1964/65 Ekklesiologie und hält ein Seminar zu „Lumen Gentium" ab, beides wiederum – wohl als Fortsetzung – im SS 1965. Im WS 1965/66 hält Ratzinger eine Vorlesung mit dem Titel „Rückblick auf das Konzil", Kasper führt ein Seminar über „Wort und Sakrament" durch. Es ist davon auszugehen, daß auch gerade Rahners Lehrveranstaltungen vom Konzil inspiriert sind, wie er ja selber einer der großen Impulsgeber des Konzils war. Im WS 1971/72 findet sich ein Hauptseminar mit dem Thema: „Fragen an ‚Lumen gentium' ". Es ist keine Überraschung, daß auch *Peter Hünermann* in seinen Lehrveranstaltungen schon bald Themen aufnimmt, die ohne das Konzil kaum denkbar sind, z. B. im WS 1972/73 eine Vorlesung über „Wort und Sakrament – Grundvollzüge der Kirche", dazu ein Unterseminar, parallel ein Hauptseminar über „Wandlungen des kirchlichen Amtsverständnisses". Kaum zu unterschätzen ist die Wirkung des von *Karl Rahner* und *Herbert Vorgrimler* herausgegebenen „Kleinen Konzilskompendiums (1966), das – vielfach und in hoher Zahl aufgelegt – Generationen von Theologen und Theologiestudierenden die Texte des Konzils an die Hand gegeben und erschlossen hat. Vorgrimler hat sich – neben seiner sonstigen Arbeit z. B. im dogmengeschichtlichen Bereich[3] – in den Jahren nach dem Konzil vielfältig um die Aufarbeitung der vom Konzil aufgeworfenen Fragen und Probleme bemüht. Zwei voluminöse Aufsatzbände legen davon Zeugnis ab.[4] Einer der ganz großen Konzilsväter, Franz Kardinal König, schreibt im Geleitwort des ersten Bandes: „Vorgrimler gehört zu den Pionieren der deutschsprachigen Theologengeneration, die sich besonders bemühte, dem Konzil zu dienen und ihm die Treue zu halten – inmitten manch stürmischer Auseinandersetzungen" (V). Der Fortschreibung konziliarer Theologie diente auch sein 1961 mit Karl Rahner veröffentlichtes „Kleines theologisches Wörterbuch" (bis 1988 in 16 Auflagen), und sein voluminöses „Neues theologisches Wörterbuch" (2000) dient wohl der gleichen Aufgabe. In Verbundenheit mit Kardinal König sagt er hier im Vorwort, verfaßt im Frühjahr 2000: „Für uns ist das Zweite Vatikanische Konzil keine überholte oder rückgängig zu machende Angelegenheit" (8).[5]

3. Dogmatik aus den Inspirationen des Konzils

Als ich im Jahre 1993 als Nachfolger Vorgrimlers nach Münster berufen wurde – es verletzt wohl keinerlei Verpflichtung zu Verschwiegenheit, wenn ich das mitteile –, war ich zuvor von der Berufungskommission gefragt worden, ob ich mich dem Konzil verpflichtet fühle. Die Antwort darauf war für mich, der ich die Konzils- und Nachkonzilszeit in Frankfurt (St. Georgen), München und Rom (Gregoriana/Germanikum) erlebt hatte, selbstverständlich. Die Grunddaten, sozusagen das „Koordinatensystem" der Dogmatik, wie ich sie vertrete und lehre, verdanke ich Impulsen des Konzils einerseits, theologischen Lehrern andererseits, die das Konzil inspirierten (wie Karl Rahner) oder aus dem Geist des Konzils heraus ihre Theologie entfalteten (wie mein Habilitationsvater *Heinrich Fries).* Dazu hier die wichtigsten Gesichtspunkte:[6]

a. Ausgang des christlichen Glaubens sind die Erfahrungen, die die Menschen mit Jesus und der durch ihn erschlossenen Lebenspraxis machen. Wenn dem so ist, so muß es auch *möglich* sein, dies in eine kommunikable Begrifflichkeit zu fassen. Diese Begrifflichkeit bedient sich der Verständniskategorien einer Zeit. Wenn eine solche Transformation nicht möglich wäre, würde ja das Evangelium seine jeweiligen Adressaten verfehlen. Ferner war und ist es oft notwendig, solche Begrifflichkeiten für die sprachliche Fassung des christlichen Glaubens zu suchen, weil es immer wieder Bestreitungen des christlichen Glaubens gibt. Beides bedeutet auch, sich immer wieder in reflektierter Form die Inhalte und den Sinn christlichen Glaubens bewußt zu machen, diesen zu „systematisieren". Haftpunkte dieser Vorgänge waren und sind jene sprachlichen Ausdrucksformen, die man „Dogma" nennt. *Alexandre Ganoczy* nennt die Dogmen „Evangelium in Lehrgestalt".[7] Dem ist zuzustimmen, wenn man noch hinzudenkt, daß von Anfang an das Dogma auch im Dienst des gläubigen Bekenntnisses zum Heilswerk Gottes steht.

b. Weil das Dogma von Anfang an also soteriologische Ausrichtung hat, gehört es zur christlichen Praxis, zum christlichen Leben. Man muß wohl *Johannes Gerson* zustimmen, der das Dogma auch als praktische Verhaltensregel und Klugheitsnorm faßt, also als Maxime des christlichen Lebens.[8]

c. Das Dogma ist zeichenhaft-sprachlicher Ausdruck endgültiger Ankunft Gottes beim Menschen. Als solches steht es im engen Zusammenhang mit Bekenntnis, Verkündigung, Doxologie, Liturgie. Wie die Zuwendung Gottes zum Menschen als ganze „pro nobis" ist, also zum Heil des Menschen geschieht, so ist auch die von Gott ermöglichte Antwort des Menschen in den verschiedenen sprachlichen Ausdrucksgestalten des Glaubens, innerhalb derer das Dogma einen zentralen Stellenwert besitzt, auf das Heil des Menschen bezogen und muß ihm dienen. Nur wo das Dogma dem Leben des Menschen dient, das sich in dieser Welt vollzieht, aber immer angebunden bleibt an das Leben Gottes, von dem es herkommt und wo es sich vollenden soll, erfüllt es seinen eigentlichen und tiefsten Sinn.

[1] Art. „Hermes, Georg" (H. Schwedt), in: LThK³ V, 10–12 (Zitat 11).
[2] Vgl. meinen Artikel „Schwane, Joseph" in: LThK³ IX, 318.
[3] Z.B. HDG IV/3 (Buße und Krankensalbung).
[4] Vorgrimler, H.: Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie, 2 Bde, Altenberge 1997 und 1998.
[5] Das „Neue theologische Wörterbuch" ist vom Freiburger Dogmatiker Peter Walter rezensiert in ThRv 98 (2002), 106f.
[6] Ich hoffe, in wenigen Monaten ein Kompendium katholischer Dogmatik vorlegen zu können (Verlag Kohlhammer, Stuttgart).
[7] In seinem Werk: Einführung in die Dogmatik, Darmstadt 1983, bes. 13ff.
[8] Vgl. Becker, K.: Dogma. Zur Bedeutungsgeschichte des lateinischen Wortes in der christlichen Literatur bis 1500, in: Gregorianum 57 (1976), 307–350, 658–701; v. a. 681.

d. Dogmatik hat, ohne ihren Wissenschaftscharakter zu verlieren und vorgängig zu diesem, eine spirituelle Seite. Wenn die Antwort des Menschen auf die geschehende Zuwendung Gottes vor allem durch Anbetung und Lobpreis (Frömmigkeit) geschieht und durch ein tätiges Ja zu der von Gott gewirkten Umkehr (Nachfolge, Spiritualität), dann kann sich auch der Theologe, der von Umkehr redet, solchen Zusammenhängen nicht entziehen.

e. Ferner ist darauf hinzuweisen, daß natürlich auch gesellschaftliche bzw. sozialökonomische Strukturen und Tendenzen ihren – mehr oder weniger großen – Anteil hatten (und haben) bei der Vorbereitung und Hervorbringung von dogmatischen Positionen, dogmatischen Formulierungen und Dogmen. Man muß sich nicht an den Marxismus binden, um sagen zu können, daß dogmatisches Denken und Sprechen auch abhängig ist von teils bewußten, teils mehr unbewußten Interessen, sozialen Gegebenheiten und Machtpositionen. Wenn also in einer Dogmatik die frömmigkeitsorientierten und spirituellen Wurzeln und Grundstrukturen der einzelnen Dogmen erhoben und – als Hilfe zum tieferen Verständnis des Dogmas – interpretiert werden, so sollte sie doch auch immer *ideologiekritisch* sein in dem Sinne, daß sie zum einen sozioökonomische, politische und verwandte Einflüsse auf das Werden von Dogmen (und u. U. den entsprechenden Niederschlag im ausformulierten Dogma) aufdeckt, zum anderen bewußt hält, daß hier sprachliche Form und gemeinte Wirklichkeit niemals zur Deckung gebracht werden können (vgl. Thomas von Aquin „Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem", STh II-II, 1,2, ad 2). Daß die Dogmatik – wie eigentlich jede Form von Theologie, die sich dem Zweiten Vatikanum verpflichtet weiß – heute auf *biblischer* Grundlage betrieben werden muß, mit *anthropologischer* Zuspitzung, *ökumenisch* orientiert, versteht sich fast von selber.

Bis zum Zweiten Vatikanum gab es – nach Grundstruktur und Methode – eigentlich nur die *neuscholastische* Form von Dogmatik. Diese ist heute abgelöst durch eine Vielfalt von (möglichen) Grundstrukturen und Methoden – transzendentale, heilsgeschichtliche, hermeneutische, symbolische Dogmatik, um nur einige zu nennen (Mischformen sind möglich).

So vertritt *Thomas Pröpper*, der geschätzte Kollege hier in Münster[9], einen vieldiskutierten Ansatz.[10] Die wesentliche Bedeutung der Geschichte Jesu, so Pröpper, ist die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe. Das geschichtliche Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes in Christus erweist sowohl die Form als auch den Inhalt der Offenbarung als den sich in freier Liebe schenkende Gott. Für die Explikation und Vermittlung dieser Aussage benennt Thomas Pröpper das Denken transzendentaler Freiheit.

„Die für die Dogmatik relevanten Bestimmungen, Einsichten und Fragen ergeben sich, wenn die Analyse auf die Wesensverfassung der existierenden Freiheit in ihrer formalen Unbedingtheit und gleichzeitigen realen Bedingtheit reflektiert und dann die Frage nach der ihrer Unbedingtheit entsprechenden und durch sie gebotenen Verwirklichung verfolgt. Allerdings schließt die Aufnahme dieses Denkens die Verpflichtung zur Anerkennung auch der Ansprüche ein, die aus der Unbedingtheit der Freiheit resultieren. Denn obwohl Freiheit als metaphysisches Prinzip, aus dem die ihr äußere Wirklichkeit ableitbar wäre, natürlich nicht in Betracht kommt, hat sie doch als die unbedingte Instanz zu gelten, an der jedes Denken, sofern es human sein will, sich orientieren und deshalb seine Inhalte durch sie bestimmen muß. Für die Dogmatik bedeutet dies die Bereitschaft, den für die Explikation ihrer Wahrheit beanspruchten Freiheitsgedanken zugleich als deren Bestimmungsgrund gelten zu lassen. In diesem Sinn ist Freiheit das philosophische Prinzip der Dogmatik."[11]

Pröpper vermag diesen Gedanken auch für die materiale Entfaltung von Dogmatik, wenn auch mehr in Ansätzen als in Durchführung, fruchtbar zu machen. – Aus der Fülle möglicher Ansätze dogmatischer Positionen, die sich durchaus ergänzen, wähle ich jedoch einen anderen.

4. Kommunionale Dogmatik

Gisbert Greshake bezeichnet „Communio" als Schlüsselbegriff der Dogmatik und versteht darunter „eine chiffrenhafte, letzte inhaltliche Abbreviation des christlichen Glaubens".[12] Damit ist nicht nur die *inhaltliche* „Kürzestfassung des Glaubens gemeint" – Thomas von Aquin nennt diesbezüglich die Trinität und die Inkarnation – sondern auch die *formale*.[13] Darin hat nämlich der christliche Glaube seine Einheit. Wenn das so ist, dann ist „Communio" auch die *hermeneutische* Grundperspektive des Glaubens bzw. der Theologie.

Was aber heißt „Communio"? Es geht um Teilhabe der vielen an einem Gemeinsamen, um wechselseitige Teilgabe, um die intensivste Form von Liebe und Gemeinschaft. Im christlichen Glauben hat diese Wirklichkeit im dreifaltigen Leben Gottes und in der „Hin-Gabe" Gottes an die Menschheit (eben Dreifaltigkeit und Menschwerdung) seine dichteste Form. Man kann darüber hinaus die gesamte Dogmatik unter dem kommunionalen Gedanken entfalten. Damit steht „Communio" in der Mitte einer Perspektive, die nicht nur die wissenschaftliche Reflexion über den Glauben, also die Theologie bzw. Dogmatik, sondern auch die christliche Praxis, ja, die gesamte Wirklichkeit erfaßt. „Communio gibt die hermeneutische Perspektive, gewissermaßen die sinngebende Pointe an, unter der die Wahrheiten des Glaubens, die Praxen der Kirche, die religiösen Ausdrucks- und Vollzugsformen zu verstehen und zu vollziehen sind. Doch richtet sich das Verstehen nicht nur auf glaubensimmanente Wahrheiten, sondern auf alles Gegebene schlechthin. Wenn Gott die alles bestimmende Macht ist, wird letztlich auch erst von seiner Selbstoffenbarung her die Wirklichkeit licht, durchsichtig, einleuchtend, verstehbar. Gott aber ist für den Glaubenden vollkommenes communionales Leben, Liebe, die sich in der Einheit von Identität und Differenz verwirklicht."[14]

Im Anschluß an das Zweite Vatikanum hat die postkonziliare Theologie den Communio-Gedanken zur *ekklesiologischen Leitidee* erhoben: Kirche ist Communio-Einheit.[15] Bereits diese kirchenbezogene Zuordnung greift über diese selbst, die Kirche, hinaus. Wenn nämlich von Kirche im Sinne von Communio die Rede ist, dann ist ja eigentlich die Hauptlinie der gesamten Heilsgeschichte im Blick: Daß die Menschen im Geist durch Christus Zugang zum Vater haben mögen. Die Kirche als solche ist ermöglicht und getragen von der göttlichen Dreifaltigkeit, ist gewissermaßen deren „Ikone" (vgl. LG I,4). Mit G. Greshake bin ich der Ansicht, daß „Communio" deshalb als Grundprinzip und Schlüsselbegriff des gesamten christlichen Glaubens und der gesamten Dogmatik angesehen werden kann.

Anders aber als bei G. Greshake insinuiert, gehe ich aus von der Kirche. Nicht, als ob sie das Erste und Wichtigste im christlichen Glauben sei! Jedoch steht sie an erster Stelle „in ordine cognitionis": Wenn ein Mensch dem Christentum nähertritt oder ein Christ den christlichen Glauben reflektiert, so ist das erste, das er wahrnimmt, eine Gemeinschaft, die durch einen bestimmten Glaubensgehalt zusammengehalten ist, also in Communio steht. Deshalb beginne ich bei der Entfaltung der Dogmatik mit der *Ekklesiologie*. Da es Gottes Geist ist, dem das Dasein der Kirche zugeschrieben wird, folgt die *Pneumatologie*. Der Hl. Geist ist gewisser „Motor" des göttlichen Heilswerkes in Jesus Christus. In ihm treten Gott und Mensch in engste Gemeinschaft. *Christologie und Soteriologie* werden daher in einem nächsten Schritt bedacht. Nach katholischem Verständnis hat Gott die Vermittlung der Gnade in besonderer Weise an Wort und Sakrament geknüpft, weshalb dann die *Sakramentenlehre* vorgestellt werden soll. Es folgt die *Trinitäts- und Gotteslehre*, die sich aus der Soteriologie erschließt. Schließlich findet der Mensch seine Vollendung bei Gott, von dem er herkommt. Deshalb endet die Darstellung mit der *Protologie* (Schöpfungslehre) und *Eschatologie* (Vollendung des Menschen). Unschwer kann man hinter dieser Aufteilung die übliche Gliederung der Dogmatik erkennen, wie sie etwa

[9] Der Lehrstuhl, auf dem er 1988 – nach längerer Vakanz – Peter Hünermann (in der Nachfolge Walter Kaspers und als dessen Schüler) nachfolgte, heißt Lehrstuhl für „Dogmatik und theologische Hermeneutik", der meine (in der Nachfolge Joseph Ratzingers, Karl Rahners und Herbert Vorgrimlers) Lehrstuhl für „Dogmatik und Dogmengeschichte". Die Mutter beider Lehrstuhlreihen ist jener von Hermann Volk für Dogmatik.

[10] Am leichtesten hat man ihn zugänglich in der von E. Schockenhoff und P. Walter herausgegebenen FS für Walter Kasper: Dogma und Glaube. Baustein für eine theologische Erkenntnislehre, Mainz 1993. Dort Pröpper, Th.: Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an W. Kaspers Konzeption der Dogmatik, 165–192.

[11] Ibid., 189.

[12] Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik, in: Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio (FS O. Saier), hg. v. Biener, G. u. a., Freiburg i. Br. 1992, 90–121, (Zitat 91).

[13] STh II/II, 1,6 ad 1. Das heißt: Der christliche Glaube hat darin seine Mitte, daß sich der dreieinige Gott durch Jesus Christus den Menschen mitteilt.

[14] Greshake, G.: Communio, 114.

[15] Aus der umfangreichen Literatur sei auch auf den Beitrag von W. Kasper von 1986 verwiesen, der seinerseits viel Literatur nennt und verarbeitet: Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils, in: ders.: Theologie und Kirche, Mainz 1987, 272–289.

die „Rahmenordnung für die Priesterbildung" der Deutschen Bischofskonferenz von 1978 vorsieht:

Gotteslehre (= Der dreifaltige Gott – die Fülle der Communio)

Schöpfungslehre (= Die Schöpfung – der Wille Gottes zur Communio)

Christologie und Soteriologie (= Jesus Christus – die menschgewordene Communio)

Pneumatologie (= Der Hl. Geist – die Communio Gottes)

Ekklesiologie (= Die Communio der Kirche)

Sakramentenlehre (= Wort und Sakrament – die „Mittel" zur Stiftung der Communio)

Gnadenlehre (= Gnade und Rechtfertigung – die Realisierung der Communio)

Eschatologie (= Bleibende Communio)

Die theologische Anthropologie und die Mariologie werden zu Teilbereichen der genannten Hauptteile.

Hier sei noch einmal unter anderem Aspekt herausgestellt, warum ich mit der *Ekklesiologie* einsetze. Dietrich Bonhoeffer gibt in seiner frühen Arbeit über die soziale Gestalt der Kirche den Hinweis: „Es wäre gut, eine Dogmatik einmal nicht mit der Gotteslehre, sondern mit der Lehre von der Kirche zu beginnen, um über die innere Logik des dogmatischen Aufbaus Klarheit zu stiften."[16] Der evangelische Theologe denkt dabei an die intime Präsenz Christi in der Gemeinde („Christus als Gemeinde existierend"), die den Ausgang der Dogmatik bei der Ekklesiologie geradezu nötig macht. Diesen Gedanken modifizierend, kann man sagen: Erst wenn die Akzeptanz der Erlösung des Menschen durch Jesus Christus dargelegt ist – und zwar in der Communio der Glaubenden (= Kirche) –, hat die Dogmatik einen Grund, der nicht nur der geglaubten Wirklichkeit zugehört, sondern in die Empirie hineinreicht (Christentum als „Erfahrung mit Erfahrungen"!).

Viel mehr reflektiert werden müßte die *Dogmengeschichte*, die zu pflegen der Dogmatik in Münster nicht schlecht ansteht. Bisher konnte ich mich aus zeitlichen Gründen zumeist nur auf die neuzeitliche Dogmengeschichte konzentrieren.

An jeder Fak., aber natürlich auch in Münster, wäre das Gespräch zwischen Dogmatik und auch anderen Disziplinen zu intensivieren. Wie sollte z. B. die Dogmatik angesichts der Einsichten der Exegese die Christologie (neu) konzipieren? Welche Bedeutung hat die teilweise allegorische Schriftauslegung der Kirchenväter für die Dogmatik, in welchem Sinne sind die „Väter" bis heute von hoher Dignität? Wäre nicht – wegen der Nähe der Perspektiven – das Gespräch zur Liturgiewissenschaft zu intensivieren? Wo sind die Grenzen zwischen Dogmatik und Fundamentaltheologie zu ziehen? Hat die Dogmatik heute überhaupt Relevanz für die Praktische Theologie, und wie zeigt sich das konkret? Also kein Mangel an zu erledigenden Aufgaben!

[16] Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (1930), Neuausgabe J. v. Soosten, München 1986, 97.

Charakterisierung der Moraltheologie als „theologische Ethik"

von Antonio Autiero

Moraltheologie als theologische Disziplin zu profilieren ist ein sehr komplexes Unterfangen, denn zahlreich sind die Herausforderungen, die in den letzten Jahrzehnten auf sie – wie allgemein auf die Ethik – zugekommen sind. Zugleich stellt sich eine elementare Skizze der Grundzüge dieses Faches als sinnvoll dar, gerade angesichts der Verbindung zwischen der Intention und Realisierung der Münsteraner „Theologischen Revue" und der Entwicklung des Faches in der Geschichte der hiesigen Katholisch-Theologischen Fakultät.

In gebotener Kürze soll an dieser Stelle zunächst auf die Anfänge der „Theologischen Revue" eingegangen werden, die geprägt sind durch eine Stellungnahme und Positionierungen des damaligen Lehrstuhlinhabers *Josef Mausbach* (Amtszeit 1892–1929). Die am 4. Januar 1902 erschienene Nr. 1 der Revue wird durch den ersten Teil eines Aufsatzes von Mausbach eröffnet: „Die neusten Vorschläge zur Reform der Moraltheologie und ihre Kritik". Der zweite Teil folgte in der Nr. 2, am 23. Januar 1902. Mausbach hatte im Jahr zuvor das Buch „Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben" (Köln 1901) veröffentlicht. Auf die Grundsätze der Moraltheologie und die Definition ihres epistemologischen Status im Ganzen der Theologie wird er auch in späteren Werken oft zurückkommen; so wichtig scheint ihm die Frage gewesen zu sein, wie der wissenschaftliche Charakter dieser theologischen Disziplin postuliert, beschrieben und begründet werden kann. Mit dieser Fragestellung liefert Mausbach – und damit die Münsteraner Schule der Moraltheologie – einen relevanten Beitrag zu dem, was später auf dem II. Vatikanischen Konzil zentrales Anliegen wurde. Im Erneuerungselan für die gesamte Theologie fordert das Dekret „Optatam Totius" (Nr. 16) die Moraltheologie auf, ihren wissenschaftlichen Charakter stärker zu benennen und zu markieren. Dieser besteht in der notwendigen Anlehnung an das *Mysterium Christi*, aber auch in dem noch ernster zu nehmenden Dialog mit der Kultur ihrer Zeit und den anderen Wissensformen, also in einem interdisziplinären Stil.

Josef Mausbach zeigt eine besondere Sensibilität für das Grundsätzliche, das Prinzipielle, das Theologische an der Moraltheologie, aber gleichzeitig erachtet er die wesentliche Beziehung dieser mit der philosophischen Ethik als unabdingbar: „Die Unterscheidung der Moraltheologie als Glaubenswissenschaft von der Ethik als Vernunftwissenschaft (...) besteht doch zum großen Teil nur in der Theorie. (...) Da das höchste Ziel der Sittlichkeit für beide Ordnungen, die natürliche und übernatürliche, identisch ist, da das geoffenbarte Gesetz Gottes (...) zugleich Vernunftgesetz ist, erscheint die Verbindung der philosophischen Begründung mit der biblisch-positiven für die Moral in noch höherem Maße geboten wie für die Dogmatik" (ThRv, 1902, Nr. 2, 43).

Diese Denklinie im Profil der Moraltheologie ist in Münster über die Anfänge der Theologischen Revue und den Denkansatz von Josef Mausbach hinaus verfolgt worden und wurde ebenso für die Frage der Fundamentalmoral bestimmend, wie für Einzelfragen der speziellen Moral. Sie verpflichtet die Moraltheologie auf den Dialog mit der Philosophie sowie mit den Human- und Sozialwissenschaften. Beispiele dafür sind Themen und Projekte der Lehrstuhlinhaber aus der Münsteraner Tradition, wie *Peter Tischleder* (Amtszeit 1931–1946) mit seiner doppelten Kompetenz in Moraltheologie und Sozialethik, *Herbert Doms* (Amtszeit 1948–1956), mit seinem Gedanken der Umdefinition des Sinns und Zwecks der Ehe aus der Perspektive der philosophischen Anthropologie, *Wilhelm Heinen* (Amtszeit 1956–1974), mit der Sensibilisierung für die Deutung moraltheologischer Fragen in moralpsychologischer Hinsicht, sowie für eine Lehre vom Gewissen mit starkem anthropologischen Gewicht.

In der jüngsten Vergangenheit hatte diese interdisziplinäre Orientierung der Moraltheologie eine deutliche Wende zum Problemfeld der Metaethik und der Sprache der Moral eingenommen, wie es die Tradition der angelsächsischen Sprachphilosophie aufgearbeitet hatte. Es ist anerkannter Verdienst des Lehrstuhlinhabers *Bruno Schüller* (Amtszeit 1974–1991), die Frage nach den Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie und damit die grundsätzliche Frage nach der Begründung sittlicher Urteile luzide behandelt und dadurch theologisch diskursfähig gemacht zu haben, wobei die Denkrichtung der autonomen Moral im Kontext des Glaubens im Mittelpunkt stand (vgl. darüber die interessante Darstellung Schüllers in Theologische Revue 78 [1982], 103–106).

Gerade vor dem Hintergrund der in den konziliaren und nachkonziliaren Jahren viel diskutierten Frage nach dem Proprium einer christlichen Ethik, bietet der Beitrag von Bruno Schüller eine kostbare Hilfestellung zum Verständnis des theologischen Gehaltes der Moraltheologie. Der von ihm aufgenommene Impuls zu ökumenischen Akzenten in der Moraltheologie ließ noch deutlicher werden, wie plausibel und fruchtbar der Perspektivenwechsel von einer „Moral-Theologie" traditioneller Prägung zu einer „theologischen Ethik" ist.

In der skizzenhaften Betrachtung dieser historischen Entwicklungen ist neben dem wissenschaftlichen, interdisziplinären Charakter der Münsteraner Moraltheologie noch eine weitere Konnotation zu unterstreichen, die ebenso in ihrer Geschichte verankert ist: Zwei Münsteraner Moraltheologen haben sich intensiv mit der „Frauenfrage" beschäftigt, *Josef Mausbach* und *Peter Tischleder*.

Für Mausbach war die Frauenfrage ein lebenslanges Thema. Er veröffentlicht im Jahr 1906 das Buch „Die Stellung der Frau im Menschheitsleben", dem 1919 „Das Wahlrecht der Frau" folgte, eine Stellungnahme, die argumentativ einen neuen Aufbruch in Richtung einer „weiblichen Sozialpolitik" bewirken wollte. Tischleder beschäftigte sich in „Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des Hl. Paulus" (Münster 1923) mit den biblisch-theologischen Aspekten der Frauenfrage.

Der Hinweis auf die Tradition verhilft nun dazu, das heutige Bemühen des Faches Moraltheologie in Münster zu charakterisieren und zu verstehen. In Lehre und Forschung haben sich Schwerpunkte gebildet, die sich einer doppelten Aufgabe verpflichtet wissen: der Tradition des Lehrstuhles treu zu bleiben und sich den neuen Herausforderungen unserer Zeit stellen zu wollen.

Im Bereich der Fundamentalmoral sind die größten Bemühungen auszumachen: Mit der Umakzentuierung der Moraltheologie zur theologischen Ethik ist die Intention verbunden, die Tragfähigkeit ethischer Theorien auf ihre diskursive Kompetenz hin zu prüfen. Das gilt gleichermaßen auch für diejenigen, die theologisch inspiriert und motiviert sind. Die Begründungsproblematik gewinnt immer mehr an Relevanz und Dringlichkeit. Sie wird durch den theologischen Charakter der Moraltheologie nicht aufgehoben, wenn der Glaube ins Spiel gebracht wird, sondern vielmehr gerade betont. Sie verweist auf den Knotenpunkt der Entstehung sittlicher Subjektivität und markiert die Zentralität des Gewissens als Instanz der sittlichen Beanspruchung und zugleich als Ort der Wahrnehmung und Förderung sittlich- kommunikativer Kompetenz, deren Horizont die Autonomie des Subjekts als eine „partizipative", d.h. solidarische und relationale Autonomie ist. Untersuchungen der letzten Zeit – meist als Promotions- und Habil.sschriften entstanden – haben der historischen und systematischen Klärungsarbeit dieser Kategorie dienen wollen (bes. erwähnenswert ist die Monographie von R. B. Hein, *Gewissen bei Adrian von Utrecht, Erasmus von Rotterdam und Thomas More*, Münster 1999).

Interdisziplinarität als Definitionselement der Moraltheologie verpflichtet zur Erweiterung der Denk- und Sichtweise. Das gilt sowohl für die Beziehung der Moraltheologie zu den anderen theologischen Disziplinen (insbes. zur Exegese, Theologischen Anthropologie und Pastoraltheologie) als auch für die Kontaktaufnahme mit anderen Fächern. Diesbezüglich hat sich seit den 90er Jahren eine produktive Tätigkeit herauskristallisiert, die in Publikationen dokumentiert ist, wie etwa: S. Goertz, *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck*, Münster 1999, oder die Dissertationsschrift von U. Kostka, *Der Mensch in Krankheit, Heilung und Gesundheit im Spiegel der modernen Medizin. Eine biblische und theologisch-ethische Reflexion*, Münster 2000.

Die Ethik steht heute vor eminenten Herausforderungen aus den verschiedenen Lebensbereichen. Diese Lage produziert eine Zuspitzung der Aufmerksamkeit in Richtung der sog. „angewandten Ethik". Auch die Moraltheologie erfährt eine solche Wende zum „Angewandten", die einerseits dem Handlungscharakter ethischer Theorien entspricht, andererseits nicht ohne die Gefahr ist, Fragen der Begründung sittlicher Subjektivität und die Bezugnahme auf anthropologische Optionen unterbelichtet zu lassen. Eine schwierige, aber dennoch notwendige Balance zwischen den beiden Polen der allgemeinen und der speziellen Moral ist Bestandteil unserer Bemühungen. Insbesondere auf das Gebiet der Bioethik hat sich in den letzten Jahren eine nicht marginale Forschungsaktivität konzentriert. Unterschiedliche Monographien sind entstanden und in vielerlei Hinsicht ist dabei interdisziplinäre Tätigkeit gefragt gewesen und praktiziert worden. Der Blickwinkel versucht gewollt zu gewährleisten, daß sich dieses Gebiet der angewandten Ethik nicht auf die Lösung konkreter Probleme reduziert, sondern vielmehr zum Ort der Verknüpfung von theologischer Anthropologie als sinnstiftender Instanz und der Güterabwägung als praktizierte Form der Urteilsfindung wird.

Ein besonderes Merkmal der moraltheologischen Orientierung in Münster ist die Sensibilität für die feministische Ausrichtung. Die oben erwähnten Werke von Mausbach und Tischleder zeigen, wie ursprünglich und traditionsprägend eine solche Sensibilität ist. Sie ist allerdings auch in anderen theologischen Fächern der Münsteraner Fak. zu konstatieren: Die Entstehung und das lange Wirken des „Beirates für feministische Theologie" sowie die Errichtung des Lehrstuhles für theologische Frauenforschung attestieren das Interesse und die Öffnung der gesamten Fakultät für feministische Fragestellungen. In der Moraltheologie hat dies dazu geführt, daß sich ein Forschungsprojekt hat installieren lassen, das zum Thema der Hysterektomie aus der Perspektive einer feministisch-theologischen Bioethik gearbeitet hat und aus dem die hervorragende, demnächst erscheinende Dissertation von *G. Buse* entstanden ist.

Die 100-Jahr-Feier der „Theologischen Revue" liefert einen guten Anlaß, das Profil des Faches Moraltheologie in Münster zu würdigen. Mit guten Gründen kann von einer Prägung durch das Konzil gesprochen werden. Zu verzeichnen ist darüber hinaus die Fähigkeit, in den Dialog mit anderen Wissensformen zu treten und offen für aktuelle Fragestellungen zu sein, die differenziert und undogmatisch angegangen werden. Ihr Selbstverständnis als theologische Disziplin führt die Moraltheologie nicht ins Abseits und erzeugt keine Isolation oder Binnenmoral. Vielmehr profitiert sie von ihrer theologischen Ausrichtung, um das Intensitätsniveau der zu stellenden Fragen nicht zu vermindern und somit ins pragmatisch-utilitaristische zu verfallen. Die theologische Konnotation bedeutet, spätestens nach dem II. Vatikanischen Konzil, Paradigmen der Komplexität nicht aus den Augen zu verlieren; und sie bedeutet, auf linear deduktive Argumente zu verzichten, die die Applikationsstrategie von Prinzipien auf die Realität verbreiten würde, ohne schlußendlich diese ausreichend ernst zu nehmen.

Sich dem Projekt der Moderne mit ihrer Subjektzentrierung, der Vorstellung von der Notwendigkeit der praktischen Vernunft als Ort der sittlichen Urteilsfindung sowie dem Geist des II. Vatikanischen Konzils als Inspiration für die Begegnung von Glaube und weltlicher Kultur in kreativer und kritischer Treue verpflichtet zu wissen, all das ist Programm und Projekt der Moraltheologie in Münsteraner Tradition.

Das dreidimensionale Kompetenzprofil der Christlichen Sozialethik

von Karl Gabriel

1. Der Entstehungskontext der Christlichen Sozialethik und die Herausforderungen der Moderne

Drei Revolutionen stehen am Anfang der Moderne, die gleichzeitig das Ende einer gut 1000jährigen feudalen Gesellschafts- und auch Kirchengeschichte bedeuten:

(1.) die kulturelle Revolution der Aufklärung und mit ihr verbunden die ‚Wende zum Subjekt' (Kant), d.h. zur vernunftgegründeten Autonomie des Menschen;

(2.) die industrielle Revolution, die den Durchbruch zu einer neuen Produktionsweise auf technisch-wissenschaftlicher Basis markiert und ein durch Marktsteuerung, Kapital und Erwerbsarbeit konstituiertes Wirtschafts- und Gesellschaftssystem;

(3.) und schließlich die politische Revolution, die die Muster der Herrschaftslegitimation vom religiösen Gottesgnadentum auf die säkularen Vorstellungen einer vertraglichen Absprache der Bürger bzw. auf die Idee der Volkssouveränität umstellt.

Im Zusammenbruch der alten Ordnung, an den tiefen Bruchstellen, kam es zur Entdeckung des Sozialen, des Gesellschaftlichen. Das Soziale als eine eigenständige, vom Persönlich-Individuellen zu unterscheidende Größe trat ins Bewußtsein und wurde Gegenstand eines neuen Typs von Wissenschaft.

Kirche und Theologie reagierten auf den Zusammenbruch der alten Ordnung und den Strukturwandel der Gesellschaft höchst irritiert und ambivalent. Die Aufklärung und die von ihr hervorgebrachten bürgerlichen Freiheitsrechte erfuhren nach anfänglichen Versöhnungsversuchen kirchlicherseits eine schroffe Ablehnung. Fixiert auf die Ausdrucksformen einer öffentlichen Repräsentation der eigenen religiösen Bedeutsamkeit, distanzierte man sich vom neu entstehenden Raum der modernen, diskursiven Öffentlichkeit des bürgerlichen Zeitalters. Eine politische Herrschaftslegitimation, die sich nicht unmittelbar aus göttlicher Autorität ableitet, sondern ihr Recht aus dem Zusammenschluß und dem Willen der Bürger bezieht, hielt man für zutiefst illegitim. Durch die blutigen Folgen der Französi-

schen Revolution sah man sich in dieser Position bestätigt, während die Ereignisse der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung als peripheres Phänomen ‚jenseits des Ozeans' nur begrenzt zur Kenntnis genommen wurden. Die Theologie insgesamt machte um die Mitte des 19. Jh.s einen tiefgreifenden Strukturwandel durch. Fanden sich in der ersten Hälfte des Jahrhunderts noch vielfältige Versuche, den denkerischen Zeitströmungen zu folgen und sich fruchtbar mit ihnen auseinanderzusetzen, so setzte sich in der zweiten Hälfte des Jh.s innerkirchlich ein neuer ‚ultramontaner' Kurs durch: man stellte von Versöhnung und Dialog auf möglichst vollständige „Dissoziation" von der im Entstehen begriffenen modernen Welt um – und das in so gut wie allen ihren Dimensionen.[1]

Die allmähliche, umweghafte und zögerliche Zuwendung der Katholiken zur modernen Welt erfolgte eher ‚indirekt' und ‚ungewollt': über die Auseinandersetzung mit der ‚sozialen Frage' und durch die Entdeckung der Möglichkeiten einer engagierten sozialpolitischen ‚Realpolitik' auf dem Boden der parlamentarischen Möglichkeiten eines Staates, den man als ‚unkatholisch' eigentlich zutiefst ablehnte. Anders als im Verhältnis zur kulturellen Aufklärung und zum säkularen Staatsverständnis überwandt die kirchliche Verkündigung auf dem sozialen Feld allmählich die schroffe Distanz zur modernen Welt und setzte – offiziell vollzogen vor allem durch *Rerum novarum*, der ersten *Sozial*enzyklika des Papsttums (1891) – auf konkrete Reformen zugunsten der Arbeiterschaft und der Modernisierungsverlierer. In diesem Kontext entstand die theologische Disziplin der ‚Christlichen Sozialethik' als Ausdruck dieser Annäherung der Kirche an die in den drei Revolutionen zum Ausdruck kommende Grundstruktur der Moderne; und sie beginnt bezeichnenderweise – gegenläufig zum politischen Emanzipationsprogramm des Besitz- und Bildungsbürgertums – nicht mit der Option für liberale Schutz- und Abwehrrechte, sondern mit der ‚sozialen Frage' und der besonderen Sensibilität für die Situation der Armen und Schwachen, die im bürgerlichen Projekt der Moderne lange Zeit unterbelichtet blieb.[2]

2. Programm und Profil Christlicher Sozialethik heute

Christliche Sozialethik hat es von ihrer Geschichte wie ihrer gegenwärtigen Situation her mit drei konstitutiven Kontexten zu tun:

(1.) mit dem Kontext der Kirche und ihrer Sozialverkündigung;

(2.) mit dem Kontext der Theologie als dem wissenschaftlichen Reflexionssystem des christlichen Glaubens;

(3.) und mit dem Kontext moderner Gesellschaften und ihrer spezifischen Handlungsstrukturen und Funktionsmechanismen.

2.1 Christliche Sozialethik als Teil im Gesamt der Soziallehre der Kirche

In der Geschichte der christlich-kirchlichen Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Dimension des Glaubens haben sich drei Orte bzw. Träger herausgebildet, die ein unterschiedliches Kompetenzprofil besitzen. Die christliche Sozial- oder Gesellschaftsethik läßt sich als einer dieser Orte identifizieren und in Abgrenzung zu den beiden anderen in ihrem besonderen Profil charakterisieren bzw. definieren. Für das Gesamt der kirchlichen Aussagen zum gesellschaftlichen Leben verwende ich den Begriff „Soziallehre der Kirche". Diese kann man als aus drei verschiedenen Subjekten bestehend begreifen, die jeweils an unterschiedlichen Orten mit unterschiedlichen Kompetenzen ihren spezifischen Teil zum Ganzen beitragen.

2.1.1 Die Gläubigen und ihre soziale Praxis als Basis

Wie sich bereits am Entstehungskontext der christlichen Sozialethik zeigen läßt, sind es zunächst sozial und politisch engagierte Christen in ihren unterschiedlichen Handlungsfeldern, die auf gesellschaftlich erzeugtes Unrecht und Leid stoßen, es mit den Heilszusagen des Evangeliums konfrontieren und daraus Orientierung für ihre Handlungspraxis zu gewinnen suchen. Die Gemeinden sind der Raum, in denen sie sich über ihre Praxis verständigen und zu gemeinsamen Orientierungen finden. Von Anfang an haben vereinsmäßige Zusammenschlüsse der Gläubigen als moderne Form selbstinitiierten Engagements aus dem Glauben heraus für die Soziallehre der Kirche eine große Rolle gespielt. Im Zeitalter der beginnenden Organisationsgesellschaft haben sie sich zu verbandlichen Organisationen entwickelt und die soziale Dimension des Glaubens in die Kontinuität und Wirksamkeit entsprechender Programme transformiert. In den letzten Jahren haben sich zusätzlich spontane Initiativgruppen von Christen in und am Rande der Gemeinden gebildet, die sich mit aktuellen Nöten und Herausforderungen wie Armut, Flüchtlingselend, Arbeitslosigkeit und dem Auseinanderdriften von Nord und Süd auseinandersetzen. In den letzten Jahren sind zahlreiche Initiativen der Solidarität im West-Ost-Verhältnis hinzugekommen.

Die amtliche, kirchliche Sozialverkündigung wie das Fach, die wissenschaftliche Disziplin ‚Christliche Sozialethik' lassen sich ohne das soziale Engagement der Christen nicht denken. So ging auch der Anstoß zur ersten Sozialenzyklika des Papstes Leo XIII. aus dem Jahr 1891 auf Kreise vor Ort zurück, die sich mit den sozialen Verwerfungen des Industriezeitalters auseinandersetzten. Diese Entwicklung mündet in die heutigen Versuche ein, die Christen und Gruppen an der Basis mit ihren Erfahrungen stärker als bisher in das Gesamt von Soziallehre und Sozialverkündigung einzubeziehen. In den letzten Jahren haben die Christen an der Basis in den Vereinigten Staaten, in Österreich, in Deutschland und in der Schweiz in geregelten Verfahren die Chance, zu wichtigen Trägern der Soziallehre der Kirche zu werden, weil sie explizit zu Diskussionsbeiträgen, Eingaben und Konsultationen zu kirchlichen Stellungnahmen im Hinblick auf wirtschaftliche und soziale Fragen aufgerufen werden.[3]

2.1.2 Christliche Sozialethik als wissenschaftliche Disziplin

Die theologisch-wissenschaftliche Disziplin ‚Christliche Sozialethik' gewinnt ihr Profil, indem sie sich auf das Erfahrungsmaterial aus der Praxis in spezifischer Weise bezieht. Zu ihren Aufgaben gehört es, die Erfahrungen der Christen mit den Erkenntnissen der modernen Sozialwissenschaften in Verbindung zu bringen, um das nötige Maß an reflektierter Praxis sicherzustellen. Sie ist gleichzeitig darum bemüht, den Christen den Reichtum biblisch-theologischer Optionen und Motivationen für ihr Handeln zu erschließen. Als ethische Disziplin gehört es zu ihren Aufgaben, den Christen den Anschluß an das philosophisch-ethische Problembewußtsein der Gegenwart zu ermöglichen, etwa sich auf die Diskurse um Menschenwürde, Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit und Solidarität beziehen zu können. Sie sucht das Erfahrungsmaterial der Basis „zu reflektieren, zu differenzieren, und gewissermaßen auf den Begriff zu bringen. (...) Der dadurch eröffnete innerkirchliche Diskurs bewirkt eine Dynamik der Theoriebildung, die vom ersten Faktor (der Basis) Impulse erhält und auf ihn zurückwirkt."[4]

2.1.3 Die lehramtliche Sozialverkündigung der Kirche

Es gehört zu den Spezifika der katholischen Kirche, daß sie seit über hundert Jahren über einen Kanon lehramtlicher Aussagen zu sozialen Fragen verfügt. Die lehramtliche Sozialverkündigung hat ihren Ort auf unterschiedlichen Ebenen. Von Anfang an nahm in der Sozialverkündigung der katholischen Kirche die Universalkirche bzw. das päpstliche Lehramt eine zentrale Stellung ein. Man könnte das moderne Papsttum von Leo XIII bis Johannes Paul II. mit Recht als „soziales Papsttum" charakterisieren. Das Konzil des 20. Jh.s, das II. Vaticanum von 1962 – 1965, unterscheidet sich von allen bisherigen Konzilien der Kirchengeschichte am deutlichsten dadurch, daß es der Sozialverkündigung einen zentralen Stellenwert einräumt. Das macht schon ein erster, quantitativer Blick auf die Texte des Konzils deutlich. In beinahe der Hälfte seines Textkörpers geht es um gesellschaftliche und pastorale Fragen. Die konziliare Sozialverkündigung findet ihren Höhepunkt in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ‚Über die Kirche in der Welt von heute'. Sie kann als *das* Großereignis kirchlicher Sozialverkündigung des vergangenen Jh.s gelten und liefert die bis heute gültigen Maßstäbe und Richtlinien des Nachden-

[1] Vgl. Gabriel, Karl: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i. Br. 2000, 7. Aufl.; Große Kracht, Hermann-Josef: Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997.

[2] Als Sozialreformer, Sozialpolitiker und Sozialethiker verkörperte Franz Hitze (1851–1921), der erste Inhaber einer Professur für „Christliche Gesellschaftslehre unter besonderer Berücksichtigung der praktischen Seelsorge" (1893) an der späteren Univ. Münster, wie kein anderer die Hinwendung von Kirche und Theologie zur praktischen und politischen Bewältigung der mit der ‚sozialen Frage' aufgeworfenen Herausforderungen. Vgl. Morsey, Rudolf: Franz Hitze (1851–1921), Sozialreformer und Sozialpolitiker des Zentrums, Münster 2001.

[3] Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover / Bonn 1997.

[4] Anzenbacher, Arno: Zur Kompetenz der Kirche in Fragen des wirtschaftlichen Lebens, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 29 (1988) 73–86, 85.

kens der Kirche über ihren Heilsauftrag für die modernen Gesellschaften der Gegenwart.

Es lag in der Logik des konziliaren Ansatzes, die universalkirchliche Sozialverkündigung und ihre bisherige Dominanz durch teilkirchliche, von den Problemen innerhalb der Weltregionen ausgehende und stärker kontextuell ansetzende Aussagen zu ergänzen. Berühmt wurden in diesem Zusammenhang die Texte der beiden Vollversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats von Medellin 1968 und von Puebla 1979, die auf eindringliche Weise die Aussagen des 2. Vaticanums im Lichte der sozialen Wirklichkeit dieses Subkontinents interpretierten und insbesondere mit der in Lateinamerika wiederentdeckten ‚Option für die Armen' ein neues Motiv in das politisch-soziale Selbstverständnis der Weltkirche einbrachten.

Eine dritte Ebene lehramtlicher Verkündigung bilden nationale Synoden und Bischofskonferenzen. So gingen lehramtliche Verkündigungsimpulse in der Bundesrepublik von einer Reihe von Texten der Gemeinsamen Synode der Bistümer Deutschlands aus, insbesondere von dem Papier ‚Kirche und Arbeiterschaft' aus dem Jahr 1975. Auch das von beiden Kirchenleitungen in Deutschland gemeinsam unterzeichnete Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland ‚Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit' (1997) wird man zur lehramtlichen Sozialverkündigung auf nationaler Ebene rechnen können. Und wenn heute auf der Ebene eines Bistums, einer Stadt- bzw. Landregion, möglicherweise auch einer Pfarrei, zu den spezifischen Problemlagen vor Ort Stellung bezogen wird, so erhält die Vielfalt der kirchlichen Begegnung mit den Nöten der Menschen und den Verwerfungen der Gesellschaft auch hier eine Gestalt, die nicht nur im Hinblick auf den Adressatenkreis, sondern auch hinsichtlich der Autorschaft ‚kirchlicher Sozialverkündung' keineswegs irrelevant ist.

2.2 Christliche Sozialethik als interdisziplinäre theologische Disziplin

Als wissenschaftliche Disziplin im Fächerkanon der Theologie bewegt sich das Fach ‚Christliche Sozialethik' in einem dreipoligen Spannungsfeld. Diese Pole bilden zum einen die soziale Glaubenspraxis der Christen an der Basis der Kirche, zum anderen die Positionen und Traditionen der lehramtlichen Sozialverkündigung und nicht zuletzt die Einsichten und Erkenntnisse, die Debatten und Diskurse der Sozialwissenschaften, die die Referenzdisziplin des Faches bilden und ohne deren Rezeption die christliche Sozialethik ihre Aufgabe nicht erfüllen könnte.

Vor diesem Hintergrund läßt sich die Identität Christlicher Sozialethik als ‚wissenschaftliches Fach' von drei Kompetenzen her definieren, die in ihrem wechselseitigen Bezug aufeinander die Disziplin konstituieren: die gesellschaftsanalytische Kompetenz, die theologisch-hermeneutische Kompetenz und die sozial-ethische Kompetenz.

2.2.1 Gesellschaftsanalytische Kompetenz

Die Ausdifferenzierung des Faches Christliche Sozialethik innerhalb der theologischen Disziplinen steht in engem Zusammenhang mit der Entdeckung des Sozialen im Kontext der modernen Wissenschaftsentwicklung. Mit der Entstehung des Faches reagieren Kirche und Theologie darauf, daß moderne Gesellschaften beginnen, sich wissenschaftlich selbst zu beobachten, zu beschreiben und sich selbst zu normieren. Mit der Etablierung einer eigenständigen ‚Christliche(n) Sozialethik', die sich von der Moraltheologie zu emanzipieren beginnt, schließt sich die Theologie an die kontinuierliche wissenschaftliche Selbstthematisierung der modernen Gesellschaft durch die Sozialwissenschaften an. Manche sprechen von einem Brückenfach zu den Sozialwissenschaften. Vor allen anderen theologischen Disziplinen stellt die christliche Sozialethik den Ort dar, wo in die Theologie der empirisch-analytische Zugriff auf die Wirklichkeit Eingang findet. Will die Theologie die soziale Dimension des christlichen Glaubens zur Sprache bringen, so muß sie sich als Wissenschaft an der Durchdringung des Gesellschaftlichen beteiligen. Sie braucht im Kontext moderner Gesellschaften eine sozial-analytische Kompetenz. Die christliche Sozialethik ist das Fach, das eine solche sozial-analytische Kompetenz in die Theologie einbringt.

Gesellschaft als Ganzes zu begreifen – das wird gegenwärtig immer deutlicher – ist heute nur noch möglich, wenn man sich auf einen weitverzweigten interdisziplinären Kommunikationszusammenhang innerhalb der Sozialwissenschaften einläßt. Von einer einzigen Disziplin aus läßt sich die moderne Gesellschaft nicht mehr angemessen denken oder beschreiben. Als Sozialwissenschaft stellt sich der christlichen Sozialethik die Aufgabe, sich auf den interdisziplinären Kommunikationszusammenhang der Sozialwissenschaften zu beziehen und ihre Anliegen in diesen Diskurs einzubringen. Dabei geht das Fach nicht einfach in der gesellschaftsanalytischen Kompetenz auf, sondern verbindet sie mit theologischem Verstehen und ethischem Bewerten.

2.2.2 Theologisch-hermeneutische Kompetenz

In ihrer theologisch-hermeneutischen Kompetenz geht es der Christlichen Sozialethik darum, die soziale Dimension der christlichen Glaubenstradition für die Gegenwart zu erschließen. Mit ihrem Programm theologischen Verstehens möchte sie jene Gewißheiten gewinnen, die ihrer Sozialanalyse und ethischen Bewertung Vorverständnis und Richtung geben. Hier ist sie zentral auf biblische Exegese und systematische Theologie verwiesen, um die in der Botschaft der Bibel enthaltenen Grundmotive für die soziale Praxis und das menschliche Zusammenleben aufzuspüren. Aus der biblischen Botschaft lassen sich jene Optionen gewinnen, die dem Handeln der Christen in der Gesellschaft wie dessen wissenschaftlicher Reflexion spezifische Orientierungen zu geben vermögen. Es gehört zum besonderen Kompetenzprofil der christlichen Sozialethik, die biblischen Optionen und Grundgewißheiten in den Kontext der sozialanalytisch erschlossenen Gegenwartsgesellschaft hineinzustellen. Soll es dabei nicht zu Kurzschlüssen kommen, sieht sie sich in besonderem Maße mit dem grundsätzlichen hermeneutischen Problem konfrontiert, „den ‚garstigen Graben' der Geschichte, nicht nur zwischen den beiden Testamenten, sondern auch zwischen Bibel und Moderne"[5] in Rechnung zu stellen und an seiner Überwindung zu arbeiten.

2.2.3 Die sozialethisch-philosophische Kompetenz

Mit der sozialethischen Kompetenz ist die normative Seite des Faches angesprochen. Die christliche Sozialethik läßt sich als eine normative Sozial- bzw. Gesellschaftswissenschaft kennzeichnen.[6] Als Ethik geht es ihr um die richtige Normierung menschlichen Handelns. Sie hat ein Verständnis von menschlichem Handeln als Praxis, als verantwortlich-freies Handeln und Entscheiden zur Voraussetzung. Hat es die Individualethik mit der Normierung von Handlungen und Einstellungen individueller Personen zu tun, so überschreitet die Sozialethik die Ebene des Individuums und fragt nach den gesellschaftlichen Strukturen. Gegenstand der Normierung sind geronnene Handlungen, die sich zu Strukturen, Verhältnissen, Ordnungen und Systemen verselbständigt haben und heute den konkreten Rahmen individueller Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten abgeben. Bewertet die Individualethik das menschliche Handeln unter Bezugnahme auf die Dichotomie von Gut und Böse, so geht es in der Sozialethik um die Fragen gesellschaftliche Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Für die Verhältnisbestimmung von Sozial- und Individualethik ist es wichtig, nach beiden Seiten hin reduktionistische Engführungen zu vermeiden und an einer dialektischen Beziehung zwischen beiden Perspektiven festzuhalten. Sozialethik läßt sich nicht auf Individualethik reduzieren. Soziale Probleme wie Armut, Arbeitslosigkeit, Spaltung der Welt in Arm und Reich „erledigen sich nicht von selbst, wenn die Einzelpersonen im individualethischen Sinn gut und richtig handeln".[7] Wie die ersten Reaktionen sozial engagierter Christen auf die ‚soziale Frage' des 19. Jh.s belegen, war es für das kirchliche Selbstverständnis ein schwieriger Lernprozeß, zu den gesellschaftlichen Strukturen als einen eigenständigen und in diesem Sinne ‚überindividuellen' Bereich ethischer Normierung vorzustoßen. Von daher überrascht es nicht, daß man auch heute im kirchlichen Bewußtsein nicht selten auf das Motiv einer Reduktion sozialer Probleme auf eine individualethische Sicht stößt. Natürlich gilt aber auch umgekehrt: Individualethik darf nicht auf Sozialethik reduziert werden. Die Menschen sind nicht einfach Vollstrecker von Systemimperativen, sondern sind als Personen in der Lage, ihr Leben verantwortlich zu führen. Sie bleiben auch verantwortlich für die von ihnen interaktiv hervorgebrachten und am Leben erhaltenen Strukturen. Deren Be-

[5] Otto, Eckart: Theologische Ethik des Alten Testaments, Göttingen 1994, 10.

[6] Furger, Franz: Christliche Sozialwissenschaft – eine normative Gesellschaftstheorie in ordnungsethischen und dynamisch-evolutiven Ansätzen, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 29 (1988), 17–28.

[7] Anzenbacher, Arno: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn 1997, 17.

wertung und Veränderung folgt aber notwendig einer anderen Logik als der des persönlich-individuellen Handelns.

Fassen wir zusammen: Ihre Identität gewinnt die christliche Sozialethik als wissenschaftliches Fach durch ein dreidimensionales Kompetenzprofil. Als theologisch-hermeneutische Disziplin gewinnt sie grundlegende allgemeine Optionen wie die für die Armen, die je größere Gerechtigkeit, die Bewahrung der Schöpfung. Als philosophisch-sozialethische Disziplin erarbeitet sie Kriterien für die Bewertung und Veränderung geronnener menschlicher Handlungssysteme, Strukturen und institutioneller Gefüge. Als sozial-analytische Disziplin erschließt sie sich ein Verständnis von moderner Gesellschaft, ihrer leiderzeugenden Strukturen und Prozesse sowie der Möglichkeiten ihrer Veränderung. Je nachdem, welches Gewicht die drei Kompetenzen jeweils erhalten, kommt es im Rahmen einer legitimen Pluralität zu unterschiedlichen Ausformungen des Faches.[8] Die Identität des Faches Christliche Sozialethik wäre jedoch dort gefährdet, wo eine der Teilkompetenzen gänzlich fehlen bzw. ausgeschlossen würde.

2.3. Der Ort Christlicher Sozialethik in der Gesellschaft

Mehr als andere theologische Disziplinen ist die Christliche Sozialethik herausgefordert, über ihren Ort in der Gesellschaft nachzudenken und sich selbst reflexiv in der Gesellschaft zu verorten. Christliche Sozialethik wird stets ein Element von Öffentlichkeit enthalten, Theologie wird in ihrem Rahmen notwendig auch den Charakter einer öffentlichen Theologie annehmen.[9]

Lag der gesellschaftliche Ort der Christlichen Sozialethik zunächst primär in der Verflechtung und unmittelbaren Beeinflussung von staatlicher Gesetzgebung und dem parteipolitischen Lager der katholischen bzw. christlich-überkonfessionellen Parteien, so hat sich dieser Ort in den letzten Jahrzehnten erheblich verschoben. Im Zuge der weiteren Ausdifferenzierung von Staat, Politik und Religion ist der unmittelbare Einfluß der Christlichen Sozialethik auf die politische Öffentlichkeit im staatlichen wie im parteipolitischen Sinne deutlich zurückgegangen. Heute kündigt sich ein neues Paradigma der öffentlichen Präsenz christlicher Sozialethik in der Gesellschaft an. Stärker als bisher sieht sie sich auf die Zivilgesellschaft als Ort ihrer Wirksamkeit verwiesen.

Die Wiederentdeckung der Bedeutsamkeit einer Zivilgesellschaft gehört zu den Früchten der demokratischen Umbruchprozesse in Osteuropa. In ihrem Kern setzt sie sich zusammen aus nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Assoziationen, Organisationen und Bewegungen. Ihre Aufgabe ist die intermediäre Vermittlung zwischen den Erfahrungen und Entscheidungen in der Welt privater Lebensorientierung und persönlicher Betroffenheit auf der einen Seite und der veranstalteten Öffentlichkeit des demokratischen politischen Systems auf der anderen Seite. Öffentlichkeit erhält im Kontext der Zivilgesellschaft gewissermaßen einen zweistufigen Charakter. Mit ihren Interessen, Orientierungen, Traditionsbeständen und Leidenserfahrungen treten die Bürger aus der Privatsphäre heraus und suchen im Rahmen einer Pluralität von Assoziationen und Bewegungen nach gemeinsamer Verarbeitung, Deutung und Bündelung ihrer Erfahrungen. Die grundrechtlich garantierte Versammlungs- und Meinungsfreiheit bietet die Basis für die Bildung einer pluralen Öffentlichkeit mit unterschiedlichen Anliegen, Zielen und Ausrichtungen. Sie muß sich auf eine Pluralität von Lebensformen und Glaubensrichtungen stützen können, wie sie die grundrechtliche Norm der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu schützen sucht. Neben freiheitlichen Grundrechten setzt die Zivilgesellschaft starke moralische Handlungsressourcen bei engagierten Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaften, Bürgerinitiativen, Freiwilligengruppen etc. voraus, die sich einen je spezifischen Einsatz für das Gemeinwohl zum Thema machen. Die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit ist in besonderer Weise darauf ausgerichtet, Ungerechtigkeiten zu artikulieren, vernachlässigte Probleme zu identifizieren und innovative Lösungen ins zu Spiel bringen. Insofern bietet sie sich als gesellschaftlicher Ort einer Christlichen Sozialethik in ihrer kritischen und stimulierenden Funktion heute geradezu an.[10] Daß sich das Selbstverständnis der Christlichen Sozialethik in die Richtung einer zivilgesellschaftlichen Verortung bewegt, läßt sich an der Entstehungsgeschichte und am Inhalt des ‚Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen' *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* ablesen. Die Kirchen „betrachten es" – so heißt es in Ziffer 4 – „als ihre besondere Aufgabe, dem Anliegen jener Gehör zu verschaffen, die im wirtschaftlichen und politischen Kalkül leicht vergessen werden, weil sie sich selbst nicht wirksam artikulieren können: der Armen, Benachteiligten und Machtlosen, auch der kommenden Generationen und der stummen Kreatur. Sie wollen auf diese Weise die Voraussetzungen für eine Politik schaffen, die sich an den Maßstäben der Solidarität und Gerechtigkeit orientiert."[11] In Zukunft wird der Beitrag der Kirchen und ihrer Sozialethik sein besonderes Gewicht darin haben, Politik möglich zu machen, nicht selbst Politik im engeren Sinne zu machen.

[8] Der Bd 43 (2002) des Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften „Gesellschaft begreifen, Gesellschaft gestalten" gibt einen breiten Überblick über den gegenwärtigen Diskussionsstand innerhalb der Christlichen Sozialethik in Deutschland.

[9] Gabriel, Karl: Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen, in: Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit, hg. v. Arens, Edmund / Hoping, Helmut, Freiburg i. Br. 1999, 16–37.

[10] Große Kracht, Hermann-Josef: Kirche in ziviler Gesellschaft (Anm. 1).

[11] Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, 8 (Anm. 3).

Zeitgemäß ‖ Ökumenische Theologie in (der) Revue und Prospektive

von Dorothea Sattler

„Vorausdenkend – mein Fehler – glotze ich das Gegenwärtige nur an (dieses ist freilich auch oft danach)."[1] Dieser Gedankensplitter von Peter Handke in der Reflexion seiner schriftstellerischen Tätigkeit kann zum Nachdenken über die Aufgabe der ökumenischen Theologie in der derzeitigen Epoche anregen: Es gilt, in Zeiten der Ungeduld angesichts der mühsam nur vorankommenden Verständigungsbemühungen und der vielen gesellschaftlichen Herausforderungen der christlichen Glaubensgemeinschaft die wertschätzende Achtung einzelner zeitgenössischer theologisch-literarischer Vorgänge zu üben und bereits früher Erreichtes dankbar im Gedächtnis zu bewahren.

Die hundertjährige Geschichte der Theologischen Revue umfaßt den Zeitraum der modernen ökumenischen Bewegung. Die im Gang der Zeiten veränderten römisch-katholischen Grundeinstellungen zu diesen in der Anfangszeit weithin von reformatorischen Theologen getragenen Bemühungen wirkten auf die kommentierenden Wertungen der besprochenen Werke ein. So erstaunt nicht, daß eine sehr stark emotional geprägte Buchbesprechung in den Jahren des 2. Weltkrieges erschien, in denen sich auch in den kirchenoffiziellen Dokumenten – insbesondere in der 1943 erschienenen Enzyklika „Mystici Corporis" von Pius XII. – ein warmherziger und werbender Grundton in der Suche nach christlicher Einheit findet: 1941 erschien eine Rezension von Hieronymus Engberding zu einer von Joseph Casper herausgegebenen Sammlung vieler einzelner Äußerungen zur Sinnhaftigkeit ökumenischer Bemühungen. Darin heißt es: „Katholiken wie Protestanten legen freimütiges Zeugnis ab von ihrer Überzeugung, in der frohen Erwartung, recht verstanden zu werden. Alles, was an Einigendem hüben und drüben vorhanden ist, wird lichtvoll herausgestellt; vor allem unser gemeinsames Sein in Christus, der ja nur einer ist und dessen Kirche nur eine sein kann. Oft sind es herrliche Worte, die da gesprochen werden. Ganz ergriffen lauscht die Seele solch reinem, edlem Wollen, solch heiligem Drängen, solch erschütternden Schuldbekenntnissen, solch aufrüttelnden Weckrufen. Heiß und brennend empfindet sie die schmerzliche Wunde, die ganze Unseligkeit der Spaltung. In diesem Sinne ist das Buch ein voller Erfolg. Wer darin liest, kommt nimmer davon los."[2] So mancher der mit ökumenischen Fragen einmal vertraut gewordenen Theologen kam und kommt „nimmer davon los". Dies bezeugt die Durchsicht der einhun-

[1] Handke, P.: Phantasien der Wiederholung, Frankfurt 1983, 18.

[2] Engberding, H.: Rezension zu Casper, J.: Um die Einheit der Kirche. Gespräche und Stimmen getrennter christlicher Brüder, Wien 1940, in: ThRv 40 (1941) 179.

dert Jahrgänge der Theologischen Revue sowohl im Blick auf die besprechenden als auch die besprochenen Autoren eindrücklich.

Der in der ersten Hälfte des 20. Jh.s (nicht nur in Münster) vorrangig historisch interessierte Blick auf die reformatorische Theologie mit dem Schwerpunkt Lutherforschung setzte sich in der Tätigkeit von Erwin Iserloh fort, der 1964 einen der beiden Lehrstühle am Institut für ökumenische Theologie übernahm. Gewiß mitbedingt durch die ökumenischen Interessen der in Münster lehrenden Dogmatiker Hermann Volk, Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Karl Rahner, Herbert Vorgrimler und Harald Wagner waren verstärkt seit den 60er Jahren Werke zur ökumenischen Ämterlehre, zur Frage von Eucharistie und Abendmahl, zur Sakramententheologie und zum Kirchenverständnis vielfach Gegenstand der Reflexion in Buchbesprechungen. Zudem wirkten die Forschungsbereiche der am Institut für ökumenische Theologie tätigen früheren Kollegen Johannes Gerardus Remmers und Miguel Garijo-Guembe sowie Peter Lengsfeld und Heinz-Günther Stobbe mit den Schwerpunkten Orthodoxe Theologie sowie Ökumenische Hermeneutik, Konziliarer Prozeß sowie Friedens- und Konfliktforschung auf das Rezensionsgeschehen ein. Unter den nicht in Münster lehrenden römisch-katholischen Kommentatoren ökumenischer Ereignisse finden sich sehr häufig die Namen von Hans-Jörg Urban, Wolfgang Beinert und Peter Neuner. Es spricht für die ökumenische Offenheit der Schriftleitung der Theologischen Revue, von den 70er Jahren an immer wieder Autoren reformatorischer und orthodoxer Tradition zu bitten, wichtige ökumenische Ereignisse aus ihrer Sicht zu betrachten. Ein frühes Zeugnis in dieser Reihe ist die von Peter Brunner 1973 gewünschte „Eröffnung eines Gesprächs mit Hans Jörg Urban" über dessen theologische Ausführungen in seiner unter dem Titel „Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie" 1972 erschienene Dissertation.[3] Wohlwollende Verstehenssuche, hohe Bereitschaft zur ausführlichen sachlichen Wiedergabe des Inhalts und Offenheit für die Benennung bleibender Differenzen kennzeichnen diesen exemplarisch ausgewählten Beitrag. Am Ende wird deutlich, daß sich im evangelisch/römisch-katholischen Dialog auch gegenwärtig noch immer jene Fragen stellen, die auch damals schon formuliert worden sind. Der Heidelberger Systematiker schreibt: „Obwohl nach reformatorischen Bekenntnissen dem Hirtenamt eine besondere, unverzichtbare Verantwortung und Vollmacht für die Wahrung der rechten Lehre zukommt, ist der evangelischen Theologie eine exklusive Identifizierung des Lehramtes mit dem durch Ordination übertragenen Amt nicht möglich. Die Einbettung dieses Amtes in die Ganzheit des pneumatischen Wesens der Kirche, die Verf. auf seine Weise ebenfalls sieht und erstrebt, verbietet uns eine solche Identifizierung. (...) Der Geist, der in alle Wahrheit leitet, kann im Neuen Bund unmöglich nur von dem Konzil der Amtsträger oder gar von einem einzelnen beansprucht werden. Nach unserer Überzeugung muß eine dogmatische Beschreibung des Lehramtes und seine konkrete geschichtliche Gestaltung diesem Sachverhalt gerecht werden. Die Bemühungen, die darauf zielen, die Gemeinde und ihre Glieder in der rechten Weise in die Teilhabe am *ministerium verbi* und darum auch in die Teilhabe am Lehramt einzubeziehen, dürfte eine der Hauptaufgaben sein, die der Christenheit heute gestellt sind. Hans Jörg Urbans Buch hat uns dies erneut ins Bewußtsein gehoben."[4] Die Besinnung auf die Bedeutung einer verstärkt pneumatologisch argumentierenden Ökumene insbesondere in den kontroversen Themen der Ekklesiologie gilt bis heute als Desiderat. Diesem Anliegen fühle ich mich als derzeitige Inhaberin des Lehrstuhls für „Geschichte und Theologie der Kirchen und religiösen Gemeinschaften aus der Reformation" am Ökumenischen Institut in Münster verpflichtet und habe daher meine Antrittsvorlesung im Mai 2001 in diesem Sinne thematisch ausgerichtet.[5] Als langjähriger Schriftleiter von Catholica[6] hat Hans Jörg Urban ihrer Veröffentlichung in diesem Publikationsorgan zugestimmt.

Eduard Hegel, Chronist der Kath.-Theol. Fak. in Münster von der Gründungszeit im letzten Viertel des 18. Jh.s bis zu den 70er Jahren des 20. Jh.s, kommentierte die Errichtung des Ökumenischen Instituts in Münster in folgender Weise: „Nachdem 1960 ein Institut für ökumenische Theologie errichtet worden war, wurden 1964 zwei Lehrstühle für ökumenische Theologie eingerichtet, je einer für reformatorische und für ostkirchliche Theologie. Wie der frühere Ausbau der Fakultät mit Forschungslehrstühlen war auch diese Erweiterung die erste ihrer Art in einer Kath.-Theol. Fak. Deutschlands und legte damit Zeugnis ab von der Aufgeschlossenheit und dem Weitblick der münsterischen Theologen."[7] Münster war neben München und Tübingen einer der drei frühen Standorte der neu errichteten römisch-katholischen Universitätsinstitute in Deutschland, die sich im Sinne der Anliegen des Ökumenismusdekrets des 2. Vatikanischen Konzils bemühten, „die Unterweisung in der heiligen Theologie (...) auch unter ökumenischem Gesichtspunkt geschehen" zu lassen (Unitatis Redintegratio, Nr. 10). Während an anderen Orten inzwischen aus Gründen der notwendigen Stellenreduktionen in Forschung und Lehre wieder eine Zuordnung der Ökumenischen Theologie zur Dogmatik erfolgte, ist das Ökumenische Institut in Münster noch immer eines der eigenständigen Institute der Kath.-Theol. Fak. Eine Verstärkung der Zusammenarbeit der evangelischen und römisch-katholischen ökumenischen Theologie in Deutschland, bei der auch das Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn, das Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Straßburg und das Konfessionskundliche Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim beteiligt werden sollten, wäre angesichts der Möglichkeit, die herausfordernden Aufgaben arbeitsteilig zu gestalten, sehr wünschenswert.

Noch immer scheint kein Weg offen zu stehen, über Reformen zu einer Anerkennung der evangelischen Ämter zu finden – eine Initiative, die in der nachkonziliaren Zeit von den Ökumenischen Universitätsinstituten in einem Memorandum unter Beteiligung des inzwischen von Peter Lengsfeld geleiteten Instituts in Münster engagiert ergriffen wurde.[8]

Es könnte mit den in ihrer Schärfe und Dichte unerwartet kritischen Reaktionen auf das Ämtermemorandum sowie mit den in den späten 70er Jahren – anders als in der frühen nachkonziliaren Zeit – deutlich schwierigeren Zeiten in der Ökumene zusammenhängen, daß der Begriff der „Kollusion" in der Folgezeit zu einem Leitgedanken in der ökumenischen Forschung in Münster wurde. Mit einigen MitarbeiterInnen veröffentlichte Peter Lengsfeld 1980 unter dem Titel „Ökumenische Theologie" ein Arbeitsbuch, in dem er die Kollusionstheorie konzeptionell begründete und mit Blick auf verschiedene Teilbereiche ökumenischer Theologie entfaltete.[9] „Kollusion" (von lateinisch con – ludere) bezeichnet das Zusammenspiel vielfacher Faktoren im zwischenkirchlichen Interaktionsprozeß, bei dem der Blick auf die Verständigung über einzelne theologische Fragestellungen keineswegs ausreicht. Peter Lengsfeld hat eindrücklich an die vielen nicht-theologischen Faktoren erinnert, die in der Ökumenischen Bewegung immer auch mit „im Spiel" sind. Seine Verweise auf gruppenpsychologische Prozesse, bei denen im Geschehen der Wahrheitssuche die tiefe Sorge um die eigene Identität in der neu zu gestaltenden Sozialität zu bedenken ist, kann als kundige Vorausschau von Entwicklungen in der Ökumene in den 80er Jahren gelten, in denen die Rede vom „Ende der Konsensökumene" zu einer vielfach wiederholten Diagnose avancierte und in der Suche nach einer möglicherweise bestehenden konfessionellen Grunddifferenz[10] ihren Fortgang nahm.

Auch gegenwärtig spielen viele Kräfte in der Ökumene weltweit zusammen. In der Zeit der Vorbereitung des Ökumenischen Kirchentags 2003 in Berlin wird deutlich, welch hohen Grad an Normalität die ökumenische Gemeinschaft an den Lebensorten der Menschen bereits gewonnen hat. Zugleich gilt es, die ungelösten Kontroversen im Kirchen- und Amtsverständnis mit ihren Auswirkungen auf die Gestaltung der Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft anzuer-

[3] Vgl. Brunner, P.: Rezension zu Urban, H.J.: Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie, Wiesbaden 1972, in: ThRv 69 (1973) 265–278.

[4] Ebd., 277f, Hervorhebung im Original.

[5] Vgl. Sattler, D.: „Im Geist zu einer Wohnung Gottes erbaut" (Eph 2,22). Perspektiven einer pneumatischen Ökumene, in: Cath 56 (2002) (im Druck).

[6] Die Theologische Revue notierte das 1952/53 beginnende Wiedererscheinen dieser kriegsbedingt vorläufig eingestellten Vierteljahresschrift mit Freude und Erwartung: Vgl. Ranft, F.: Rezension zu Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie, Münster 1952/53, in: ThRv 50 (1954) 108f.

[7] Hegel, E.: Die Katholische Theologie in Münster, in: Die Universität Münster 1780–1980. Im Auftrag des Rektors herausgegeben von Heinz Dollinger, Münster 1980, 253–267, hier 266. Vgl. auch: ders., Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964. 2 Bde, Münster 1966.

[8] Vgl. Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München / Mainz 1973.

[9] Vgl. Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, hg. v. Lengsfeld, P., Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1980. Vgl. dazu: Thunberg, L.: Rezension zu: Ökumenische Theologie, hg. v. Lengsfeld, P., in: ThRv 80 (1984) 225f.

[10] Vgl. Grundkonsens – Grunddifferenz. Studie des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung. Ergebnisse und Dokumente. Eingeleitet und hg. v. Birmelé, André / Meyer, Harding, Frankfurt / Paderborn 1992.

kennen. Nüchterne Wahrnehmung der langen Wege zur christlichen Einheit und wagemutige Zuversicht, in diesen Bemühungen Gottes Weisung zu folgen, sind Kräfte, die auch die gegenwärtige ökumenische Bewegung lebendig halten.

Viele Themen, die auch heute das ökumenische Tagesgeschäft bestimmen, sind in den früheren Jahrgängen der Theologischen Revue mehrfach behandelt worden: die Kontroversen um das Proprium der reformatorischen Rechtfertigungslehre nach den wegweisenden Beiträgen von Hans Urs von Balthasar[11] und Hans Küng[12] mit Bezügen auf die Theologie von Karl Barth, die Möglichkeiten und Grenzen der Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft, die anfangs der 70er Jahre ein Zentrum des Gespräches bildeten[13], die Frage der apostolischen Sukzession im Bischofsamt[14] sowie der Dienst des Bischofs von Rom an der Einheit der Christen[15]. Während bis in die 80er Jahre hinein die in der ökumenischen Theologie viel besprochenen Themenfelder (etwa die katholische Anerkennung der Confessio Augustana[16], die ersten beiden Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen[17] oder der sogenannte Rahner-Fries-Plan[18]) Spiegelungen in der Theologischen Revue erlebten, fanden wichtige Vorgänge in späterer Zeit – wie etwa die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" oder die kritische Diskussion um den Konsens in der Rechtfertigungslehre seit Mitte der 90er Jahre – weniger Widerhall in der Theologischen Revue. Das Interesse an bestimmten christlichen Traditionen – wie zum Beispiel die Aufmerksamkeit auf die anglikanische Theologie[19] – wechselte mit der Präsenz kompetenter KommentatorInnen an der Fak. in Münster. Manche gegenwärtig diskutierten Themen klingen eher am Rande an – so etwa die Frage der in Nordrhein-Westfalen wie in Baden-Württemberg besonders geförderten ökumenischen Kooperation im konfessionell gebundenen Religionsunterricht[20]. Auch in diesem Zusammenhang zeigt sich, daß eine stabile interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen der Ökumenischen Theologie und den Fächern der Praktischen Theologie wünschenswert wäre. Mit der Liturgiewissenschaft[21] ist sie in Münster stärker eingeübt als mit anderen Bereichen der Praktischen Theologie.

Die Zukunftserwartungen im Blick auf die Ökumene in den Gemeinden Deutschlands sollten bedenklich stimmen. Zu diesem Ergebnis kommt zumindest eine in diesem Jahr veröffentlichte Studie[22], die sich auf eine qualitative empirische Befragung stützt. Vier Ergebnisse treten hervor: (1) Evangelische und römisch-katholische Gemeinden befinden sich gemeinsam in einem sozialen Raum. Die Ortsbezogenheit der Menschen ist im Blick auf kirchliche Bereiche weit größer als bei sonstigen Belangen, in denen hohe Mobilitätsbereitschaft besteht. Angesichts der zurückgehenden konfessionellen Bindung der Menschen besteht eine hohe Bereitschaft zur Akzeptanz ökumenischer Zusammenarbeit. Die Ortsnähe des kirchlichen Angebots erscheint vielfach wichtiger als dessen konfessionelle Prägung. Eine konsequente Aufnahme der Erwartung entschiedenerer ökumenischer Zusammenarbeit geschieht jedoch von seiten der bestehenden Pfarrgemeinden eher selten. (2) Bei den länger schon andauernden Umstrukturierungen der konfessionell gebundenen pastoralen Räume (aus römisch-katholischer Sicht vor allem aufgrund der Personalsituation, aus evangelischer Sicht aufgrund der Finanzsituation) werden zumeist keine ökumenischen Gesichtspunkte zur Geltung gebracht. Fast überall haben diese Überlegungen die Kräfte innerkonfessionell gebunden und zu einer Stagnation oder Minimierung der ökumenischen Bemühungen beigetragen. (3) Jüngere römisch-katholische Pfarrer zeigen ein sinkendes Interesse an ökumenischer Zusammenarbeit. Viele evangelische PfarrerInnen meinen, daß die anstehenden innerkonfessionellen Aufgaben Priorität haben vor ökumenischen Belangen. (4) Jugendliche und junge Erwachsene zeigen wenig Interesse für ökumenische Fragen. Die Gottesfrage und die Theodizee-Frage stehen im Vordergrund der religiösen Suche.

Angesichts dieser „Zeichen der Zeit" ist es aus meiner Sicht naheliegend, die Ökumenische Theologie im Rahmen des gegenwärtigen Studiums der Theologie auf eine Weise zu lehren, die die existentielle Bedeutung der gemeinsamen christlichen Antwort auf die offenen Fragen des menschlichen Lebens offenkundig werden läßt. Das Ringen um das gemeinsame ökumenische Verständnis der biblischen Erlösungslehre, das mit der Unterzeichnung der lutherisch/römisch-katholischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" am 31. Oktober 1999 in Augsburg einen vorläufigen Abschluß gefunden hat, leistet einen wesentlichen Beitrag zur Existentialisierung des Glaubenslebens in den christlichen Gemeinden. Eine solche Existentialisierung des Glaubenslebens ist heute wie bereits im 16. Jahrhundert ein wichtiges Anliegen in der Glaubensverkündigung. Soteriologisch-theologische Bezüge der Ökumenischen Theologie werden in Münster in Weiterführung meiner früheren Beiträge im Kontext der Versöhnungslehre[23] im Blickpunkt meines Interesses bleiben.

Das Studium der Ökumenischen Theologie gehört in Münster wie an vielen anderen Orten nicht zum Pflichtkanon der Studiengänge. Vielfach ist bereits die Diskrepanz zwischen der kaum bestreitbaren Praxisrelevanz ökumenischer Grundkenntnisse in der Gemeindepastoral sowie im Religionsunterricht, der zunehmend in konfessioneller Kooperation geschieht, und der Zuordnung der Ökumenischen Theologie zum Wahlbereich in den einzelnen Studiengängen beklagt worden. In der römisch-katholischen Kirche haben die Überlegungen des 2. Vatikanischen Konzils wegweisenden Charakter im Blick auf Fragen der ökumenischen Bildung: Das Ökumenismusdekret fordert eine genaue „Kenntnis der Lehre und der Geschichte, des geistlichen und liturgischen Lebens, der religiösen Psychologie und Kultur" der

[11] Vgl. Volk, H.: Rezension zu: von Balthasar, H.U.: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, in: ThRv 50 (1954) 19–27.

[12] Vgl. Ratzinger, J.: Rezension zu: Küng, H.: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, in: ThRv 54 (1958) 30–35.

[13] Vgl. Schauf, H.: Rezension zu: Christen wollen das eine Abendmahl. Mit Beiträgen von Heinrich Bacht, Peter Brunner, Walter Kasper, Alfons Kirchgässner, Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg, Mainz 1971, in: ThRv 67 (1971) 195–198; Bacht, H.: Rezension zu: Interkommunion. Hoffnungen – zu bedenken, hg. v. Stirnimann, H., Freiburg 1971, in: ThRv 68 (1972) 42–45; Iserloh, E.: Rezension zu: Fries, H.: Ein Glaube. Eine Taufe. Getrennt beim Abendmahl?, Graz / Wien / Köln 1971, in: ThRv 68 (1972) 131–133.

[14] Vgl. von Allmen, J.J.: Rezension zu Vorgrimler, H. (Hg.): Der priesterliche Dienst, Bd. 5: Amt und Ordination in ökumenischer Sicht, Freiburg / Basel / Wien 1973, in: ThRv 70 (1974) 414–416; Urban, H.-J.: Rezension zu Schütte, H.: Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche, Düsseldorf 1974, in: ThRv 73 (1977) 136–140; Gaßmann, G.: Das lutherisch/römisch-katholische Gespräch über das Amt, in: ThRv 78 (1982) 177–184; Döring, H.: Das Amt im ökumenischen Kontext, in: ThRv 78 (1982) 185–192; Bienert, W.A.: Rezension zu Kretschmar, G.: Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes. Hg. von D. Wendebourg, Göttingen 1999, in: ThRv 97 (2001) 333f.

[15] Vgl. Breuning, W.: Rezension zu: Rahner, K. / Ratzinger, J.: Episkopat und Primat, Freiburg / Basel / Wien 1961, in: ThRv 59 (1963) 320–332; Beinert, W.: Der Papst – Hilfe oder Hindernis für die Einheit?, in: ThRv 76 (1980) 1–12; ders., Rezension zu: Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes, hg. v. Schütte, H., Frankfurt / Paderborn 2000, in: ThRv 97 (2001) 334f.

[16] Vgl. Fagerberg, H.: Rezension zu: Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche, hg. v. Meyer, H. u. a., Frankfurt 1977, in: ThRv 75 (1979) 116–118; Urban, H.-J.: Confessio Augustana und Confutatio, in: ThRv 77 (1981) 441–458; Garijo-Guembe, M.: Rezension zu: Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana, hg. v. Lehmann, K. / Schlink, E., Freiburg / Göttingen 1982, in: ThRv 83 (1987) 54–60.

[17] Vgl. Stockmeier, P.: Rezension zu: Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel, hg. v. Lehmann, K. / Pannenberg, W., Freiburg / Göttingen 1982, in: ThRv 81 (1985) 474f; Garijo-Guembe, M.: Rezension zu: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, hg. v. Lehmann, K. / Schlink, E., Freiburg / Göttingen 1983, in: ThRv 82 (1986) 403–410.

[18] Vgl. Neuner, P.: Evangelisch-katholischer Grundgegensatz im Offenbarungsverständnis? Zur Kritik von Eilert Herms am „Rahner-Plan", in: ThRv 81 (1985) 1–8; Klein, A.: Rezension zu: Knoche, H.: Einigung der Kirchen – mit wem? Zu den Thesen von Karl Rahner (†) und Heinrich Fries, München 1986, in: ThRv 83 (1987) 406f.

[19] Berger, T.: „Ex umbris et imaginibus..." 150 Jahre Literatur zur Oxford-Bewegung, in: ThRv 80 (1984) 353–362. Vgl. auch: Hilberath, B.-J.: Rezension zu: Lüning, P.: Offenbarung und Rechtfertigung. Eine Studie zu ihrer Verhältnisbestimmung anhand des anglikanisch/römisch-katholischen Dialogs, Paderborn 1999, in: ThRv 97 (2001) 499f.

[20] Lesch, K.-J.: Rezension zu: Schlüter, R.: Ökumenisches Lernen in den Kirchen – Schritte in die gemeinsame Zukunft. Eine praktisch-theologische Grundlegung, Essen 1992, in: ThRv 88 (1992) 490f.

[21] Vgl. Berger, T.: Rezension zu: Gottesdienst – Weg zur Einheit. Impulse für die Ökumene, hg. v. Schlemmer, K., Freiburg / Basel / Wien 1989, in: ThRv 87 (1991) 62f.

[22] Vgl. Geller, H. / Pankoke, E. / Gabriel, G.: Ökumene und Gemeinde. Untersuchungen zum Alltag in Kirchengemeinden, Opladen 2002.

[23] Vgl. Sattler, D.: Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch, Mainz 1992; dies.: Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg / Basel / Wien 1997.

getrennten Kirchen ein (Unitatis Redintegratio, Nr. 9). Einflußreich auf die nachkonziliaren Studienreformen wirkte sich die Überlegung aus, daß alle Disziplinen der Theologie zukünftig auch unter ökumenischem Gesichtspunkt gelehrt werden sollten (vgl. Unitatis Redintegratio, Nr. 10). In den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts wuchs im römisch-katholischen Raum zudem das Bewußtsein für die Notwendigkeit, die ökumenische Bildung nicht nur als eine durchgängige Perspektive aller theologischen Studien vorzusehen, vielmehr auch eigens über den Stand der ökumenischen Gespräche zu orientieren. Das „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus“[24] von 1993 sieht daher neben der Anerkenntnis der ökumenischen Dimension aller theologischen Disziplinen einen „Spezialkurs im Ökumenismus“ als verpflichtenden Bestandteil der theologischen Ausbildung vor (vgl. Nr. 79–81); dieser soll in zwei Stufen mit einer Einführung zu Studienbeginn und einer Vertiefung am Ende des ersten Abschnitts der theologischen Studien (vor dem Vordiplom bzw. der Zwischenprüfung) absolviert werden, wobei eine Kooperation mit nicht-römisch-katholischen Lehrenden ausdrücklich begrüßt wird. Während das Direktorium im Blick auf diesen Spezialkurs in Fragen der Ökumene noch keine Aussage über die Prüfungsrelevanz eines solchen Studienanteils trifft, fordert das 1998 erschienene Schreiben des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen über „Die ökumenische Dimension in der Ausbildung / Bildung derer, die in der Pastoral tätig sind“[25], ein zweigeteilter, einführender und vertiefender ökumenischer Studienkurs solle verpflichtend sein, es möge „in Übereinstimmung mit den akademischen Statuten eine Prüfung oder Bewertung des Wissens der Studenten über den Lehrinhalt dieses Kurses geben“, und er solle mit praktischen Erfahrungen in der gelebten Ökumene verbunden sein (vgl. Nr. 22–23). Dieses Schreiben des Einheitsrates enthält sehr detaillierte Hinweise auf den Gehalt und die Gestalt eines Ökumenekurses im universitären Raum.

Einen Gedanken von Peter Handke möchte ich an das Ende dieser Reflexion auf die Situation der Ökumenischen Theologie in Münster und andernorts stellen: „Vor jeder Begegnung: Denk, was der andere für einen Weg hatte.“[26] Wer in der Ökumene tätig ist, begegnet Menschen, die in ihrer Glaubensgemeinschaft Wege gegangen sind, die bei ihrer Identitätsfindung wesentlich waren und bleiben. Die Achtung vor den Lebenswegen der Mitlebenden, die unter Gottes Segen stehen, vermag Behutsamkeit in der Zurückweisung möglicher Irrwege bewirken. Lange Wege sind in aller Regel auch die Autoren von Büchern mit ihren Themen gegangen. Ich wünschte, es erginge ihnen (zumindest in der Theologischen Revue) nicht so, wie Peter Handke es fragend beschreibt: „Warum kann ich, seit je, manchen Menschen nicht ins Gesicht sehen? – Weil ich seit je weiß, daß sie nicht wohlwollend sind.“[27] Wer erfahren hat, wieviel in manchen Lebenssituationen von den Besprechungen durch Andere bewirkt wird, wünschte sich – bei aller Zustimmung zu sachlicher Kritik – Wohlwollen: Gutheißung der Person und Zutrauen zu ihrer Reformfähigkeit.

[24] Vgl. Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus (25. März 1993) = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110, Bonn 1993.

[25] Vgl. Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Die ökumenische Dimension in der Ausbildung / Bildung derer, die in der Pastoral tätig sind (1998) = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 134, Bonn 1998.

[26] Handke, P.: Phantasien der Wiederholung (s. Anm. 1) 42.

[27] Ebd., 21.

Ostkirchenkunde und Friedensforschung in Münster

von Thomas Bremer

Am Ökumenischen Institut der Kath.-Theol. Fak. in Münster gibt es neben einem Lehrstuhl, der sich den Kirchen und Gemeinschaften des christlichen Westens widmet, einen weiteren Lehrstuhl, der sich mit den Kirchen der östlichen Traditionen sowie mit der kirchlichen Friedens- und Konfliktforschung beschäftigt. Nachdem der Lehrstuhl für Ostkirchenkunde in Würzburg nicht wieder besetzt wurde, ist dieser der einzige an einer katholischen Fak. in Deutschland, der ausdrücklich der Ostkirchenkunde vorbehalten ist (daneben gibt es noch einen in Wien sowie je einen an den evangelischen Fak.en in Erlangen und in Halle). Die Ostkirchenkunde gehört zu den sogenannten „kleinen Fächern“, wie das an den gerade angeführten Verhältnissen ersichtlich ist, hat aber im Kanon der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Theologie durchaus ihre Bedeutung, was im Folgenden genauer dargestellt werden soll.

Unter Ostkirchenkunde verstehen wir das Studium der Kirchen östlicher Traditionen, also derjenigen, die historisch im Ostteil des Römischen Reiches oder östlich davon entstanden sind. Heute gibt es auf allen Kontinenten östliches Christentum. Im einzelnen lassen sich die Kirchen der ostsyrischen (assyrischen) Tradition, die altorientalischen (vorchalkedonischen) Kirchen und die byzantinisch-orthodoxen (chalkedonischen) Kirchen als drei „Konfessionen“ des christlichen Ostens unterscheiden. Sie zeichnen sich durch eine große liturgische Vielfalt, durch Bewahrung alter, oft ältester Traditionen, durch eine eigene Spiritualität und eine besondere Ekklesiologie aus.[1]

Neben den genannten Kirchen gibt es auch solche, die aus Unionen hervorgegangen sind, die im Lauf der Geschichte mit der römischen Kirche geschlossen wurden. Diese Abkommen besagten, daß eine Kirche ihre Gebräuche und Traditionen, vor allem auf liturgischem Gebiet, beibehalten könne, wenn sie die Oberhoheit des römischen Bischofs anerkennt. Hierbei ist zu unterscheiden zwischen Unionen, die auf mehr oder weniger starken Druck von außen zustande gekommen sind (etwa die Union der orthodoxen Ukrainer 1595/96, die im katholischen Königreich Polen-Litauen lebten und sich von einem Anschluß an die katholische Kirche Vorteile erhoffte), und solche, die auf systematische Abwerbeversuche durch römische Missionare zurückgeführt werden können (wie etwa viele Unionen im Nahen Osten). Die Unionen betrafen fast immer nur einen kleinen Teil einer Kirche, während die Mehrheit orthodox blieb. Sie führten also faktisch nicht zur Einheit, sondern zu einer Spaltung innerhalb der betreffenden Ostkirche. Desweiteren gerieten die „unierten“ (oder griechisch-katholischen, koptisch-katholischen etc.) Christen unter großen Druck, ihre Traditionen, deren Beibehaltung ihnen ja zugesagt worden war, an die lateinische Praxis anzupassen. So entstanden also Kirchen, die zur katholischen Kirche gehören, deren liturgische Praxis sich aber zuweilen sehr stark von der derjenigen orthodoxen Kirche unterscheidet, aus der sie einst hervorgegangen sind. Sie können also nicht „Brücke“ zwischen katholischer und orthodoxer Kirche sein, auch wenn sie sich selbst oft so sehen, und sie können vor allem für die Orthodoxie kein positives Beispiel dafür sein, wie die künftige Kircheneinheit einmal aussehen mag.

Diese kurzen Bemerkungen zeigen, daß die Behandlung des Faches Ostkirchenkunde im Rahmen der ökumenischen Theologie sehr wohl begründet ist: Es gibt zahlreiche Probleme im Dialog zwischen den westlichen und den östlichen Kirchen. Das ändert nichts daran, daß natürlich auch eine historische Betrachtung des östlichen Christentums, also die Ostkirchenkunde im engeren Sinne, ihre Berechtigung hat: Die geschichtliche Entwicklung der einzelnen Kirchen, ihre Besonderheiten und Traditionen in Liturgie, Beziehung zum Staat und zur Nation, Verteilung etc. müssen historisch erforscht werden, damit eine ökumenische Begegnung mit Verständnis für die andere Seite möglich ist.[2]

Ökumenische Offenheit für die östlichen Traditionen bedeutet jedoch nicht nur, für Dialoge über Lehrunterschiede gerüstet zu sein. Das Beispiel der unierten Kirchen zeigt, daß die katholische Kirche die östliche Tradition in der Geschichte häufig nicht ernst genommen hat. Der Begriff der *praestantia ritus Latini* wurde zwar formal im 20. Jh. aus dem Sprachgebrauch gebannt, doch blieb die Vorstellung davon noch lange erhalten. Das zeigt sich etwa daran, daß in den römi-

[1] Zu den einzelnen Kirchen in ihrer historischen Entwicklung und ihrem heutigen Stand vgl.: Handbuch der Ostkirchenkunde, hg. v. Schulz, Hans J. / Nyssen, Wilhelm / Wiertz, Paul, 3 Bde, 2. Aufl. Düsseldorf 1984–1997.

[2] Bremer, Thomas: Ostkirchenkunde und Ökumenische Theologie – Versuch einer Standortbestimmung, in: Catholica 47 (1993), 294–309.

schen Dikasterien (außer der Ostkirchenkongregation), in den Nuntiaturen etc. Würdenträger aus den katholischen Ostkirchen kaum eine Rolle spielen.

Das II. Vatikanum hat zur Frage nach dem Verhältnis zwischen östlicher und westlicher Tradition deutlich Stellung genommen, und zwar interessanterweise im Ökumenismusdekret, nicht im Dekret über die katholischen Ostkirchen. Damit sollte den orthodoxen Kirchen signalisiert werden, daß sie als ökumenische Partner, als Schwesterkirchen, gesehen werden. Im Text nun heißt es, nachdem die legitimen Verschiedenheiten erörtert wurden, über die verschiedenen Arten der theologischen Lehrverkündigung: „(...) auch bei der Erklärung der Offenbarungswahrheit sind im Orient und im Abendland verschiedene Methoden und Arten des Vorgehens zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der göttlichen Dinge angewendet worden. Daher darf es nicht wundernehmen, daß von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des offenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden, und zwar so, daß man bei jenen verschiedenartigen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muß." (UR 17). Damit ist die Legitimität unterschiedlicher theologischer Sichtweisen erklärt, die sich im Osten und im Westen herausgebildet haben. Führt man den Gedanken konsequent weiter, so wird klar, daß die westliche Tradition alleine unvollkommen ist, da sie ja von der östlichen ergänzt werden kann und muß. In dieser Logik heißt es etwas weiter im gleichen Absatz des Dekrets: „Dieses Heilige Konzil erklärt, daß dies ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört." Damit ist nichts anderes ausgesagt, als daß die katholische Kirche nicht katholische Kirche ist, wenn sie die östlichen Traditionen nicht berücksichtigt. Sie würde in diesem Fall nicht ihr ganzes Erbe wahrnehmen.

Tatsächlich ist es aber so, daß die katholische Kirche in verschiedener Hinsicht von der lateinischen Tradition, nicht aber von der Komplementarität beider Traditionen geprägt ist.[3] Das theologische Denken ist immer noch stark von der Scholastik geprägt, die die philosophische Grundlage für die lateinische Theologie darstellt. Der christliche Osten hat diese Entwicklung nicht mitvollzogen, und daher kann er viele Glaubensaussagen formulieren, ohne auf die Terminologie und die Denkschemata der Scholastik und ihrer Konsequenzen zurückgreifen zu müssen. Im Hintergrund dessen steht auch die Tatsache, daß der westliche Diskurs traditionell von der lateinischen Sprache und dem römischen Denken in juridischen Kategorien geprägt ist, der östliche hingegen vom Griechischen und seinen Möglichkeiten und Traditionen philosophischer Reflexion.

Daß diese Spannung zwischen diesen zwei Arten, die Inhalte des Glaubens zu formulieren, oft fruchtbar sein kann, zeigt sich etwa im Verständnis der Eucharistie. Grundsätzlich gibt es keinen Unterschied: die Kirche des Ostens bekennt wie die katholische Kirche die wahre Gegenwart Jesu Christi in den eucharistischen Gaben, kennen den Opfercharakter der Eucharistie und verstehen die Eucharistie als Sakrament der Erlösung und der kirchlichen Einheit. Doch unterscheidet sich die Art, wie das ausgedrückt wird: Der Osten kennt keine Transsubstantiationslehre (abgesehen von der Tatsache, daß einige östliche Theologen unter westlichem Einfluß versucht haben, eine solche Lehre zu formulieren, was aber nicht dem östlichen Denken entspricht und auch nicht rezipiert worden ist), so daß sich dort auch keine eucharistische Frömmigkeit entwickeln konnte: Eucharistischer Segen, Fronleichnam oder die Aussetzung und Anbetung des Sakraments sind allein westliche Frömmigkeitsformen. Nichtsdestotrotz bekennt man im Osten die (verbleibende) Gegenwart Christi in den eucharistischen Gaben, konzentriert sich aber auf ihren Empfang in der Liturgie. Die östliche Tradition war auch nicht gezwungen, Überlegungen über den Zeitpunkt der Wandlung anzustellen; wenn östliche Theologen diese auf die Epiklese festlegen wollten, dann haben sie das ebenfalls unter westlichem Einfluß getan. Heute herrscht Übereinkunft, daß das ganze Hochgebet konsekratorischen Charakter hat, ohne daß man einen bestimmten Augenblick für die Wandlung der Gaben festlegen muß. Vielmehr stehen die Feier der Eucharistie und der Empfang durch die Gläubigen im Mittelpunkt.

[3] Vgl.: Bremer, Thomas: Dialog zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche – Implikationen für die katholische Theologie, in: FS Homo Imago et Amicus Dei, hg. v. Perić, Ratko, Rom 1991, S. 458–472.

Ein wichtiger Grund für diese Differenz in der Betrachtungsweise der Eucharistie ist das unterschiedliche Sakramentenverständnis. Dafür ist der Begriff des *mysterion* entscheidend, mit dem der Osten Sakramente benennt.[4] Die Art, wie Gott in der Schöpfung wirkt, ist geheimnisvoll, und sie genau zu bestimmen zu suchen, wäre ein Fehler. Daher spielt die Siebenzahl der Sakramente keine besondere Rolle, auch wenn sie allgemein anerkannt wird. Jedes Handeln Gottes ist ein *mysterion*, es läßt sich weder auf eine bestimmte Zahl beschränken noch läßt es sich bestimmten Vorschriften oder Bedingungen unterwerfen. In dieser Logik verbietet sich also die Frage danach, wann genau und wodurch Brot und Wein gewandelt werden. Gott schafft in seiner Kirche ein Mysterium, das die reale Präsenz Christi in den Gaben bewirkt. Jedes weitere Nachfragen wäre unangebracht.

Es liegt nahe, daß ein solches Verständnis tatsächlich eine Ergänzung für die traditionelle lateinische Betrachtungsweise darstellt. Die Einseitigkeiten und Übertreibungen, die der Westen in bezug auf die Verehrung der Eucharistie kannte und zuweilen noch kennt, können durch das östliche Verständnis korrigiert werden. Auch andere Elemente des Eucharistieverständnisses verlieren ihre Problematik, die sie oft erlangt haben, durch die Reflexion der östlichen Tradition (etwa das Verständnis des Opfercharakters, den der Osten auch kennt, ohne jemals eine solche Opfermystik bei den Gläubigen entwickelt zu haben wie die lateinische Kirche). Die vom Konzil beschriebene Komplementarität wird hier deutlich, und sie ist natürlich nicht einseitig, insofern es wenigstens in der heutigen westlichen Praxis Elemente gibt (etwa hinsichtlich der Frage nach der Häufigkeit des Kommunionempfangs), die für den Osten Anlaß dazu sind, die eigene Praxis kritisch zu überdenken.

Ein weiterer Bereich, in dem die Komplementarität beider Traditionen besonders deutlich wird, ist die Ekklesiologie. Bekanntlich ist die Kirchenstruktur im Osten viel stärker synodal, im Westen primatial. Die wichtigen Elemente einer Ekklesiologie der *koinonia* oder *communio*, wie die Alte Kirche sie kannte, sind im Osten erhalten geblieben. Durch die Neubesinnung der orthodoxen Theologie auf die patristischen Quellen im 20. Jh. und vor allem durch den Kontakt russischer Exiltheologen, die in Paris in den 20er Jahren des 20. Jh.s eine theologische Schule errichteten, mit französischen Theologen (insbesondere Yves Congar ist hier zu nennen), kam es zu einer Rezeption solcher Vorstellungen in der katholischen Theologie. Die richtungweisenden Entscheidungen des II. Vatikanums, besonders in der Konstitution „Lumen Gentium", sind hierdurch vorbereitet worden. Die Akzentuierung des Verständnisses der Kirche als der Eucharistie feiernden Gemeinde, der Ortsgemeinde, läßt sich auf den russischen, in Frankreich lebenden Theologen Nikolaj Afanas'ev zurückführen.[5] Er hat den Grund für die eucharistische Ekklesiologie gelegt, übrigens nicht ohne scharfe Kritik an der zu seiner Zeit verbreiteten und in diesem Sinne „traditionellen" Ekklesiologie der Orthodoxie. Inzwischen hat sich die eucharistische Ekklesiologie sowohl in der katholischen als auch in der orthodoxen Theologie weitgehend durchgesetzt.

In diesem Zusammenhang ist interessant, daß die Vermittlung solcher Gedanken aus der östlichen Tradition in die westliche praktisch ausschließlich über die orthodoxe Theologie lief, insbesondere die russische im Exil, doch fast nicht über die der griechisch-katholischen Kirchen. Katholische Theologen der östlichen Riten haben in vielen Bereichen bedeutende Anstrengungen unternommen, etwa den Versuch, die „unierte" Theologie zu ihren östlichen Wurzeln zurückzuführen und von den zahlreichen Latinismen zu befreien, die sich im Lauf der Geschichte eingeschlichen haben. Hier ließen sich etwa der ukrainische Metropolit Šeptic'kyj (1865–1944) oder der melkitische Patriarch Maximos IV. (1878–1967) nennen. Doch gibt es keinen bahnbrechenden Entwurf eines griechisch-katholischen Theologen im Bereich der systematischen Theologie. Die westliche Theologie hat die östliche Tradition über die Orthodoxen kennengelernt, nicht über die Katholiken der östlichen Riten.

Aus dieser Skizzierung wird die eminent ökumenische Bedeutung der Ostkirchenkunde deutlich: Sie hat historischen und konfessionskundlichen Charakter, insofern sie Geschichte und Gegenwart

[4] Vgl. hierzu: Hotz, Robert: Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West (Ökumenische Theologie, Bd 2), Zürich / Köln 1979.

[5] Vgl.: Afanas'ev, Nicolaj [= Afanassief, N.]: Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, Zürich 1961. Zur Ekklesiologie von A. vgl.: Plank, Peter: Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966) (Das östliche Christentum, N. F. 31), Würzburg 1980.

der östlichen Kirchen untersucht, doch sie hat in demselben Maße Bedeutung für die katholische Theologie selbst, indem sie ihr dazu verhilft, ihre wahre Katholizität zu entdecken. Ostkirchenkunde ist damit also nicht einfach die Beschäftigung mit uns in der Regel wenig bekannten Kirchentümern, sondern hat zentrale Bedeutung für unsere eigene Tradition. Sie hilft uns, katholisches Christentum in seiner ganzen Fülle zu verstehen, und erleichtert somit natürlich auch den Dialog mit den östlichen Kirchen.

***

Eine Besonderheit der orthodoxen Kirchen liegt darin, daß sie alle große und lang dauernde Erfahrungen von Unterdrückung und Verfolgung haben: Waren die Kirchen in Südosteuropa lange Jh.e unter ottomanischer Herrschaft und leben die Kirchen im Nahen Osten bis heute als Minderheiten in islamisch geprägter Umgebung, so hatte die russische Orthodoxie über viele Jahrzehnte des 20. Jh.s die härteste und grausamste Kirchenverfolgung seit der Antike zu erdulden. Diese Situation führte gemeinsam mit anderen Faktoren (etwa dem erwachenden Nationalbewußtsein in Mittel- und Osteuropa seit dem 19. Jh.) dazu, daß diese Kirchen eine besondere Nähe zu den jeweiligen Nationen entwickelten, denen die Mehrheit ihrer Mitglieder angehörten. Dieses Phänomen ist natürlich auch bei westlichen Kirchen wohl bekannt, wenn man etwa an die Bedeutung des Katholizismus für die polnische oder irische Nation oder aber an die der reformierten Kirche für die Niederländer denkt. Auch in den osteuropäischen Staaten haben die (orthodoxen) Kirchen eine wichtige Rolle für die Entstehung und Bewahrung der nationalen Identität gehabt, zumal in den Phasen der nationalen Emanzipation und der Begründung von Nationalstaaten, die nicht bei allen Nationen zeitgleich verliefen.

Dieses Phänomen hat dazu beigetragen, daß sich in den orthodoxen Kirchen häufig eine besondere, zumeist ziemlich unkritische Affinität zur „eigenen" Nation oder zum Staat entwickelt hat.[6] Das konnte weitreichende Folgen haben, wenn es zu politischen oder gar militärischen Konflikten mit anderen Staaten oder Nationen kam, zumal wenn diese sich mehrheitlich zu einer anderen Konfession oder Religion bekannten. Ein sehr deutliches Beispiel hierfür sind die Vorgänge im früheren Jugoslawien im Zusammenhang mit den Kriegen, in denen das Land zerfallen ist. Die Serbische Orthodoxe Kirche hat sehr früh die Sichtweise eingenommen (die übrigens der in Serbien allgemein verbreiteten entsprach), daß die Serben in den kriegerischen Auseinandersetzungen nicht Aggressoren seien, sondern sich nur legitim verteidigten. Zwar haben sich Vertreter dieser Kirche während des Krieges an zahlreichen ökumenischen Begegnungen und Vermittlungsbemühungen beteiligt, und die serbische Orthodoxie hat auch mit höchster Autorität im Namen der serbischen Nation begangene Untaten verurteilt (was im Westen oft nicht wahrgenommen wurde), doch zeigten auch zahlreiche Vertreter der Kirche in ihren Äußerungen wenig Verständnis für andere Sichtweisen als die eigene, und sie distanzierten sich nicht von den maßgeblichen Vertretern des serbischen Nationalismus, ja priesen diese häufig sogar als die wahren Verteidiger des Serbentums und mahnten Milosevic, der als Kommunist gegen die Kirche eingestellt war, sich an ihnen ein Beispiel zu nehmen.

Anhand dieses Beispiels (nur der Vollständigkeit halber sei angemerkt, daß sich auch in der katholischen Kirche Kroatiens zuweilen analoge Sichtweisen zeigten, doch waren diese erheblich rarer, und vor allem wurden sie von der Kirchenleitung scharf verurteilt) zeigt sich die Bedeutung der Beziehung zwischen Staat bzw. Nation und Kirche für die meisten östlichen Kirchen. Da die Konflikte im Europa der letzten Jahrzehnte, insbesondere in den früher kommunistischen Staaten, zumeist nationale Interessen zum Gegenstand hatten und in ihnen (vermeintliches) Unrecht für die eigene Nation beklagt wurde und korrigiert werden sollte, spielten die kirchlichen Überzeugungen der Beteiligten eine wichtige Rolle, zumal nach dem Fall der kommunistischen Systeme Religion in den betreffenden Staaten wieder einen hohen gesellschaftlichen Stellenwert erlangte. Und tatsächlich waren die Kirchen in den Konflikten und Kriegen zumeist nicht nur Opfer und Unbeteiligte, sondern Akteure und haben – positiv oder negativ – den Verlauf der Konflikte beeinflußt.

Aufgrund dieser Konstellation hat die Beschäftigung mit der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Orthodoxie (aber auch grundsätzlich christlichem Bekenntnis) und nationaler Identität immer größere Bedeutung für die Ostkirchenkunde gewonnen. Sie ist damit zu einem Teil der theologischen Friedens- und Konfliktforschung geworden, die sich in immer stärkerem Maße der Frage nach Identitäten zugewandt hat. Insofern konfessionelle und nationale Identität in Osteuropa häufig zusammenfallen, ist ein theologischer Ansatz bei der Behandlung dieser zentralen Fragen von großer Wichtigkeit. Viele entsprechende Entwicklungen lassen sich nur verstehen, wenn man die unterschiedlichen Traditionen der Religionsgemeinschaften – und das heißt in Osteuropa vor allem: der orthodoxen Kirchen – kennt. Die theologische Friedens- und Konfliktforschung unterscheidet sich damit von einer sozialwissenschaftlichen Analyse dieser Konflikte, welche die religiöse Dimension zwar nicht außer acht läßt, sie aber zumeist auf die Empirie beschränkt.[7]

Doch auch über die Untersuchung religiös beeinflußter Ursachen von Kriegen und Konflikten hinaus stellt sich die Frage nach der Bedeutung von Religionsgemeinschaften für Friedens- und Versöhnungsprozesse. Die Kirchen haben hier große Bedeutung erlangt, seitdem die Friedensthematik zu einem der Gründungsimpulse für die ökumenische Bewegung wurde. Dem waren lange Jh.e einer unkritischen Beziehung von Kirchen zu Krieg und Gewalt vorausgegangen. Schließlich hatte sich in der christlichen Theologie – unter Bezug auf Vorbilder der Antike – die Lehre vom Gerechten Krieg entwickelt[8], die allerdings, was häufig vergessen wird, die Einschränkung von grenzenloser Gewalt und willkürlicher Kriegführung zur Absicht hatte, was mit der absoluten Gewalt von Herrschern des Mittelalters und der frühen Neuzeit zu tun hat. Dennoch haben sich Kirchen vor allem im 17. und 18. Jh. viel zu wenig für den Frieden und gegen den Krieg engagiert. So setzte sich erst mit dem Ende des 19. Jh.s und vor allem durch die Erfahrung des Ersten Weltkriegs langsam die Erkenntnis durch, daß sich die Kirchen aktiv für Frieden und Versöhnung zwischen den Völkern und Staaten einsetzen müßten. Ein wichtiger Faktor in diesem Erkenntnisprozeß waren die sog. historischen Friedenskirchen, die wegen ihrer Ablehnung von jeder Gewalt, auch zur Selbstverteidigung, schwere Verfolgungen auf sich nehmen mußten und sich zumeist erst nach der Auswanderung in die Vereinigten Staaten ungestört entwickeln konnten. Diese Kirchen haben ihre Überzeugung von Gewaltlosigkeit (wie auch von Ablehnung jeglicher staatlicher Autorität und Eidesleistung) aus einem direkten und wörtlichen Verständnis der Bergpredigt gewonnen. Im Zuge der sich entwickelnden ökumenischen Bewegung haben sie das Bewußtsein dafür aufrechterhalten, daß Friedenshandeln essentielle Aufgabe der Kirchen ist. Die Gründung des „Internationalen Freundschaftsbundes der Kirchen für den Frieden", buchstäblich am Vorabend des Ausbruchs des Ersten Weltkrieges, kam zwar zu spät, um auf Kriegsausbruch und -verlauf Einfluß nehmen zu können, doch war damit die Friedensthematik fest in der ökumenischen Bewegung verankert. Auch die berühmten Kontroversen zwischen französischen und deutschen katholischen Intellektuellen während des Ersten Weltkriegs konnten diese Entwicklung nicht mehr umkehren. In der Bewegung für praktisches Christentum (Life and Work) war das Thema von Anfang an präsent, und durch die Beschäftigung mit Fragen des Verhältnisses von Kirche und Staat bzw. Nation (angesichts der Situation der deutschen evangelischen Kirche im Nationalsozialismus) wurde das Bewußtsein für die Problematik noch mehr geschärft.

Die katholische Kirche hat sich erst im Zusammenhang mit den Ereignissen nach dem Ersten Weltkrieg (Gründung des Völkerbundes, Recht der Nationen auf Selbstbestimmung) und auch dann nur allmählich der Friedensidee zugewandt. Entscheidend waren hierfür der Nationalsozialismus in Deutschland und der Zweite Weltkrieg. Papst Pius XII. lehnte die Vorstellung ab, bei Hitlers Krieg gegen Polen handele es sich um einen gerechten Krieg, die in Kreisen der deutschen Kirche geäußert worden war.

Die deutliche Wende kam mit Johannes XXIII. und seiner Enzyklika „Pacem in Terris" 1963. Sie ist im Kontext ihrer Entstehungszeit zu sehen, dem Höhepunkt des Kalten Krieges, kurz nach der Kuba-Krise und dem Mauerbau in Berlin. Neu an ihr ist, daß erstmalig eine Enzyklika an alle Menschen guten Willens gerichtet wurde. Von der Lehre vom Gerechten Krieg wird Abstand genommen. Im Atomzeitalter kann kein Krieg mehr gerecht sein. „Darum widerstrebt es in unserem Zeitalter, das sich rühmt, Atomzeitalter zu sein, der Vernunft (alienum a ratione), den Krieg noch als das geeignete Mittel

[6] Vgl.: Bremer, Thomas: Erben einer langen Tradition. Die Bedeutung von Staat und Nation für die Orthodoxie in: Herder-Korrespondenz 54 (2000), 469–473.

[7] Kinkelbur, Dieter: Theologie und Friedensforschung. Vorüberlegungen in historischer Perspektive, sozialethischer Konzentration und wissenschaftsmethodologischer Neubesinnung, Münster 1986.

[8] Vgl.: Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus (Friedensanalysen 12), hg. v. Steinweg, Reiner, Frankfurt a. M. 1980.

zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten." Ein Recht zur Verteidigung wird nirgends genannt. Der Papst verlangte in der Enzyklika internationale Abrüstungsverhandlungen. Das II. Vatikanum hingegen geht wieder einen Schritt zurück und spricht von der sittlich erlaubten Verteidigung (GS 79). In den darauf folgenden Jahren gab es zahlreiche Äußerungen der katholischen Kirche zur Friedenfrage, bis hin zum Wort der Deutschen Bischofskonferenz „Gerechter Friede" von 2000.

Aus dieser kurzen Skizze wird deutlich, daß die Friedensfrage ein zentrales, wenn auch relativ junges Thema der katholischen Theologie ist. Aufgrund der neueren Herausforderungen im Zusammenhang mit Nationalismus und mit Terrorismus, der sich auf den Islam beruft, ist die Verbindung mit den ökumenischen und interreligiösen Anstrengungen naheliegend. Letzten Endes kommt hier die These zum Tragen, wonach die Ökumenische Theologie paradigmatisch für die Entwicklung der Friedenstheologie stehen kann: Auch religiösen Überzeugungen liegt ja ein gewisses Konfliktpotenzial inne, insofern solche Überzeugungen nicht ohne weiteres verhandelbar sind. Und wenn die historischen Kriege und Konflikte zumeist auch keinen religiösen, sondern einen politischen oder wirtschaftlichen Hintergrund hatten, so ließ sich die Religion doch zur Verschärfung der Gegensätze mißbrauchen. Die Beziehungen zwischen den Konfessionen hatten also von vorneherein Konfliktcharakter, und erst durch die Entdeckung der Gemeinsamkeiten, also durch die Entwicklung ökumenischer Beziehungen, kam es zu einer Annäherung und dazu, daß sich die Kirchen heute als Partnerinnen betrachten. In ökumenischer Perspektive werden die anderen Kirchen daher heute nicht als Konkurrentinnen betrachtet, sondern sogar als wichtige Ergänzung und kritisches Korrektiv für die je eigene Theologie. Die Erfahrung, wie Konflikte bearbeitet werden können, steht paradigmatisch für den Umgang mit anderen Konflikten, in die Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht selten auf die eine oder andere Weise, als Beteiligte oder Vermittler, involviert sind.

Zwischen Monotheismusdebatte und Geschlechtergerechtigkeit
Aus dem Seminar für Theologische Frauenforschung

von Marie-Theres Wacker

Zum Wintersemester 1998/99 wurde an der Kath.-Theol. Fak. der WWU ein neu eingerichteter Lehrstuhl für „Altes Testament und Theologische Frauenforschung" erstmals besetzt; im darauffolgenden Sommersemester 1999 gelang dazu auch die Etablierung eines „Seminars für Theologische Frauenforschung". Damit sind gute institutionelle Voraussetzungen dafür geschaffen, daß sich Frauen- und gender-Studien sowie feministische Forschung und Lehre in der Theologie am Standort Münster entfalten können.

Zur Geschichte der Institutionalisierung

Dies verdankt sich nicht zuletzt dem beharrlichen Streiten mehrerer Generationen von engagierten Studentinnen und Mittelbauerinnen um Frauenrechte in der Kirche und um Sichtbarkeit und Akzeptanz feministischer Theologie im akademischen Kontext. Schon seit 1980 gab es an der hiesigen Kath.-Theol. Fak. mehrere diesbezügliche Initiativen, von denen vor allem zwei hervorgehoben seien. Zum einen begann Dr. Iris Müller, damals wiss. Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Allg. Religionswissenschaft der Fakultät, mit dem Aufbau einer Spezialbibliothek „Frauen in den Religionen", in der sie ein wichtiges Arbeitsinstrument frauenspezifischer Forschung erkannte. Der Grundstein, den sie legte, wurde – mit großzügigen Mitteln des Wissenschaftsministeriums NRW – in den Jahren 1999/2000 aufgearbeitet und wird kontinuierlich erweitert in einer Kooperation zwischen dem Seminar für Theologische Frauenforschung und dem Seminar für Allg. Religionswissenschaft (das Projekt wurde im Jahr 2001 mit dem Frauenförderpreis der WWU ausgezeichnet!). Zum anderen hatte sich eine autonome Frauengruppe gebildet, die 1983 ein erstes feministisch-theologisches Hauptseminar initiierte. Von da an fanden regelmäßig Lehraufträge zu Themen feministischer Theologie statt, und 1986 erfolgte eine erste Institutionalisierung dieser Bemühungen durch den vom Fachbereichsrat eingesetzten sogenannten „Beirat Feministische Theologie" in Zuordnung zur neu eingerichteten „Arbeitsstelle Feministische Theologie" – eine in dieser Art in der Bundesrepublik wohl einzigartige Verknüpfung von autonomer Frauenpolitik und feministischer Forschung. 1991 ergriff die Fakultät die vom Land NRW angebotene Möglichkeit, einen Lehrstuhl aus dem damaligen HSP-II zu beantragen. Nach sieben turbulenten Jahren der Interessensklärung zwischen den diversen universitären, landespolitischen und kirchlichen Instanzen konnte das Besetzungsverfahren schließlich zum Abschluß gebracht werden. In diese Jahre fiel im übrigen auch die erste Habil. einer katholischen Theologin in Münster: im Fach Liturgiewissenschaft war dies 1991 Teresa Berger, die schon 1989 auch den ersten Forschungsbericht zu einem feministisch-theologischen Thema für die Theologische Revue geschrieben hatte[1].

Die Anbindung des neu errichteten Lehrstuhls an ein bestimmtes theologisches Fach – die Lehrstuhlinhaberin Marie-Theres Wacker ist Alttestamentlerin – statt seiner Verortung „oberhalb" oder „jenseits" des Fächerkanons hat den Vorteil seiner leichteren Integration in die vorliegenden Studiengänge und Prüfungsordnungen und entspricht gerade auch im Bereich der Forschung schlicht dem „Machbaren", signalisiert aber auf der anderen Seite eine gewisse Spannung zum Anspruch theologischer Frauenforschung und zur Außenerwartung an sie, sich als innovative Perspektive in alle theologischen Disziplinen einzubringen. Die dem Lehrstuhl zugeordnete Assistentinnenstelle ist deshalb mit der diplomierten Theologin und Pädagogin Stefanie Rieger-Goertz[2] durch eine Fachfrau besetzt, die der praktisch-theologischen Fachgruppe zugehört und damit im Bereich der Lehre sowie durch eigene Forschungsprojekte weitere Akzente setzt. Hin und wieder bringen aber auch andere Kolleginnen und Kollegen der Fakultät frauen- bzw. genderspezifische Themen aus ihren Fächern in die Lehre und Forschung ein, und es kann dankbar auf die Theologische Revue als Rezensionsorgan auch für feministisch-theologische Neuerscheinungen verwiesen werden[3].

Die konkrete Arbeit des Seminars bezieht sich auf die drei miteinander verknüpften Schwerpunkte der wissenschaftlichen Forschung, der universitären Lehre und der frauenpolitischen Vernetzung auf unterschiedlichen Ebenen. Im folgenden sind nur einige ausgewählte Einblicke möglich[4].

Die Kategorie „Geschlecht"

Die theologische Frauen- und Geschlechterforschung hat es bei der Rede vom „Geschlecht" mit sehr unterschiedlichen Diskursen zu tun. Der klassisch-theologische Diskurs geht von der Existenz eines geschlechtlichen Wesenkerns aus; hier finden sich klare Aussagen darüber, was Frausein und – weniger explizit – was Mannsein ausmacht. Dieses essentialistische Denken stützt sich auf philosophische und theologische Traditionen, es wurde von Denkern wie Aristoteles oder Thomas von Aquin nachhaltig geprägt, und auch heute erfreut sich dieser Ansatz etwa in päpstlichen Schreiben noch großer Beliebtheit. Innerhalb des geisteswissenschaftlich-feministischen Diskurses gibt es Richtungen, die, häufig mit Rekurs auf die Psychoanalyse, ebenfalls von einer „Essenz" des Weiblichen auszugehen scheinen (sog. Differenzfeminismus) und das Projekt der Rehabilitation weiblicher Werte verfolgen. Eine Form des Differenzfeminismus, in der Theologie etwa von Ina Praetorius vertreten[5], ist der sog. „An-

[1] Berger, Teresa: Liturgiewissenschaft und Frauenforschung: getrennte Schwestern?, in: ThRv 85/5 (1989) 353–362.

[2] Stefanie Rieger-Goertz ist Mitverfasserin dieses Aufsatzes.

[3] Neben dem in Anm. 1 genannten Beitrag vgl. v.a. die große Sammelrezension von Dorothea Sattler: Gesammelte Nachdenklichkeit. Neuere Beiträge zur Theologischen Frauenforschung, in: ThRv 94/6 (1998) 603–614.

[4] Zu einer aktuellen Standortbestimmung vgl. Stefanie Rieger-Goertz: Art. „Feministische Theologie", in: Neues Handbuch Theol. Grundbegriffe, hg. v. Peter Eicher, 3. Auflage 2003 (im Druck). Umfassend das neue Wörterbuch Feministische Theologie, hg. von Helga Kuhlmann u. a., Gütersloh 2002 (im Druck). Die erste Ausgabe, hg. v. Elisabeth Gössmann, Gütersloh 1991, wurde auch in der ThRv besprochen: ThRv 91/5 (1995) 379–380.

[5] Vgl. Praetorius, Ina: Skizzen zur feministischen Ethik, Mainz 1995 und: Weiberwirtschaft weiterdenken. Ökonomiekritik als Arbeit am Symbolischen, hg. v. Günter, Andrea / Praetorius, Ina / Wagener, Ulrike, Luzern 1998.

satz der Italienerinnen" (die Philosophinnengruppen Diotima und Libreria delle donne di Milano), der das weibliche Bezugssystem als Ausdruck von Freiheit und – bei einigen Vertreterinnen – sogar als Quelle des Göttlichen versteht (und essentialistische Festschreibungen des Weiblichen aufzubrechen sucht).

Für den feministischen Diskurs in den Sozialwissenschaften ist dagegen ein anderes Paradigma leitend, das auch wiederum in den Geisteswissenschaften und in der Theologie breite Akzeptanz gefunden hat: „Geschlecht" ist eine historisch gewordene und damit veränderbare Kategorie; Geschlecht ist als *Konstrukt* zu fassen. Seit den siebziger Jahren des 20. Jh.s entwickelte sich die Unterscheidung von sex (biologisches Geschlecht) und gender (soziales Geschlecht) als grundlegendes Instrumentarium dieser feministischen Theorie. Gender meint die Summe aller kulturellen Definitionen, Rollenzuschreibungen und Merkmale, die das Geschlecht betreffen. Geschlechtsspezifisches Verhalten kann nun als Ergebnis eines sozialen und kulturellen Formungs- und Aneignungsprozesses erklärt, muß nicht mehr auf die als normativ gefaßte biologische „Ursache" bezogen werden. Zudem ist der sex-gender-Ansatz offen für die Einbeziehung auch anderer konstitutiver Zuschreibungen im Blick etwa auf Hautfarbe, Einkommen, Bildung, Alter, die wiederum Rückwirkungen haben auf das Geschlechterverhältnis. Umgekehrt hat insbesondere der „Antijudaismus-Streit" in der feministischen Theologie der 80er Jahre sensibilisiert für die Notwendigkeit der Öffnung feministischer Analysen auf andere als vom Geschlecht her bestimmte Erfahrungen bzw. Mechanismen von Ausgrenzung hin[6]. Auf der Basis der um die genannten Kategorien erweiterten sex-gender-Differenzierung wurden wohl die meisten der neueren feministisch-theologischen Untersuchungen in allen theologischen Bereichen vorgenommen.

Jüngere dekonstruktive Ansätze aber hinterfragen auch die sex-gender-Differenzierung auf ihren nicht radikal genug gedachten konstruktiven Modus hin: zum einen hat ja auch das biologische Geschlecht deutlich konstruktive Anteile, weil der Körper immer schon ein durch die symbolische Ordnung beschriebener ist, ist also eine klare Unterscheidung von sex und gender unmöglich, zum anderen hinterfragt diese Differenzierung nicht das *System der Zweigeschlechtlichkeit*, auf dem sie beruht. Insofern aber die Aufrechterhaltung dieses Systems dazu dient, gegenwärtige Machtverhältnisse zu legitimieren, muß aus dekonstruktiver Perspektive eine Geschlechterpolitik anvisiert werden, in der nicht mehr „Frauen" gestärkt werden, sondern individuelles Selbst mit selbstgewählten Seins- und Handlungsweisen jenseits der traditionellen Geschlechterdifferenz. Eine Strategie für eine dies befördernde Kultur ist die auf diversen öffentlichen (wie privaten) Ebenen zu inszenierende „Verwirrung der Geschlechter", d. h. ein Spiel mit beidergeschlechtlichen Attributen. In der feministischen Theologie hat kürzlich Gisela Matthiae einen diesbezüglichen Entwurf für neue Konturen der Gott-Rede unter dem Titel „Clownin Gott" gewagt[7].

Wo „Geschlecht" als historische Konstruktion gefaßt und auf der Phänomenebene nach der Bedeutung von Geschlecht für Kultur, Religion, Politik, Gesellschaft und die verschiedenen Wissenschaften gefragt wird, besteht die analytische Aufgabe der Geschlechterforschung darin, die Auswirkungen der gegebenen Geschlechterverhältnisse auf die Verteilung der politischen Macht, die sozialen Strukturen, religiösen Systeme und die Produktion von Wissen, Kultur und Kunst zu erheben. Feministisch wird die Geschlechterforschung dann, wenn sie Geschlecht als zentrale Kategorie sozialer *Ungleichheit* thematisiert, insofern von einer kulturellen, sozialen, politischen und symbolischen Dominanz des Männlichen auszugehen ist, und nicht bei der Analyse stehen bleibt, sondern *Geschlechtergerechtigkeit* anzielt. Hier wird deutlich, daß es nicht mehr ausreicht, sich nur mit den Frauen, ihrer Geschichte und dem weiblichen Geschlecht zu beschäftigen, denn Geschlechterbilder formen sich in der Interaktion und in einem gegenseitigen Zuschreibungsprozeß. Zudem haben sich Strukturen der Geschlechterverhältnisse in den letzten Jahren verändert: Viele Frauen sind nicht mehr bereit, ihr Leben komplementär zu dem der Männer zu leben. Daher sehen sich Männer heute zunehmend herausgefordert, sich mit Anfragen und Forderungen von Frauen auseinanderzusetzen und ihren eigenen Standort neu zu bestimmen. Gerade für die Theologie zeigt sich hier, da Kirche traditionell eine „Schule der Männlichkeit" darstellt, ein weites Feld notwendiger Sensibilisierung. In den letzten Jahren ist folgerichtig die Kritische Männerforschung vorangetrieben worden und hat auch im Seminar für Theologische Frauenforschung ihren expliziten Ort in Lehrveranstaltungen sowie in der Beschaffung von einschlägiger Literatur für die Fachbibliothek „Feministische Theologie" gefunden[8].

Der eine Gott und die Göttin/nen – ein Langzeitthema feministischer Exegese ...

Seit gut zwei Jahrzehnten wird in der deutschsprachigen alttestamentlichen Wissenschaft über neue Koordinaten der Religionsgeschichte Israels diskutiert. Das Bekenntnis zu JHWH, dem einen Gott allein, das die hebräische Bibel mit Mose am Sinai und dem ersten Gebot des Dekalogs verbindet, steht demnach, historisch gesprochen, nicht am Anfang der Glaubensgeschichte Israels, sondern ist Ergebnis einer Jahrhunderte währenden Auseinandersetzung innerhalb des Alten Israel, ein Prozeß, in dem die Normen dessen, was in Israel zu gelten habe, selbst erst gebildet wurden. Das aber bedeutet, daß insbesondere die Spuren der Verehrung weiblicher Gottheiten, die sich in der hebräischen Bibel finden und dort durchweg in polemisch-abwertenden Kontexten erscheinen, historisch neu konturiert werden müssen, zumal sich nicht zuletzt durch ein reichhaltiges ikonographisches Material, Bildträgern wie Siegeln, Amuletten oder Plaquetten bis hin zu kleinen Rundplastiken, die Bedeutung von Göttinnen für die Religion des eisenzeitlichen Israel (ca. 1150 bis 450 v. Chr.) belegen läßt. Die systematische Auswertung dieses Materials, wie sie erstmals in der Monographie „Göttinnen, Götter und Gottessymbole" 1992 von den beiden Fribourger Alttestamentlern Othmar Keel und Christoph Uehlinger vorgelegt wurde[9], verdankt sich, so darf gesagt werden, nicht zuletzt auch den Impulsen feministisch-theologischer Fragen nach dem Stellenwert der Göttin/nen in der Religion des biblischen Israel. Umgekehrt wurde mit dieser Monographie erstmals eine solide Materialbasis gelegt, die nun ihrerseits mit feministisch-theologischen Interessen rezipiert, gegengelesen, kritisiert bzw. ausgebaut werden kann.

... in Forschung

Die Frage nach den Göttinnen in der Religion des Alten Israel gehörte zu Beginn der 80er Jahre des 20. Jh.s zu den Grundfragen christlich-feministischer Theologie, ja darüber hinaus des religiösen Feminismus überhaupt. Verbunden mit dem politisch-praktischen Interesse, Weichenstellungen der Frauenunterdrückung aufzuspüren, aber auch verdrängte Anknüpfungsmöglichkeiten für weibliche Spiritualität zu entdecken, mußte sie sich in einem exegetischen Kontext behaupten, der zunächst für religionsgeschichtliche Perspektiven noch wenig offen war, und hatte anfangs auch mit dem Problem des Antijudaismus – in der von ihr rezipierten Literatur, aber auch in selbstentwickelten Ansätzen – zu kämpfen. Gegenwärtig, nach zwei Jahrzehnten intensiver religionsgeschichtlicher Forschung in der Bibelwissenschaft, mitinitiiert und mitbetrieben von feministischen Exegetinnen[10] kann ein differenziertes Bild der religiösen Überzeugungen und Praktiken des Alten Israel gezeichnet werden, das der Bedeutung der Göttinnen-Verehrung Rechnung trägt, aber wiederum auch viele neue Fragen aus sich entläßt. Sowohl auf der Ebene der sog. official religion im Tempel der Hauptstadt unter der Ägide des Königs als auch in regionalen Zentren mit eigenen kleinen Heiligtümern wie schließlich auf der Ebene der Kulte in den Familien bzw. Häusern hat während der Königszeit Israels (dh. in der ersten Hälfte des 1. Jt.s v. Chr.) die Verehrung einer weiblichen Gottheit eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt. Diese vorsichtige Formulierung zeigt an, daß über das Ausmaß – die räumliche Erstreckung, die Dauer und Intensität der Verehrung, die genaue(n) Funktionen, die der Göttin zukamen, ja selbst darüber, ob es sich um dieselbe handelt, die auf den genannten unterschiedlichen Ebenen der religiösen Praxis ange-

[6] Vgl.: Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte, hg. v. Siegele-Wenschkewitz, Leonore, München 1988; Jüngst, Britta: Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoah, Gütersloh 1996; Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres: Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden 1996.

[7] Matthiae, Gisela: Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen, Stuttgart 1999.

[8] Vgl. nur den wohl bekanntesten Titel: Männer im Aufbruch, hg. v. Zulehner, Paul / Volz, Rainer, Ostfildern 1998.

[9] Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph: Göttinnen, Götter und Gottessymbole (QD 134), Freiburg 1992; rez. in: ThRv 89/4 (1993) 295–298.

[10] Vgl. nur den Sbd „Der eine Gott und die Göttin", hg. v. Zenger, Erich / Wakker, Marie-Theres (QD 135), Freiburg 1991, an dem neben Marie-Theres Wacker auch Silvia Schroer, Bern, und Helen Schüngel-Straumann, Kassel, mitgeschrieben haben.

zielt ist – eine breite Diskussion geführt wird. Immerhin scheint man sagen zu können, daß einer der als zentral angesehenen Aspekte der Göttin während der Königszeit Israels der des Mütterlich-Nährenden ist[11].

Die Eliminierung der Göttin aus dem Kult, wie sie biblische Texte fordern, gehört in die umfassendere Geschichte des Streites um die Verehrung JHWHs allein, also der programmatischen Bestreitung der Relevanz anderer Gottheiten für Israel außer JHWH, die seit der spätvorexilischen Zeit deutlicher zu fassen ist. Daß in dieser Geschichte auch das Mißtrauen gegenüber zumal mächtigen Frauen eine Rolle spielt, zeigen Episoden wie die aus dem 1. Königsbuch (15,9ff), in der der Kampf des auf der Linie seiner „Väter" handelnden Königs Asa gegen das Kultbild der Göttin Aschera verbunden ist mit der Entmachtung der Königin-„Mutter" Maacha, oder das 44. Kapitel des Jeremiabuches mit seinem Streit gegen die (im übrigen mit Nahrung und Schutz konnotierte) „Himmelskönigin", als deren Fürsprecherinnen insbesondere eine Frauengruppe profiliert wird. Nach wie vor offen dagegen ist die Frage, in welchem Ausmaß der Streit gegen die Göttin/nen als Streit gegen (mächtige) Frauen geführt wurde und welche weiteren historischen Implikationen einschlägige biblische Texte insbesondere des sog. dtr Geschichtswerkes erkennen lassen. Daneben hat die feministisch-exegetische Forschung jedoch gleichermaßen festgehalten: während ein *Kult* weiblicher Gottheiten (wie anderer Gottheiten neben JHWH überhaupt) offenbar zurückgedrängt werden soll, ist auf der Ebene der *Reflexion bzw. der Verschriftlichung von Tradition* eine verstärkte Integration göttinnenmythologischer Elemente in die Rede über „den" Gott Israels zu beobachten. Dies gilt besonders für die literarische Gestalt der göttlichen Weisheit als „Gegenüber" JHWHs, wie sie in den biblischen Schriften der Sprichwörter, des Jesus Sirach und der Weisheit Salomos konturiert erscheint. Dies wäre noch weiter zu explorieren für die in nachexilischen Texten hohe Bedeutung der „Mutter" Jerusalem.

... und Lehre

Aus diesem Forschungsschwerpunkt hat sich ein Vorlesungs-Zyklus entwickelt. Eine erste Vorlesung setzt sich mit der Entstehung des Monotheismus in Israel und insbesondere mit der Bedeutung der Göttin/nen im eisenzeitlichen Israel auseinander und reflektiert das komplexe Verhältnis von „Religionsgeschichte Israels" und „Theologie des Alten Testaments", gerade auch im Hinblick auf traditionelle Antijudaismen in beiden Zugängen. Eine zweite Vorlesung greift bis in die hellenistisch-jüdische Zeit aus und geht der Gestalt der göttlichen Weisheit in den biblischen Weisheitsschriften in Textanalyse und religionsgeschichtlichen Rückfragen genauer nach. Dabei achtet sie insbesondere auf die Weisen der Zuordnung dieser Weisheitsgestalt zu dem einen Gott Israels. Eine dritte Vorlesung kreist um die Frage des biblischen Bilderverbotes, bestimmt es auf der Folie einer altorientalischen Theologie des Bildes näher und diskutiert das Beziehungsverhältnis zwischen Bilderverbot und Forderung der Verehrung eines Gottes allein historisch und biblisch-theologisch für die alttestamentliche Zeit. Dabei kommt die Gott-Ebenbild-Aussage der Bibel (vgl. Gen 1,26ff), die explizit auf den männlichen wie weiblichen Menschen zielt, neu als eine innerbiblisch realisierte und geschlechtergerecht zu explizierende „Bild-Theologie" in den Blick. Eine vierte Vorlesung über die Figurationen der Stadt-Frau Jerusalem ist in Vorbereitung. Als ein wichtiger hermeneutischer Impuls quer durch den Zyklus zieht sich der Hinweis auf die Notwendigkeit einer umfassenden „Arbeit am Begriff bzw. am Konzept" des Monotheismus, nicht zuletzt auch im Blick auf das dem Christentum und Judentum gemeinsame Grundbekenntnis und dessen diverse post-moderne Bestreitungen[12].

Bei aller Kohärenz des neugewonnenen Bildes einer religionsgeschichtlichen Entwicklung zwischen Verdrängung und Integration der Göttin/nen stellt sich doch auch die Frage, ob das feministische Ausgangsaxiom eines Zusammenhangs zwischen religiösem Symbolsystem und sozialen Verhältnissen nicht zu undialektisch damit gerechnet hat, die Wertschätzung realer Frauen in einer Gesellschaft in der Verehrung weiblicher Gottheiten gespiegelt zu finden, und sich entsprechend unter hermeneutischen Druck hat setzen lassen. Im Blick auf die auch in der feministischen Theologie zunehmend rezipierten dekonstruktiven Ansätze der Geschlechterforschung wäre für die Zukunft wohl stärker auf die sex/gender-verwirrenden Aspekte auch schon der Gott-Rede in der hebräischen Bibel zu achten. Insbesondere das Wirken der ruach, die als weiblich geprägte Geisteskraft zu entdecken ein notwendiges Stadium feministischer Theologie dargestellt hat[13], könnte – grammatisch zweigeschlechtlich bereits im Hebräischen! – in ihren die Geschlechtergrenzen (wie die Alters- und die Klassengrenzen) übergreifenden Momenten – ausgegossen über Töchter *und* Söhne, Mägde *und* Knechte (Joel 3,1–2)! – auf neue Spuren führen.

„Feministische Theologie lehren" – ein Praxis- und Buchprojekt

An vielen Universitäten des deutschsprachigen Raumes wurden vor der Institutionalisierung der beiden Lehrstühle für Theologische Frauenforschung in Bonn und Münster über einen längeren Zeitraum von zahlreichen Theologinnen, die Lehraufträge innehatten, Erfahrungen und Kompetenzen in der Lehre von Themen feministischer Theologie gewonnen. Um dieses Potential nicht ungenutzt zu lassen, hat sich Ende 1998 eine Arbeitsgruppe feministischer Theologinnen unterschiedlicher Disziplinen (AT und NT; Kirchengeschichte, Systematik, Religionspädagogik), an Hochschulen unterschiedlichen Typs (Universitäten, kirchl. Hochschulen, Gesamthochschulen), auch unterschiedlicher universitärer Statusgruppen (Studentin, wiss. Mitarbeiterin, C-1-Assistentin, Professorin), aus beiden christlichen Konfessionen sowie aus den drei deutschsprachigen Ländern Österreich, der Schweiz und der BRD gebildet. Diese Gruppe hat vorhandenes Material ausgewertet und ein „Arbeitsbuch Feministische Theologie" entwickelt, das – auf dem gegenwärtigen Stand sowohl der theologischen und feministischen Diskussion als auch lerntheoretischer und hochschuldidaktischer Erkenntnisse – als Grundlage für die Durchführung von universitären Seminarveranstaltungen einführenden sowie aufbauenden Charakters eingesetzt werden kann. Der Arbeitsgruppe gehören auch Stefanie Rieger-Goertz und Marie-Theres Wacker an. In mehreren intensiven workshops wurde gemeinsam ein Konzept entwickelt, nach dem an Leitbegriffen das „Grundlagenwissen" vermittelt, darauf aufbauend in die vier großen Fragekreise der Gotteslehre, der Bibelauslegung, der Geschlechteranthropologie und der Christologie eingeführt werden soll und schließlich in frei kombinierbarer Form an unterschiedlichen Themen die spezifischen Perspektiven feministischer Theologie vertieft werden können. Jede inhaltliche Einheit enthält eine Skizze zum jeweiligen Problem- bzw. Forschungsstand, eine Bibliographie sowie – dies das Novum gegenüber vorliegenden Einführungen oder Handbüchern – jeweils mehrere konkrete Seminarsitzungsentwürfe mit präzisen didaktischen und methodischen Anleitungen. Von einer beigefügten CD-ROM können zugehörige Arbeitstexte, Bilder etc. abgerufen werden. Neueren hochschuldidaktischen und lerntheoretischen Erkenntnissen wird dabei Rechnung getragen. Das Werk soll zur Buchmesse 2002 vorliegen[14].

Netzwerkarbeit in Wissenschaft und Kirche

Der Lehrstuhl mit der zugeordneten Assistentinnenstelle gehört zum „Netzwerk Frauen- und Geschlechterforschung des Landes NRW", das 1986 von der damaligen Wissenschaftsministerin Anke Brunn begründet wurde und dem inzwischen landesweit mehr als 45 Professorinnen und 40 Mitarbeiterinnen angeschlossen sind. Die dadurch gegebenen Möglichkeiten der wissenschaftlichen und frauenpolitischen Vernetzung sind ein wichtiger fachübergreifender Stimulus.

Ein weiteres aus der Alltagsarbeit des Seminars nicht wegzudenkendes Netzwerk ist die „Europäische Gesellschaft für die Theologische Forschung von Frauen" (ESWTR), der derzeit größte Verband wissenschaftlich tätiger Theologinnen aus zahlreichen christlichen Denominationen sowie auch Mitgliedern jüdischen und muslimischen Glaubens im europäischen Raum. Marie-Theres Wacker ist Gründungsmitglied der 1986 in der Schweiz ins Leben gerufenen Gesellschaft, war 1989–1991 Schriftführerin des europäischen Vorstan-

[11] Vgl. zusammenfassend und die feministischen Implikationen bedenkend Wacker, Marie-Theres: Von Göttinnen, Müttern und dem einzigen Gott, in: Es spricht die Tochter der Weisheit. Bibelauslegung durch Frauen, hg. v. Kampling, Rainer / Hölscher, Andreas, Münster 2002 (im Druck).

[12] Vgl. Wacker, Marie-Theres: „Monotheismus" als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft. Erkenntnisse und Interessen, in: Jahrbuch Politische Theologie 4: Monatheismus, hg. v. J. Manemann, Münster 2002 (im Druck).

[13] Vgl. dazu die Rezension von Gabriele Winkler: Der Heilige Geist, die Mutter. Anmerkungen zu neueren Veröffentlichungen, in: ThRv 93/3 (1997) 207–210.

[14] Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, hg. v. Rieger-Goertz, Stefanie / Rakel, Claudia / Leicht, Irene, Gütersloh 2002.

des, ist Mitinitiatorin des seit 1993 erscheinenden Jahrbuchs und derzeit erste Vorsitzende der Sektion BRD. Nicht unwesentlich den in der ESWTR geknüpften Kontakten ist die Realisierung eines Projektes zu verdanken, das Marie-Theres Wacker zu ihrem Amtsantritt 1998 in Münster bereits als abgeschlossen präsentieren konnte und im Rahmen eines Symposions an der Kath.-Theol. Fak. der WWU einer breiteren Öffentlichkeit vorgestellt hat, das „Kompendium feministische Bibelauslegung". Dieses mehr als 800 Seiten umfassende Werk bietet Kurzkommentare zu sämtlichen Schriften der christlichen Bibel sowie zu weiteren, nicht in den Kanon aufgenommenen Schriften des frühen Judentums bzw. Christentums, verfaßt von sechzig Bibelwissenschaftlerinnen aus drei Kontinenten. Koordiniert und herausgegeben wurde es von Marie-Theres Wacker, die den alttestamentlichen Teil betreute, und von Luise Schottroff, Kassel (derzeit Gastprofessorin in Berkeley/CA)[15]. Es stellt den Ertrag von zwei Jahrzehnten frauenspezifischer bzw. feministischer Auseinandersetzung v. a. christlicher Theologinnen mit der Bibel dar und dokumentiert ein ganzes Spektrum exegetisch-methodischer Ansätze im Umgang mit den biblischen Texten, aber auch unterschiedlicher Ausgangs- bzw. Zielvorstellungen bzgl. dessen, was feministische Exegese sei und zu leisten habe.

Auf internationaler Ebene der Vernetzung ist auch die Buchreihe „Theologische Frauenforschung in Europa" anzusiedeln, als deren Herausgeberin Hedwig Meyer-Wilmes, Nijmegen/NL zusammen mit Marie-Theres Wacker fungiert und die im Münsteraner Lit-Verlag erscheint. Seit ihrer Begründung im Jahr 2000 sind fünf Bde erschienen, drei weitere zur Zeit in Vorbereitung. Die Reihe steht für Themen der Frauenforschung aus allen theologischen Fächern offen.

Angesiedelt in einer theologischen Fakultät wird die theologische Frauenforschung interessiert und engagiert wahrgenommen von den vielen Verbänden, Vereinen und Initiativen des kirchlichen Bereiches, die auf die eine oder andere Weise in die Frauen- oder Geschlechterthematik involviert sind. So gehen etwa im Seminar für Theologische Frauenforschung regelmäßig Einladungen zur Gestaltung von Studientagen zu theologischen oder kirchenpolitischen Fragen aus der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands ein, dem mitgliederstärksten katholischen Frauenverband des deutschsprachigen Raumes. Auch für die Bildungseinrichtungen auf landeskirchlicher bzw. diözesaner Ebene, die Katholischen wie Evangelischen Akademien, ist das Seminar für Theologische Frauenforschung eine bekannte Adresse. Dazu kommen Einladungen zu KatholikInnen- bzw. Kirchentagen, in Katholische und Evangelische Hochschulgemeinden, Frauenreferate der Diözesen und Landeskirchen, Volkshochschulen, ordenseigene Bildungshäuser, akademische Frauenverbände und neuerdings – unter dem Zeichen der Geschlechterforschung – auch in Männerbildungsinstitutionen. Solcherart – zeitintensive und selten Drittmittel abwerfende – Vermittlung der eigenen Forschung an interessierte Kreise außerhalb der Universität hat für die Theologische Frauenforschung eine hohe Bedeutung, bleibt sie doch so mit ihren Problemstellungen rückgebunden an konkrete Praxis.

[15] Kompendium feministische Bibelauslegung, hg. v. Schottroff, Luise / Wakker, Marie-Theres, Gütersloh ^{2}1999.

Von historischer Forschung zu anthropologischer und theologischer Grundlegung der Liturgie

von Klemens Richter

1. Entwicklung des Faches und die ThRv vor dem II. Vatikanum

Zeitgleich zum Entstehen der ThRv verstärken sich die Bemühungen um Aufgabenstellung und Methodik der theologischen Disziplin, die wohl erstmals von Anton Baumstark 1919 als „Liturgiewissenschaft" bezeichnet wird – ein Begriff, der sich nicht zuletzt durch das seit 1921 in Münster herausgegebene „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" gegenüber „Liturgik" durchsetzt, worunter Romano Guardini die praktische Anwendung einer systematischen Ausrichtung des Faches versteht. Entscheidende Impulse kommen aber schon durch die katholische Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts mit der daran anknüpfenden Diskussion, welche Schwerpunktsetzung dem Fach angemessen sei, ob es sich eher historisch, pastoral oder systematisch verstehen müsse.[1] Vor allem mit einer Akzentsetzung auf der Edition liturgischer Quellen hat dabei die Liturgiegeschichtsforschung eine lange Tradition. Dazu gehören auch die von Baumstark (1872–1948) begründete vergleichende Liturgiewissenschaft und die von Josef Andreas Jungmann (1889–1975) ins Leben gerufene historisch-genetische Liturgiegeschichtsforschung, die einzelne Entwicklungsstufen des Gottesdienstes miteinander vergleicht und damit für die liturgische Erneuerung von größter Bedeutung war. Die geistesgeschichtliche Methode, die auf Anton L. Mayer (1891–1982) zurückzuführen ist, bezieht die kulturellen Formkräfte wie Literatur und Kunst für den Gestaltwandel der Liturgie mit ein.

1921 entwickelt Guardini (1885–1968) eine systematische Ausrichtung des Faches, wobei nun der Glaube der Kirche, der sich in der Liturgie äußert, zum Gegenstand wird. Das so als Theologie verstandene Fach wird von Disziplinen wie Dogmatik und Exegese unterschieden, denn es soll den „Lehrgehalt des Kultlebens" erarbeiten, aber keine systematische Glaubenslehre formulieren.[2] Die Kirche als betende, als Liturgie feiernde Gemeinschaft ist das Objekt, die lex orandi und die lex credendi werden wieder in Beziehung zueinander gesetzt,[3] die Liturgiewissenschaft als „eine scientia theologia stricta dicta" definiert. Die Programmatik dieser Ausrichtung ist vornehmlich in der Mysterientheologie Odo Casels (1886–1948) verwirklicht, die das in der Liturgie gegenwärtige Heilshandeln Gottes in den Mittelpunkt der christlichen Existenz stellt.[4] Die Liturgie, verstanden als lobpreisende und vergegenwärtigende Anamnese, wird zum locus theologicus. Casels Theologie zählt zu den bedeutendsten Neuansätzen der Sakramententheologie im 20. Jahrhundert und hat auch maßgeblichen Einfluß auf die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" gehabt.[5]

Als ein weiterer Zweig des Faches entwickelt sich seit den 20er Jahren die Pastoralliturgik, wobei schon im 19. Jh. diskutiert wurde, ob die Liturgie in den Bereich der Pastoraltheologie gehöre. Ein bedeutender Vertreter ist Athanasius Wintersig (1900–1942), der Liturgiegeschichte und -systematik als Voraussetzungen einer Pastoralliturgik ansah, die „das ideale liturgische Leben der christlichen Gemeinde zu lehren, zu üben, zu fördern" habe.[6] Auch für ihn ist Pastoralliturgik Theologie, gehe es doch um die Kirche, die in der Liturgie das Heil der Menschen wirke.

Eine wichtige Zäsur markiert 1947 die Enzyklika „Mediator Dei", mit der die Anliegen der Liturgischen Bewegung[7] sanktioniert wer-

[1] Vgl. zur Entwicklung des Faches bis heute: Kranemann, B.: Grenzgängerin zwischen den theologischen Disziplinen. Die Entwicklung der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert, in: TThZ 108 (1999), 253–272; ders.: Liturgiewissenschaft angesichts der „Zeitenwende". Die Entwicklung der theologischen Disziplin zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, in: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), hg. v. Wolf, H. unter Mitarbeit von Arnold, C., Paderborn u. a. 1999, 351–375.

[2] Vgl. Guardini, R.: Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft, in: JLw 1 (1921) 97–108.

[3] Vgl. dazu Stuflesser, M.: Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (MThA 51), Altenberge 2. Aufl. 2000, 17–84.

[4] Vgl. u. a. Casel, O.: Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt. Ausgewählt und eingeleitet von A. Schilson, Regensburg1986.

[5] Zur Entwicklung einer systematischen Liturgiewissenschaft vgl. Meßner, R.: Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen, in: ALW 40 (1998), 257–274.

[6] Wintersig, A.: Pastoralliturgik. Ein Versuch über Wesen, Weg, Einteilung und Abgrenzung einer seelsorgswissenschaftlichen Behandlung der Liturgie, in: JLw 4 (1924), 153–167. Vgl. Jeggle-Merz, B.: Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig / Ludwig A. Winterswyl (LQF 84), Münster 1998.

[7] Maas-Ewerd, Th. / Richter, K.: Die Liturgische Bewegung in Deutschland, in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, hg. v. Klöckener, M. / Kranemann, B., (LQF 88/II), Münster 2002, 629–648.

den und zugleich die Bedeutung der Liturgiewissenschaft für Theologie und Kirche unterstrichen wird.[8] Zwischen Zweitem Weltkrieg und Konzil zeigt sich eine wachsende Sensibilität gegenüber der jüdischen Liturgie, eine Verstärkung der ökumenischen Bemühungen und ein Interesse an den anthropologischen Voraussetzungen der Liturgie. Durch grundlegende Werke wie Jungmanns „Missarum sollemnia" werden konkretere Reformen vorbereitet, die dann 1951 zur Wiederherstellung der Osternacht und 1956 zur Erneuerung der Karwoche führen. Diese und die weitere Entwicklung wird in dem seit 1951 in Münster erscheinenden „Liturgische(s)m Jahrbuch" gut erkennbar.

Die ThRv behandelt von Anfang an liturgiewissenschaftliche Themen, wobei nahezu alle wichtigen Vertreter des Faches entweder als Rezensenten auftreten oder aber ihre Arbeiten selbst rezensiert werden. 1902 sind es vornehmlich noch kirchenmusikalische Werke, ab 1903 dann verstärkt liturgiehistorische mit Rezensenten wie Franz Xaver Funk, Adolph Franz, Anton Baumstark, Ludwig Eisenhofer, wobei Eucharistiegebet, östliche Liturgien und Handbücher im Vordergrund stehen. Schon im Erscheinungsjahr 1918 wird Guardinis „Vom Geist der Liturgie" besprochen. Ab 1924 tritt auch Odo Casel als Rezensent in Erscheinung. Ebenso finden sich Leitartikel, so 1926 „Zur Geschichte und Kunst des Altares und der Paramente". Wintersig befaßt sich 1927 mit Walter Birnbaums „Die katholische Liturgische Bewegung". Berthold Altaner, Anton Mayer, Josef Pascher sind weitere bedeutende Mitarbeiter.

Zwar wird erstmals 1950 ein ausschließlich der Liturgiewissenschaft gewidmeter Lehrstuhl in Deutschland an der Fakultät in Trier errichtet, doch ist die Fakultät in Münster die erste, die schon 1912 (bis 1926) Franz Joseph Dölger damit beauftragt, die Geschichte der Liturgie im Rahmen seines Extraordinariates für vergleichende Religionsgeschichte zu lehren. Ihm ist es ein Anliegen, die frühe Entwicklung „der Liturgie und der Volksfrömmigkeit in ihrem Verhältnis zur nichtchristlichen Umweltkultur und zu den nichtchristlichen Kulten zu untersuchen"[9]. 1918 begründet er die „Liturgiegeschichtlichen Forschungen", Vorläufer der heute noch in Münster erscheinenden Reihe LQF. Richard Stapper wird 1919 berufen, um Pastoral, Liturgik, Religionspädagogik und Katechetik zu lehren. Zwischen 1920 und 1931 erlebt sein „Grundriß der Liturgik" (später: „Katholische Liturgik") sechs Auflagen. Die Homiletik wird zudem parallel dazu von Peter Hüls (1903–1918) und Adolf Donders (1921–1942) durch eine eigene Professur vertreten. Nach dem Tode Stappers 1939 wird Josef Pascher 1940 für Pastoraltheologie und Religionspädagogik berufen. Mit ihm „hatte die münstersche Fakultät einen der Wegbereiter der liturgischen Erneuerung im deutschsprachigen Raum gewonnen"[10]. Von 1931 bis 1937 lehrt an der Fakultät Johannes Quasten als Privatdozent Geschichte des kirchlichen Altertums, Liturgiegeschichte und religiöse Volkskunde. Die gewünschte Berufung auf einen Lehrstuhl wird durch das nationalsozialistische Ministerium abgelehnt. Er ist einer der bedeutendsten Liturgiewissenschaftler weltweit und bleibt auch nach Übernahme einer Professur in Washington für Christliche Archäologie und Patrologie 1938, seit 1941 für Altchristliche Literatur- und Liturgiegeschichte, der deutschen Liturgiewissenschaft eng verbunden, so als Mitherausgeber von LJ und LQF oder als Mitarbeiter am LThK. Nicht wenige seiner Werke haben heute noch Bestand, so die „Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima" (Bde I–VII 1935/37).

Nach der Berufung Paschers auf den Münchener Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie 1946 erhält Heinrich Bernhard Elfers, 1948 durch seine Arbeit über „Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom" bekannt geworden, in Münster eine Professur für Liturgiewissenschaft und Homiletik (bis 1956). Zugleich bekommt Domchordirektor Hubert Leiwering einen Lehrauftrag für Kirchenmusik (bis 1964). Ab 1957 behandelt der frisch für Pastoraltheologie berufene Theodor Filthaut auch Fragen der Liturgie (vgl. u. a.: Moderner Kirchenbau und Liturgie, in: LJ 7, 1957; Die Liturgie als zentrale Aufgabe der Kirche, in: Diözesansynode Münster 1958), da erst 1959 der bei Pascher in München mit einer Arbeit über das Missale Monasteriense habilitierte Emil Joseph Lengeling[11] auf den nun ausschließlich für Liturgiewissenschaft bestimmten Lehrstuhl berufen wird.[12]

2. Die Liturgiewissenschaft als disciplina principalis – Sacrosanctum Concilium und die Zeit nach dem II. Vatikanum

Bei der Vorbereitung des II. Vatikanums spielt Münster vor allem durch Lengeling eine wichtige Rolle. Sowohl die Vorschläge der Fakultät durch Dekan Hermann Volk wie die des Bischofs von Münster Michael Keller 1959, an deren Formulierung Lengeling wesentlich beteiligt war, wird man „ohne Übertreibung zu den sehr seltenen Eingaben rechnen müssen, die unter Verzicht auf kleine und kleinste Reformwünsche große Leitlinien des II. Vaticanum vorwegnahmen"[13]. Gewünscht wird eine Verschiedenheit der Riten, die der Einheit nicht entgegenstehe; der Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie; eine Aufwertung der Wortverkündigung mit dem Vorschlag einer dreijährigen Perikopenordnung; die Hervorhebung des ekklesiologischen Aspekts bei den Sakramenten, die als Liturgie und damit nicht mehr nur reduziert auf materia und forma verstanden werden; die Wiederherstellung der Sinnhaftigkeit der Zeichen; die Abschaffung der niederen Weihen sowie eine allgemeine Liturgiereform in Weiterführung der Erneuerung der Osterliturgie. Als Mitglied der Commissio Praeparatoria für das Konzil seit 1960 und als Konzilsperitus der münsterischen Bischöfe von 1962 bis 1965 nimmt Lengeling Einfluß vor allem auf die Formulierung von „Sacrosanctum Concilium".

Seit deren Verabschiedung durch das Konzil am 4.12.1963 gehört die Liturgiewissenschaft an theologischen Fakultäten „zu den Hauptfächern" (SC 16; auch OT 4;16).[14] Ebenso bedeutsam ist, daß auch in Dogmatik, Exegese und Pastoral der Zusammenhang mit der Liturgie deutlich werden soll. Von hier aus hat sich das Profil des Faches weiterentwickelt. Gegenstand, Aufgabenverteilung, Methoden sowie die Selbstverortung der Disziplin im Fächerkanon ist neu bedacht worden.[15]

Einflußmöglichkeiten auf nationaler wie internationaler Ebene hatte Lengeling vor allem als Mitglied mehrerer römischer Studiengruppen zur Umsetzung der Reform wie nur wenige andere Fachvertreter. Seine Kommentare zu den konziliaren wie nachkonziliaren Dokumenten gelten heute noch als Standardwerke[16], und seine Definition der Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch war wegweisend.[17] Mit einer Fülle von Rezensionen begleitet er die liturgiewissenschaftlichen Publikationen über zwei Jahrzehnte hin sehr kritisch, konsequent der Sache verpflichtet, ohne zu verletzen. Beispielhaft dafür der Leitartikel „Liturgiereform 1948–1975".[18] Schwerpunkte der in dieser Zeit in Münster erstellten Dissertationen sind die Liturgische Bewegung, die Liturgie der Aufklärung sowie hi-

[8] Maas-Ewerd, Th.: „Mediator Dei" – Vor 50 Jahren ein Signal. Die Liturgie-Enzyklika Papst Pius' XII. vom 20. November 1947, in: LJ 47 (1997), 129–150.

[9] Hegel, E.: Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964, Münster 1966, I 432.

[10] Ebd. II (Münster 1971) 496.

[11] Lengeling, E. J.: Missale Monasteriense 1300–1900. Katalog, Texte und vergleichende Studien, hg. u. bearb. v. Kranemann, B. / Richter, K. (LQF 76), Münster 1995.

[12] Vgl. Richter, K.: Emil Joseph Lengeling (1916–1986) „Forscher, Lehrer und Förderer des liturgischen Lebens der Kirche", in: ALW 34 (1992), 154–167.

[13] Lengeling, E. J.: Bischof Michael Keller zum Gedenken. Zum 80. Geburtstag (16.2.1896) und 15. Todestag (7.11.1961) des Bischofs. Seine Vorschläge für das II. Vatikanische Konzil vom 25.8.1959, in: Unsere Seelsorge. Informationen und Anregungen für die Seelsorge und für das Laien-Apostolat im Bistum Münster 26 (1976), Nr. 1, 25–27. Vgl. Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, Serie I, Vol. II, pars I, Citta del Vaticano 1960, 629–633.

[14] Vgl. Lengeling, E. J.: Kritische Bilanz. Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern, Regensburg 1976. Zum Stand des Faches 1995: Richter, K.: Die Liturgiewissenschaft im Studium der Theologie heute, in: LJ 45 (1995), 40–47.

[15] Vgl. Gerhards, A. / Osterholt-Kootz, B:. Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft, in: LJ 42 (1992), 122–138; Stuflesser, M. / Winter, St.: Liturgiewissenschaft – Liturgie und Wissenschaft? Versuch einer Standortbestimmung im Kontext des Gesprächs zwischen Liturgiewissenschaft und Systematischer Theologie, in: LJ 51 (2001), 90–118.

[16] Lengeling, E. J.: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lat.-dt. Text mit einem Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Münster 2. Aufl. 1965; ders.: Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch. Endgültiger lat. u. dt. Text. Einleitung u. Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 17/18), Münster 4. Aufl. 1972. Vgl. Kranemann, B.: Bibliographie Emil Joseph Lengeling, in: ALW 34 (1992), 168–198.

[17] Lengeling, E. J.: Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, hg. u. bearb. v. Richter, K., Freiburg 1981, erw. 2. Aufl. Altenberge 1991.

[18] ThRv 80 (1984) 265–284.

storische Arbeiten, die Gottesdienst in lebendiger Entwicklung zeigen.

Nach der Emeritierung Lengelings übernimmt Arnold Angenendt den Lehrstuhl (1981/83) mit einem Schwerpunkt auf der Frömmigkeitsgeschichte, wobei er bis heute der Liturgiewissenschaft verbunden ist.[19] Dessen 1984 berufener Nachfolger, der Vf. dieses Beitrags, versteht sich als Lengeling-Schüler, wobei sich aber auch Akzente verschieben. Unmittelbar nach dem Konzil hat die Liturgiewissenschaft am Reformprozeß mitgearbeitet. Doch der Bedeutungsverlust christlicher Glaubensüberlieferung stellt das Fach vor neue Aufgaben. Welche Bedeutung z. B. das Ritual für den Gottesdienst besitzt, welche Sakramententheologie in der Liturgiefeier heute verantwortbar ist und trägt, welche Anthropologie und welche Theologie der Liturgie zugrunde liegt – das sind zentrale Fragen, um angesichts einer vagabundierenden Ritualität das theologisch Unterscheidende des christlichen Gottesdienstes differenziert benennen zu können.[20] Notwendig ist weiter die Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Kulten und Riten auch im Hinblick auf die Bedeutung des Rituellen in säkularisierter Gesellschaft, vielleicht auch hinsichtlich einer präkatechumenalen Dimension der Liturgie.[21]

So bleiben in Münster die anthropologische und theologische Grundlegung der Liturgie und damit verbunden die kritische Begleitung der Erneuerung des Gottesdienstes ein Forschungsschwerpunkt. Im vergangenen Jahrzehnt haben frauenspezifische Fragen der Liturgie eine besondere Rolle gespielt, nicht zuletzt befördert durch die weltweit erstmalige (und wohl bis heute einmalige) Habilitation einer Frau, Teresa Berger, für Liturgiewissenschaft.[22] In dieser Zeit hat sich auch das Verhältnis von Kunst und Liturgie als Schwerpunkt im Rahmen des Seminars für Liturgiewissenschaft etabliert, wobei dafür auch Fragen des Verhältnisses von Ekklesiologie und Liturgie bei der Gestaltung liturgischer Räume von Bedeutung waren.[23] So wurden zwei Honorarprofessuren 1999 für Musik und Gesang in der Liturgie (Heinz-Gert Freimuth) und 2001 für Kunst und Liturgie (Thomas Sternberg) mit regelmäßigen Lehrveranstaltungen eingerichtet. Das entspricht den Wünschen der Bischofskonferenz wie der römischen Kongregation für Seminare und Studieneinrichtungen hinsichtlich der Vermittlung von christlicher Kunst und Kirchenmusik vor allem im Diplomstudiengang.[24] Weiter bleibt ein Schwerpunkt die Liturgiegeschichte des Bistums Münster, zumal dieses Bistum am längsten im deutschen Sprachgebiet an seiner Eigenliturgie festgehalten hat und damit ein gutes Beispiel für das Verhältnis „Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung“[25] ist. Zudem hat sich Münster auch der systematischen Durchdringung der Liturgie gewidmet.[26]

Von Anfang an waren Geschichte und Selbstverständnis der Liturgiewissenschaft Thema in Münster.[27] Daher werden hier die damit zusammenhängenden Entwicklungen vor allem in der ThRv entsprechend beachtet. Das betrifft das Erscheinen von Handbüchern[28] wie auch grundlegenden Veröffentlichungen wie J. Ratzingers „Der Geist der Liturgie“[29]. Da die Liturgiewissenschaft ein besonderes Proprium der Fak. in Münster darstellt, findet hier auch die Entwicklung dieses Faches an anderen Fak.en Beachtung. So hat die münstersche Fak. wie übrigens auch der Fakultätentag der Kath.-Theol. Fak. des deutschen Sprachgebietes Einspruch erhoben, als Mitte der 90er Jahre die Selbständigkeit des Faches durch die Errichtung eines Lehrstuhls für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Freiburg gefährdet schien. Angesichts knapper werdender Ressourcen im Bereich theologischer Fak.en an staatlichen Univ.en sind Kooperationsmodelle vorstellbar wie etwa in Österreich, wo es sinnvollerweise Lehrstühle für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie gibt. Doch wo das Fach in eine andere Disziplin eingegliedert und dieser untergeordnet wird, wird noch immer nicht verstanden, warum das II. Vatikanum die Liturgiewissenschaft als Hauptfach herausgestellt hat, als zentrales Thema der Theologie,[30] handelt es sich doch bei der Liturgie um den „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10), um eine der drei kirchlichen Grundfunktionen also.

Die Liturgiewissenschaft hat einerseits die Offenbarung Gottes, die in der Liturgie gefeiert wird, zum Thema, ist also ein theologisches Fach. Andererseits hat sie auch kulturwissenschaftliche Züge, ist mithin eine die Theologie übersteigende Grenzgängerin. Dies hat die ThRv auch weiterhin kritisch zu begleiten.

[19] Angenendt, A.: Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (QD 189), Münster 2001. Vgl. ThRv 98 (2002), 127 f.

[20] Zur Bedeutung des Faches innerhalb der Theologie vgl. u. a. Lohfink, N.: Alttestamentliche Exegese und Liturgiewissenschaft, in: TThZ 108 (1999), 313–318; Vorgrimler, H.: Liturgiewissenschaft: für Theologie und Kirche lebensnotwendig. Bescheidene Hoffnungen eines Dogmatikers, in: ebd. 319–324.

[21] Vgl. u. a.: Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, hg. v. Kranemann, B. / Richter, K./ Tebartz-van Elst, F.-P., Stuttgart 2000.

[22] Mit der Habil.sschrift: Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung (Prakt. Theologie heute 10), Stuttgart / Berlin / Köln 1993. Vgl. ThRv 90 (1994), 341–343.

[23] Vgl. u. a. Richter, K.: Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde, Freiburg 2. Aufl. 1999.

[24] Rahmenordnung für die Priesterbildung, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 42), Bonn 1988; Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 115), Bonn 1993.

[25] Hg. v. Kranemann, B. / Richter, K. (MThA 48), Altenberge 1997.

[26] Vgl. Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund, hg. v. Richter, K. / Kranemann, B., (QD 159), Freiburg 1995; Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung, hg. v. Klöckener, M. / Richter, K., (QD 171), Freiburg 1998; Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, Gerhards, A./ Richter, K., (QD 186), Freiburg 2000.

[27] S. oben Anm. 1 die Arbeiten des in Münster habilitierten Erfurter Fachvertreters B. Kranemann.

[28] Vgl. dazu Gerhards, A.: Die Kunst, Liturgie zu lehren und zu lernen, in: ThRv 92 (1996) 181–194.

[29] ThRv 96 (2000) 324–326.

[30] Vgl. Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?, hg. v. Richter, K., (QD 107), Freiburg 1986.

Kirchenrecht in Münster in 100 Jahren Theologische Revue

von Klaus Lüdicke

Wenn es gilt, einen Blick auf die Entwicklung des Faches Kirchenrecht in Münster in den 100 Jahren der Theologischen Revue zu werfen, lassen sich mehrere Gesichtspunkte nennen. Ich will die Normentwicklung, die Besetzung des Lehrstuhls und den Ausbau des Studiums im Fach Kirchenrecht thematisieren und die Beschäftigung der Revue mit kirchenrechtlichen Publikationen danebenstellen. Vorab aber eine kurze Charakteristik dessen, was im Fach Kirchenrecht/Kanonisches Recht eigentlich geschieht.

Unsere Disziplin beschäftigt sich mit der Rechtsordnung der katholischen Kirche – der lateinischen und der orientalischen katholischen Kirchen –, mit den staatlichen Normen für Kirchenangelegenheiten (Staatskirchenrecht) und, soweit erforderlich, mit den verfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen kirchlichen Rechtes. Der Schwerpunkt liegt auf der kritischen Vermittlung des geltenden Rechts, die gewichtigere Aufgabe aber besteht in der theologischen, besonders ekklesiologischen Reflexion dieses Rechtes und der Formulierung seiner Soll-Gestalt nach den Maßstäben des 2. Vatikanischen Konzils.

Normentwicklung

Das vergangene Jahrhundert war durch eine doppelte grundlegende Veränderung der Gesetzeslage charakterisiert. Seit dem Beginn systematischer Sammlung und Bearbeitung von Rechtstexten durch Gratian von Bologna – seine Concordia discordantium canonum ist etwa 1140 verfaßt – war das kanonische Recht durch Vätertexte, Konzils-Canones, päpstliche Dekretalen und Musterentscheidungen der Kongregationen und Gerichte bestimmt – ohne gesetzesförmige Normen. Das änderte sich mit dem Pfingstsonntag 1917, als das erste Gesetzbuch der katholischen Kirche durch Benedikt XV. promulgiert wurde, der Codex Iuris Canonici. In fünf Büchern und 2414 Canones wurde der Rechtsstoff der vergangenen Jahrhunderte, dem Zeitbedarf möglichst angepaßt, abstrahiert kodifiziert – ein Vor-

gang in der Linie der zivilrechtlichen Kodifikationen, die 1794 mit dem Preußischen Allgemeinen Landrecht begonnen hatte und in den großen Gesetzeswerken des 19. Jh.s (Strafgesetzbuch 1871, Bürgerliches Gesetzbuch 1900) gipfelte.

Die kanonistische Wissenschaft mußte sich nun völlig von der Kommentierung des Corpus Iuris Canonici, das neben dem Gratianschen Werk den Liber Extra (1234), den Liber Sextus (1298), die Clementinen (1317) und zwei Extravagantensammlungen enthielt und 1582 von Gregor XIII. seine redaktionelle Fassung und seinen Namen erhielt, auf die Erklärung eines neuen Gesetzbuches umstellen.

Ein weiterer Einschnitt läßt sich im Beginn der Reform-Arbeiten am Codex Iuris Canonici in Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils erkennen. Die Leitsätze der Bischofssynode 1967, die der Codex-Reform das Programm geben sollten, wurden immer wieder zum Maßstab wissenschaftlicher Stellungnahmen zum angelaufenen Prozeß genommen, ein Prozeß, in dem der Überarbeitung des alten Rechtes durch Arbeitsgruppen einer Kardinalskommission eine weltweite Konsultation folgte. Aus der Verarbeitung des Rücklaufs entstanden mehrere Schemata für einen neuen Codex, und 1983 wurde der erneuerte, zugleich aber grundlegend veränderte Codex Iuris Canonici – bedauerlicherweise trägt er dieselbe Bezeichnung – promulgiert. Damit wurde noch einmal ein neues Arbeitsfeld eröffnet, das zunächst einmal die Würdigung und Erklärung der neuen Normen erforderlich machte, sich aber jetzt nach inzwischen fast 20 Jahren in Richtung auf eine kritische Auseinandersetzung mit den Mängeln dieses Rechtes verändert.

Lehrstuhl in Münster

In der Besetzung des kirchenrechtlichen Lehrstuhls an der Münsterischen Fakultät wechseln sich langdauernde Stabilitätsphasen mit Perioden der Unsicherheit und der Provisorien ab.

Als 1907 Carl Lux seinen Vorgänger Johann Philipp Hartmann[1] ablöste, hatte dieser seinen Lehrstuhl seit 31 Jahren innegehabt. Lux[2] eiferte ihm nach, kam aber (bis zu seinem Tode im Jahre 1931) nur auf 24 Jahre. Während der sich anschließenden Vakanz, die bis 1932 dauerte, hielt Max Bierbaum als außerordentlicher Professor[3] Vorlesungen. Egon Schneider[4] hatte den Lehrstuhl von 1932 bis 1943 inne, nach seinem Tode lehnte die nationalsozialistische Regierung die Wiederbesetzung des Lehrstuhls ab. Den Vorlesungsbetrieb bestritt der Assistent Dr. theol. habil. Klaus Mörsdorf[5], der zwar am 1. Januar 1946 zum ordentlichen Professor ernannt wurde, aber am 1. Mai desselben Jahres eine ordentliche Professur an der Universität München antrat, wo er der geistige Vater des 1947 dort errichteten Kanonistischen Instituts wurde.

Nach seinem Weggang wurde der Lehrbetrieb durch einen Mann bestritten, der zwar zum Professor an der Münsterischen Universität ernannt worden war, sein Amt aber nicht angetreten hatte. Johannes Vincke war vielmehr als Kirchengeschichtler nach Freiburg gegangen, lehrte dennoch in den Jahren 1946–1948 in Münster Kirchenrecht.

Durch die Ernennung von Peter-Joseph Keßler am 1. April 1949 begann wieder eine Zeit der Stabilität, die bis zu seiner Emeritierung am 30. September 1970 andauerte – 21 Jahre.

Seinem Nachfolger Horst Herrmann, der am 1. 4. 1971 seinen Dienst antrat, wurde durch den Bischof von Münster 1975 die kirchliche Lehrerlaubnis entzogen, so daß die Fakultät das Studium zunächst durch Lehrbeauftragte sichern mußte, nach der Versetzung von Horst Herrmann an die Erziehungswissenschaftliche Fakultät am 1. April 1981 dann durch Lehrstuhlvertretungen. Erst im Wintersemester 1983/84 konnte der Lehrstuhl wieder besetzt werden, und ich bin nun auch schon mehr als 19 Jahre im Dienst.

Entwicklung des Kirchenrechtsstudiums in Münster

Für den größten Teil des Berichtszeitraumes läßt sich für den Kirchenrechts-Standort Münster kaum über Entwicklungen berichten. Das Kirchenrecht gehörte als Fach unter anderen zum Pensum der Priesterausbildung. Einen besonderen Schwerpunkt bildete es auch nicht aufgrund der Bedeutung seiner Fachvertreter innerhalb der kanonistischen Fachwelt: Die Professoren Hartmann, Lux und Schneider sind völlig vergessen, Klaus Mörsdorf hat seine große und prägende Bedeutung in München entfaltet und Peter-Joseph Keßler war ein stiller Forscher, der sich selbst dadurch charakterisierte, daß er der Professor an der Münsterischen Fakultät sei, der das schnellste Auto und die wenigsten Publikationen habe – was seinen objektiven Rang als exzellenter Rechtsgeschichtler und kritischer Denker nicht schmälert.[6]

Das Bemühen der Univ. und damit auch der Kath.-Theol. Fak. um eine Verbreiterung des Lehrangebots führte dazu, daß im Sommersemester 1992 der Aufbaustudiengang „Lizentiat im Kanonischen Recht" den Betrieb aufnehmen konnte. Auf der Basis eines Abschlußexamens in Theologie oder Jura kann hier in vier Semestern die Qualifikation erworben werden, die der CIC von 1983 vor allem für Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der kirchlichen Gerichtsbarkeit verlangt. Zugleich ist damit neben dem (auch zur Promotion zum Dr. iur. can. und Dr. iur. can. habil. berechtigenden) Münchner Kanonistik-Studium[7] eine zweite Möglichkeit in Deutschland geschaffen, sich durch eine Spezialausbildung für eine akademische Laufbahn im Kirchenrecht grundlegend zu qualifizieren. Mit Ablauf des Sommersemesters 2002 hat das Studium, in dessen Lehrbetrieb 20 Fachleute aus Kanonistik, Theologie und Rechtswissenschaft eingespannt waren und/oder sind, 100 Absolventen aufzuweisen.

Auch unter dem Gesichtspunkt der Forschung läßt sich für das Fach Kirchenrecht in Münster eine Entwicklung beschreiben, die wesentlich auf der Vernetzung mit anderen Universitäten und Institutionen basiert. Seit meinem Amtsantritt arbeitet das Team der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter am „Institut für Kanonisches Recht" – so die Bezeichnung unserer Einrichtung seit 1992 – an einer kirchenrechtlichen Datenbank, in der Literatur, Normen und Rechtsprechung seit Geltung des CIC/1983 erfaßt werden. Daran arbeiten zahlreiche Lehrstühle in Deutschland und Belgien ebenso mit wie Generalvikariate. Ein zweites Projekt hat zwölf Mitarbeiter aus dem In- und Ausland zusammengeführt, nämlich der „Münsterische Kommentar zum Codex Iuris Canonici", der unter meiner Verantwortung seit 1984 als Loseblattwerk erscheint und seit dem Jahr 2000 vollständig ist. Ergänzend zu diesem 7500 Seiten starken Kommentarwerk erscheint eine Schriftenreihe („Beihefte zum Münsterischen Kommentar"), in der bislang 35 Bde erschienen sind, die teils auf wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten beruhen (Lizentiats- und Doktorats-Dissertationen sowie Habiliations-Schriften), teils davon unabhängige Monographien darstellen.

Ein Blick in die Theologische Revue

Blättert man durch die Autorenverzeichnisse der 100 Jahrgänge der Theologischen Revue, findet man die Namen fast aller prominenten Kirchenrechtler dieser Zeit. In den ersten Jahren bilden Eduard Eichmann, Franz Gillmann, Nikolaus Hilling, August Knecht, Johannes Linneborn und Johann Baptist Sägmüller den Autorenstamm, dann in der Dienstzeit von Karl Lux kommen vor allem Max Bierbaum – er scheint die längste Zeit für die Revue gearbeitet zu haben, nämlich 42 Jahre – und Albert Koeniger hinzu. Während in diesem Zeitabschnitt, in den das Inkrafttreten des CIC/1917 fällt, zwölf Namen verzeichnet sind, erhöht sich ihre Zahl in der Amtszeit von Egon Schneider auf vierzehn. Zwischen 1948 und 1970, also während der Dienstzeit von Peter-Joseph Keßler, nennen die Autorenlisten unter den insgesamt 21 Namen viele noch im Bewußtsein der heutigen Generation lebende Kanonisten, darunter am häufigsten den Münsterischen (Vize-)Offizial Paul Wesemann. Unter den 19 Mitarbeitern in den Jahren von Horst Herrmann treten durch häufige Nennung Rudolf Weigand und Paul Wesemann hervor.

In der laufenden Periode sind bislang 29 Namen zu lesen, die unter kirchenrechtlichen Rezensionen der Revue stehen.

Eine statistische Auswertung läßt sich mit diesen Daten nicht durchführen; es ist aber doch zu sehen, daß die monographische Beschäftigung mit dem Kirchenrecht stark zugenommen hat, wenn man das aus der steigenden Zahl von Rezensionen ablesen darf. Insofern bleibt das Kirchenrecht nicht zurück in der theologischen Literaturflut, die seit dem letzten Konzil angewachsen ist.

[1] Johann Philipp Hartmann, 1829–1911, o. Prof. für Kirchenrecht in Münster 1884–1907.

[2] Carl Lux, 1872–1931, ao. Prof. für Kirchenrecht in Münster 1907, o. Prof. für Kirchenrecht in Münster 1910–1931.

[3] Max Bierbaum, 1883–1975, 1930–1942 ao. Prof. für Kirchenrecht in Münster, 1947 Honorarprofessor.

[4] Egon Schneider, 1880–1943, o. Prof. für Kirchenrecht in Münster 1932–1943.

[5] Klaus Mörsdorf, 1909–1989.

[6] Vgl. dazu meinen Nachruf in ZRGkan 76 (1990) 406–409.

[7] Das „Kanonistische Institut" der Universität München ist im Zuge der Universitätsreform in „Klaus-Mörsdorf Studium für Kanonistik" umbenannt worden.

Ein Blick sei noch auf die Aktivität der Lehrstuhlinhaber für die Revue geworfen:

Carl (oder Karl) Lux hat in den Jahren 1908–1925 viele Rezensionen geschrieben, Egon Schneider findet sich nicht in den Autorenlisten, während Klaus Mörsdorf zwischen 1940 und 1949 fünf Beiträge verfaßt hat. Peter-Joseph Keßler ist mit einem Leitartikel in Form einer Sammelrezension und einer einfachen Rezension vertreten, Horst Herrmann mit zwölf Beiträgen. Wenn ich mich auch seit 1980 redlich bemüht habe, werde ich den Rekord von Max Bierbaum nicht leicht erreichen, der, wenn ich richtig gezählt habe, 64 Rezensionen für die Theologische Revue geschrieben hat.

Ausblick

Daß in den letzten 20 Jahren ein Maß der Beschäftigung der Theologischen Revue mit kirchenrechtlichen Publikationen festzustellen ist, das in keiner Periode zuvor zu beobachten war, korrespondiert der Tatsache, daß in Münster ein kanonistischer Schwerpunkt entstanden ist, wie ihn das Kanonistische Institut in München in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg bildete. Der Aufbruch der Wissenschaft und des Studiums, für den München mit seinem Gründungsvater Klaus Mörsdorf (im Amt 1946–1977) und mit dem ursprünglichen Stamm bedeutender Gelehrter wie Audomar Scheuermann (im Amt 1947–1976), Peter-Joseph Keßler (in München 1948–1949) und Philipp Hofmeister (als apl. Professor 1949–1956) steht, hat sich seit der Promulgation des Codex Iuris Canonici von 1983 in Münster wiederholt. Unter wesentlich schwierigeren Bedingungen – es gibt weder personelle noch sachliche Zusatzausstattung für das Aufbaustudium und alle damit verbundenen Aktivitäten, sondern nur die unersetzliche Hilfe eines Fördervereins –, aber ermöglicht durch das ehrenamtliche (und das heißt auch: unentgeltliche) Engagement der genannten großen Zahl von Kolleginnen und Kollegen, hat sich die Katholisch-Theologische Fakultät in Münster zu einem Standort entwickelt, an dem das Kirchenrecht nicht nur in der Vielfalt seiner Disziplinen gelehrt und wahrgenommen wird, sondern an dem auch bewußt der Geist der Vielseitigkeit gepflegt wird. Münster will keine „Schule" bilden, sondern durch das Miteinander der vielen Persönlichkeiten, ihrer unterschiedlichen Denkansätze und Zugangsweisen dazu beitragen, daß sich kirchenrechtliches Arbeiten nicht an Autoritäten orientiert, sondern an sachlichen Kriterien, unter denen die Theologie nicht den letzten Platz einnimmt: An welcher Fakultät fände sich ein besserer Platz für Weite des Denkens, Vernetzung mit den theologischen Disziplinen und Verantwortlichkeit für das gemeinsame Anliegen?

Modelle, Wege und Schwerpunkte der Pastoraltheologie

von Hermann Steinkamp

Entscheidende Weichen für das Selbstverständnis und bis heute wirksame Schwerpunkte, d. h. für das derzeitige Profil des Münsteraner Seminars für Pastoraltheologie und Religionspädagogik, wurden in dem für die hiesige Kirche ebenso hoffnungsvollen wie kurzen Zeitraum zwischen dem II. Vaticanum und dem Ende der Würzburger Synode gestellt. In jenen Jahren, in denen u. a. der spätere Bischof von Limburg, Franz Kamphaus, hier lehrte und das Teilgebiet Homiletik vertrat, wurden Akzente in Forschung und Lehre gesetzt, die durch die („pastorale") Theologie des Konzils geprägt und nachhaltig mit dem Namen Adolf Exelers verbunden sind, der das Seminar von 1969 bis zu seinem plötzlichen Tod im Juli 1983 leitete.

Die von Exeler Anfang der 70er Jahre angestrebte Trennung der beiden Teilgebiete Pastoraltheologie und Religionspädagogik (nach dem andernorts praktizierten Modell der Aufteilung auf zwei selbständige Lehrstühle/Seminare) führte zwar nicht zum gewünschten Erfolg; statt dessen wurde das Seminar, zusätzlich zur C4-Professur, mit zwei C3-Professuren ausgestattet, was bis zum Ausscheiden von Dieter Emeis im Jahr 1998 die Chance zu Spezialisierung und Aufgabenteilung eröffnete: Pastoraltheologie/Religionspädagogik (Exeler, später Schmälzle), Katechetik/Theologische Erwachsenenbildung (Emeis), Pastoralsoziologie/Religionspädagogik (Steinkamp).

Bekanntlich werden in der akademischen Praxis theologische „Disziplinen" mindestens so sehr durch Personen geprägt wie umgekehrt, vermutlich entsprechend dem Maß der „Disziplinierung" (im Sprachspiel M. Foucaults) der jeweiligen Subjekte.

1. Neuaufbrüche nach dem Konzil

Wichtige Impulse Adolf Exelers für die religionspädagogischen Diskurse der frühen 70er Jahre schlugen sich in den Synodendokumenten „Der Religionsunterricht in der Schule" und „Das katechetische Wirken der Kirche" nieder, während seine Anstöße (z. B.) für ein religionspädagogisches Konzept des Inter-Generationen-Gesprächs (später vor allem durch seine jahrelange Mitarbeiterin Martina Blasberg-Kuhnke ausgearbeitet), eine zeitgemäße Schulpastoral (durch Jan-Heiner Schneider) und Moralpädagogik bis heute im Umkreis des Seminars weiterhin wirksam sind (vgl. zur Religionspädagogik den Beitrag von Udo Schmälzle).

Für die Pastoraltheologie im engeren Sinne lassen sich vor allem zwei Traditionslinien unzweideutig auf Initiativen Exelers zurückverfolgen: seine Überlegungen zu einer „vergleichenden Pastoral" sowie sein Engagement für eine vom II. Vaticanum inspirierte Praxistheorie der christlichen Gemeinde.

Er selbst benannte als einen einschneidenden Wendepunkt seiner Biographie eine Reise nach Lateinamerika, u. a. die Teilnahme am Katechetischen Kongreß in Medellín 1968 – im unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang mit der berühmten Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (CELAM) – und die Begegnung mit der dortigen „Kirche der Armen", einer Begegnung, die ihn existentiell und theologisch tief geprägt hat. Was er hinsichtlich seiner persönlichen Entwicklung als „Bekehrung" erlebte und deutete, schlug sich unter den Stichworten „Theologie des Volkes" (zu dem er zusammen mit seinem Schüler Norbert Mette 1978 eine erste deutschsprachige Publikation vorlegte) und „Vergleichende Pastoral" in späteren theologischen Arbeiten nieder.

Dabei dürfte die Inspiration, die von den lateinamerikanischen Basisgemeinden seit den 70er Jahren auf die hiesige Gemeindereform-Diskussion ausging, das eigentliche Bindeglied zu seinem Arbeits-Schwerpunkt „Gemeinde" darstellen. Was sein evangelischer Kollege Christof Bäumler später mit der Formel „Gemeinde als kritisches Prinzip einer offenen Volkskirche" auf den Begriff gebracht hat, kann für Exelers Denkansatz und bis heute für die Programmatik des Münsteraner Seminars gelten: eine Doppelperspektive, die einerseits auf die Reform der traditionellen, parochial verfaßten Gemeinde gerichtet ist, andererseits eine kritische Attitüde gegenüber der volkskirchlichen Praxis durchhält. Zur ersteren gehört zweifellos die Wiederentdeckung der Gemeinde als Ort der Katechese, deren konstitutiven Zusammenhang Exeler in seiner Habil.sschrift von 1964, einer pastoralgeschichtlichen Untersuchung zu „Wesen und Aufgabe der Katechese", aufgezeigt hatte.

Diese fundamentalkatechetische Option prägte bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1998 auch das erkenntnisleitende Interesse und das zentrale Augenmerk eines anderen langjährigen Lehrers am Seminar, Dieter Emeis, der „Gemeinde-Katechese" in einer zweifachen Bedeutung verstand: als „Gemeinde-Reform" bzw. Gemeindeaufbau sowie im Sinne der „Gemeinde als einem zentralen Ort des Glauben-Lernens".

Die nach dem Konzil und von seinem Geist deutlich geprägte Tradition des Fachs Homiletik, wie sie Franz Kamphaus in den frühen 70er Jahren begründete, wurde später durch Hermann Wieh, Paul Deselaers und Ferdinand Schumacher weitergeführt und zwar in enger Zusammenarbeit mit entsprechenden Einrichtungen des Bistums Münster. Gegenwärtig verantwortet Franz-Peter Tebartz-van Elst diese Teildisziplin.

2. Entwicklungen und Schwerpunkte

In der Linie der Exelerschen Programmatik einer „vergleichenden Pastoral" entwickelte sich mit Beginn der 80er Jahre ein Forschungs- und Arbeitsschwerpunkt, der sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt mit den Stichworten „Diakonische Pastoral" bzw. „Sozialpastoral" kennzeichnen läßt und in vielen Bereichen als charakteristisches Merkmal der Münsteraner Pastoraltheologie wahrgenommen wird. Es handelt sich dabei um die Rezeption befreiungstheologischer Denkansätze

und Praxisformen, die damals in enger Kooperation mit dem Seminar für Fundamentaltheologie (J. B. Metz) erfolgte.

Daneben wurde seit Mitte der 70er Jahre ein pastoralpsychologischer Schwerpunkt im Bereich der Methodenlehre (Gemeinwesenarbeit, Gruppendynamik, Beratung) kontinuierlich ausgebaut, in dem seit über 25 Jahren – in Form von regelmäßig durchgeführten einwöchigen Blockseminaren – Studierenden Lernsettings zur Erhöhung sozialer und kommunikativer Kompetenz angeboten und erste Begegnungen mit den Praxisfeldern Seelsorge, Gruppenarbeit, Beratung u. ä. ermöglicht werden.

2.1 Sozialpastoral

Der Arbeitsschwerpunkt „Diakonische Pastoral"/„Sozialpastoral" entwickelte sich aus zwei verschiedenen Anstößen, der eine aus intensiven Formen der Zusammenarbeit (Beratung, Fortbildung) mit Institutionen der Caritas und Diakonie, der andere aus Begegnungen mit der lateinamerikanischen Praxis der Sozialpastoral.

In einem mehrjährigen Beratungsprozeß, der nach dem Konzil neu errichteten Abteilung „Caritas und Pastoral" beim Deutschen Caritasverband war u. a. die Einsicht in die Aporien einer geschichtlich gewachsenen „Abspaltung" der beiden Institutionen Caritasverband und Pfarrei erwachsen, woraus pastorale Probleme resultieren, die zu wissenschaftlicher Bearbeitung herausforderten. Im Zeitraum zwischen Würzburger Synode und dem Ende der 80er Jahre fielen gleichzeitig Erfahrungen in der Fortbildung der Bodelschwinghschen Anstalten Bethel an, die die Fruchtbarkeit des ökumenischen Vergleichs augenfällig machten. Aus beiden Erfahrungen und ihrer praktisch-theologischen Reflexion entstanden am Münsteraner Seminar erste Veröffentlichungen zum Verhältnis von Gemeinde und Diakonie (einem Zusammenhang übrigens, zu dem A. Exeler für das Wintersemester 1983/84 eine Vorlesung angekündigt hatte, die er aufgrund seines plötzlichen Todes nicht mehr realisieren konnte).

Mitte der 80er Jahre hatten Norbert Mette, der wohl bekannteste Schüler A. Exelers, später Professor in Paderborn und Dortmund, und der Autor unabhängig voneinander anläßlich von Studienreisen nach Peru bzw. Brasilien erste konkrete Begegnungen mit einem dortigen Typus kirchlicher Praxis, der Sozialpastoral, gemacht und diese Erfahrungen erstmals im deutschsprachigen Raum ins Gespräch gebracht. Diese Form kirchlicher Praxis, für die die Basisgemeinden und ihre Verwurzelung in den revolutionären Volksbewegungen (z. B. der Landlosen) als Symbol stehen, geriet zunehmend zum normativen Bezugspunkt einer kritischen Analyse hiesiger volkskirchlicher Praxis. Während eines gemeinsamen Forschungssemesters in Brasilien im Winter 1992 konnten Wahrnehmungen und Erfahrungen ausgetauscht und reflektiert werden, die sodann im folgenden Jahr, anläßlich des Kongresses der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Leitershofen (1993) der Fachöffentlichkeit vorgestellt wurden.

Seit dem Leitershofener Kongreß, dessen Thema („Planung und Vision. Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge") die Gegenüberstellung der Konzepte „kooperative Seelsorge" und „Sozialpastoral" provozierte, entwickelte sich die Sozialpastoral – auch über den Fachdiskurs hinaus – als „alternatives Paradigma" zum herrschenden volkskirchlichen Modell, dessen derzeit aktuelle Variante als „kooperative Seelsorge" firmiert.

Das Konzept der Sozialpastoral gilt seither in der Öffentlichkeit in Münster „verortet" und wird von Vertretern der „Münsteraner Pastoraltheologie" (mit der nach wie vor auch Norbert Mette identifiziert wird und der er sich zugehörig weiß) theoretisch und praktisch (über Beratertätigkeit in regionalen Praxis-Projekten und einem diözesanen Aktionsforschungs-Projekt in Aachen) kontinuierlich weiterentwikkelt.

Sozialpastoral versteht sich in der kritischen Tradition des Münsteraner Seminars und ist inzwischen zum Gegenstand von Habil.sschriften katholischer (z. B. Maria Widl in Würzburg; Martin Lechner in Tübingen) und evangelischer Fak. (Gerhard K. Schäfer in Heidelberg) geworden. In jüngster Zeit steht die Rezeption des „Pastoralmacht"-Theorems (im Kontext des Foucaultschen Macht-Diskurses und der daran anknüpfenden jüngsten „Gouvernementalitäts"-Diskussion) als weiteres Beispiel für unseren Ansatz einer Praktischen Theologie als „kritischer Theorie kirchlicher und christlicher Praxis".

Natürlich setzen wir auch in der Lehre entsprechende Schwerpunkte („Diakonische Gemeinde", „Institutionalisierte Diakonie" u. ä.), ohne dabei die traditionellen Inhalte (Kasualienpastoral, Gemeindeaufbau, Kategorialseelsorge, Kirchensoziologie usw.) zu vernachlässigen.

2.2 Pastoralpsychologische Handlungsmodelle und Lernformen

Ein zweiter Schwerpunkt wurde seit Mitte der 70er Jahre entwickelt und gilt seither ebenfalls als Identitätsmerkmal des Seminars für Pastoraltheologie und Religionspädagogik: Gruppendynamische Seminare, Selbsterfahrungsgruppen, Kommunikationstrainings u.ä. Sie wurden über mehr als zehn Jahre in Zusammenarbeit mit Kollegen der Ev.-Theol. Fak. jährlich in der Pfingstwoche veranstaltet, seit Mitte der 80er Jahre findet in jedem Semester ein solches Seminar statt, jeweils in der Woche nach Pfingsten bzw. zum Ende des Wintersemesters. Da die Durchführung dieser Seminare eine spezifische gruppendynamische Ausbildung der Lehrenden erfordert, wurden über viele Jahre einzelne wissenschaftliche Mitarbeiter(innen) eigens dafür ausgebildet bzw. entsprechend qualifizierte Doktoranden als Lehrbeauftragte gewonnnen. Seit einigen Jahren werden diese Seminare in Kooperation mit dem Diözesanbildungswerk Münster und der Bildungsstätte Haus Ohrbeck (Georgsmarienhütte) veranstaltet, so daß gemischte Lerngruppen aus Studierenden, TeilnehmerInnen des „Studium(s) im Alter" und Praktikern aus verschiedenen Tätigkeitsfeldern entstanden, was in aller Regel intensive Gruppen- und Lernprozesse zur Folge hat.

2.2.1 Erfahrungs- und personbezogenes Lernen

In diesem Typus von Lehrveranstaltungen wird – im Unterschied zu den üblichen Seminarformen – nicht an Texten und von Theorien ausgehend gelernt, sondern Gegenstand des Lernens sind gemeinsame Erfahrungen der TeilnehmerInnen „im Hier und Jetzt" der Lerngruppe (z. B. zu elementaren Phänomenen wie „Macht", „Helfen", „Hierarchie", „Mann-Frau-Beziehungen").

Im Verlauf des Seminars werden diese Erfahrungen zunächst assoziativ auf ihre theologische, pastorale und religionspädagogische Relevanz hin reflektiert und anschließend in wissenschaftlichen Hausarbeiten mit entsprechenden praktisch-theologischen Theoremen (z. B. Koinonia) vermittelt bzw. in entsprechenden Diskursen (z. B. Autorität und Macht in der Kirche) verortet.

Im Laufe von inzwischen mehr als 25 Jahren des Experimentierens mit diesem Typus von Lehrveranstaltungen hat sich eine Fülle von praktisch-theologisch relevantem Material angesammelt (Kurskonzepte, die jeweils neu entworfen werden, Protokolle, Dokumentationen), das noch wissenschaftlich auszuwerten wäre.

Andere Erfahrungen sind in die Fortschreibung und Standardisierung des Prototyps „Gruppendynamisches Seminar" eingegangen und haben u. a. zu einer idealtypischen Unterscheidung von zwei Grundformen geführt, einer „Kompetenz-orientierten" und einer „Themen-orientierten" Variante.

2.2.1.1 Vermittlung von kommunikativer und sozialer Kompetenz

Ausgehend von dem breiten Konsens, daß für pastorale und religionspädagogische Berufe kommunikative und soziale Kompetenz unabdingbar sind, bieten wir sowohl Studierenden für die Lehrämter als auch zukünftigen pastoralen MitarbeiterInnen solche Seminare an, in denen sie erste Schritte in Richtung des Erwerbs solcher Kompetenzen wie „Beratung" oder „Gruppenleitung" machen können.

Lernziel dieser Lehrveranstaltungen kann nicht bereits das Erlernen professioneller Kompetenzen sein, sondern die Erfahrung und Einsicht, wie unabdingbar dafür die „Arbeit an der eigenen Person" ist, die vor allem über Selbsterfahrung angeeignet wird. Ferner können die TeilnehmerInnen solcher Seminare erste Erfahrungen mit Praxisformen machen, die später in ihrem beruflichen Alltag eine wichtige Rolle spielen werden (Mitarbeit in der Telefonseelsorge, Trauerbegleitung, Umgang mit der Dynamik einer Schulklasse, Leitung von Teams u. ä.).

Im übrigen stellt dieser Typ des gruppendynamischen Seminars eine sinnvolle Ergänzung/Vertiefung von thematischen Seminaren zu Themen wie „Telefonseelsorge", „Basisgemeinde", „Supervision in der kirchlichen und schulischen Praxis", „Gemeinwesenarbeit als Inter-Gruppen-Arbeit" usw. dar.

2.2.1.2 „Thematisch" orientierte Selbsterfahrung.

Eine Variante dieses erfahrungsbezogenen Seminars bezeichnen wir als „themen-orientiert". Die Bandbreite solcher Themen reicht von „Identität als Theologe/Theologin", „Wie Vertrauen entsteht" u. ä. über „Rivalität und Konkurrenz", „Macht und Ohnmacht" u. ä. bis zu Planspielen (z. B. „Inter-Gruppen-Konflikte in Gemeinden") und Simulationen („Entstehung einer Basisgemeinde"; P. Freires „Kultur des Schweigens" u. ä.).

Im Unterschied zur Funktion und zur Weise der Bearbeitung eines Themas im Modell der „Themenzentrierten Interaktion" (TZI) – einer Methode, die wir übrigens als solche ebenfalls regelmäßig in speziellen Seminaren vermitteln – wird das Thema hierbei (zunächst) ausschließlich über Selbsterfahrung bzw. mit Hilfe gruppendynamischer Verfahren erkundet. „Wie Vertrauen entsteht" können die TeilnehmerInnen dabei „am eigenen Leib", d. h. am Prozeß der konkreten Lerngruppe erfahren und dabei gleichzeitig die Einsicht gewinnen, wie unabdingbar eine Atmosphäre des Vertrauens ist, damit Menschen über existentielle Fragen, über ihre persönlichen Glaubensmotive und -zweifel miteinander sprechen können.

In einem weiteren Lernschritt („Transfer") werden dann Möglichkeiten erkundet (z. B. in Rollenspielen), das Gelernte auf Situationen in der künftigen beruflichen Praxis als Lehrerin, Katechet, Trauerbegleiter usw. anzuwenden.

2.2.2 Theorie-Praxis-Vermittlung

Die gruppendynamisch bzw. (Selbst-)Erfahrungs-orientierten Seminare lassen sich in zweifacher Hinsicht in der Tradition des Münsteraner Seminars verorten.

2.2.2.1 Unter Adolf Exelers Anleitung entstand die bis heute wegweisende Dissertation von Norbert Mette („Theorie der Praxis"), in der sich die durch das Konzil angestoßene wissenschaftstheoretische Neuorientierung des Faches Pastoraltheologie dokumentiert. Diese Neuorientierung, die sich nicht nur in der kontinuierlichen Reflexion auf das Selbstverständnis der Praktischen Theologie vollzieht, sondern mindestens ebenso wesentlich im Prozeß praktizierter Interdisziplinarität (mit anderen theologischen Disziplinen, aber auch mit den Nachbardisziplinen Psychologie, Soziologie, Kommunikationswissenschaft u. a.) realisiert, gehört unserem Selbstverständnis entsprechend zu den Schwerpunkten unseres Forschungs- und Lehrbetriebs.

2.2.2.2 Mitarbeiter des Seminars stehen in kontinuierlichem Kontakt mit kirchlicher Praxis, als Dozenten in der Fortbildung von Caritasmitarbeitern (z. B. in der Fortbildungsakademie des Deutschen Caritasverbandes), Diakonen u. a. Mitarbeitern der evangelischen Diakonie (Bethel, Raues Haus), Priestern und anderen pastoralen Mitarbeitern in mehreren Diözesen, als Berater (z. B. Gemeindeberatung; Projektberatung, Leitbildberatung) und Supervisoren (z. B. in der Telefonseelsorge).

Das in diesen Zusammenhängen gewonnene Know-how fließt wiederum in den Lehrbetrieb des Seminars ein, insbesondere in die erfahrungsbezogenen und auf den Erwerb praxisrelevanter Kompetenzen ausgerichteten Lernsettings.

3. Aufbau-Studium „Diakonik"

In der Linie und Konsequenz der bisherigen Schwerpunktbildung liegt die Entwicklung eines neuen Aufbau-Studiengangs „Diakonik", zunächst als Lizentiatsstudium konzipiert, den wir gemeinsam mit dem Institut für Christliche Sozialwissenschaften und dem Institut für Missionswissenschaft erarbeitet haben.

Dieses Aufbaustudium wird Absolventen der verschiedensten theologischen Studiengänge als Möglichkeit der Spezialisierung in den Praxisfeldern „Caritas/Diakonie", „Kirche in der Arbeitswelt" und „Internationale Solidaritätsarbeit" angeboten und zugleich Praktikern in diesen Bereichen als Möglichkeit der Fortbildung und ggf. Nachqualifikation in Praktischer Theologie.

Da der Studiengang erst im Laufe des Jahres 2003 offiziell eröffnet wird, liegen noch keine Erfahrungen vor, die in diesem Bericht dokumentiert werden könnten.

Ohne Zweifel wird man aber bereits jetzt sagen können, daß er zur weiteren Profilierung der Corporate Identity des Seminars für Pastoraltheologie und Religionspädagogik beitragen wird.

Das Münsteraner Modell der Integration von Pastoral und Religionspädagogik

von Udo Fr. Schmälzle

In der „community of science" der Praktischen Theologie werden die „Münsteraner" immer wieder mit der Frage konfrontiert: Wie könnt ihr heute noch an der anachronistischen Lehrstuhlbeschreibung „Pastoraltheologie und Religionspädagogik" festhalten, während doch an allen anderen Fak.en diese Disziplinen eigenständig vertreten sind? Wenn es heute in den gegebenen Differenzierungsprozessen kaum mehr möglich ist, eine Disziplin in Forschung und Lehre zu repräsentieren, wie wollt ihr in beiden präsent bleiben? Wer hätte nicht mehr Verständnis für diese Frägen als die „Münsteraner" selbst? Der Versuch Adolf Exelers am Beginn seiner Lehrtätigkeit 1969, Pastoraltheologie und Religionspädagogik zu entkoppeln und mein eigenes Bemühen im Rahmen der Berufungsverhandlungen 1987, in diesem Kontext den Lehrstuhl von Dieter Emeis zu positionieren, sind im Ministerium gescheitert.

Mit dem Ende der expansiven Vermehrung von Lehrstühlen an Theol. Fak.en, ausgelöst durch den radikalen Einbruch der Studierendenzahlen in den 90er Jahren, beginnt jedoch in vielen Fak.en das Gerangel um den Erhalt der verschiedenen Praktisch-Theologischen Lehrstühle. Plötzlich sehen sich Gremien wieder mit der Frage nach den Prioritäten zwischen pastoralen und religionspädagogischen Forschungsschwerpunkten und Ausbildungszielen konfrontiert. Wenn entsprechende Fachvertreterinnen und Fachvertreter sich nicht mehr der gemeinsamen Wurzeln beider Disziplinen bewußt sind, besteht in der Tat die Gefahr, daß eine Disziplin auf der Strecke bleibt. Spätestens seit dieser Zeit zeigen sich die Vorteile des Münsteraner Modells, in dem keiner der Fachvertreterinnen und Fachvertreter – angefangen vom Mittelbau bis zur Professorenschaft – aus der Verantwortung für die pastoraltheologische und religionspädagogische Ausbildung aussteigen kann. Es wird spannend, einmal den wissenschaftlichen Profilen nachzuspüren, die sich in diesem Kontext in Münster herausgebildet haben. Steinkamp hat sich mit dieser Frage aus der Perspektive der Pastoraltheologie auseinandergesetzt. Ich möchte dies aus der Perspektive der Religionspädagogik versuchen. Dabei sind Überschneidungen nicht zu vermeiden.

1. Historische Wurzeln des Münsteraner Modells

Die Arbeit in Schule und Gemeinde war von Anfang an zentrales Element in der theologischen Ausbildung in Münster. Die Quellenlage, die Eduard Hegel[1] bereits ausgearbeitet hat, liefert eindeutige Fakten. Fürstenberg (1729–1810), die zentrale Gestalt bei der Reform des Schul- und Ausbildungswesens in Münster, übernahm für die theologische Ausbildung des Klerus, die 1773 an der Universität Münster begann, das Ausbildungsprogramm des Wiener Pastoraltheologen Rautenstrauch, das „er noch stärker als Rautenstrauch auf die seelsorgerliche Praxis ausrichtete" (Hegel, 35). Die Priesterkandidaten mußten im Rahmen ihrer vierjährigen Ausbildung die Vorlesungen über „Allgemeine Pädagogik" und die „Methode des Religionsunterrichts" besuchen. Zur Priesterweihe wurde nur zugelassen, wer die Ausbildung zum gesamten Normalunterricht absolviert hatte. Bereits 1827 beantragte Bischof Kaspar Max beim Kultusministerium die Errichtung eines eigenen Lehrstuhls für Pädagogik und Didaktik in der theologischen Fak. Da dieser Antrag abgelehnt wurde, übernahm Prof. Brockmann (1767–1837), ein Schüler Johann Michael Sailers, der zwischen 1790 und 1800 als Lehrer am Gymnasium Paulinum in Münster bereits tätig war, die Vorlesungen in der Pädagogik. Die Priesterausbildung in Münster war damit eng verknüpft mit dem Lehrerseminar, der sog. Normalschule, die Fürstenberg 1783 dem jungen Geistlichen Bernhard Overberg übertrug und die 1770 am Gymnasium Paulinum begonnene Schulreform für das höhere Bildungswesen für die Normalschulen der Diözese weiterentwickelte. Die Arbeit der Priester in Schule und Gemeinde bildet damit seit der Gründungszeit ein zentrales Element in der theologischen Ausbildung in Münster. Dabei ging es nicht nur um die Themen aus Katechetik und Religionsunterricht, sondern um die originären Fragen einer pädagogisch verantworteten Schulreform.

[1] Hegel, Eduard: Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964. Bd 1, Münster 1966.

2. Religionspädagogische Ausbildung zwischen Vermittlung und Aneignung

Viele markieren am Konzil die kopernikanische Wende von einer instruktionstheoretisch orientierten hin zu einer anthropologisch fundierten und identitätsstiftenden Religionspädagogik. Wer sich mit historischen Zeugnissen zur Arbeit der Lehrstuhlinhaber in Münster beschäftigt, muß sehr schnell erkennen, daß sich bereits in früheren Jahrhunderten Studierende und Professoren mit diesem Problem beschäftigt haben. 1805 setzte sich Domdechant Spiegel kritisch mit der Overbergschen Ausbildung der Theologen auseinander. In einer harschen Kritik stellte er fest: „Man erzog nur Subjekte für den Kirchendienst und Katecheten nach alter Weise, so nur den buchstäblichen Sinn der Lehrvorschriften dem Gedächtnis ihrer Pfarrkinder beibrachten. Seelsorger und öffentliche Lehrer trugen die biblische Geschichte in ähnlicher krassen Darstellungsart ohne die mindeste Kritik vor, wie der Normalschullehrer Overberg in seiner Geschichte des Alten Testaments uns ein Beispiel gibt." Noch schärfer fällt bei Schmedding die Kritik an der Verschulung der Ausbildung der Geistlichen aus: „Unsere Kandidaten studieren nicht, sondern lernen auswendig. Bei diesem Auswendiglernen oder Nachbeten der Diktate ihres Lehrers bringen sie es unter Beobachtung der geziemenden Höflichkeit gegen die Professoren und unter strenger Befolgung der äußeren Pflichten einer so genannten Gottseligkeit, viel weiter als wenn sie sich verlauten lassen, daß sie prüfen, und was eine Folge des Prüfens ist, zweifeln. In den theologischen Klassen ist seit etlichen Jahren eine Art von Schuldisziplin eingeführt." (Hegel, 287)

Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil können wir solche Stimmen verfolgen. In Katechese und Religionsunterricht dominierte ein normativ-deduktiv argumentierendes Vermittlungsmodell. Die Legitimität des religiösen Lernprozesses wurde lediglich nach ihrer Übereinstimmung mit der dogmatischen Tradition beurteilt. Auswendiglernen und Nachbeten von Diktaten haben weit über das 19. Jh. hinaus das Glaubenslernen bestimmt. Fragen, Kritisieren und Zweifeln kennzeichnet Menschen, die sich ihrer Freiheit bewußt sind, vor Entscheidungen stehen und Alternativen abwägen. Ein solches Freiheitsverständnis bildete vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht die Basis der theologischen Ausbildung, sondern die geoffenbarten Wahrheiten des Glaubens, denen sich der Gläubige in einem Akt des Gehorsams zu unterwerfen hatte. Karl Barth hat im homiletischen Kontext dieses Denkmodell auf den Punkt gebracht: „Gott setzt in der Predigt, was er setzen will (...) Ich habe nicht etwas zu sagen, sondern nur nachzusagen."

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit diesem Denkmodell gebrochen. Die Konzilsväter betonten in der Erklärung über die Religionsfreiheit: „Die Wahrheit muß auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist." (DH 3) In der Tat löst der Satz: „Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat" (DH 2) den Syllabus von Papst Pius IX. ab. Im Syllabus wurden die Rechte der Person noch eindeutig der Glaubenswahrheit untergeordnet. P. Pavan verweist in diesem Zusammenhang im Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit auf das alte Axiom: „Die Wahrheit hat alle Rechte, der Irrtum hat kein Recht."[2] Die historischen Folgen dieses Axioms in Politik und Pastoral sind bekannt. Die Konzilsväter besinnen sich auf die Lehre der Theologie zur Freiheit des Glaubensaktes: „Gott ruft die Menschen zu seinem Dienst im Geist und in der Wahrheit, und sie werden deshalb durch diesen Ruf im Gewissen verpflichtet, aber nicht gezwungen. Denn er nimmt Rücksicht auf die Würde der von ihm geschaffenen menschlichen Person, die nach eigener Entscheidung in Freiheit leben soll." (DH 11) Das Konzil bestätigt ausdrücklich auch das Recht auf religiöse Freiheit derer, „die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen" (DH 2). Der Mensch in seiner personalen Würde mit seinem Suchen und Fragen, mit seinem Zweifeln und Staunen, mit seinem Denken und Fühlen, der ganze Mensch mit dem unauflöslichen Geheimnis von gelebter und ungelebter Freiheit wird als Akteur zum zentralen Element im Vollzug des Glaubensaktes. Diese Lehre von der Freiheit des Menschen geht ein in die Glaubensdoktrin und bestimmt den subjektiv-existentiellen Kern jeglicher Glaubenskommunikation. Die Konzilsväter betonen: „Die Wahrheit muß auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist." (DH 3) Die Kriterien der Wahrheitssuche, die hier angesprochen und anthropologisch begründet werden, gelten primär für alle Formen der Glaubensvermittlung.

3. Auf der Suche nach neuen Vermittlungsmodellen

Was muß sich in der christlichen Erziehung, angefangen von der Familie über die Arbeit im Kindergarten und der Schule bis hin zur universitären Ausbildung verändern, wenn auf der Grundlage der Erklärung über die Religionsfreiheit die Wahrheit des Glaubens nicht mehr als fixe Größe, abgepackt in Frage-Antwort-Modulen gelernt wird, sondern einen lebenslangen Prozeß darstellt, in dem auch Christinnen und Christen bis zu ihrem Lebensende „auf der Suche nach der Wahrheit sind" (DH 3)? Welche Konsequenzen ergeben sich für die Mittel, die in der Erziehung eingesetzt werden, wenn die „Würde der menschlichen Person" (DH 3) zu achten ist? Wer in den Konzilsdokumenten eine praktische Antwort auf diese Fragen sucht, wird sehr schnell erkennen, daß es keine gibt. Wenn Gertler in seiner umfassenden Analyse für die „gesamte Theologie der Pastoralkonstitution" eine „denkerische Vermittlung"[3] vermißt, dann ist es nicht verwunderlich, wenn das pastorale und religionspädagogische Vermittlungsdefizit in den Konzilsdokumenten noch viel gravierender ist. Die Aussagen zur recht verstandenen menschlichen Autonomie (GS 21, 36) stehen theologiegeschichtlich recht unvermittelt neben einem traditionellen und theonom bestimmten Welt- und Menschenbild.

Zur Erblast des konziliaren Aufbruchs gehört es, daß das Konzil zwar theoretisch das Recht des Menschen auf Religions- und Gewissensfreiheit anerkannt hat, ohne jedoch regional, teilkirchlich und gruppenspezifisch für Religionspädagogik und Pastoral die Konsequenzen durchzubuchstabieren. Dieses praktisch-theologische Vermittlungsdefizit zeitigt enorme Konsequenzen für die weitere Arbeit in der Religionspädagogik nach dem Konzil. Es begann eine fieberhafte Suche nach neuen Vermittlungsformen. Alle Vermittlungsmodelle beschäftigen sich mit der Frage, wie biblisches Glaubenszeugnis, theologisch-systematisches Denken und die Wahrnehmung der empirisch verfaßten Lebenswirklichkeit so in Beziehung gebracht werden können, daß religionspädagogische Arbeit einen Dienst an der Subjektwerdung von Kindern und Jugendlichen leistet.

Die Arbeit an dieser Frage liefert gewissermaßen den latenten Code zur weiteren Entwicklung in der Religionspädagogik der Münsteraner Fak. Dabei bewährt sich die enge Verbindung zwischen Pastoral und Religionspädagogik. Mit dieser Arbeit hat bereits Theodor Filthaut (1957–1967) am Lehrstuhl begonnen, einem Brückenbauer zwischen vor- und nachkonziliarer Katechese. Sein posthum erschienenes Werk „Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen" (1968) greift bereits die theologischen Perspektiven des Konzils auf. Die prägende und integrierende Gestalt am Münsteraner Lehrstuhl in der nachkonziliaren Phase bleibt unbestritten Adolf Exeler (1969–1983). In der nachkonziliaren Phase ist er sicher einer der ganz wenigen Theologen in Deutschland, für den die Umsetzung des Konzils zu einer theologischen Bekehrung führte, zu der er sich auch öffentlich bekannte. Im Rückblick auf den Katechetischen Kongreß in Medellín 1968 spricht er von der „intensiven Erfahrung eines geistigen Erdbebens"[4]. Der nach seinem Tod (1983) leider nur über das Seminar vertriebene Bd mit dem Nachruf seiner Promovendinnen und Promovenden belegt überdeutlich, wie der Funke dieses Bekehrungserlebnisses auf diese Gruppe übergesprungen ist und dazu führte, daß in vielen Arbeiten das ungelöste Vermittlungsproblem in Arbeit genommen wurde.[5] Das Bekehrungserlebnis von Exeler wird vielfach nur im Blick auf die Begegnung mit der Armut in Lateinamerika angesprochen. Ich habe den Eindruck, daß Exeler damit noch viel tiefer den spirituellen Prozeß im Sinne einer Bekehrung zu einem neuen Erlösungsverständnis und damit auch zu

[2] Pavan, Pietro: Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, in: LThK². Das Zweite Vatikanische Konzil. Bd II, Freiburg / Basel / Wien 1967, 703–748, 740.

[3] Gertler, Thomas: Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution ‚Gaudium et Spes' des Zweiten Vatikanischen Konzils (Erfurter Theologische Studien, Bd 52), Leipzig 1986, 394.

[4] Exeler, Adolf: Manifestation sozialer Unruhe. Bemerkungen zur internationalen katechetischen Studienwoche in Medellín, in: Katechetische Blätter 93 (1968) 683–698, 685.

[5] Schritte zu befreitem Leben. Erinnerung an Adolf Exeler, hg. v. Schneider, Jan Heiner, als Manuskript gedruckt: Münster 1984, 276 S.

einem neuen Verständnis der Praktischen Theologie verstanden hat, eine Bekehrung, die nicht von allen seinen Mitstreitern verstanden und mitvollzogen wurde.

An seinen religionspädagogischen Forschungsschwerpunkten lassen sich die Konsequenzen aus diesem theologischen Bekehrungserlebnis ablesen. Schonungslos deckt er bereits 1973 im ‚Handbuch für religiöse Erziehung' die „Fehlformen religiöser Erziehung" auf und löst damit in der Religionspädagogik die bis heute noch nicht ausgestandene Auseinandersetzung mit den traditionellen Formen der vorkonziliaren christlichen Erziehung aus.[6] Bis kurz vor seinem Tod beschäftigte er sich mit der Frage nach den Ursachen der Entfremdung vieler Jugendlicher von der Kirche.[7] Den roten Faden zu seinem religionspädagogischen Konzept liefert eine praktisch-theologische Soteriologie. Es gibt keine Evangelisierung ohne die Sorge um das Wohl der Menschen. Der Glaube an den Gott der Menschen müsse im Leben der Christen „den Menschen gut tun". Dies begreifen Kinder und Jugendliche jedoch nur, wenn sich in der erlebten Praxis christlicher Erziehung in Familie, Kindergarten und Schule diese Rede vom „Gott der Menschen" aktional bewahrheitet. Es geht nicht mehr um eine christliche Erziehung, in der Kinder und Jugendliche nach vorgeformten Profilen geprägt werden, sondern um die Begleitung von Kindern und Jugendlichen, damit sie begreifen, daß der Gott der Menschen ihr Leben teilen will, sie begleitet und ihnen hilft, die Risiken, für die selbst die Erwachsenengeneration ihnen keine Lösungen anbieten kann, aus dem Glauben heraus zu bewältigen. Wenn Schmedding 1804 in der pastoralen Ausbildung den Umgang mit Suchenden, Fragenden und Zweifelnden vermißt hat, dann hat es nahezu zwei Jahrhunderte gedauert, bis in der Kirche dieses Suchen der Wahrheit nicht mehr mit einer soteriologisch verbrämten Heilssorge hintertrieben wurde und Nachfolger auf diesem Lehrstuhl in Münster damit begannen, diese Doktrin religionspädagogisch umzusetzen und an einer Theologie zu arbeiten, die den Suchenden, Fragenden und Zweifelnden in Religionsunterricht, Katechese und in der Jugendpastoral einen Platz zuweist. Dieser beziehungstheologische Ansatz in der Religionspädagogik wurde von Egon Spiegel in seiner leider noch nicht veröffentlichten Habil.sschrift weiter entwikkelt.[8]

Die Jahre des Zweiten Vaticanums fielen schulpolitisch in die Phase der Entkonfessionalisierung des deutschen Schulsystems. Bereits damals wurden Stimmen laut, die den konfessionellen Religionsunterricht in Frage stellten. Exeler hat sehr früh die Zeichen der Zeit erkannt und in seinem Beitrag „Religionsunterricht im Spannungsfeld zwischen Kirche und Schule" einen ersten Entwurf zur schultheoretischen Begründung des Religionsunterrichts geliefert, der später vor allem von seinem Schüler Jan Heiner Schneider konzeptionell in seiner diakonischen Schulpastoral weiterentwickelt wurde. Exeler definierte konsequent Rahmen und Ziele des Religionsunterrichts nicht mehr von den zu erwartenden katechetischen Leistungen für die Kirche, sondern forderte umgekehrt vom Religionsunterricht einen klaren Beitrag zur Subjektwerdung und Identitätsfindung von Kindern und Jugendlichen in der pluralen Gesellschaft. Dieses Konzept orientiert sich an der Wahrheitssuche von Kindern und Jugendlichen und will ihnen helfen, in den gegebenen Wertkonflikten der pluralen Gesellschaft und in den unterschiedlichen alternativen Sinnentwürfen ihren Weg zu finden.

Dieses religionspädagogische Konzept Exelers hat sich nachhaltig in dem Beschluß der Würzburger Synode „Der Religionsunterricht in der Schule" niedergeschlagen, ein Beschluß, der deutlich die Handschrift Exelers trägt. Für diese Theologie hat er sich nachhaltig als Präsident des Deutschen Katechetenvereins (1970–1983) eingesetzt. Dabei ist es nicht beim Postulat geblieben. Die Lehramtsstudiengänge mußten völlig neu konzipiert werden. Exeler war wesentlich an der Ausarbeitung des Zielfelderplans beteiligt. In enger Kooperation mit Karl Baus entwickelte er am Seminar ein praxisbezogenes Ausbildungskonzept, in dem vom ersten Semester an Lernort Schule und Lernort Univ. eine Einheit bildeten. Die ersten schulpraktischen Studien wurden von Baus und Exeler in der nach zwei Jh.n wiederbelebten Kooperation zwischen dem Gymnasium Paulinum und der Univ. durchgeführt. Verstärkt werden bis heute in der Ausbildung die kommunikative und soziale Kompetenz und das Selbstkonzept von zukünftigen Religionslehrerinnen und Religionslehrern in den Blick genommen und in gruppendynamischen Seminaren (Steinkamp) und Kommunikationstrainings (Schmälzle) gefördert.

Mit dieser Neuorientierung im Religionsunterricht verschärfte sich die Frage nach Sinn und Zielen der katechetischen Arbeit in der Gemeinde. Exeler ist es gelungen, für dieses Projekt Prof. Emeis 1975 von der Univ. Bochum an die Theol. Fak. Münster abzuwerben, der diese Forschungen bis zu seiner Emeritierung 1998 mit fundamentalen Arbeiten vorangebracht hat. Einen Einblick in sein Leben und Werk liefert die von seinem Schüler Tebartz-van Elst anläßlich seiner Emeritierung herausgegebene FS „Katechese im Umbruch".[9] Bereits in den Strukturplänen der 80er Jahre mußte dieser dritte Lehrstuhl am Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik aufgegeben werden. Nach der Emeritierung von Emeis wurde der Privatdozent Tebartz-van Elst vom Bischof für die homiletische und katechetische Ausbildung am Seminar freigestellt.

Religionsunterricht und Katechese können heute nur im Netzwerk von Familie, Schule und Gemeinde ihre volle Wirkung entfalten. Die Erforschung dieses Netzwerkes prägt die Arbeit am Lehrstuhl in Münster. Während nach dem Konzil die Gemeindethematik das pastorale Feld und familienkompensatorische Konzepte die Arbeit in Schule und Gemeinde bestimmten, begreifen – konfrontiert mit Entsolidarisierungstendenzen und einer steigenden Gewaltbereitschaft – auch noch die Letzten, daß weder Schule noch Kirchengemeinde gegen die Familie erziehen können. Neben der Familie als Sozialisationsagenten wird die Frage nach der Wirkung der Neuen Medien immer drängender. Am Lehrstuhl wurden in Kooperation mit der Bundeszentrale für politische Bildung die ersten medienethisch relevanten Unterrichtseinheiten entwickelt.[10] Während in den 70er Jahren Überlegungen zur Schulseelsorge von der damaligen Religionspädagogengeneration noch belächelt oder bewußt übergangen wurden – in dem entsprechenden Würzburger Synodendokument taucht dieser Begriff nicht einmal auf –, gibt es heute keine diözesane Schulabteilung, die nicht über ein entsprechendes Referat verfügt und mit ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern auf das Kursmodell „Fort- und Weiterbildung in der Schulpastoral" der Kirchlichen Arbeitsstelle für Fernstudien zurückgreift, ein Programm, an dem der Lehrstuhl in Münster im Projektbeirat (Schmälzle) und in der Entwicklung von Studieneinheiten (Kamm, Schneider, Schmälzle) mitgewirkt hat.[11] In dieser Tradition stehen auch verschiedene Projekte zur wissenschaftlichen Begleitung von Schulversuchen und Weiterbildungskonzepten an Schulen in kirchlicher Trägerschaft und in der Hochbegabtenförderung.

4. Fazit

Das Münsteraner Modell der Integration von Pastoraltheologie und Religionspädagogik in Forschung und Lehre hat Vorteile und Nachteile. Die Nachteile sind nicht zu übersehen. Spezialisierung und Konzentration auf ausgefallene Forschungsschwerpunkte sind in dem gegebenen Rahmen nur begrenzt möglich. Umso deutlicher zeichnen sich in der Entwicklung der Arbeit am Seminar Themen und Perspektiven im Schnittpunkt von Pastoral und Religionspädagogik ab. Nicht sektorale Aspekte und Tätigkeitsfelder stehen im Vordergrund, sondern Kompetenzen und Problemlagen, die quer zu den pastoralen und religionspädagogischen Handlungsfeldern liegen, Fragen der Kompetenzvermittlung, Themen aus der Familien-, Schul- und Medienpastoral und die Arbeit an den Bedingungen und Grundlagen einer produktiven und nicht kontraproduktiven Glaubenskommunikation. Der größte Vorteil besteht jedoch in der konkreten Zusammenarbeit aller Beteiligten im Seminar und über das Seminar hinaus. Nur in diesem konspirativen Milieu war es möglich, das Konzept des neuen Lizentiatsstudiengangs Diakonik zu erarbeiten und hochschulpolitisch durchzusetzen. Aus dieser Perspektive hat sich das „Münsteraner Modell" eindeutig bewährt. Wir werden die Chancen dieses Modells weiter nutzen.

[6] Adolf Exeler, Fehlformen religiöser Erziehung, in: Handbuch der Religionspädagogik. Bd. 1, hg. von E. Feifel u. a., Gütersloh 1973, 797–832.

[7] Exeler, Adolf: Muß die Kirche die Jugend verlieren? Freiburg i. Br. 1981.

[8] Spiegel, Egon: In Beziehungen Gott erfahren. Grundlagen einer Religionspädagogik der Beziehung, Münster (Mskrpt.) 1997.

[9] Katechese im Umbruch. Positionen und Perspektiven, hg. v. Tebartz-van Elst, Franz-Peter, Freiburg i. Br. 1998.

[10] Neue Medien – Mehr Verantwortung! Analysen und pädagogische Handreichungen zur ethischen Medienerziehung in Schule und Jugendarbeit, hg. v. Schmälzle, Udo, Bonn 1992.

[11] Fort- und Weiterbildung Schulpastoral. Befähigung zum Dienst von Christinnen und Christen in der Schule. Fernstudiengestütztes Kursmodell in zehn Studieneinheiten, hg. v. der Kirchlichen Arbeitsstelle für Fernstudien, Würzburg 2000.

Kleines Plädoyer für „*Missions*wissenschaft"

von Giancarlo Collet

1. Zwischen kolonialer Ideologie und theologischem Anspruch

Im Sommer 1909 forderte das Kultusministerium die Münsteraner Theologische Fakultät auf, in den theologischen Studien die Kolonien zu berücksichtigen. Diesen Wunsch hat die Fakultät aufgegriffen, weil sie damit die Möglichkeit sah, das von Josef Schmidlin besetzte Extraordinariat für Dogmengeschichte und Patrologie mit einem Lehrauftrag für Missionskunde zu verbinden. Der Dekanatsantrag an das Ministerium suchte deshalb einen Lehrauftrag für Missionskunde zu erwirken, eine Materie, „deren theologisch-wissenschaftliche Behandlung an den Hochschulen in unserer Zeit infolge der kolonialen Aufgaben und Bestrebungen des Deutschen Reiches immer mehr zum Bedürfnisse"[1] werde. 1914 kam es mit Unterstützung der Fakultät zum Ordinariat, nachdem Schmidlin bereits im Wintersemester 1910/11 mit Vorlesungen begonnen hatte.[2] Daß staatlicher Wunsch und theologische Interessen in diesem Fall unmittelbar kompatibel waren, zeigt sich aus Schmidlins Verständnis von Missionswissenschaft. So beschrieb er sie 1919 „gewissermaßen als Kolonialausgabe der gesamten Theologie: Apologetik, Dogmatik, Ethik, Exegese, Kirchenrecht und Pastoral, von der und für die Mission, auf das Missionsfeld projiziert, in der Eigenart, wie sie der Missionar den Heiden oder Bekehrten gegenüber zur Anwendung bringen muß".[3]

K. Müller bemerkt in seiner Schmidlin-Biographie: „Seltsam, daß gerade der Staat dieses Anliegen an eine Kath.-Theol. Fak. herantrug und daß das Missionsanliegen mit dem Kolonialwesen gekoppelt wurde. Sehr bald mußte Schmidlin erkennen, daß auf dieser Verquikkung Unsegen lag, und doch konnte er sich sein Leben lang nicht ganz davon freimachen."[4] Trotz dieser das Fach stark belastenden Verquickung kam es schnell zur Errichtung weiterer Lehrstühle in Deutschland und weit darüber hinaus.

Schmidlin engagierte sich auf verschiedenen Ebenen unermüdlich für das Fach und drängte mit einer *Denkschrift* auf die Errichtung eines missionswissenschaftlichen Instituts innerhalb der Münsteraner Theologischen Fakultät, deren Mitglieder bei allem grundsätzlichen Wohlwollen dem Anliegen gegenüber jedoch zurückhaltend waren. Das auf dem 58. Deutschen Katholikentag in Mainz am 10. August 1911 errichtete „Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen" (IIMF), dessen wissenschaftlichen Vorsitz Schmidlin übertragen und in Münster angesiedelt worden war, bot ihm und dem Fach aber neue Möglichkeiten. Dieses nicht universitäre Institut begann 1917 eine wissenschaftliche Reihe herauszugeben: „Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte", in der neben eigenen Publikationen der Lehrstuhlinhaber auch Promotionsarbeiten der Schüler erschienen.[5] Das IIMF wurde in der Folgezeit nicht zuletzt deshalb bedeutsam, weil in den frühen 20er Jahren der missionswissenschaftliche Lehrbetrieb in Münster auf Grund der Kriegsfolgen und fakultätsinterner Entwicklungen gefährdet war. „Das vor dem Kriege aus kolonialpolitischen Gründen rege Interesse der Staatsregierung für Missionswissenschaft hatte sehr nüchternen, realistischen Überlegungen Platz gemacht, nachdem die deutschen Kolonien verlorengegangen waren. In dieser gefahrvollen Situation wies die Fakultät in einer sehr ernsten Stellungnahme darauf hin, daß selbst nach dem Verlust der Kolonien auch für den Staat die Wirksamkeit der missionswissenschaftlichen Professur in Münster und der mit ihr verbundenen Einrichtungen von nicht zu unterschätzendem ideellen Nutzen sei."[6]

Die von Münster ausgegangene Profilierung einer neuen theologischen Disziplin zeigte schnell sowohl nationale als auch internationale Wirkungen. So errichtete München 1919 einen missionswissenschaftlichen Lehrstuhl. In Belgien wurde die Idee einer katholischen Missionswissenschaft bereits im Jahre 1911 aufgegriffen, ein Jahr später fiel sie in Irland und Italien auf fruchtbaren Boden. 1914 ist in Österreich, Spanien und Frankreich und 1915 in Holland von der neuen Disziplin die Rede. In allen Fällen läßt sich der Einfluß und die Bedeutung der in Deutschland ergriffenen Initiativen, die zur Institutionalisierung von Missionswissenschaft innerhalb der Theologie an der Universität führte, nachweisen. Rom errichtete an der Urbaniana 1919, Nijmegen 1930 und Ottawa 1932, Wien 1933, Comillas (Madrid) und Fribourg 1940 einen entsprechenden Lehrstuhl. Von 1926 an wurde in Salzburg, ab 1927 in Paris, Lille und Würzburg, in Löwen ab 1928 und an der Gregoriana ab 1929 Missionswissenschaft gelehrt. Das Propagandakolleg gründete nur wenige Jahre später ein missionswissenschaftliches Institut. Verschiedene Lehrstühle wurden mit Theologen besetzt, die in Münster in Missionswissenschaft promoviert worden waren.

Die Zeit nach der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten und der 2. Weltkrieg hatten sowohl für die missionarische Arbeit als auch für die Missionswissenschaft negative Folgen. Die nationalsozialistische Regierung erschwerte die Arbeit aller theologischen Fakultäten beträchtlich. Durch das vorzeitige, systemkritisch bedingte Ausscheiden Schmidlins aus seinem Amt als Professor für Missionswissenschaft, wurde die Münsteraner Situation nicht leichter, im Gegenteil. Denn dies war für systemfreundliche Kräfte eine willkommene Gelegenheit, den missionswissenschaftlichen Lehrstuhl zu streichen bzw. anders zu besetzen.[7]

Damit stand jedoch die ganze Aufbauarbeit der Gründergeneration in Gefahr. Nur mit Hilfe von Lehraufträgen konnte zunächst der missionswissenschaftliche Lehrbetrieb noch aufrechterhalten werden, wobei sich der in Missionsrecht habilitierte Max Bierbaum große Verdienste um die Rettung des Faches in Münster erwarb. Nach Mitteilung des damaligen Dekans war es nämlich mit der „ehemaligen Herrlichkeit" aus, denn „das Schicksal der missionswissenschaftlichen Professur in Münster (ist) entschieden".[8] Doch trotz dieser Rückschläge konnte mit Kriegsende das Fach von neuem erstarken.

Im Jahr 1946 übernahm der Missionsbenediktiner Thomas Ohm die Professur in Münster, nachdem er sich in Salzburg in Fundamentaltheologie habilitiert und von 1932 bis 1941 in Würzburg Missionswissenschaft gelehrt hatte. Mit ihm erhielt die katholische Missionswissenschaft auch einen verstärkt *theologischen* Charakter. Ohm hat – im Unterschied zu seinem Vorgänger Schmidlin, dessen Stärke in der historischen Arbeit lag und für den die missionsgeschichtliche Erfahrung eine der Hauptquellen der Missionswissenschaft besonders für die Missionstheorie bildete – sich vor allem für die Ausarbeitung und Vertiefung dieser Missionstheorie engagiert. Ohm baute das Fach schon rein äußerlich aus, u. a. dadurch, daß es ihm gelang, im Zuge von Bleibeverhandlungen mit dem Ministerium am 8. Februar 1952 das Missionswissenschaftliche Seminar in ein Institut umzu-

[1] Brief der Fakultät vom 9. Februar 1910 an das Ministerium. Zit. in: Hegel, E.: Der Lehrstuhl für Missionswissenschaft und die missionswissenschaftlichen Studieneinrichtungen in der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster, in: 50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster 1911–1961, hg. v. Glazik, J., Münster 1961, 3–21, 6. Vgl. Hegel, E.: Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964, Erster Teil, Münster 1966, bes. 416–427.

[2] Vgl. Schmidlin, J.: Einführung in die Missionswissenschaft, Münster 1917, V. In diesem Werk findet sich eine Zusammenstellung der verschiedenen missionswissenschaftlichen Initiativen, die in der Anfangszeit ergriffen wurden (1–13). In den April/Mai-Ausgaben der Theologischen Revue von 1910 erschienen übrigens seine ersten umfangreichen Rezensionen zur katholischen Missionsliteratur. Vgl. Schmidlin, J.: Neueste katholische Missionsliteratur, in: ThRv 9 (1910) 169–175, 201–206, 233–239. Bis zum Jahre 1932 hat er m. W. regelmäßig mitgearbeitet.

[3] Schmidlin, J.: Katholische Missionslehre im Grundriss, Münster 1919, 10. Die 2. Auflage des Werkes (^{2}1923) verzichtet auf diese Formulierung.

[4] Müller, K.: Josef Schmidlin (1876–1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft, Nettetal 1989, 339.

[5] Diese Reihe umfaßt insgesamt 33 Publikationen, deren letzte 1978 erschien und zu deren Hg. nebst J. Schmidlin auch Th. Ohm, J. Glazik und B. Willeke gehörten. Bd 33 stand unter der gemeinsamen Herausgeberschaft des IIMF und des missionswissenschaftlichen Instituts Missio (MWI) Aachen.

[6] Hegel, E.: Der Lehrstuhl für Missionswissenschaft und die missionswissenschaftlichen Studieneinrichtungen in der katholisch-theologischen Fakultät Münster, aaO. 12.

[7] Nachfolger von Schmidlin wurde 1933 J. Lortz, der zunächst Missionsgeschichte las, dann Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit wurde. Zu den Hintergründen vgl. Lautenschläger, G.: Josef Lortz (1887–1975). Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers, Würzburg 1987, bes. 298ff.

[8] Schreiben des Dekans, Prof. Schneider, vom 17. 10. 1942 an M. Bierbaum, zit. in: Bierbaum, M.: Im Dienste der Missionswissenschaft 1925–1952. Selbstdarstellung, in: 50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster 1911–1961, 43–50, 46.

wandeln. 1949 begann er mit der Herausgeberschaft einer eigenen wissenschaftlichen Reihe: „Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Universität Münster".[9] Was die Missionstheorie sachlich beinhaltet, machte Ohm in seinem Lebenswerk „Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission"[10] deutlich, welches am Vorabend des vergangenen Konzils erschien. Ohm wurde im August 1960 in die *Pontificia Commissio de Missionibus Praeparatoria Concilii Vaticani II* berufen, doch hatte er weder auf die Gestaltung eines „Missionsschemas" Einfluß noch konnte er sich in die entsprechende Kommissionsarbeit einbringen, da er kurz vor Konzilseröffnung starb.

2. Reintegration von Mission und Kirche auf dem Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil räumte mit der landläufigen Vorstellung auf, Mission sei ein kirchliches Randphänomen, das lediglich das Interesse einiger Spezialisten findet. Das Konzil nahm die Mission bewußt in die Wesensbestimmung von Kirche auf. Im Vordergrund stand dabei nicht eine bestimmte, also etwa die westliche Kirche, als es die missionarische Dimension der Kirche herausstellte und das Werk der Evangelisation als eine Grundpflicht des gesamten Gottesvolkes bestimmte (AG 35; LG 17). Vielmehr hatten die Konzilsväter *alle* Ortskirchen und *alle* Christen und Christinnen im Blick. So erklärte das Konzil in der dogmatischen Konstitution über die Kirche: „Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser (...) Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16, 15). Die Kirche ist (...) in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. Deshalb möchte sie das Thema der vorausgehenden Konzilien fortführen, ihr Wesen und ihre universale Sendung ihren Gläubigen und aller Welt eingehender erklären (...)" (LG 1). Dieser Text läßt nicht nur die missionarische Grundausrichtung des Konzils selbst erkennen, sondern er bezieht Kirche und Mission *so* aufeinander, daß Mission geradezu der Grund von Kirche ist. Das Missionsdekret nahm dies auf und formulierte schlicht: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch" (AG 1).

Der Verlust der missionarischen Dimension trifft demnach das Wesen der Kirche, aber – so wird man hinzufügen können – er trifft in analoger Weise auch das Wesen einer jeden Theologie. Theologie hat *missionarische* Theologie bzw. Missionstheologie zu sein, d.h. eine Theologie, die über Grund und Auftrag der Kirche in einer politisch, ökonomisch und kulturell bunten und von zahlreichen Spannungen beherrschten Welt immer wieder neu nachdenkt, um den Menschen Gottes befreiendes Evangelium nahebringen zu können. Nur so wird sie der Bestimmung des Evangeliums gerecht werden können, das niemanden und nichts ausschließt. Glaube drängt zur Mitteilung, und an den Gott des Evangeliums zu glauben und ihn nicht weitersagen zu wollen, wäre ein Widerspruch. Unter Mission ist dann allerdings nicht vordergründig die mit mehr oder weniger überzeugenden Methoden arbeitende Propaganda zwecks Zugewinnung von Menschen zur christlichen Religion bzw. zur Kirche zu verstehen. Diese immer noch weit verbreitete, nichtsdestotrotz verzerrte Vorstellung, welche tief das Missionsverständnis auch nicht weniger Christen anhaltend prägt, versperrt bis heute einen offenen Zugang zum Thema und hindert an einer eingehenderen Beschäftigung mit ihm. Unter Mission wäre vielmehr das Bemühen zu verstehen, „Raum zu schaffen für Gott durch möglichst liebenswürdige Verkündigung des Evangeliums", bzw. „Menschen die Augen zu öffnen, für die universale Herrschaft Gottes".[11]

Viele Kirchen der Dritten Welt, die aus der westlichen Missionsarbeit hervorgegangen sind, haben sich zwar von manchen Formen und Aktivitäten dieser Arbeit distanziert, sie haben jedoch weder den Begriff der Mission aufgegeben noch haben sie sich von der damit bezeichneten Sache verabschiedet. Für diese Kirchen gehört die missionarische Dimension zum Wesen der Kirche; Mission bleibt deshalb unverzichtbar. Gleichzeitig halten sie an der Einsicht fest, daß es nicht nur *eine* theologisch legitime Gestalt von Mission gibt, die von einer Kirche allein für sich und für andere definiert werden kann, sondern eine *Gestaltenvielfalt,* die sich je nach den unterschiedlichen gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Kontexten und den Bedürfnissen der darin lebenden Menschen differenziert. Den Kirchen ist es aufgetragen, im jeweiligen Kontext nach der konkreten Bedeutung des Evangeliums als guter Nachricht zu fragen, ohne den weiten Horizont, innerhalb dessen sie den missionarischen Auftrag wahrnehmen, aus dem Blick zu verlieren: ausgehend von Jerusalem bis an die Grenzen der Erde (vgl. Apg 1, 8). Zwischen den beiden Brennpunkten lokaler Identität und universaler Solidarität hat sich deshalb Mission heute zu vollziehen.

So wie Mission im herkömmlichen Sinn unmöglich wurde, genauso kann es Missionswissenschaft im ursprünglichen Sinn auch nicht mehr geben. Die Gestalt von Mission, wie sie noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts üblich war, als die neue theologische Disziplin aufkam und sich im Haus der Wissenschaften zu etablieren begann, ist mittlerweile durch gesellschaftliche und kirchlich-theologische Entwicklungen überholt. Das betrifft sowohl die herkömmliche Begründung von Mission („Seelenrettung", Bekehrung der „Heiden" aus der Finsternis und Gottesferne, Gründung von Kirchen in bisher dem Christentum verschlossenen Gebieten u.ä.) als auch deren Subjekte (Papst beziehungsweise in dessen Vertretung Missionsorden und -gesellschaften). Missionswissenschaft hat sich heute ein neues Profil zu geben, das die veränderten sozio-politischen, geistesgeschichtlichen und kirchlich-theologischen Situationen in den Blick nimmt und ihnen Rechnung zu tragen versucht. Dabei geht sie nach wie vor davon aus, daß der christliche Glaube und die Glaubensgemeinschaft eine universale Bestimmung haben, und sie auch weiterhin daran festhalten – trotz der geschichtlichen Belastungen, welche mit der praktischen Verwirklichung dieser Bestimmung gegeben sind. Denn auch wenn gewisse Erscheinungsformen der Missionspraxis und der theologischen Begründung christlicher Mission vom 16. Jahrhundert bis in unsere Zeit schuldbeladen sind, so läßt sich daraus nicht einfach schließen, die Legitimität der Mission sei prinzipiell zu bezweifeln.

3. „Missionswissenschaft" oder ... ?

Mission erinnert uns daran, daß Christsein mit Nachfolge und damit mit Apostolat/Sendung zu tun hat. Sie sieht sich an keine geographischen, kulturellen, rassischen, religiösen oder kirchlichen Grenzen gebunden, sondern als „Grenzüberschreitung", wie Mission schon oft beschrieben wurde, sucht sie die universale Kommunikation des Evangeliums. Der damit verbundene Anspruch und eine ihm entsprechende Praxis können nicht aufgegeben werden, wenn denn weiterhin an christlicher Identität festgehalten werden soll. Sie braucht nicht unbedingt an den Begriff der Mission gebunden zu sein, wohl aber an den mit ihm bezeichneten Sachverhalt. Das ist auch für das Selbstverständnis und die Benennung des Faches Missionswissenschaft von Bedeutung. Darum soll kurz erklärt werden, warum es trotz aller Schwierigkeiten, die der historisch belastete Begriff Mission bereitet, nach wie vor sinnvoll ist, das Fach *„Missionswissenschaft"* und nicht „Vergleichende Theologie" oder „Interkulturelle Theologie" zu nennen:

– Der Verzicht auf das Wort Mission könnte dazu führen, sich von der notwendigen, kritischen Aufarbeitung der eigenen christlichen Vergangenheit dispensiert zu sehen. Das würde nicht nur bedeuten, missionsgeschichtliche Klischees, undifferenzierte Kenntnisse der Christentumsgeschichte und Vorurteile gegenüber der Mission leichtfertig aufrechtzuerhalten und stillschweigend mitzutragen bzw. das komplexe und differenzierte Feld der Missionsgeschichte anderen zu überlassen, sondern auch aus der eigenen Vergangenheit nicht die nötigen Lehren und Konsequenzen zu ziehen, und damit Gefahr zu laufen, erneut genau das zu wiederholen, was heute angeblich als „überwunden" gilt. Missionswissenschaft, die sich explizit als solche bezeichnet und sich beim Wort nehmen läßt, steht hingegen permanent vor der Herausforderung, sich über diese Geschichte Rechenschaft zu geben, was gelegentlich zwar „lästig", aber auch hilfreich sein kann. „Wer die Fachbezeichnung (...) opportu-

[9] Die in Münster erschienene Reihe, welche Th. Ohm von 1949–1959 betreute, führten J. Glazik von 1961–1968 und J. Dörmann von 1979–1983 weiter. Sie umfaßt insgesamt 15 Veröffentlichungen. Außerhalb der Reihe erschien in gemeinsamer Herausgeberschaft des Instituts für Missionswissenschaft und des Instituts für Altertumskunde von Chr. Gnilka, XRHSIS. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Basel / Stuttgart 1984.

[10] Ohm, Th.: Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission, Freiburg 1962.

[11] Pesch, O. H.: Kleines Plädoyer für die christliche Mission. Versuch einer Ehrenrettung – mit Blick auf die Zukunft, in: Zeitschrift für Mission 27 (2001) 46–64, 59; Bosch, D. J.: An die Zukunft glauben. Auf dem Wege zu einer Missionstheologie für die westliche Kultur, Hamburg 1996, 31.

nistisch in Interkulturelle Theologie o. ä. ändern will, stiehlt sich aus der Verantwortung und verleugnet seine Geschichte. Die Missionswissenschaft muß ebenso die Schuldgeschichte der Verstrickung der Mission in Kolonialismus und Imperialismus – in Deutschland auch die unselige Rolle der Missionen im Dritten Reich – aufarbeiten, wie positiv das Potential des im Kulturkontakt erlangten Wissens nutzen."[12]

- Der Verzicht auf das Wort Mission bedeutet über die Konsolidierung und Perpetuierung von Vorurteilen hinaus aber auch die Weigerung, eine neue Wirklichkeit, die von den Betroffenen selbst auf den Begriff Mission gebracht wird, zur Kenntnis zu nehmen und sich ihr zu stellen. „Besonders in den Kirchen des Südens gehört der missionarische Auftrag unbestreitbar ins Zentrum des theologischen Nachdenkens und kirchlichen Lebens. Dabei fällt auf, daß gerade progressive Christen und Kirchen, die ihre gesellschaftliche Verantwortung bewußt wahrnehmen, am Missionsbegriff festhalten."[13] Insofern legt sich die Vermutung nahe, daß die Schwierigkeiten, welche nicht nur der Begriff Mission, sondern auch der mit ihm verbundene Anspruch bereitet, nicht jene der Anderen sind, sondern mit dem eigenen Christsein zusammenhängen.

- Der Verzicht auf das Wort Mission entbindet nicht davon, auch begrifflich eine Kontinuität mit jener Tätigkeit der Urkirche herstellen zu müssen, aufgrund derer aus kleinen Gruppen von Freunden, Verwandten und Anhängern Jesu von Nazaret eine Gemeinschaft mit universaler Präsenz entstand.[14]

Auch wenn dafür der Begriff Mission nicht verwendet würde und das griechische Äquivalent αποστολη ungenügend wäre, so bliebe rein geschichtlich der Terminus bestehen und müßte daher erklärt werden. Die Frage ist dann, ob ein alternativer Begriff dies alles leisten kann. K. Rahner schrieb vor vielen Jahren: „Der Begriff ‚Mission' ist, obwohl er erst seit dem 16. Jahrhundert zur Bezeichnung für die Bemühungen der Kirche um die Ungetauften in ‚nichtchristlichen' Völkern verwendet wird, beizubehalten, weil er in biblischer Terminologie auf die letzten Grundlagen und die eigentliche Herkunft dieser Bemühungen von Gott und Christus hinweist und weil andere vorgeschlagene Worte, wie z. B. ‚Apostolat', ‚Evangelisation', ‚Christianisierung' usw., entweder zu allgemein, vielleicht sogar zu eng sind oder wenigstens die gemeinte Sache auch nicht deutlicher und verständlicher sagen."[15]

Es bleibt für Missionswissenschaft auf jeden Fall – welchen Begriff sie auch immer als für ihr Selbstverständnis zentralen herausstellt – die Aufgabe bestehen, diesen zu erklären und reflektiert einzusetzen.

[12] Küster, V.: Religionsgeschichte – Missionswissenschaft – Ökumenik, in: Deutsches Pfarrerblatt 97 (1997) 342f, 342.
[13] Mission erklärt. Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992, hg. v. Wietzke, J., Leipzig 1993, XI.
[14] Brox, N.: Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf 1983, 9.
[15] Rahner, K.: Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche, in: HPThII/2, 46–80, 53.

Mitarbeiter des Sonderheftes Theologische Revue 5/2002

An dieser anläßlich des 100. Erscheinungsjahres besonders gestalteten Ausgabe der Theologischen Revue haben ausschließlich Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster mitgearbeitet, die in ihren Beiträgen sowohl einen Einblick in den Forschungsstand ihres Fachgebietes als auch einen Rückblick auf die Arbeit am Fachbereich und die Rezeption in der Theologischen Revue bieten.

Hüfferstr. 27, D-48149 Münster

Prof. Dr. Thomas Bremer
Prof. Dr. Giancarlo Collet
Prof. DDr. Karl Gabriel
Prof. Dr. Dorothea Sattler
Prof. Dr. Udo Schmälzle
Prof. DDr. Hermann Steinkamp
Prof. Dr. Marie-Theres Wacker
Prof. Dr. Annette Wilke

Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

Prof. DDr. Antonio Autiero
Prof. Dr. Martin Ebner
Prof. DDr. Alfons Fürst
Prof. Dr. Klaus Lüdicke
Prof. DDr. Klaus Müller
Prof. Dr. Klemens Richter
Prof. Dr. Harald Wagner
Prof. Dr. Jürgen Werbick
Prof. Dr. Hubert Wolf
Prof. Dr. Erich Zenger

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: Gundula Wittenborn

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
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,50,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: € 101,30/sFr 176,–,
Studentenabonnement: € 81,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2002

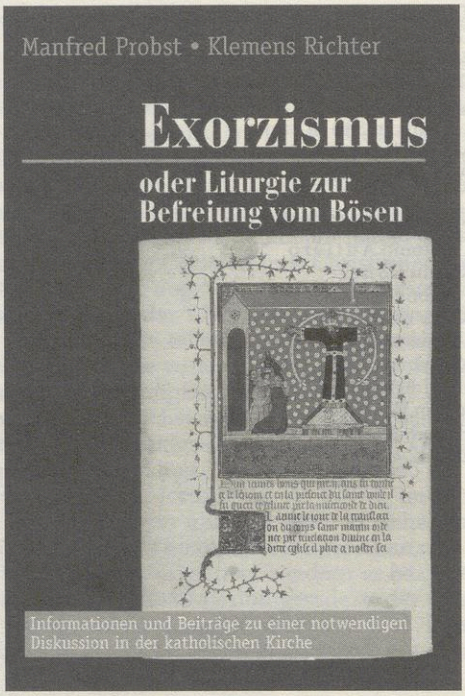
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2002 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 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

Manfred Probst · Klemens Richter

Exorzismus

oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen



Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche

2002, 190 Seiten,
Paperback, 12,50 €.
ISBN 3-402-03426-3

Ende Januar 1999 wurde in Rom erstmals seit 1614 ein neuer Ritus für den Großen Exorzismus vorgestellt, was von der Öffentlichkeit überwiegend mit Spott aufgenommen wurde. Die Neuausgabe des Exorzismus trifft aber auch in eine Zeit, in der das Okkulte Hochkonjunktur zu haben scheint und in der sich das Böse in der Welt tagtäglich nahezu mit Händen greifen lässt. Aber:

- Ist dieser Exorzismus in unserer westlichen Kultur noch zeitgemäß?
- Ist die überkommene Vorstellung von Besessenheit noch haltbar?
- Ist die Besessenheit nicht in erster Linie ein Krankheitsphänomen?

Die Autoren wollen dazu beitragen, dass in der katholischen Kirche der Weg von dem aus einem anderen Weltbild stammenden Exorzismus zu einer Liturgie zur Befreiung vom Bösen beschritten wird. Nicht zuletzt in Verbindung mit der Krankenpastoral könnte eine solche »Befreiungsliturgie« Menschen helfen, die sich in besonderer Weise vom Bösen bedrängt fühlen.

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

1902–2002
100 Jahre THEOLOGISCHE REVUE

THEOLOGISCHE [illegible]

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

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich € 101,30 / sFr 176,–

Nummer 6 | **2002** | **98. Jahrgang**

LA Gisbert Greshake: Neuere Literatur zum Thema Tod 465

Allgemeines / Festschriften / Universallexika 471

Annäherungen an das Heilige. Gottesliebe und Nächstenliebe in den Religionen. Edmund Weber zum 60. Geburtstag. Mit Beiträgen von Matthias Benad u.a., hg. v. Matthias Benad / Roger Töpelmann unter Mitwirkung von Thea Mohr (Christoph Elsas)

Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, hg. v. Mariano Delgado / Odilo Noti / Hermann-Josef Venetz (Arnd Bünker)

Priester mit Profil. Zur Zukunftsgestalt des geistlichen Amtes, hg. v. Peter Klasvogt / Reinhard Lettmann (Gerhard Stanke)

Urban, Hans Jörg: „Damit die Welt glaube." Der ökumenische Prozeß im Dienst christlichen Zeugnisses. Gesammelte Beiträge. FS zum 60. Geburtstag von Hans Jörg Urban, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut (Otto Hermann Pesch)

Exegese des AT 478

Gallagher, William R.: Sennacherib's Campaign to Judah. New Studies (Christoph Uehlinger)

Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich: Psalmen 51–100 (Hermann Spieckermann)

Körting, Corinna: Der Schall des Schofar. Israels Feste im Herbst (Georg Braulik)

Exegese des NT 486

Heckel, Theo K.: Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium (Klaus Scholtissek)

Nagel, Titus: Die Rezeption des Johannisevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur (Klaus Scholtissek)

Sasse, Markus: Der Menschensohn im Evangelium nach Johannes (Klaus Scholtissek)

Alte Kirchengeschichte 490

Stead, Christopher: Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustine (Josef Lössl)

Kirchliche Zeitgeschichte 493

Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hg. v. Hubert Wolf / Claus Arnold (Otto Hermann Pesch)

Schulte-Umberg, Thomas: Profession und Charisma. Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776–1940 (Joachim Schmiedl)

Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821–1996, hg. v. Karl Schwarz / Falk Wagner (Kurt Meier)

Theologiegeschichte 499

Dückers, Stefan: Pathos der Distanz. Zur theologischen Physiognomie und geistesgeschichtlichen Stellung Erik Petersons (Martin Brüske)

Scharf, Uwe Carsten: The Paradoxical Breakthrough of Revelation. Interpreting the Divine Human Interplay in Paul Tillich's Work 1913–1964 (Erdmann Sturm)

Wolff, Norbert: Peter Alois Gratz (1769–1849). Ein Theologe zwischen „falscher Aufklärung" und „Obscurantismus" (Hubert Wolf)

Religionspädagogik 505

Faut, Dieter: Religion als Bildungsgut. Religionspädagogik im bildungspolitischen Diskurs um das Schulfach Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) und den Religionsunterricht im Bundesland Brandenburg. Bd 1: Sichtweisen in Staat und evangelischer Kirche. Bd 2: Sichtweisen weltanschaulicher und religiöser Minderheiten. (Udo Schmälzle)

Religionswissenschaften 509

Zeugnis im Dialog der Religionen und Postmoderne, hg. v. Ralph Pechmann / Martin Reppenhagen (Christoph Elsas)

Philosophie / Philosophiegeschichte / Religionsphilosophie 510

Becker, Werner: Das Dilemma der menschlichen Existenz. Die Evolution der Individualität und das Wissen um den Tod (Axel Heinrich)

Die Wirklichkeit des Mythos. Eine theologische Spurensuche, hg. v. Volker Hörner / Martin Leiner (Johannes Reipen)

Engel, Ulrich: Umgrenzte Leere. Zur Praxis einer politisch-theologischen Ästhetik im Anschluß an Peter Weiss' Romantriologie „Die Ästhetik des Widerstands" (Josef Wohlmut)

Haeffner, Gerd: Philosophische Anthropologie. Grundkurs Philosophie 1 (Norbert Fischer)

Guz, Tadeusz: Der Zerfall der Metaphysik. Von Hegel zu Adorno (Michael Schulz)

Janke, Wolfgang: Kritik der präzisierten Welt (Karsten Kreutzer)

Klun, Branko: Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger (Josef Wohlmuth)

Langthaler, Rudolf: Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas (Klaus Müller)

Religionsphilosophie – Historische Positionen und systematische Reflexionen, hg. v. Matthias Jung / Michael Moxter / Thomas M. Schmidt (Martin Wichmann)

Scherer, Georg: Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen (Peter Hofmann)

Fundamentaltheologie 528

Feil, Ernst: Religio. Bd 3. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jh. (Horst Bürkle)

Dogmatik 530

Zeindler, Matthias: Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung (Harald Wagner)

Moraltheologie 531

Ernst, Stephan / Engel, Ägidius: Christliche Ethik konkret. Werkbuch für Schule, Gemeinde und Erwachsenenbildung (Klaus Arntz)

Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, hg. v. Adrian Holderegger (Peter Schallenberg)

Liturgiewissenschaft 534

Berger, David: Thomas von Aquin und die Liturgie (Henryk Anzulewicz)

Geier, Richard: „Seelsorge vom Altar aus." Das pastoralliturgische Konzept von Bischof Simon Konrad Landersdorfer OSB (Theodor Maas-Ewerd)

Liturgie in Bewegung. Beiträge zum Kolloquium. Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert. 1.–3. März 1999 an der Universität Freiburg / Schweiz, hg. v. Bruno Bürki / Martin Klöckener unter Mitarbeit v. Arnaud Join-Lambert (Manfred Probst)

Spiritualität 538

Fischer, Balthasar: Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität, hg. v. Albert Gerhards / Andreas Heinz (Manfred Probst)

Theologie / Psychologie 539

Psychoanalyse und Religion. Versuch einer Vermittlung. Mit Beiträgen v. Markus Bassler / Andreas Cesana / Walter Dietz / Heinz Henseler / Otto F. Kernberg / Hartmut Raguse / Heribert Wahl / Klaus Winkler, hg. v. Markus Bassler (Klaus Baumann)

Theologie / Kunst 540

Schreckenberg, Heinz: Christliche Adversus-Judaeos-Bilder. Das Alte und Neue Testament im Spiegel der christlichen Kunst (Reinhard Hoeps)

Kurzrezensionen 541

Bibliographie 545

Liebe Leserinnen und Leser der „Theologischen Revue"!

Zufrieden schauen wir heute auf das Jubiläumsjahr unserer Zeitschrift zurück, welches insbesondere von unserer Fakultät, aber, so hoffen wir, auch von unseren Lesern weltweit mit Interesse begleitet wurde. Der Festakt am 1. Februar, zu dem Herr Kardinal Kasper aus Rom zum Hauptvortrag angereist war, hat das Ansehen der „Theologischen Revue" vor Ort sehr gesteigert. Somit gehen wir mit frischer Motivation ins neue Jahr.

Ihnen und Ihren Angehörigen wünschen wir ein frohes, gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2003.

Ihr Prof. Dr. Harald Wagner
und MitarbeiterInnen

35: theol A 010

Neuere Literatur zum Thema Tod

Gisbert Greshake

„Es gibt nichts, was die Lebenden so sehr fasziniert wie der Tod. Er ist eine der wenigen Erfahrungen, die alle Menschen teilen, und dennoch bleibt er ein Mysterium. Er ist die vielleicht erschreckendste, entsetzlichste Tatsache des Lebens. Aber er hat auch etwas ungeheuer Verlockendes und unbestreitbar Romantisches an sich. Der Tod regt die menschliche Phantasie an und beflügelt sie (...). Er nährt Religion, Politik, Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft und die gesellschaftlichen Sitten und Gebräuche. Er berührt jeden Aspekt unseres täglichen Lebens." Diese Anfangssätze des ersten gleich zu rezensierenden Buches geben wohl auch die Motive dafür an, warum ebenso in der Theologie die Beschäftigung mit dem Thema Tod an kein Ende kommt. Einige neuere theologische Veröffentlichungen, Publikationen, die für die Theologie von Interesse sind, seien im Folgenden vorgestellt und besprochen.

Die amerikanische Journalistin Constance Jones hat ein Kompendium *„Der Tod"* veröffentlicht,[1] bei dem das Wort des Untertitels „Alles" (fast) ganz wörtlich zu nehmen ist. Die Vf.in läßt hier wirklich nichts aus, was irgendwie mit dem Thema Tod zusammenhängt: Es wird nicht nur eine Kulturgeschichte des Todes geboten, die auf alle nur denkbaren Details eingeht (Trauerriten, Bestattungsweisen und -zeremonien, Menschenopfer, Witwenverbrennung, Nahtoderfahrungen, Jenseitsvorstellungen, künstlerische Gestaltungen), man erhält auch die wichtigsten Informationen über Altern, Organtransplantation, Autopsie, über Euthanasie- und „Einfriermethoden". Todesursachen und Sterbestatistiken, Mord- und Selbstmordraten, Kriege, Seuchen und Epidemien werden behandelt. Selbst von Kannibalismus und Methoden der Einbalsamierung, von Kultmorden und Hinrichtungsweisen ist ebenso ausführlich die Rede, wie man auch von der Geschichte der wichtigsten Massenmörder und vom Tod bemerkenswerter Persönlichkeiten (einschließlich ihrer „letzten Worte") erfährt. Schließlich werden praktische Hinweise geboten über Hospize, Patientenverfügung, „Abwicklung" eines Todesfalls und Weisen des Kondolierens. Ein Adressenverzeichnis von Organisationen und Selbsthilfegruppen beschließt dieses ganz und gar außergewöhnliche Buch, von dem die Vf.in selbst zu Recht sagt, es sei ein Kompendium, „das in dieser Form noch nie zusammengestellt wurde und seinesgleichen sucht" (14). Insofern das Buch tatsächlich ein übervollständiges Nachschlagewerk für alle mit dem Tod zusammenhängenden Fragen darstellt, ist es auch für den Theologen von Interesse. Doch sind zugleich wesentliche Einschränkungen zu machen.

Die Vf.in rühmt sich selbst dessen, daß sie „unterhaltsame" (wie nützliche) Informationen zusammengestellt hat: Das Buch „wird zumindest eines erreichen, es wird mit Sicherheit niemanden zu Tode langweilen" (14). Gerade dies ist aber auch seine Schwäche: Statt genau und sorgfältig zu „recherchieren", begnügt es sich, gerade was die religiösen und kulturellen Themen und Passagen angeht, nicht selten mit „Unterhaltsamkeit", d.h. mit oberflächlichen, undifferenzierten, ja schlicht falschen Pauschalurteilen. Einige Beispiele: Auch die Hebräer „pflegten den Brauch", ihre erstgeborenen oder auch andere Kinder „zu opfern" (58). – Nach christlicher Konzeption wird „der Körper mit Sünde in Verbindung gebracht" (188). – Die Seelen von ungetauft sterbenden Säuglingen „kommen nach einem kurzen Zwischenaufenthalt im Limbus in den Himmel" (199). – „Der atl. Gott ist durch und durch rachsüchtig" (225). – „In der jüdisch-christlichen Tradition verlangt das achte [!] Gebot (...) ‚Du sollst nicht töten'" (222; ebenso 227: es ist also kein Druckfehler!). Nimmt man solche und viele (!) ähnliche Details zusammen, stellt sich gar sehr die Frage, wie weit man auch in anderen Bereichen den „Informationen" der Vf.in vertrauen kann.

Ähnlich wie dieses Büchlein für den Theologen eher Hintergrundinformationen enthält, ist es auch mit den vier folgenden Schriften: Da ist zunächst das von Rainer Beck herausgegebene Lesebuch „über die letzten Dinge".[2] Ausgehend vom Faktum, daß der Tod nicht nur ein Naturereignis, sondern – wie der Vf. meint: sogar vorrangig – ein kulturelles Ereignis ist, das erst in geschichtlich sich wandelnden Erfahrungen sein eigentliches Wesen zeigt, werden geschichtliche „Wirkungen und Erscheinungsformen" des Todes von den frühen Hochkulturen über die klassische und nachklassische Periode der griechisch-römischen Antike, über Mittelalter und Neuzeit bis zur jüngsten Gegenwart vorgestellt: Es sind ca. 70 nach Epochen geordnete Texte von je ca. 2–7 S., die der Vf. hier zusammengetragen hat. Dabei handelt es sich um extrem unterschiedliche Textsorten: Auf der einen Seite sind es *Original*texte aus der Menschheitstradition (Gilgamesch-Epos, NT) sowie von Dichtern und Denkern (z.B. Homer, Platon, Augustinus, Dante, Jean Paul, Schopenhauer), auf der andern Seite aber handelt es sich um *nacherzählende Berichte über* das Todesverständnis einzelner Religionen und Philosophen (Epikur, d'Holbach, Schopenhauer) sowie über historische Vorgänge (Reliquienverehrung, Foltertod, KZ) und soziokulturelle Situationen (z.B. Pest, Mortalität in Großstädten, Aids). Schon diese Unterschiedlichkeit macht es schwer, irgendeinen roten Faden zu erkennen, es sei denn das „Stichwort Tod". Was sodann die Texte selbst angeht, so läßt sich über eine solche Auswahl bekanntlich immer streiten. Aber unverzeihlich finde ich es, daß kein einziger Text aus dem AT aufgenommen wurde (wo doch gerade das Todesverständnis dort in einer ungeheuren Spannweite erscheint: vom „Prediger" bis zum „Buch der Weisheit"), entsprechend findet sich auch kein einziger Text aus jüdischer Tradition (wohl aber – sogar gleich zwei – aus altägyptischer sowie je einer aus iranischer, buddhistischer, tibetanischer). Ebenso verwundert es, daß es kein Beispiel aus der wirkungsgeschichtlich so wichtigen Literatur der *ars moriendi* gibt sowie keinen Text aus dem Existentialismus und (Neo-)Marxismus. Kann man angesichts solcher Defizite noch sagen, daß „die vorliegende Anthologie die [!] historischen Sichtweisen in Erinnerung" ruft? (Waschzettel).

Ähnlich werden auch im Sbd *„Tod und Leben"*[3] in drei Beiträgen kulturelle Phänomene der Todesthematik umkreist: Der Altertumswissenschaftler Kjeld Matthiessen berichtet, orientiert an Sokrates und Seneca, über „Tod und Sterben im Denken der Griechen und Römer". Der Zoologe Dieter Kuhlmann stellt „Biologische Aspekte von Sterben und Tod" heraus. Der Theologe Herbert Vorgrimler formuliert seine Überlegungen zu „Sterben und Tod als Übel" als Variationen der Theodizeeproblematik, indem er eindringlich formuliert: „Für zahllose Menschen ist Gott angesichts der Sterbensnot und der Todesangst tausende Tode von unerhörten Gebeten gestorben" (53). Den damit aufgeworfenen Fragen stellt Vorgrimler die auf das irdische Leben beschränkte biblische Lebenspraxis von Koh 9,3–9 gegenüber, welche „für diesmal [!] das letzte Wort haben" soll (54). Ich frage mich, warum hier nicht das „allerletzte Wort" des christlichen Glaubens eingebracht wird. Sehr fragwürdig scheint mir die Polemik des Autors gegen die These von der Verdrängung des Todes in der gegenwärtigen Gesellschaft zu sein. Er übernimmt hier kritiklos die gewiß nicht ideologiefreie Position von Werner Fuchs. Gegen sie spricht immerhin, „daß auf sehr unterschiedlichem methodischen Niveau durchgeführte Untersuchungen ausnahmslos eine Verdrängungshypothese bestätigen" (so etwa J. Wittkowski, „Tod und Sterben", Heidelberg 1978, 132).

Der von Markwart Herzog herausgegebene Sbd *„Sterben, Tod und Jenseitsglauben"*[4], der zum gleichen Genre gehört, soll hier nur angezeigt, nicht rezensiert werden, da der Rez. selbst an dieser Veröffentlichung mitgewirkt hat. Eine Reihe von Autoren wie z.B. Daniel Schäfer, Karl Hoheisel, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz befassen sich hier mit kulturellen Aspekten des Todes (Zum Wortfeld Tod im 15. und 20. Jh., zu Leben und Tod in den Religionen, zum Tod in der Philosophie des 20. Jh.s), Hans-Bernhard Wuermeling und Wolfgang Schild stellen sich dessen medizinischen und juristischen Dimensionen.

Schließlich betrifft auch die Veröffentlichung von Werner Thiede „Die mit dem Tod spielen"[5] eher eine Problematik im Vor- bzw. Umfeld der Theologie. Der Vf., wiss. Referent an der Ev. Zentralstelle für

[1] **Jones**, Constance: **Der Tod**. Alles über Leben und Sterben. München / Zürich 2000 (aus dem Amerikanischen für die dt. Ausgabe bearb. v. Anni Pott, ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel: Die letzte Reise. Eine Kulturgeschichte des Todes).

[2] **Der Tod**. Ein Lesebuch von den letzten Dingen, hg. v. Rainer Beck (Beck'sche Reihe; 1125). München 1995.

[3] **Tod und Leben.** Spektrum Literatur / Literarische Abende zu menschlichen Themen, hg. v. Prorektor für Forschung und wiss. Nachwuchs, Westf. Wilhelms-Universität Münster (Akad. Reden und Beiträge / Westf. Wilhelms-Universität Münster 13.). Münster 1996.

[4] **Sterben, Tod und Jenseitsglaube.** Ende oder letzte Erfüllung des Lebens, hg. v. Markwart Herzog (Irseer Dialoge 3). Stuttgart 2001.

[5] **Thiede**, Werner: **Die mit dem Tod spielen**. Okkultismus – Reinkarnation – Sterbeforschung (Gütersloher Taschenbücher 975). Gütersloh 1994.

Weltanschauungsfragen in Stuttgart, bezeichnet mit dem im Titel des Buches genannten Stichwort „Spielen" eine Reihe von Tendenzen der gegenwärtigen Gesellschaft, mit der Herausforderung des Todes fertig werden zu wollen: Weil die christliche Hoffnung fragwürdig geworden sei, werde das Sterbenmüssen als unerträglich empfunden. Konsequenterweise gäbe es außer der Verdrängung des Todes vielfältige Versuche, den Tod dadurch zu verharmlosen, daß er als bloßes Durchgangstor in benachbarte Dimensionen verniedlicht wird. „Dieses als harmlos erscheinende Tor kann der Mensch gleichsam spielerisch mehrfach durchschreiten – ob in okkulten Geisterkommunikationen, im Zuge vielfacher Wiederverkörperungen oder im Durchleben sogenannter Todesnähe-Erfahrungen, wie sie zum Gegenstand einer internationalen Sterbeforschung geworden sind" (7).

Entsprechend gliedert sich das Büchlein in vier Kap.: 1. „Materialismus: Der tabuisierte Tod"; 2. „Okkultismus: Das bagatellisierte Jenseits"; 3. „Reinkarnation: Das bagatellisierte Diesseits"; 4. „Sterbeforschung: Die bagatellisierte Grenze." Demgegenüber will das 5. Kap. „Auferstehung: Der besiegte Tod" die christliche Alternative als jene Perspektive erweisen, die allein der Realität der vielschichtigen Dimensionen von Leben und Tod entspricht.

Die Darlegungen dieser Veröffentlichung sind für weite Kreise bestimmt und recht verständlich. Positiv hervorzuheben sind auch manche gut recherchierten Einzelheiten über die historische Genese von Okkultismus und Sterbeforschung sowie die kritische Erörterung des kognitiven Status von sog. Beweisen für die Reinkarnation. Fragwürdig ist nur, daß die christliche Hoffnung auf Auferweckung ohne weitere Problematisierung in den Kontext von Luthers Lehre über den Seelenschlaf ausgelegt wird. Luther bestreitet „eine wache Bewußtseinsverfassung zwischen Tod und Auferweckung. (...) [Dabei] zielt (...) der vorläufige Schlafzustand auf die Auferweckung sowohl des Leibes als auch der Seele. Die Seele wird freilich nur aus dem Schlaf, nicht aus dem Tod geweckt, während der Leib neu geschaffen wird" (118). Die auch zumindest teilweise in der evangelischen Theologie gesehene Problematik dieser Konzeption wird nicht diskutiert. Zweimal findet sich die undifferenzierte – weil den hermeneutischen Ort nicht wahrnehmende – Behauptung, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sei katholischerseits „dogmatisiert" (37, 112).

Während bisher Werke besprochen wurden, die eher als Hintergrund für die Theologie wichtig sind, handelt es sich bei den im Folgenden zu rezensierenden Veröffentlichungen um Publikationen, die im engeren Sinn als theologisch zu charakterisieren sind.

Ähnlich wie das gleich zu Anfang rezensierte Buch von C. Jones gewissermaßen enzyklopädischen Charakter hat, so steht auch die Diss. von Peter Christoph Düren *„Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes"*[6] (bei Prof. Ziegenaus, Augsburg) in einem umfassenden Horizont, in diesem Fall allerdings beschränkt auf eine eher theologische Perspektive. Die Grundthese vom „Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes" oder, anders formuliert, die Überzeugung, daß der Augenblick des Todes das ewige Geschick des Menschen besiegelt – für die in der Todsünde Sterbenden: die Hölle, für die in der Gnade Stehenden: den Himmel, dient dazu, die verschiedensten Themen rings um den Tod zusammenzufassen. So bietet diese Studie nicht nur eine umfassende tour d'horizon über vergangene und gegenwärtige Einstellungen zum Tod, es werden auch wertvolle Anregungen für Sterbevorbereitung-, -begleitung und -liturgie geboten.

Im Mittelpunkt der Arbeit allerdings steht *erstens* eine ausführliche, gelegentlich auch reduplikative Darlegung von Schrift- und Traditions-„Beweisen" für die im Titel angezeigte These. Daraus wird gefolgert, daß es sich hierbei zwar nicht formal um ein Dogma, aber um einen „aufgrund der ordentlichen Lehrverkündigung durch alle Jh.e hindurch materialiter (...) unfehlbaren Glaubenssatz" handelt (200). Im Gegenzug dazu findet sich *zweitens* im Korpus der Studie eine kritische Behandlung all jener Traditionsstränge und Theologumena, die eine „Aufweichung" der Überzeugung von der radikalen Unumkehrbarkeit der im Tode gegebenen Situation des Menschen vor Gott zur Folge haben. In diesem Zusammenhang werden kritisch beleuchtet und abgelehnt z. B. Reinkarnationslehre, Illuminationstheorie, Endentscheidungshypothese, alle Formen einer Apokatastasislehre bis hin zu universalen Hoffnungsperspektiven. Ebenso kritisch werden alle Weisen besänftigender „Nah-Tod-Erlebnisse" behandelt und jene Hoffnungsversuche, die von der Heilsmöglichkeit ungetaufter Kinder, Selbstmörder usw. auf größere Heilsmöglichkeiten Gottes schließen. Da alles auf den Augenblick des Todes ankommt, werden *drittens* in einem längeren (sehr interessanten) Exkurs auch medizinische Fragen traktiert, so z. B. neuere medizinische Versuche zur Überwindung der Sterblichkeit sowie Probleme der Bestimmung des Todeszeitpunktes.

Es ist keine Frage, daß der Vf. eine ungeheure Fülle von Materialien aufgearbeitet und für seine Zwecke dienstbar gemacht hat. Als quasi enzyklopädische Sammlung von Daten und Gesichtspunkten mag die Studie somit ihre guten Dienste tun. Doch hinterläßt sie in vielfacher Hinsicht einen durchaus problematischen Eindruck. Da ist *erstens* der nahezu totale Ausfall einer hermeneutischen Besinnung auf den Umgang mit exegetischen und theologiegeschichtlichen Texten zum Thema Tod, Gericht, Himmel, Hölle, aber auch Tod- und Erbsünde sowie deren Konsequenzen (Los der ungetauften Kinder usw.). Weder die besondere Hermeneutik prophetischer Rede noch eine spezifisch eschatologische Hermeneutik kommen jemals in den Blick. Alle diesbezüglichen Texte werden sozusagen „netto", als (sach-)beschreibende, überzeitlich geltende und deshalb – unter bestimmten Bedingungen – dogmatisch verpflichtende Aussagen genommen ohne Rücksicht auf irgendwelche Einsichten neuzeitlicher Hermeneutik. Geradezu entlarvend ist dabei die das II. Vaticanum geradezu dementierende Aussage von „der [!] Offenbarungsquelle der mündlichen [!] Überlieferung" (107). *Zweitens* tritt an zahlreichen Stellen der Arbeit hervor, daß das erkenntnisleitende Interesse nicht eigentlich die im Titel angezeigte These ist, sondern die „Drohung mit der Verdammnis" (153). Eben dies ist auch der Hintergrund für die Abweisung einer universalen Hoffnungsperspektive: „Es wäre (...) häretisch, zu behaupten, die Hölle sei leer", betont der Vf. (255). „Daß tatsächlich Menschen verlorengehen, ist eine in der Heiligen Schrift selbstverständlich vorausgesetzte Prämisse" (469: ebenso 474[459]). Darum „entspricht es nicht der biblischen Erwartung, wenn man auf die Erlösung aller hoffen würde" (475). Deswegen gilt: „Den Tod nur als (harmlosen) Übergang vom Diesseits ins Jenseits, nur als rettende Chance zu begreifen, wird den Urkunden unseres Glaubens (...) nicht gerecht. Angst vor der Hölle ist also nicht in sich schlecht, sondern kann sogar als ‚Geschenk Gottes und ein Antrieb des Heiligen Geistes' [Verweis auf DH 1678] betrachtet werden" (426). Und weiter: „Eine postmortale Bekehrungsmöglichkeit einzelner ist von der Glaubenslehre her ausgeschlossen. Eine solche Vorstellung verharmlost die Hölle als Konsequenz der Todsünde des aus dem Leben geschiedenen Menschen" (345). Diese wahrhaft „dys-angelische" Perspektive geht als Interpretament durch alle Details der Arbeit hindurch. So wird z. B. im Anschluß an die medizinische Einsicht, daß im Falle eines gewaltsamen Todes noch einige Sekunden bis zum endgültigen Sterben vergehen und somit „dem Sterbenden theoretisch noch eine letzte Frist zu einer liebenden Stellungnahme gegenüber Gott" bleibt, interpretierend vermerkt: „Ob diese Möglichkeit praktisch genutzt werden kann, kann jedoch bezweifelt werden, da der Verstand in seinen letzten Augenblicken wahrscheinlich mit dem (banalen) verzweifelten Versuch einer Rettung vor dem Tod beschäftigt und daher gegebenenfalls für eine religiöse Bewältigung der letzten Lebensaugenblicke blockiert ist" (395). So wird, wohin man auch in dieser Arbeit blickt, ihre Grundthese dazu instrumentalisiert, Angst vor der ewigen Verdammnis zu erzeugen. Mag diese Grundtendenz auch verständlich werden angesichts der heute oft genau entgegengesetzten Verharmlosung von Verantwortung vor Gott, Gericht und Entscheidung über das Leben – in ihrer Polarisierung wird sie m. E. dem „Evangelium der Hoffnung" nicht gerecht und bedeutet einen schrecklichen Rückfall in jene schon überwunden geglaubte Weise der religiösen Sozialisierung, die vorwiegend von Angst und Schrecken geprägt war, und deren Handlungsmotive die einer „Dienstmädchenmoral" (Kant) waren.

Weiter trübt eine Reihe von Unstimmigkeiten bis hin zu Unsinnigkeiten das Bild der Arbeit. Da wird fälschlicherweise die katholische These von der „Auferstehung im Tod" mit der evangelischen „Ganz-Tod-These" zusammengebracht (444f). Das bekannte Balthasar-Zitat „Gott ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle ..." ist mehrfach L. Boros zugeschrieben (z. B. 291). Die Kirchenväter werden zu einem großen Teil aus längst überholten, nicht mehr zitablen Editionen angeführt. Darüber hinaus kommt es noch zu folgender Absurdität: Die griechischen Väter werden in den Fußnoten mit ihrem *lateinischen* Migne-Text angeführt. Das gäbe noch einen gewissen (!) Sinn, wenn der Vf. nach diesem lat. Text seine dt. Übersetzung angefertigt hätte. Aber nein! Die im Haupttext gebotene Übersetzung ist, wenn möglich, der BKV-Ausgabe entnommen. So entsteht der Eindruck, als sei die lat. Übersetzung der griechischen Kirchenväter der

[6] **Düren**, Peter Christoph: **Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes.** Reflexion über eine katholische Glaubenslehre. Buttenwiesen ^{3}2001.

„authentische Text". Weiter ist dem Vf. wohl nicht aufgefallen, daß die BKV-Übersetzung in manchen Teilen schlicht falsch ist. So kann man beim besten Willen „exomologesis" bei Cyprian nicht mit „Beichte" übersetzen (sondern mit „Buße" bzw. „Bußgeschehen"), auch ist die Übertragung von „ignis purgatorius" bei Gregor d. Gr. mit „Fegfeuer" ein Anachronismus. Aphrahat wird in ein und derselben Fußnote einmal mit „Unterweisung", ein anderes Mal mit „Demonstratio" angeführt (118[273]). Schließlich hinterläßt auch das hundert S. umfassende Literatur-Verzeichnis einen Eindruck, den man nur als „aufgemotzt" kennzeichnen kann. So werden z.B. die aus DH zitierten Konzilien, lehramtlichen Verlautbarungen usw. sowie die Texte des II. Vat. im Verzeichnis *einzeln* aufgeführt, ebenso auch die Apostolischen Glaubensbekenntnisse, liturgischen Bücher etc. Die Namen der griechischen Kirchenväter werden immer auch in griechischen Lettern gebracht, wobei dem Vf. offenbar entgangen ist, daß Aphrahat (der auch in griech. Lettern angeführt ist) kein Grieche, sondern Syrer ist. Und so könnte man fortfahren ...

Auch die Studie von Robert Nandkisore, *„Hoffnung auf Erlösung"*[7], eine 1995 an der Gregoriana eingereichte Diss., greift weit über das Thema Tod hinaus, da sie sich mit dem ganzen Umkreis eschatologischer Thematik im Denken Balthasars befaßt und darüber hinaus an Hand der Eschatologie einen Zugang zum Denken dieses Basler Theologen überhaupt bieten möchte. Denn – so bemerkt der Vf. zu Recht – von den frühen Veröffentlichungen an ist Eschatologisches „so sehr mit der Gesamtgestalt seiner Theologie verwoben, daß eine Darstellung seiner Eschatologie gleichzeitig auf das Ganze verweist"(7). Aber in diesem „Ganzen" spielt der Tod insofern eine besondere Rolle, als vom Frühwerk an die Eschatologie ihren Haftpunkt beim einzelnen und dessen endgültigem Geschick hat (vgl. 26). Als bezeichnender „Aphorismus" findet sich im „Weizenkorn", einem Frühwerk Balthasars, die Bemerkung: „Die entscheidende Situation des Lebens bleibt doch der Tod. Von ihm her könnte alles Christliche abgeleitet werden" (ebd. 119).

Die Studie ist sowohl im Grundriß als auch in der Durchführung im einzelnen von großer Klarheit und Prägnanz: In drei der Genese des behandelten Werks folgenden Schritten wird die Eschatologie Balthasars behandelt: I. Teil: 1930–1940 in den philosophisch-germanistischen Frühschriften (Diss. und dreibändige „Apokalypse der deutschen Seele"). Eschatologie wird hier bestimmt „als die Lehre vom Verhältnis des Geistes [bzw. der Seele] zu seinem [ihrem] endgültigen oder ewigen Schicksal" (vgl. 16 bzw. 25). Balthasar legt hier in einem geistesgeschichtlichen Durchgang dar, daß und wie der Versuch einer Bewältigung der Endlichkeit des Menschen nur in unlösbare Aporien führt. Obwohl sich von da aus die Frage nach einer theologischen Antwort stellt, wird diese im Frühwerk außer in einigen Andeutungen noch nicht gegeben. – II. Teil: 1940–1959 in den theologischen Frühschriften. Im Mittelpunkt stehen hier die beiden großen Eschatologie-Artikel von 1957 und 1959, in denen Balthasar entgegen einer jahrhundertelangen Verdinglichung der Eschatologie eine – seither weit rezipierte – christologische „Reduktion" bzw. „Zentrierung" vornimmt: Gott ist das „Letzte Ding [des Geschöpfes] als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer (8 ...). Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn Jesus Christus" (85). Auch klingt in dieser Periode schon – allerdings sehr zaghaft – das später so wichtige Thema des Höllenabstiegs und der universalen Hoffnung an. – III. Teil: 1961–1987 in der „Trilogie". Hier erhalten die früheren Ansätze ihre eigentliche und umfassende Fundierung, insofern sie auf die Trinitätstheologie und Christologie rückbezogen werden: Indem der Gottessohn in trinitarischem Liebesgehorsam gottverlassen sterbend die Weltschuld trägt, unterscheidet er sich nicht mehr vom Sünder, er teilt mit ihm Sünden- und Todeserfahrung, ja, er identifiziert sich mit dem Inbegriff des Widergöttlichen und unterfaßt damit jede mögliche Hölle. Indem so der „Himmel" in die äußersten Abgründe der „Erde" eingeht, kommt diese wieder bei Gott an. Das damit gegebene Problem einer möglichen „Apokatastasis" wird ausführlich diskutiert. Damit ist nun auch die Antwort auf die offene Frage des Frühwerks gegeben: „In Christus besiegt Gott das, womit keine Philosophie fertig wird: ‚des Menschen Tod, um die menschliche Ganzheit in Gott wiederherzustellen'" (261). Dabei wird dieser Sieg über den Tod von Balthasar nicht als punktuelles Endgeschehen verstanden (Auferstehung am „Jüngsten Tag"), vielmehr gilt: „Jeder neue Tod gliedert nicht nur ein zeitliches Glied der ewigen Stadt ein, sondern nimmt ein Teil der Herzen, die den Gestorbenen geliebt haben, vorweg mit hinüber" (v. Balthasar, Das Ganze im Fragment 121, dazu der Vf. 278f). Damit entfällt die Konzeption eines Zwischenzustands. – Zwischen den drei Hauptteilen hat der Vf. sehr geschickt Kap. eingeschoben, die darüber informieren, was sozusagen „zwischen" den drei eschatologischen High-Lights liegt bzw. geschieht, z.B. über Balthasars Entdeckung der Christozentrik bei den Vätern, über den Einfluß Adrienne v. Speyrs und über einige kleinere Schriften, in denen sich die großen eschatologischen Themen vorweg entwerfen.

Alles in allem informiert diese Studie vorzüglich über die das Gesamtwerk Balthasars bestimmende eschatologische Dimension. Und doch stellt sich bei mir angesichts dieser Arbeit (und vieler ganz ähnlich angelegter Studien) die skeptische Frage ein: Ad quid bonum? Der Vf. gibt selbst zu, daß eine „die Darstellung überschreitende Kritik fehlt" (8). Die Studie verbleibt mithin auf der Ebene einer durchaus prägnanten und durchsichtigen Darstellung. Aber gerade von da aus stellt sich die Frage nach dem „Nutzen" einer solchen Arbeit. Soll sie die Eigenlektüre und das Eigenstudium Balthasars ersetzen? Das wäre jammerschade! Soll sie als Hinführung und als Hilfe zur Einordnung nützlich sein? Dafür hat Balthasar selbst Vorsorge getroffen (vgl. „Kleiner Lageplan zu meinen Büchern" und „Mein Werk"). Was also soll's? Ich verstehe diese Frage nicht als „Killerfrage", welche eine in sich vortreffliche Arbeit abtun will, sondern auch als grundsätzliche und generelle Anfrage an das Genre vieler ähnlicher Arbeiten.

Die Studie von Christoph Dohmen *„Schöpfung und Tod"*[8] ist biblischer Art. Sie wurde als Habil.sschrift erstmals 1988 veröffentlicht und mit dieser Ausgabe neu aktualisiert. Weil der Tod nur eines der hier behandelten Themen und nicht einmal das zentrale ist und weil das Buch schon 1989 in der ThRv von H. Groß besprochen wurde, seien hier nur einige Randbemerkungen dazu gemacht.

Gegenstand der Arbeit ist im eigentlichen Sinn weder – wie im Titel angegeben – das Thema Schöpfung, noch das Thema Tod, sondern der Text Gen 2/3 (genauer Gen 2,4b–3,24), dessen Spannungsbogen u.a. die Themen Schöpfung und (auch) Tod zur Sprache bringt. Indem dieser zwar geschlossene, im einzelnen aber unausgeglichene Text literargeschichtlich analysiert und auf seine verschiedenen Entwicklungsstadien hin durchsichtig gemacht wird (sei es jahwistisch als „ätiologische Protologie", jehowistisch als „Paradieserzählung" oder priesterschriftlich als „paradigmatische Erzählung"), erscheint auch das Thema Tod in je unterschiedlichen Perspektiven.

Hervorzuheben ist die durchgehende Intention des Vf.s, seine exegetischen Ergebnisse in ein Gespräch mit der systematischen Theologie zu bringen (was ihm freilich in den Rezensionen zur 1. Auflage auch einige Kritik eingebracht hat). In diesem Zusammenhang markiert er auch jene literargeschichtlichen Stadien der Textform, wo etwa eine systematische Erbsündenlehre einsetzen kann oder eben nicht (vgl. besonders 228ff) oder wo die Vorstellung vom Tod als Sündenstrafe zum Ausdruck gebracht wird und wo nicht (vgl. 239ff). Von da aus erhebt der Exeget an den Systematiker die Forderung: „In dieser Weise sollten v.a. die zahlreichen systematisch-theologischen Fragen in bezug auf Schöpfungslehre, Anthropologie, Sünde, Erbsünde, Freiheit des Menschen, Böses, Tod etc. von einer Reflexion auf den unterschiedlichen Charakter (...) des Textes erörtert werden. Dabei kommen nicht nur unterschiedliche nebeneinanderstehende Ansätze in den Blick, sondern gerade thematisch orientierte Betrachtungen lassen eine Rezeptionsgeschichte erkennen und rücken somit zentrale Fragen nach der historisch-situativen Einbettung theologischer Gedanken in den Mittelpunkt" (248). Zur Einlösung eines solchen Programms bietet diese Studie wertvollste Hilfe.

Die hier vorliegende 2. Auflage ist nun nicht nur gekennzeichnet durch eine neues Layout und durch die Zufügung von drei, bereits vom Vf. publizierten, der Thematik des Buches nahestehenden Beiträgen, sondern v.a. durch ein Nachwort zur gegenwärtigen Pentateuch-Diskussion, die den Vf. selbst bzgl. der eigenen Quellenscheidung „skeptisch" werden ließ (356). Dennoch bleibt er in vorsichtiger Form bei seiner These: „Es scheint einiges dafür zu sprechen, daß Gen 2/3 und einige weitere Erzählungen der sog. Urgeschichte doch früh gesammelt wurden und schon im 7. Jh. (in einem Jerusalemer Geschichtswerk) als theologische und anthropologische Anfangserzählungen verbunden wurden"(358). Und bei diesen Erzählungen ist nun einmal zu berücksichtigen, daß diese in ihrer Endgestalt nicht

[7] **Nandkisore**, Robert: **Hoffnung auf Erlösung**. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Tesi Gregoriana, Serie Teologica 22). Rom 1997.

[8] **Dohmen**, Christoph: **Schöpfung und Tod**. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3. Aktualisierte Neuauflage (Stuttg. Bibl. Beiträge 35). Stuttgart 1996.

nur eine Bedeutungsebene aufweisen, sondern verschiedene, die neben- und ineinander bestehen und auch für eine systematische Reflexion über den Tod zu berücksichtigen sind.

Mit einem traditionellen Thema, das jedoch keinesfalls an Aktualität verloren hat, ja, vielleicht heute wichtiger denn je ist, befaßt sich das Buch von Bernhard Sill / Renée Rauchalles über die „ars moriendi".[9] Es ist gewissermaßen ein Plädoyer für ein „Comeback" dieser Thematik. Orientiert an großer Literatur der Neuzeit (v. a. an Rilke), wird von Sill, Prof. für Moraltheologie und Sozialethik in Eichstätt, die Einheit von Lebens- und Sterbekunst und entsprechend die Einheit von Leben vor und Leben nach dem Tod eindrucksvoll herausgestellt. Ein längeres Gespräch mit der Münchener Malerin Rauchalles, die sich in ihren Arbeiten mit dem Thema Tod und Versöhnung befaßt hat, beschließt das Werk. – Auffällig ist, daß der Vf. kaum die große (spät)mittelalterliche Literaturgattung der „ars moriendi" berührt sowie deren ganz *praktische* Ratschläge und Usancen. Dies ist vielleicht mit ein Grund dafür, daß das Werk ein durchaus überzeugendes Plädoyer darstellt, daß aber Perspektiven für eine neue christliche (und menschliche) „Praxis" fehlen bzw. der kreativen Konsequenz des Lesers anheimgestellt sind. Auf jeden Fall aber sei dieses tief „unter die Haut" gehende Buch nachdrücklich einem großen Leserkreis empfohlen.

Auch die folgenden drei Werke sind nicht so sehr wissenschaftlicher Art, sondern darauf ausgerichtet, Theologie an weitere Kreise zu vermitteln. Teils haben sie eher meditativen Charakter. Dabei ist das erste von Gisela Kittel[10] noch am ehesten einer wissenschaftlichen Fragestellung und Methode verpflichtet. Die leitende Frage dieses kleinen Werkes *„Befreit aus dem Rachen des Todes"* ist das Problem, wie die Hoffnung auf die Todesüberwindung in Israel erwachen konnte, da doch am Anfang der Glaubensgeschichte dieses Volkes nicht die Überzeugung von einem „Leben nach dem Tode" stand, sondern „die tiefe Klage über die Vergänglichkeit und das unwiderrufliche Ende des irdischen Lebens" (7).

In einer außerordentlich sensiblen Durchsicht und Entfaltung der einschlägigen Texte (aus Psalmen, Hiob, Gottesknechtliedern, Ezechiel, Jesaja, Daniel) schreitet die Vf.in den Weg ab, auf dem „einzelne Psalmenbeter und Weisheitslehrer schrittweise zu einer immer tieferen Einsicht in Wesen und Wahrheit des den Tod überwindenden Gottes gelangten" (92). Dies geschieht auf eine eminent behutsame Weise, die sich der Grenzen solcher „Rekonstruktionen" und der Übersetzung altorientalischer Vorstellungen in unsere heutige Begriffswelt hinein immer bewußt ist. Entsprechendes gilt von der Behandlung ntl. Auferstehungstexte. Hier werden besonders 1 Kor 15, die Grabesgeschichten und die Lazarusperikope eingehend und immer in Beziehung zum atl. Hintergrund besprochen. Bei all dem findet die neueste exegetische Literatur Berücksichtigung, ohne daß durch allzu lange Anmerkungen sowie durch Fachsimpeleien über umstrittene Thesen der ruhig entfaltende, um nicht zu sagen: meditative Sprachrhythmus gestört und dem theologischen Laien zu viel an Details zugemutet wird. Hervorzuheben sind im ntl. Teil auch die Berücksichtigung der neuesten Kontroversen um die Auferstehung (Lüdemann, Verweyen) und der Gesprächsversuch mit der systematischen Theologie (Kessler, Essen). – Ein Anhang mit Thesen zum angemessenen Verstehen der Schrift „Historisch-faktisches oder realsymbolisches Verstehen?", in dem die Vf.in – auf der Linie der traditionellen Lehre von den verschiedenen Schriftsinnen – sich für eine Revitalisierung eines geistlichen Schriftverständnisses einsetzt, beschließt das Werk.

[9] **Sill**, Bernhard / **Rauchalles**, Renée: **Die Kunst des Sterbens:** Regensburg 2001.

[10] **Kittel**, Gisela: **Befreit aus dem Rachen des Todes**. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament (Biblisch-theologische Schwerpunkte 17). Göttingen 1999.

Auch wenn das Thema schon öfter (und durchaus auch auf der gleichen Linie wie hier) behandelt wurde und auch wenn es über die meisten der von der Vf.in besprochenen Texte einen weithinnigen Konsens gibt, lohnt es sich, dieses Büchlein, das von vornherein für weite Kreise konzipiert ist, zu konsultieren. Nicht nur weil es in einer wirklich „schönen" und „wohltuenden" Sprache abgefaßt ist, sondern auch weil man selbst als Theologe immer wieder auf kleine erhellende Randbemerkungen und Querverweise stößt, die man so sonst nicht oder nur selten antrifft. Als einziges winziges „Haar" in der „Suppe" der Anerkennung, des Lobes und der Empfehlung stellt sich mir hier (wie auch sonst gelegentlich) die Frage: Warum halten sich viele evangelische Exegeten bei der Zitation biblischer Bücher und Namen eigentlich nicht an die Lokkumer Richtlinien?

Beim Büchlein von Hans Urs von Balthasar *„Leben aus dem Tod"*[11] handelt es sich um eine höchst anspruchsvolle, inhaltlich überaus reiche theologische Meditation, die man geradezu als „Kurzfassung" fast aller spezifischen Themen balthasarscher Theologie (Trinität, Abstieg, Sendungsgehorsam als Pointe des Christusgeschehens und der Kirche, eucharistische Existenz u. dgl.) bezeichnen könnte. Ausgehend vom „unerträglichen Widerspruch", den der Tod darstellt – zwischen Sinnverlangen und Sinnlosigkeit, zwischen der Sehnsucht des Menschen, Unvergängliches zu verwirklichen und es doch nur in Vergänglichkeit zu können, wird Christus, der mit dem „absoluten Auftrag" des Vaters in die vergängliche Welt kommt und damit in der gleichen Widerspruchssituation wie jeder andere auch steht, ja diese bis zum Letzten ausgekostet hat, als die „Lösung" des Widerspruchs aufgezeigt. Er hat „den zeitlichen Tod gewählt und durchlebt (...), um so dem jedem vergänglichen Leben einwohnenden Tod einen neuen, ihn in tieferes Leben umwertenden Sinn zu verleihen: den Sinn der trinitarischen Hingabe" (80).

Von diesem Meditationsbüchlein von Balthasar unterscheidet sich das vergleichbare von François-Xavier Durrwell *„Im Tod ist das Leben"*[12] durch eine einfachere Sprache und einen eingänglicheren Gedankengang. In dessen Zentrum steht die Entfaltung des Glaubens an die Christus-Begegnung im Tod. Diese erhält für den Vf. insofern eine besondere Emphase, als der Tod Jesu auch für diesen selbst kein „überholtes Ereignis" ist, sondern mit dessen Verherrlichung buchstäblich zusammenfällt und zusammenbleibt (der Verherrlichte ist in alle Ewigkeit der in den Tod Gegangene), so daß die Todes-Begegnung mit Christus nicht nur ein Hineingenommenwerden in dessen Tod, sondern *damit auch* in dessen Verherrlichung ist. Damit ist klar: „Die Begegnung [mit Christus] folgt nicht nach dem Tod, sondern man stirbt in die Vereinigung hinein" (40). Daraus folgt weiter, daß auch Fegfeuer und Himmel Aspekte des Todes als Vereinigungs-Geschehen sind, mehr noch, daß auch das eigene Sterben Anteilhabe an der Sendung Jesu ist, die ja im Tod nach Joh 11,51 ihren Höhepunkt findet. – All das verbleibt im folgenden Büchlein nicht in abstrakten Gedankengängen, sondern führt zu sehr konkreten Konsequenzen. So bedeutet z. B. der Tod als Anteilhabe am Apostolat Jesu (dazu ein ganzes Kap., 65–82) für Eltern, deren Kinder nicht den Weg des Glaubens gegangen sind, daß diese hoffen dürfen: So wie Jesus durch seinen Tod die Kinder Gottes aus der Zerstreuung gesammelt hat, so werden durch das gläubige Sterben der Eltern deren Kinder, die sich verlaufen haben, zusammengeführt. Von solchen „überraschenden" Gedanken ist das Büchlein voll, so daß es den Rahmen üblicher Erbauungsliteratur bei weitem übersteigt und auch theologischen Reflexionen dienlich, anregend und wichtig ist.

[11] **Balthasar**, Hans Urs von: **Leben aus dem Tod**. Betrachtungen zum Ostermysterium (Kriterien 97). Neuausgabe Freiburg i. Br. ^{3}1997.

[12] **Durrwell**, François-Xavier: **Im Tod ist das Leben**. Christus, der Mensch und der Tod (Hilfen zum christlichen Leben), aus dem Franz. übersetzt v. Augustin Schmied / Alois Schmid. München / Zürich / Wien 1993.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Annäherungen an das Heilige. Gottesliebe und Nächstenliebe in den Religionen. Edmund Weber zum 60. Geburtstag. Mit Beiträgen von Matthias Benad u. a., hg. v. Matthias Benad / Roger Töpelmann unter Mitwirkung von Thea Mohr. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 230 S., geb. € 36,30 ISBN: 3–17–016156–3

Der Bd versammelt 21 alphabetisch geordnete Beiträge, die sich dem Wirken des Jubilars als Prof. für Evangelische Theologie an der Frankfurter Univ. entsprechend a) mit historischer Theologie in reformatorischer Tradition und b) mit Religionswissenschaft auf dem Gebiet der Religionskulturen des indischen Subkontinents befassen. Sie nehmen das irenische Anliegen Webers auf, „im Sinne der reformatorischen Unterscheidung von menschlichem Werk – wozu auch religiöse Lebensäußerungen gehören – und gnädiger Rechtfertigung des Menschen durch Gott allein, die eigene religiöse Tradition nicht zur Barriere im Umgang mit Menschen anderer Religionen werden zu lassen" und darin dem „originär protestantischen Beitrag zu einer Theologie der Religionen" Konturen zu geben (Vorwort der Hg.).

a) Dem in der westlichen Religionskultur verankerten Pfeiler des Brückenschlags zur östlichen gelten neun Beiträge, die hier in historischer Folge ihrer

Themenstellung in den Gesichtspunkten, die sie zum Gesamtthema beitragen, skizziert werden sollen: Lothar Graf zu Dohna thematisiert anhand der inneren Beweggründe, die seinen Ahnen Fabian in der Reformationszeit im Gegensatz zu seinem streng lutherischen Land das reformierte Bekenntnis wählen ließen, daß „v. a. (...) die Welt der Laien, (...) ihre Mentalität, ihr kritisches Handeln mit der doktrinalen Einteilung nicht voll zu erfassen" ist (55). Friedrich Weber charakterisiert im Kontext von Laienfrömmigkeit und Orthodoxie im 17. Jh. Antoinette de Bourignon als Mystikerin und „positive Indifferentistin" „in dem Sinne, daß sie keiner der organisierten Glaubensgemeinschaften angehören wollte" (217). Roger Töpelmann zeigt, wie Friedrich Schleiermachers Publikation seiner Reden „Über die Religion" 1799 „augenscheinlich einlöst, was in Briefen und Predigten zuvor diskutiert worden war. Ihm lag an der Einwirkung religiöser Menschen aufeinander" als „Verbindung derer, die voll des Heiligen und Unendlichen sind" (205). Matthias Benad schlägt direkt den Bogen zur heute im Westen beargwöhnten östlichen Religionskultur: „Der (bei Diakonissen und Diakonen) in freiwilligem Gelübde formulierte oder (bei Patienten) durch Krankheit und Not erzwungene und akzeptierte Verzicht (...) galt Bodelschwingh als besondere Chance, Gottes Willen kennenzulernen, sich seiner Heiligkeit zu unterwerfen und sein Heil zu erfahren. Die dem (...) Kriterienkatalog ‚Wie erkenne ich Sekten und Kulte?' angeblich so wichtige Sorge um die freie Entfaltung der Persönlichkeit hätte er für den Ausdruck eines sündigen Eigenwillens gehalten" (22).

Die übrigen fünf Beiträge zum christlichen Brückenpfeiler gelten dessen näherer Bestimmung durch theologische und kirchenpolitische Positionen der letzten Jahrzehnte: So schreibt Yorick Spiegel über „Paul Tillich und die erstaunlich vielen Bezeichnungen Gottes" (165), Karl Dienst „Zum Eindringen des Barthianismus in Hessen und Nassau" (29). Mit dem Jubilar davon überzeugt, daß, „was kirchensoziologisch schon falsch ist (...) theologisch nicht richtig werden" kann, benennt Wilhelm-Ludwig Federlin als Aufgabe aktueller Kirchenpolitik, „an einem Kirchenbild zu arbeiten, das die ‚Kirche von unten' nicht bekämpft, denunziert oder mit Restriktionen belegt", vielmehr das Bemühen erkennen läßt, „mit dem Kirchenbild der Mitglieder selbst in Einklang zu kommen". Dieter und Hans-Christoph Stoodt fordern dafür Untersuchungen zur Bedeutsamkeit der „Rechtfertigungslehre als Anerkennungspraxis" (191 in Auseinandersetzung mit Klaus-Peter Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997) und eine „Theologie der Religion" in „der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sowie der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche" (195) statt einer „nicht zur Debatte gestellten Religionskultur" (199).

Dem in der östlichen Religionskultur verankerten Pfeiler des Brückenschlags zur westlichen gelten zwölf Beiträge, zunächst zwei zu hinduistischen Annäherungen an das Heilige. Martin Mittwede charakterisiert dafür am „Dämon" die „Gottesliebe und das Böse in den vedischen Schriften" (125): „Die liebende Hingabe" des Gottes „vermag alles und alles zu transformieren" (131), damit die Gläubigen die wesensmäßige Beziehung zu ihm erkennen und den wahren göttlichen Dharma verwirklichen. Sylvia Mangold verdeutlicht „die Beziehung zwischen Heil und Tabubruch" (87) am Tantrismus, wo „in allen Geschichten durch den Tabubruch der Kali die Freiheit der heiligen Sphäre wiedererlangt wird" (92).

Im ersten von drei Beiträgen zu Gottes- und Nächstenliebe angesichts von „Unberührbaren" konstatiert Bhagwan Das als Präsident der Dalit Solidarity Peoples angesichts gescheiterter Reformansätze: „It is only the victims of prejudice and discrimination born of caste who will rise to kill the devil of caste (...) If more chances are provided to enable people to meet and discuss problems, they can learn to work together ignoring caste differences" (27). James Massey fordert auf, dafür den „traditionellen Mythos", daß aus religiöser Perspektive 84 Prozent der Bevölkerung Indiens Hindus sind, durch einen „alternativen Mythos" zu ersetzen, nämlich daß nach dem regierungsoffiziellen Bericht der Backward Classes Commission von 1980 vielmehr 83 Prozent in Indien charakterisiert sind durch „backwardness or disadvantages or excluded or oppressed status of the groups or communities" (102f). Aktuelle Besserung erwartet sich A. Ramaiah aufgrund einer Feldstudie in südindischen Dörfern und Überlegungen von Dr. Ambedkar, dem berühmten Vorkämpfer für die Befreiung der Unberührbaren und Initiator einer Konversionsbewegung zum Buddhismus, zunächst von getrennten Siedlungsgebieten für sozial unterschiedene Gemeinschaften: „Only in such separate villages the so-called lower caste people can also experience freedom" (148).

Zwei Beiträge gelten einer tibetisch-buddhistischen Perspektive, einerseits von Samdhong Rinpoche als Präsident des tibetischen Exilparlaments in Indien zu einer „harmony or religions" in „solidarity among all genuin religious practitioners to saveguard their faith and conviction" (153), andererseits von dem Frankfurter Mediziner Klaus Jork zur Transformation von Geistesgiften in andere Energieformen bei „Krankheitsbewältigung in einer kulturvergleichenden medizinischen Anthropologie" (75).

Zwei weitere Artikel behandeln die östlich und die westlich geprägten Formen der Annäherung an das Heilige seitens des Christentums in Indien: Wie Jürgen Stein an der „Bedeutung der Ursprungssagen für die Gesellschaftsstruktur der syrischen Christen in Kerala" zeigt, bilden diese, seit den ersten Jh.en n. Chr. dort ansässig, „hinsichtlich ihrer Integration in das Kastensystem keine Ausnahme gegenüber Gemeinschaften anderer Religionen" (175). Andererseits zeigt Peter Schmidt an einem u. a. mit dem Marburger Theologen und Religionswissenschaftler Rudolf Otto bekannten schottischen Missionar im Indien des Britischen Empire „liberaltheologische Gedanken zu einer idealtypischen protestantischen Mission". Dazu gehört dessen Überzeugung, „daß Jesus durch seine Einfachheit und Direktheit in den Herzen der Inder Gefallen finden werde und dann sogar als ein nationales Anliegen betrachtet werden könne" (164).

Im ersten der drei restlichen Beiträge zum Verhältnis von östlicher zu westlicher Religionskultur erläutert das Anand Kumar unter dem Thema „Universalisation of Jesus Christ and Decolonisation of Christianity" mit Gandhis Annäherung an das Heilige im Respekt für alle Religionen (83). Fritz Reinhold Huth zeigt eine vergleichbare Vereinnahmung von Jesus an der „Stellung der ‚Gnade' in der ‚Selbstlösungs-Religion'" (72) von Bhagwan / Osho Rajneesh. Mit dem Thema „Hindutwa in Hinduism against Baptism" verdeutlicht Cheriyan Menachery, „how far the identification of the culture with the religion by the Hindus plays a role in their antipathy towards (...) the conversion leading to baptism" (107). Angesichts dessen wird Gottes- und Nächstenliebe zu einer inkulturierten Form von Taufe anregen – „to show the specifity, the universality of the Christian faith and the way of life, rather than offering a quick solution by throwing baptism over board because of the cultural conflicts" „due to the false identification of the Christian civilisation with the civilisation of Europe" (121).

Angesichts der vielen Denkanstöße durch solche Fragestellungen, die das, was sonst speziell wirkt, unter der vom Jubilar angeregten Thematik zusammenfügen, schließt sich der Rez. dem Dank von Peter Steinacker, Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, für dessen Bereicherung von Wissenschaft und Kirche im „Verständnis anderer Religionen" (10) und dem Wunsch der Hg. an: „Mögen die Beiträge der FS Grund zu weiterer anregender Diskussion sein!" (8)

Marburg Christoph Elsas

Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, hg. v. Mariano Delgado / Odilo Noti / Hermann-Josef Venetz. – Luzern: Edition Exodus 2000. 240 S., € 25,00 ISBN: 3–905577–42–9

Mitten im Elend glauben die Armen „an den Gott des Lebens". Mit diesem Bekenntnis faßt *Gustavo Gutiérrez* den Ausgangspunkt seiner Theologie – und er meint es auffordernd für jede Theologie – zusammen. Das vorliegende Buch gibt Beiträge eines internationalen Kolloquiums über diese Theologie von Gutiérrez wieder. Damit ist es gleichzeitig ein Buch ‚zu Ehren' eines der Väter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, andererseits aber auch eine weitere Dokumentation ihrer Rezeption. Wie vielfältig und widersprüchlich diese Rezeption verläuft, läßt sich an den Beiträgen gut ablesen.

Christian Duquoc richtet eine ‚soteriologische Frage' an die Theologie der Befreiung, die er einerseits ob ihres notwendigen Engagements würdigt, insgesamt aber doch in geschichtlichen Grenzen einer kontextualisierten Erlösungshoffnung gefangen sieht. In eine ähnliche Kerbe schlägt auch *Mariano Delgado*, der in schulmeisterlicher Manier Gutiérrez erst als ‚guten Theologen' lobt, um gleich im folgenden Satz seine theologische Arbeit durch den Vorwurf des immanentistischen Ungleichgewichts zu entwerten. Dabei bezieht er sich auf die Argumentation der römischen Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung (1986), nicht ohne dann wiederum für Gutiérrez zu vermuten, nichts anderes als die Instruktion gemeint zu haben.

Im Gegensatz zu diesen Beispielen einer freundlich gemeinten Bewertung der Theologie der Befreiung stellt *Martin Meier* das Gespräch *mit* der Theologie der Befreiung wieder her, wenn er die Relevanz der Spiritualität für die Theologie von Gutiérrez herausarbeitet, und so einen roten Faden durch dessen Gesamtwerk spannt, der die Zugänglichkeit des theologischen Werkes von Gutiérrez sehr erleichtert.

Giuseppe Alberigo und *Jon Sobrino* nehmen die Theologie der Befreiung zum Ausgangspunkt für weiterführende Überlegungen zur Bedeutung der Armen für die Theologie und die Kirche. Alberigo zeichnet die gescheiterten aber nicht verlorenen Bemühungen um eine kirchliche Selbstfindung als Kirche der Armen bzw. als arme Kirche während des Konzils nach, während Sobrino heute im Rückblick auf Medellín für eine Rückkehr zur Kirche der Armen plädiert.

Michael Sievernich bleibt mit seinem Beitrag auf der Grenze zwischen distanzierter theologiegeschichtlicher Einordnung der Theologie der Befreiung und einer vorsichtig engagierten Auflistung ihrer ‚bleibenden Merkmale' bzw. ‚zukunftsträchtigen Momente'. Anschließend zeichnet *Rosino Gibellini* Etappen der Verständigung zwischen TheologInnen des Nordens und des Südens nach und macht auf eine spannende Geschichte ihrer Auseinandersetzungen aufmerksam. Für den Bereich der vergangenen Jahrzehnte kirchlicher Solidaritätsarbeit in Deutschland skizziert *Gerhard Kruip* die Impulse aus der Theologie der Befreiung und benennt als aktuelle Herausforderung den Ausbau von Kompetenzen zur Solidaritätsarbeit unter den Bedingungen der Globalisierung. *Franz Weber* weist für den Bereich der offiziellen weltkirchlichen Rezeption der Befreiungs-

theologie am Beispiel des Dokuments Ecclesia in America einen Rückfall hinter einen schon erreichten Gesprächsstand nach.

Die weiteren Texte nehmen den Faden der Befreiungstheologie konstruktiv auf und ermuntern bzgl. der Menschenrechtsdebatte (*Norbert Brieskorn*) und der theologischen Frauenforschung (*Margit Eckholt*) zur Wahrnehmung der Potentiale gegenseitiger Weiterentwicklung. Ebenso demonstriert *Hermann-Josef Venetz* am Beispiel der Exegese des ersten Johannesbriefes die Fruchtbarkeit einer befreiungstheologischen Hermeneutik. *Odilo Noti* entwickelt in einer für den herkömmlichen befreiungstheologischen Rezeptionsgang ungewöhnlichen Art Einsprüche und Ansprüche der Befreiungstheologie an den nordatlantischen Diskurs über die Zivilgesellschaft. *Albert Biesinger* versucht schließlich, ein lateinamerikanisches Modell der Familienkatechese als kritische Anfrage an die katechetische Praxis in Europa zu verstehen.

Insgesamt bietet das Buch einen guten Einblick in den aktuellen Stand der Rezeption der Theologie der Befreiung, die das ganze Spektrum von universaltheologischer Integrations- oder Bewältigungsstrategie bis zur weiterhin wirksamen und konstruktiven Anerkennung als kritischer und gefährlicher Instanz umfaßt.

Münster Arnd Bünker

Priester mit Profil. Zur Zukunftsgestalt des geistlichen Amtes, hg. v. Peter Klasvogt / Reinhard Lettmann. – Paderborn: Bonifatius 2000. 147 S., brosch. € 12,90 ISBN: 3–89710–124–6

In den Beiträgen dieses Buches sind Vorträge, die „auf sogenannten ‚Zukunftswerkstätten' in der Katholischen Akademie Schwerte bzw. dem Bistumshaus in Speyer in zahlreichen workshops, auf Foren und im Plenum diskutiert, verändert, angereichert" wurden, nun in „schriftlicher Fassung greifbar, sogar angreifbar". (8) Die Veranstaltungen standen unter den Themen: „Sie schreiten dahin mit wachsender Kraft" (Ps 84,8), Referenten: Bischof Reinhard Lettmann und Christan Hennecke; „Wenn nicht der Herr das Haus baut" (Ps 127,1), Referenten: Thomas Söding und Bischof Joachim Wanke; „Auf schönem Land fiel mir mein Anteil zu" (Ps 16,6), Referenten: Peter Klasvogt und Ewald Gnatzy. In den Beiträgen, zu denen U. Zelinka eine Einführung gibt, geht es um die Frage nach dem Profil bzw. der „Zukunftsgestalt" des geistlichen Amtes.

Der Versuch, einige Konturen dieses Profils aufzuzeigen, muß notwendigerweise vom Gestaltwandel der Kirche ausgehen (vgl. Ch. Hennecke: „Welche Priester für welche Kirche?"). Die Kirche und mit ihr die Pastoral in der Kirche befinden sich in einer Zeit des Übergangs. Ein Kennzeichen dafür ist nach Bischof Lettmann das „Noch-Syndrom": „Noch haben wir ..." (23). Solche Übergänge „erfordern ein Höchstmaß an Flexibilität und Stabilität" (Klasvogt 133), das gilt sowohl für die Gemeinden wie auch für die Priester und ist auch bei der Priesterbildung zu berücksichtigen.

Stichworte, die die veränderte Situation der Kirche verdeutlichen, lauten: „Verdunstung des Glaubens" und Wandel vom „Christsein aufgrund von Beispiel und Autorität" zum „Christsein aufgrund von Einsicht und Entscheidung" (Lettmann 24f), „Erfahrung gesellschaftlicher Marginalisierung", Vorrang der Personen vor den Strukturen und „das ‚Weizenkornprinzip' des Evangeliums als Lebenserfahrung" (Wanke 104–106).

Welche Konturen für das Profil des geistlichen Amtes lassen sich heute schon erkennen? Gefragt ist der Priester als Zeuge und als geistlicher Inspirator (vgl. Lettmann 28f, Wanke 101f), als jemand, der „spirituelle Kompetenz" (Ch. Hennecke 47) ausstrahlt. Von besonderer Bedeutung ist zweitens die „Communio-Fähigkeit" (Hennecke 47). Sie muß sich zeigen und bewähren in der Gemeinschaft der Priester untereinander (vgl. Lettmann 32, Klasvogt 122, Gnatzy 145f), in der Fähigkeit, die unterschiedlichen Begabungen in der Gemeinde (vgl. Söding 76f) zu wecken und zum Wohl des Ganzen zu fördern, und in der Bereitschaft, Wegbegleiter suchender Menschen zu sein (Wanke 100). Darin zeigt sich schon das dritte Kennzeichen für das Profil des geistlichen Amtes, „der diakonische Aspekt" (Hennecke 40, Wanke: „Sich den ‚Verlierern des Fortschritts' zuwenden" 111, vgl. Gnatzy 142).

Diese Merkmale entsprechen auch den Charakteristika der neuen Gemeinschaften in der Kirche; Hennecke spricht von ihrer charismatischen, gemeinschaftlichen und diakonischen Dimension (vgl. 40). Sie korrespondieren auch mit dem Ergebnis einer Umfrage unter Priestern des Erzbistums Paderborn: „Als tragenden Grund und Kraftquelle nennen sie vor allem zwei Dimensionen: Es sind andere befreundete Menschen (9) und gelebte Spiritualität (7)." (Priester – Visionär und Realist, hg. v. P. Klasvogt / K. Koch, 83)

Die Beiträge zeichnen sich aus durch einen hohen Gehalt an persönlicher Erfahrung als Bischof oder Pfarrer oder als Verantwortlicher in der Priesterausbildung und ein ebenso hohes Maß an Reflexion dieser Erfahrungen auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen Veränderungen und deren Auswirkungen auf die Kirche. Sie bieten vielfache Anregungen und wollen v. a. Mut machen. Zeiten des Übergangs erfordern offene Augen für das, was Gott Neues wirkt. „Wir dürfen Gott zutrauen, daß er auch heute in der Wüste Quellen hervorbrechen lassen kann. Diese Vision des Vertauens soll uns in unserem Dienst begleiten." (Lettmann 36)

Ein Wort von Rainer Maria Rilke aus einem Brief an einen jungen Dichter, das U. Zelinka in seiner Einführung zitiert, paßt gut zu diesen Überlegungen: „Ich möchte Sie, so gut ich es kann, bitten, Geduld zu haben gegen alles Ungelöste in Ihrem Herzen und zu versuchen, die Fragen selbst lieb zu haben wie verschlossene Stuben und wie Bücher, die in fremden Sprachen geschrieben sind. Forschen Sie jetzt nicht nach den Antworten, weil Sie sich jetzt noch nicht leben können. Und es handelt sich ja darum, alles zu leben. Leben Sie jetzt die Fragen, vielleicht leben Sie dann allmählich, ohne es zu merken, eines fernen Tages in die Antworten hinein." (17)

Fulda Gerhard Stanke

Urban, Hans Jörg: **„Damit die Welt glaube."** Der ökumenische Prozeß im Dienst des christlichen Zeugnisses. Gesammelte Beiträge. FS zum 60. Geburtstag von Hans Jörg Urban, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut. – Paderborn: Bonifatius 2000. 302 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 22), kt € 29,90 ISBN: 3–89710–153–X

Auch die ökumenische Theologie bedarf ihrer „Stars", die jede Woche in Fernsehen, Rundfunk oder Presse ums Wort gebeten werden. Alle kennen sie, selbst wenn man keine Zeile von ihren Werken gelesen hat. Die ökumenische Theologie bedarf ihrer, um öffentliche Aufmerksamkeit für die Themen und Probleme des Dialogs zwischen den christlichen Kirchen zu wecken und wachzuhalten. Aber was wäre ihr Einsatz ohne die stille, bescheidene, aber unbeirrbare „Graswurzelarbeit" der intelligenten Vermittler, der „Ökumeniker zum Anfassen", die man auch bei Gemeindevorträgen und Tagungen der kirchlichen Bildungswerke ausfragen kann! Zu ihnen gehört Hans Jörg Urban. Noch als Schüler, Stipendiat und Assistent bei Joseph Lortz am Institut für Europäische Geschichte, Abt. Abendländische Religionsgeschichte, in Mainz hat er angefangen – im großen ökumenischen Schwung nach dem Konzil. Mit einer viel beachteten und bis heute wichtigen Arbeit über „Bekenntnis, Dogma, Kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie" (Wiesbaden 1972) hat er sich erstmals nachdrücklich zu Wort gemeldet. Nach Tätigkeit bei der Ökumenischen Zentrale in Frankfurt und bei der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen" auf Bundesebene „verschlug" es ihn bald, schon 1975, ans Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn, gegründet 1958 und damit neben dem schon 1950 gegründeten Institut von Lortz das zweite ökumenische Institut in Deutschland – vor dem Konzil und vor den Universitäts-Instituten gleicher Schwerpunkte. (Der Rez. gedenkt in großer Dankbarkeit der damaligen Leiter Eduard Stakemeier und Albert Brandenburg, die ihm in den Jahren 1961–1964 die herrlichen Arbeitsmöglichkeiten des Instituts für seine Diss. eröffneten!) Vom Institut aus hat Hans Jörg Urban als Hg. mehrere wichtige Sbde mitbetreut (v. a. das vierbändige Handbuch der Ökumenik), Arbeitshilfen zu aktuellen ökumenischen Vorgängen erarbeitet (u. a. zu „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", zur „Gemeinsamen Erklärung") und v. a. zusammen mit Harding Meyer, Lukas Vischer und Damaskinos Papandreou die unschätzbaren „Dokumente wachsender Übereinstimmung" (2 Bde) herausgegeben, die deutschsprachige und jeweils eingeleitete Ausgabe sämtlicher internationaler ökumenischer Dokumente – wobei an Urban die redaktionelle Kärrnerarbeit hängen blieb. Seit 1978 ist er zudem als Schriftleiter der von Robert Grosche begründeten CATHOLICA. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie, Nachfolger von Albert Brandenburg.

Zu seinem 60. Geburtstag haben nun seine Freunde und Kollegen am Institut die wichtigsten Aufsätze Urbans zu ökumenischen Themen aus fast 30 Jahren als FS in einem Bd zusammengestellt.

Solche Art Ehrung ist, nebenbei bemerkt, viel wertvoller als die traditionelle „FS", die mit maximal 800 Exemplaren gedruckt wird, von denen nach zwei Jahren ein großer Teil im modernen Antiquariat landen. Die Vf. können ihre Beiträge nicht besser verstecken – und verschießen deshalb oftmals an diesem Platz auch nicht ihr bestes Pulver. Mit „Gesammelten Beiträgen" aber hält man die Studien, die

der Vf. und seine Hg. für die wichtigsten halten, nicht nur für findige Doktoranden präsent, sondern auch für die nächste Generation der Studierenden bequem erreichbar – weshalb man eben diesen nur dringend empfehlen kann, bei „Gesammelten Aufsätzen" eher zuzugreifen als bei Monographien oder allerlei aktuellen Paperbacks.

In dem Urban-Band sind die Aufsätze nicht chronologisch, sondern thematisch angeordnet unter den Hauptüberschriften: I. Lehre / Bekenntnis / Gemeinschaft des Glaubens (9–98); II. Kirchliche Gemeinschaft / Konfession / Kirche (99–152); III. Amt / Petrusamt (153–218); IV. Ökumene im Prozeß (219–299). Die es reizt, mögen chronologisch lesen und zusehen, ob sich bei Urban die thematischen Schwerpunkte entwickelt und gewandelt haben. Man müßte stark stilisieren, um das zu behaupten. Die „frühen" Aufsätze behandeln Anschlußfragen des Buches von 1972, tun also, was jeder kluge junge Theologe tut: das mit der ersten Monographie beackerte Feld erweitern: „Göttliches" und „menschliches" Recht in der Kontroverse um das Amt in der Kirche (1973, 153–161); Gemeinsamkeit des Glaubens. Theologische Implikationen der ökumenischen Basisformeln für die kirchliche Gemeinsamkeit (1974, 79–98); Katholische Ekklesiologie nach „Mysterium Ecclesiae". Ein abgebrochener Lernprozeß? (1974, 99–112); Was verwirklichen wir in unseren Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen? (1977, 219–234); Die Gültigkeit der reformatorischen Bekenntnisse heute (1977, 15–48); Verbindliches Lehren in der römisch-katholischen Kirche (1978, 49–64). Zum Lutherforscher im engeren Sinne wollte Urban trotz der Arbeit bei Joseph Lortz nicht werden. Nur zwei höchst informative historische Beiträge finden sich, zum reformatorischen Protest gegen das Papsttum (1976, 163–188), und zum Verhältnis von Luthers persönlichem Bekenntnis zum reformatorischen Bekenntnis (1983, 9–14). Ansonsten läßt sich Urban von den aktuellen ökumenischen Vorgängen und Kontroversen herausfordern – zu vertiefenden, differenzierenden, vor methodischer Leichtfertigkeit warnenden, zu genauem Hinhören auffordernden Stellungnahmen, im Sinne des eingangs Gesagten, vom kurzen Statement bis zum größeren wissenschaftlichen Aufsatz. Es geht also um Themen wie etwa: Wort Gottes und Kirchengemeinschaft (1979, 113–128); Der ökumenische Gottesdienst (1980, 247–258); Die katholische Kirche und ihre Vorstellung von Einheit (1985, 235–246); Communio im geistlichen Amt (1988, 207–218); und die nervenden Themen der letzten Jahre, wie: Der ekklesiologische Charakter der „kirchlichen Gemeinschaften" (1993, 141–152); Der „Konziliare Prozeß" (1997, 259–272); Das Papsttum (1998, 189–206); Zum Stand der Ökumene (1998, 273–284); Ökumene an der Schwelle zum 21. Jh. (1999, 285–299). Abgesehen von vier wieder abgedruckten Festschriftbeiträgen hat das meiste zudem den Hintergrund eines mündlichen Vortrags.

Nur wenige Aperçus, was die neugierigen Leser erwartet: Der frühe Aufsatz über *ius divinum* und *ius humanum* in der Amtsfrage stellt die zugleich schüchterne wie scharfsinnige Rückfrage, wie denn ein „Amt der Verkündigung göttlichen Rechtes" scharf und mit Folgen für die Ausgestaltung von den konkreten Ämtern menschlichen Rechtes abgegrenzt werden soll. Die Unterscheidung zwischen „dem" Amt und „den Ämtern" ist ja abstrakt, weil „das" Amt immer nur in der Form des konkret ausgestalteten Amtes gegeben ist und in Erscheinung tritt (153–161). – Pflicht und Auftrag des verbindlichen Lehrens liegen in der Struktur der Offenbarung selbst begründet, nämlich der Gleichursprünglichkeit von interpretationsbedürftiger Schrift und Kirche als „akkreditierter Sendungs- und Vermittlungsorganismus". Realistisch werden Fakten und Chancen einer veränderten Lehramtspraxis in der Phase des Dialogs mit den anderen christlichen Kirchen beschrieben (wäre es nur heute noch so wahr, wie man es 1978 hoffen durfte! (49–64). – Zum Thema „Wort Gottes" bietet Urban eine umsichtige Interpretation der Offenbarungskonstitution, v. a. der neuralgischen Aussagen zu Offenbarung, Schrift, Tradition, Lehramt – im Vergleich mit dem Motuproprio *Evangelium nuntiandi* als Verpflichtung, auf der Basis des gemeinsam gehörten Wortes Gottes die neue Einheit der Kirche zu suchen (113–128). – Luthers *sola scriptura* ist ursprünglich eine Notstandslösung gegen eine das Evangelium verdunkelnde Tradition gewesen, wurde aber im Zuge der Konfessionalisierung der Kirchen zum partikularkirchlichen Formalprinzip umfunktioniert – und blieb so hilflos dem weiteren Weg der historischen Exegese ausgeliefert (9–14). – Realistisch listet Urban die positiven Ergebnisse, aber auch die Belastungen auf, die die Ökumene mit ins 21. Jh. nimmt und die der beiderseits mißtrauische Professorenstreit um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" nur zu deutlich vor Augen geführt hat. Aber Chancen gibt es, wenn klar ist, daß Ökumene kein *Reduktionsprozeß* ist, sondern ein *Mehrungsvorgang* durch wechselseitiges Lernen voneinander mit dem Ziel, nicht mehr alten Streit fortzusetzen, der nicht mehr echt ist, sondern sich auf die Verkündigung des Evangeliums für die Welt von heute zu konzentrieren – aus dem Reichtum der konfessionellen Traditionen heraus.

Es ist schade, daß der Bd in seinem Charakter als „FS" nicht, wie sonst üblich, ein vollständiges Verzeichnis der Veröffentlichungen von Hans Jörg Urban bietet. Denn nach der Lektüre des Bdes kann man für die Weiterarbeit an den bearbeiteten Themen nur empfehlen: Schau immer erst mal bei Urban nach – es lohnt sich!

München Otto Hermann Pesch

Exegese des AT

Gallagher, William R.: **Sennacherib's Campaign to Judah.** New Studies. – Leiden: E. J. Brill 1999. XVII, 313 S. (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East, 18), Ln US-$ 100,00 ISBN: 90–04–11537–4

Die vorliegende Studie hat Sanheribs dritten Feldzug zum Gegenstand, der ihn 701 v. Chr. nach Phönizien und Palästina führte. Über kein anderes in der Bibel berichtetes Geschehen liegen so breite und verschiedenartige Quellen vor wie über diesen Feldzug: archäologische Befunde, von denen manche (etwa die Reste der Belagerungsrampe in Lachisch Str. III) mit ungewöhnlich hoher Wahrscheinlichkeit mit den Ereignissen von 701 korreliert werden können, während andere (etwa im nahe gelegenen philistäischen Ekron) eher die Folgen des Feldzugs für die Ökonomie der Region verdeutlichen; assyrische Darstellungen des Feldzugs in Bild (Palastreliefs in Ninive) und Text (königliche Annalen, evtl. ein sogenannter Gottesbrief), biblische Texte im Bereich der historiographischen (2Kön 18–19 par Jes 36–37, 2Chr 32), der prophetischen (Jes 1*, 10*, 18*, 21–22*, 30–31*, Mi 1* usw.), ja gar der Weisheitsliteratur (Sir 48,17–21), eine Darstellung Herodots (Hist II 141) und eine andere bei Flavius Josephus (Ant X 1). Wer sich grundlegend mit Problemen der biblischen und antiken Historiographie auseinandersetzen und den kritischen Umgang mit verschiedenen Quellen im Rahmen einer modernen, re-konstruktiven Geschichtswissenschaft einüben will, dem stünde hier ein denkbar geeignetes Paradigma für eine exemplarische Methodendiskussion zur Verfügung.[1]

Gerade letzteres läßt die anzuzeigende Arbeit leider vermissen. Es handelt sich um eine von Hermann Hunger und Georg Sauer an der Univ. Wien begleitete Diss., die 1992 eingereicht, danach aber umfassend revidiert wurde, wobei der Vf. namentlich die neuen Editionen und Einleitungen zu den Inschriften der assyrischen Könige Tiglatpileser III. (ed. H. Tadmor, 1994), Sargon II. (ed. A. Fuchs, 1993[2]), Sanherib (Einleitung von E. Frahm, 1997[3]) und Assurbanipal (Einleitung von R. Borger, 1996) berücksichtigen und damit an den neuesten Stand der assyriologischen Forschung anschließen konnte. Die Arbeit setzt sich nur mit Texten auseinander. Die archäologischen Quellen werden leider ebenso ausgeklammert wie die Bildquellen.[4] Was den Vf. in erster Linie interessiert, ist die ereignisgeschichtliche Rekonstruktion, die er aufgrund der assyrischen Inschriften, biblischer Texte und der Darstellung von Herodot leisten zu können glaubt. Das Problem, daß diese drei Textbereiche einen prinzipiell unterschiedlichen Quellenstatus haben (zeitgenössische oder zeitnahe Inschriften, gewachsene Traditionsliteratur), wird ebensowenig erörtert wie das damit zusammenhängende Methodenproblem.[5]

In der Einleitung (1–21) wird die Forschungsgeschichte dargestellt, die auf 2Kön 19,9 basierende Zwei-Kampagnen-Theorie zurückgewiesen und eine Übersicht über die Quellen geboten. G.s Forschungsziel besteht darin, die schriftlichen Quellen zu sichten, sie verläßlich zu übersetzen und historiographisch (in bezug auf die „mental orientation of the ancient writers") zu analysieren, ihre Verläßlichkeit („reliability") zu prüfen und schließlich im Blick auf

[1] Vgl. demnächst ‚Shut Up Like A Bird in a Cage': The Invasion of Sennacherib in 701 BCE (European Seminar in Historical Methodology 4; JSOT.S), hg. v. L. L. Grabbe, Sheffield 2003 [im Druck].

[2] Die ergänzende Studie und Edition von Fuchs, A.: Die Annalen des Jahres 711 v. Chr. nach Prismenfragmenten aus Ninive und Assur (SAAS VIII), Helsinki 1998, konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden.

[3] Frahm, E.: Einleitung in die Sanherib-Inschriften (AfO Beiheft 26), Horn bzw. Wien 1997.

[4] Vgl. dazu bes. Ussishkin, D.: The Conquest of Lachish by Sennacherib (Tel Aviv University. Publications of the Institute of Archaeology 6), Tel Aviv 1982; Barnett, R. D. / Bleibtreu, Erika / Turner, G.: Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh, 2 vols., London 1998; Russell, J. M.: Sennacherib's Palace Without Rival at Nineveh, Chicago / London 1991; ders., The Final Sack of Nineveh: The Discovery, Documentation, and Destruction of Sennacherib's Throne Room at Nineveh, Iraq, New Haven–London 1998; Uehlinger, Ch.: Clio in a world of pictures – Another look at the Lachish reliefs from Sennacherib's Southwest palace at Nineveh, in: Grabbe (Anm. 1).

[5] Vgl. zur Diskussion etwa Edelman, Diana V.: The Fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past (JSOT.S 127), Sheffield 1991; Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5), hg. v. Ch. Hardmeier, Leipzig 2001.

die judäische Phase der Kampagne die Chronologie der Ereignisse zu rekonstruieren. Das Hauptinteresse richtet sich demnach auf die Ereignisgeschichte.

Laut Vf. (2f) hat das Buch zwei (nicht als solche gekennzeichnete) Hauptteile: Im *ersten Teil* würden ausgewählte Texte aus dem Jes-Buch auf ihren historischen Hintergrund befragt (Kap. 1, S. 22–74: 21,1–22,14; Kap. 2, S. 75–90: 10,5–19; 14,4b-21). Der *zweite Teil* umfasse Kap. 3–9, in denen Quellen untersucht werden, deren Bezug zum Sanherib-Feldzug nicht allererst aufgewiesen werden muß. Hier folgt die Darstellung den verschiedenen Phasen des Feldzugs, wie sie die assyrischen Annalen schildern: den Operationen in Phönizien (Kap. 3, 91–104), gefolgt von Tributabgaben von acht Königen des Westens in Ußu bei Tyrus (Kap. 4, 105–112); einer zweiten Phase von Eroberungen in Philistäa (Kap. 5, 113–128), gefolgt vom Angriff auf Juda als dritter Phase (Kap. 6, 129–142). Kap. 7–9 bilden eigentlich einen dritten Hauptteil, setzen sie sich doch alle drei mit 2Kön 18–19 par Jes 36–37 auseinander. Der Vf. betreibt zuerst Quellenkritik (143–159), wobei er die herkömmliche Unterscheidung von ‚Quelle A' (2Kön 18,13–16) und ‚Quelle B' (18,17–19,37) wiederholt, eine weitergehende Differenzierung von B1 (18,17–19,9a) und B2 (19,9b-37) aber ablehnt.[6] Im umfangreichsten Kap. 8 (160–254) untersucht er den ‚historischen Wert' („historical value") der beiden Quellen. ‚Quelle A' sei weitestgehend zuverlässig; fraglich bleibe nur, ob Sanheribs Feldzug in Hiskijas 14. oder erst in sein 26. Regierungsjahr fiel. Aber auch ‚Quelle B' enthalte über weite Strecken verläßliche Informationen, abgesehen von folgenden Einzelinformationen: Die in 19,35 genannte Zahl der assyrischen Opfer (36 000 Mann) sei zu hoch, und die gefallenen Assyrer seien wohl kaum im Lager ums Leben gekommen; Taharka sei 701 nicht König von Kusch und an dem Konflikt gar nicht beteiligt gewesen; und Jesaja habe Sanheribs Tod nicht vorausgesagt). Besonderen Wert legt G. auf den Quellenwert der beiden (!) Rabschake-Reden, deren Historizität die Forschung bekanntlich ganz unterschiedlich beurteilt: meist eher skeptisch in bezug auf die zweite, zurückhaltender in bezug auf die erste Rede. G. folgt dem Prinzip, Historizität nur dann in Zweifel zu ziehen, wenn es anders nicht geht, d. h. beide Reden sehr zuversichtlich in weiten Teilen für historisch zu halten. Die Reden müßten freilich rhetorisch verstanden werden, d. h. es seien die Umstände und die spezifischen Techniken kriegspropagandistischer Rhetorik zu berücksichtigen. Diese These will der Vf. u. a. durch einen Vergleich mit deutscher und alliierter Kriegspropaganda während des Zweiten Weltkriegs untermauern, die in einem eigenen Exkurs dargestellt wird (174–185). Eine „historical discussion" (Kap. 9, 255–262) will die als verläßlich beurteilten Informationen über die Geschehnisse dann auch noch in die richtige chronologische Reihenfolge bringen. Ein Appendix (263–274) diskutiert schließlich acht verschiedene Faktoren, die Hiskijas ‚Rebellion' veranlaßt haben sollen.

Carl von Clausewitz hätte an dem Buch vielleicht seine Freude gehabt, den modernen Historiker kann es ebenso wenig befriedigen wie den alttestamentlichen Exegeten. Die Geschichte, um die es hier geht, wird im wesentlichen von Feldherren gemacht; wenn einer von diesen (Sanherib) dem andern (Hiskija) als Schwächling erscheint, kann dies ein Motiv für einen ‚Aufstand' sein (269–270, Faktor 5). Strukturprobleme der vorderasiatischen Wirtschafts- und Gesellschaftsverhältnisse am Ende des 8. Jhs.[7], die die Geschehnisse von 701 v. Chr. mindestens ebensosehr beeinflußt haben müssen wie die individuellen Motivationen, Qualitäten und Schwächen der ‚großen Männer', bleiben völlig außer acht, obwohl die kritische Analyse der Texte diesbezüglich sehr aufschlußreich wäre. „The Immense Burden of Vassaldom" (264–265) als Motiv für die hiskijanischen Autonomiebestrebungen läßt sich heute nicht mehr auf einer halben S. abhandeln, wohl aber ebenso breit archäologisch und textlich dokumentieren wie die assyrische Einflußnahme auf die Produktions- und Handelsbedingungen in der südlichen Levante seit der Zeit Tiglatpilesers III.[8] Hier rächt sich die Ausblendung der Archäologie.

Was die Behandlung der *biblischen Texte* angeht, so ist zu unterscheiden zwischen den Überlegungen des Vf.s zu ausgewählten Prophetentexten und seiner Diskussion des Hauptzeugen aus der biblischen Historiographie (2Kön 18–19).

Im *ersten Teil* versucht G. u. a., eine neue historische Interpretation von Jes 21–22 zu begründen: *Jes 21,1–10* sei nicht, wie meist angenommen wird, auf den Fall Babylons im Jahre 539 v. Chr. zu beziehen, sondern auf die Eroberung der Stadt durch Sanherib im Jahre 704 v. Chr. Die Argumente zum ‚nicht-jesajanischen' Sprachgebrauch, die gegen eine jesajanische Autorschaft von 21,1–10 angeführt würden, seien nicht stichhaltig, weil die biblische Literatur für wortstatistische Schlußfolgerungen eine zu schmale Datenbasis biete. Die Datierung des Abschnitts müsse vielmehr auf „historical criteria" ruhen; in Ermangelung eindeutiger Gegengründe sei einer Datierung zur Zeit Jesajas Priorität zu geben. Das Arabien-Orakel *21,11–17* habe gleichfalls Ereignisse im Jahr 704 im Blick: Diese zweite These braucht G., um Jes 21,1–22,14 auf einen zusammenhängenden Geschehensverlauf deuten zu können, nebenbei auch dazu, um über die auf 21,16f gestützte Partizipation der Qedarener die historische Plausibilität von Merodach-Baladans Gesandtschaft nach Jerusalem – 2Kön 20,12ff – stützen zu können. Das Orakel *22,1–8a* schließlich sei nicht wie meist angenommen auf Jerusalem, sondern auf die babylonische Stadt Kisch zu beziehen, deren Fall im Jahre 704 v. Chr. den Propheten Unheil für Jerusalem vorausahnen ließ: „Is. 22:1–8a mainly concerns the battle of Kish and its consequences for Judah. The rejoicing city which Isaiah addresses in second person feminine singular forms is Babylon" (69). Die Demonstration führt zu drei Schlußfolgerungen: „First the Judaeans were dependent on Babylon when they rebelled against Assyria. We can regard a Chaldaean-Judaean alliance in 705–04 as a near certainty [im Blick auf die vorangegangene Diskussion eine ungerechtfertigte Übertreibung]. Second Is. 22:1–14 should not be used for reconstructing Sennacherib's campaign to the west (*sic*), because it was written before the war in late 704 or early 703. Thus most of the alleged contradictions and tensions between the Biblical narrative of the campaign and Is. 22:1–14 simply disappear. Third Is. 22:1–14 should not be used to discredit Isaiah's role in II K. 18:17–19:37" (S. 74).

Der Deutung von Jes 22* auf Kisch steht zu vieles entgegen, als daß sie überzeugen könnte: zunächst natürlich V. 4 mit der ganz eindeutigen Aussage über die Mißhandlung der „Tochter meines Volkes", womit nur Juda bzw. Jerusalem gemeint sein kann. Grundsätzliche Einwände werfen Prämissen und Methode auf, die der Vf. vertritt: Zu deutlich ist es, daß er Kettenargumentationen entwirft, die ihm erlauben sollen, quasi-etablierte Einsichten der historisch-kritischen Exegese zu unterlaufen, die ihn jedoch gleichzeitig unter einen nicht zu übersehenden Systemzwang setzen. Damit wird eine Grundvoraussetzung kritischer historischer Forschung, das Prinzip des methodischen Zweifels, suspendiert, und die ‚fact finding mission' des Historikers auf eine Ebene der unverbindlichen Plausibilitäten, Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten gehoben, auf der ganze Reihen von Ermessens- und (teilweise zirkulären) Konvenienzurteilen, aber keine wirklich zwingenden Argumente mehr formuliert werden können. Im Ergebnis läuft das darauf hinaus, daß G.s historische Rekonstruktion häufig so gut bzw. schlecht ist wie irgendeine andere, m. a. W. keinen wirklichen Erkenntnisfortschritt bringt.

Bei der Interpretation von *Jes 10,5–19* zeichnet sich noch deutlicher das eigentliche Ziel des Vf.s ab, durch die Kommentierung ausgewählter Jes-Texte die Spannungen zwischen dem Bild des Propheten in Jes und 2Kön zu relativieren, die Rabschake-Reden (2Kön 18,19–35 par Jes 36) vor dem Hintergrund assyrischer Kriegspropaganda zu interpretieren und dadurch Argumente für die Historizität der Rabschake-Reden zu gewinnen. G. stellt fünf gemeinsame Elemente von Jes 10,5–19 und den Rabschake-Reden fest. Neuere Kommentatoren wie K. A. D. Smelik haben aus diesen Gemeinsamkeiten geschlossen, daß die Rabschake-Reden von judäischen Redaktoren aufgrund von Vorgaben aus der prophetischen Überlieferung formuliert worden seien. In der Tat spricht der Rabschake in 2Kön 18 wie ein Jes-Schüler, was literaturgeschichtlich problemlos, historisch schwer nachzuvollziehen ist. G. will umgekehrt nachweisen, daß Jes 10,5–19 von den Rabschake-Reden abhängig sei und diese wiederum reale assyrische Kriegspropaganda spiegle, obwohl auch die Reden natürlich von einem Judäer verfaßt worden sein müssen. Die Anschlußfrage, wie ein judäischer Schriftsteller so genaue Kenntnis von assyrischer Kriegspropaganda haben konnte, beantwortet G. im Anschluß an P. Machinist[9] mit dem Hinweis auf die judäischen Gesandtschaften, die den jährlichen Tribut nach Ninive bringen mußten: „A tour of the Assyrian king's palace with a reading of the inscriptions on the walls gave them direct exposure to Assyrian royal pomp. A Judean court prophet may have been part of the embassy himself one year; if not, he could have found out about the propaganda through an emissary who had gone. (...) A second means was that Assyria may have spread its propaganda directly in Judah and its surroundings in various ways, i.e. speeches like that of the rab-shaqeh, Assyrian officials stationed in or near Judah, royal inscriptions on stelae, rock reliefs, etc." (83) Das ist alles zwar nicht ausgeschlossen, aber entweder völlig spekulativ oder aber so pauschal formuliert, daß es kein solides Fundament für kritische historische Forschung abgeben kann.[10]

Im *zweiten Teil* des Buches, der der Rekonstruktion des dritten Feldzugs auf der Grundlage der Inschriften Sanheribs dient, findet sich manche interessante Beobachtung, aber auch viel Naivität im Umgang mit den Quellen. So schreibt G. z. B. mit Bezug auf den assyrischen Topos pulḫī melamme bēlūtīya išḫupušu „mein königlicher Schreckensglanz warf ihn nieder": „When an enemy was overwhelmed by fear of the Assyrian king's awesome splendor, he could only choose three alternatives: immediate surrender, flight, or if a distant ruler was involved, complying with the Assyrian king's demands" (94). Man kann kaum glauben, daß der Vf. die rhetorische

[6] Differenzierter und entsprechend weiterführender zuletzt Na'aman, N.: New Light on Hezekiah's Second Prophetic Story (2 Kgs 19,9b–35): Biblica 81 (2000) 393–402; Wiederabdruck demnächst in Grabbe (Anm. 1).

[7] Vgl. als Blick auf eine andere Peripherie des assyrischen Reiches jüngst Parker, B. J.: The Mechanics of Empire. The Northern Frontier of Assyria as a Case Study in Imperial Dynamics, Helsinki 2001; für Philistäa Allen, M. J.: Contested Peripheries: Philistia in the Neo-Assyrian World System (PhD diss. University of California, Los Angeles), 1997.

[8] Vgl. hierzu jüngst Na'aman, N.: An Assyrian Residence at Ramat Raḥel?: TA 28 (2001) 260–280; Blakeley, J. A. / Hardin, J. W.: Southwestern Judah in the late Eighth Century B. C. E., Basor 326 (2002) 11–64.

[9] Machinist, P.: Assyria and its Image in First Isaiah: JAOS 103 (1983) 719–737; vgl. ders., The *rab šāqeh* at the Wall of Jerusalem: Israelite Identity in the Face of the Assyrian "Other" Hebrew Studies 41 (2000) 151–168.

[10] Für Überlegungen zur assyrischen Propaganda und ihrem Echo in der Bibel vgl. Uehlinger, Ch.: *Figurative Policy*, Propaganda und Prophetie, in: Congress Volume Cambridge 1995 (SVT 66), hg. v. J. A. Emerton, Leiden 1997, 297–349.

Stilisierung des Topos für bare Münze nehme, und ist deshalb versucht, seinen Satz mit ironischem Unterton zu lesen – aber beides, Naivität oder Ironie, ist der kritischen Diskussion einer historischen Sachproblematik nicht angemessen.

Die Interpretation der assyrischen Inschriften, die den dritten Teil des Feldzugs betreffen (die Auseinandersetzung mit Hiskija von Juda), ist apologetisch so angelegt, daß sie zu einer historistischen Deutung der biblischen Darstellung in 2Kön 18–19 hinführt. Hier soll dann, wie gesagt, der Vergleich der ausführlich behandelten Rabschake-Reden mit deutscher und alliierter Kriegspropaganda aus dem Zweiten Weltkrieg die historische Plausibilität der Reden stützen: Kriegspropaganda, so lautet die These, nehme prinzipiell immer auf Themen, Vorstellungen, Erwartungen und Hoffnungen politischer und religiöser Art der *Gegen*seite Bezug, weshalb es nur verständlich sei, daß die Reden des assyrischen Rabschake sich im Rahmen der kulturellen und religiösen Begrifflichkeit der eingeschlossenen Judäer(Innen) bewegten. Der typisch ‚biblische' Tonfall der Reden (mit ihrer Mischung aus deuteronomistischen, weisheitlichen und prophetischen Elementen) sei von daher zu verstehen. Die zweite Rede (2Kön 18,28–35) würde auf der ersten aufbauen und sei deren logische Fortführung; sie stehe außerdem assyrischen Texten so nahe, daß man sie problemlos einem assyrischen Beamten zuweisen könne.[11]

Auch hier zeigt sich wieder ein grundsätzliches Defizit im Bereich der historischen Strukturanalyse: Manche der vom Vf. angesprochenen Parallelen zwischen der antiken und der modernen Propaganda liegen ganz einfach in der Natur der Sache. Direkte Vergleichbarkeit ist dennoch nicht gegeben, weil Kriegspropaganda unter den Bedingungen moderner Massenkommunikation (Flugblätter, Rundfunksendungen u. ä.) mit Kapitulationsverhandlungen zwischen exponierten Delegaten eines altorientalischen Großkönigs und eines loyalitätsbrüchigen Vasallen nicht direkt vergleichbar sind, zumal wenn das letztere Szenario als Teil einer theologisch motivierten Lehrerzählung überliefert ist.

Fazit: Es handelt sich um eine ‚konservative', einseitig historistisch und ereignisgeschichtlich ausgerichtete Arbeit auf einer m. E. defizienten methodischen Grundlage. Die Ausblendung von Archäologie und Ikonographie kann sich bei einer derartigen Themenstellung nur zum Schaden auswirken. Wirklich nützlich und stellenweise weiterführend ist allein die Kommentierung der assyrischen Annalen (91–142). Dagegen trägt die Arbeit zum besseren Verständnis der einschlägigen biblischen Texte nicht viel bei. Anstatt daß sich der Vf. seriös mit detailliert begründeten Einsichten der historisch-kritischen Exegese auseinandersetzen würde[12], versucht er diese durch eine ebenso pauschale wie billige Methodenskepsis zu unterlaufen. Entsprechend mager ist der Erkenntnisgewinn: Der *historischen* Rekonstruktion des dritten Feldzugs Sanheribs, seiner Voraussetzungen und seiner Folgen wird mit Biblizismus und Historizismus ein Bärendienst erwiesen, zum eigentlich *exegetischen* Verständnis des biblischen Textes und seiner literarisch-theologischen Funktion im Rahmen des Kön- und des Jes-Buches hat die Studie nichts zu sagen, weil sie sich für diese Frage nicht interessiert.

Freiburg/Schweiz Christoph Uehlinger

Hossfeld, Frank-Lothar / **Zenger**, Erich: **Psalmen 51–100**. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2000. 727 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Ln € 100,00 ISBN: 3–451–26826–4

Nachdem die Dioskuren der deutschen Psalmenforschung bereits 1993 in der Neuen Echter Bibel eine Kurzkommentierung zu Ps 1–50 vorgelegt haben, ist sieben Jahre später der erste Bd zu Ps 51–100 als Teil des großen Psalmenkommentars in der neu gegründeten Herderschen Reihe erschienen. Haben die Hg. und der Echter Verlag 1993 in einem „Hinweis" von einem „umfangreichen Psalmenkommentar" gesprochen, so verblaßt diese Charakterisierung angesichts des nun vorliegenden kapitalen Bdes der neuen Kommentierung, deren Volumen und Anspruch komplexer Wahrnehmung nur mit dem Werk von G. Ravasi, Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione (drei Bde, 1981, 1983, 1984, ca. 3000 S.) zu vergleichen sind.

Daß die beiden Kommentatoren mitten in den Psalter hineinspringen, wird von ihnen im Vorwort (10–12) mit der Programmatik ihrer Auslegung begründet. Sie wollen nicht nur dem einzelnen Psalm gerecht werden, sondern auch die in der Psalmenforschung mittlerweile – und nicht zuletzt durch den nachhaltigen Beitrag der beiden – fest etablierte Frage nach der Genese der Psalmensammlungen und des Psalters insgesamt sachkundig erörtern. Die Überlegung, daß erst die abgeschlossene Kommentierung aller Psalmen auch die Frage nach der Entstehung des Psalters und der inkorporierten Sammlungen weitgehend klären wird, ist nicht von der Hand zu weisen. Deshalb wollen die Kommentatoren den Bd zu Ps 1–50 zuletzt publizieren, um dort in der Einleitung das gereifte Wissen zur Psaltergenese darbieten zu können. In der Einleitung zum vorliegenden Bd beschränken sie sich auf eine „Skizze zur Entstehung von Ps 51–100" (26–35) in Form von zehn Thesen.

Diese zehn Thesen sind zur Zeit das beste, was man zur Entstehungsgeschichte von Ps 2–100 lesen kann. Nur in groben Zügen kann an dieser Stelle die Sicht der beiden Kommentatoren, ergänzt um einige Anfragen, wiedergegeben werden. Wie groß die Evidenz der in synchroner Textbetrachtung gefundenen Kompositionsbögen der Makrostruktur von Ps 51–100 ist, mag jeder Leser selbst prüfen. Welcher Rezeptionseffekt durch diese Beobachtungen klar bestimmt werden kann, ist mir nach wie vor unklar. Die Kategorisierung der Texte unter Globalbegriffen wie Bitte, Klage, Vertrauen, Lobpreis und Dank akzentuiert fast durchgängig nur eine mögliche Rezeptionsweise, der andere mit gleichem, manchmal mit besserem Recht an die Seite zu stellen möglich wären. Die Reihung solcher und anderer Begriffe in unterschiedlicher Ordnung hat für jedweden denkbaren Rezeptionsprozeß eine derart geringe Plausibilität, daß sie sich offensichtlich am liebsten Doktoranden und Kommentatoren entbirgt. Bei der Erhellung dieser synchronen Strukturen schlägt glücklicherweise nicht das Herz der Dioskuren, sondern dort, wo es harte exegetische, nämlich literatur- und theologiegeschichtliche Arbeit zu tun gilt: bei der diachronen Erhellung der Psalmensammlungen in analytischen und synthetischen Prozessen. Dabei gehen sie von folgendem plausiblem Grundsatz aus: „Die jeweiligen Sammler und Redaktoren haben die Einzelpsalmen nach bestimmten Ideen hintereinander gestellt, manchmal haben sie die von ihnen zusammengestellten Texte bearbeitet und manchmal haben sie eigene verfaßt, um das theologische Profil der von ihnen komponierten Teilpsalter zu schärfen und zu vertiefen" (26).

Unter diesen Voraussetzungen werden innerhalb des sog. zweiten Davidpsalters die Psalmen 52; 54–57; 59; 61–68 als älteste Sammlung bestimmt. Es handelt sich um eine exilische Gruppe, in der das betende Ich zunächst unter der Bedrängnis von Feinden steht, dann aber hinfindet zum Vertrauen auf die rettende Macht Gottes, um schließlich in Ps 65–68 zum Lobpreis zu gelangen. Bei der Bestimmung des inhaltlichen Profils der Sammlung besteht eine gewisse Schwankung zwischen diagnostiziertem kultischem Interesse und „auffallender Innerlichkeits-Semantik" (29). Beide Aspekte werden Bestandteil der harmonisierenden These von einer Art Tempelfrömmigkeit in der tempellosen Zeit des Exils. Vielleicht, gebe ich zu bedenken, ließe sich die Sammlung besser aus den Gegebenheiten der frühnachexilischen Zeit verstehen.

Die älteste Sammlung wurde dann im 5. Jh. zum Davidpsalter Ps 51–72 ausgebaut (Vorschaltung von Ps 51, Abschluß durch Ps 69–72), veranlaßt durch asafitische Theologen, deren Orientierung an der kanonischen Gründungszeit Israels (Interesse an Mose und Aaron, David als Knecht Gottes) sich allerdings am besten an den von ihnen geschaffenen Asafpsalmen Ps 50; 73–83 erkennen läßt. Neben weiteren gestalterischen Eingriffen werden sie auch für die ausdrückliche Davidisierung vieler Psalmen als verantwortlich betrachtet. Ebenfalls im 5. Jh. ist der so entstandenen Asaf-David-Komposition Ps 50–83 die Korachgruppe Ps 42–49 mit ihrer inhaltlichen Mischung aus bedrängenden individuellen Fragen nach der Gottesgegenwart sowie aus Themen der Tempel- und Zionstheologie vorgeschaltet worden. Der auf diese Weise entstandene Teilpsalter Ps 42–83, der sog. elohistische Psalter, wird im Blick auf den gar nicht so seltenen Gebrauch des Tetragramms einer wohltuend differenzierten Betrachtung unterzogen, so daß alle Theorien einliniger Redaktionsarbeit sich dort wiederfinden, wo sie hingehören: in der forschungsgeschichtlichen Rumpelkammer. Weitere Überlegungen gelten dem Ausbau des sog. elohistischen Psalters zum sog. messianischen Psalter Ps 2–89, mit der auch bereits die Gliederung in drei „Bücher" (Ps 2–41; 42–72; 73–89) in Zusammenhang gebracht wird, der Erweiterung um die Trias Ps 90–92 und schließlich der Anfügung der Gruppe Ps 93–100, die die Königsherrschaft Gottes unter vielen Aspekten rühmt und den Psalter im Entwicklungsstadium Ps 2–100 wohl noch im 4. Jh. abgeschlossen hat.

Die von den Kommentatoren vorgelegte Rekonstruktion lädt zu einer Reihe kritischer Rückfragen ein, die die Einschätzung von Einzeltexten, die Genese von Teilsammlungen sowie Datierungsprobleme im gesamten Entstehungsprozeß betreffen. Nicht die materiale Kritik soll jedoch hier betont werden, sondern das große Verdienst der beiden Kommentatoren, außerordentlich viel zur Erhellung der literarischen Entstehung des Psalters beigetragen zu haben. Sie gehören zu den Ersten der neuen Generation von Psalmenforschern, die Fragen der Textdatierung und Textgenese sowie des Werdens von Psalmensammlungen nicht durch ein schnell gesprochenes Ignoramus beiseite schieben und

[11] Wie sehr dem Vf. daran gelegen ist, die Historizität der biblischen Darstellung zu untermauern, mag ein kurioses Detail zeigen: Ein Vergleich der zweiten Rede mit einem assyrischen Brief (ABL 301) führt G. zu der absurden Aussage, daß „the rab-shaqeh's speech is more Assyrian than Ashurbanipal's letter" (204)!

[12] Auch die Arbeit von Hardmeier, Ch.: Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–20 und Jer 37–40 (BZAW 187), Berlin / New York 1987, die der historischen Auswertung eine literaturwissenschaftliche Erschließung des Textes vorausgehen läßt, wird von G. nur sehr pauschal zurückgewiesen.

komplizierte Endtextformationen in schlichte Schemata pressen, sondern die der Genese der Psalmen und des Psalters gewissenhaft nachspüren und auf dieser Basis die spannende Theologiegeschichte dieses Buches schreiben.

Wie das im einzelnen aussieht, ist der Auslegung der Texte Ps 51–100 zu entnehmen. Den „Brocken" haben sich die beiden Kommentatoren nicht ganz so brüderlich geteilt wie die Auslegung der ersten 50 Psalmen in der Neuen Echter Bibel. Nunmehr haftet Hossfeld für die Kommentierung von 18 Psalmen (Ps 52; 54; 55; 58; 65; 66; 68; 71; 75; 77; 78; 81; 89; 93–96; 98), Zenger für die übrigen 32 (Ps 51; 53; 56; 57; 59–64; 67; 69; 70; 72–74; 76; 79; 80; 82–88; 90–92; 97; 99; 100). Die Weisheit dieser Aufteilung muß niemand ergründen. Das geneigte Publikum wird interessiert verfolgen, ob – die Dogmatiker mögen Augen und Ohren schließen – das von Z. erworbene meritum im Fortgang der Kommentierung durch H.s Poenitenz dahinschwindet oder ob sich Z.s meritum bleibend in ein donum superadditum wandelt.

Die Kommentierung der Einzeltexte ist sinnvoll und gut durchschaubar aufgebaut. Dem Leser wird zudem durch gliedernde Stichworte am Textrand die Orientierung leicht gemacht. Auf die umfassende Angabe von Sekundärliteratur zum Text folgt eine Übersetzung mit sachdienlichen textkritischen, philologischen, grammatischen und semantischen Erläuterungen. Die anschließende Analyse behandelt Gattungsprobleme, potentielles Textwachstum, poetische Gestalt, Gliederung, Herkunft, Datierung und Intention des Psalms. In der Auslegung werden darauf in Entsprechung zur ermittelten Gliederung u. a. traditionsgeschichtliche Hintergründe und theologische Gedankenführung des Textes herausgearbeitet. Ein Spezifikum des Kommentars besteht in der sorgfältigen Berücksichtigung religionsgeschichtlicher Sachverhalte, was sich besonders in der beachtlichen Dokumentation erhellender ikonographischer Zeugnisse niederschlägt. Die Metaphorik des Psalters erfährt dadurch im Kommentar selbst eine erfreuliche Konkretisierung. Daß im Kommentar außerdem frühe Schaltstellen der jüdischen und christlichen Psalmenrezeption u. a. in Septuaginta und Neuem Testament Berücksichtigung finden, erbringt noch einmal eine Erhöhung des theologischen Ertrages.

Beispielhaft soll die Kommentierung an zwei Schlüsseltexten überprüft werden, natürlich einmal bei Z. (Ps 51) und einmal bei H. (Ps 89). Mit Ps 51 erfolgt, redaktionell bewußt positioniert, die Eröffnung des zweiten Davidpsalters. Es ist ein programmatischer Text über Schuld und Vergebung und damit über die conditio humana coram Deo in prinzipieller Wahrnehmung. Z.s Übersetzung schmiegt sich eng an die hebräische Vorlage an. Das entspricht der Generallinie des Kommentars. Auf diese Weise führt bereits die Übersetzung zu einem neuen Hören des vertrauten Textes. Ob man dieses begrüßenswerte Vorgehen so weit treiben muß, daß man mögliche Übersetzungsvarianten in den Text integriert (Beispiel: „denn / ja" in V. 5 und 18) und „d. h."-Erläuterungen in Klammern beigesellt, erscheint mir fraglich. M. E. ist dies eine unnötige Vermischung von Übersetzung und Kommentierung, für die in diesem Werk bei Ps 51 immerhin gut 20 S. zur Verfügung stehen. Der Auseinandersetzung mit der Forschung wird beträchtlicher Raum gewährt. An wichtigen Werken habe ich bei Ps 51 nur eines vermißt, das auch im allgemeinen Literaturverzeichnis fehlt: F. Lindström, *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms*, CB.OTS 37, Stockholm 1994. Wohltuend fällt auf, wie Z. dem reichhaltigen formgeschichtlichen Angebot situativer Verankerung des Psalms und der damit immer einhergehenden inhaltlichen Depotenzierung mit triftigen Gründen eine Absage erteilt. Z. kann bei der Auslegung Kurs halten, weil er die „Karten" des Psalms gründlich studiert hat: „Der im Psalm ergehende Richterspruch Gottes über den Sünder, in der Gott um der Gerechtigkeit willen den Menschen mit seiner Sünde konfrontiert, zielt als Akt seiner Barmherzigkeit nicht auf die Vernichtung, sondern auf Rettung und Neuschöpfung" (50). Besonders hervorzuheben sind die umsichtige Analyse der traditionsgeschichtlichen Hintergründe der Bitte um Neuschaffung von Herz und Geist in V. 12–14 sowie die tiefblickende Auslegung der Fortschreibung über die Erneuerung von Zion und Jerusalem in V. 20f. Z.s aspektreiche Kommentierung wird jeder literaturgeschichtlich und theologisch Interessierte mit Gewinn benutzen.

Ps 89 ist ein gewaltiger Text, dem die immensen tektonischen Verschiebungen, die er in sich birgt, leicht anzusehen sind. Die Aufgabe, hier nicht im losen Gestein Halt zu suchen, sondern am Fels, verlangt hohe exegetische Kunstfertigkeit. Der Psalm steht zudem im werdenden und schließlich auch im gewordenen Psalter in einer Schlüsselposition: als Schlußpunkt in den Weiterungen des sog. elohistischen Psalters (Ps 42–83) und schließlich am Ende des sog. messianischen Psalters (Ps 2–89) sowie des dritten Psalmbuches (Ps 73–89).

H. macht, wie nicht anders zu erwarten, seine Sache gut. Nach sorgfältiger Übersetzung mit Annotationen wendet er sich sogleich der Frage des literarischen Wachstums des Textes zu. Er läßt sich nicht zu dem lange üblichen und durchaus suggestiven Schluß verleiten, daß der Eingangshymnus V. 2–19 eine vorgegebene literarische Größe sei. Vielmehr betont er von Anfang an die hohe Affinität von Ps 89 zu den asafitisch-korachitischen Psalmen, die ebenfalls hymnische Passagen an entscheidenden Stellen mit Klage verbinden, und zudem zu den Königspsalmen 2, 72; 110 und 132, die auch mit dem literarischen Mittel der Gottesrede arbeiten. Unter Berücksichtigung dieses relevanten literarischen Kontextes kommt H. zu dem Schluß, daß der Hymnus genuiner Teil der Grundfassung von Ps 89 ist und Fortschreibungen nur in V. 4–5.36–38.48–49 vorliegen. Überzeugt die Analyse im Blick auf V. 4–5 und 48–49 unmittelbar, bleibt für mich ein gewisser Zweifel bei V. 36–38 bestehen. Vielleicht hat sich H. hier zu sehr durch seine Einschätzung des Davidschwurs gegenüber dem Davidbund leiten lassen. Die Interpretation des Bundes als Schwur ist schließlich in der deuteronomistischen Theologie bereits durchgeführt und angesichts der plausiblen Datierung von Ps 89 durch H. (nach 515 v. Chr.) auch bei dem Vf. des Grundtextes bereits als bekannt vorauszusetzen. H. arbeitet in der folgenden Auslegung erhellend heraus, wie davidische Königstheologie in Ps 89 in nachexilischer Zeit kollektiviert wird und sich gleichwohl das Ich des Beters immer wieder Gehör verschafft. So ist Ps 89 ein Gebet, das sowohl von der Gemeinschaft als auch vom Einzelnen in der Situation der Anfechtung gesprochen werden kann.

Das große Verdienst von H.s Auslegung liegt in der umsichtigen literarischen Analyse von Ps 89 und in der Bereitstellung aller potentiell aussagekräftigen Kontexte im Psalter und darüber hinaus im Alten Testament. Daß ein Mitkommentator wie der Rez. immer noch Fragen hat, wird H.s Humor nicht trüben. Aus dieser unerschütterlichen Gewißheit heraus wage ich sie zu stellen. Die Nähe von Ps 89 zur asafitisch-korachitischen Theologie ist unbestritten. Gleichwohl fällt auf, daß es gar nicht so viele Texte gibt, die wie Ps 89 durch listige literarische Strategie Gott das eingangs angestimmte Lob entziehen und in eine scharfe Anklage verwandeln. In dieser Hinsicht sind mit Ps 89 nur Ps 44 und Jes 63,7–64,11 zu vergleichen. Es kommt hinzu, daß Ps 89 nicht als Asaf- oder Korachpsalm ausgewiesen wird, sondern mit der Zuschreibung an den Esrachiter Etan ausgestattet ist. Worin besteht also neben den reichlich genannten literarischen Affinitäten die Eigenart von Ps 89? Müßte nicht noch stärker berücksichtigt werden, daß Ps 89 zwar die deuteronomistische Theologie voraussetzt, ihr aber durch die Anklage Gottes vehement widerspricht? Mit dieser Anklage knüpft Ps 89 eher an frühexilische Texte unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels und der Liquidierung der Monarchie an. In Ps 89 scheint eine Klage komponiert worden zu sein, in der die Exilssituation bereits zum theologischen Topos geworden ist, durch den das Volk, das ganz offensichtlich durch den eher kläglichen zweiten Tempel seine religiöse Not nicht beseitigt sieht, Gott an die große Verheißung an David nach 2Sam 7 erinnert, deren Erfüllung das nachexilische Israel leidend mit der Schärfe frühexilischer Anklage einfordert. Ich habe eigentlich nur zu formulieren versucht, was ich als H.s Intention erkannt zu haben meine. Sollte er zustimmen, könnte man allerdings Ps 89 nicht mehr „eine *schriftgelehrte Relecture* von 2 Sam 7" nennen (585). Schriftgelehrte sind Anwälte Gottes, nicht seine Ankläger. Doch wie auch immer: H.s Auslegung von Ps 89 kann weitergehende Reflexionsprozesse auslösen, weil sie bereits selber reicher Ertrag intensiver exegetischer Bemühung um den Text ist.

Was die Überprüfung der Auslegungen von Z. und H. gezeigt hat, ist symptomatisch für den ganzen Bd. Im Blick auf ihn kann der Rez. das bei der Lektüre der Kommentierung in der Neuen Echter Bibel gewonnene Urteil nur noch einmal mit Nachdruck unterstreichen: Die Dioskuren haben mit ihrer Kommentierung der Psalmen den derzeit wertvollsten Beitrag im deutschsprachigen Raum geliefert. Viele werden diesen Bd mit Gewinn gebrauchen. Und der Rez. als Mitstreiter im Geschäft der Psalmenkommentierung wird dankbar von der Fülle der dokumentierten Beobachtungen Gebrauch machen.

Göttingen Hermann Spieckermann

Körting, Corinna: **Der Schall des Schofar.** Israels Feste im Herbst. – Berlin: W. de Gruyter 1999. XII, 389 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 285), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–016636–4

Die Feste Israels, diese „Kristallisationspunkte" seines „Glaubens" (1), haben in den letzten Jahren zunehmend die Aufmerksamkeit der alttestamentlichen Exegese gefunden. C. Körtings Studie, die von H. Spieckermann betreut und vom Fachbereich Evangelische Theologie in Hamburg 1999 als Diss. angenommen, für den Druck aber offenbar nur mehr geringfügig überarbeitet worden ist (vgl. z. B. S. 63 Anm. 288), untersucht die im Monat Tischri konzentrierten Festzeiten. Sie möchte die *historische wie theologische Entwicklung des Laubhüttenfestes, des Tages des Lärmblasens und des großen Versöhnungstages* in ihrer alttestamentlichen Überlieferung und in ausgewählter antik-jüdischer Literatur nachzeichnen, aber auch *ihre wechselseitigen Rezeptions- und Interpretationsprozesse im Rahmen des Herbstfestzyklus* darstellen.

Die *biblischen Texte*, von denen die Herbstfeste thematisiert werden – die Festkalender (Ex 23,14–19; Ex 34,18–26; Dtn 16,1–17; Lev 23), der Opferkalender Num 28–29, die Sühneanordnung Ez 45,18–25, die Ritualanweisung Lev 16 (23,16–23), die Erzählung aus Neh 8 –, und die ihnen nahestehenden *außerkanonischen Schriften* des Jubiläenbuches, der Tempelrolle und der Mischna wurden im Lauf eines Jahrtausends verfaßt. Deshalb sind die *vier Teile der Arbeit* historisch-chronologisch angelegt. Die vorexilischen Texte werden unter dem Leitwort „Freude und Dank" (I) behandelt. Die Exilsperiode ist weit gefaßt – ihr werden auch jene Texte zugerechnet, die

„Schuld und Sühne" (II) als die charakteristischen Erfahrungen dieser Zeit erst später reflektieren. Dagegen beschäftigen sich die ausgesprochen nachexilischen Texte mit „Herkunft und Zukunft" Israels (III). Diese drei Teile weisen einen textanalytischen und einen eher systematischen Abschnitt auf, der jedes Fest zunächst für sich profiliert und danach die historischen und theologischen Verbindungslinien aller drei Feste zusammenschaut. Der letzte Teil bietet nur mehr einen „Ausblick" auf die weitere „Entwicklung" der Feste „im antiken Judentum" (IV). In die Arbeit sind sechs Tabellen als veranschaulichende Zusammenfassungen eingebaut. Literaturverzeichnis, Stellenregister und als Anhang eine Übersicht über die Redaktionsschichten von Lev 16 runden die Monographie ab.

Die *Geschichte der Herbstfeste* beginnt mit dem Lesefest (Ex 23,16, in frühnachexilischer deuteronomistischer Form aufgegriffen und erweitert in 34,22) an der Jahreswende, das als einziges Herbstfest bereits in vorexilischer Zeit gefeiert wird. Dtn 16,13–15 löst dieses in Laubhüttenfest umbenannte Fest von Dreschtenne und Kelter und verlegt es wegen der Kultzentralisation an den Jerusalemer Tempel. Dort dankt ganz Israel, unabhängig von Stand und Besitz, für die Ernte als Segen JHWHs mit siebentägiger Freude.

In der „Exilsperiode" löst die priesterliche Gesetzgebung in Lev 23,34–36.39–41 das Fest auch vom jeweiligen Zeitpunkt der Ernte und fixiert es auf den 15. bis 22. Tag des siebten Monats. Das eigens vorgeschriebene Wohnen in Hütten soll jetzt ausdrücklich an das Heilshandeln JHWHs während der Wüstenwanderung erinnern (23,42f). Außerdem schaltet der priesterliche Kalender am ersten Tag des siebten Monats den Neumondtag als Neujahrstag (Lev 23,23f) und am zehnten Tag den Versöhnungstag als kultischen Neuanfang mit einem umfassenden Sühne- und Reinigungsritual für Heiligtum, Priester und Volk (Lev 23,26–32) vor das Laubhüttenfest. Der Tag des Lärmblasens leitet also den Festmonat mit Festversammlung, Arbeitsruhe und dem Signalruf des Schofar ein, der zur Erinnerung an die Schöpfung und zum Innehalten, analog zum siebten Tag der Schöpfungswoche, auffordert. Das Ritual des Versöhnungstags aber setzt den komplexen Schuldzusammenhängen mit der Gabe des Blutes kultisch eine Leben stiftende Kraft entgegen. Denn hinter der Blutapplikation steht JHWH selbst, der das Blut als Träger des Lebens gibt, damit es Sühne erwirkt. Dagegen ist der Azazelritus ein Eliminationsritus, der die Schuld des Volkes aus seinem Lebensbereich in die Wüste trägt. Während Lev 16/23,26–32 die Sühnehandlungen auf einen einzigen Tag im Jahr konzentriert, initiiert Ez 45,18–25 den ersten Neumondtag des Frühjahrs- und des Herbstäquinoktiums als Tage eines umfassenden Entsündigungsrituals.

Im Gegensatz zu den Festkalendern, die das Jahr auf unterschiedliche Weise in seinem jeweils besonderen Bezug zu JHWH und seinem Handeln darstellen, betrachten es die Opferkalender Num 28–29 in nachexilischer Zeit aus der Sicht der JHWH darzubringenden Opfer.

Die Erfahrung der Entsündigung steigert im Herbstzyklus die Freude und Dankbarkeit des anschließenden Laubhüttenfestes. Im übrigen bilden der Neumondtag als erster und der Versöhnungstag als zehnter Tag des siebten Monats, denen ab dem 15. Tag, dem ersten Herbstvollmond, das einwöchige Laubhüttenfest folgt, ein Gegenstück zum Frühjahreskreis, der ebenfalls mit dem Neumondtag beginnt, am zehnten Tag die Paschalämmer aussondern läßt und vom 15. bis 22. Tag des ersten Monats das Mazzenfest begeht. Doch wird dem alten Erntefest im Frühling ein Festabend, das Pascha, vorgeordnet, während dem alten Erntefest im Herbst ein Festtag, der achte Tag des Laubhüttenfestes, angehängt wird. Trotz der analogen Festzyklusstrukturen verschiebt sich aber durch die kultische Sühne das theologische Gewicht zum Neuanfang im Herbst.

Die Toraverlesung am ersten Tag des siebten Monats steht nach Neh 8 zunächst ohne Verbindung zum Herbstfest. Sie verwirklicht auf der Volksebene, was in Esra 7,12–26 für die Provinz Jehud auf Reichsebene dekretiert worden war und was von Neh 6,15ff aus gesehen nach dem Abschluß des Mauerbaus Jerusalem und Jehud ihre Identität gibt. Doch wird nach Neh 8 und entsprechend dem verlesenen Gesetz des Mose (Dtn 31,10ff) das Laubhüttenfest in diesen Kontext hineingenommen, das man seit den Tagen Josuas nicht mehr gefeiert hatte. Damit ist auch Neh 8 in der Geschichte verwurzelt und gestaltet aus ihr heraus Zukunft.

Die Feste des siebten Monats waren also ursprünglich voneinander unabhängig und wurden erst nachträglich im Festkalender zusammengestellt. Sie haben in diesem Herbstfestzyklus zwar ihren eigenen Charakter bewahrt, stehen aber in einem theologischen Beziehungsgeflecht, das sie einander ebenso annähert wie sie verändert und weiterentwickelt. Diese Tendenz setzt sich auch noch in antik-jüdischer Zeit fort.

Die Auffassungen vom Herbstfest als Thronbesteigungsfest JHWHs (S. Mowinckel), als Bundeserneuerungsfest (G. v. Rad) und als Zeltfest (H.-J. Kraus), die bisher die Auslegungsgeschichte geprägt haben, erscheinen damit als umfassende Thesen ebenso widerlegt wie die bis heute vorherrschende Bestimmung der beiden jüngeren Feste als Abspaltungen von einem einzigen großen Herbstfest.

Der *besondere wissenschaftliche Beitrag* dieser Monographie dürfte v. a. in ihrer theologischen Darstellung aller drei Herbstfeste und in der Zusammenschau ihrer religions- wie gesellschaftspolitischen Wandlungen und Vernetzungen liegen. Sie ist trotz der Fülle der verarbeiteten Literatur und des höchst komplexen literarhistorischen Diskussionsstandes kompetent kritisch und v. a. stets verständlich und übersichtlich geschrieben. Vermutlich systematisiert sie aber – natürlich mit eigenständigen Akzentsetzungen – im gegenwärtigen Umbruch der Pentateuchforschung nur eine Zwischenetappe auf dem Weg zu einer Heortologie des biblischen Israel. Denn es stellt sich ja nicht nur die grundsätzliche Methodenfrage, wie weit sich Historisches aus kultischen Texten rekonstruieren läßt. V. a. gibt es zu etlichen der von der Vf.in vorgelegten literarkritischen Textanalysen – die im Rahmen der Themenstellung vielleicht besser auf andere Weise vorgestellt worden wären – inzwischen schon wieder neue Hypothesenentwürfe: für das Deuteronomium z. B. E. Otto „Das Deuteronomium" (1999) und „Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch" (2000); für das sog. „Heiligkeitsgesetz" neben K. Grünwaldt „Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26" (1999), den die Vf.in gerade noch erwähnt, auch das unterschiedliche Konzept von A. Ruwe „‚Heiligkeitsgesetz' und ‚Priesterschrift'" (1999). Vor kurzem hat S. Bar On sogar ein neues Buch über die Feste des biblischen Israels angekündigt.

Angesichts dieser forschungsgeschichtlichen Situation versage ich es mir hier, verschiedene, manchmal zu spekulative literarkritische Argumentationen der Vf.in oder Textdatierungen (wie z. B. von Ex 34*) zu diskutieren, auf unbefriedigend lückenhafte (wie z. B. beim deuteronomischen Festkalender zum Laubhüttenfest Dtn 16,13–15) oder überflüssige Passagen (wie z. B. beim deuteronomischen Pesach-Mazzot Dtn 16,1–8) hinzuweisen und unberücksichtigt gebliebenen Positionen neuerer Publikationen anzuführen. Nur zwei thematisch einschlägige Veröffentlichungen, die schon *vor* der Studie von K. erschienen sind, müssen genannt werden. Völlig entgangen ist der Vf.in J. L. Rubinstein *„The History of Succot in the Second Temple and Rabbinic Periods"* (1995), eine materialreiche Untersuchung v. a. des rabbinischen Judentums, die u. a. dringend eine methodenkritische Auseinandersetzung erfordert hätte. Auf das zweite Buch, die geistes- und kulturgeschichtlich breit angelegte Studie von H. Ulfgard „The Story of Sukkot. The Setting, Shaping, and Sequel of the Biblical Feast of Tabernacles" (1998), verweist K. zwar, dispensiert sich aber von einer Auseinandersetzung aufgrund ihres eigenen, andersartigen Ansatzes (vgl. 63 Anm. 288). Trotzdem bleibt z. B. wichtig, daß Ulfgard nicht nur wie Rubinstein die neutestamentlichen Schriften, sondern in äußerster Kürze auch die Rezeption von Sukkot durch die Kirchenväter skizziert. K. wäre gut beraten gewesen, statt eines nochmaligen Ausblicks in die antik-jüdische Entwicklung der Herbstfeste (IV. Teil) ausführlich ihre Wirkungsgeschichte im frühen Christentum zu bearbeiten, wie also diese alttestamentlichen Feste in patristischer Zeit aufgenommen bzw. in andere Feiern integriert worden sind und welche Wechselwirkungen sich dabei mit dem rabbinischen Judentum feststellen lassen.

Das wissenschaftliche Gespräch über den Herbstfestzyklus Israels muß also weitergehen. Doch hat die Vf.in dazu einen gewichtigen und trotz meiner kritischen Anmerkungen durchaus erfreulichen Beitrag geleistet, für den ihr nicht zuletzt auch die Liturgiewissenschaftler dankbar sein werden.

Wien Georg Braulik

Exegese des NT

Heckel, Theo K.: **Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium.** – Tübingen: Mohr Siebeck 1999. XIV, 409 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 120), kt DM 178,00 ISBN: 3–16–147199–7

Die Erlanger Habil. von Theo K. Heckel stellt sich einem gleichermaßen vernachlässigten wie anspruchsvollen Thema: Wie kam es zu dem Vierevangelienkanon des Neuen Testaments? Welche Entwicklung führte zur Anerkennung von vier gleichwertigen Evangelien, die das eine Grundgeschehen des Christusereignisses erzählerisch reflektieren? Wie verhält sich also das eine Evangelium Jesu Christi zu den vier kanonischen Evangelien?

Kritisch fragt H. zu Beginn bei der Formulierung der Aufgabenstellung: „Wahrt der Vierevangelienkanon die sachliche Kontinuität zu seinem Ursprung?" Seine schon eingangs recht apodiktisch vorgetragene These lautet: Zwischen den Absichten der vier Evangelien und dem späteren Vierevangelienkanon liege ein „Bruch in der Überlieferung" (2) vor. Der Vierevangelienkanon „übergehe" die Intentionen der Einzelevangelien, verankere seine Autorität jedoch in „der geschichtlichen Botschaft Jesu Christi" (2). Die vier Evangelien seien für den Vierevangelienkanon „nicht der schlechthin normative Ausgangspunkt christlicher Überlieferung", sondern die ihnen voraus-

liegende Botschaft Jesu Christi. Dieser Matrix folgend legt H. seine Untersuchung an. Methodisch geht der Vf. die gewählte Aufgabe *traditions-* und *redaktionsgeschichtlich* an: Es geht ihm darum, die Entwicklung von den einzelnen Evangelien mit ihren je eigenen Selbstverständnissen über die Vierevangelien*sammlung* bis hin zum Vierevangelien*kanon* chronologisch und theologisch nachzuzeichnen. Zeitlich sind damit die 110 Jahre zwischen der Abfassung des MkEv (70 n. Chr.) und Irenäus, der 180 n. Chr. den Vierevangelienkanon voraussetzt, angesprochen (1).

Zunächst wendet sich der Vf. den vier Evangelien zu und fragt nach ihrem Verhältnis zueinander: Nach H. „verdrängt" der Fortschreibungsprozeß „wenigstens z. T." die ältere Überlieferung (4). Ein Bewußtsein für die Eigenständigkeit des MkEv sei z. B. bei Matthäus, der sich des MkEv bedient, noch nicht vorhanden gewesen (ebd.). Schon vor einer detaillierten exegetischen Analyse steht für H. fest, daß die „Intertextualität der Evangelien nicht die Ansichten der älteren Werke verlängert, sondern eine relative theologische Freiheit gegenüber den Absichten der Vorgänger widerspiegelt" (vgl. 9; vgl. 22f.25).

Erkennbar werden die theologischen Intentionen der einzelnen Evangelien besonders in den Selbstreflexionen der Evangelisten, die sich im Prolog (bes. Lk 1,1–4) oder im Epilog (vgl. Mk 16,1–8) verdichten.

Mk 16,1–8 deutet H. als „erzähltechnisch durchgearbeiteten Abschluß der ‚Erzählung' des MkEv" (41), in dem die Frauen die Rolle einer „ironischen Identifikation" zugeschrieben bekämen (42–44). Den „offenen Schluß" in 16,8 wertet H. dahingehend aus, daß Mk insgesamt verhindern möchte, daß „bestimmte Menschen in der Vergangenheit zu Garanten der kirchlichen Tradition werden können" (61). Diese mk Intention gilt nach H. auch dann, wenn die Berufung der Jünger auch nachösterlich durch den Auferstandenen festgehalten und erneuert wird (vgl. 58). M. E. verfehlt diese Auslegung die Pointe des mk Jüngerunverständnisses, die darauf zielt, eben die vorösterlich versagenden Jünger Jesu durch alle Brüche hindurch nachösterlich zum adäquaten Glauben an den Messias Jesus zu führen.

Die mt Redaktion des MkEv bes. in Mt 28,9–20 deutet H. als „Ablösung" des MkEv, weil Mt im Gegensatz zu Mk ausdrücklich die personale Kontinuität der Lehre Jesu durch die elf Apostel akzentuiere (vgl. 62–80). Der Gedanke einer Evangeliensammlung ist mit dieser von H. angenommenen mt Intention nicht kompatibel.

Wie Mt so „baue" auch Lukas in Lk 24,13–33.34–35 und Apg 28 gegen Markus „die Apostel als Garanten der Tradition auf" (94; vgl. 80–103). Ob mit den „Worten" in Lk 1,4 wirklich die Logienquelle angesprochen ist (89), scheint doch sehr zweifelhaft.

Diese redaktionsgeschichtlichen Interpretationen führen H. zur der These, daß die spätere Sammlung mehrerer Evangelien sich nicht der Theologie der Synoptiker verdanken kann (vgl. 104).

Ausführlich widmet sich die Studie dann der redaktionellen Intention der Endredaktion des JohEv (105–218): Mit großen Teilen der Forschung wertet H. Joh 21 als relativ eigenständigen Nachtrag (136). Das JohEv kenne eine starke Zäsur der Zeiten: (a) die vorösterliche Zeit als Zeit der Zeichen, die der Vergangenheit angehören, und als Zeit des „Sehens"; (b) die nachösterliche Zeit als die Zeit des „Hörens" (vgl. 145–148). Auch wenn H. mit einer „Horizontverschmelzung" rechnet (148), wertet seine Auslegung diese nicht wirklich aus. In der Arbeit von Ch. Hoegen-Rohls (*Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium* [WUNT II 84], Tübingen 1996) liegt eine hilfreiche hermeneutische Konzeption vor, die sowohl die Zäsur bzw. Diskontinuität als auch die Kontinuität und die Verschmelzung der Zeiten im JohEv anders als bei H. zu reflektieren vermag. In Joh 20,24–29 sieht H. mit Thomas „das Problem der wortförmigen Vermittlung des Heils für andere Zeugen" (153) angesprochen und eine heilsmittlerische Rolle der „Mitjünger" ausgeschlossen (vgl. 157).

Der Nachtrag in Joh 21 verknüpfe joh und außerjoh Überlieferungen (vgl. Lk 5,1–11; Mt 16,17–18) und stelle Petrus neben den Lieblingsjünger als zweiten Traditions- und Autoritätsträger heraus, die für „zwei verschiedene Jesusüberlieferungen" stünden (190). Damit öffnet sich das JohEv „für andere Überlieferungen" und bereitet so den Weg für die spätere Evangeliensammlung vor (vgl. 205–207). Diese Evangeliensammlung gibt den einzelnen Evangelien Überschriften, die in ihrer Formulierung „Evangelium nach N.N." eine hermeneutische Einschätzung zu erkennen geben: Das eine Evangelium ist eben in der spannungsvollen vierfachen Gestalt von vier gleichwertigen Evangelien enthalten (vgl. 207–217).

Das Papiaszeugnis (ca. 120–130 n. Chr.) im Einflußbereich von Joh 21 läßt die Kenntnis der vier Evangelien und auch die weitgehende theologisch gedeutete Unveränderlichkeit und Gültigkeit der vier Evangelien erkennen (219–265). Damit läßt sich die Vierevangeliensammlung auf die Zeit um 110–120 n. Chr. datieren. Im Verlauf des weiteren 2. Jh.s zeigt sich zunächst ein freier Umgang mit der Vierevangeliensammlung, da die apokryphen Evangelien sehr selbständig und teilweise unabhängig von der Vierevangeliensammlung formulieren (vgl. aber EvPetr, EvEg und EpAp, die die Vierevangeliensammlung voraussetzen; 286–309). „Noch bevor die Vierevangeliensammlung kanonische Geltung erlangen konnte, war sie bereits durch ihre faktische Bedeutung eine Quelle von herausragendem Wert" (308). Justin kannte die Vierevangeliensammlung, auch wenn er das JohEv weitaus weniger verwendet (vgl. 309–329; vgl. zu Marcion 329–335). Die Kenntnis der Vierevangeliensammlung zeigt sich auch bei Tatian (Diatesseron), Meliton von Sardes (Passahomilie), Kelsos und dem Muratorischen Fragment. Irenäus steht dann für den Schritt von der Vierevangeliensammlung zum Vierevangelienkanon, der einerseits alle anderen Jesusüberlieferungen ausgrenzt bzw. delegitimiert und andererseits die vier Evangelien als gleichwertige Zeugen anerkennt (vgl. 350–353).

Diese Studie stößt mit ihrer Fragestellung und den vorgetragenen Einzelthesen eine wertvolle Diskussion an und markiert dazu wichtige Eckpfeiler. Aus der Besprechung geht freilich auch hervor, daß der Rez. gerade bei der Auslegung der Evangelien und ihrem Verhältnis zueinander ganz erheblichen Gesprächsbedarf zu erkennen glaubt. Zudem ist der Schritt von einer redaktionsgeschichtlichen Betrachtungsweise, die als solche wertvoll ist und innerhalb derer weiterhin zu diskutieren ist, hin zu einer kanonischen Schriftauslegung zuallererst noch zu reflektieren und zu beschreiten.

Jerusalem Klaus Scholtissek

Nagel, Titus: **Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert.** Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000. 549 S. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 2), geb. € 50,00 ISBN: 3–374–01821–1

Die Hallenser Diss. von Titus Nagel widmet sich ausführlich und methodisch-hermeneutisch umsichtig der Rezeption des JohEv im 2. Jh. der christlichen Zeitrechnung. Diese Fragestellung ist zeitweilig verdeckt worden durch die „bezeugungsgeschichtlichen" Diskussionen um die apostolische Autorenschaft des JohEv (vgl. 18–23). Heute kann die Rezeptionsgeschichte auf die fortgeschrittene Edition der Nag-Hammadi-Texte zurückgreifen und auch methodisch differenzierter arbeiten (vgl. 31). Nach einer knappen Besprechung der Forschungsgeschichte zur Fragestellung (vgl. die Studien von: *W. von Loewenich, J. N. Sanders, F.-M. Braun, É. Massaux, M. F. Wiles, M. R. Hillmer, W. Röhl, M. Hengel, R. Kieffer*) stellt Nagel den von *W.-D. Köhler* für die Rezeption des MtEv entwickelten Kriterienkatalog für die Feststellung von Rezeption vor[1]: Köhler unterscheidet zwischen (1) gekennzeichneter bzw. ungekennzeichneter Aufnahme, (2) Aufnahme von Formulierungen mit bzw. ohne deutlichen Bezug auf einen bestimmten Vers bzw. eine Perikope sowie Aufnahme von Inhalten bzw. Gedanken und (3) inhaltlich zustimmender, weiterführender oder ablehnender Aufnahme (vgl. 29). Von daher läßt sich *unter formalen Gesichtspunkten* genauerhin unterscheiden zwischen (1) „Übernahme von Text durch den Rezipienten (Aufnahme von Inhalt und Form)" und (2) Bezugnahme auf Text durch den Rezipienten (Aufnahme von Inhalt; Aufnahme von Form; bloßer Verweis auf den Autor; bloßer Verweis auf eine Stelle/Perikope/Schrift)" (35). Dabei beobachtet Nagel, daß erst nach der Mitte des 2. Jh.s eine genaue, am Wortlaut interessierte Textwiedergabe einsetzt; bis dahin herrscht ein lebendiges Nebeneinander von mündlicher und schriftlicher Tradition vor (vgl. 37–39.100). *Inhaltlich* ist zwischen positiver, weiterführender und ablehnender Rezeption zu unterscheiden (vgl. 41f).

Im Blick auf die lange Zeit angenommene bzw. diskutierte Frage nach gnostischen Zügen im JohEv selbst, votiert Nagel deutlich und überzeugend für die ‚Gnostisierbarkeit' joh Begriffe und Texte, nicht aber für ihren tatsächlichen gnostischen Charakter (vgl. 31–34. 488–491). Die Untersuchungsschritte dieser anspruchsvollen Studie orientieren sich an der von M. Hengel durchgeführten Vorgehensweise, die Schriften in chronologisch absteigender Reihe zu untersuchen, mithin vom Sicheren zum weniger Sicheren vorzustoßen (45f). In detaillierten Analysen werden die ausgewählten Schriften analysiert in dem wiederkehrenden Schema: Einleitungsfragen, forschungsgeschichtliche Aspekte, Einzeltexte und Auswertung.

Aus der Fülle des Materials aus dem 2. Jh. wählt Nagel gut begründet folgende Texte bzw. Textgruppen aus: (1) *Apologeten* (Theophilus von Antiochien; Athenagoras von Athen; Apollinaris von Hierapolis; Tatian; Melito von Sardes; Justin; Aristides von Athen); (2) *frühchristliche Offenbarungsliteratur, Dichtung und apokryphe Evangelien* (Epistula Apostolorum; Ascensio Jesaiae; Oden Salomos; Papyrus Egerton 2); (3) *Apostolische Väter* (Ignatius von Antiochien; Papias von Hierapolis); (4) *Acta Johannis*; (5) *Christlich-gnostische Literatur nach Berichten und Exzerpten der Kirchenväter* (valentianische Prologexegese nach Irenäus [Ptolemaios]; Brief des Ptolemaios an Flora; Naassener-Bericht bei Hippolyt; Johannes-Kommentar des Herakleon[2]; Valetinianer-Exzerpte bei Clemens Alexandrinus [Exzerpte aus Theodot]; (6) *Nag-Hammadi-Texte* (Epistula Jacobi Apocrypha; Evangelium Veritatis; Epistula ad Rheginum; Apocryphon Johannis; Evangelium nach Philippus; Exegese über die Seele; Sophia Jesu Christi; 2. Apokalypse des Jakobus; Epistula Petri

[1] Vgl. W.-D. Köhler, Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus (WUNT 2.24), Tübingen 1987, 1–16.

[2] Vgl. hierzu jetzt die ausführliche Monographie von A. Wucherpfennig: Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert (WUNT 142), Tübingen 2002.

ad Philippum; Auslegung der Erkenntnis; Dreigestaltige Protennoia; Evangelium der Maria). Aus der detaillierten Betrachtung fallen die Apostolischen Väter (mit den genannten Ausnahmen), die Fragmente judenchristlicher Evangelien und weitgehend die apokryphen Apostelakten heraus.

Die reichhaltigen Einzelergebnisse können hier weder wiedergegeben noch besprochen werden. Insgesamt erweisen sich die sehr ausgewogenen und sorgfältigen Analysen und Interpretationen als zuverlässig und vertrauenswürdig. Bei der Beurteilung der gnostischen Johannesinterpretation Herakleons (vgl. 315–341) hätte wohl auch eine kritischere Bewertung der „Funktionalisierung" des JohEv herauskommen können. Die Deutung des Joh-Prologs bei Herakleon als Weg des Erlösers „von oben in eine ihm fremde Sphäre des Materiellen" (339) geschieht faktisch durch ein massives, sinnwidriges Umbiegen des joh Textzeugnisses. Läßt sich hier wirklich noch von einer Auslegung des JohEv sprechen? Nagel sieht selbst: „Letztlich geht es dabei jedoch weniger um das Verstehen der joh Intention als um die Deutung derselben im Sinne der Rezipienten" (488). Auch in den Nag-Hammadi-Schriften wird ja des öfteren die bewußt intendierte polemisch formulierte Gegenposition zu den joh Aussagen erkennbar (vgl. Prot 50,14–15; 462f: vgl. auch das gnostische Insistieren auf der Verfügbarkeit des Heils entgegen dem eindeutigen Zeugnis von Joh 3,8; 490f).

Die Analysen von Nagel zeigen auf, daß das JohEv schon *sehr früh und sehr breit* in der frühen Kirche bekannt, rezipiert und verankert war: (a) in *Kleinasien* durch Athenagoras von Athen, Apollinaris von Hierapolis, Melito von Sardes, ActJoh und EpJac im letzten Drittel des 2.Jh., durch EpAp in der Mitte des 2. Jh., durch Ignatius von Antiochien und Papias von Hierapolis ca. 110–120 n. Chr.; (b) in *Syrien* durch Theophilus von Antiochien kurz vor 180 n. Chr., wahrscheinlich auch durch die nicht genau zu datierenden EvPhil und OdSal, eventuell auch durch PapEg 2, wahrscheinlich auch durch Ignatius von Antiochien; (3) in *Rom* durch Herakleon (160–180 n. Chr.), die ptolemäische Prologexegese (ca. 150–200 n. Chr.), EpFlor, Tatian und Justin (um 150 n. Chr.); in *Ägypten* durch Herakleon (wenn sein Kommentar dort entstanden sein sollte), durch EpAp, PapEg 2; EpJac, EvVer, p^{52} (Mitte 2. Jh.; vgl. den Exkurs 469–471). Die Datierung des JohEv auf ca. 100–110 n. Chr. und die Abfassung desselben in Kleinasien erhalten von diesen Ergebnissen her neue Plausibilität (475f).

Als Gesamtergebnis hält Nagel fest: Wenn sich für das JohEv *in der christlich-gnostischen Literatur* (im Unterschied zu den *nichtgnostischen christlichen Schriften*) insgesamt eine erheblich umfangreichere Rezeptionsgeschichte aufweisen läßt, liegt dies nicht an einer potentiellen Affinität des JohEv zur Gnosis, sondern daran, daß sich in diesem Schrifttum eine überwiegende Anzahl von Schriften *mit auslegender Tendenz* findet (478). Offensichtlich bestand in diesem Traditionsbereich ein starkes Interesse, das JohEv im eigenen Sinn ‚auszulegen' und damit als legitimierende Instanz zu vereinnahmen (oder eben das JohEv polemisch zurückzuweisen). *Inhaltlich* kreist die Rezeption des JohEv besonders um den Prolog mit den Schwerpunkten Joh 1,3 und 1,14, sodann 1,29; 2,13–21; 3,3–6; Kap. 4; 6; 9; 10 und 19,31–37; 20,24–29. Dabei werden die die Rezeption des JohEv steuernden kosmologischen, theologischen, christologischen, soteriologischen und ekklesiologischen Voraussetzungen klar erkennbar.

Die Studie von Nagel erweist sich als hochwillkommener, wertvoller Beitrag, der methodisch, hermeneutisch und inhaltlich die bisherige Forschungslage erheblich weiterführt und deshalb für die Johannesforschung und für die früheste Wirkungsgeschichte des JohEv von sehr hoher Bedeutung ist.

Jerusalem Klaus Scholtissek

Sasse, Markus: **Der Menschensohn im Evangelium nach Johannes.** – Tübingen / Basel: A. Francke. XIII, 336 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 35), kt DM 86,00 / € 43,00 ISBN: 3–7720–2827–6

Die Heidelberger Diss. von Markus Sasse (bei Klaus Berger) hat sich zum Ziel gesetzt, die joh Verwendung des christologischen Hoheitstitels Menschensohn „im Rahmen eines Kommunikationsgeschehens" (2) nachzuzeichnen. Seine Ausführungen suchen die These zu begründen, daß das JohEv als eine judenchristliche Schrift unmittelbar nach der Trennung von der Synagoge entstanden ist und diesen schmerzlich-irritierenden Prozeß aufarbeitet (vgl. 26.40–47.51.69f). Dazu gehört auch die Wiedergewinnung irritierter Judenchristen für die joh Gemeinde (vgl. 39.265). Der argumentative Weg dazu sei die joh Christologie (vgl. schon den Prolog 1,1–18; 53–57) und hier insbesondere die joh Menschensohn-Christologie. S. stellt zunächst thetisch und additiv die bunte forschungsgeschichtliche Landschaft dar (3–17), verortet seine eigenen Ausführungen in der Johannesforschung im Blick auf Sozialgeschichte und Textpragmatik (26–50) und betont den juristischen („Der Prozeß der Gemeinde gegen die Welt": 51–61) und den didaktisch-pädagogischen Charakter des JohEv (61–67).

Im exegetischen Hauptteil (71–247) bespricht der Vf. joh Vorkommen von „Menschensohn" mit dem Ziel, die inhärente joh Konzeption zu ermitteln (vgl. die Auswertung 237–241). Ausgehend von dem Wort Jesu in 1,51 deutet er die Menschensohn-Aussagen als überbietendes Korrektiv zu den anderen christologischen Hoheitstiteln (vgl. „Sohn Gottes" und „König von Israel" in 1,49; „von Gott gekommener Lehrer" in 3,1–21; „König" in Joh 6,15; vgl. 77.228–230.247). Dieser forschungsgeschichtlich alte Deutungsansatz, der die Hoheitstitel gegeneinander in Stellung bringt und ihre wechselseitige Interpretation verkennt, ist in ständiger Gefahr einzelne Menschensohn-Aussagen zu isoliert zu betrachten. Daraus ergeben sich dann die folgenden Urteile des Vf.s: Der Evangelist erwarte keine Parusie des Menschensohnes; durch das Herabsteigen und Hinaufsteigen des Menschensohnes werde der Leidensaspekt ausgeblendet (vgl. 174). Freilich verweist das Schlußkapitel „Der Menschensohn im Rahmen der joh Christologie" (248–264) dann doch wieder auf eine Gleichgerichtetheit und in diesem Sinne Gleichwertigkeit der christologischen Titel „Menschensohn", „Sohn", „Logos", „das wahre Licht" im JohEv (der Christus-Titel wird hier nicht beachtet; 248–264) – eine Beobachtung, die durch die begrenzende Interpretation der joh Sohneschristologie als Sendungschristologie wieder eingeschränkt wird (vgl. 260–262). Wenn S. dann postuliert „Die johanneische Christologie beschreibt die Funktion Jesu – nicht die Person Jesu" (266), konstruiert er eine Alternative, die es für das JohEv nicht gibt.

Mit Ausnahme der Ausführungen zu 3,1–21 (79–156), wo Nikodemus als ein „unverständiger Sympathisant" (128) und als „Zeuge zweiter Klasse" (129) m. E. zu negativ gedeutet wird, und zu Joh 6,25–59 (182–230) sind die exegetischen Ausführungen meist recht überblicksartig (vgl. 157–174 zu Joh 3,14; 8,28; 12,32–34; 175–181 zu Joh 5,27; 231–236 zu Joh 9,35–41). Die Darstellungen des Autors wirken streckenweise als thetische Materialsammlungen; ihnen fehlt dann mitunter eine ausreichend-gründliche exegetische Absicherung und gedankliche Durchdringung. Die durchgehende Bezeichnung der Juden, die nicht an Jesus als den Christus glauben, als „altgläubig" (156 u. ö.) ist nicht glücklich.

Jerusalem Klaus Scholtissek

Alte Kirchengeschichte

Stead, Christopher: **Doctrine and Philosophy in Early Christianity.** Arius, Athanasius, Augustine. – Aldershot / Burlington USA / Singapore: Ashgate Publishing 2000. XVIII, 294 S. (Variorum Collected Studies Series, CS 684), geb. £ 57,50 ISBN: 0–86078–830–X

Dieser Bd vereint die nach Stead selbst wichtigsten seiner Aufsätze der Jahre 1985 bis 1997. Er hatte bereits 1985 eine ähnliche Sammlung vorgelegt unter dem Titel *Doctrine and Illusion in the Chrstian Fathers.* Sie wurde 2001 neu aufgelegt. Die hiesigen Arbeiten knüpfen an die dortigen an. Sie widmen sich v. a. den drei im Untertitel genannten, aber auch einigen anderen Denkern (Paul von Samosata und Gregor von Nyssa), sowie einigen allgemeineren und grundsätzlicheren Themen.

Zwei von letzteren stehen gleich am Anfang, „Greek Influence on Christian Thought", eine sehr einfach und allgemein gehaltene, doch ungemein luzide und empfehlenswerte Einführung in die Frage nach dem griechischen Einfluß auf das frühchristliche Denken, und „The Appropriation of the Philosophical Concept of God by Early Christian Theologians: W. Pannenberg's Thesis Reconsidered", die englische Version eines 1986 in der Theologischen Rundschau erschienenen Aufsatzes zur umstrittenen These Wolfhart Pannenbergs zur Aufnahme des Gottesbegriffs der griechischen Philosophie in die frühchristliche Theologie. S. weist darauf hin, daß es „den" Gottesbegriff der griechischen Philosophie nicht gibt, und daß Pannenberg dadurch, daß er einen solchen aus verschiedenen Elementen konstruiert, zu widersprüchlichen und problematischen Ansichten nicht nur über die Gotteslehre der griechischen Philosophie, sondern auch über die der frühchristlichen Theologie gelangt. Pannenberg formulierte seine These bereits 1959. Daß S. noch Mitte der 80er Jahre auf sie reagierte, ist damit zu erklären, daß sie sich als überaus populär und einflußreich erwies. In der systematischen Theologie hat sie sich de facto durchgesetzt. Das hat jedoch auch damit zu tun, daß Dogmatiker und Historiker heute in parallelen Universen denken. Eine interdisziplinäre Diskussion findet kaum statt. S.s

Einwände werden nach wie vor ignoriert (IX). Pannenbergs Art, mit Theologie in Geschichte umzugehen aber feiert fröhliche Urständ' in den postmodernen Ansätzen etwa eines Neobarthianismus und einer Radikalen Orthodoxie. Wohl auch deswegen schon S.s ironischer Satz am Anfang des Aufsatzes, bzw. dessen von Christian Wildberg besorgte Übersetzung in der Theologischen Rundschau: „Patristiker müssen heutzutage ihre eigene Ausrottung befürchten." Sie klingt unvermeidlich etwas sozialdarwinistisch. Das Original ist im Kontext eines liberalisierten akademischen Arbeitsmarkts und postmoderner Kultur- und Bildungspolitiken zu verorten: „Patristic scholars live nowadays under the threat of the axe", d.h. es kann ihnen jederzeit nahegelegt werden, sich in den vorzeitigen Ruhestand versetzen zu lassen. Es gibt sie zwar noch aus den Zeiten, als ihre Disziplin zur theologischen Schwerindustrie zählte. Diese gilt aber heute als veraltet. Ihr Diskurs ist einer von vielen geworden, und er ist noch dazu von geringer Gegenwartsrelevanz. Leichtere Kost ist gefragt. S. selbst hat sich jedoch nicht in den (vorzeitigen) Ruhestand versetzen oder sich davon abhalten lassen, weiter zu publizieren, wie die weiteren Aufsätze in diesem Bd eindrucksvoll belegen. Sie behandeln im einzelnen Marcel Richard zu Malchion and Paul von Samosata (III), Arius in der modernen Forschung (IV), Arius als Neuplatoniker (V), Arius über Gottes viele Worte (VI) und Arius über den Ausdruck „aus nichts" (VII), sodann die arianische Kontroverse (VIII), Erkenntnis Gottes bei Eusebius und Athanasius (IX), Athanasius' früheste Schrift (X), Athanasius als Exeget (XI), Heilige Schrift und Seele Christi bei Athanasius (XII) sowie Athanasius über die Psalmen (XIII), schließlich die Trinitätslehre des Gregor von Nyssa (XIV), Augustins Philosophie des Seins (XV), die „Welt des Intelligiblen" der platonischen Tradition bei Marius Victorinus und Augustinus (XVI), Augustins Universum (XVII), Augustins Werk *De Magistro* (XVIII), Augustinus, der *Meno* und das Unterbewußte (XIX), Logik und die Applizierung von Namen auf Gott (XX) und Gottes Einfachheit als Problem für die Orthodoxie (XXI). Ein Index wichtiger Namen und Sachen erlaubt die Suche nach Querverweisen. In einer neu verfaßten Einleitung weist S. zudem auf die innere Kohärenz der Sammlung hin. Diese besteht darin, daß S. durchgängig, intelligent und mutig für eine präzise Wahrnehmung und faire Diskussion des gesamten frühchristlichen Erbes einsteht. Eine un-, oder was heute noch häufiger ist, scheinkritische Rezeption jener Lehren, die sich aus verschiedensten Gründen und nur in den seltensten Fällen durch eine ihnen eigene, innere Überzeugungskraft als orthodox etablierten, lehnt er ab. Paul von Samosata z.B. (III), so argumentiert S. in seinem dritten Beitrag, wurde als Adoptianist und Sabellianer verurteilt; und er wird bis heute noch vielfach als solcher gesehen. Er habe die Gottheit Christi und die Trinität geleugnet. Später wurde auch sein Lebenswandel diskreditiert. J. Rist hat jedoch in einem neueren Beitrag gezeigt, daß sich dieser kaum etwa von dem Cyprians von Karthago unterschieden haben dürfte. Als *homo novus* habe es Paul lediglich an Kompetenz im politischen Machtspiel gemangelt; vgl. *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, hg. v. R. v. Haehling, Darmstadt, 2000, 257–86. Seine Gegner engagierten einen professionellen Rhetor, um ihn bloßzustellen. Es geht nun S. nicht darum, Paul theologisch zu rehabilitieren. Ihn fasziniert, daß selbst noch die dürftigen Reste seines theologischen Werks – mehr ist heute nicht mehr erhalten – den Eindruck erwecken, daß er „ein weit interessanterer Theologe war als seine Verleumder dies glauben machen wollen." Zudem waren die Folgen seiner Verurteilung, was Theologie und Glaube betrifft, gravierend. Das geht von Zweifeln daran, daß Jesus Christus in seiner wahren Natur litt, über die Leugnung einer menschlichen Seele Christi bis hin zur Leugnung einer menschlichen Natur Christi, alles Irrtümer, die Pauls Verurteilung zumindest mittelbar nach sich zog. Doch ist es nicht so, daß S. sich nicht mit der alexandrinischen Christologie befreunden könnte. Er gesteht insbesondere Athanasius' Theologie ein hohes Maß an Glaubwürdigkeit zu. Woran er sich stößt, ist die Art, wie die Alexandriner die Positionen ihrer Gegner verzerren und dadurch ihr eigenes Denken diskreditieren, und noch mehr die Art, wie diese Verzerrungen von modernen Forschern für ihre eigenen Interpretationen übernommen werden (IV). Besondere Kritik etwa erfährt (V) Rowan Williams, der Arius als gelehrigen Neuplatoniker darstellt, beeinflußt sogar von Zeitgenossen wie Porphyrius und Iamblichus, ohne daß dafür auch nur die geringsten Indizien vorlägen. Daß ein frühchristlicher Denker eher Philosoph statt Theologe, Rationalist statt Gläubiger, vernunftstatt bibelorientiert war, wird bis heute nicht selten als Erklärung dafür angeführt, daß der Betreffende zu seiner Zeit als Häretiker verurteilt wurde. Damit wird der Verurteilung bewußt oder unbewußt eine gewisse Berechtigung zugesprochen, ja im Grunde wird sie dadurch wiederholt. Das betreffende theologische Denken, so wird unterstellt, eigne sich nicht als Grundlage für eine authentische christliche Spiritualität. S. leistet einen wertvollen Beitrag zur Bekämpfung dieses aus einem Mangel an Wissen um und Verständnis von frühchristlicher Spiritualität erwachsenden Vorurteils. So legt er etwa dar, daß die gegen Arius erhobenen Vorwürfe bzgl. seines Verständnisses von „Wort" bzw. „Worten" Gottes sowie „aus nichts" (VI und VII) wegen der Interpretierbarkeit dieser Begriffe zweifelhaft sind. Nicht daß es an Arius' Denken nichts auszusetzen gäbe, aber es kann, so S., wohl kaum Aufgabe der modernen Forschung sein, die gegen ihn von seinen Gegnern vielfach in böser Absicht erhobenen Vorwürfe in alle Ewigkeit hinein zu wiederholen, ohne die ihnen nichtsdestoweniger eigene innere Kohärenz zu würdigen. S. tritt darüber hinaus nicht nur für eine Revision als häretisch geltender Positionen ein, sondern übt im Gegenzug auch Kritik an problematischen orthodoxen Theologien, etwa am Trinitätsdenken Gregor von Nyssas (XIV). Gregors Erklärung der Einheit der drei göttlichen Personen, Vater, Sohn und Geist, anhand des (ikonographisch übrigens überaus einflußreichen) Bildes dreier Männer, Petrus, Jakobus, Johannes, die in Wirklichkeit ein einziger Mann seien, weil sie ein und derselben Art (Mensch) angehörten und als Heilige demselben Zweck dienten, „hat alle Merkmale eines philosophischen Paradox', eines Arguments, das wir nicht einmal im Traum im Alltag anwenden würden (...)" (XIV). Diesem Argument gemäß, so S., wäre im Grunde jedes Pferdegespann einspännig, gleich wie viele Pferde es zögen, da alle Pferde, und zwar in einem noch weit stärkeren Maße als Menschen (da sie keine Geistseele besäßen), derselben Art angehörten und demselben Zweck, nämlich der Fortbewegung des Gespanns, dienten. Vereinfacht in einen modernen Kontext übersetzt hieße dies, daß jedes Kraftfahrzeug, gleich wie stark seine Maschine sei, genau ein PS oder kW habe, da nicht die Quantität, sondern die Qualität der Leistung zähle, durch die der Zweck, nämlich die Fortbewegung, erfüllt werde. Ist der Plural, die Zahl, die Quantität damit eine überflüssige Kategorie? Natürlich, so Gregors Antwort, und die seiner Verteidiger bis heute! Denn die Rede von Gott sei ja von der Rede von kategorialen Dingen grundsätzlich verschieden, fungiere sie doch nicht nach den üblichen, kategorialen, sondern nach eigenen logischen Regeln. Selbst wenn dies grundsätzlich zuträfe – S. zeigt, daß Gregor sein Argument durchaus auf den üblichen Regeln der Logik aufbaut und sie sogar zur Feststellung heranzieht, daß die bildliche Sprache der Bibel sich zuweilen nicht an sie hält, um unserer geistigen Schwachheit zu Hilfe zu kommen. Wenn es ihm dann ins Konzept paßt, verstößt er gegen bzw. „transzendiert" sie. Über die Kriterien seines Vorgehens legt er keine Rechenschaft ab. Dies, so S., sei nicht nur logisch und erkenntnistheoretisch, sondern auch theologisch äußerst problematisch. Wenn in der theologisch-gläubigen Rede von Gott „Zahlen" wirklich keine Rolle spielen, ist es dann nicht egal, ob ich an einen einfaltigen oder an einen dreifaltigen Gott glaube? Und umgekehrt: Ist es, so S., wirklich adäquat, die drei göttlichen Personen als eine einzige Person zu denken? Legt nicht vielmehr der biblische Glaube eine Einheit des göttlichen Heilshandelns und damit der göttlichen Natur gerade in seiner und ihrer Differenzierung nahe? Und liegt nicht gerade in diesem Bereich der Ursprung des trinitarischen Glaubens? „Daher bleibt Verwirrung; und während Gregor sicherlich recht hat, wenn er darauf besteht, daß die göttliche Natur ein Geheimnis ist, ist er, aufgrund von vermeidbaren Fehlern, nicht hilfreich, ihr näherzukommen" (XIV, 163). S.s Aufsatz stellt eine heilsame „Herausforderung" (XV) für alle dar, die Gregors Denken bis heute bewundern und nachahmen. Der letzte Beitrag des Bdes (XXI), „Divine Simplicity as a Problem for Orthodoxy", geht dann noch einmal auf das Problem ein und situiert es in einem weiteren Kontext. Ein wichtiges Element in diesem ist das Gregors nicht ganz unähnliche Denken Augustins. S. setzt sich in mehreren Beiträgen (XV–XIX) mit ihm auseinander. Eine detaillierte Studie über seine Trinitätslehre fehlt zwar in dieser Serie, dafür sei auf die im selben Jahr wie S.s Aufsatzsammlung veröffentlichte Habil. von Johannes Brachtendorf, „Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus: Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes" in *De Trinitate*, Paradeigm. 19, Hamburg 2000, verwiesen (vgl. Rez. JHP 40 [2002]). Mit seinem Aufsatz über *De magistro* (XVIII) leistet St. jedoch einen wichtigen hinführenden Beitrag zur dort im Kontext der Trinitätslehre diskutierten Sprachphilosophie Augustins und ihrer nicht nur im Licht moderner sondern auch bereits antiker linguistischer Philosophien deutlich erkennbaren Schwächen. Christopher Kirwan, *Augustine*, London 1989, verwarf sie nach eingehender Diskussion als „neither original, nor profound, nor correct." Myles Burnyeat, in: ASS 61 (1987) 1–24, verteidigte sie, allerdings mit Argumenten, die S. für zweifelhaft hält. S. selbst nimmt eine Mittelstellung ein. Die Ansicht, daß jedes Wort auf einen Gegenstand referiert, sei offenbar unzulänglich. Trotz einiger scheinbarer Ansätze in *De magistro* zu einer Überwindung dieser Ansicht hält S. dafür, daß Augustinus in der Tat nie von ihr abwich. Er war dazu auch in *De magistro* viel zu fixiert auf das Ziel seiner Untersuchung, nämlich den Aufweis Christi als Lehrer und Gegenstand substantieller Wahrheitserkenntnis. S. kann Burnyeat durchaus nicht in der Annahme folgen, daß Augustinus einige Fehler, die der Dialog enthält, absichtlich eingebaut habe, damit sie der Leser später selbst entdecke. Für ein solches Verhalten läßt sich im gesamten Werk Augustins keine einzige Parallele anführen. Wahrscheinlicher ist, daß Augustinus, wenn er schon nicht positiv an der Richtigkeit seiner Annahmen festhielt, sie gedankenlos aus dem Repertoire seines Handbuchwissens zitierte und als Beiwerk zu seinem eigentlichen, platonisch-metaphysischen Argumentationsgang stehenließ, ohne sich (oder seinen Lesern) Rechenschaft darüber abzulegen. Demselben Thema ist auch ein zweiseitiges Addendum zu dem erneuten Versuch von John Rist, *Augustine* (Cambridge: CUP, 1994) 314–16, gewidmet, Augustins Sprachdenken zu rehabilitieren. Nach Rist ist Augustins Lehre vom Wort als Nomen eine Aussagetheorie ähnlich der des Porphyrius. Dies gilt, so S., jedoch nur für Definitionen, nicht für den Gebrauch von Wörtern für die Beschreibung oder Behauptung von Einzelsituationen oder individuell gültigen Sachverhalten. Und natürlich abstrahiert es völlig von Wörtern, die nicht auf Sachen referieren, sondern lediglich eine grammatische Funktion haben, wie Konjunktionen, Junktoren usw. In diesem Bereich greift die Argumentation von *De magistro* völlig daneben; und dies ist um so bedenklicher, als Augustinus ihr im Dienste seines erkenntnisleitenden Interesses (Wahrheitserkenntnis durch Christus) durchaus eine wichtige Rolle zuweist. Er behauptet nämlich, daß jedes Wort ein Zeichen sei, daß wir aber nicht in der Lage seien herauszufinden, ob Zeichen uns etwas lehren können oder nicht. Denn wie sollen wir das Zeichen verstehen, wenn wir die Sache nicht kennen? Kennen wir aber die Sache, wofür brauchen wir dann noch Zeichen? S. ist überzeugt davon, daß Augustinus an die Stichhaltigkeit dieses Dilemmas glaubte und nicht berücksichtigte, daß Plato es (im *Meno* 80e sowie im *Euthydemus* 276d) längst überzeugend aufgelöst hatte, „für einen ehemaligen Rhetorikprofessoren ein ernster Fall von professioneller Inkompetenz" (XVIII, 2). Auf die Folgen dieses Schnitzers verweist S. im unmittelbar anschließenden Beitrag (XIX): „So stellen wir zu unserer Überraschung fest, daß Augustinus

ernsthaft die Meinung vertritt, ethische Begriffe und Werte – speziell reine Liebe – könnten durch einen Prozeß reiner Intuition erschlossen werden, etwa analog zur Einsicht eines geometrischen Beweises. Vielleicht läßt sich dies auf den Einfluß von Platos *Meno* zurückführen. Tatsächlich aber ist dieser Begriff von moralischer Kenntnis meiner Ansicht nach weder platonisch noch zutreffend" (XIX, 345). Denn Plato handelt von einer Idee des Guten, die nur eine reine innere Gesinnung erfaßt, Augustinus aber von einem persönlichen Gott, der in sich jegliche Vollendung (Intellekt, Güte, Schönheit etc.) vereint und dem Menschen zuallererst (als Gabe) die Fähigkeit verleihen muß, ihn um den Willen, das Gute zu tun, zu bitten. Gott, so Augustinus, verleiht Menschen (einigen, nicht allen) diese gnadenhafte Einsicht. Aber das ist dann natürlich noch längst nicht alles. Hinzukommen muß der Wille und die Fähigkeit, diese Einsicht in gute Taten umzusetzen, sowie eine lebenslange Dauerhaftigkeit dieses Willens und dieser Fähigkeit im Kontext einer gottgefälligen christlichen Existenz.

S. gelingt es wie heutzutage nur noch wenigen, Leistung und Grenzen frühchristlicher Lehre und frühchristlichen Denkens im Vergleich mit antiken und modernen Ansätzen kompetent zu umreißen. Die in dieser Sammlung vereinten Aufsätze sind Klassiker auf ihrem Gebiet. Mögen sie auch in dieser Form viele Leser finden und diese an die Texte selbst heranführen und zu kritischem und behutsamem Umgang mit ihnen anleiten.

Leuven Josef Lössl

Kirchliche Zeitgeschichte

Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hg. v. Hubert Wolf / Claus Arnold. – Paderborn: F. Schöningh 2000. 252 S. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 4), kt € 41,00 ISBN: 3–506–73764–3

Das Buch dokumentiert das vierte Symposion des Arbeitskreises „Die deutsche Theologie zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien vor den Herausforderungen der Moderne – ihr Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil" vom 7.–10. Oktober 1998. Es ordnet sich ein in das Gesamtprojekt „Globalkultur und christlicher Glaube – Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozeß der Gegenwart"[1] und beleuchtet in zehn Einzelbeiträgen die verschiedenen Interaktionen zwischen der deutschsprachigen Kirche und Theologie bei Vorbereitung, Verlauf und Nachwirkung des Konzils, wobei nur der zehnte Beitrag zur kirchenrechtlichen Umsetzung des Konzils der Natur der Sache nach über den deutschen Sprachraum hinausgeht.

Die *Einleitung* der Hg. (9–16) bietet nicht nur einen Vorblick auf die Beiträge, sondern erinnert auch an die jüngste Forschungslage, die einige populäre, aber schiefe Vorstellungen zurechtrückt: Die theologischen und kirchenreformerischen Initiativen knüpfen nicht etwa an die „modernistischen" Tendenzen vom Anfang des Jh.s an, wohl aber an „Kontinuitäten im deutschen Katholizismus (...), die vom Konzil zum Teil katalysiert oder legitimiert wurden" (13).

Der Beitrag von *Roland Götz* über die Rolle der deutschen Bischöfe auf dem Konzil (17–52) ist ein Fest für die zur Zeit oft gebeutelte deutsche Theologenseele: der maßgebende und in vieler Hinsicht entscheidende Beitrag und Einfluß der deutschen Bischöfe und im Hintergrund der deutschen Theologen bei Vorbereitung und Durchführung des Konzils; die Vernetzungen, ja „Allianzen" mit den mitteleuropäischen Bischöfen und einem nordamerikanischen Bund überseeischer Bischöfe, die Koordination, gemeinsamen Eingaben und Interventionen, der Widerstand gegen den Durchmarsch der „Konservativen". Götz dokumentiert im Anhang die Liste sämtlicher Konzilsreden deutscher Bischöfe. Der Beitrag ist wie das Motto und die Überschrift über den ganzen Bd.

Sylvie Toscer beschreibt – ihre Diss. zusammenfassend – die Bedeutung des von Kardinal Frings begründeten Hilfswerks der deutschen Bischöfe „Misereor", das auf Anhieb ein Erfolg an Spendenaufkommen und Effizienz wurde (53–60). Es verschaffte den deutschen Bischöfen auf dem Konzil einen Vorsprung an Achtung und Einfluß, weil einerseits viele Bischöfe aus Übersee bereits zu Nutznießern deutscher Hilfe gehörten, und: weil das Hilfswerk bewußt ein Modell der Beziehung zwischen Orts- bzw. Regionalkirchen darstellte, das nicht über die Vermittlung der römischen Zentrale lief und allen Versuchen, seine Selbständigkeit unter Kontrolle und Verfügung zu bringen, erfolgreich widerstand.

Günter Wassilowsky vermittelt auf der Grundlage seiner Diss. einen faszinierenden Eindruck in das ebenso intelligente wie zeitaufwendige, zuweilen konfliktreiche Zusammenspiel einer deutschen Theologengruppe – darunter Karl Rahner, Otto Semmelroth, Joseph Ratzinger –, die in Kooperation mit führenden deutschen Konzilsvätern und teilweise in ihrem Auftrag Entwürfe, Teilschemata und Interventionen ausarbeitete (61–87). Diese Arbeiten sind nie einfach Vorlagen oder Beschlüsse des Konzils geworden. Aber sie waren einflußreich, indem die Vf. und Redaktoren der Endtexte von einem bestimmten Zeitpunkt an Kontakt mit der deutschen Gruppe aufnahmen und viele Einzelelemente der deutschen Texte übernahmen – zum Segen für das Endergebnis. Die wichtigste Einsicht aus diesem Beitrag: Auch unter Einsatz aller Methoden der „Form- und Redaktionsgeschichte", wie sie aus der Exegese bekannt sind, ist es unmöglich, bestimmte Aussagen der Texte auf *einen* bestimmten Theologen zurückzuführen und so einen Konzilstext zu personalisieren. Das sollte man sich aus gegebenem Anlaß auch beim Urteil über andere Gremientexte niedrigeren Ranges merken, z. B. in bezug auf die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" von 1999 oder das Lehrverurteilungs-Dokument von 1986.

Die weiteren Beiträge gehen exemplarisch auf den Einfluß auf das Konzil oder des Konzils selbst in bestimmten örtlichen oder sachlichen Zusammenhängen ein. *Ludger Ägidius Schulte* beschreibt – auch er auf der Grundlage seiner Diss. – die konfliktreiche Bedeutung von P. Friedrich Wulf für das und aufgrund des Dekretes über die Orden (89–102). Stichworte: die *allgemeine* Berufung zur Nachfolge und Heiligkeit; das Ordensleben nicht als abgegrenzter „Stand" (gar „der Vollkommenheit"), sondern als spezieller Ruf, als Charisma und so als *geschenktes* Zeichen für die Gegenwart des Reiches Gottes; Fortfall aller Rangunterschiede zwischen Ordensleuten und „Weltmenschen". Auch hier wieder: großer Einfluß, aber keineswegs eine alleinige Urheberschaft Wulfs.

Rudolf Zinnhobler behandelt „Österreich und das II. Vatikanum" (103–132). Mit sachlich bedeutsamen Ausnahmen fand die Vorbereitungsarbeit wenig Resonanz in der österreichischen Kirchenpresse und in den Fachzeitschriften. Dann aber folgte intensivste Mitarbeit österreichischer Theologen und Bischöfe an den Konzilstexten; v. a. Karl Rahner im Zusammenspiel mit Kardinal König ist hier zu nennen, aber auch Ferdinand Klostermann (Laien-Dekret), Josef A. Jungmann und Franz S. Zauner (Liturgie). Die alsbaldige Umsetzung durch Diözesansynoden und Kommissionen konnte freilich die aktuelle Krise nicht verhindern.

Unter dem Titel „Kirchenreform in der kleinteiligen Gesellschaft" behandelt *Markus Ries* „Das II. Vatikanum und die Schweiz" (133–148). Die Lage vor dem Konzil ist charakterisiert durch die Stichworte: Minderheitenkirche, „unvergleichlich leichtere Last der Nachkriegszeit" (133), konservativ, daher kraftvoller innerer Zusammenhalt und blühendes kirchliches Leben in den Formen des seit Anfang des Jh.s ausgebildeten „Verbandskatholizismus"; schrittweise erfolgreiche Überwindung aller politischen und gesellschaftlichen Diskriminierungen – mit Ängsten vor einem „politischen Katholizismus" auf evangelischer Seite als Folge. Ein Konzil stand nicht im Blick. Nur mit Verspätung schickten die Bischöfe – sehr auseinandergehende – Vorschläge nach Rom. Um so intensiver meldete sich bald die Theologie zu Wort – von dem Neuthomisten und späteren Kardinal Charles Journet bis (u. a.) Hans Küng und Otto Karrer, die v. a. das ökumenische Problem in den Vordergrund rückten. Demgemäß nur unauffällige Beiträge der Schweizer Bischöfe, aber großer Einfluß der Schweizer Theologen, denen sich auf dem Konzil in verschiedenen Funktionen u. a. Henri de Rietmatten, Anton Hänggi, Johannes Feiner zugesellten – und nicht zu vergessen: die nicht-katholischen „Beobachter" Lukas Vischer und Oscar Cullmann. Nach dem Konzil war die Schweiz geradezu führend in der Umsetzung des Konzils: von der Liturgiereform über die entsprechend veränderte neue Kirchenarchitektur, die Reform der kirchlichen Leitungstätigkeit im Zeichen der Partizipation des ganzen Volkes Gottes, Diözesansynoden, wachsende Vielfalt des kirchlichen Lebens bis hin zur (auf die Schweiz beschränkten) sakramentalen „gemeinsamen Buße". Dies alles freilich auch um den Preis der Vertiefung der Unterschiede zwischen den Sprachregionen und: aggressiver innerkirchlicher Oppositionsbewegungen – gegen die Liturgiereform (*Una voce helvetica*) und gegen das Konzil überhaupt (Marcel Lefebvre und sein Seminar in Ecône).

Daß die Kirche in der DDR im Zusammenhang mit dem Konzil durch *Josef Pilvousek* nur fragmentarisch vorgestellt werden kann (149–167), liegt an den mageren oder noch unzugänglichen Quellen. Wie der übrige Ostblock, so betrachtete auch die DDR-Führung das Konzil tendenziell als antisozialistische Veranstaltung (140f). So war man in der Kirche informiert, aber erst ab Mitte 1960 beteiligte man sich an der Vorbereitungsarbeit im Blick auf die Kirche unter einem kommunistischen Regime. Immerhin wurde Kardinal Döpfner noch als Bischof von Berlin in die zentrale Vorbereitungskommission berufen, ebenso sein Nachfolger Bischof Bengsch. Die Konzilsväter (und Theologen) übten ihren Einfluß, nicht selten eine Gratwanderung zwischen theologischer Verantwortung und politischer Rücksichtnahme, durch gute Kommunikation und Initiativen in den Quartieren aus, hielten sich aber begreiflicherweise mit öffentlichen Aussagen zurück. Das begünstigte den Informations- und Rezeptionsprozeß. Pilvousek unterschlägt auch nicht die politischen Vereinnahmungsversuche und die demütigenden Reisemodalitäten („Westgeld", vorgeschriebene Reiserouten an der Bundesrepublik vorbei).

In einer Fallstudie zur als heile katholische Welt geltenden Diözese Münster beleuchtet *Wilhelm Damberg* Vorgeschichte und Rezeption des Konzils (169–184). Schon von 1951 an war die zunächst hoffnungsvolle Hinwendung zur Kirche seit 1945 einem progressiven Schwund gewichen in Richtung auf eine grundlegende Individualisierung in Gesellschaft und Kirche, wie sie die Gegenwart kennzeichnet. Das Konzil erscheint einerseits als pastorale Reaktion

[1] Die drei ersten Bde liegen vor: Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen, hg. v. Peter Hünermann, Paderborn / München / Wien / Zürich 1998; Antimodernismus und Modernismus in der Katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf, ebd. 1998; Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, hg. v. Hubert Wolf, ebd. 1999.

auf die – weltweit wahrgenommene – gesellschaftliche Ausdifferenzierung der Christenheit, andererseits führte es nach der gescheiterten *acies-ordinata*-Konzeption der 50er Jahre und der – den politischen Trend reproduzierenden – Planungseuphorie der 70er Jahre zur bis heute gültigen Pastoral der Zusammenarbeit der Priester mit gewählten Laienvertretern in ausdifferenzierten, nicht mehr allein auf die Territorialpfarrei fixierten Strukturen.

Schließlich schildert *Oliver Schütz*, wie die schon gleich nach dem Krieg und dann in einem neuen Schub nach dem Konzil zahlreich gegründeten „Katholischen Akademien", gegen manchen Widerstand, zu Foren des offenen Gespräches zwischen Kirche und Welt, Kirche und dem Gesamtbereich des geistigen Lebens und der Kultur wurden und so naturgemäß zum Umschlagplatz für die theologischen Innovationen des Konzils und für die Weckung der Bereitschaft, sie umzusetzen (185–208).

Den wohl wichtigsten Beitrag liefert der Kirchenrechtler *Norbert Lüdecke* zur Frage, ob der neue *Codex Iuris Canonici* von 1983 als „Krönung" des II. Vatikanums anzusehen sei (209–237). Die Untersuchung fällt doppelt aus dem Rahmen: Sie blickt nicht nur auf deutsche Beiträge, und sie blickt nicht nur zurück, sondern auf die kirchenrechtliche Gegenwart. Und die ist lückenlos eindeutig. Kanonisten, bemerkt Lüdecke, sind bisher wenig und mit unterschiedlichen Fragestellungen in die historische Erforschung des Konzils einbezogen worden (209–212). Das spiegelt die Tatsache, daß die Codex-Reform von Anfang an, seit der Konzilsankündigung durch Johannes XXIII., nur vage mit dem Konzil verbunden war und somit eher ein Eigenleben neben dem Konzil führte (224–226). Versucht man eine Annäherung an das Konzil vom CIC her, so will dieser verstanden werden als rechtliche Transformation des Konzils (213–224). Dabei muß wohl der Ton auf *Trans*formation gelegt werden. Der CIC legt wieder das alte statische Offenbarungsverständnis zugrunde, übernimmt aus dem alten CIC die „Zwei-Quellen-Theorie" in bezug auf Schrift und Tradition, beschreibt das Lehramt in gewohnter Weise (gegen das *Erste* Vatikanum keine Unfehlbarkeit der ganzen Kirche *in credendo*, kein *sensus fidelium*, Vorgabe geoffenbarter moralischer Normen), dehnt den Gegenstandsbereich des Lehramtes auch auf den „Sekundärbereich" aus. Dies alles wird massiv verschärft durch das Motu Proprio *Ad tuendam fidem* vom 18. Mai 1998, das innere und äußere Zustimmung zu Äußerungen des universalkirchlichen Lehramtes auch im „Sekundärbereich" von „allen Gläubigen" fordert und Widerspruch unter Strafe stellt. Und in dieser Verschärfung wird das Lehramt inzwischen erstmals auch so umfangreich ausgeübt! Dieses alte und noch verschärfte Rechtsverständnis schließt auch im neuen CIC jeden Einbezug anderer Faktoren als Interpretationshilfen aus, mit anderen Worten: Es kann keine legale und legitime Gehorsamsverweigerung unter Berufung auf das Konzil geben. Und dieses Selbstverständnis des „Gesetzgebers" beansprucht, das Konzil voll umgesetzt zu haben. – Nähert man sich umgekehrt dem CIC vom Konzil aus, dann bleibt nüchtern festzustellen, daß das Konzil in Planung, Durchführung *und rechtlicher Umsetzung* ganz und gar in der Hand des Papstes blieb und nach den Texten des Konzils auch bleiben konnte und sollte.

Lüdeckes Analyse bietet nicht nur vorsichtshalber die schlechtest*mögliche* Auslegung der kirchenrechtlichen Lage, sondern die *einzig im Sinne des „Gesetzgebers" mögliche* und daher im Konfliktfall zu erwartende. Das ist dankenswert, weil es vor bösem Erwachen aus Illusionen bewahrt. Das Ergebnis bestätigt freilich auf dramatische Weise, was schon, theologisch gesehen, das Kernproblem des *Ersten* Vatikanischen Konzils war und geblieben ist: die Umfunktionierung des Glaubensaktes in den Gehorsamsakt gegen den in Gesetzesform ergehenden Lehrentscheid des Papstes, mehr noch inzwischen: in den „inneren und äußeren" Gehorsamsakt gegen die in Form eines nicht transparent zustande gekommenen, aber vom Papst genehmigten Verwaltungsaktes ergehende Lehräußerung einer römischen Behörde, z. B. der Glaubenskongregation. Nach *Ad tuendam fidem* und der Einfügung der Treueid-Formel in den CIC – was nicht einmal beim alten „Antimodernisteneid" erfolgt war – erscheint Pius XII. mit seiner Enzyklika *Humani generis* (1950) geradezu als liberaler Papst. Und *dieser* CIC, der keine außerkanonistische Berufung zuläßt, sei nach dem Selbstverständnis des Gesetzgebers die „Krönung des Zweiten Vatikanischen Konzils" (224) und könne als „letztes Konzilsdokument" (Johannes Paul II.) bezeichnet werden (223). Wäre das wahr, das Konzil könnte nicht lächerlicher dastehen. Man möchte gern wissen, wie sich der *Theologe* Lüdecke im unbestechlichen Kanonisten Lüdecke dabei fühlt. Die zusammenfassenden Schlußthesen lesen sich gnadenlos. Aber wer von vorn bis hinten liest, bekommt genügend Hinweise: Lüdecke fühlt sich *nicht* wohl bei dem, was er als Kanonist vortragen muß. Und so wird es wohl, trotz ausgeschlossener außerkanonischer Berufungsinstanz, bei der schlichten Feststellung bleiben müssen, daß Glaube und Kirche nicht vom (kirchlichen) Gesetz, sondern vom Evangelium leben. Denn die Vorstellung, mit Anwendung dieser rechtlichen Normen ließe sich die Kirche effizient regieren, einhellige Überzeugung bei „allen Gläubigen" auf der ganzen Welt erzielen, Lehrdisziplin bei den TheologInnen und VerkünderInnen durchsetzen und, dies v. a., Freude am Glauben an das Evangelium von der Menschenfreundlichkeit Gottes und Zuversicht in der verrückten Welt von heute und so die Attraktivität des christlichen Glaubens im interreligiösen Dialog erreichen – diese Vorstellung kann man nur als abenteuerlich bezeichnen.

Nach der Lektüre dieses spannenden und ungemein reichhaltig dokumentierten Buches bedauert man um so mehr die in der Einleitung eingestandenen Einschränkungen des Teilprojektes und das vorläufige Ende des Gesamtprojektes, zu dem der Hauptherausgeber in einem Nachwort nur noch den Hinweis auf weitere Arbeitsfelder geben kann (239–241). Man bedauert es um so mehr, als hier vorwiegend eine junge Theologengeneration am Werk ist, deren Vertreter zur Konzilszeit noch gar nicht oder gerade geboren waren (Arnold, Götz, Lüdecke, Ries, Schütz, Schulte, Toscer, Wassilowsky, Wolf) oder das Konzil als Jugendliche erlebten (Damberg, Pilvousek). Zum Teil fassen sie ihre Diss.en oder andere monographische Untersuchungen zusammen. Nur Hünermann und Zinnhobler gehören zu den Zeitzeugen. Das Buch spiegelt also die deutschsprachige Konzilsrezeption. Es *beschreibt* nicht nur, es *ist* gleichsam eine Live-Aufzeichnung der deutschen Theologie bei der Arbeit unter den Impulsen des Konzils – und dies zudem in einer im Vergleich zu früheren Generationen erstaunlich reichhaltigen Interdisziplinarität. Das Buch beleuchtet also gewiß einen „weiteren Historisierungsschub" (10) in bezug auf das Konzil. Aber es erweist eben auch eindrucksvoll, wie ein Konzil, das weder Dogmen erlassen noch Verurteilungen ausgesprochen hat und somit nur an Einsicht und das *sentire cum ecclesia* appelliert, sich generationsübergreifend durchsetzt.

Eine Nachbemerkung. Mein eigenes Konzilsbuch[2] wird als „aus deutscher ‚liberaler' Perspektive geschrieben" charakterisiert (10 Anm.3). Nun, meine StudentInnen in Hamburg und anderswo haben mich immer als „konservativen" Theologen empfunden – worauf ich stolz bin. Ist man schon „liberal", wenn man auf der Basis ganz traditioneller Voraussetzungen theologische Fragen und kirchliche Reformdesiderate ausspricht und sich über ihre partielle Erfüllung durch das Konzil freut?

München Otto Hermann Pesch

Schulte-Umberg, Thomas: **Profession und Charisma.** Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776–1940. – Paderborn: F. Schöningh 1999. 565 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B. Forschungen, 85), Ln DM 138,00 ISBN: 3–506–7990–8

Als „Milieubauer" (Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster) und „Milieumanager" (Olaf Blaschke) werden sie in der neueren Katholizismusforschung bezeichnet. Für die Entstehung, Formierung und Stabilisierung des katholischen Milieus wird ihnen eine herausragende Bedeutung zugeschrieben. Die Priester gelten gemeinhin als die soziale Gruppe, die es verstand, Frömmigkeit zu organisieren und zu institutionalisieren. Um so erstaunlicher ist es, daß sich bisher nur wenige wissenschaftliche Arbeiten mit dem Klerus des 18.–20. Jh.s auseinandergesetzt haben. Die vorliegende Studie von Thomas Schulte-Umberg, eine Münsteraner theologische Diss. bei Arnold Angenendt, schließt diese Lücke zumindest für den Bereich des Bistums Münster. Der Vf. präsentiert eine umfassende, auf intensiven Quellenrecherchen und anschaulicher statistischer Präsentation basierende Untersuchung für einen Zeitraum von etwa 170 Jahren.

Als Ausgangspunkt seiner Arbeit wählt S.-U. 1776, das Jahr der Gründung des Münsteraner Priesterseminars. Zunächst wird deutlich, wie vielen Schwierigkeiten und Interessenskonflikten die Etablierung einer einheitlichen Theologenausbildung begegnete. Der eingeschlagene Weg der Zusammenfassung mehrerer Vorgängerinstitutionen erlitt jedoch durch die Säkularisation einen Rückschlag. Der durch Fürstenberg vorgegebenen organisatorischen Linie entsprach die innere Formung des jungen Klerus, wie sie sich in den Betrachtungen Bernhard Overbergs äußerte, der den Kandidaten den Priester als Vergegenwärtigung Jesu Christi und guten Hirten vor Augen stellte und sie zu entsprechender Lebensführung ermahnte. Wirklichkeit und Ideal klafften jedoch, wie S.-U. ausführt, bis in die ersten Jahrzehnte des 19. Jh.s noch weit auseinander.

[2] Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993, 5. revidierte und ergänzte Aufl. als Taschenbuch 2001.

Das galt auch noch für die Folgejahre. Bis nach 1840 prägte ein „irenischer Stil" (202) den kirchlichen Kurs. Erst kurz vor 1830 gelang es dem Bischof von Münster, die Priesterausbildung unter seine Steuerung zu bekommen. Innerhalb weniger Jahre wandelte sich die pastorale Unterversorgung. Die berufliche Kompetenz der jungen Priester nahm zu, die Vereinheitlichung der Ausbildung führte zur Schaffung einer gemeinsamen Mentalität.

Eine Zäsur für die Herausbildung eines ultramontanen Klerus stellte die aufgrund der neugewonnenen Kirchenfreiheit in Preußen möglich gewordene Gründung von Knabenkonvikten in Münster und Gaesdonck (bei Goch) 1849 sowie die Errichtung eines Theologenkonvikts (Collegium Borromaeum) 1853 in Münster dar. Der durch die besseren äußeren Möglichkeiten geförderten personellen Zunahme des Priesternachwuchses entsprachen die Bemühungen um eine innere Hinordnung auf ein strengkirchliches Ideal. Das am Christusideal orientierte Priesterbild des Mittlers zwischen Gott und den Menschen forderte eine entsprechende Lebenspraxis. Die kontrollierte und ethisierte Lebensführung des Priesters sollte ihn zum Vorbild für die Gläubigen werden lassen – so wurde in den Betrachtungen der Seminarverantwortlichen formuliert.

Eine temporäre Verschlechterung der Priestersituation brachte der Kulturkampf mit sich. Die Zunahme der Priesterzahl konnte nicht gleichen Schritt halten mit dem Bevölkerungswachstum. Nach wie vor rekrutierte sich der Priesternachwuchs eher aus den traditionellen Regionen des Bistums und den niedrigeren sozialen Schichten. Dennoch stellte der Klerus auch um 1900 keineswegs ein starres Gebilde dar. Es wurde während der Ausbildungszeit Wert gelegt auf eine gediegene Wissenschaftlichkeit; die Neuscholastik als vorgegebene Richtung der theologischen Bildung wurde nicht so starr gelehrt. Die Auseinandersetzung mit Zeitproblemen, wie der sozialen Frage, bereitete die Priesterkandidaten auf ihre Rolle in einer sich wandelnden Gesellschaft vor.

Eine vorübergehende Krise nach dem Ersten Weltkrieg wurde abgelöst von einem Aufschwung, der zur erzwungenen Ablehnung vieler Priesterkandidaten aus Platzmangel im Theologenkonvikt führte. Der soziale Wandel zeigte sich darin, daß nun ein größerer Teil der Studenten aus den Städten des Bistums und dem Einflußbereich der Jugend- und Liturgischen Bewegung kam. Die – zunächst erzwungene – Konzentration der pastoralen Strategie auf die Pfarrgemeinde und weg von den Verbänden förderte die Verkirchlichung der Katholiken und bedeutete durch die Heraushebung des Laienengagements „die Revision des strengkirchlichen Ideals" (478).

S.-U. arbeitet überzeugend heraus, wie es innerhalb eines guten Jh.s gelang, die Professionalisierung des Klerikerstandes bis in Einzelheiten hinein durchzuführen. Die Vereinheitlichung der Ausbildungsinhalte, die Verlängerung der Aufenthaltszeiten im Seminar, die Ausprägung einer gemeinsamen Mentalität und ihre lebenspraktische Umsetzung standen im Dienst der strengkirchlichen Richtung (diesen Ausdruck bevorzugt der Vf. gegenüber dem schlagwortartigeren „Ultramontanismus"-Begriff). Wenn er im Anschluß an Max Weber die Position des Priesters als „Verschränkung von amtlichem und persönlichem Charisma" (484) zu bestimmen sucht, so wäre es sicher hilfreich gewesen, wenn S.-U. zusätzlich zu den Ausführungen über die in Betrachtungen und Ansprachen vermittelten Inhalte des Priesterbildes auch deren Umsetzung an einigen biographischen Beispielen erörtert hätte.

Die große Stärke der vorliegenden Studie liegt zweifelsohne in der akribischen Aufarbeitung des mühevoll erhobenen Datenmaterials. Hiermit liegen erstmals für eine deutsche Diözese Zahlen vor, die es ermöglichen, im historischen Abstand die Rekrutierung von Priesternachwuchs, seine Herkunft und soziale Schichtung sowie den „Erfolg" der Ausbildungsinstitutionen zu verfolgen. Es wäre zu wünschen, wenn die von S.-U. angewandte Methodik auf weitere Diözesen angewandt würde. Die Verlaufskurven und der Umfang des/der katholischen Milieus sowie der Beitrag des Klerus dazu könnten dann in regionaler Perspektive neu und besser bewertet werden.

Vallendar Joachim Schmiedl

Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821–1996, hg. v. Karl Schwarz / Falk Wagner. – Wien: WUV-Universitätsverlag 1997. 543 S. (Schriftenreihe des Universitätsarchivs Universität Wien, 10), brosch. € 43,40 ISBN: 3–85114–314–0

Zum 175jährigen Jubiläum der Wiener Ev.-Theol. Fak. im Jahre 1996 erschien ein stattlicher Bd von 19 Fachbeiträgen, dem auch ein Verzeichnis der bis dato erfolgten Promotionen und Habil.en, der Lehrstuhlinhaber und der Dekane beigegeben ist. Die Geschichte der Wiener Ev.-Theol. Fak., als Protestantisch-Theologische Lehranstalt 1821 als Ausbildungsstätte für protestantische Geistliche im Vielvölkerstaat Österreich-Ungarn gegründet, ist von „zahlreichen und langjährigen Bemühungen der Kirche und des Lehrkörpers der Fak." gekennzeichnet gewesen, „als gleichberechtigte Fak. der Alma Mater Rudolfina inkorporiert zu werden". (9) Diese Lehranstalt war in der Reformzeit um 1848 trotz Widerstrebens der Kath.-Theol. Fak., die dadurch den katholischen Stiftungscharakter der 1365 gegründeten Univ. gefährdet sah, 1850 zu einer Fak. geworden, der 1861 auch das Promotions- und Habilitationsrecht zuerkannt wurde. Ihre Angliederung an die Univ. erfolgte jedoch erst 1922, also im 101. Jahr ihres Bestehens; doch wurde den Dozenten allerdings schon im Jahre 1905 der Titel Universitätsprofessor verliehen (vgl. 9, 71ff; 126). Erst 1958 wurde ein Angehöriger der Ev.-Theol. Fak. zum Rektor gewählt. Das Universitätsgesetz von 1975 beseitigte die bis dahin ungleiche Vertretung der Fak. in den akademischen Behörden (116). Ein Theologenheim war 1901 nach längeren Bemühungen in Wien-Währing eröffnet worden. Neben Studierenden aus den Ländern der Habsburgermonarchie studierten auch Reichsdeutsche in Wien. Den Hörerzahlen nach hielt die Fak. keinen Vergleich mit dem Großteil der anderen deutschsprachigen Fak.en aus; sie betrug 1904/05 insgesamt nur 51 eingeschriebene Studenten. Doch: „Im Gegensatz zu Theologen deutscher Zunge bot Wien jedoch für Slawen nicht zuletzt einen Zugang zur führenden deutschen Forschung, ohne den speziell österreichischen Rahmen zu verlassen." (85)

Über die Geschichte der ehemals Protestantischen Lehranstalt mit Kurzorientierung über die langwierige Klimax ihrer Fakultätswerdung und mit thematischer Konzentration auf ihre Entwicklung seit dem Ersten Weltkrieg bis in die Zeit nach 1945 orientiert eingehend der kirchengeschichtliche Beitrag von Karl Schwarz („‚Haus in der Zeit': Die Fakultät in den Wirrnissen dieses Jahrhunderts"; 125–208). Bestandskrisen der Fak. waren nicht ausgeblieben. Erwiesen sich 1932 Einsparungspläne als ein Bestandsrisiko, so hatte bereits der Zusammenbruch der Donaumonarchie 1918 für den österreichischen Protestantismus „schlicht eine Katastrophe" bedeutet: „Die Evangelische Kirche im alten Österreich wurde durch die neue Grenzziehung nach 1918 förmlich zersplittert" (129); übrig blieben etwa 74 Gemeinden mit insgesamt 206 000 Seelen. Auch in der ständestaatlichen Phase unter Dollfuß und Schuschnigg (1934–1938) hatte die Fak. ihre kultur- und konfessionspolitische Eigenständigkeit bedroht gesehen und als konfliktreich empfinden müssen. Wurde doch „der kirchliche Widerstand gegen die Politik des Ständestaates als Option für den Anschluß an Hitlerdeutschland gewertet". (150)

Belief sich der reichsdeutsche Studentenanteil 1933 noch auf ca. 100, so zeigte seine rapide Abnahme seit 1934, „daß das Studium im Wien des katholischen Ständestaates für deutsche Theologiestudenten wenig attraktiv gewesen ist: Vom Sommersemester 1935 bis Wintersemester 1937/38 waren zwischen zwei und zehn Studenten aus Deutschland inskribiert, dafür kam aber eine beträchtliche Zahl aus Volksdeutschen Kirchen Ost- und Südostmitteleuropas." (160) Seit dem „Anschluß" Österreichs ans Reich April 1938 bis zum Ende des 2. Weltkrieges bemühte sich insbesondere der damalige Dekan, der Praktische Theologe Prof. Gustav Entz, bei Partei- und Staatsinstanzen um einen weiteren personellen Ausbau der Fak. Prof.en aus dem Reich wie Gerhard Kittel (1940–1943), Hans Wilhelm Schmidt (1939–1945) und auch Lehrstuhlvertreter und Dozenten wie Georg Opitz (1939–1941) und Hans von Campenhausen (1940–1945) sind während des Kriegs in Wien tätig geworden. Prof. Entz ist neben seinen fakultätspolitischen Bemühungen übrigens auch mit zahlreichen Eingaben gegen die restriktive Religionspolitik der Nazis hervorgetreten. Das Projekt einer „Grenzlandfakultät" Wien, vom Kirchlichen Außenamt in Berlin und dem Reichskirchenministerium unterstützt, wurde – obwohl Reichswissenschaftsminister Rust sich für den Plan gewinnen ließ – letztlich vom Braunen Haus (Heß, Bormann) konterkariert und mußte deshalb – auch ungeachtet des Kriegsverlaufes – scheitern. Die restriktive Religionspolitik der Nazis, deren weltanschauliche Distanzierungskräfte eine Stärkung des christlich-theologischen Potentials ablehnten und zunehmend behinderten, kam auch hier zum Zuge. Schwarz zeichnet auch die wesentlichen Linien des „Neubeginns 1945" (Wiederaufnahme der wissenschaftlichen Arbeit, Entnazifizierung etc.). Neben dem Beitrag von Karl Schwarz finden sich im ersten Teil der FS (Allgemeine Fak.s- und Kirchengeschichte; 13–224) weitere (auch fachspezifische) Beiträge. Rudolf Leeb berichtet über sämtliche seit 1821 an der Fak. lehrenden Kirchenhistoriker, deren instruktiv herausgearbeitetes, anfangs nur begrenztes wissenschaftliches Profil den jeweiligen Entwicklungsstand der Fak. seit ihren Anfängen deutlich macht und auch über die österreichische Protestantengeschichtsschreibung orientiert (13–48). Der Betrag von Peter F. Barton (Budapest) zeichnet ein zeithistorisches interessantes Bild des namhaften Kirchenhistorikers Georg Loesche (1887–1916 in Wien) und seiner wissenschaftlichen Bedeutung. Inklusiv wird das Periodisierungsproblem der Fak.sgeschichte thematisiert. Zu erwähnen sind hier noch der Aufsatz von Karl-Reinhart Trauner über die Fak. im nationalen Spannungsfeld der Habsburgermonarchie („Die eine Fakultät und die vielen Völker"; 51–69). Gustav Reingrabner behandelt unter kirchenrechtlichem Aspekt die Eingliederungsprobleme der Fak. in die Univ. („Geschichtsmächtigkeit und Geduld. Probleme um die Eingliederung ..."; 99–119). Wolfgang Wischmeyer steuert einen Beitrag über „Hans von Campenhausen in Wien" bei (209–214) und Martin Hrabe schreibt über die Fakultätsbibliothek (217–224).

Bibelwissenschaftlich informativ wird das Thema „Biblische Exegese und Theologie" abgehandelt: Georg Sauer erörtert die „Erstbesetzung der exegetischen Lehrkanzeln ..." (227–246) an der Protestantisch-Theologischen Lehranstalt seit 1821. Bemerkenswert ist, daß für längere Zeit entsprechend obrigkeitlicher Verfügung Altes und Neues Testament gemeinsam vom lutherischen bzw. reformierten Fachvertreter gelesen wurden. „Ernst Sellin in Wien" (1897–1908) lautet ein weiterer Beitrag Sauers (247–256) über den späteren Berliner Neutestamentler. Über Sellins Ausgrabungen in Palästina in den Jahren

1902/04 berichtet Siegfried Kreuzer (257–276). Der Neutestamentler Rudolf Knopf, der zeitweilig (1907–1914) in Wien lehrte, wird von Wilhelm Prantscher in seinem exegetisch-zeitgeschichtlichen Profil vorgestellt (277–294). Über die theologische Entwicklung des langjährig (1909–1954) in Wien wirkenden Alttestamentlers Fritz Wilke schreibt Hans-Volker Kieweier (295–324). Ein weiterer Teil des Sbdes ist der Systematischen und Praktischen Theologie gewidmet. Als ein ausgewählter theologiegeschichtlicher Aspekt auf einen zeitweiligen Vertreter der Systematik im Wien des 19. Jh.s ist der Beitrag „Gotteserkenntnis nach Richard Adelbert Lipsius" (1861–1865 in Wien) von Max Josef Suda zu werten (327–352). Auch der reformierte Part ist berücksichtigt: Ulrich H. J. Körtner (Wien) behandelt die Bedeutung des Neocalvinismus und seiner Vertreter auf dem Lehrstuhl für Reformierte Theologie (427–451). Johannes Dantine (Wien) stellt Josef Bohatec, den bekannten Calvinforscher, vor (469–485). Auch auf die Schüler Eduard Böhls (1864–1900 in Wien) in Böhmen und Mähren wird verwiesen (Pavel Filipi). Martin Berger und Matthias Geist, Assistenten am Institut für Systematische Theologie, steuern den kritisch differenzierenden Beitrag „Nationalsozialistische Karriere und lutherischer Offenbarungspositivismus: Hans Wilhelm Schmidt (1903–1991)" bei (353–389). Falk Wagner erörtert kritisch das Profil des Systematikers Wilhelm Dantine und skizziert dabei an ausgewählten Facetten seines theologischen Ansatzes auch dessen Nähe und Differenz zur Dialektischen Theologie (391–426). Abschließend gibt Ernst Hofhansl ein praktisch-konkretes Bild der Wiener Prof.en Gustav Adolf Skalsky, Karl Völker und Gustav Entz als Lehrer der Praktischen Theologie (1885–1955). Völker war nur von 1920 bis 1922 praktischer Theologe, seitdem bis zu seinem Tod 1937 Kirchenhistoriker in Wien.

Der für die Universitäts- und Fakultätsgeschichte instruktive Sbd, dessen durch besondere Umstände bedingte verspätete Anzeige hier erfolgt, bietet eine klares und bei hinreichender Aspektfülle gut konturiertes Bild der institutionellen Entwicklung und des theologischen Profils der Ev.-Theol. Fak. an der Univ. Wien bis in die zweite Hälfte des 20. Jh.s hinein. Eine Reihe von Gelehrtenporträts illustriert den stattlichen Bd. Mit den in der jüngsten Zeit an der Fak. vertretenen theologisch-wissenschaftlichen Positionen wird sich spätere Fakultätsgeschichtsschreibung zu befassen haben.

Leipzig Kurt Meier

Theologiegeschichte

Dückers, Stefan: **Pathos der Distanz.** Zur theologischen Physiognomie und geistesgeschichtlichen Stellung Erik Petersons. – Münster: Lit-Verlag 1999. 298 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 20), brosch. € 25,90 ISBN: 3–8258–4382–3

Die vorliegende Arbeit ist 1999 in Rom an der Gregoriana bei Elmar Salmann als Diss. eingereicht worden und noch im selben Jahr im Druck erschienen. Sie verfolgt ein doppeltes Ziel, wie der Untertitel bereits andeutet. Zum einen geht es ihr um eine geistesgeschichtliche Verortung von Person und Werk Erik Petersons, zum anderen um die Herausarbeitung seiner „theologischen Physiognomie". Der Vf. beansprucht mit diesem Programm, sowohl über die umfassende Teilbiographie von Barbara Nichtweiss als auch über die seither erschienenen Einzelstudien hinauszugehen (14). Besonders mit dem zweiten Zielpunkt verbindet sich die Intention, das systematische Grundgefüge von Petersons Theologie zur Darstellung zu bringen (15). Dieser Punkt ist deshalb bemerkenswert, weil die Arbeit von Barbara Nichtweiss bewußt darauf verzichtet hatte, eine solche Systematisierung durchzuführen, v. a. weil Peterson selbst allem Systemdenken in der Theologie äußerst skeptisch gegenüberstand: Theologie hat in seiner Sicht auf konkrete Fragen konkret zu antworten. Insofern stellt Dückers Forschungsprogramm ein Wagnis dar. Für seine Absicht spricht indes, daß sich dem aufmerksamen Leser von Petersons Texten in der Tat ein durchgehendes Gefüge bestimmter Begriffe und grundlegender Perspektiven zeigt. Keinesfalls ist es ja so, als ob sein sich in konkreten Diskussionslagen entwickelndes Schrifttum einfach auseinanderfiele. Im Gegenteil: Bei aller Vielfalt zeigt sich eine große innere Geschlossenheit. Zu fragen ist also vielmehr nicht, ob es überhaupt eine erhebbare systematische Struktur in Petersons Denken gibt, sondern um welche Art von Systematik es sich handelt.

Um sein Ziel zu verfolgen, beleuchtet D. in drei zentralen Kap.n drei große Themenkreise von Petersons Denken, die zusammen durchaus für sich in Anspruch nehmen können, repräsentativ für diesen Theologen zu sein und so seine theologische Gestalt oder „Physiognomie" sichtbar zu machen. Das erste dieser Kap. – das zweite im Buch – heißt „Der Beitrag Erik Petersons zur ‚Mystikdiskussion' der zwanziger Jahre" (59–145). Schon der Titel macht das geistesgeschichtliche Anliegen von D. deutlich. Das nächste Kap. befaßt sich mit den für Peterson zentralen Begriffen des „Zeugen" und der „Öffentlichkeit". Schließlich wird das Theologie- und Kirchenverständnis beleuchtet, eine sinnvolle Zusammenordnung, die auch die Diskussion um den sog. „Monotheismustraktat" mit einschließt. Vor diesen Durchgang hat D. ein Kap. gestellt, das den Versuch macht, gleichsam ein zeithistorisches und ideengeschichtliches Koordinatennetz zu entwerfen, um den geistesgeschichtlichen Ort Petersons zu bestimmen (17–58). Grundsätzlich erfreulich ist dabei die breite Einbeziehung nicht nur theologie- und ideengeschichtlicher, sondern auch allgemeinerer zeit- und kulturgeschichtlicher Arbeiten, bis hin zu den wichtigsten Gesamtdarstellungen zur Geschichte der Weimarer Republik. Wenn auch der allgemeine ideen- und philosophiegeschichtliche Einstieg allzu flächig und blaß ausgefallen ist, so gelingt es D. doch, in diesem Teil zunehmend, die Linien so zu ziehen, daß ein brauchbares und hinreichend genaues Bild entsteht, das in der politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit stärker geerdet ist als manche andere theologiehistorische Arbeit zu einem Vf. oder Thema dieser Epoche. Dennoch bleibt im Hinblick auf die Gesamtarbeit der Ertrag dieses Kap.s für die Deutung des Werks Erik Petersons letztlich unbefriedigend, besonders für das Zusammenspiel von Geistesgeschichte mit der intendierten Physiognomie. Um es in einem Bild zu sagen: Man gewinnt den Eindruck, daß D. von einem Ufer aus, nämlich dem Ufer des allgemeinen geistesgeschichtlichen Horizonts, eine Brücke baut, deren Gestalt schon erkennbar wird, letztlich aber das andere Ufer der konkreten Interpretation nicht wirklich erreicht, oder besser gesagt: nur mit Hilfe einer Notkonstruktion erreicht. Denn wie eine solche wirkt es, wenn er über das ganze Buch hinweg fast stereotyp auf die geistige Krise nach dem ersten Weltkrieg verweist, auf die Sehnsucht nach Halt, Orientierung, Objektivität und Gemeinschaft, und daß Petersons Theologie eben in diesen Kontext hineingehört, ohne darin aufzugehen, ja, zwar hineingehört, aber nur im Modus der Distanzierung. Das wichtigste Ergebnis ist dabei noch der Hinweis, daß Petersons Theologie zwar ihren Ort auch in diesem Kontext von Sehnsüchten und Bedürfnissen findet, darauf aber gerade nicht „funktionalistisch" reagiert, sondern im Gegenteil eine Denkform entwickelt, die jede funktionale Vereinnahmung der Theologie bereits in der Anlage ihres Denkweges zu sprengen sucht.

Diese sich in polemischer Abgrenzung selber reflektierende Intention einer „reinen" theologischen Sachlichkeit ist genau jener Modus der Distanzierung, den D. als grundlegend für die „theologische Physiognomie" Erik Petersons ausmacht, aber auch hier hätte man sich eine begrifflich schärfere Ausarbeitung gewünscht: Viele Schlüsse muß der Leser selber ziehen, gerade viele wertvolle Punkte findet der Leser nur angedeutet.

Zu einer wirklichen geistesgeschichtlichen Verortung, die zugleich der Konturierung der „theologischen Physiognomie" Petersons gedient hätte, wäre es notwendig gewesen, aus dem allgemeinen historischen und geistesgeschichtlichen Horizont heraus – den D., was wirklich nicht einfach ist, insgesamt klar und gut zur Synthese bringt – Peterson durch die Konkretion im Gegenüber zu bestimmten Personen und Strömungen viel näher (um eine seiner zentralen Metaphern zu verwenden) „auf den Leib zu rücken".

Dies geschieht ansatzweise in der Darstellung der Mystikvorlesung, dies schon deshalb, weil Peterson selber auf Positionen evangelischer und katholischer Theologie verweist, mit denen er sich auseinandersetzt. Hier gelingt es D. insgesamt gut, die eigenwillige Stellung Petersons im damals vielstimmigen und lauten Konzert der Stimmen zu verdeutlichen, seine Fremdheit und Distanz, wie seine kraftvolle Originalität. Hier wird auch der allgemeine geistesgeschichtliche Horizont – Stichwort: Neue Religiosität nach 1900 – fruchtbar für die Einordnung. Diese nicht veröffentlichte Vorlesung zur Geschichte der altchristlichen Mystik (Sommersemester 1924) findet hier erstmals ein ausführliches und durchgehendes Referat. Dies gehört zu den wichtigen und positiven Beiträgen der Arbeit.

Bei den Strömungen hingegen, die für die geistesgeschichtliche Einordnung und „physiognomische" Konturierung Petersons konkret unabdingbar – weil ohne sie das Werk Petersons nicht verstanden werden kann – gewesen wären, fallen leider zwei – jenseits von bloßen Erwähnungen – fast vollständig aus: die religionsgeschichtliche Schule und die Phänomenologie. Man kann dabei nicht darauf verweisen, daß deren Bedeutung für Peterson durch Barbara Nichtweiss schon hinreichend dargestellt worden wäre. Dies gilt in der Weise des biographisch-theologischen Längsschnitts, keinesfalls aber unter der synthetischen Perspektive, die für die Erfüllung der Intention von D.s Arbeit notwendig gewesen wäre: Welches Zueinander finden diese beiden Strömungen in der Gestalt Petersons und seines Werks, wie finden sie ihre Einheit – oder auch nicht? Ebenso bedeutsam – wie-

derum über Barbara Nichtweiss hinaus – wäre hinsichtlich des Sakramentsbegriffs die Auseinandersetzung mit der Theologie Odo Casels gewesen. Der entscheidende Punkt wäre hier wieder die synthetische und gleichzeitig systematische Einordnung dieses Streits in die Gesamtkontur der petersonschen Theologie gewesen. Denn mit der Frage nach dem Öffentlichkeitscharakter der christlichen Liturgie gelangen wir in diesem Streit ja zu einer der zentralen, gleichsam „transzendentalen" Kategorien Erik Petersons – zugleich aber zur zentralen Schwäche der Arbeit von D. Sie leidet nämlich unter einem grundsätzlichen Mangel an Mut zu einer wirklich systematischen Rekonstruktion der petersonschen Grundbegriffe. Diese Grundbegriffe haben formal den Charakter von Kategorien. Dies wird von D. wiederum erkannt und benannt, ohne es tiefer zu interpretieren und fruchtbar zu machen. Die Klärung des kategorialen Charakters der petersonschen Grundbegriffe wäre ein Weg zur Erhellung der Eigentümlichkeit von Petersons Systematik in Absetzung von allem Systemdenken gewesen; denn solche Kategorien erlauben es Peterson, konkrete Fragen konkret durchzubuchstabieren, ohne in den Zwang eines theologischen Systems zu geraten, andererseits aber ebenso strikt jede Form von Beliebigkeit zu vermeiden, die ihm ebenso zuwider war. Was heißt hier Kategorie und wie entstehen sie aus dem Zusammenspiel von historisch-religionsgeschichtlicher Methode und Phänomenologie? Was bedeutet, daß Peterson biblisch-patristische Metaphern – z. B. Kleid, überkleidet werden – zu Kategorien ausformt und sie im Sinne eines „metaphorischen Realismus" gebraucht, also von ihrer wirklichkeitserschließenden Kraft ausgeht? Zentrale Kategorien – wie eben Öffentlichkeit – werden zwar in ihrem Rang benannt und im Kontext des Zeugenbegriffs verortet, aber eine eigentlich systematische Klärung findet nicht statt. Was eigentlich nun heißt Öffentlichkeit bei Peterson? Wie – entscheidende Frage – verhalten sich politische und eschatologische Öffentlichkeit, v. a. im „Ernstfall" des „Zeugen der Wahrheit" zueinander? Wie ist die Dialektik von Mystik und sakramental-kultischer Ordnung nun wirklich zu verstehen? Alle diese Fragen hätten nach D.s eigener Prätention einer Antwort zugeführt werden müssen, der Vf. bleibt aber auf der Ebene der Nachzeichnung stehen. Eine solche Klärung der Eigenart der „Systematik" Petersons und die Rekonstruktion seiner Grundkategorien wären aber die unabdingbare Voraussetzung dafür, Peterson mutig und mit der Aussicht auf Erfolg wieder in das theologische Gespräch der Gegenwart einbringen zu können. Denn dies hat dieser Denker ohne jeden Zweifel verdient.

Viele der Grundkategorien Petersons sind jedoch ohne das Gespräch mit einem Mann undenkbar, ein Gespräch, das in den 30er Jahren eine zunehmende kritische Zuspitzung erfährt: ohne das Gespräch mit Carl Schmitt. Hier sind die Interpretationsfragen besonders heikel. Dabei weiß auch D. – in Anlehnung an Barbara Nichtweiss –, daß zentrale Grundkategorien Petersons eine unmittelbare Parallele im Werk Carl Schmitts haben, daß aber zugleich letztlich inkompatible Gesamtperspektiven eingenommen werden, bis hin zur Zuspitzung im Monotheismustraktat Petersons und der späten Antwort Schmitts in „Politische Theologie II". Dieser Sachverhalt hätte wiederum eine sorgfältige Interpretation gebraucht, in diesem Fall wäre, über die schon bei Nichtweiss angedeuteten Unterschiede der Grundperspektiven hinaus, ein wenigstens exemplarischer Einzelvergleich von Sinn und Funktion bestimmter Kategorien bei Schmitt und Peterson notwendig gewesen, um in Hinblick auf Anspruch und Fragestellung von D. zu einem Ergebnis zu kommen. Dies fällt leider aus. Der wiederholte Hinweis auf den Totalitätscharakter der politischen Sphäre bei Schmitt genügt nicht. Nebenbei hat der Rez. auch an der Interpretation des Begriffs der Totalität bei Schmitt, wie sie von D. mehr oder weniger von Nichtweiss übernommen wird, erhebliche Zweifel: Ob die Totalität des Politischen wirklich die Absolutsetzung der Immanenz einer sich abschließenden politischen Sphäre bei Schmitt bedeutet, ist sehr fraglich.

Explizit zu widersprechen ist D. bei seiner Interpretation des Problems der Kirchengründung bei Peterson (218–227). Tatsächlich löst Peterson die Kirche keineswegs so vollständig („strikte Trennung", 226) vom vorösterlichen Jesus ab, wie es nach einigen isolierten Aussagen, die D. zur Grundlage seiner Interpretation macht, scheint. Er interpretiert diese Aussagen direkt und einlinig und übersieht völlig ihren, im Zusammenhang klar werdenden, dialektischen Charakter. Tatsächlich schreibt Peterson: „Zunächst folgt daraus, daß Jesus weder unmittelbar die Kirche gestiftet noch daß er selber die Ämter in der Kirche eingesetzt hat" (Theologische Traktate [1950], 417). Tatsächlich ist deshalb Kirche wesentlich ein pneumatologisch bestimmtes Ereignis, wo im Raum des Pneumas Entscheidungen getroffen werden müssen, die den Weg der Kirche in der Geschichte bestimmen. (Wie D. dann in anderem Zusammenhang behaupten kann, daß in der Theologie Petersons für geschichtliches Werden wenig Raum bleibe, ist angesichts dieses Kirchenbegriffs mit seinem Zusammenspiel von Pneuma und geschichtlicher Entscheidung unerfindlich.) Dennoch löst Peterson die Kirche keinesfalls von Jesus ab, er denkt das Verhältnis vielmehr als denkbar intensiv, aber eben indirekt und dialektisch. Nämlich: „Das Problem der Kirche ist in diesem einen Faktum beschlossen, daß ‚die Zwölfe' mit ‚den zwölf Aposteln' identisch sind" (ebd. 418). Diese Basisaussage wird hinsichtlich des Verhältnisses der Kirche zu Jesus eindeutig, wenn die sich in der bischöflichen Sukzession artikulierende Legitimität und Vollmacht auf den Herrn und die vorösterlichen „Zwölf" und nicht auf den nachösterlichen Apostolat – der etwa bei Paulus in der Sicht Petersons wirklicher Apostolat ist, aber als solcher eben keine Sukzession begründet – zurückgeführt wird: „Denn wahre Kirche ist nur da, wo beides sich findet: die Legitimität in Rechtsnachfolge ‚der Zwölfe', die sich unmittelbar vom Herrn herleitet, und ein Glaube, der, wie bei ‚den zwölf Aposteln', genötigt ist, auf Grund des Heiligen Geistes selbständige Entscheidungen zu treffen" (ebd. 420f).

Nach der notwendigen Kritik sollen aber auch – über die Aufarbeitung der Mystikvorlesung hinaus – die starken Seiten seiner Arbeit nicht übersehen werden: D. kann als immer wieder antreffbare Grundbewegung des petersonschen Denkens die „Unterscheidung des Letzten vom Vorletzten" namhaft machen. Dies ist die Operation, die den „eschatologischen Vorbehalt" konstituiert – ein weiterer Grundbegriff Petersons seit den 20er Jahren; D. kann die bislang früheste Verwendung noch vor der Römerbriefvorlesung festmachen. Zugleich wird deutlich, wie im Bestehen Petersons auf Wert und Bedeutung gerade auch des Vorletzten die Differenz zur frühen dialektischen Theologie besteht, mit der Peterson ja viel an „Pathos der Distanz" teilt: Die bleibende Bedeutung des Vorletzten macht dieses Vorletzte gerade zum Raum einer möglichen „Repräsentation" (wieder eine Kategorie!) des Letzten im Vorletzten; dies aber im Modus des Entzugs und gerade so als echte Repräsentation. So hat D. in seinem Schlußkapitel in anfänglicher Interpretation eine Zusammenschau der Grundbewegungen und Grundkategorien der Theologie Petersons gegeben, die der weiteren Forschung zu denken geben kann. Zum Schluß noch ein ärgerliches Corrigendum: Mit wenigen Ausnahmen ist Albrecht Ritschl in Albert Ritschl verschrieben. – Bei allen Kritikpunkten dennoch ein durchaus lesenswertes Buch.

München Martin Brüske

Scharf, Uwe Carsten: **The Paradoxical Breakthrough of Revelation.** Interpreting the Divine-Human Interplay in Paul Tillich's Work 1913–1964. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1999. XVII, 478 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 83), Ln € 100,21 ISBN: 3–11–015577–X

Titel und Untertitel der (von der University of Virginia als Diss. angenommenen und mit einem Vorwort von Langdon Gilkey versehenen) Arbeit verraten das aktuelle theologische Interesse des Autors. Was Paul Tillich (= T.) in einer bestimmten Phase seines Denkens (1920–30) „Durchbruch" nennt, soll als *paradoxer und symbolischer bzw. durch(ge)brochener Durchbruch* verstanden werden. Scharf gibt auf den S. 143–292 (!) eine ausführliche Statistik der Verwendung des Begriffs „Durchbruch", weiß also, daß T. an keiner Stelle von einem paradoxen oder durchgebrochenen Durchbruch spricht. Doch das Fazit lautet: „In my own words, yet hopefully in T.s spirit: ‚Das Durchbrechende muß selbst durchbrochen werden, damit es zu einem Durchbruch kommen kann'" (318).

Die gesamte Darstellung ist von dem Interesse bestimmt, das Denken des frühen/deutschen T. zu popularisieren. Der Vf. hat fundamentalistische Gruppen vor Augen: „millions of Christians all over the world who will literally expect their Lord to visit earth on the clouds on Christmas day, 1999, or January 1, 2000" (317). Der Vf. hofft, daß T.s Verständnis des Durchbruchs, des Paradox und des Symbols „can help bridge a gap between those who expect God ‚really' to act and those who apparently expect ‚only' symbolic action to stand in for the divine" (317). Dieses Interesse an Aktualisierung überlagert die Interpretation der beiden Begriffe „theologisches Paradox" und „Durchbruch".

Textbasis für die Untersuchung des Begriffs „Paradox" (25–65) ist die „Systematische Theologie" (= ST) von 1913. Man muß die Interpretation der ST leider als mißglückt bezeichnen. Der Vf. untersucht nur einige willkürlich ausgewählte Stellen, referiert ansonsten Sekundärliteratur, die sich z. T. überhaupt nicht auf die ST bezieht. Statt T.s Argumentation einmal zu folgen und den Begriff des „theol. Paradox" zu rekonstruieren, fällt der Vf. T. laufend ins Wort und schweift vom Thema ab.

So sieht T. in Jesu messianischem Selbstbewußtsein und seinem Leidensgehorsam eine Paradoxie. Der Vf. ergreift die Gelegenheit zu einer ausführlichen Kritik an T.s Annahme eines messianischen Selbstbewußtseins Jesu (37f). Sie lautet: „The paradox precisely is that the savior who says, ‚I am the

savior', cannot be the savior and that only the one who claims not to be the savior (...) can be the savior" (38). Einen ähnlichen Fehler begehe T. auch, wenn er der Kirche als Institution zuviel Bedeutung gebe (38f). T.s ekklesiologische Aussage, daß in der Verkündigung des Wortes und der Darreichung der Sakramente Gottes absolutes Ja und Nein zum Ausdruck kommt, ist für den Vf. eine „Überraschung", weil nicht klar sei, daß das Ja und Nein sich unterschiedslos auf Wort und Sakrament beziehe oder sich auf sie verteile. Falls für T. sich das Ja Gottes nur auf das Sakrament beziehe, nicht aber auch auf das Wort, sei das Wort in seiner Bedeutung verkannt, „since the gospel, at least as much as the sacrament, contains as its main emphasis God's decisive yes toward the sinner (...)" (51). T. scheine in der Kirche als Institution also ein „mögliches Nein" zu lokalisieren. Die Kirche könne dann Wort und Sakrament verweigern, sie könne, according to T., entscheiden: „Nein, wir wollen dir das Wort nicht predigen, und, nein, wir wollen dir das Sakrament nicht darreichen." Dies sei aber „eine problematische Situation und etwas überraschend" (51). Die T.sche Paradoxie von Ja und Nein ist also nicht erkannt.

Auch T.s Bestimmung des geistlichen Amtes als *über* der Gemeinde stehend, insofern es das Wort verkündigt, und als *unter* ihr stehend, weil die Gemeinde den Amtsinhaber wählt und über ihn und seine Lehre urteilt, wird nicht verstanden. Statt dessen beklagt der Vf. die Aufteilung der Kirche in professionals and clientele. Sie sei unprotestantisch wie auch T.s yes in most cases but no in some eine ekklesiologische Konfusion sei (52f). Sehr leicht könne daraus ein „no for the many and a yes for only a very few select" werden (52). T.s Ausführungen über die „geistige Gemeinschaft (Freundschaft)" als paradoxe Einheit von Geist und Gemeinschaft, welche durch die „gemeinsame Beziehung auf Gott" unzerstörbar ist, provozieren den Vf. zu der Feststellung: „This position is astonishing, but hardly paradoxical. It seems to have a no without a yes toward the nonbeliever" (56). Gott sei aber dem Zweifler ebenso nahe wie dem Gläubigen. Dies sind nur wenige Beispiele eines durchgängigen Mißverständnisses der ST von 1913.

T. s theol. Ansatz (das „theol. Prinzip" mit seinen drei Momenten, einem absoluten, einem relativen und einem idealen Moment, und in diesem Zusammenhang das theol. Paradox) wird nicht erkannt. Eigene Mißverständnisse und Konfusionen nimmt der Vf. zum Anlaß langer Auseinandersetzungen mit T.

Hauptquelle für die Untersuchung des Begriffs „Durchbruch" ist die Marburger Dogmatik von 1925. Für T. ist Durchbruch des Unbedingten nicht Zerstörung der bedingten Formen, wohl aber deren Erschütterung und Umwendung. Der Vf. zitiert T.: „Das Unbedingte kann sich uns nur mitteilen (...) als der reale Angriff auf uns" (124). Wir sprechen über das Unbedingte darum in Symbolen. Der Begriff des Symbols dient dem Vf. nun dazu, den Begriff Durchbruch auszuweiten auf den Begriff des Symbols hin. Diese Ausweitung stehe, wie der Vf. erklärt (139), nicht in einer „*notwendigen* Spannung" zum Begriff „Durchbruch".

Nahezu die Hälfte der gesamten Untersuchung nimmt die wortstatistische Analyse von 39 Schriften T.s aus den Jahren 1919 bis 1964 ein (143–292). Mit dem Blick auf diese Statistik spricht der Vf. von einem „Rise and Fall of the Concept of Breakthrough" in T.s theol. Entwicklung (145). Die Zeit, in der der Begriff in T.s Denken dominiert, die zwanziger Jahre, ist die Zeit seines religiösen Sozialismus und des Kairos. Von 1936 bis 1951, auch in seiner Systematic Theology (1951–63), verschwindet der Begriff vollständig. Danach erscheint er sporadisch.

Gleichwohl plädiert der Vf. für eine „fortwährende und neue Relevanz der Begriffe Paradox und Durchbruch" für eine zeitgemäße Lehre von der Offenbarung als einem „göttlich-menschlichen Zusammenspiel" (302). Das Fazit seiner Untersuchung: „Es gibt für T. ein Zusammenspiel von Gott und Mensch, aber kein Sich-Verhaken (interlock). Es gibt Einheit und Differenz, eine Harmonie wie bei einem Tanz, aber es sind zwei unterschiedliche Tänzer" (306). Durchbruch, so will er T. weiterdenken, ist „nicht nur das Durchbrechende, sondern auch das Durchbrochene" (313).

Der Vf. will offensichtlich über den frühen (und wohl auch späten) T. und dessen Begriffe hinaus, er will die Begriffe „Paradox" und „Durchbruch" erweitern und öffnen für ein Offenbarungsverständnis analog einer „Harmonie" von Gott und Mensch oder dem „Zusammenspiel" zweier Tänzer.

Der Wunsch, über T. hinauszugehen, ist legitim. Doch als solide Interpretation der T.schen Begriffe Paradox und Durchbruch kann diese Arbeit nur sehr eingeschränkt gelten. Die von ihm zur Interpretation herangezogenen Begriffe „Zusammenspiel", „Harmonie" und „Tanz" meinen wohl das Gegenteil dessen, was T. mit den Begriffen „Paradox", „Durchbruch", „Erschütterung", „Umwendung", „Angriff" etc. hat sagen wollen. Warum ist dem Vf. dies nicht klar geworden? Warum greift der Vf. für *sein* Verständnis von Offenbarung überhaupt auf die Begrifflichkeit und das theol. Denken T.s zurück?

Als Appendix findet sich auf den S. 333–478 eine Übersetzung von T.s ST von 1913 – m. E. etwas versteckt in dieser Publikation. Sie hätte eine separate Veröffentlichung verdient.

Münster Erdmann Sturm

Wolff, Norbert: **Peter Alois Gratz (1769–1849).** Ein Theologe zwischen „falscher Aufklärung" und „Obscurantismus". – Trier: Paulinus 1998. LIII, 483 S. (Trierer Theologische Studien, 61), kt. € 50,00 ISBN: 3–7902–1289–X

Auf dem Titelblatt des ersten Bdes der Tübinger „Theologischen Quartalsschrift" von 1819, dem ältesten bis heute existierenden katholisch-theologischen Fachorgan, steht an erster Stelle, noch vor Johann Sebastian Drey, Johann Georg Herbst und Johann Baptist Hirscher, der Name von Peter Alois Gratz, auf den die Idee der Theologischen Quartalsschrift zurückgehen dürfte. Während Studien über Drey und Hirscher Legion sind, teilen Gratz (wie auch Herbst) bislang das Schicksal zahlreicher Vertreter der sog. „katholischen Tübinger Schule": Sie sind entweder überhaupt nicht bearbeitet oder allenfalls systematisch-theologisch ausgewertet worden. Kirchenhistorisch und kirchenpolitisch befriedigende Biographien liegen indes kaum vor.

Die hier vorzustellende Biographie – eine bei Joseph Steinruck in Trier entstandene Diss. – hilft diesem Tübinger Mangel für Gratz in hervorragender Weise ab. In fünf Kap.n werden auf breitestmöglicher Quellenbasis Leben und Werk des Theologen minutiös rekonstruiert und bis in die einzelnen Verästelungen hinein nachgezeichnet. Ein kurzes erstes Kap. (12–26) wendet sich der Kindheit und Jugend (1769–1792) zu. Insbesondere dem Studium in Dillingen, u. a. bei Johann Michael Sailer, kam prägende Bedeutung zu. Kap. 2 (27–164) schildert eingehend Gratz' Tätigkeit im Württembergischen. Zunächst als Hofmeister auf der Weitenburg bei Horb am Neckar und Pfarrer in Untertalheim, dann als Prof. an der 1812 gegründeten Ellwanger Friedrichsuniversität, die 1817 als Kath.-Theol. Fak. mit der evangelischen Landesuniversität in Tübingen vereinigt wurde. In der bis dahin rein protestantischen Stadt sollten sich die katholischen Theologen ihre „konfessionellen Ecken abschleifen" – so der württembergische Kultusminister – und so zu einem gedeihlichen Zusammenleben der beiden Konfessionen im paritätischen Königreich beitragen. In Kap. 3, auf dem nicht nur dem Umfang nach (165–405) der Schwerpunkt der Arbeit liegt, geht es um Gratz' Tätigkeit als preußischer Beamter in den Jahren 1819–1839. Der Tübinger Prof. nahm einen Ruf nach Bonn an, wo er u. a. wegen seines Matthäus-Kommentars rasch unter Häresieverdacht geriet und seines Lehrstuhls verlustig ging. Insbesondere dieser Abschnitt läßt in tiefe Abgründe blicken. *Rabies theologorum* (des Kollegen Georg Hermes), Verketzerungssucht (des Obskuranten A. J. Binterim), ein Bischof, der so tut, als ob Rom den Amtsentzug verlange (Erzbischof Graf Spiegel von Köln) und ein bigotter Abteilungsleiter in der katholischen Sektion des preußischen Kultusministeriums (Johann Heinrich Schmedding) flochten ein Netz von Verleumdungen, Intrigen und Halbwahrheiten. Die Lösung des Falles Gratz zog sich hin, nicht zuletzt, weil er – mit allem Recht – auf eine zumindest finanziell faire Behandlung drängte. Nachdem auch eine Domherrenstelle in Trier wegen angeblich mangelnder Rechtgläubigkeit nicht mehr in Frage kam, wurde Gratz als Geistlicher Rat und Schulrat nach Trier versetzt, wo er sich um die Lehrerbildung große Verdienste erwarb. Das 4. Kap. „Nach der Pensionierung" (1839–1849) bietet einen kurzen Epilog und verfolgt auch die Gratz'sche Familiengeschichte weiter (406–416). Das 5. Kap. wendet sich Peter Alois Gratz als theologischem Vf. zu (417–464). Seine Schriften zur Bibel, über die Kirche sowie zur Seelsorge und Pädagogik werden ausgiebig vorgestellt. In einer konzentrierten Zusammenfassung (465–472) bringt der Vf. die wichtigsten Ergebnisse seiner Studie noch einmal auf den Punkt.

Es ist eine überaus detailreiche informative Biographie entstanden, die Gratz' Lebensweg bis in alle auch weniger relevanten Einzelheiten hinein verfolgt. Manchmal fragt man sich, ob hier nicht des Guten ein wenig zu viel getan wurde und ob nicht eine stärkere Profilierung, ein Durchziehen der wesentlichen Linien wünschenswert gewesen wäre. Vielleicht ist der Vf. zu nah an seinem Helden – ein Phänomen, das man gerade bei Erstlingswerken nicht selten antrifft. Andererseits ist man wieder für die zahlreichen Details dankbar, denn erst sie ermöglichen den notwendigen differenzierten Blick, durch den über die Biographie Gratz' hinaus ein wichtiger Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jh.s geschrieben wird.

Eine Ergänzung und Präzisierung ist lediglich im Hinblick auf das römische Indizierungsverfahren gegen Gratz angebracht. Das Berliner Kultusministerium schrieb an Gratz unter dem Datum des 10. August 1824, daß aus Rom Nachrichten eingelaufen seien, wonach sein *Matthäus-Kommentar* auf den Index librorum prohibitorum gekommen sei. „Zu einer ausdrücklichen Indizierung von Gratz' Matthäus-Kommentar war es offensichtlich nicht gekommen", so resümiert der Vf. die Angelegenheit (312, Anm. 145). Ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördertes Langzeitprojekt zum Thema „Buchzensur durch die römischen Kongregationen der Inquisition und des

Index", das für das 19. Jh. kurz vor dem Abschluß steht, ermöglicht dem Rez.en folgende Klarstellungen: Die römische Indexkongregation beschäftigte sich im Sommer 1824 in der Tat mit Peter Alois Gratz. Allerdings nicht, wie von Wolff und der bisherigen Forschung angenommen, mit dem historisch kritischen Kommentar über das Matthäus-Evangelium, sondern mit dem *„Novum testamentum graeco-latinum. Vulgata interpretatione latina editionis Clementis VIII. Graeco textui ad editionem complutensem diligentissime expresso e regione opposita"*, 2 Bde, Tübingen (Verlag Ludwig Friedrich Fues) 1821. Mit dem Gutachten wurde, wie wir jetzt aus dem erst 1998 geöffneten Archiv der Indexkongregation, das sich in Obhut der Glaubenskongregation befindet, wissen, der Konsultor Michael Domenico Zecchinelli SJ (1778–1856) beauftragt. Das Ergebnis seines kurzen Votums lautete: *„Quindi io non trovo motivo di censura."* Diesem Vorschlag schloß sich am 23. Juli 1824 nicht nur die Konsultorenversammlung an, vielmehr bestätigten auch die Kardinäle der Indexkongregation in ihrer Sitzung vom 6. September 1824 und der Heilige Vater den Beschluß *„libere dimentantur"* (Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Index Protocolli 1823–1824, fol. 306f, 319 und 455). Hätte W. bereits jene Hilfsmittel zur Hand gehabt, die im Rahmen des o. g. Forschungsprojekts erarbeitet werden, wäre ihm der Zugriff auf die einschlägigen Akten der Indexkongregation ein leichtes gewesen. Ein erster Bd wird alle als „Bandi" erlassenen Urteile der Römischen Inquisition und Indexkongregation zur Bücherzensur edieren und eine exakte Bibliographie aller Titel enthalten. Als zweiter Bd wird darüber hinaus jedoch ein Inventar zur Bücherzensur erscheinen, das auch alle jene Schriften (mit Angabe der Sitzung, des Gutachters und Gutachtens) enthalten wird, die in Rom zwar verhandelt, aber nicht verboten wurden wie die Bibelausgabe von Gratz.

Diese Präzisierung beeinträchtigt allerdings das positive Gesamturteil in keiner Weise, zumal auch in dem Standardwerk über den römischen Index von Fr. H. Reusch der Name Gratz überraschenderweise nicht auftaucht.

Münster Hubert Wolf

Religionspädagogik

Fauth, Dieter: **Religion als Bildungsgut.** Religionspädagogik im bildungspolitischen Diskurs um das Schulfach Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) und den Religionsunterricht im Bundesland Brandenburg. Bd 1: Sichtweisen in Staat und evangelischer Kirche. Bd 2: Sichtweisen weltanschaulicher und religiöser Minderheiten. Würzburg: Religion-und-Kultur-Verlag 2000 / 1999. 706 / 587 S., € 36,00 / 29,00 ISBN: 3–933891–02–7 / 3–933891–03–5

Die beiden Bde sind im Rahmen eines Habilitationsprojektes im Fach Evangelische Theologie / Religionspädagogik der Fakultät für Gesellschafts- und Geisteswissenschaften an der Pädagogischen Hochschule in Heidelberg unter dem Titel „Religion als Bildungsgut" entstanden. Der 1. Bd „Sichtweisen in Staat und Evangelischer Kirche" wurde 1999 als Habil.sschrift angenommen. Ausgangspunkt für diese Untersuchung bildeten die Auseinandersetzungen um die Einrichtung des Schulfachs Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) in Brandenburg.

Zeitgeschichtlich setzt sich die Arbeit mit drei Phasen auseinander: die Durchführung von LER als Modellversuch (Mitte 1992 – Mitte 1995), den daraus resultierenden Schulversuch (Mitte 1995 – Mitte 1996) und die ersten drei Jahre nach der Einführung des Faches (Mitte 1996–1998). Während sich der erste Bd auf die eigentlichen Hauptakteure, das Ministerium für Bildung, Jugend und Sport (MBJS) und die Evangelische Kirche in Berlin / Brandenburg (EKBB) konzentriert, beschäftigt sich der zweite Bd mit den Bildungsbestrebungen der konfessionslosen Verbände und der Humanistischen Union, die 75 Prozent der Bevölkerung im Land Brandenburg repräsentieren, ferner mit den Bildungsbestrebungen der kath. Kirche, die im Land Brandenburg 1,9 Prozent der Schülerschaft stellt und in einem dritten Teil mit den Bildungsoptionen kleiner Kirchen bzw. religiöser Gemeinschaften. Die beiden Bde erschließen umfassend das zur Verfügung stehende Archivmaterial (Bundesarchiv, Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehem. DDR, Evangelisches Zentralarchiv Berlin, Archiv der Evangelischen Kirche in Brandenburg, Quellen aus den Büros der verschiedenen konfessionslosen Verbände und der Humanistischen Union, Bistumsarchiv Erfurt, Quellen aus dem Büro der Islamischen Föderation in Deutschland sowie dem Islamarchiv in Soest, Quellen der jüdischen Gemeinde im Land Brandenburg, Akten der Evangelisch-Methodistischen Kirche und der Geschäftsstelle des Nationalen Geistigen Rates der Bahâ'î). Bereits in dieser – nicht einmal vollständigen – Schilderung der verwendeten Quellen zeichnet sich die Bedeutung dieser beiden Bde ab. Sie geben einen Einblick in einen zeitgeschichtlich relativ kurz bemessenen Prozeß, an dem die entscheidenden und gegenwartsbestimmenden religiösen Institutionen und Kräfte beteiligt waren. Bei dieser umfassenden Quellenlage stellt sich natürlich die Frage nach den Forschungszielen und Untersuchungsmethoden. Als Hauptziel der Studien gilt, „aus den einschlägigen zeitgeschichtlichen Vorgängen herauszuarbeiten, wie Religion als Bildungsgut konturiert werden könnte" (I, 14). Der Autor ist damit von Anfang an mit zwei unterschiedlichen Axiomatiken konfrontiert. Neben den Konzepten der theologischen Religionspädagogik muß er sich mit den religionspädagogischen Theorie- und Praxisansätzen auseinandersetzen, „mit denen Religionskunde außerhalb kirchlicher Verantwortung gelehrt werden könnte" (ebd.).

Gleich auf der ersten Seite spricht er die für ihn zwischen humanwissenschaftlichen Wissensbeständen zur Lebensgestaltung, Ethik, Religionskunde und Theologie vermittelnde Kategorie der Didaktik an, auf die alle konkurrierenden religiösen Bildungsoptionen Bezug nehmen müssen. Methodisch will Fauth „einschlägige zeitgeschichtliche Vorgänge um die Einrichtung des Schulfaches LER mit den Methoden des Historikers" aufarbeiten und „unter religionspädagogisch-systematischen Fragestellungen" analysieren. „Die Strukturierung des zu reflektierenden Gegenstandes ist also primär von der einschlägigen Zeitgeschichte und weniger von der Fachsystematik der Religionspädagogik bestimmt." (I, 15) Dabei will F. eine vorwiegend theologisch bzw. geisteswissenschaftlich ausgerichtete Religionspädagogik „um einen zeitgeschichtlich-politologischen Zugang" (ebd.) ergänzen. Den beiden Bden liegt damit klar ein interdisziplinärer Forschungsansatz zugrunde, der sich in institutionsgeschichtlichen, bildungspolitologischen und religionspädagogischen Ansätzen ausmünzt.

Der erste Bd umfaßt zwei Teile. Zunächst geht es um die „religionsbezogene Politik im Ministerium für Bildung, Jugend und Sport sowie in weiteren Regierungsstellen des Landes Brandenburg" (20–234), der zweite Teil „Bildungsoptionen evangelischer Kirchen- und Hochschultheologie „(235–620) setzt sich zum Ziel, „den religionspädagogischen Stand der evangelischen Bildungsmitverantwortung für die Schule in der deutschen Gesellschaft zu reflektieren, der im ersten Jahrzehnt nach der Einigung Deutschlands erreicht wurde" (235). Im ersten Teil werden aus der Perspektive einer religionsbezogenen Politik in der neuen Situation Brandenburgs „fachsystematische" Zugänge geklärt: phänomenologisch-vergleichender Unterricht über Religion; lebensgestaltungsbezogenes Lernen an authentischen Personen und Quellen; an den Erfahrungen und Lebensweltbezügen des Educandus subjektbezogenes orientierendes Lernen; religionsbezogenes Lernen auf der Basis einer religionswissenschaftlichen Fachsystematik; religionskundliches und wertorientiertes Lernen unter Verzicht auf spezifische Aspekte des konfessionellen Bekenntnisses. Das neue bildungspolitische Konzept des MBJS wird ausführlich dargestellt. Dabei bewährt sich das zeitgeschichtliche Forschungskonzept. Konzise arbeitet F. das religionspolitische Selbstkonzept der Kultusbehörde heraus, nach dem „die Landesregierung Brandenburg den mit Art. 7,3, Satz 1 GG gegebenen Verantwortungsbereich der Kirchen für den Religionsunterricht im eigenen Land nicht als gegeben ansah" (122) und sich berechtigt sah, einen recht eigenwilligen Umgang der Kultusbehörde mit den nicht theologischen Wissenschaftsvoten und den Stellungnahmen der Kirchen und Voten von Hochschultheologen zu praktizieren. Validität und Gültigkeit der ministerialen religionspolitischen Konzepte und Zielsetzungen zeigten sich in gnadenloser Konsequenz in den folgenden Planungen zur Lehrerfortbildung. Der Versuch, die Frage der Bezugswissenschaft für das neue Fach LER zu klären, konfrontierte die Planer mit den Fakten einer stillgelegten, verdrängten oder völlig kontrovers diskutierten religiösen Frage in den anvisierten humanwissenschaftlichen Bezugswissenschaften. Der „Primat der Bildungspolitik gegenüber den Kirchen und den entsprechenden säkularen Bezugswissenschaften" führte zur Forderung an die nicht-theologische und theologische Religionspädagogik, künftig „eine Hochschuldidaktik zu entwickeln, mit der Religion allgemein gültig als Gegenstandsbereich des je eigenen Faches gelehrt werden kann" (222).

Der zweite Teil „Bildungsoptionen in evangelischer Kirche und Hochschultheologie" (235–633) untersucht wiederum mit einem mehrdimensionalen Ansatz „die Bedeutung der evangelischen Kirche und der evangelischen Hochschultheologie bei der Einrichtung von LER". Von beiden Bden bildet dieser Teil sicher das Herzstück der Arbeit. Im Mittelpunkt steht das Wechselverhältnis von Religionsunterricht einerseits und LER bzw. Ethikunterricht andererseits. Ausdrücklich betont F.: „Nicht berücksichtigt werden Fragestellungen und Vorgänge, die ausschließlich religionspädagogisch immanente Bedeutung haben und nicht auch im Licht einer evangelischen Bildungsmitverantwortung gedeutet werden konnten" (235f). Die Gliederung ergibt sich wiederum aus dem zeit- und institutionsgeschichtlichen Forschungsansatz. Die

ersten drei Kap. beschäftigen sich direkt mit der evangelischen Kirche Brandenburgs (EKBB), nur das abschließende Kap. geht landesübergreifend auf die Position der EKD und die Stimmen aus der evangelischen Hochschultheologie ein. Mit großem Gewinn – dabei bewährt sich der zeitgeschichtliche Zugang – lassen sich in dem Buch die Entwicklung und der Meinungsbildungsprozeß innerhalb der Gremien auf der Landesebene der EKBB verfolgen. Die Wurzeln reichen bis in die Zeit vor der Wende. Bereits 1985 forderte die EKBB die Einrichtung des Religionsunterrichts in der gymnasialen Oberstufe Berlins, ein Konzept, das 1989 auf die gesamten Berliner Schulen übertragen wurde. Leider wird die Entwicklung vor der Wende nur sehr kurz thematisiert. Wie ein roter Faden durchzieht jedoch diesen zweiten Teil die Auseinandersetzung um das Verständnis der einschlägigen Artikel des Grundgesetzes. „Die Orientierung am westdeutschen tradierten RU (...) wirft die Frage auf, ob auf eine fortgeschrittene Säkularisation gerade mit theologisch profiliertem Fachlernen oder mit einer lebensweltlich integrierten ‚religionskundlichen Unterweisung' geantwortet werden sollte. Diese religionspädagogische Grundfrage nach dem Umgang mit der Säkularisation, die das Kirchenleitungsgremium zugunsten der theologischen Profilierung zu beantworten meinte, ist bis heute virulent." (260) F. vertritt die These, daß die von einer „theologischen Religionspädagogik entwickelten Theorien und Konzepte des religiösen Lernens nur beschränkt auf die säkularisierte Ausgangslage in den neuen Bundesländern angewandt" werden können. Der Konflikt zwischen einer sich weiterhin hoheitlich gerierenden Ministerialbürokratie der Landesregierung und einer sich in der neuen Lage autonom verstehenden Kirchenleitung wird über die drei ersten Kap. dieses Teils minutiös analysiert und dargestellt und besonders unter Berücksichtigung der verschiedenen Entscheidungsebenen in der Kirchenleitung selbst diskutiert. Der „Dissens" zwischen Landesregierung und Kirchenleitung um ein lebensweltlich religionskundliches oder kooperativ-kritisches „Lernarrangement", ob Religion als allgemeines, in die Kultur integriertes Bildungsgut zu lehren ist oder nur auf der Grundlage des institutionellen Bekenntnisses als kritisches Korrektiv gegenüber jeglicher Kultur zu verstehen und zu lehren ist, fermentiert die Diskussion auf allen Ebenen und taucht immer wieder in den verschiedensten Variationen und Brechungen, in Protokollen, Konzepten und Stellungnahmen von Seiten der Hochschultheologie auf. Dem Konzept eines kulturell und damit auch curricular faßbaren und lehrbaren Bildungsgutes Religion, didaktisch aufgearbeitet von einer sich integrativ verstehenden nicht theologischen Religionspädagogik, in der nur randständig über „authentische Vertreter" gelebter Glaube zur Sprache kommt, sprach die EKBB die bildende Kraft ab und vertrat die Position: „Die säkulare Ethikdidaktik habe mit der evangelischen Religionspädagogik als gleichwertige Alternative zu kooperieren, da sonst dem Abbruch nicht kirchlicher Menschen mit den christlichen Traditionen des Abendlandes als unentbehrlichem Schlüssel zur Kultur nicht zu begegnen sei." (I, 362) Deutlich arbeitet F. die Gretchenfrage heraus, „ob es ein pädagogisches Primat der Identität vor der Verständigung gebe und (...) ob es ein Primat der Differenzierung zwischen den weltanschaulich-religiösen Bildungsoptionen vor der Integration gibt" (I, 363). Für den von ihm untersuchten Zeitraum stellt er fest, daß weder die Landesregierung von ihrem integrativen Konzept noch die EKBB von ihrer Leitkategorie Identität abzubringen war. Auf dem Hintergrund dieser fundamentalen Kontroversen bekommt das abschließende 4. Kap., in dem die Positionen der EKD und der Hochschultheologie dargestellt werden, ganz eigene Konturen. Vieles wird in der weiteren Entwicklung verständlich, wenn von Gert Otto, dem Mainzer Praktischen Theologen, der als wissenschaftlicher Begleiter von LER fungierte, zu lesen ist, daß er am 21. 9. 1995 den Art. 7,3 GG „als historisch und nicht demokratisch konstitutiv" bezeichnete. „Die Bedeutung der Kirchen für die Schule wurde mit derjenigen aller gesellschaftlichen Akteure und entsprechend die Kirchenvertreter in LER mit ‚Zeitzeugen' parallelisiert (Behindertenorganisationen, Aidshilfe, Altenpflege, Obdachlosenfürsorge)."

Der bereits 1999 vor dem erst 2000 erschienenen 1. Bd erstellte 2. Bd trägt den Titel „Religion als Bildungsgut – Sichtweisen weltanschaulicher und religiöser Minderheiten". Er ist vermutlich nicht Teil der Habil.sschrift wie der 1. Bd und konnte damit auch vor dem Abschluß des Verfahrens veröffentlicht werden. Er umfaßt drei Teile und erschließt entsprechend der Hypothese von LER, dass es ein kulturell identifizierbares Bildungsgut „Religion" der verschiedenen weltanschaulichen und religiösen Minderheiten in den neuen Bundesländern gibt. Diesen ordnet F. im Teil 1 Konfessionsfreie (Konfessionslosenverbände, Humanistische Union), weiterhin in Teil 2 die katholische Kirche und schließlich die Bildungsoptionen kleiner Kirchen bzw. religiöser Gemeinschaften (Islam, Judentum, Freikirchen und Bahá'í) zu. Der erste Teil thematisiert die Bildungsbestrebungen nicht organisierter und organisierter Konfessionsfreier im Land Brandenburg. Ziel ist es dabei, deren Bildungsoptionen für den religionspädagogischen Diskurs zu erschließen. Hintergrund dieses Vorgehens ist ein Bildungskonzept, das von einer nicht konfessionell gebundenen Religionspädagogik ausgeht und mit diesem sehr stark religionswissenschaftlich orientierten Zugang das Akzeptanzproblem der Religionspädagogik in einer säkularisierten Gesellschaft lösen will. Die Ergebnisse überraschen. Es wird gezeigt, daß konfessionsfreie Bildungsinteressen im Untersuchungszeitraum gesamtgesellschaftlich im Land Brandenburg eher akzeptiert waren als konfessionelle Anliegen. Gleichzeitig zeichnen sich die Kommunikationsdefizite im Dialog der Konfessionen mit den Konfessionsfreien ab. Die Landesregierung wird entscheidend in ihrer Bildungspolitik von den Konfessionsfreien unterstützt, die 75 Prozent der Menschen in Brandenburg repräsentieren. Religionsbezogene Bildung in ihrem Sinn macht sich fest an der kommunikativen und sozialen Kompetenz der Schüler und will die weltanschauliche Toleranz und den Dialog in der pluralen Gesellschaft fördern. F. kommt zu dem Schluß: „Die gemeinsame Entwicklung einer Religionspädagogik und Lebenskundedidaktik mit interfraktionell wechselseitiger Akzeptanz stellt ein dringendes Desiderat dar, dessen Aufarbeitung den betroffenen Schülern, Lehrern und Eltern besonderen Nutzen brächte. Möglicherweise würden Kooperationen von Ethik-, Lebenskunde- und Religionsdidaktikern auf dieser praktischen Ebene die Erfahrung befördern, vor allem gemeinsame Anliegen zu teilen." (II, 193)

Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Entwicklung und den Stellungnahmen der katholischen Kirche, insofern sie das Fach LER betreffen. Ziel der Darstellung ist es, die katholische Position herauszuarbeiten, welche die Kirche in Verbindung mit der katholischen Hochschultheologie mit der pluralen und säkularen Situation im Land Brandenburg konfrontiert. Diese Auseinandersetzung führt zunächst einmal in der katholischen Kirche selbst zu einer Selbstklärung in Bildungsfragen. Deutlich wird das Interesse der Kirchenleitung an der Gemeinde als primärer Lernort signalisiert und schließlich ein schulrechtlich eingebundener Religionsunterricht in der Kirche gefordert. Der Konflikt der Kirche mit Laien- und Lehrerverbänden (DKV) um das Verständnis eines ökumenisch verantworteten Religionsunterrichtes und der Bischofskonferenz wird herausgearbeitet. Mit großem Gewinn ist das Kap. „Katholische Religionslehrer in bildungsrechtlicher Sicht" zu lesen, in dem die unterschiedlichen Denkansätze von katholischer Kirche und dem Land Brandenburg deutlich werden und eine neue Debatte eröffnet wird, wie Rechtsformen religionsbezogener Schulbildung zu verstehen sind. Die Ergebnisse des 2. Kap.s werden im Rückgriff auf entsprechende Publikationen aus dem katholischen Bereich diskutiert. Der 3. Teil trägt den Titel „Kleine Religionsgemeinschaften und religiöse Vereinigungen". In vier Kap.n wird das Verhältnis zum Fach LER und den bereits zitierten Religionsgemeinschaften beschrieben. Zunächst kommen islambezogene Bildungsbestrebungen außerhalb des Landes Brandenburg zur Sprache, dann die Bestrebungen im Land Brandenburg. Die Stellung der Kirchen zum islambezogenen Unterricht wird beleuchtet. Zum ersten Mal wird im Rahmen staatsrechtlich relevanter Verhandlungen zwischen einer Landesregierung und der jüdischen Gemeinde über Grundsatzfragen zu religionsbezogener Bildung verhandelt. Dabei tritt der Konflikt offen zutage. Die jüdische Gemeinde kritisiert: „Moralische und historische Argumente würden das Land Brandenburg verpflichten, ordentlichen RU zu gewähren. Die Ausbildung in der den Menschen nahestehenden Religion entspricht dem demokratischen Ideal eines gebildeten Menschen." (...) Die Ablehnung von LER wurde aus der Angst begründet, die durch LER gebildete „multikulturell interkonfessionelle Persönlichkeit könnte sich über die einzelne Religion mit überheblichem Selbstbewußtsein stellen. LER würde den zynischen Methodiker (...) bilden, ausgestattet mit überheblicher Toleranz gegenüber jeder inhaltlichen Besonderheit" (II, 446ff). Es zeichnen sich in der Diskussion drei Phasen ab: Übereinstimmung zum Fach LER, Kommunikationsstopp (Annäherung an die katholische Position), Kontroverse zwischen Regierung und Gemeinde (vgl. II, 452f). Der 3. Teil widmet sich den Freikirchen und ihren Stellungnahmen zum Fach LER. Das 4. Kap. beschäftigt sich mit dem Kontakt zwischen den Bahá'í und dem MBJS. Danach wird der pädagogisch praktische Erfahrungshintergrund und das didaktische Lehrmaterial der Bahá'í beleuchtet. Schließlich wird die Vernetzung der Bahá'í mit Organisationen beschrieben, die für das MBJS auch bei der Einrichtung von LER wichtig waren.

In der abschließenden Reflexion fällt auf, wie F., der die katholische Kirche unter die Minderheiten subsumiert, sich jedoch auf das „Universalismuskonzept" im Dekret über die Religionsfreiheit des II. Vatikanums beruft, um jenseits von religiösem Indifferentismus und Relativismus an der „Absolutheit Gottes" (II, 502) festhalten zu können. Wenn er der katholischen Kirche in Brandenburg – was empirisch nicht anzuzweifeln ist – den Minderheitenstatus zuspricht, konzeptionell jedoch zutrauen würde, „die Lernstruktur des Schulfaches in einer Weise theologisch zu vertiefen, wie es dem Islam, der nur eine ‚abgestufte Solidarität mit den Menschen' und ihrer religiösen Vielfalt kennt (Khoury) oder auch dem Judentum nicht möglich ist" (II, 502), dann ergeben sich Fragen an die innere Logik der Arbeit. Insgesamt ist jedoch nicht zu bezweifeln, daß mit diesem Werk eine wichtige Phase in der jüngsten Geschichte der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Land Brandenburg beschrieben wurde, deren Bedeutung weit über dieses Land hinausreicht. Die beiden Bde gehören nicht zuletzt deshalb in jede religionspädagogische und kirchengeschichtliche Bibliothek, weil sie einen hervorragenden Zugang zu wichtigen Quellen und Dokumenten ermöglichen und in fundamentale Fragen und Aporien einer nicht theologisch konzipierten Religionsdidaktik einführen. Der systematisch orientierte Leser braucht eine gewisse Frustrationstoleranz, wenn immer wieder fundamentale Fragen angerissen, letztlich aber nicht zu Ende gedacht werden. Die Priorität des zeitgeschichtlichen Zugangs schafft notwendigerweise eine Fülle von toten Winkeln in der systematischen Reflexion. Eine Hilfe sind dabei die immer wieder eingeblendeten „Fazits". Noch hilfreicher wäre ein adäquates Personen- und Sachregister. Wir dürfen hoffen, dass es dem Autor gelingt, die immer wieder angesprochene nicht theologisch orientierte Religionspädagogik und ihre Didaktik in einem eigenen Bd – dann aber unter systematischen Vorzeichen – zu entfalten.

Münster Udo Schmälzle

Religionswissenschaften

Zeugnis im Dialog der Religionen und Postmoderne, hg. v. Ralph Pechmann / Martin Reppenhagen. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag / Aussaat 1999, 256 S., pb. € 24,90 ISBN: 3–7887–1769–6 / 3–7615–5092–8

Der m. E. wenig lesefreundlich in Kolumnen gedruckte Tagungsband dokumentiert das 2. Reichenberg Symposion vom Mai 1998. Es sind drei Vorträge von Alister McGrath (Direktor von Wycliffe Hall in Oxford und Research Prof. für Systematische Theologie am Regents College in Vancouver) zu den Themenbereichen „Das Evangelium in einer liberalen Kultur" (11–57) und „Ein Gott in allen Religionen" (59–122) sowie je ein Vortrag von Heinzpeter Hempelmann (Direktor des Theologischen Seminars der Bad Liebenzeller Mission und Hg. der Theologischen Beiträge) zum Themenkreis „Interreligiöser Dialog im Widerstreit" (123–200) und Vinay Samuel (Chairman der International Fellowship of Evangelical Mission Theologians in Bangalore und Direktor des Oxford Centre for Mission Studies in Oxford) zum Themenkreis „Religion in der Gesellschaft" (201–244). Daneben stehen die Antworten der Co-Referenten und Beiträge aus den Seminardebatten, die im Trägerkreis aus Mitarbeitern verschiedener evangelischer Landeskirchen, freier Werke und theologischer Ausbildungsstätten über zwei Jahre hin geführt wurden.

Das Buch will „zu einem Austausch über die Ziele unseres Glaubens in der Postmoderne anregen, die Notwendigkeit des Dialogs betonen, ohne seine Grenzen aus dem Blick zu verlieren und uns über unseren Glauben Rechenschaft geben" (6). Als Orientierungshilfe für das Nachdenken über „Dialog und Mission im postmodernen Umbruch" schicken die Hg. acht Gesichtspunkte zur Verbindung von Treue zur eigenen Religion mit ehrlicher Offenheit für die Religionen der anderen aus David J. Boschs „Transforming Mission" (Maryknoll, 1991) voran.

McGrath wendet sich gegen „eine Ideologie, die sich dem Prinzip des Tolerierens als Selbstzweck verpflichtet hat" (20), und gegen die „äußerst arroganten" Berufung auf einen eigenen „privilegierten Beobachterstandpunkt, der den Blick auf das ‚große Bild' erlaubt" und „all die Ansprüche der Religionen relativiert" (43f). Vielmehr sei der christliche Glaube einzigartig. Man könne zwar von „Berührungspunkten" und „gelegentlichen Konvergenzen" sprechen, nicht aber von einer „Variante eines gemeinsamen religiösen Themas", wie bei John Hick (47). Mit der „Areopagpredigt" des Paulus und den „Bekenntnissen" Augustins sieht er das „innere Leeregefühl" als solchen Berührungspunkt an (66), während er keinen „traditionsunabhängigen" Gottesbegriff gelten läßt: „Wie Gavin D'Costa gezeigt hat, ist der Gottesbegriff bei John Hick, der solch eine große Rolle in seiner pluralistischen Weltsicht spielt, entscheidend von christologischen Überlegungen geprägt" (69f). So plädiert M. gegen die pluralistische Theologie, „die Konflikte zwischen (...) Kerneigenschaften von Religionen nicht künstlich zu glätten, sondern mit ihnen zu leben" als „Realitäten, die Respekt und Ehrerbietung verlangen" (70).

Wie Henning Wrogemann anmerkt, steht dieser Ansatz „einem bedeutenden Strang deutscher Systematischer Theologie" sehr nahe: Lutheraner wie Paul Althaus, Helmut Thielicke, Wolfgang Trillhaas und Carl-Heinz Ratschow ebenso wie neuerdings Oswald Bayer oder Wilfried Härle. Alle gestehen den Religionen einen gottgewirkten Ursprung zu" (80). Angeregt von seinem missionstheologischen Lehrer Theo Sundermeier schließt W. daran ein Verständnis von „Dialog mit Anhängern anderer Religionen (...) als eine Hermeneutik des Fremden" an: Ein „multiperspektivischer Inklusivismus" sollte, „christlicherseits ermöglicht durch den Rekurs auf die Trinitätslehre", „dem religiös Fremden ebenso gerecht (...) werden wie dem Evangelium und den eigenen Betroffenheiten, die sich im Dialog- und Zeugnisgeschehen einstellen".

Auch eine exklusive Theologie der Religionen kann, wofür Martin Reppenhagen Hendrik Kraemer anführt, die Trinitätslehre aufnehmend darauf hinweisen, „daß Gott stets mehr ist als eine Person der Trinität" und so „für die Selbstoffenbarung Gottes verschiedene Wege und Möglichkeiten auch in den anderen Religionen" sehen (95). Beiträge von Christoffer Grundmann und Rainer Mayer sowie ein Aufsatz von Gerald H. Anderson regen zu weiterer Differenzierung der Ausführungen von McGrath an.

Der Vortrag von Hempelmann zur 3. Einheit setzt sich mit „Konsensgemeinschaft als Medium und Dialog als Mittel der Wahrheitsfindung" auseinander (126), um zu kritisieren, daß Habermas' konsenstheoretisches „Dialog-Modell einen Kohärenz-Rahmen bedeutet, der alles andere als neutral ist" (134), „mithin nicht Ergebnis herrschaftsfreier Kommunikation (...) – allem guten Willen zum Trotz" (136). H. macht demgegenüber ein dissenstheoretisches Konzept von Dialog stark: „Es ermöglicht eine wirklich offene und nicht schon transzendental vermittelte, sprich zensierte Begegnung, weil es Konsens nicht als Eingangsvoraussetzung fordert, sondern – realistisch – vom Gegenteil ausgeht". Damit ist „missionarische Positionalität (...) nicht Hindernis, sondern Bedingung von Dialog-Fähigkeit" (137). Ich verstehe die Rede, die Habermas nach dem 11. September 2001 anläßlich seiner Auszeichnung mit dem Friedenspreis des deutschen Buchhandels hielt, als eine Selbstkorrektur in diesem Sinne: Indem er anerkannte, daß religiöse Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Gesellschaft fortbestehen, rief er dazu auf, den Gläubigen entgegenzukommen, wenn sie sich um die Übersetzung ihrer Überzeugungen in andere Sprachen als die tradierten mühen. Damit akzeptiert er m. E. den missionarischen Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens, wenn sich dieser, wie H. treffend formuliert, „entlastet vom Zwang zur Selbst-Behauptung (...) in Analogie zur trinitarischen Kondeszendenz Gottes in konkrete Zusammenhänge verleiblicht" (142). Der Beitrag von Andreas Rössler unterstützt H. mit Gedanken im Anschluß an Grunderfordernisse, die Paul Tillich für den Religionsdialog aufstellte (150f zu GW 5,81). Seminarbeiträge runden ab: Werner Neuer zur „Transformation des Begriffes Dialog zu einem theologischen Begriff" seit der Weltkirchenratskonferenz in Neu Delhi 1961 und dem II. Vaticanum sowie von Michael Nasir-Ali zur anglikanischen Diskussion um die Aufgabe als „Botschafter, Gastfreundschaft und Dialog" angesichts Muslimen (182), auch solchen, „denen die fundamentalistischen Bewegungen Gemeinschaft, Hoffnung und den Kampf für Veränderungen anbieten" (199).

Am Beispiel Indien betont Samuels Vortrag im Blick auf gesellschaftliches Leben die anregenden, aber auch provozierenden Impulse christlichen Glaubens, in denen „die Kirche das Wirken des Heiligen Geistes in anderen Religionen" fördert: „Diese Proklamierung der Erlösung, Wiederherstellung und Transformation der Schöpfung ist das, womit der christliche Glaube andere Religionen herausfordert und eine Erneuerung in die Richtung der wahren in der Bibel beschriebenen Religion entfachen kann" (212). Aus der Missionsarbeit in Afrika ergänzt das Co-Referat von Heinrich Balz, daß der Geist „aber auch im Entstehen christlicher Kirche und im damit verbundenen Sterben außerchristlicher Religionen am Werke" ist. Der evangelische Theologe und Religionswissenschaftler Rudolf Otto hatte in den 20er Jahren geschrieben: „Keine Religion soll sterben, bevor sie ihr Letztes und Tiefstes ausgesagt hat." Für B. folgt daraus: „Wenn sie christlich verstanden ist – dann darf sie sterben" (220). Als zweiter Co-Referent macht Reinhart Hummel darauf aufmerksam, daß im Westen umgekehrt die Religionen des Ostens als religiöse Alternative wahrgenommen werden, und zwar mit dem „von vedantischen Hindus, Buddhisten des großen Fahrzeugs und westlichen Neuplatonikern" vertretenen Konzept der Einheit in der Vielheit der Religionen" (229). Ausführungen über die „Herausforderung des Islam in der westlichen Kultur" von Hanna Josua, dem Leiter der Evangelischen Ausländerseelsorge, beschließen diesen Bd, dessen Bedeutung v. a. darin zu sehen ist, daß er teilhaben läßt an einer von Wissenschaftlern, die den Missionskreisen nahestehen, verantworteten Verhältnisbestimmung zu Dialog und Pluralismus.

Marburg Christoph Elsas

Philosophie / Philosophiegeschichte / Religionsphilosophie

Becker, Werner: **Das Dilemma der menschlichen Existenz.** Die Evolution der Individualität und das Wissen um den Tod. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 320 S., kt € 25,00 ISBN: 3–17–016423–6

Der Gießener Philosoph Werner Becker legt hier einen sozialphilosophischen Entwurf vor, der die westliche Gesellschaftsformation als Antwort auf eine existentielle Grundsituation interpretiert, die er das „existentielle Dilemma" nennt: „Jeder Mensch weiß um seine Endlichkeit; doch keiner kann es so einfach ‚aushalten', mit dem Tod als dem Ende des Lebens zu existieren." (9)

Die ersten drei Kap. arbeiten heraus, wie aus dem Gewahrwerden des eigenen Sterbenmüssens schon in prähistorischer Zeit und nicht erst in der Renaissance das Individualitätsbewußtsein und zugleich charakteristische Umgangsformen mit dem unausweichlichen Tod erwachsen. Grundlegend ist die vom Dilemmadruck entlastende „Wunschvorstellung" (23) eines Weiterlebens nach dem Tod, die bereits in frühen Gesellschaften „post scientiam mortis" (15) in Religion und Metaphysik zwei Varianten herausgebildet hat: die Teilhabe an der göttlichen Unsterblichkeit nach Vorgabe der Weltordnung einerseits und das Aushalten der Endlichkeit in „Selbstbehauptung" (43) andererseits, einer „superlativischen Steigerung" (42) der dramatisierten Selbstwahrnehmung, wie ihn die antiken Heroen verkörpern – und Jesus Christus (vgl. 44). Das vierte, etwa zwei Drittel des Buches ausmachende Kap. führt diese Grundsituation für den „europäische(n) Sonderweg" (95) aus. Die sich durchsetzende Form der gesellschaftlichen Entlastung vom existentiellen Dilemma ist durch zwei Modifikationen der Ausgangslage bestimmt. Zum einen erodiert mit dem Akzeptanzverlust metaphysischer Vorstellungen die Form der Teilhabe, zum zweiten kommt es zur „Verdiesseitigung der Individualität" (112). Die Selbstbehauptung in der Welt wird zum dominierenden, die westliche Gesellschaftsformation bestimmenden Entlastungstyp. Die Struktur gesellschaftlicher Konflikte wird folglich durch eine unumgängliche Knappheit bestimmt, denn die für ein Dasein in innerweltlicher Selbstbehauptung benötigte soziale Anerkennung kann nur Wenigen unter Vielen zuteil werden. Lösungen findet die Kultur, die das Individuelle kaum zu konzeptualisieren vermag, durch Kollektivierungen – stärkerer Art in der Nation und schwächerer Art im Gedanken der Menschheit – d. h. letztlich durch Ideologien der Gleichheit. Mit Kierkegaard läßt der Vf. die philosophische Reflexion auf die Verdiesseitigung der Individualität unter den neuzeitlichen Bedingungen des Vorrangs der Gleichheit beginnen. Deren Spannung zwischen Gleichheit und Individualität findet sich hier als die zwischen christlichem Glauben und Verzweiflung wieder, in

Nietzsches Auflehnung gegen die als Lüge entlarvte Gleichheitsvorstellung und in Heideggers Gegenüberstellung von Eigentlichkeit und der Verfallenheit an das Man findet das Dilemma weiteren Ausdruck.

Die westliche Lebensform als Verzweiflungstat: Der Vf. fragt sich abschließend, wie weit man dem Menschenbild der Existenzphilosophie trauen kann und wie weit der liberalen Gleichheitsvorstellung, die in den Menschenrechten entfaltet wird (vgl. 306). Als unrealistisch und elitär verwirft er einen „Heroismus der Eigentlichkeit" (307), um für „ein *positives* Verhältnis zur persönlichen Existenz als ‚Man'". (307) zu plädieren. Zugleich erkennt er in der anthropologisch egalisierenden Sprache der Menschenrechte „die erfolgreichste politische Ideologie, (die) die öffentlichkeitswirksame Suggestion erzeugt, jeder Einzelne sei unter der Bedingung der Gleichheit eine Person von einzigartigem Wert" (310). Die Entlastung erfordert einen handfesten Selbstbetrug – dieses betrübliche Ergebnis verdankt sich bei aller einleuchtenden Rekonstruktion der westlichen Kultur einer metaphysischen Option aus dem Repertoire der funktionalistischen Religionskritik: daß das von den Religiösen Geglaubte nicht wahr sein könne (vgl. 142).

Hamburg Axel Heinrich

Die Wirklichkeit des Mythos. Eine theologische Spurensuche, hg. v. Volker Hörner / Martin Leiner. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998. 103 S., kt € 17,95 ISBN: 3–579–00396–8

In unseren Tagen, so scheint es, verabschiedet sich theologisches Denken zunehmend von seiner öffentlichen Relevanz. Kultiviert wird der binnentheologische Diskurs. Erfrischend daher die Beiträge jenes vorliegenden Bändchens, die ansetzend an den mythischen Versatzstücken unserer postmodernen Geisteslage den genuin mythenkritischen Ursprung der christlichen Gottesrede in seiner zeit- und gesellschaftskritischen Funktion erinnern. Theologie ist wesentlich konstruktiv-kritische Arbeit am Mythos. Hierin gründet nicht nur die befreiende, mythenkritische Intention der christlichen Theologie – und ihres Kernstückes: der Christologie –, sondern auch ihre bleibende Aufgabe in einer sogenannten „entzauberten" und „säkularisierten" Welt. Denn nichts wäre tragischer – und somit gleichsam mythischer – als die hartnäckige Präsenz und stetige Wiederkehr des Mythischen in unserer von der Eiseskälte instrumenteller Vernunft gezeichneten technologischen Zivilisation zu leugnen. Vernunft, auch die theologische – soll sie denn vernünftig bleiben – muß sich dessen eingedenk bleiben, daß sie in etwas anderem gründet, als sie selbst ist, sich etwas anderem verdankt, das sie selbst nicht schaffen und nur um den Preis ihres Umschlags in Mythologie verleugnen kann.

Die Beiträge des Bdes nehmen die Doppelthese der „Dialektik der Aufklärung" von Horkheimer/Adorno sehr ernst: Schon der Mythos sei Aufklärung und die Aufklärung schlage in Mythologie zurück. Der Theologie bleibt somit aufgegeben, der Gegenwart und Wirklichkeit des Mythischen in seinen vielfältigen Formen und Ausprägungen in der komplexen Textur unserer Zeit auf der Spur zu bleiben. Nicht, um den „Mythos" in krasser Gegenüberstellung zum „Logos" zu denunzieren – eine Polarisierung, die ohnehin historisch falsifiziert wurde –, sondern, um dem „Nichtmythischen" in der „mythologischen Redeweise und Darstellung" in der Absicht rettender Kritik beizustehen. Theologisches Denken bleibt auf das mythenkritische Gedächtnis biblischer Erzähltradition angewiesen, und zwar gerade im Wissen darum, daß die Menschen als sinnlich-leibliche Wesen Erzählungen, Bilder, Symbole und Metaphern benötigen, die ihnen den Weg in die Freiheit weisen können. Dies sei nicht zuletzt, so führt der Beitrag von Ingolf U. Dalferth aus, das eigentliche Ansinnen von Bultmanns Programm der „Entmythologisierung" gewesen: „Anders als die mythische Erinnerung an das immer schon Selbstverständliche ist die memoria Christi daher die Sensibilisierung für das ganz und gar nicht Selbstverständliche von Gottes Neues wirkender Gegenwart." Die christliche Gottesrede bricht die vermeintliche Sinnhaftigkeit eines hermetisch geschlossenen Kosmos, in den mythische Erzählung das einander Widerstrebende, Kontingente und in der menschlichen Erfahrung nicht Versöhnbare bannt. Menschliche Erfahrung wird auf das offene Feld der Geschichte verwiesen, auf dem sich Neues ereignet: der Dialog mit Gott in einer Freiheit, die den Widerspruch des Menschen nicht nur zulassen kann, sondern – anders als im Mythos – ihn auch anerkennen will. Von dieser Freiheit, die Konflikt heißt, in die kritische Auseinandersetzung mit den „mythischen" Mächten und Gewalten dieser Welt führt und zum Nonkonformismus mit allem Selbstverständlichen und Unhinterfragten ermutigen will, gibt die mythenkritische Erzähltradition biblischer Texte Zeugnis. Sie bedient sich dabei zwar selbst mythologischer Rede- und Darstellungsformen, jedoch in der Weise, daß sie die herrschenden Plausibilitäten, mit denen der Mythos versöhnen wollte, radikal in Frage stellt – im Horizont der neu anbrechenden Gottesherrschaft. Die zeitgenössische Theologie aus der Kraft ihres mythenkritischen Gottesgedächtnisses zu einem Stück mehr mythenkritischer Zivilcourage in den öffentlichen Diskursen zu ermutigen – dazu kann die Lektüre dieses Bändchens eine wertvolle Anregung bieten.

Münster Johannes Reipen

Engel, Ulrich: **Umgrenzte Leere.** Zur Praxis einer politisch-theologischen Ästhetik im Anschluß an Peter Weiss' Romantriologie „Die Ästhetik des Widerstands". – Münster: Lit-Verlag 1998. 467 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 9), € 40,90 ISBN: 3–8258–3444–1

Die an der Univ. Fribourg bei G. Vergauwen geschriebene Arbeit greift ein Thema von erheblicher Brisanz auf, indem sie sich einer ästhetisch-politischen Literatur zuwendet und sie mit dem Ästhetikdiskurs und der Politischen Theologie der Gegenwart ins Gespräch bringt. Dadurch erhält die Arbeit schon von ihrer Anlage her ein hohes interdisziplinäres Gewicht und ist für die Literaturwissenschaft nicht weniger interessant als für die Theologie und auch für die Philosophie. Wie der Untertitel besagt, steht im Mittelpunkt ein Werk, dessen Vf. zur Zeit des Kalten Krieges als Grenzgänger zwischen den verschiedenen Welten wiederholt zu Irritationen geführt hat. Deshalb ist zu erwarten, daß es für die Theologie keine geringe Herausforderung bedeutet, sich gerade auf diesen Vf. intensiv einzulassen.

Die Arbeit besteht aus einer Einleitung (11–14), neun großen Abschnitten (15–412), einem Bildanhang (415–423) sowie einem Abkürzungs- und einem reichhaltigen Literaturverzeichnis (424–467). Abschnitt 1 stellt die theologische Ästhetik Hans Urs von Balthasars dar und unterzieht sie einer ersten kritischen Würdigung, aus der sich schon ergibt, daß sich der Vf. auf diese Position nur bedingt einlassen kann. Zwar liege im Spannungsmoment der Kurzformel „Herrlichkeit des Gekreuzigten" eine mögliche Leitlinie, die bei Balthasar aber zu sehr in „Glanz" erstrahle, als daß sie bei ihm wirklich systembildend geworden wäre (9–40).

Abschnitt 2 wendet sich Walter Benjamins „Ästhetik des Eingedenkens" zu. Hier wird eine messianisch aufgeladene und materialistisch qualifizierte „Theologie", ja letztlich ein Impuls zur Revolution diagnostizierbar (41–64). An seine Seite tritt im nächsten Abschnitt die „Ästhetik der Negation" Th. W. Adornos (65–103). Indem sich Engel Adornos Problemstellungen erarbeitet, zeichnen sich bereits Schwerpunkte der Arbeit ab, die insgesamt weichenstellend werden. Die Aufklärung selbst gerät auf den Prüfstand und das Bilderverbot erlangt eine zentrale Bedeutung. Adorno wird für E. zum Gegengewicht gegen Balthasars Herrlichkeitsästhetik. Freilich wird sich eine gewisse Spannung zur Konzeption E.s daraus ergeben, daß Adorno die Rolle einer engagierten Kunst strikt ablehnte. Praktisch wird Kunst bei Adorno bekanntlich nur, indem sie sich der Praxis versagt. Eine Zwischenbilanz, in der die bisherigen Ausführungen resümiert und zugleich miteinander konfrontiert werden, schließt den Abschnitt 4 ab (104–123).

Abschnitt 5 stellt eine Art Methodenkapitel zum Verhältnis von Literatur(-Wissenschaft) und Religion/Theologie dar, das mit neun Thesen abschließt (124–153). Es verdient höchste Aufmerksamkeit für alle, die in den verschiedenen Disziplinen mit Textarbeit zu tun haben.

Mit Abschnitt 6 kommt die Arbeit zu ihrem Hauptgegenstand. Nun wird Peter Weiss bio-bibliographisch eingeführt (154–200). Hier handelt es sich gewissermaßen um ein kleines Kap. der Literaturgeschichte, das so akribisch gearbeitet ist, daß es sich sicher auch der literaturwissenschaftlichen Kritik stellen kann. Dem folgt dann in Abschnitt 7 das Zentrum der Arbeit: die Interpretation der Ästhetik des Widerstands (201–294). Das schwierige Werk wird in einer Weise erschlossen, daß der Leser Lust bekommt, es selbst zu lesen und sich der literarischen und ästhetischen Wirkung dieses Werkes auszusetzen (was heute ja viel vorurteilsfreier geschehen kann, als noch vor der politischen Wende von 1989). „Ich vertiefe mein Verhältnis zur Kunst durch die Erfahrung des Kriegs." Dieses Wort des Dichters selbst, das auf S. 217 zitiert wird, hat erschließenden Charakter für den dreibändigen Roman, der die Jahre 1937–45 literarisch in Szene setzt, indem zur Zeitdiagnose große Zeugnisse der Kunst (wie Picassos *Guernica* aus der bildenden Kunst oder Kafkas *Schloß* aus der Literatur) herangezogen werden (vgl. 211–294), die so etwas wie die ästhetische Wahrnehmung des Schreckens bieten und dazu verhelfen, diesen kurzen, zerstörerischen Abschnitt des 20. Jh.s so sehr im Gedächtnis zu behalten, daß selbst noch den Nachgeborenen etwas von diesem Schrecken vermittelt wird. Dabei steht Weiss selbst vor der Frage, wie Kunst und Revolution zueinander stehen, ob sie einander bedürfen, ob sie sich ersetzen oder ob sie sich gegenseitig ausschließen.

Abschnitt 8 versucht zu systematisieren und zu vertiefen, indem nach der ästhetischen und theoretischen Praxis im Romanwerk gefragt wird (295–345). Hier wird einerseits – rückschauend auf Weiss – resümiert, andererseits werden Weichen für die abschließenden theologischen Überlegungen gestellt. Der Ton liegt mehr und mehr auf der „ästhetischen Praxis". Wahrnehmungsfähigkeit aus Augenzeugenschaft führt zu einer Praxis des politischen Widerstands. So jedenfalls schwebt es Weiss vor, der sich nach E. nahe bei Benjamins Ge-

schichtsthesen und somit beim Theorem des Konstruierens von Geschichte ansiedelt. Adornos These vom klagenden Gesicht der Werke (vgl. 336) hält sich allerdings gegenüber einer ästhetischen Praxis des Widerstands m. E. eher distant, es sei denn, die Werke legten aus sich heraus einen negativen Akzent frei, der dann aber nicht als Anleitung zur verändernden Praxis verstanden werden darf. Ästhetische Praxis nach Weiss faßt E. in die drei Stichworte: 1. „memoria-Dimension" („Erwachsen von Hoffnung aus einer solidarischen Leidenserinnerung"); 2. „gesellschaftspolitische Dimension" („geschichtlich-praktische Verankerung der Hoffnung"); 3. „Zeitdimension" („Kritik technologisch-planerischer Zukunftsideologie") (338). Aus der Ästhetik des Widerstands erwachsen Ansatzpunkte, die im theologischen Schlußabschnitt entfaltet werden.

Abschnitt 9 kehrt zur Theologie im engeren Sinn zurück. Er trägt den provozierenden Titel „Über das messianische Kommen des abwesenden Gottes. Zur Praxis einer politisch-theologischen Ästhetik unter eschatologischen Vorzeichen" (346–412). Grundlegend wird zunächst festgehalten, daß die vorgelegte Konzeption sich von G. Steiners Ästhetik der Präsenz unterscheidet. Die Kunst ist nicht Widerschein des Göttlichen (347). Im Gespräch mit Peter Weiss könne es nur um eine Ästhetik der Abwesenheit gehen, die nach Adorno zusätzlich unter dem Bilderverbot steht (349). Hier ist auch die Scheidelinie zu H. U. v. Balthasar noch einmal angezeigt (350). Wie aber sieht eine theologisch zu rezipierende Ästhetik näherhin aus? E. beginnt bei der Praxis des Sehens und entwickelt zunächst an biblischer Sprache einen Zugang zum ungeschützten Blick in die Katastrophe, wie er etwa in der atl. Lot-Sodom-Geschichte vorgeführt wird. Mit Metz plädiert E. sodann für eine Mystik der offenen Augen, die zumal hellsichtig sind für Leiden (359). Daran schließt sich das Plädoyer für eine Praxis des Eingedenkens, die in einer politisch-theologischen memoria-Ästhetik zum Ausdruck kommt, mit der E. die neue Politische Theologie zugleich dazu aufruft, nicht so ästhetikvergessen zu bleiben wie sie es bislang war (360). Die weitere Reflexion führt schließlich zu einer streng negativen Gottrede, die E. u. a. an Marions Praxis der Durchstreichung des Wortes „Gott" aufzeigt (365f). Die bisherigen Formen der Praxis sind schließlich zu komplettieren durch eine Praxis der Befreiung und der Hoffnung (369–405). In diesen beiden Punkten fällt auf, daß das Gespräch mit Metz und Moltmann immer weiter weg vom Ästhetikdiskurs führt, was deshalb nicht verwunderlich ist, weil E. ja die Ästhetikferne der Politischen Theologie soeben selbst beklagt hatte. Deshalb kann die „umgrenzte Leere" der Versöhnungsplatte im Tempel von Jerusalem, die auf atl.-rabbinischem Hintergrund beschworen wird (400–405), das theologisch-ästhetische Defizit der Hauptgewährsleute kaum aufwiegen. Wenn somit die „Umgrenzte Leere", die der Titel der Arbeit bereits vor Augen hat, mit Pohier „die dichteste Ortsbestimmung des messianischen Kommens Gottes" genannt wird, so ist nicht nur der Abstand zu Peter Weiss merklich groß geworden, sondern auch der Abstand zu einer Praxis, die schließlich eher nur postulatorisch eingefordert werden kann, um nicht der Resignation zu verfallen (Vgl. 405). Der Satz: „Diese Praxis ist politisch-theologische Ästhetik!" (405) klingt beinahe wie eine Beschwörungsformel. Auch die Schlußüberlegungen können diesen Eindruck nicht völlig verwischen.

An den theologischen Schlußkapiteln entzünden sich denn auch meine kritischen Anfragen. Wenn theologische Ästhetik im Stile v. Balthasars mit Recht als Gegenwärtigkeitsästhetik apostrophiert wird, und jenen Werken, die Peter Weiss' These von der „Ästhetik des Widerstands" stützen, nicht genuine ästhetische Phänomene der jüdisch-christlichen Tradition gegenübergestellt werden, muß die theoretische Reflexion sich notwendigerweise mit einer ästhetikarmen Politischen Theologie begnügen und auf deren Hintergrund negative Theologie und ästhetische Praxis beschwören. Gegen Ende sind es nicht ästhetische Phänomene („Werke"), die denen der „Ästhetik des Widerstands" gegenübergestellt und ihrerseits interpretiert werden, sondern mehr und mehr politisch-theologische Konzepte, die ihr Potential gerade nicht aus der Ästhetik schöpfen. Dabei würde ich durchaus die Frage zulassen, ob für eine theologisch-politische Praxis nicht der „Ethik der Befreiung" eine eigene, nicht allein auf Ästhetik reduzierbare Valenz zukommt.

Die eindrucksvolle Arbeit E.s provoziert diese Frage geradezu, und zwar auch schon im Blick auf Peter Weiss selbst. Auch eine in ihre Grenzen verwiesene theologische Ästhetik verlöre keineswegs ihre Bedeutung! Sie würde vielleicht sogar aufmerksamer werden für die große Ästhetiktradition der jüdisch-christlichen Religions- und Kulturgeschichte. Ich wünsche dieser vielseitigen, theologisch brisanten Diss. viele Leser und Leserinnen. Manche Fragen, die das 20. Jh. aufgeworfen hat, bleiben auch für das 21. Jh. aktuell oder gewinnen überhaupt erst ihre Aktualität.

Bonn Josef Wohlmuth

Haeffner, Gerd: **Philosophische Anthropologie.** Grundkurs Philosophie 1. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000, 3., vollständig neu bearbeitete Auflage, 252 S. (Urban-Taschenbücher, 345. Grundkurs Philosophie, 1), kt DM 36,00 / € 18,41 ISBN: 3–17–016688–3

Der Vf. erklärt am Ende der Einleitung, der größte Teil der Texte seines „dem akademischen Studium zugeordnete(n) Buch(es)" sei für die dritte Auflage „im Interesse größerer Präzision, Lebensnähe und Aktualität neu geschrieben" worden (16). Erweiterung und Umarbeitung sind insgesamt zu begrüßen. Als Beispiel dafür, daß Aktualisierungen aber auch schädlich sein können, sei die neue Übersetzung aus Psalm 8 genannt. Früher lautete die an Gott gerichtete Frage bei Haeffner: „Was ist schon der Mensch, daß du dich seiner annimmst?" Heute heißt es (12): „Was ist der Mensch, daß du dich für ihn interessierst?" Wem nicht zugetraut wird, zu verstehen, was mit der Frage gemeint ist, ob Gott sich des Menschen annimmt, ob er sein Klagen höre, ob er seiner gedenke, dem wird man auch kein Verständnis der aktualisierten Fassung zutrauen, zumal „Interesse" ein alltagssprachlich wie fachterminologisch problembeladener Ausdruck ist. Der Rez. gesteht aber, daß es ein schwieriges Unterfangen ist, philosophische Texte für Leser zu schreiben, die in einer Spaßgesellschaft aufgewachsen sind (vgl. dazu 235). Trotz der Änderungen, die auch die Literaturangaben betreffen, sind „Ansatz und Architektur des Buches (...) jedoch im Wesentlichen beibehalten" worden (16). Neu sind die Abschnitte A I („Ein Vorbegriff von Philosophischer Anthropologie"; 17–24); A III („Kulturanthropologie und philosophische Anthropologie"; 35–44); C III („Das Geistige in der Einheit des Menschen"; 200–218). Im folgenden werden zunächst knappe Hinweise zu Ansatz und Struktur des Buches gegeben; das Hauptgewicht der Besprechung wird aber auf den neugeschriebenen Teilen liegen.

Das Buch beginnt in Teil A mit der „Frage nach dem rechten Ansatz" (17–52). In einer Vorbemerkung wird der Ausdruck „Philosophische Anthropologie" erläutert. Verkürzt scheint die Erklärung von „Philosophie": laut Vf. ist sie „das Streben (philia) nach solide begründetem Orientierungswissen (sophia)" (17). Auch wer den Sinn für Sachlichkeit schätzt, der hier zum Ausdruck kommt, wird die technomorphen Verengungen bedauern können, die den Leser dieser Definition nicht auf den Gedanken bringen, daß Philosophie etwas mit göttlicher Begeisterung (θεία μανία) zu tun haben könnte, daß das höchste Wissen *in philosophicis* das Wissen des Nichtwissens um das Höchste sein könnte (wobei man „den Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf *sokratische* Art" begegnen könnte; vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B XXXI).

Die Architektonik des Buches ist klar und wohlüberlegt. Nach dem neu eingefügten Abschnitt zum „Vorbegriff von Philosophischer Anthropologie" folgen in Teil A die Abschnitte „Biologische und philosophische Anthropologie (24–35), „Kulturanthropologie und philosophische Anthropologie" (35–44) und „Eine philosophische Anthropologie" (44–52). Teil B soll die „Grunddimensionen des menschlichen Seins" entfalten (53–138). Diese Entfaltung wird in den Abschnitten „Sprachlichkeit" (53–76), „Sozialität" (76–101), „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit" (101–120) und „Leiblichkeit" (120–138) vorgelegt. Wer sich wundert, daß in der Betrachtung der „Grunddimensionen des menschlichen Seins" kein Abschnitt der Frage nach der Geistigkeit des Menschen gewidmet war, wird durch Teil C entschädigt, der das „geistige Element des Daseinsvollzugs" zum Thema hat (139–236). Die in diesem Teil abgehandelten Abschnitte haben die Titel „Wissen" (140–169), „Freiheit des Willens" (170–200), „Das Geistige in der Einheit des Menschen" (200–218), „Die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins" (219–236). Das Buch schließt mit Bibliographie, Namenregister und Sachregister.

Zum Abschnitt „Vorbegriff von Philosophischer Anthropologie" (A I): Der Vf. betont, Philosophische Anthropologie beginne „niemals am Nullpunkt", sondern habe kulturell und individuell bedingte Voraussetzungen, die ausdrücklich oder unausdrücklich sein können (17). Das Erkenntnisprojekt *Philosophische Anthropologie* beschreibt er als Versuch, „einen Standpunkt zu gewinnen, der es gestattet, überlieferte Meinungen über das, was den Menschen ausmacht, im Lichte neuer Erkenntnisse und Fragestellungen zu überprüfen" (17). Danach trifft der Vf. wichtige Unterscheidungen zur Wesensfrage; bes. zur Frage, *wer* der Mensch ist, *was* Menschen sind (19ff). Er erklärt (19): „‚Wesensunterschiede' im Bereich des Realen haben nie die Absolutheit wie diejenigen im Bereich der reinen Begriffe." Diese Festlegung, die voreilig zu sein scheint (vielleicht sind nichtabsolute Unterschiede eben keine Wesensunterschiede), verschärft sich in drei Fragen (19): 1. „Hat der Mensch überhaupt ein zeitübergreifendes Wesen?"; 2. „Ist die Individualität des Menschen nicht weitaus mehr als eine einzelne Realisierung eines gleichbleibenden Wesens (...)?"; 3. „Ist der Mensch nicht dasjenige Lebendige, das kein festes Wesen hat, sondern sich sein Wesen je erst gibt (...)?" Der Vf. bestreitet, daß es „ein ewiges, sich gleichförmig realisierendes Wesen des Menschen" gebe (der Rez. wüßte nicht, wer das je behauptet hätte). Ebenso ist klar, daß sich die Individualität des Menschen nicht in Analogie zu Produkten einer Stanzmaschine verstehen läßt. Drittens leuchtet ein, daß „das ‚Wesen' des Menschen die Möglichkeit der Selbstgestaltung nicht ausschließt, sondern gerade impliziert" (20). Es geht also um Selbsterkenntnis, für die der Vf. drei Maßgaben vorträgt, die Stellung und Methoden der Beantwortung der Frage „Was ist der Mensch?" betreffen (21). Die Maßgaben sind nicht so klar formuliert, wie sich ein Leser das wünschen mag. Der Rez. versucht, sie in folgender Form zu fassen: Wir selbst sind es jeweils, die sich die Frage stellen, was und wer wir sind; dennoch weitet sich die Frage ins Universale, Menschheitliche aus; durch die beschränkte Perspektive relativiert sich das Problem der evolutionären Hominisation (21). Zu dieser Maßgabe fragt der Rez.: Läßt sich die Frage nach dem Wesen des Menschen überhaupt stellen, wenn die Anderen (auch in der Menschheitsgeschichte) ausgeklammert werden? Könnte ich nicht fragen, ob Menschsein in dem Augenblick beginnt, in dem einem Wesen sein Sein in der Welt fraglich wird („homines autem possunt interrogare") und es die Frage nach der Verantwortung für sein Handeln kennt? Der Vf. denkt wohl selbst in

diese Richtung (22f). Denn die zweite Maßgabe knüpft an Kants berühmte drei bzw. vier Fragen an (*Kritik der reinen Vernunft* B 832; *Logik* A 25): „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?" (in der *Logik* zusätzlich die Frage: „Was ist der Mensch?"). Die dritte Maßgabe enthält eine – allerdings mit gutem Grund gemäßigte – Verbeugung vor den empirischen Wissenschaften. Zwar betont der Vf. zunächst, daß die Antworten auf die drei Fragen Kants allesamt nicht empirisch beantwortet werden können. Dennoch will er den empirischen Forschungen nicht „jegliche Relevanz für die Philosophische Anthropologie" absprechen (23).

Zum Abschnitt „Kulturanthropologie und philosophische Anthropologie" (A III): Nach Überlegungen zum Verhältnis von Natur und Kultur werden zwei Aufgaben einer kulturellen Anthropologie genannt, „die in gegenläufige Richtung gehen und sich so ergänzen: Diversifizierung des Einen und Konzentration auf das Eine" (36). Die Bedeutung der „Ernährungskultur" (38f) für die Frage nach dem Menschen leuchtet dem Rez. weniger ein; ebenso unausgegoren sind wohl die Hinweise zu Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten von Religionen, von Recht und Moral in verschiedenen Kulturen (40f). Vf. zitiert zwar den schrillen Satz Rombachs (42: „Wenn sich der Mensch eine neue Grundverfassung gibt, ändert er damit sein *Wesen* und organisiert sein Verhältnis zu Welt und Gott neu"), stimmt ihm aber nur scheinbar zu (42): „Das ist ganz richtig. Aber was da ‚Wesen' genannt wird, ist doch kein echtes Wesen, sondern nur je eine konkrete Lebensform oder Kultur neben anderen, die alle ermöglicht sind durch das, was Menschen ihrem Wesen nach sind." Das Resümee zum *Philosophischen an der Kulturanthropologie* fällt nicht unerwartet eher dürftig aus. Der Vf. spricht davon, daß der Kulturanthropologe am Ende mit „Reflexionen über den Sinn und die Tragweite seiner Erkenntnisprojekte (...) auch zum Philosophen geworden" sei; er könne „seine Arbeit als Moment einer geistigen Bewegung sehen, die begann, als Sokrates auf seine Weise den delphischen Spruch ‚Erkenne dich selbst!' aufgriff" (43).

Zum Abschnitt „Das Geistige in der Einheit des Menschen" (C III): Der Vf. setzt mit folgender Frage ein (200): „Hat denn der Mensch eine echte innere Einheit, oder ist er vielmehr ein so vielfältiges Wesen, daß er eher als ein Gefüge von Elementen, Relationen und Vorgängen beschrieben werden muß oder gar, wie vom späten Scheler (...), als ein Kampfplatz gegensätzlichster Tendenzen?" Was ihm fraglich erscheint, illustriert der Vf. anhand biologischer Überlegungen zur Identität des Menschen und zur Aussicht auf die Möglichkeit von Hirntransplantationen, aber auch mit Hinweisen zu psychologischen Fragen (200f). Er meint sagen zu können, daß „auf der biopsychischen Ebene die Einheit sich durch eine Vielheit hindurch vermittelt, so daß die Einheit immer als das Erste vorausgesetzt werden darf". Von dort leitet er zu seiner eigentlichen Frage über, nämlich zum Leib-Seele-Problem, das entstehe, wenn die Seele „als Geist-Seele in den Blick kommt" (202). Der Vf. stellt danach verschiedene „Formen der Leib-Seele-Dualität" dar (202ff). Den „Anfang der Unterscheidung von Leib und Seele" sieht der Vf., „weit vor aller Philosophie", in zwei uralten Grenzerfahrungen: „Die erste Erfahrung ist die Entdeckung, daß es Leistungen oder Tätigkeiten der menschlichen Seele gibt, zu denen sie offenbar der gewöhnlich dafür nötigen Organe und Verfahren nicht bedarf" (202f). Er nennt als Beispiele: Telepathie, Telekinese, Vorausschau, Kardiognosie (203). Diese Beispiele hält der Rez. jedoch für ungeeignet, weil weder klar ist, was an diesen Beispielen wirklich Phänomen ist, noch ob es nicht möglich ist, die gemeinten Vorgänge auf nichtseelische Energieflüsse zurückzuführen. Das zweite Beispiel einer Erfahrung, die auf die Dualität von Leib und Seele weist, tritt beim Sterben eines Menschen hervor, der zunächst lebendig war und dann nur noch als Leiche gegenwärtig ist (203). In der Philosophie hebt der Vf. drei Formen der Selbstdeutung des Geistes und des „Leib-Seele-Verhältnisses" hervor (204): „a) das Verhältnis des Geistes zum animalischen Organismus; b) das Verhältnis des Lebens zum Körper, der das Leben hat; c) das Verhältnis des selbstbewußten denkenden Ich zu seinem maschinenartigen Körper." Die erste Form wird an Gedanken Platons illustriert (204–206.), die zweite fußt auf Aristoteles (206f), die dritte auf Descartes (207–209). Danach stellt der Vf. Versuche dar, „die duale Einheit des Menschen zu begreifen" (209–218). An erster Stelle wird der Cartesische Dualismus betrachtet (210f), dann der Monismus, v. a. der materialistische (211–215). Unter dem Titel „Schlußfolgerungen" trägt der Vf. drei Thesen vor, in denen er einen Ausgleich zwischen dualistischen und monistischen Erklärungen wagt (215–218). In der ersten behauptet der Vf., die reduktiven Erklärungen seelischer Phänomene seien „wohl als gescheitert" zu betrachten, die „essentielle Eigenständigkeit, die innere Eigenform der seelischen und v. a. der geistigen Sphäre" sei so „‚gerettet'", daß man „guten Wahrheitsgewissens ein Leben" führen könne, „das für gewöhnlich an die Zuverlässigkeit geistiger Phänomene (im Gespräch, im Gewissen, im Prüfen von Hypothesen, in der Erfahrung des Schönen usw.) glaubt und sich dem Anspruch, der von ihnen ausgeht, verpflichten will" (215). In der zweiten These geht es um das „Leben ‚nach' dem Tode" (216). Der Vf. meint, es sei „ohne Widerspruch denkbar, daß jenes geistige Leben, das sich im Unterwegs dieses Lebens als bewußtes Erleben, Urteilen, Fragen, Entscheiden usw. äußert und für diese manifesten Aktivitäten an ein intaktes Gehirn gebunden ist, am Ende seiner Geschichte im Tod in eine ganz andere, ‚verewigte Form' übergeht, in der sich seine tiefsten und umfassendsten Tendenzen erfüllen" (216). Der Rez. gesteht, daß ihm dieser Ausblick auf eine ewige Glückseligkeit außerordentlich gefällt, daß er sich aber mehr sachliche Anhaltspunkte für die Erlaubnis oder Pflicht zu dieser Hoffnung gewünscht hätte, die ja leicht als kindliche Träumerei diskreditiert werden kann. Die dritte These entlarvt den monistischen Materialismus als metaphysischen *Glauben* (217) und betont die „unüberwindbare (...) Grenze der Selbstdurchsichtigkeit und der Macht, alles zu durchschauen" (218).

Trotz mancher Kritik, trotz manch anderen Ansatzes, den der Rez. bevorzugt hätte, sei am Ende bestätigt, daß Haeffners Philosophische Anthropologie ein wichtiges akademisches Lehrbuch geblieben ist, das gerade in der Auseinandersetzung mit ihm seine großen Qualitäten zeigt.

Eichstätt Norbert Fischer

Guz, Tadeusz: **Der Zerfall der Metaphysik.** Von Hegel zu Adorno. – Frankfurt: Peter Lang 2000. 297 S. (Moraltheologie – Anthropologie – Ethik, 4), kt € 40,40 ISBN: 3–631–37002–4

Guz' Untersuchung intendiert eine Besinnung auf die älteste der philosophischen Konzeptionen von Theodor Wiesengrund Adorno (1903–1969), die ihn seit seinem Studium weitere 30 Jahre beschäftigte, nämlich die „Idee einer Logik des Zerfalls". Diese Idee sollte Eingang finden in seine zwischen 1959–1966 verfaßte Schrift „Negative Dialektik" (13), die auf verschiedene Schaffensperioden zurückgreift. G. interessiert dabei die geistige Entwicklung Adornos vom Idealismus Hegels zu einer materialistischen Position (14).

Zum Materialismus zwinge, so Adorno nach G., der Gang der Geschichte: die Apokalypsen des Zweiten Weltkrieges und der Naziverbrechen verbieten jede Flucht in übergeordnete geistige Größen und Logiken, die in allem Unsinn und Leid einen Sinn des Geschehens, ja dessen Notwendigkeit anzeigen. Ebenso müsse jede Theologie, nach der Gott das Endliche einer Bewährungsprobe aussetze, angesichts des unermeßlichen Leids in den KZ scheitern und als zynisch erscheinen (215, 221). Generell unterliegt jedes Ganzheits- und Identitätsdenken dem Verdikt, zu gefährlichen gesellschaftlichen Totalitarismen zu führen (184f). In dieser Kritik begegnen sich negative Dialektik und Postmoderne, was jedoch nicht heißt, daß sich auch Adorno zu einer Form des „schwachen Denkens" bekenne. Vielmehr will er ein Widerspruchsdenken stark machen, das den versöhnten Widerspruch Hegels überwindet und nicht weniger jeden Restidealismus aus dem Marxismus vertreibt. Guz entwickelt Adornos Auseinandersetzung mit dem Idealismus, dessen Dekonstruktion die Logik des Zerfalls der Metaphysik ansage, anhand der Kritik der metaphysischen Begriffe „Substanz", „Kausalität", „Widerspruchssatz", „Gott", „Subjekt" und „Natur" (32).

Im ersten Kap. erörtert G. den Prozeß der Entsubstantialisierung des Seins; im zweiten wird die Kritik der Kausalität erläutert, im dritten Adornos Aufhebung des versöhnten Widerspruchs Hegelscher Philosophie in den angesprochenen unversöhnlichen Widerspruch; das Schlußkapitel wendet sich der Negation der Theologie zu. G. geht seine Untersuchung nicht philosophiehistorisch, sondern systematisch an. Deshalb zieht er weitreichende Verbindungslinien und bringt Adorno in ein vielstimmiges Gespräch; dabei kommt dem Denken des Thomas von Aquin eine aufklärende Rolle zu. So wird deutlich, daß sowohl die Metaphysikkritik Hegels als auch die Adornos auf eine Gestalt der Metaphysik zielt, die nicht mit dem thomasischen Seinsdenken zusammenfällt. In der eminenten Bedeutung des Hegelschen Begriffs kommt eine Form der Metaphysik zu sich, die nicht im Bedenken des Seins ihren Schwerpunkt findet, sondern sich in abstrakten Begriffen bewegt, die Hegel zufolge ihre Realität im dialektischen Prozeß zurückgewinnen müssen. Dadurch gerät die Realität allerdings unter die Macht des Begriffs (der Substanz, der Ursache, später der Rasse), was Adornos Einspruch hervorruft und ihn in den „Widerspruch" treibt, um die Herrschaft des Begriffdenkens zu überwinden; die von Hegel entwickelte Einheit von Sein und Begriff sei aufzulösen; die Wahrheit beginnt für Adorno mit der Wahrnehmung der *inadaequatio* von Begriff/Denken und Gegenstand. Nur so ergebe sich die Chance, dem Konkreten gerecht zu werden (64,79f, 186), d. h. der materiell verstandenen Realität, die auch das Bewußtsein einschließt (109). Dennoch soll kein neuer identitätsphilosophischer Monismus materialistischer Couleur generiert werden (192); es bleibt die unentwegte Selbstkritik der Vernunft, die jedem greifbaren, definierbaren Absoluten widersagt. Darin, daß Adorno nicht zu einem Bedenken des Seins des Seienden gelangt, das Metaphysik und Theologie möglich machen würde, liegt für G. das systematische Problem: Sein ist eben nicht Akt, sondern das Werden der Materie. Eine Theologie jedoch, die sich dem Sein und dessen Fülle in Gott verpflichtet weiß, erliegt nicht der Gefahr einer voreiligen und zynischen Theodizee; das Seinsdenken verpflichtet zur ungeschönten Erkenntnis der konkreten Realität, die jedoch nicht in ihrer Endlichkeit eingeschlossen bleibt. Dieser ontologische Ansatz ist, wie G. erläutert, Adorno außerdem dadurch verstellt, daß er die Welt mit ihrer Falschheit identifiziert, weshalb das Sein keinen Analogieschluß auf Gottes Wirklichkeit erlaubt. Es bleibe nach Ardorno allenfalls ein Hinweis auf den / das Andere, Bildlose – eine Sehnsucht danach (Horkheimer) (221). Größer könnte der Unterschied zu Hegels Philosophie des sich manifestierenden Absoluten nicht sein. G. sieht in der Negation des Absoluten die Problematik eines dadurch orientierungslos gewordenen Denkens, das von der Negation dessen lebt, was besteht. Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen bedeute deshalb horizontal die Aufhebung jeder gestaltgewordenen Kultur, Religion, Staatlichkeit usw. (257). In dieser Programmatik erkennt G. die dialektische Gefahr, daß der Mensch, losgelöst von jeder orientierungsgebenden Größe, nur alles Sein wieder nach seinen eigenen Vorstellungen konstruiert. Vor dieser erneuten Vergewaltigung, die Adorno gerade abwenden wollte, schütze das Wissen um eine Welt als Gabe Gottes (259).

Mit seiner Arbeit gelingt es G. zu zeigen, wie in der Überzeugung von der Existenz eines personalen Schöpfers die Garantie für die

Humanität des Menschen liegt. Ein personaler Gott entzieht sich erst recht jedem inhumanen Systemzwang und negiert die Selbstverabsolutierung des Menschen in welcher Form auch immer. Mit anderen Worten: die negative Dialektik gelingt allein „aufgehoben" im Glauben.

Lugano Michael Schulz

Janke, Wolfgang: **Kritik der präzisierten Welt**. – Freiburg / München: K. Alber 1999. 291 S. (Fermenta philosophica), geb. € 30,00 ISBN: 3–495–47889–2

Das Buch ist ein Einspruch gegen den welt- und wissenschaftsgeschichtlichen Vorgang der Präzisierung eines aufklärerischen Denkens, das von der klassischen griechischen Metaphysik bis zum Positivismus und Nihilismus reicht, ein Einspruch also gegen die Objektivierung und Verrechnung der Wirklichkeit und damit eine Zumutung für ein positivistisches Welt- und Wissenschaftsverständnis. Es ist zugleich ein Plädoyer dafür, die von einer einseitigen Logozentrierung verdrängten Dimensionen von Mythos und Poesie als Teile der umfassenden Daseinsweise und Weltsicht des Menschen wiederzugewinnen. Der ausgewiesene Idealismus- und insbesondere Fichte-Forscher und Kenner der Existenzphilosophie Janke betritt damit ein neues Terrain, wenngleich auch mit erprobtem Handwerkszeug, insofern er kultisch-mythische und poetische Traditionen der Geistesgeschichte mit existentialontologischer Perspektive betrachtet und sie in ihrer Bedeutsamkeit für menschliches Leben überhaupt wiederzugewinnen sucht.

Den beiden angedeuteten Intentionen entsprechend ist das Buch in zwei Hauptteile unterteilt, deren erster als „Praecisio mundi" (65–133) seiner Überschrift gemäß „Studien über die Heraufkunft der präzisierten Welt" versammelt. Der zweite Teil ist mit „Restitutio entis" (135–261) betitelt und umfaßt „Beiträge zum Aufbau einer existenzial-ontologischen Seinslehre". Wie den vorangestellten „Worterklärungen" (11–15) zu entnehmen ist, befaßt sich die ‚Präzisionsanalyse' mit den grundlegenden Seinsbestimmungen der präzisierten, d.h. abgeschnittenen (von lat. praecidere) Welt, in der nur das als wirklich zugelassen wird, „was präzise berechnet, hergestellt, abgemessen, verfügbar gemacht werden kann" (12). Hingegen bemühen sich die ‚Restitutionssynthesen' (von lat. restituere) um die „Wiederherstellung der dreifach-einheitlichen Welterschlossenheit aufgrund unseres noetisch-pragmatischen, poetisch-mythischen, numinos-religiösen Existierens im ‚Angang' der Dinge und Begebenheiten" (14). Eine philosophiegeschichtliche Einleitung „Grundlegungen" (17–64) leuchtet zuvor den Philosophiebegriff anhand dreier alter, fundamentaler Bestimmungen, nämlich des Staunens, der Wahrheitssuche und der Aufgabe, die Zeit in Gedanken zu fassen, aus und nimmt die Analyse des ersten Teils bereits vorweg: die weltgeschichtliche Entwicklung der Aufklärung bis zur positivistischen und nihilistischen Präzisierung stellt eine Verkürzung menschlichen In-der-Welt-Seins dar (vgl. 59). Dabei wird mit Heidegger der philosophische und mit der Existenztheologie von Kierkegaard bis Bultmann der theologische Horizont der weiteren Überlegungen benannt. Zur Vermeidung von Mißverständnissen beteuert J. in seinem „Apologetischen Nachwort" (263–265), daß seine Intention nicht antiaufklärerisch ist, insofern er den Logos „nicht durch irrationalen Glauben, dichterische Bilder, mythische Geschichten ersetz[en]" als vielmehr „durch eine existentialontologische Vertiefung seines Prinzips bewahr[en]" wolle (263).

Ein recht umfassendes Literaturverzeichnis (270–280), das nach den einzelnen Kap.n und dort wiederum in der Regel in Quellen und Sekundärliteratur unterteilt ist, rundet den hohen Informationswert des Buches ab. Personen- (281–286) und Sachregister (287–291) helfen zudem bei der Erschließung.

In einem ersten Angang der Analyse (Kap. 2; 66–82) stellt der Vf. heraus, daß „Entgötterung der Natur, Entfremdung der Arbeit, Entzauberung des Magischen" (82) nur Phasen und Symptome der Präzisierung der Welt sind, die mit der ionischen Naturphilosophie begann und in den Klagen der Dichter um 1800 (Schiller, Hölderlin, Novalis), in der Feuerbachschen und Marxschen Religions- und Gesellschaftskritik seit den 1840er Jahren und dem Rationalisierungsschub der Wissenschaften (Max Weber) der Moderne ihre Endphase erreicht hat.

Kap. 3 (82–102) wiederholt die Analyse des Verfalls des Mythisch-Religiösen wie auch des Metaphysischen unter der Vorherrschaft des Positivismus (Auguste Comtes Drei-Stadien-Gesetz), der die Welt nur noch als „Korrelat der vollendet gedachten positiven Wissenschaft" (89) betrachtet und der schließlich vom Nihilismus der Sinnlosigkeit (Nietzsche) überlebt wird. Eine Rettung des Religiösen scheint demnach nur noch in der Poesie möglich, die aber in das Reich des Imaginären und Rein-Ästhetischen abgedrängt und damit ihrer Erkenntniskraft beraubt wurde.

In existentialontologischer Perspektive (Kap. 4; 102–133) leuchtet menschliches Dasein demgegenüber auf als grundlegend zwischen den beiden ‚Grenzbefindlichkeiten' der nihilistischen Angst und dem geretteten Getrostsein ausgespannt. Die Erfahrung solchen Trostes findet der Vf. v.a. im dichterischen Wort der Romantik. Dazu deutet er Hölderlins Gesang *Brod und Wein* oder *Der Weingott* und Friedrich von Hardenbergs (Novalis) *Hymnen an die Nacht* als Poesie, die die Nacht der Götterferne des abendländisch-europäischen Weltalters als gottgesetztes tröstendes Zeichen der künftigen Ankunft eines neuen religiös-mythischen Tages besingt.

Ist das letzte Kap. des ersten Teils bereits eher restitutiv angelegt, so ist das erste Kap. des zweiten Teils (Kap. 5; 136–158) wieder stärker präzisionsanalytisch. J. stellt heraus, daß die aristotelische und damit die klassische Sprachphilosophie mit ihrer Betonung der Kategorien und des Urteils auf eine „praecisio linguae" (154) hinausläuft, durch die die poetische und mythisch-religiöse Dimension der Sprache abgeschnitten und ihres Wahrheitswertes beraubt wird.

Kap. 6 (159–182) zeichnet Kierkegaards Kritik an der abstrakt-spekulativen Wahrheitskonzeption Hegels nach und plädiert mit dem dänischen Religionsphilosophen gegen einen interesselosen, objektiven Wahrheitsbegriff, der letztlich nur zu existentieller Gleichgültigkeit führe, und für die Wiedergewinnung wesentlicher, heißt existentiell bedeutsamer Wahrheit.

In Kap. 7 (183–227) verbindet der Vf. den präzisionsanalytischen mit dem restitutionssynthetischen Ansatz. Einerseits analysiert er die aristotelische Tragödienbestimmung, die Platons Dichterkritik vollendet, als Tod der Tragödie, insofern die „Tragikokategorien aus der ontologischen Seelen-, Gottes- und Seinslehre ausgegrenzt" und „in das Gebiet der Poetologie und Tragödientheorie eingewiesen" (211) werden. Der Mythos ist dadurch „nicht mehr das weltstiftende Wort dichterischen Sagens", sondern der „Stoff, das Sujet eines Dramas" (196). Andererseits erstellt er in Anlehnung an die ontotheologische Kategorientafel des Aristoteles eine Zusammenstellung von „Kategorien tragischer Existenz", die die „Korrelation von menschlicher ‚Ek-sistenz' und welthafter ‚Adienz' (‚Ausstand' und ‚Angang')" (211) erschließen. Die Tragödie entberge eine „conditio humana [...], nämlich die abgründige Gefährdetheit unserer tragisch verfaßten Existenz" (210). Unter Rekurs auf Hegels Tragödientheorie konstatiert J. die versöhnende Wirkung der Tragikerfahrung: „In der alles erschütternden Erfahrung ihrer abgründigen Endlichkeit gewinnt die tragische Existenz Ehrfurcht gegen den Gott und das rechte Maß des Seins wieder." (226)

Methodisch ähnlich wie Kap. 7 die Tragödie behandelt, so verfährt Kap. 8 (227–244) mit der Tyche, dem Zufall. Während Aristoteles die Tyche in seiner *Physik* entdämonisiere, indem er sie in das Prinzip der Kausalität einreiht, und in der *Ethik* präzisiere, dadurch daß er das persönliche Wohlergehen der Eupraxie, dem rechten Handeln, unterordnet, ist der Vf. in Anlehnung an den Dichter Pindar bestrebt, Tyche als „Daseinsmacht, die unserer Klugheit und allem rechnenden Erfahren verschlossen und überlegen bleibt" (244), wieder in den Blick zu nehmen.

Im 9. und letzten Kap. (245–261) ist Janke nach der Erneuerung der untergründigen Kraft der Tragödie und des Zufalls schließlich um eine Restituierung der dämonischen Zeit bemüht. Gegen Aristoteles' primär physikalischen Zeitbegriff versteht er die Zeiterfahrung mit den Dichtern Pindar, Sophokles und Homer als leidvoll erfahrenes Ausgeliefertsein an die dämonische Lebensmacht. Der Mensch „hat keine umgrenzbare Substanz", er „ist nicht verläßlich im Anblick der Zeit" (260).

Das Buch verarbeitet umfängliche philosophie-, poesie- und mythengeschichtliche Kenntnisse, v.a. des klassischen Griechentums und der Romantik des 19. Jh.s, unter einer originellen Leitperspektive. Das macht es trotz einer Fülle an Details gut lesbar und leicht verständlich. Das Anliegen einer Wiederherstellung der mythisch-religiösen und der poetischen Dimension des menschlichen Daseins als wirklichkeitsrelevante Größen, die durch den rationalistisch-präzisierenden Weltprozeß der Aufklärung vom menschlichen Selbst- und Weltverständnis abgetrennt wurden, überzeugt – der behandelten Sachthematik gemäß – weniger durch den Zwang philosophischer Argumente als durch die emphatische Interpretation des Poetischen. Es verwundert allerdings, daß bei dem langjährigen und ausgewiesenen Fichte-Forscher J. die Fichtesche Transzendentalphilosophie systematisch nur sehr knapp und nur in der romantischen Perspektive von Novalis als Teil der neuzeitlich-aufklärerischen Verfallsgeschichte der Entzauberung der Natur zur Sprache kommt (vgl. 122f).

Kritik ist ebenfalls anzuzeigen. Quasi im Vorbeigehen werden bedeutsame philosophische und theologische Problemstellungen angerissen, aber nicht ausgeführt. So ist zu lesen, „Philosophie ist weder ein geschichtlich wandelbares Fragen nach der Wahrheit und nach dem, was ist, ohne endgültigen Bescheid, noch eine abschließende Antwort ohne geschichtlichen Fortgang des Fragens" (56). In dieser für ein Philosophieren unter den Bedingungen der Postmoderne grundlegenden Frage hätte man gerne eine positive Bestimmung erfahren. Und zur Verfahrensweise heutiger Bibelexegese heißt es etwas lakonisch, es gehöre „zur Komödie der Neuzeit, daß die Ausleger christlicher Mythen, anstatt deren eigene Offenbarungskraft gegen

das rein Historische durchzusetzen, [...] historische Methoden zur Bewährung und zur Sicherung pflegen und das ungeheure Paradox des Gott-Menschen als veritas facti behandeln" (203). Nun ist die Gefahr der Historisierung in der Bibelwissenschaft durchaus vorhanden. Allerdings ist mit dem Hinweis auf die Kraft des Mythos theologisch nicht die Bedeutung des geschichtlichen Ereignisses der Menschwerdung Gottes zu nivellieren. Theologisch und philosophisch fragwürdig ist vielmehr, wie ein vergangenes Geschehen als bedeutsam für heute erweisbar ist.

Möglicherweise weist dieses Detailproblem auf eine grundsätzliche Problematik in J.s Verhältnisbestimmung von Philosophie und Mythos. Er begreift den Menschen letztlich als „homo viator", den unentwegt „kategoriale, ‚angeborene' Fragehinsichten leiten – ohne Aussicht auf endgültigen irdischen Bescheid und doch mit dem Getrostsein, das nicht aus der Subjektgewißheit der ousia, der Substanz des Ich-Subjekts oder gar des Willens zur Macht herrührt" (158). Sicherlich ist in des Vf.s existentialontologischer Perspektive gegen eine ihre Potentiale überstrapazierende Transzendentalphilosophie zu konstatieren, der letzte Trost gegenüber der nihilistischen Angst kommt nicht einfach aus der Subjektgewißheit. Aber stellt er sich gerade in dem von J. so betonten Zeitalter des Nihilismus einfach durch die Kontingenzerfahrung und eine damit verbundene Anerkennung der eigenen Endlichkeit ein? Ist das Verhältnis von Philosophie und Offenbarung heute nicht doch tiefer zu fundieren, wenn auch nicht einfach aufklärerisch, als in einer Restitution der Romantik mit ihrer Entschiedenheit für den wiederkommenden Göttertag?

Dresden Karsten Kreutzer

Klun, Branko: **Das Gute vor dem Sein.** Levinas versus Heidegger. – Frankfurt / Berlin / Bern: Peter Lang 2000. 374 S. (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, 6), brosch. DM 98,00 / € 50,10 ISSN: 1433–1527 ISBN: 3–631–36458–X

Die Wiener Universitätsdiss. von 1999 ist auf Systemvergleich zwischen Heidegger und Levinas im besten Sinn des Wortes angelegt. Dies wird an den großen Themen dieser Philosophien in drei Teilen dargelegt: Teil I: Sein (25–109); Teil II: Zeit (111–216); Teil III: Das Gute (217–352). Ein kurzes Schlußwort, das Siglenverzeichnis und eine Bibliographie beschließen die Diss.

Im ersten Teil wird Heideggers Konzeption der Seinserschlossenheit in drei Schritten analysiert, indem über Sein und Existenz, In-der-Welt-Sein und über die Trias Dasein, Sein und Wahrheit gehandelt wird. Der Seinserschlossenheit Heideggers wird Levinas' Seinsgefangenschaft gegenübergestellt und ebenfalls in drei Schritten analysiert: Das *Il y a*, die Hypostase und die Totalität. In ähnlicher formaler Gliederung stellt der Vf. das Thema Zeit im zweiten Teil vor. Bei Heidegger geht es um die ekstatische Zeit mit drei Unterthemen (Tod, Ekstatische Zeitlichkeit sowie Zeit und Sein); symmetrisch dazu bei Levinas um die Zeit des Anderen (Der Andere, Die Zeit des Unendlichen, das Sein und der Andere). Während die ersten beiden Teile schwerpunktmäßig aus der Perspektive Heideggers beschrieben werden, dominiert im dritten Teil umgekehrt der Blick von Levinas auf Heidegger. Das Gute tritt in den Mittelpunkt und wird zunächst in zwei Kap.n umschrieben (Das Sich-vom-Sein-Lösen, Ethische Subjektivität), so daß dann im dritten Schritt Levinas gegen Heidegger abgesetzt werden kann. Damit fällt der dritte Teil zwar nicht aus dem Dreierschema heraus, wohl aber aus der Parallelisierung des Vergleichs mit Heidegger.

Sehr hilfreich ist zunächst die kurze biographische Einführung, die zeigt, wie Levinas zu Heidegger gefunden hat. Bekanntlich wollte Levinas in Freiburg (1928–29) Husserl kennenlernen und ist v.a. Heidegger begegnet. Nebenbei wird dort auch Cassirers Einfluß auf Levinas erwähnt (20) – ein Aspekt, der gewiß eine genauere Untersuchung verdienen würde. Mit den beiden gegenübergestellten Ausdrücken „Seinserschlossenheit" und „Seinsgefangenschaft" entwickelt der Vf. einen ersten großen Einblick in die Denkansätze beider Autoren. Dabei kann man besonders dankbar sein, daß der frühe Levinas, der im deutschen Sprachraum noch kaum präsent ist, weil die Übersetzungen mit erheblicher Verspätung vorgelegt wurden (vgl. Vom Sein zum Seienden erst 1997; De l'évasion liegt noch nicht vor), nun ausführlich dargestellt und mit dem Heideggerschen Denken verglichen wird. Insbesondere die schwierigen Hintergründe des Ausdrucks *Il y a* und des Begriffs der „Hypostase" werden ausführlich besprochen. (Anm. 156 muss es im Zitat aus VS heißen: „(...) durch das *der* in (...)" Ferner ist der Verweis auf die Geschichte des Hypostasebegriffes zwar richtig, verzichtet aber auf jede inhaltliche Präzisierung und auf den Verweis der nicht minderen Bedeutung des Terminus in der Christologie.) Erst wenn man versteht, wie gefangen und einsam der Mensch dem frühen Levinas zufolge ist, kann man erahnen, warum der Durchbruch zur Anderheit für ihn ein solches Gewicht erhalten sollte.

Im zweiten Teil wird zunächst die Philosophie der Zeit in Heideggers „Sein und Zeit" und nach der Kehre in „Zeit und Sein" besprochen, wobei das Thema „Tod" mit Recht eine Schlüsselfunktion erhält. Wie schon im ersten Teil, so zeigt sich hier noch deutlicher, wie sehr beide Ansätze gerade in der Differenz noch voneinander abhängen. „Bei Levinas handelt es sich um eine umgekehrte Bewegung: nicht von der Zeit zum Wesen der Transzendenz, sondern von der Transzendenz, die im Anderen gefunden wird, zum ‚Wesen' der Zeit." (157). Der Offenheit für die Zeit bei Heidegger wird bei Levinas eine ihr noch zugrundeliegende Offenheit für den Anderen herausgearbeitet. Dies führe bei Levinas zu einem anderen Verständnis des Zeitbegriffs (vgl. ebd.). Die Analysen, die der Vf. in den drei Kap.n zu Levinas vorlegt, sind höchst aufschlußreich und zeigen v.a., vor welche Probleme der phänomenologische Ansatz bei Levinas gerät, aber auch, welche Möglichkeiten erschlossen werden, wenn die Anderheit zum Ort der Transzendenz wird. Wie der Vf. ausführt, hat dies gravierende Folgen für das Theorem, daß die Ethik die erste Philosophie sei und das Wesen der Religion in der Ethik bestehe. Bei dieser Gelegenheit beschreibt der Vf. die Position, mit der sich Levinas vom Idealismus absetzt, ohne allerdings auszuführen, wie dies gelingen soll, wenn „das Gebot der Verantwortung – anders als die idealistische Vernunft – dem Willen keine Gewalt (antut)", sondern den Pluralismus bewahrt (190). Dies wird man wohl ohne den jüdischen Hintergrund zu erhellen, philosophisch nicht klar machen können. Die Gewaltproblematik stellt eine harte Provokation dar, wie in der Kritik des Ansatzes (mit Derrida) überzeugend herausgearbeitet wird (209–216). Derridas frühe Kritik ist auch bei Levinas nicht auf taube Ohren gestoßen, weshalb „Totalität und Unendlichkeit" ja auch nicht das letzte Wort geblieben ist. Innere Ungereimtheiten und Kritik von außen haben Levinas zur kritischen Weiterführung seines Denkens veranlaßt. Die „Erfahrung der ethischen Unendlichkeit in zwischenmenschlichen Beziehungen" wird als Grundintuition zum Impetus, die Frage der Ethik über die der Totalität hinaus zu vertiefen (215f). Dies geschieht in „Jenseits des Seins", dessen Analyse in Teil III unter der Überschrift „Das Gute" vorgenommen wird.

Der Vf. vertritt die These, daß auch bei Levinas von einer „Kehre" zu sprechen sei und diese sogar auf zwei Jahre genau datiert werden könne. Es handle sich um die beiden Aufsätze „Die Spur des Anderen" und „Rätsel und Phänomen", die zwischen 1963 und 1965 entstanden sind (221). Es gehe jetzt nicht mehr um Heideggerkritik, sondern um die Erarbeitung einer ernsthaften Alternative. Über diese Einschätzung und die Verwendung des Terminus „Kehre" mögen die Fachleute entscheiden. Sicher ist, daß Levinas sein eigenes Denken deutlich fortentwickelt. Doch die Rückbindungen an das Frühere sind ebenfalls nicht zu übersehen. Ohne Zweifel rückt die Sprache in ihrer Unterscheidbarkeit als „dit" und „dire" im Spätwerk noch viel deutlicher in den Mittelpunkt. Der Vf. spricht hier von einer „ethischen Reduktion", die der ontologischen bei Heidegger entspreche. Der Ausdruck stammt nicht von Levinas selbst (vgl. 250 mit Anm. 545). Wie immer man den Stellenwert dieses Ausdrucks ansetzen wird, er erhält jedenfalls die Funktion, das Subjektsein radikaler zu umschreiben. Eine „diachronische Unruhe" bestimmt den Kern des Selbst (254). Mehr noch: „Die ethische Infragestellung des Seins erfolgt nicht *a posteriori*, sondern tiefer als jedes Apriori. Die Verantwortung als der-Andere-in-mir stellt das autonome (Bewußt)Sein in Frage." (255). Dies ist wichtig zu sehen, weil damit ganz klar wird, daß Levinas keine materiale Ethik entwirft. Mit Recht betont der Vf. auch, daß Levinas nicht bei einer negativen Philosophie verbleibt, sondern von einer neuen, ja maßlosen „Positivität" handelt. (256) So entsteht eine subjekttheoretische Vertiefung, wonach der Mensch nicht von seinem Wesen bestimmt ist, sondern von einem „‚Wesen' jenseits des ontologischen Wesens" (257), das in der vorursprünglichen Verantwortung seinen Ausgangspunkt hat (vgl. 258). Die Verantwortung geht selbst noch der Freiheit voraus. Der Vf. arbeitet in einer Reihe lesenswerter Analysen heraus, worin die ethische Subjektivität – ein Ausdruck, der natürlich vor Mißverständnis geschützt werden muß – besteht. „Leiblichkeit und Nähe", „Stellvertretung" und „Herrlichkeit des Guten" sind die Hauptstichpunkte, unter denen die wichtigsten Zusammenhänge dargestellt werden. Spätestens beim letzten Stichwort gerät der Vf. an die Schwelle theologischer Fragen. Plötzlich erhebt sich nämlich die Alternative, ob Levinas seinen ethischen Ansatz aus der Botschaft des Judentums ableitet oder ob dieser Ansatz „einer universalen und genuin menschlichen Erfahrung" entspringt, die dann nachträglich eine religiöse Tradition „als ihren Verbündeten betrachten kann" (300). Der Vf. plädiert für die zweite Möglichkeit und begründet damit, warum er die Talmud-Lesungen nicht in die Analysen einbezogen hat. Dies ist allerdings eine eigenartige Alternative, in die sich der Vf. hineintreiben läßt. Kann nur auf diese Weise Levinas als Philosoph „gerettet" werden? Beruht eine solche Alternative etwa auf der Annahme, daß es Religion, genauer: jüdische Religion vielleicht gar nicht mit genuin menschlicher Erfahrung zu tun haben könnte? Wäre es für die Philosophie wirklich gefährlich, wenn sie zugeben müßte, daß sie aus Prämissen philosophiert, die ihr u.U. in der Religion vorgegeben sind? Ist nicht Levinas' Offenbarungsverständnis, das anschließend so zutreffend beschrieben wird, ein Beweis dafür, daß die Alternative des Vf.s mehr seinem eigenen Vorverständnis entspricht als dem von Levinas? In diesen Passagen wird der Vf. Levinas m. E. nicht gerecht. Was dem Vf. jedoch nicht angekreidet werden kann, ist der Umstand, daß seine Analysen über Gerechtigkeit und Vernunft ähnlich angehängt wirken wie bei Levinas selbst; denn Levinas ist eine ausgearbeitete Sozialphilosophie oder Theorie der Gerechtigkeit schuldig geblieben, obwohl er diesen Aspekt niemals vergessen hat.

Im Schlußkapitel „Levinas gegen Heidegger" werden zunächst die Gegensätze (Gegen als Gegensatz) zwischen beiden Denkern noch einmal resümiert, dann aber auch ihre Annäherung (Gegen als Annäherung) herausgestellt. Stehen sich letztlich Griechentum und Judentum gegenüber? Der Vf. verneint dies – doch eigenartigerweise nicht damit, daß er die griechischen Aspekte bei Levinas herausstellt, sondern von Heidegger (mit Berufung auf Marlène Zarader) sagt, er sei der jüdisch-biblischen Tradition viel näher gestanden, als er selbst zugegeben habe (327). Dies mag angesichts der frühen religionsphilosophischen Schriften Heideggers stimmen. Gilt es aber auch für den Heidegger

von „Sein und Zeit" und darüber hinaus ebenso? Hier sind noch philosophiegeschichtliche Fragen zu klären. Auch Lyotards These, Heidegger habe die biblische Tradition in die griechische Ontologie übersetzt (331), dürfte zu überprüfen sein. Eigenartig wirkt auf mich die Anfrage des Vf.s auf S. 339f, die gegen Levinas ein harmonisches Ganzsein einklagt. Diese Frage zeigt vielleicht ein Defizit an, das ich bei der Lektüre des ganzen Buches empfunden habe. Ich fragte mich nämlich, warum K. das Theorem des „désir" nicht deutlicher herausgestellt hat und der Terminus „das Gute" bis in das Schlußwort hinein eigenartig blaß wirkt.

Schließlich folgt noch ein Seitenblick auf die Theologie. In der Tat, Levinas provoziert auch die Theologie, aber nicht, weil sie vom „Theismus" handelt, sondern weil sie angesichts der „Herrlichkeit des Unendlichen" vor ganz ähnliche Fragen gerät wie Levinas selbst (346f). Hier müßte man wirklich den zeitgenössischen Philosophen mit zeitgenössischen Theologien (und nicht mit der Theologie von gestern, wie man sie sich wünscht oder vielleicht auch noch da und dort vorfindet) vergleichen. Damit spreche ich ein Grundproblem der Arbeit an. Der Vf. hat sich in seinem Vorgehen von Anfang an klare Grenzen gesetzt. Er äußert nämlich schon eingangs die These, „daß die Berücksichtigung des jüdischen Hintergrundes für den Einstieg in Levinas' Denken zwar hilfreich, nicht aber unbedingt notwendig ist" (14). Es komme der Arbeit darauf an, Levinas als Philosophen zu behandeln. „Der Einfluß und eine mögliche Genese von Levinas' Grundbegriffen aus dem jüdischen Gedankengut wird in dieser Arbeit nicht näher berücksichtigt." (14) Es ist selbstverständlich das gute Recht eines Autors, sich auf sein Fach zu begrenzen. Aber bei einem Denker wie Emmanuel Levinas muß man bei Ausblendung des Jüdischen und Theologischen leider erwarten, daß dann wichtige Themen wie „creatio ex nihilo" oder zumal die Gottesfrage nicht oder nicht hinreichend behandelt werden können. (vgl. 169, Anm. 343). Deshalb ist eine solche Einschränkung, so verständlich sie ist, bedauerlich. Warum sollten eigentlich die Prämissen eines Denkens, gerade auch wenn sie sich gravierend auf das philosophische Denken auswirken, für eine *philosophische* Untersuchung nicht aufschlußreich sein?

Ich habe mich ausführlich mit dieser Diss. auseinandergesetzt, weil es sich lohnt. Ich habe es aber als Theologe getan, der zwar mit Levinas' Denken einigermaßen vertraut ist, sich jedoch kein philosophisches Fachurteil anmaßen will. Wenn sich der Vf. auf S. 347 jedoch darüber wundert, „daß Levinas beinahe zum Modephilosophen in (christlichen) theologischen Kreisen geworden ist" (zit. in Anm. 801), möchte ich fragen, ob dies tatsächlich zutrifft. Ich glaube auch nicht, daß es eine so glänzende philosophische Diss. wie die hier vorliegende nötig hat, die Theologie pauschal zu kritisieren, ohne die Spreu vom Weizen zu trennen. K. hätte sich informieren können, ob und in welchem Ausmaß sich christliche Theologie von Levinas provozieren läßt. Wenn der Vf. keinen Hehl daraus macht, die theologisch relevanten Fragen nicht behandelt haben zu wollen, sollte er seinerseits nicht unterstellen, daß die bisherige theologische Auseinandersetzung mit Levinas nichts erbracht habe. Ich gehe aber mit ihm völlig einig, daß man sich gegen eine oberflächliche theologische Levinasrezeption zur Wehr setzen muß.

Nun liegt diese Diss. vor und keine theologische Rezeption wird es sich in Zukunft leisten können, hinter das philosophische Niveau zurückzufallen, das der Vf. erreicht hat. Ich wollte, der Theologie hätten vor 20 Jahren philosophische Arbeiten wie die vorliegende zur Verfügung gestanden.

Bonn Josef Wohlmuth

Langthaler, Rudolf: **Nachmetaphysisches Denken?** Kritische Anfragen an Jürgen Habermas. – Berlin: Duncker Humblot 1997. 426 S. (Philosophische Schriften, 24), kt € 60,00 ISBN: 3–428–08939–1

Schon länger führt Jürgen Habermas die modischen Rankinglisten der meistzitierten deutschen Philosophen an. Die Verständigungskraft seiner Zeitdiagnosen, die wachsame intellektuelle Einmischung in gesellschaftliche und politische Debatten, seine Wegbereitung für die Rezeption angelsächsischer Vf. und v. a. das vielfächrig angelegte Großprojekt einer Theorie kommunikativer Vernunft in Absicht einer kritischen Fortführung des unvollendeten Projekts „Moderne" verschaffen ihm breite Aufmerksamkeit. Theologie Treibende interessieren sich über handlungstheoretische und sozialethische Anschlußmöglichkeiten hinaus v. a. für Habermas' Verhältnis zum semantischen Potential okzidentaler religiöser Traditionen, dem er fallweise in einer Mischung von Respekt und Distanz Ausdruck verleiht.[1]

Einen der Stützpfeiler in der Architektonik des Habermas'schen Denkens bildet die Überzeugung, daß die Philosophie nach ihrer Orientierung am seinsphilosophischen Paradigma der Antike und des Mittelalters und am bewußtseinsphilosophischen der Neuzeit nunmehr unter dem Druck der Aporien ihrer vergangenen Gestalten eine in Motivressourcen des Geschichtlichen, der Sozialität und der Sprachlichkeit verankerten Vernunftform der Verständigung folge und deshalb in einem emphatischen Sinn als „nachmetaphysisches Denken" zu qualifizieren sei. Genau diesen Anspruch, seine – oft unausgesprochenen – Voraussetzungen und Konsequenzen hebt die vorliegende Studie von R. Langthaler auf den Prüfstand. Auf sie eindrücklich zu verweisen, gebietet allein schon die Tatsache, daß die 1985 seitens Habermas' begonnene Kontroverse zwischen ihm und Dieter Henrich über das nachmetaphysische Denken bzw. die Möglichkeit von Metaphysik nach Kant relativ schnell wieder zum Erliegen kam und L.s umfängliche Studie, die als der ausgreifendste Beitrag in der Sache gelten kann, in Wiedervorlagen des Themas jüngeren[2] und jüngsten Datums[3] nicht zur Kenntnis genommen wird. Nach der Lektüre drängt sich der Verdacht auf, die ausbleibende Rezeption könnte damit zu tun haben, daß L.s Arbeit für diejenigen, die mit Habermasschen Argumenten der Metaphysik den Abschied zu geben trachten, Unbequemes bietet.

Gegliedert ist die kritische Anfrage an das nachmetaphysische Denken in vier große Teile, denen eine „Einleitung: Zu Habermas' philosophischer Zeitdiagnose" (21–41) vorgeschaltet ist, die die Habermas-Henrich-Kontroverse von vorneherein in den größeren Rahmen einer Aufgabenbestimmung der Philosophie vor dem Hintergrund der Tendenzen der Philosophie des 20. Jh.s stellt und auch gleich auf das Verhältnis von nachmetaphysischem Denken und Religion / Theologie eingeht (vgl. 37–41). Der erste Teil widmet sich dann „Habermas' Verständnis und Kritik der traditionell maßgebenden „metaphysischen" Denkform" (42–106) und entzieht damit die Debatte um die Metaphysik der sonst in der (nicht allzu reichen) Literatur üblichen Engführung auf die Subjekt- und Selbstbewußtseinsthematik. Es geht zunächst darum, Habermas' Interpretation und Kritik des Paradigmas der Seinsphilosophie abzuarbeiten. „Näherhin sind es drei leitende Gesichtspunkte dieser Tradition, nämlich ‚das Einheitsmotiv der Ursprungsphilosophie', die ‚Gleichsetzung von Sein und Denken' und ‚die Heilsbedeutung der theoretischen Lebensführung' (d. i. ‚Identitätsdenken', ‚Ideenlehre' und ‚starker Theoriebegriff'), sowie die damit verbundenen maßgebenden Rationalitätskonzeptionen, die Habermas' besonderes kritisches Interesse finden [...]" (42). L.s allzeit quellenbezogen gehaltene Analysen können an dieser Stelle in ihrem Detailreichtum und ihrer Ausdifferenziertheit auch nicht annähernd zur Geltung gebracht werden, fügen sich aber zwanglos zu dem Eindruck einer sehr tiefreichenden Fraglichkeit von Habermas' Auffassung der klassischen Metaphysik, die teils einer der leitenden Intuition „Paradigmenwandel" anzulastenden Problemverzeichnung entspringt, teils dem Ausklammern und Übergehen von in klassischen Traditionen bereitliegenden Lösungspotentialen, wie L. das besonders eindrücklich am Fall des Individualitätsproblems aufweist (vgl. 96–106). Methodologisch gesehen pariert L. bereits Habermas' Verdikt über die klassische Metaphysik und über gegenwärtige Wiederaufnahmen *bestimmter ihrer Denkfiguren* mit der Nachfrage, inwiefern die von Habermas für sein kritisches Projekt als bindend unterstellten junghegelianischen Motive (vgl. 15) als sachgerechtes und ausreichendes Instrumentar gelten können.

Zu verschärftem Einsatz kommt diese Argumentationsstrategie naheliegenderweise im zweiten Teil der Arbeit, der sich mit „Habermas' Kritik der neuzeitlichen ‚Theorie(n) der Subjektivität'" (107–220) auseinandersetzt. In einem ersten Schritt (107–205) untersucht L. Habermas' Interpretation und Kritik der einschlägigen Überlegungen Kants und Fichtes. Das durchgehende Resultat läuft darauf hinaus, daß sich die Habermasschen Einwände oft schon im Ansatz so gestalten, daß sie „(...) die leitenden Intentionen der transzendentalphilosophischen Reflexion [...] kaum noch erkennen" (109) lassen und ihnen eine grundsätzliche Verkürzung der transzendentalen Konstitutionsproblematik zu attestieren ist (vgl. 201). Besonders gut läßt sich das etwa an der auch von Habermas vertretenen These vom angeblichen Monologismus der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie (vgl. 175–194) verdeutlichen – und zwar dadurch, daß L. zeigt, wie die vom kommunikationstheoretischen Paradigma eingeklagten Dimensionen des Intersubjektiven und Sprachlichen auch schon bei Kant mit einbezogen sind: „Daß ‚selbst die einsamste und radikalste Reflexion [...] als Denken mit intersubjektivem Gültigkeitsanspruch die Sprache und damit eine Kommunikationsgemeinschaft voraussetzen' muß, hätte Kant gewiß nicht in Zweifel gezogen – wohl aber dies, daß die Einsicht in diesen Sachverhalt jene (Apel und Habermas bestimmenden) weitreichenden Konsequenzen legitimieren könnte" (180–181). In einem zweiten Schritt setzt L. dann Habermas' Kritik an der neuzeitlichen Subjekttheorie ins Verhältnis zu „Henrichs Antwort auf Habermas: eine Rehabilitierung wichtiger Motive und Einsichten der transzendentalphilosophisch-idealistischen Selbstbewußtseinskonzeptionen" (205–220). Abgesehen von ganz eigenwilligen Verzeichnungen der Position Henrichs (vgl. 219) stellt sich dabei als die Achillesferse der Habermasschen Fassung des Subjektproblems heraus, daß er mit seinem intersubjektivitätstheoretischen Instrumentar die von Henrich eingeführte Differenz von Sub-

[1] So zuletzt in Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt a. M. 2001. 9–31.

[2] Vgl. Heider, Placidus B.: Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit. Freiburg / München 1999. – Vgl. dazu die Rez. v. Heider in ThRv 96 (2000). Sp. 244–245.

[3] Vgl. Hindrichs, Gunnar: Habermas und die neuzeitliche Subjektivität. AZPh 27 (2002) 1, 67–82. – Keul, Hans-Klaus: Subjektivität und Intersubjektivität. Zum Freiheitsbegriff bei Kant und Habermas. DZPh 50 (2002). 69–86.

jekt- und Personsinn in der menschlichen Selbstbeschreibung einschließlich ihres asymmetrischen Zuordnungsverhältnisses – der „‚Ankerrolle der Subjektivität'" (205) qua Selbstverhältnis als Voraussetzung jedes Weltverhältnisses – nicht erreicht und sich auch Habermas' Versuch einer intersubjektivitätstheoretischen und sprachpragmatischen Auflösung des Subjektgedankens durch dessen immer nochmalige heimliche Voraussetzung in Zirkel verstrickt (vgl. 204). „Der programmatische Anspruch, daß das ‚Verständigungsparadigma' das an dem ‚Selbstbezug eines einsam erkennenden und handelnden Subjekts orientierte Bewußtseinsparadigma' ersetze und so die wahre ‚Kritik am abendländischen Logozentrismus' vollführe [...], dürfte jedenfalls um den Preis erheblicher Problemverluste – sowohl der leitenden Motive wie auch der spezifischen Reflexionsstruktur der Transzendentalphilosophie – erkauft worden sein." (220)

Die Überlegungen des dritten Teils der vorliegenden Arbeit – betitelt mit „‚Situierung der Vernunft', ‚linguistic turn' und ‚Paradigma der Verständigung'" (221–307) – ziehen, systematisch gesehen, die Konsequenzen aus dem Ergebnis des zweiten Teils und entfalten sich materialiter als Rekonstruktion von Habermas' Anverwandlung wichtiger Züge und Entwicklungen der analytischen Sprachphilosophie. Sofern das freilich nur unter Berücksichtigung interner Transformationen dieser Vernunftform möglich ist – im Vordergrund stehen dabei die Handlungstheorie, die Bedeutungstheorie und die Sprechakttheorie –, die überhaupt noch eine Tuchfühlung zum Subjektivitätsproblem zulassen, gewinnt Habermas nach seiner Ansicht zugleich den Ansatzpunkt für einen Brückenschlag zur Sprachtheorie Humboldts, die er als Vorbereitung des von ihm urgierten Paradigmenwechsels beansprucht – aber davon im vierten Teil mehr. Zunächst gilt es für L. festzuhalten, was H. mit der für ihn spezifischen Rezeption sprachanalytischen Philosophierens und seiner partiellen Verknüpfung mit sozialphilosophischen und -psychologischen Konzeptionen, namentlich mit derjenigen Meads, systematisch gesehen intendiert: Die ihn von Anfang an in seiner Kritik leitenden junghegelianischen Motive der „Situierung der Vernunft" durch Rücksetzung in ihre Kontexte von Natur, Gesellschaft und Geschichte sollen durch sprach- und kommunikationsphilosophische Theoreme geweitet und so von ihren – v. a. dem mit ihnen einhergehenden Praxisbegriff verbundenen – Engführungen freigesetzt werden (vgl. 225). L. zeigt ausführlich in nochmaligem Rekurs auf das schon im Zusammenhang von Habermas' Kritik der klassischen Metaphysik aufgegriffene Problem der Individualität, wie „die unumgängliche ontologische Fundierung und Konkretisierung der Individualität" (230), die doch ein Konstituens situierter Vernunft bilde, auch für Habermas' nachmetaphysisches Denken ein „unbewältigter Restbestand" (ebd.) bleibt (vgl. 230–272). Mit Aussicht auf weitere Erhärtung kommt L. dabei zu dem Zwischenergebnis: „Was Habermas als paradigmawechsel-verdankten Fortschritt geltend macht, läuft de facto auf eine Einebnung des Unterschieds zwischen ‚Erste-' und ‚Dritte-Person-Aspekt' hinaus (...)" (261) – was natürlich bedeutet, daß der Fragenkomplex der Subjektproblematik erneut heimlich zurückkehrt (vgl. 291). Diese Nivellierungstendenz repräsentiert so etwas wie das Weichbild der von Habermas angestrengten Transformationsprozesse (der Anklang dieses Terms an K.-O. Apels Programm ist von mir gewollt) insgesamt: Die „‚Konkretisierung der Transzendentalität'" (294), die als „‚Detranszendentalisierung'" (279) ins Werk gesetzt wird „(...) hat der Sache nach letzten Endes [...] ihrer endgültigen *Verabschiedung* Platz gemacht" (285), wie am prägnantesten an Habermas' Ersetzung des Ichs der Transzendentalphilosophie durch den Lebensweltbegriff faßbar wird (vgl. 296–297), durch die er die Situierung der Vernunft erbracht sieht (vgl. 294).

Mehrfach hatte L. im Gang der Analysen des dritten Teils bereits auf die der Sprachtheorie Humboldts von Habermas angesonnene Wegbereiterfunktion verwiesen, um diesen Zug von Habermas' Projekt nun im vierten und letzten Teil der Arbeit gründlich zu problematisieren. Er tut das im Kern deswegen, weil er Habermas' Anspruch mißtraut, einer analytisch purgierten Humboldt-Lektüre „(...) die für das nunmehr maßgebende Paradigma der Verständigung „‚zentrale Intuition' des in die Sprache eingebauten ‚Telos der Verständigung' [zu] verdanken, in welcher die sprachanalytisch revolutionären Einsichten des ‚linguistic turn' aufgehoben seinen [sic!; muß heißen: seien] und zugleich dessen (‚subjektvergessenen') Engführungen überwinden lasse" (17). Anders gewendet: L. konterkariert Habermas zum Zweck einer Behebung von „(...) Engführungen in der neueren analytischen Sprachphilosophie" (309) unternommene Humboldt-Rezeption mit einer subjekttheoretisch perspektivierten Humboldt-relecture (vgl. 309–410). Diese kommt im Kern zu dem Ergebnis, daß Habermas kraft der seine Zugriffsperspektive prägenden „Subjektvergessenheit" (403) an Humboldts Denken zu bewußtseintheoretischen „Restbeständen" erklärt, was dieser aus Problembewußtsein an subjektphilosophischer Substanz innerhalb seines Sprachdenkens festhält (vgl. 316. 344. 373). Anders gewendet: L. sieht Humboldts Anliegen durch Habermas' Versuch, die diesem inhärente Unaufgebbarkeit der transzendentalen Subjektproblematik zu eliminieren, preisgegeben (vgl. 313). Habermas unterbietet das auch von Humboldt festgehaltene Differenzierungsniveau, „daß die Thematik des ursprünglichen ‚transzendentalen Selbstbewußtseins' nicht mit dem Problem der Konstitution des ‚*praktischen* Selbstbewußtseins' im Sinne des untrennbaren Zusammenhanges von ‚Individuierung und Vergesellschaftung' zusammenfällt bzw. damit zu verwechseln ist" (337, vgl. auch 357–358. 369). Für Humboldt war – wie L. detailliert zeigen kann – völlig klar, daß die sprachphilosophische Konkretisierung der Transzendentalität nicht durch eine „(...) Preisgabe der transzendentallogischen Sonderstellung ‚meiner Sprache' zugunsten der ‚Öffentlichkeit meiner Sprache'" (343) erkauft werden kann. Aus diesem Blickwinkel ergibt sich für L. auch eine sprachphilosophische Relevanz der vorausgehend (im zweiten Teil) erläuterten Einwände Henrichs gegen Habermas, sofern sich aus Humboldt die von ersterem festgehaltene „‚Ankerrolle der Subjektivität'" (367) bestätigen läßt (vgl. 347–357). „Daß das eben nicht in ‚subjektphilosophischem Sinne' vorauszusetzende ‚Selbstverhältnis' ‚aus der Perspektivenübernahme des kommunikativen Handelns' vielmehr doch erst *resultieren* soll – für diesen bei Habermas in Anknüpfung an Mead bestimmend gewordenen Gedanken läßt sich Humboldt gewiß nicht in Anspruch nehmen." (356).

Wenn man der Arbeit L.s an *einem* Punkt widersprechen muß, dann in dem ausdrücklich gemachten Understatement, mit seinen ausgreifenden Analysen hinsichtlich des Habermasschen Votums für einen Abschied von der Metaphysik und namentlich vom Subjektivitätsgedanken lediglich ein „Verzögerungs-Plädoyer" (411) geführt zu haben. Zwar handelt es sich in der Tat primär um eine Arbeit „von ‚negativem Nutzen'" (ebd.), insofern sie in durch nichts zu beeinträchtigender Geduld die Habermassche Position in genannter Sache des Anscheins der Stichhaltigkeit entkleidet. Aber das geschieht so kraftvoll und mit so präzisen Argumenten, daß sich der Gedanke einer Paradigmenabfolge qua Überwindung des ontologischen und des bewußtseinsphilosophischen Ansatzes zugunsten eines kommunikationstheoretischen Ansatzes insgesamt als höchst fraglich herausstellt. Nicht ihrerseits mit Anspruch auf Neuerung verbundene Theorievorschläge bilden dabei das Hauptinstrument des Vf.s, sondern umfassende Kenntnis und genaue Lektüre der einschlägigen Quellen.[4] Die Schlußbemerkung (vgl. 411–414) markiert, daß L. sich die Einlösung der durch die kritische Abweisung der metaphysikkritischen Ansprüche Habermas' verschärft gestellten Aufgabe eines positiven Entwurfs als eine solche „nach" Kant im gleichzeitigen Sinn von „post" und „secundum" vorstellt, die freilich das Richtige der Kritik Habermas', das es auch gibt (vgl. etwa 230–235), nicht unterbieten dürfte.

Münster Klaus Müller

Religionsphilosophie – Historische Positionen und systematische Reflexionen, hg. v. Matthias Jung / Michael Moxter / Thomas M. Schmidt. – Würzburg: Echter 2000. 213 S. (Religion in der Moderne, 6), brosch. DM 39,00 / € 19,90 ISBN: 3–429–02121–9

Der vorliegende Bd dokumentiert das erste Zwischenergebnis des in Frankfurt 1999 – zusammen mit dem entsprechenden Studiengang – neu eingerichteten Instituts für Religionsphilosophische Forschung (IRF). Die einzelnen Beiträge entstammen einer eröffnenden Ringvorlesung und einem ersten Symposium (zum Thema „Pragmatistische Perspektiven der Religionsphilosophie"), wurden aber z. T. schon anderweitig publiziert.

Dem Anlaß gemäß, ein Institut neu in den Wissenschaftsbetrieb zu implementieren, ordnen die Hg. diesen Sbd der wissenschaftstheoretischen Standortvergewisserung der Religionsphilosophie zu, die „keine in selbstverständlicher Geltung stehende Disziplin" ist, wie sie sogleich in der Einleitung selbstkritisch feststellen. Methodisch rechnet man sich der Philosophie zu, nicht anders als etwa Politische Philosophie oder philosophische Ästhetik, materiales Objekt ist jedoch die „Sache der Religion". Diese „Sache" teilt sie zwar mit der philosophischen Theologie bzw. der Fundamentaltheologie auf der einen Seite, mit der Religionswissenschaft auf der anderen. Doch unterscheidet sich Religionsphilosophie von beiden Zugängen. Denn einerseits sei der Versuch der Instrumentalisierung der „Philosophie im Dienst religiöser Interessen oder gegenläufiger Überwindungsabsichten" zurückzuweisen. Andererseits stelle sich sehr wohl die (normative!) Frage, wie im weltanschaulich neutralen Staat „der Wahrheitsanspruch einer bestimmten Religion in ein vernünftiges Verhältnis zu konkurrierenden Ansprüchen anderer Religionen und nicht-religiöser Lebensentwürfe und Weltanschauungen gesetzt werden kann" (9f). An dieser politisch durchaus brisanten Frage ist die philosophisch operierende Disziplin gefordert, ohne prinzipielle Affirmation einer bestimmten Religion, ohne Berufung auf normative Traditionen, ausschließlich mit Mitteln der Vernunft, das Phänomen Religion mit Allgemeinheitsanspruch zu reflektieren.

Dem wissenschaftstheoretischen Anliegen der Hg. widmen sich die einzelnen Vf. in unterschiedlichem Maße, das Themenspektrum der Beiträge ist weit gefächert und gibt einen Eindruck von der systematischen Breite heutiger Religionsphilosophie. Anhand der Rekonstruktion „historischer Positionen" v. a. deutscher und englischsprachiger Vf. werden dem Leser „systematische Refle-

[4] Die Beherrschung dieser Methodik hat L. mittlerweile auch eindrücklich an einem theologischen „Objekt" vorgeführt: Vgl. Langthaler, Rudolf: Gottvermissen – Eine theologische Kritik der reinen Vernunft? Die neue Politische Theologie (J. B. Metz) im Spiegel der kantischen Religionsphilosophie. Regensburg 2000 (ratio fidei; 4).

xionen" zu etlichen religionsphilosophischen Themen geboten. Das Spektrum reicht von Anselms Proslogion über Hegels Religionsphilosophie und Schleiermachers Reden über die Religion bis zu Hermann Cohen und Ernst Cassirer, vom irischen Bischof George Berkeley über den amerikanischen Psychologen William James bis zu zeitgenössischen Philosophen wie Richard Swinburne und Alvin Plantinga. Die dabei systematisch reflektierten Sachverhalte lassen sich nicht ganz so einfach benennen, einige wenige seien im folgenden exemplarisch aufgeführt.

So steht für Matthias Lutz-Bachmann in seinen „Prolegomena zur Beantwortung der Frage: Warum Religionsphilosophie" mehr die Frage nach einem zureichenden Konzept philosophischer Rationalität im Zentrum als die begriffliche Bestimmung, was denn Religion sei bzw. über welche Religion(en) er zu philosophieren gedenkt. Die Suche nach einem „tragfähigen Vernunftbegriff", von dem aus sich „Aussagen der Religion, der Wissenschaft und der Philosophie" als einander ergänzende „Teilsysteme" begreifen lassen, ohne jeweils „restlos übersetzbar zu sein", rechtfertige die Religionsphilosophie wissenschaftstheoretisch hinlänglich (25f).

Gangolf Schrimpf rekapituliert seine 1994 veröffentlichte Arbeit über den Theismus in Anselms Proslogion. Die kenntnisreich und scharfsinnig durchgeführte Interpretation der Kap. II–IV kulminiert in der Aussage, Gott sei „nicht nur jene begriffliche Realität, die für sich herstellt, wer den Gottesbegriff fehlerfrei denkt", sondern zugleich auch „die Kraft, die den Menschen zu Handlungen befähigt, die diesem Gottesbild entsprechen" (46).

Unter der Überschrift „Religion zwischen Diskurs und Gewalt" setzt Schrödter zwei Schriften des Nikolaus von Kues – nach einem Zwischenschritt über Thomas Morus' „Utopia" – in kritische Beziehung zu Jürgen Habermas' Diskursgedanken, welcher der Sache nach auf Cusanus und Morus zurückgehe.

Die kritische Rekonstruktion der Hegelschen Philosophie, von seinen Jugendschriften bis zu den Jenaer Entwürfen, im Blick auf einen möglichen systematischen Beitrag zur gegenwärtigen Religionsphilosophie, leistet der Artikel von Thomas M. Schmidt. Im Ergebnis favorisiert er die frühen Jenaer Entwürfe Hegels gegenüber den späten, insofern jene, konsequent entfaltet, eine „noch klar erkennbare Bestimmung des Grundes von Unbedingtheit" aufweisen (112), die durch Hegels „zunehmender Favorisierung des Begriffs des Geistes" in den späten Entwürfen zumindest zweideutig wurde (110f).

Es war Schleiermachers „theoretische Hochschätzung des Individuellen", die ihn „den nachkantischen Diskurs über Erfahrung" eröffnen und, neben Dilthey und James Konzepten religiöser Erfahrung, zum Gewährsmann für eine hermeneutische Grundeinsicht werden ließ: „daß die Perspektive der ersten Person irreduzibel ist, jede objektivistische Analyse der menschlichen Verhältnisse also unvollständig bleiben muß" (137). Diese These expliziert Matthias Jung mit dem Anliegen, alle Strukturmomente religiöser Erfahrung „in ihrem Eigenrecht, genauso aber auch in ihrer spezifischen Stellung im Strukturganzen des Religiösen zur Geltung zu bringen". Eine philosophische Kritik kognitiver Geltungsansprüche hält Jung für ebenso unverzichtbar wie reduktionistisch, eine „kritiklose Auslieferung an die jeweiligen Deutungen einer religiösen Innensicht" lehnt er ab. Jung schließt sich Diltheys hermeneutischem Zirkel von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen an, in dem „private Perspektiven mit intersubjektiven Symbolformen zu einem unhintergehbaren Verständnishorizont verklammert" (148f) werden.

Bemerkenswert an einer Religionsphilosophie, wie sie hier vorgestellt wird, erscheint dreierlei. Das eine wird von den Hg.n ausdrücklich genannt, das zweite scheint offensichtlich gewollt, das dritte ergibt sich eher implizit aus der Art der Durchführung der religionsphilosophischen Reflexionen.

(1) Die Hg. erkennen die „bildungspraktische Aufgabe" der Religionsphilosophie in ihrer „Stileigentümlichkeit", „lebensweltliche Optionen" „dem Risiko des Dissenses" auszusetzen. Dieses Risiko sei man „um den Preis der Revision des Altvertrauten" anzunehmen bereit, anders als „alte und neue Apologie", die dieses Risiko meide. Es gehöre zum „katalytischen und kathartischen Effekt von Religionsphilosophie (...), die genuin philosophischen Fragen dem religiösen Bewußtsein zu plausibilisieren." Dazu zähle insbesondere „die Explikation eines Religionsbegriffs", „das Begründungsproblem in Gestalt einer Reflexion des möglichen Geltungssinnes religiöser Rede" sowie die „Diskussion des Gottesbegriffs" (10).

(2) Diese – jedenfalls für den Theologen – hochinteressanten Ansprüche werden in den folgenden Aufsätzen jedoch nur fragmentarisch und leider ohne erkennbaren systematischen Zusammenhang einzulösen versucht. Die bereits erwähnte Themenbreite und -vielfalt bietet offenbar für mancherlei einen berechtigten Platz. (Ein „zeitgenössisches Beispiel": „In Thomas' [v. Aquin! M. W.] Theorie materieller Gegenstände besteht die Form des C/EBP in der Anordnung des Dimers einschließlich des Alpha-Helix-Rings", erfährt der Leser, die Form der Untereinheiten bestehe in der Konfiguration der Aminosäuren, wobei jeder siebte Platz durch Leucin besetzt sein müsse [50]). Es stellt sich insgesamt eher der Eindruck einer moderaten (wenngleich durchaus interessanten) Beliebigkeit ein, als der Effekt einer worin auch immer bestehenden Katharsis.

(3) Grundsätzlich ist schließlich zu fragen, ob es überhaupt möglich ist, eine Religionsphilosophie zu installieren, die – weder bloße Religionswissenschaft noch philosophische Theologie sein will, aber dennoch – in weltanschaulicher Neutralität normative Geltungsreflexion von existentiellen Optionen ganzer Kulturkreise betreibt. Dazu müßten doch (abgesehen von der nicht trivialen Voraussetzung, einen wirklich erstphilosophisch, mithin „tragfähig" gesicherten Vernunftbegriff bereitstellen zu können) zumindest (vermutlich sehr umfängliche) Studien zur philosophischen Binnenlogik der verschiedenen Religionen (Plural!), wenigstens der geschichtlich wirkmächtigsten, durchgeführt werden. Der Gegenstandsbereich wird hier hingegen durchgängig im Singular („die Religion") gekennzeichnet, und in der Tat scheint ausschließlich eine ganz konkrete, historisch und sachlich identifizierbare Religion (nämlich die christliche der abendländischen Kirche, bisweilen in konfessioneller Differenz) gemeint zu sein. Diese Einschränkung bzw. deren möglicher Hintergrund wird jedoch nicht thematisiert. Entgegen der erklärten Intention entsteht im Ergebnis eine Religionsphilosophie, deren uneingestandene Präsumtion, „die Religion" sei mit der christlichen identisch, den Selbstanspruch unterläuft, in rational-philosophischer Reflexion das Verhältnis der Religionen im säkularen Staat näher bestimmen zu können. Auch etwaige konfessionelle Unterschiede in Lehre und Praxis, gleich welcher Provenienz (gibt es „die" christliche Religion?), erscheinen gleich gültig, man hält zu allen Äquidistanz. Anders gewendet: Die Summe der in den einzelnen Beiträgen ohnehin schon erbrachten (und überaus beachtlichen!) philosophischen Leistungen würde jedenfalls durch eine materialiter gefülltere „Sache" nochmals angeschärft und aufgewertet.

Lahr Martin Wichmann

Scherer, Georg: **Die Frage nach Gott**. Philosophische Betrachtungen. – Darmstadt: Primus 2001. VIII, 248 S., geb. DM 39,90 / € 19,90 ISBN: 3–89678–406–4

Scherer, emeritierter Philosoph der Univ. GH Essen, stellt, in teilweiser Anknüpfung an seine Schöpfungslehre (*Welt – Natur oder Schöpfung?*, Darmstadt 1990), die philosophische Frage nach Gott neu anhand der thomanischen *via quarta*, hier gedeutet als die Frage nach dem Maximum erfahrenen Sinns. Damit bewegt er sich methodisch in einer Art transzendentalphilosophischer Mitte zwischen einer Metaphysik, die er als philosophische Theologie rekonstruiert, und einer Phänomenologie der Sinnerfahrung. „Die philosophische Frage nach Gott" (Teil I) setze mit dem europäischen Denken überhaupt ein; sie exponiere wesentliche Momente der Problemstellung (Analogie, Vernunft = Logos, negative Theologie, Spannung von Transzendenz und Immanenz) und damit eine „Erste Philosophie" (1–12), die der metaphysischen Natur des Menschen als Ausgriff auf die Welt im Ganzen entspreche (12–17). „Die Rede vom Ende der Metaphysik" (Teil II) erläutert S. exemplarisch am Positivismus Comtes, der seinerseits unbegründete Letztbehauptungen voraussetze (18–21), und an Nietzsches Metakritik des Positivismus, deren Gedanke der ewigen Wiederkehr mit dem Tod des (metaphysischen bzw. moralischen) Gottes auch den eschatologischen Rest des Positivismus aufhebe: der „Übermensch" sei der nachmetaphysische Mensch (21–34). Der historische Relativismus widerspreche sich im Ansatz (34–39), die geschichtliche Pluralität jedoch, die er zu bestimmen versuche, sei „ein Ausdruck der menschlichen Endlichkeit" (39–41). Auf Heideggers Kritik der „Onto-Theo-Logik" und seinen Vorwurf, philosophische Theologie als Metaphysik verkenne die „ontologische Differenz" (41–46), antwortet S. mit deren exemplarischer Kurz-Geschichte.

Der Platonismus habe die Differenz durchaus beachtet (46), Thomas von Aquin habe vorab den Akt des Seins vom Individuum ebenso unterschieden wie auch essentia und esse und das Sein als Fülle und Gleichnis göttlicher Gutheit bestimmt: nur in ihm gelte Identität von Sein und Wesen (46–53). Für Meister Eckhart verweise zwar die Copula „ist" auf Gott, nenne ihn aber nicht als Seiendes (53–56); Nikolaus von Kues entwickle den Begriff des alle Gegensätze umfassenden Maximum als Koinzidenz und Nicht-Anderes, das ebenfalls Seiendes unendlich übersteigt (56–59), und Fichte verstehe in „absoluter Abstraktion" das menschliche Dasein als Bild und Erscheinung des göttlichen Urbildes (59–68). Umgekehrt verkenne Heidegger – ein „Problemschwund" angesichts solcher philosophischer Theologie – im hinzunehmenden „Geschick" des Seins dessen ethischen Anspruch und verzichte darauf, ein Gottesverhältnis des Menschen zu bestimmen (68–76). Allerdings bleibe in seinen „Beiträgen zur Philosophie" (1936–1938) eine Offenheit für den „eschatologischen" letzten Gott und sein Kommen (77–84).

„Das Experiment mit der reinen Endlichkeit" (Teil III) verunendliche entweder den endlichen Menschen (Beispiele: Feuerbachs Theologie der menschlichen Gattung, der Marxismus als totalitäre Aneignung der Geschichte und der Nationalsozialismus als „reine Machtausübung": 88–97) oder reduziere sein Leben im „belustigten Nihilismus" (102) auf ein Experiment mit der reinen Endlichkeit (97–106), um schließlich „Macht als Selbstzweck" zu setzen (107–108); in allen Fällen werde der Mensch transzendenzlos verstanden (was „keine Theorie, sondern eine Lebensform ist": 109). Vor dieser Kontrastfolie erneuert S. „Die Frage nach dem Sinn als Frage nach Gott" (Teil IV). Der Mensch erfahre sich als notwendig auf Sinn verwiesen – „Absurdität" sei kein Einwand, sondern eine logisch abhängige Bestimmung aus vorgängigem Sinn (113). Sinn *solle sein*, und zwar insgesamt und auch gegen Faktizität (das Sinnpostulat: 113–115), auch wenn die Sinn*frage* schweigen kann (115). Das „Grundverhältnis" des Menschen sei „dreipolig" als Verhältnis zu sich selbst, zur Welt und zur Transzendenz (116–120) und müsse als analoge Entsprechung zum Sein gedacht werden, solle überhaupt Sinn erfahren und bedacht werden können (120–121). Dieses Grundverhältnis als dreipolige Einheit könne anthropozentrisch zum Menschen hin, materialistisch zur Welt hin und „religiös" zur Transzendenz hin aufgelöst werden (121–123). Im „Urphänomen" (Goethe) blitze Transzendenz sinnlich auf („offenbar, gelichtet, unverborgen": 124) und bilde den Horizont menschlicher Wahrnehmung: dies gelte für die Wahrheit als das Erkennbare, die Gutheit als das Anerkennenswerte und die Schönheit als das Liebenswerte (123–134). Für die so erschlossenen Transzendentalien, die alle auch normative Qualität haben (vgl. 145–146!), gelte: „Der dreigliedrige Horizont ist das Urphänomen schlechthin" (133), „das ontologische Urgeschehen" (148). Dies allerdings in bezug auf den erkennenden, anerkennenden und liebenden Menschen (modi relativi), wobei diese Beziehungen auch im Sein selbst gegeben sein müßten, da sie sich vorab auf nichts außerhalb seiner beziehen könnten (134–138). Die Frage, wie und warum Seiendes überhaupt möglich und wirklich sein könne, verweise auf das von sich her Notwendige und Ewige (138–143) und damit auf Gott als Sinngrund, der nicht von anderem her notwendig und wirklich werden kann: „Das Notwendige, das schlechthin ist und nicht nicht sein kann, kann nur in sich und in keinem anderen gründen" und daher „absoluter Selbstand sein" (147). Nur als absolute Freiheit der Selbstbejahung verleihe Gott sich Identität und könne schöpferisch werden (148–152). Menschliche Sinnerfahrung kenne nicht nur „ver-brachte", in den Tod verlorene Zeit, sondern auch die Zeit des erfüllten Augenblicks, der nicht logisch ableitbar und konkret sinnhaft sei: „nie ohne das Seiende und doch nicht mit ihm identisch" (159), so daß Sein und Seiende in ihrer Einheit und auch in ihrer Unterschiedenheit erfahren werden. In dieser Sinnerfahrung teile sich die „erste Freiheit" erfüllend der menschlichen Freiheit mit, die rezeptiv und zugleich wach sei (152–165; vgl. die interpersonale Bestimmung 214); dies geschehe in Kontinuität von Erfahrungen, die auf Totalität zielten und bei aller Verschiedenheit einander entsprächen (165–167). Sinnerfahrung erfülle die Zeit und öffne sie auf Zukunft; darin sei sie „symbolisch", weil sie Disparates zur Einheit zusammenfüge und Absurdem standhalten lasse (167–175). Das „Problem der Gottesbeweise" (Teil V) hat S. in der Sache bereits gestellt und einer eigenen Lösung insofern zugeführt, als er Elemente des Kontingenzbeweises und des teleologischen Beweises in seiner Argumentation übernommen, sie aber auf die Explikation der Sinnfrage bezogen hat (176–179). Die *via quarta* als Weg über die „Grade" (des Wahren, Guten und Schönen) zielt in S.s Deutung auf ein Maximum, das als Seinsfülle und Sinngrund „in und als Gott" subsistiert und so ein „Größtes" oder „Bestes" ist, auf das sich Vergleiche und Wertungen beziehen (179–182). Dieses Argument grenzt S. aber vom Proslogion-Argument Anselms insofern ab, als er Thomas in seiner Kritik daran folgt: Der Mensch habe keine unmittelbare, sondern eine durch die Welt vermittelte und so von Gott gegebene Einsicht in das Sein und Wesen Gottes (183–188). Menschlicher Vorgriff auf Unendlichkeit, der indes nicht aus sich das Unendliche erreicht, sei auch für Descartes die Bedingung des Wissens um Endlichkeit (189–190). Im Unterschied zu den deduktiven und induktiven Formen des Beweises expliziere der Gottesbeweis eine existentielle Erfahrung und damit eine Grund-Einsicht der Vernunft, die als Argument Stärke und Verdienst habe, auch (oder gerade) wenn es nicht zwinge – „eine Form der Erinnerung an eine die ganze Menschheit verbindende Grunderfahrung" (191–196). Wenn göttliche Freiheit sich auf menschliche Freiheit beziehe, sei von „Gottes Interpersonalität" zu reden (Teil VI). Person, als Selbstverhältnis des „Bei-sich-Sein", schließe die Korrespondenz von selbstbestimmender Freiheit und selbstbewußter Vernunft ein. Als selbstzweckliche Würde beanspruche sie Anerkennung durch andere und trage als Subjekt Verantwortung für andere (197–202). Der Person-Begriff werde zwar aus der Selbsterfahrung des Menschen gebildet, setze aber dabei die auf Unendliches gehende Sinnerfahrung als ihre Ermöglichung voraus; darin sei die menschlich-endliche Person dem unendlichen Gott ähnlich, der seinerseits alle Ähnlichkeiten unendlich übersteigt (mit dieser Formel des Lateranense IV antwortet S. auf Albert Einsteins Kritik eines persönlichen Gottes: 202–210). Als der Unendliche transzendiere er das Endliche so, daß er es restlos immanent erfülle. Die Welt als Schöpfung antworte auf diese Erfüllung, indem sie ihr Gegebensein aktiv annehme und so sie selbst sei (210–215). Damit stellt sich in der Sache die philosophische Frage nach Gottes Trinität, die zwar (heilsökonomisch) theologisch bei der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person, des Logos nämlich, ansetze, aber mit ausdrücklicher Lizenz durch den Johannes-Prolog auch (immanent) philosophisch gestellt werden könne und angesichts des bisherigen Argumentationsgangs gestellt werden *muß* (bzw. bereits gestellt worden ist anläßlich der modi relativi: 134–138). Der transzendente Gott könne in seiner Immanenz der Interpersonalität nicht fremd gegenüber stehen, sondern müsse in sich fähig sein zu einer Selbst-Mitteilung, die trinitarisch das eine göttliche und weltschöpferische „Wir" bilde (215–228). Den wichtigsten Einwand gegen diese Explikation eines erfahrenen absoluten Sinngrundes, die Theodizeefrage aus erlittener Absurdität, will S. in einer selbständigen Veröffentlichung aufgreifen (228).

S. rekonstruiert die Metaphysik von ihrem zentralen Thema der Gottesfrage her ausdrücklich als philosophische Theologie. Er setzt phänomenologisch (in einem methodisch nicht eigens geklärten Sinn; vgl. 241) bei der Explikation von Sinnerfahrung ein und integriert so die klassischen Gottesbeweise (v. a. die via quarta) zwanglos in seine Argumentation. Dabei gelingen originelle Einsichten wie der Bezug auf das „Urphänomen" Goethes, dessen Lehre vom Aperçu hinter S.s Phänomenologie der Sinnerfahrung aufscheint, oder eine treffende Kritik des Arguments, von Gott sei zu schweigen, da er sprachlich nicht zu vergegenwärtigen sei (das Argument leugnet selbstwidersprüchlich, was es retten will: 192). V. a. scheut S. nicht die philosophisch notwendige Frage nach der (immanenten) Trinität (mit Verweis auf Richard von St.-Victor) und markiert deutlich die Grenzlinie zum offenbarungstheologischen Begriff. Insgesamt ist es weniger der Neuheitswert des Ansatzes als der entschiedene und abgeklärte Blick auf das Ganze, der dieses Buch lesenswert macht. Dennoch drängt sich manches Bedenken auf, wenn S. zugunsten systematischer Übersicht gelegentlich stark schematisiert (so in manchen philosophiegeschichtlichen Passagen von Teil II und III, in denen übrigens Hegel und Schelling keinerlei Rolle spielen), mehr aber noch, wenn die neuere und neueste Diskussion zur Metaphysik und philosophischen Theologie kaum wahrgenommen wird (über Adorno, Benjamin und Lévinas ist nichts zu hören, ebenso wenig von den unmittelbaren Zeitgenossen). Aber beides ist wohl kaum zu haben, zumal in so konziser Form, wie sie S.s Buch hat: der Versuch, unmittelbar an den aktuellen Stand der Diskussion anzuknüpfen, und der Versuch, dieselbe Diskussion so konzentriert, grundsätzlich und souverän, wie es hier geschieht, wieder an ihr eigentliches Thema zu erinnern. (Der Text ist wohltuend frei von Druckfehlern; die Anmerkungen enthalten in wenigen Fällen nicht die vollständige Angabe der Fundstellen.)

Hannover Peter Hofmann

Fundamentaltheologie

Feil, Ernst: **Religio.** Band 3. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jh. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 542 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 79), geb. DM 158,00 / € 79,00 ISBN: 3–525–55187–8

Wenige Jahre nach seiner begriffsgeschichtlichen Forschung zu *religio* in der Zeit der Reformation und des Rationalismus legt der Vf. jetzt seinen dritten, bisher umfangreichsten Bd in der geplanten Reihe vor. Bis zum Beginn des 17. Jh.s, so lautete das Ergebnis des vorangegangenen Bdes, bleibt die ‚klassische' Bedeutung des *religio*-Begriffes erhalten. Er bezeichnete alle Vollzüge, die die Menschen Gott schulden. Er bildete im Hochmittelalter den Oberbegriff für die ihren unterschiedlichen *leges* folgenden Heiden, Juden, Christen und

Moslems. Dabei ist bezeichnend, daß der Plural *religiones* erst im Humanismus des 15. Jh.s wechselweise Verwendung findet mit den Begriffen *leges* und *sectae* als Bezeichnungen für die außerchristlichen Traditionen. Den Christen allein blieb bis dahin der Begriff *religio* im Sinne der rechten Weise der Gottesverehrung vorbehalten; *superstitio* gilt für die anderen. Am Ende des 16. Jh.s zeichnet sich anfänglich, aber noch nicht philosophisch begründet und entfaltet, die Vorstellung von einer *religio naturalis* ab. Noch aber bezeichnet sie nicht „jene philosophische ‚religio', die allen anderen Gestalten und Zeiten voraus beim Menschen schlechthin zu finden ist" (13). Dies ändert sich mit Beginn des 17. Jh.s in der Rolle, die nunmehr die *ratio* in der Begriffbestimmung spielt, und mit deren Verhältnisbestimmung zur *fides*.

Hier setzen die Untersuchungen in Bd III ein. Sie gliedern sich in fünf zusammenfassende Abschnitte, die die insgesamt 98 Vf. aus diesen beiden Jh.en in Einzelanalysen und Interpretationen und in unterschiedlicher Ausführlichkeit behandeln:

„Im Gefolge der Reformation" – „Initiativen zur Begründung des Erkennens und Handelns" – „Impulse reformatorischer Alternativen" – „Regionale Entwicklungen" – „Am Beginn der Aufklärung". Den altprotestantischen Schultheologen gilt ein umfangreiches Kap., unter ihnen Namen wie Calixt, Coccejus, Quenstadt und Hollaz, die trotz der nachreformatorischen Kontroversen und dem vorherrschenden Interesse an einer summarischen Bewahrung des konfessionellen Erbes in der Frage der *religio* keine Auseinandersetzung kannten. Sie bezeichnet wesentlich die „Sorge für die rechte Verehrung Gottes, realisiert faktisch allein in der ‚Religio Christiana'" (102). Eingeleitet wird dieses Kap. durch einen (allzu) kurzen Überblick über die „Position katholischer Gegenspieler", für die Bellarmin in der Folgezeit die entscheidenden Definitionen vorgibt. Ein eigenes Kap. ist den juristischen Beiträgen „auf dem Wege zur ‚pax religionis' im Gemeinwesen" gewidmet (103–153). Unter den philosophischen „Positionen im Übergang zur Neuzeit" (154–263) werden Untersuchungen zur Begriffsgeschichte u.a. bei Bacon, Campanella, Grotius und Descartes durchgeführt. Nach den Vertretern des Sozianismus gilt ein ausführlicher Abschnitt (276–327) den Vertretern des Pietismus mit ihrem für das Religionsverständnis maßgebenden Interesse an der persönlichen Bekehrung und Glaubenserweckung sowie an der *praxis pietatis*. Weitere einhundert S.n sind regional unterschieden den Entwicklungen des *religio*-Verständnisses in Frankreich und England gewidmet. Abschließend (410–471) werden die Anfänge der Aufklärung behandelt (insbesondere Spinoza, Locke, Bayle und Leibniz).

Es würde den Rahmen einer Vorstellung dieser zwei Jh.e umfassenden Studie sprengen, wollte man in ihr auf eine Würdigung der Ergebnisse bei einzelnen der in ihr behandelten Vertreter eingehen. Gerade in den Einzeluntersuchungen jedoch liegt ihr besonderer Wert. Wer in Zukunft genaue Kenntnisse zu den spezifischen *religio*-Verständnissen in dieser Zeit sucht, wird auf diese Fundgrube nicht verzichten können. Worin liegt ihr Ertrag aufs Ganze gesehen im Blick auf die hier erarbeiteten Zeitabschnitte?

Der Vf. spricht von einem „beträchtlichen Quantum Glück", das ihn zu den wichtigsten Einsichten geführt habe. Als Beispiel dafür verweist er auf einen für seine Forschungen besonders wichtigen Brief Philipp Melanchthons an Martin Luther. Ohne ihn wäre der in der gemeinsamen Erklärung mit Martin Luther, am 18. 1. 1540 an Kurfürst Johann Friedrich gerichtet, enthaltene Hinweis unberücksichtigt geblieben. Sie nimmt Bezug auf eine nicht näher bezeichnete Vorstellung unter „weltweisen" von einer allgemeinen *religio:* „Die weltweisen halden alle streitt von der Religion für Wortgezenck, also sind in Frankrich, die concordirn alle Religion, sagen, es sey aller völcker zu allen zeitten ein religion gewesen, allein die namen sind geendert. Unnd solches ist war von falscher religion, die bleibt Im grundt ein gleiche abgöttery" (Religio, Bd I, S. 244. zit. In Bd III; 472). Im Zusammenhang dieses Textes geht es zwar um eine andere Thematik, nämlich um die Kontroversen in bezug auf Glauben und verdienstvolle Werke. Für die begriffsgeschichtliche Datierung eines allgemeinen *religio*-Verständnisses aber wird er zur „Fundgrube". Dieses Beispiel erscheint mir deswegen erwähnenswert, weil es unter zahlreichen anderen ein Beleg dafür ist, mit welcher Sorgfalt dem Bedeutungswandel des *religio-Begriffs* im einzelnen nachgegangen wurde und dazu auch entlegene Texte aufgespürt wurden. Dazu zählen auch zahlreiche Diss.en wie die 1698 in Jena vorgelegte des Otto von Bielefeld. Auch sie ist ein Beispiel dafür, auf welch intensive Weise Quellen für den eigentlichen Forschungsgegenstand gesucht und ausgewertet wurden. Diese Arbeit gilt zwar einer Untersuchung der Gründe für die Konversion des Lutheraners und späteren katholischen Bischofs Niels Stensen (1638–1886), fördert aber zugleich wichtiges Material zur Klärung des Verhältnisses von „vera fides et religio" in jener Zeit zutage.

Worin liegen die Erträge, die dieser 3. Bd über die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen hinaus für die Entwicklung des Verständnisses von *religio* bietet? Sie lassen sich summarisch auf keinen Nenner bringen. Insofern theologische Hermeneutik sich im Zirkel eigener Betroffenheit bewegt, entbirgt der Gang durch die Begriffsgeschichte dieser Jh.e aber aktuelle Einsichten. *Pars pro toto* seien sie hier genannt. Angesichts heutiger Sympathiewellen für eine plurale Theologie der Religionen bietet das 17. Jh. keine Handhabe. Melanchtons Verständnis von einer hinter allen „Namen" sich verbergenden „Religion" hat im 17. Jh. keine nachweisbare Aufnahme gefunden. Auch für das sich heute wieder zunehmend auf Schleiermacher beziehende gefühlsmotivierte Verständnis einer „Religion der Religionen" lassen sich in dieser Zeit keine Ansatzpunkte finden. Vielmehr verbindet sich mit dem Begriff die Vorstellung von konkreten, klar zu unterscheidenden religiösen Vollzügen. Was im auszurichtenden Kult und in seinen manifesten Formen sich vollzieht, verdient diesen Namen. Der Blick in das 17. Jh. verwehrt es, im Sinne einer allgemeinen Religiosität die Konturen der *religio* einzuebnen zugunsten eines pauschalen, harmonisierenden Einheitsverständnisses. Hier liegt die aktuelle Bedeutung des Bdes. Für die Religionswissenschaft ist es die Erinnerung daran, daß sie sich vor abgehobenen ‚Globalisierungen' zu hüten hat und ihr Thema in den geschichtlich manifesten Erscheinungsformen und Gestalten der Religionen hat. Für die Theologie liegen die Impulse in der Einsicht in ihre kontextuale Einbettung in die kirchliche Praxis und in deren sakrale und kultische Vollzüge.

In der Unterscheidung einer *religio naturalis* von der *religio revelata* bleibt die Frage nach der Heilsbedeutung der ersteren im 17. Jh. ergebnisoffen. Am Leitfaden der das Interesse leitenden Fragestellung nach dem *religio*-Verständnis werden die Vertreter des frühen Pietismus ausführlich untersucht. Auch für sie gilt, was sich bereits für die Mystiker im Hochmittelalter herausstellte: Sie nehmen für ihr besonderes Frömmigkeitsverständnis ebensowenig wie die behandelten Mystiker den Begriff *religio* in Anspruch. Dennoch haben beide Bewegungen „auf nachhaltige Weise indirekt zu einem Verständnis von ‚Religion' beigetragen (...), indem die Suche nach Wegen in die Innerlichkeit durch sie wichtige Impulse erhalten hat" (478).

Eine andere Weichenstellung zeichnet sich angesichts heutiger unitaristischer Relativierung religiöser Pluralität zugunsten einer übergreifenden ethischen Gesinnungsgemeinschaft bereits in der untersuchten Zeit ab. Religion wird „zunehmend zur grundlegenden und allumfassenden Tugend, aus der dann alle einzelnen sittlich gebotenen Handlungsweisen resultieren" (480). Damit ist ein „wesentlicher Aspekt des neuzeitlichen Verständnisses von ‚Religion' angegeben, nämlich die Überordnung der ‚Religion' über den ‚Glauben', sofern sie sie nicht überhaupt ersetzt". Noch ist sie nicht als solche formuliert. Aber die ‚Ökumene der Weltethiker' läßt bereits grüßen. Bei der Spurensuche, zu der dieser differenziert und detailliert gearbeitete Bd den Theologen einlädt, verliert diese ihre verlockende Novität. Das solide Studium der begriffsgeschichtlichen Entwicklung, zu der hier eingeladen wird, läßt diesen aufgehenden Stern am alles überwölbenden Himmel der Pluralisten verblassen.

Starnberg Horst Bürkle

Dogmatik

Zeindler, Matthias: **Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde.** Eine systematisch-theologische Untersuchung. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 2001. 375 S. (Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie) kt DM 68,45 ISBN: 3–17–017114–3

Diese Habilitationsschrift von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern nimmt eine Fragestellung auf, die reformierter Theologie sehr angemessen erscheint, hatte doch *Calvin* den Erfahrungsbegriff besonders geschätzt (etwa Berufung auf die allgemeine Erfahrung der Gläubigen für das *testimonium Spiritus Sancti*). In dieser Arbeit nun fragt ein reformierter Theologe nach dem Zusammenhang von Gotteserfahrung und Kirchenverständnis.

Die Fragestellung wird in der *Einleitung* (11–35) präzisiert und entfaltet. Hier wird zunächst das Augenmerk darauf gerichtet, daß es gegenwärtig zwar ein großes Interesse an Themen wie „religiöse Erfahrung", „Spiritualität", „Mystik" usw. gibt, solche Wirklichkeiten aber von vorneherein nicht im kirchlichen Raum gesucht werden. Allgemein geht es in „Moderne" und „Postmoderne" auch eher um die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, wenn man von Gotteserfahrung bzw. religiöser Erfahrung redet. Gerade diese Situation hat freilich für die Theologie eher die Notwendigkeit verschärft, „das Problem der Erfahrbarkeit Gottes sowie die Frage zu reflektieren, wie das von ihr Entfaltete von dem Forum der Erfahrung ausweisbar sein könnte" (14), zumal es „zweifellos ein schon in der Bibel bezeugtes, spezifisches Problem der Erfahrbarkeit Gottes gibt" (14), vgl. u.a. Jes 45,15 und Hebr 11,1. Der Vf. wählt zur Behandlung des Gesamtkomplexes den *ekklesiologischen* Zugang: „Es soll danach gefragt werden, welche Funktion der christlichen Gemeinde als Ort von Gotteserfahrung und bei der Konstitution von Gotteserfahrung zukommt" (19f). Sorgfältige Überlegungen zu Methode und Aufbau runden den einleitenden Teil ab.

Der Teil A („Zum philosophischen Erfahrungsbegriff", 36–75) analysiert den philosophischen Erfahrungsbegriff, wobei die Sozialität des Erfahrungsbegriffes einen besonderen Platz einnimmt. In Teil B (76–106) werden religionsphilosophische und religionstheoretische Zugänge zur Gotteserfahrung

kritisch vorgestellt (bes. *John Hick* und *George Lindbeck*). Im zentralen Teil C („Ekklesiologische Zugänge zur Erfahrung", (107–140) werden die sehr ergiebigen Konzepte von *Edward Farley* und *Stanley Hanerwa*) dargestellt und im lockeren Anschluß an sie die Kirche als Erfahrungsraum genauer bestimmt. Das Kapitel D („Die Partikularität der Gotteserfahrung", 141–179) bringt die Diskussion insofern zu einem wichtigen Punkt, weil es ja in der Kirche u. U. um *konkurrierende* Erfahrungen gehen könnte.

Der zentrale Teil E (180–271) thematisiert dann die Gotteserfahrung u. a. als Erfahrung der Zuwendung Gottes, als gottesdienstliche Erfahrung usw. Der Teil F („Die christliche Gemeinde als formativer Kontext der Gotteserfahrung", 272–326) reflektiert nun sozusagen die „Empfängerseite": *Wer* ist es, dem die Gotteserfahrung *zuteil* wird? Was sind Spezifika der so bestimmten Gemeinde?

Es handelt sich um eine ungemein anregende Arbeit zum Verhältnis von Gott, Kirche und Erfahrung, klar konzipiert und in jedem Schritt gedanklich nachvollziehbar. Schön wäre es, es fände sich bald ein Theologe, der eine ähnliche Arbeit unter stärkerer Berücksichtigung der katholischen Prämissen erstellen würde. Womit freilich die ökumenische Bedeutung des vorliegenden Buches nicht geschmälert, sondern indirekt noch hervorgehoben sein soll.

Münster Harald Wagner

Moraltheologie

Ernst, Stephan / **Engel,** Ägidius: **Christliche Ethik konkret.** Werkbuch für Schule, Gemeinde und Erwachsenenbildung. – München: Kösel 2001. 324 S., kt DM 39,00 ISBN: 3–466–36560–0

Es ist die Aufgabe, eine rundum erfreuliche und gelungene Neuerscheinung auf dem theologisch-ethischen Büchermarkt vorzustellen. Das vorliegende Werkbuch zu den konkreten Fragen der christlichen Ethik hält, was der Werbetext des Buchdeckels verspricht. Die Ankündigung, aktuelle Konfliktfelder zeitgenössischer Ethik anzusprechen und durch direkt umsetzbares, auf Arbeitseinheiten hin vorstrukturiertes Material mit konkreten Hinweisen zu Literatur und ausgewählten Medien vorzulegen, ist kein Etikettenschwindel, sondern das Qualitätsmerkmal dieses hilfreichen Buches.

Zum Inhalt: Der fundamental praxisorientierte Zugang zu den einzelnen Themen ist offensichtlich und wird durch die klare und stets konsequent durchgehaltene formale Übereinstimmung der unterschiedlichen Kap. unterstrichen. Das Spektrum der besprochenen Themen ist breit gefächert. Das einleitende Kap. lautet: (1.) Technisches Denken und christlicher Glaube. Ein weiterer Themenkreis fragt nach dem richtigen Umgang mit dem Leben in unterschiedlichen Kontexten: bei der (2.) Gentechnik, bei (3.) Künstlicher Befruchtung und im Kontext der (4.) Pränatale(n) Diagnostik. Eingefügt sind sodann (5.) Überlegungen zum Umgang mit dem eigenen Erscheinungsbild und mit der verfügbaren (6.) Zeit sowie moralische Kriterien für den angemessenen (7.) Umgang mit dem Geld. Sodann folgen ethische Ausführungen zu den Themen (8.) Sexualität, (9.) Wahrheit, (10.) Angst und (11.) Sucht. Den Herausforderungen durch die modernen (12.) Medien ist ebenso ein Abschnitt gewidmet wie der ethischen Relevanz des (13.) Sports. Bioethische Problemfelder wie (14.) Umgang mit Krankheit und Schmerz, Fragen nach der ethischen Legitimität und Angemessenheit der (15.) Organspende und der (16.) Sterbehilfe runden das facettenreiche Spektrum ab.

Die Übersichtlichkeit der Darstellung (kein Kap. umfaßt mehr als zwanzig S.) geht keineswegs auf Kosten der inhaltlichen Klarheit. Die didaktische Aufbereitung der einzelnen Themen ist vorbildlich und die Aktualität der angebotenen Medien und vorgeschlagenen Literaturverweise überzeugend. Kleinere Mängel – die statistischen Daten zu den Fertilisationstechniken sind fast zwanzig Jahre alt und die aktuell praktizierte Methode (ICSI) fehlt in der Darstellung – fallen demgegenüber kaum ins Gewicht.

Bemerkenswert ist noch etwas anderes. Den Vf.n gelingt es – nicht zuletzt durch ein ansprechendes Layout (Grafiken, Skizzen, Cartoons), – die Aufmerksamkeit des Lesers und die jeweilige Thematik zu fokussieren. Darüber hinaus leisten sie wertvolle und dringend notwendige Vermittlungsarbeit zwischen den ethischen Grundfragen der Gegenwart und der gültigen kirchlichen Lehre zu Fragen der Moral, ohne die sog. heißen Eisen einfach auszusparen. Die Auswahl der Themenbereiche hält eine angenehme Überraschung bereit, da nicht nur klassische Brennpunkte der Bioethik und der Sozialethik zur Sprache kommen, sondern auch Überlegungen zur sittlichen Persönlichkeit (Kap. 5+6) Platz gefunden haben.

Einen festen Platz dürfte das Werkbuch in der Bibliothek aller verdienen, die an einem zeitgemäßen und aktuellen Zugang zu ethischen Fragen interessiert sind. Sei dies nun ein explizites Eigeninteresse oder aber ein Anliegen im Rahmen von Unterrichtsgestaltung und Erwachsenenbildung. Der angemessene Preis dürfte die Entscheidung für das Buch sicherlich positiv beeinflussen.

Augsburg Klaus Arntz

Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, hg. v. Adrian Holderegger. – Fribourg: Universitätsverlag / Freiburg: Herder 1996. 516 S. (Studien zur theologischen Ethik, 72), brosch. € 59,20 / kt. € 58,00 ISBN: 3–7278–1027–0 / 3–451–23970–1

Der überaus voluminöse und formal wie inhaltlich gewichtige Bd vereint Aufsätze namhafter theologischer Ethiker katholischer und protestantischer Provenienz mit dem Ziel, auf die 25jährige Diskussion über eine autonome Moral im christlichen Kontext, angestoßen durch die gleichnamige Publikation aus der Feder von Alfons Auer, zurückzublicken und Erträge für die zukünftige Ausgestaltung einer theologischen Ethik zu gewinnen. Ausdrücklich wird in der Einführung die getrennt-vereinte Entwicklung der Theologischen Ethik als Moraltheologie und als Christliche Sozialethik seit Anfang der 70er Jahre gewürdigt. Die Aufsätze behandeln demzufolge auch sowohl Themen der Individualmoral wie der Sozialethik und beleuchten das Konzept der Autonomie der Ethik im christlichen Kontext auch unter der Signatur eines weitergefaßten säkular-pluralen Kontextes – eine Perspektive, die zu Beginn der Debatte noch kaum im Blick war. Autonomie wird hier weniger als theologisch-philosophisch theologisches Konzept verstanden, vielmehr als Programm expliziter Vernunftethik – durchaus in Aufnahme des klassischen Naturrechtes – eines (theologisch gesprochen) geschöpflichen Subjektes. Mit anderen Worten: Leitend ist die Überzeugung, zwischen Glaube und Vernunft könne kein grundlegender Widerspruch entstehen, auch wenn die vom Glauben erleuchtete Vernunft dem Handeln weitere Horizonte eröffnen mag.

Das erste Kap. widmet sich dem Kontext theologischer Ethik. Jean-Pierre Wils („Christliche Ethik in einer post-traditionellen Welt") hebt gegenüber einem postmodernen Kultur- und Traditionsbruch – mit der schleichenden Gefahr der Selbstisolierung theologischer Ethik trotz des letzten Versuchs der Neuscholastik, „die schwindende Kraft der narrativen Glaubensvermittlung und die philosophische Orientierungslosigkeit auf einer Meta-Ebene zu kompensieren" (36) – und einer Auflösung der traditionellen Begriffe von Sein und Wirklichkeit – „Die Wirklichkeit ist ebenso plural wie die Regelsysteme und Diskurse, die sie konstituieren. Übrig bleiben von der alten Ontologie die vervielfältigten Regelontologien als Welthorizonte jeweiliger Regelsysteme und Diskursarten" (41) – die Verpflichtung gegenüber der anerkannten Fremdheit des Anderen als Proprium theologischer Ethik hervor. Dies vermeidet gleicherweise ein fideistisches wie individualistisches Ghetto und „schützt vor der fideistischen und fundamentalistischen Versuchung, aber auch vor der vielleicht viel schwerwiegenderen, weil gängigeren Versuchung, vor der Versuchung, das private Glück als Ausgangs- und Endpunkt der Moral zu betrachten". (53) Ähnlich und noch schärfer unterstreicht Josef Römelt („Die Authentizität menschlicher Freiheit und Verantwortung. Theologische Ethik im Kontext postmoderner Subjektkritik"): „In der Widersprüchlichkeit subjektzentrierter-subjektloser Kultur wurzelt die moralische Doppelbödigkeit der gegenwärtigen individualistischen Egoismen, der merkwürdigen Entsolidarisierung der Gesellschaft." (58) Demgegenüber versucht die theologische Ethik im Anschluß an Johann Baptist Metz dem Menschen die Erfahrung einer persönlichen Beziehung zu Gott als emanzipative Erlösungsgeschichte zu vermitteln mit der Folge eines „äußersten ethischen Realismus personaler Verantwortung", der die „Bewältigung der widersprüchlichen, antagonistischen ethischen Aufgaben ermöglicht: zu unterscheiden, welche Grenzen seines Daseins aushaltend ertragen, welche Beschränkung gegen Selbstüberschätzungen geschützt, welche Behinderung durch Phantasie und Kreativität überwunden und welcher Wille durch Bekehrung erneuert werden muß und kann." (70) Hans-Joachim Höhn („Dezentrierte Vernunft. Fundamentalethische Konsequenz der aktuellen Rationalitätskritik") definiert: „Die grundsätzliche Relevanz des christlichen Glaubens für die Lebenspraxis des Menschen liegt darin, ihn zu ‚dezentrieren', d. h. in ein Verhältnis zu seinem Selbst- und Weltverhältnis zu setzen, das sein Zentrum nicht in der Welt hat" (91), denn gerade hierin liegt der Sinn der christlichen Rede von Gnade und Rechtfertigung. Insofern steht eine christliche Ethik vor jeder Normtheorie „für die großen Hoffnungen und Sehnsüchte des Menschen und protestiert gegen die Halbierung seiner Zukunfts- und Lebenserwartungen. Sie steht kritisch einer Gesellschaft gegenüber, die verspricht, den Menschen wunschlos glücklich machen zu können. Ein solches Versprechen ist zynisch; in der Regel bedeutet es, daß man erst wunschlos gemacht wird und sich dann für glücklich hält." (94) Martin Honecker („Vernunft, Affekt, Erfahrung") hebt den lange vergessenen affektiven Anteil der Ethik, etwa mit Blick auf Luther und Pascal, ins Licht und weist auf den Zusammenhang von Erfahrung und Biographie hin: „Erfahrung gewinnt zunächst Gestalt in der individuellen Biographie. Die eigene Lebenserfahrung prägt den Charakter und formt die Person des ethisch Handelnden. Sie führt zu Haltungen, zu Einstellungen, zu dem, was der antike Terminus ‚Tugend' erfassen wollte." (107) Ein Christ wird immer im Bann der Lebensgeschichte des Jesus von Nazareth stehen und die eigene Lebensgeschichte als Gottes Geschichte mit der eigenen Person zu deuten wissen. Erst so entsteht ein unverbrüchlicher Halt, der nachfolgend zu Haltungen und zu Verhalten führt.

Das zweite Kap. umfaßt philosophische und fundamentaltheologische Klarstellungen. Ludger Honnefelder („Ethik und Theologie") unterscheidet im Anschluß an Platons Dialog „Euthypron" mit der sokratischen Feststellung, nur dann, wenn etwas von Gott gewollt ist, weil es gut sei, und nicht umge-

kehrt, könne der Begriff Gottes wie der der Moral ohne Widerspruch gedacht werden, gut theologisch zwischen der autonomen ratio cognoscendi des sittlich Guten und der explizit theologischen ratio essendi Gottes. Genese und Geltung, Begründung und Motivation sittlichen Handelns bewegen sich auf unterschiedlichen Ebenen. In dieser Sicht ist theologische Ethik zugleich begründend wie befreiend: „Denn sie setzt das Handeln des Menschen von der Erwartung frei, für das gelingende Leben allein selbst aufkommen zu müssen" (125), worin gerade im Angesicht des Bösen das Proprium christlicher Ethik liegt. Jean-Claude Wolf („Ethik aus christlichen Quellen") differenziert näherhin den Begriff der Autonomie: im Sinne einer Eigenständigkeit der Ethik gibt es eine autonome christliche Ethik, im Sinne der freiwilligen Entscheidung des Menschen für das Gute gibt es eine Autonomie des erkennbaren Guten. In dieser Sicht kommt Religion wesentlich eine heuristische Funktion zu, „nämlich als Quelle der Inspiration für spezifische Ideale, Visionen des Guten und für den Bereich der sittlichen Situationswahrnehmung und Motivation" (129), wofür etwa die Exodusgeschichte des Volkes Israel oder die Geschichte vom barmherzigen Samariter paradigmatisch stehen. Hansjürgen Verweyen („Offenbarung und Begründung der Moral") und Thomas Pröpper („Autonomie und Solidarität") fragen aus fundamentaltheologischer Perspektive nach dem philosophischen Ort autonomer Ethik angesichts der geschichtlichen Offenbarung Gottes, die sich dennoch unverwechselbar jedem geschichtlichen Subjekt in seiner Lebensgeschichte (als befreite Freiheitsgeschichte) erschließen muß.

Das dritte Kap. skizziert Anspruch und Begründung der autonomen Moral. Hermann Ringeling („Evangelische Ethik heute") und Denis Müller („Autonomie und Theonomie. Ansätze zu einer kritischen Genealogie der evangelischen Ethik in Auseinandersetzung mit der Moderne") leisten dies aus der Sicht reformatorischer Theologie, während Salvatore Privitera („Zum Verständnis der Diskussion um die „autonome Moral"), Hans Schelkshorn („Christliche Ethik im Sog argumentativer Vernunft"), Klaus Demmer („Die autonome Moral – eine Anfrage an die Denkform"), Hans Rotter („Die Funktion des Glaubens in der Ethik") und Dietmar Mieth („Das Weltverhältnis des christlichen Glaubens am Beispiel der theologischen Ethik") fundamentalethische Perspektiven einer recht verstandenen autonomen Moral beleuchten und schließlich Werner Wolbert („Probleme mit dem irrigen Gewissen") eine konkrete (und vielleicht die umstrittenste) Form der sittlichen Autonomie des Subjektes benennt. Insbesondere Klaus Demmer verweist in seinem Beitrag, der ohne Zweifel zu den Glanzlichtern des Buches gehört, deutlich auf den Schnittpunkt von Vernunft und Glaube, nämlich „dort, wo der Mensch schmerzlich mit den eigenen Grenzen konfrontiert wird: im Überwältigtwerden von Sterblichkeit, Leiden und Schuld", so daß der eigentlich theologische Gedanke erst zündet, wo „der Sinn des Daseins auf dem Spiel steht. Der wahre und wahrhaftige Theologe ist da ganz bei der Sache: Er bringt den Mut auf, den drohenden Abgrund des Nichts geistig zu verkraften und denkerisch zu verarbeiten. Am Ende bleiben Nihilismus oder Gottesglaube, an dieser Alternative scheiden sich, wiewohl oftmals verschleiert, die Geister." (267) In dieser Sicht versteht sich Theologie gleicherweise als kirchliche Tradition und als Kreuzeswissenschaft; erst so enthüllt sich ihr letzter Sinn: „Kirchliche Tradition zielt vielmehr darauf ab, den einzelnen in die radikalste Krise seines Lebens zu stürzen, indem sie ihm das Ärgernis des Kreuzes zumutet." (274) Autonomie kann dann aber nicht einfach als postmoderne Fortsetzung des Naturrechtes verstanden werden, wenn denn der Glaube (und nicht eigentlich die Ethik) eine Revolution des Denkens im Angesicht des Kreuzes bewirkt: „Nicht Ethik, sondern Theologie stürzt den wachen Zeitgenossen in denkerische Verlegenheit, dieser Herausforderung darf die Moraltheologie nicht ausweichen." (276) Erst damit ist ein genuin christlicher Begriff von Autonomie gewonnen, der unbeschadet der sittlichen Freiheit des Subjektes den Raum zuvor nicht geahnter (und vom Menschen her undenkbaren) Freiheit erschließt: „Autonom ist, wer Golgotha und Ostern zu einer lebbaren, wiewohl immer gefährdeten Spannungseinheit verbinden kann." (276)

Das vierte Kap. verlängert die Perspektive hin zu einer möglichen christlichen Sozialethik im Zeichen postmoderner Segmentierung und wertpluraler Demokratie. Der Beitrag von Franz Furger („Zur theologischen Begründung christlicher Sozialethik") weist einerseits auf den unsicheren theologischen Standort einer christlichen oder gar kirchlichen Soziallehre mit der starken Tradition des essentialistischen Naturrechtes hin, kennzeichnet jedoch andererseits eine aktuelle Sozialethik deutlich als „Moraltheologie der gesellschaftlichen Belange" (360) und bindet damit durchaus klassisch Individualethik und Sozialethik eng zusammen. Die Überlegungen von Thomas Hausmanninger („Die Krise der späten Moderne im Licht einer christlichen Sozialethik") und Michael Schramm („Religion und Moral in der Moderne. Zur Theoriestrategie einer christlichen Sozialethik") ergänzen die Perspektive, insbesondere durch die Kennzeichnung der christlichen Gesellschaftsethik als theologischer Systemethik bei Michael Schramm: so liegt „ihr direkter Gegenstandsbereich nicht in der face-to-face-Moral („Gemeinschaft"), sondern in der institutionellen Rahmenordnung („Spielregeln") der modernen Gesellschaft". (402) Leider unterbleibt an dieser Stelle eine weitere Auseinandersetzung mit dem Programm der Institutionenethik, wie sie etwa Karl Homann vertritt, und dem Problem der Genese moralischer Normen und Werte in einer solchen Rahmenethik.

Das fünfte Kap. mit Beiträgen von Marianne Heimbach-Steins („Weibliche Moral? Geschlechterdifferenz und universalistische Ethik"), Arno Anzenbacher („Christliche Ethik und kommunitaristische Liberalismuskritik"), Edmund Arens („Zum Ansatz und Anspruch einer theologischen Diskursethik"), Andreas Lob-Hüdepohl („Praktisches Selbstverständnis. Handlungs- und moraltheoretische Überlegungen zu einem Orientierungsfaktor moralischen Handelns"), Wolfgang Göbel („Der eschatologische Fehlschluß. Begründungstheoretische Überlegungen zur Funktion der Gottesherrschaft als Handlungsprinzip") und Philipp Schmitz („Ist die Normenfindung induktiv?") schließlich beleuchtet aktuelle Tendenzen, Argumentationen und Methoden, insbesondere im Ausgang von der Frage nach möglichen Inspirationen aus der Diskursethik und der Kommunitarismusdebatte für die theologische Ethik. Arno Anzenbacher weist in Aufnahme kommunitaristischer Anstöße und mit Blick auf eine richtige Autonomie ethischer Reflexion auf die lange Tradition des klassischen Naturrechtes in der Moraltheologie hin mit der für eine mögliche universale und postmodern agierende Sozialethik leitenden Frage nach dem guten und geglückten Leben: „Vielleicht wurde im Zuge der (berechtigten) nachkonziliaren Neuscholastikkritik der harte Kern der klassisch-naturrechtlichen Argumentationsform manchmal zu rasch aus dem Auge verloren. Es scheint, daß nur im vernünftig-diskursiven anthropologischen Rekurs auf das „natural Unbeliebige" Fragen des guten Lebens moralisiert und universalisierbar beantwortet werden können." (448)

Ein Sbd neigt immer zu Überschneidungen und thematischen Randunschärfen. Nicht alle Beiträge befassen sich in wünschenswerter Zuspitzung mit dem Problem einer theologisch legitimen Autonomie und der daraus erwachsenden bedrängenden Frage nach dem Proprium christlicher Ethik. Dennoch ist ein echtes Kompendium entstanden, das v. a. verdeutlicht: Fragestellungen verändern sich, die Moraltheologie sieht sich neuen Herausforderungen gegenüber, der Blick auf Einsichtsstände der eigenen Tradition wird wieder schärfer, mancher Gedanke wurde unter anderem Namen schon gedacht und bedarf der erneuten Rezeption und Verheutigung. So ist der Bd weniger zur fortlaufenden Lektüre, als vielmehr zum Wandern auf einem Feld der theologischen Ethik geeignet, das Horizonte eines Denkens vor und mit Gott eröffnet, ohne deshalb die Freiheit des Geistes und des Entscheidens zu knebeln.

Dortmund Peter Schallenberg

Liturgiewissenschaft

Berger, David: **Thomas von Aquin und die Liturgie.** – Köln: Editiones Thomisticae 2000. 120 S., kt € 9,20 ISBN: 3–89811–286–1

Dieses kleine Büchlein, das der Liturgie im Leben und in der Theologie des Thomas von Aquin gewidmet ist und einen Versuch darstellt, den Aktualitätswert der thomasischen und der thomistischen Liturgik einsichtig zu machen, ist in vieler Hinsicht durchaus merkwürdig. Es ist wohl die erste Publikation einer bisher dem Zeichnenden nicht bekannten, möglicherweise vom Vf. selbst initiierten und in eigener Verantwortung herausgegebenen Reihe „Editiones Thomisticae". Über den Verlag ist aus dem Buch nichts zu erfahren, wohl aber, daß alle Rechte beim Vf. liegen; zur Herstellung heißt es recht enigmatisch: „Libri Books on Demand." In einer Person ist wohl der Vf. formell auch der Verleger.

Der Inhalt atmet die Tradition und den Glauben der Kirche, was der Vf. ausdrücklich und mit Mut bekennt, wovon schon die Widmung Zeugnis gibt. Was hinterher kommt, ist eine prägnante Zusammenfassung zentraler Aspekte der liturgischen Theologie des Thomas von Aquin. Indirekt aber, was dem Vf. vielleicht nicht bewußt ist, werden auch die Kernpunkte der Theologie des Lehrers des Thomas von Aquin – Albertus Magnus – präsentiert. Bergers Grundhaltung weckt bei einem unvoreingenommenen Leser Respekt und Neugier, bei manchem kritischen Geist wohl auch Mißtrauen, ob diese in den Widmungsworten („Sanctae Dei Genitrici Sedi Sapientiae in signum gratitudinis et filialis oboedientiae", 5) so offenkundig manifestierte Traditionsgebundenheit im Sinne des zweiten Vaticanum, oder in Wirklichkeit Ausdruck eines kirchlichen Konservatismus ist. Wir leben in einer Zeit, in der das Verhältnis zu Tradition und Autorität auch in der Kirche nachhaltig gestört ist und grundsätzlich in Frage gestellt wird. Das klare Bekenntnis zur Kirche und ihrem ungeschmälerten Glauben ist selbst innerhalb der Kirche zum akuten Problem geworden, wie sich u. a. in bioethischen Fragen gezeigt hat.

Die gut überschaubare Struktur des Buches ist aus dem Inhaltsverzeichnis (7–8), dem eine Vorbemerkung mit Danksagung an Kard. A. M. Stickler (Rom) für die Durchsicht des Manuskripts des Buches und für die Ermutigung zur Veröffentlichung vorangeht (6), zu ersehen. Es sind fünf kurze, weiter untergliederte Kap.; das sechste und letzte umfaßt die Bibliographie: I. *Warum gerade Thomas von Aquin?*, 9–23; II. *Die Liturgie im Leben des engelgleichen Lehrers*, 24–33; III. *Liturgie als „auctoritas" in der Theologie des Aquinaten*, 34–51; IV. *Zentrale Aspekte der thomistischen Liturgik*, 52–108; V. *Thomas – Der Mann des neuen Jahrtausends*, 109–111; VI. *Literaturverzeichnis*, 112–120.

Im einleitenden Kap. artikuliert B. das Anliegen seines Buches, welches die Rückbesinnung auf liturgische Grundlagenforschung ist (9–10). Es sei eine der vielen Stimmen auf dem Gebiete der Liturgie, die nach Hinwendung zu der bewährten, von dem Aquinaten begründeten Tradition und nach deren Vergewisserung rufen. Das Umdenken sei deshalb notwendig, weil aus jener Tradition sich weiterhin die Normativität für das gegenwärtige Selbstverständnis der Liturgik ergibt. Thomas v. Aquin, dem wichtigsten Exponenten der Scholastik, wird bisweilen vorgeworfen, daß er mit seiner scholastischen Theologie und dem vermeintlich geringen Spürsinn für die Liturgie den Niedergang der Liturgie mitverursacht hat. B. will nicht nur diesen Vorwurf entkräften, sondern auch unter Berufung auf einige der maßgeblichen Träger des kirchlichen Lehramtes, wie J. Ratzinger, A. M. Stickler und Papst Johannes Paul II zeigen, daß die künftige Liturgie der römisch-katholischen Kirche eine thomistische sein muß (vgl. 109–111). In zwei Abschnitten (1 *Die Autorität des hl. Thomas*, 11–18; 2 *Ist Thomas heute noch aktuell?*, 18–23) folgt eine mit ausgesuchten Aussagen des kirchlichen Lehramtes der vergangenen Jh.e bis zum Vaticanum II und aus jüngster Zeit untermauerte Huldigung des Aquinaten. Aus diesen Abschnitten wie auch aus dem ganzen Tenor des Buches klingt eine persönliche Bewunderung des Vf.s für Thomas und die Überzeugung von der einzigartigen, vollendeten Gestalt seines theologischen Denkens. B. macht unter Hinweis auf die Enzyklika *Fides et ratio* des Papstes Johannes Paul II (1998) deutlich, daß das jetzige Lehramt der Kirche an der theologischen Vorbildlichkeit des Aquinaten festhält (17). Eine krasse Diskrepanz sieht er zwischen der jahrhundertelang und auch heute lehramtlich anerkannten Autorität des Aquinaten und dem „radikalen Einbruch, den der Thomismus seit Mitte der 60er Jahre, besonders in Westeuropa, erlitten hat und von dem er sich erst allmählich zu erholen beginnt" (17). Zu den Ursachen für den Niedergang des Thomismus rechnet er auch den Neothomismus in seiner ahistorischen, v. a. durch Jesuiten (J. Maréchal, K. Rahner, J. B. Metz und B. Lonergan) geprägten, transzendentalphilosophischen Gestalt (18–19). Die eigentliche Aktualität des Thomismus kann nur als die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen" begriffen werden, in der Gegenwart seiner Fremdheit, schreibt B. in Anlehnung an L. Scheffczyk. Dies gelte für die Liturgie, in der der Thomismus den „kirchlichen Alltagsjargon" und die „Zeitlichkeit" durchbricht (20–21).

In der Spiritualität und dem heiligmäßigen Leben des Aquinaten, in dem die Eucharistie im Mittelpunkt stand, sieht B. den Schlüssel zum Verständnis der Theologie des Aquinaten mit ihrem liturgischen Komplex, in dem die Glaubenswissenschaft mit dem Glauben im feierlichen Vollzug einhergeht (Kap. II, 24–25, 28–33). In diesem und in anderen Zusammenhängen verweist der Vf. auf die liturgischen Meisterstücke des Aquinaten: das Fronleichnamsofficium und den Hymnus *Adoro te* (hierzu vgl. R. Wielockx, Poetry and Theology in the *Adoro te devote*: Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness, in: K. Emery, Jr. / J. Wawrykow [Hg.], Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preacher, Notre Dame, Indiana 1998, 157–174).

Thomas spricht der Liturgie wie sein Lehrer Albertus Magnus und die gesamte Tradition vor ihnen eine Autorität zu, die höher als die der einzelnen Kirchenväter eingestuft wird. Dies gilt nicht nur im engeren liturgischen Bereich, wie beispielsweise Sakramentsriten, sondern auch in Bezug auf die dogmatischen Glaubensinhalte (Kap. III, 34–43). Obwohl Thomas die Theologie der Liturgie weder systematisch noch gesondert behandelte, lassen sich die liturgischen Kerngedanken aus seinen Schriften (v. a. *Sentenzenkommentar, Schriftkommentare, Summa contra gentiles* und *Summa theologiae*) leicht gewinnen (Kap. IV, 52ff). Hierbei geht B. auf die Denkweise des Thomas von Aquin ein. Er bezeichnet sie mit B. Lakebrink als „analektisch" und verbindet mit der Ästhetik. Das Werk des Aquinaten wertet er als „eine vollkommene Synthese" (54ff). Aus den entsprechenden Texten des Aquinaten werden objektive Kriterien der Ästhetik abgeleitet und auf die Liturgie angewandt. B. kommt zum Schluß, daß die römische Liturgie diese Kriterien erfüllt (58). Treffend bemerkt er, daß die Voraussetzung für eine gerechte Begegnung mit der Liturgie ein theozentrischer Sinn für das Geheimnis ist (59). Mit Recht unterstreicht er ferner die Liturgie als respektvolle Bewahrung und maßgebliches Fortwirken der Tradition der Kirche (61–63). Positiv hervorzuheben ist, daß und wie der Vf. die anthropologischen Aspekte der Liturgie mit deren gnadenhaft-übernatürlicher Dimension zur Geltung bringt (63ff). Allerdings muß die Stellung des Thomas von Aquin stärker in den historischen Kontext eingebunden werden, damit sie nicht überzeichnet und als eine außergewöhnliche erscheint. Denn wie in den meisten theologischen Fragen sind auch in der Anthropologie die zentralen Lehraussagen des Aquinaten keineswegs absolute Neuerungen, sondern bereits durch seinen Lehrer Albertus Magnus nachhaltig vertreten und an seinen Schüler weitergegeben worden. Die Öffnung auf die nichtchristliche, v. a. auf die griechische, arabische und jüdische Philosophie, sowie eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit ihnen, die einerseits zur Zurückdrängung der mit dem biblisch-christlichen Glauben unvereinbaren Inhalte führte, andererseits zur Rezeption ihrer wertvollen Anregungen und Interpretationen, ist bekanntlich nicht in erster Linie Thomas von Aquin, sondern seinem Lehrer Albertus Magnus zu verdanken. Die Anthropologie des Aquinaten mit der Betonung der Leib-Seele-Einheit, der Lehre von der menschlichen Seele als der einzigen Substantialform (*unica forma corporis*) und die Aufwertung des Leibes ist weder andersartig als die des Albertus Magnus noch ohne diese zu denken. Es war v. a. Albert der Große, wie die neueste Forschung zeigt, der diese Neuerungen auf dem Gebiet der Theologie und Philosophie, und im besonderen der Anthropologie, als erster eingeführt und auch seinem Schüler vermittelt hat. Nichts von dem, was B. in der Anthropologie, oder in bezug auf den Gedanken des Hervorganges des Menschen, ja des gesamten Universums, aus Gott, deren Verwirklichung in Zeit, Raum und Materie, sowie deren Rückkehr zu Gott als dem Ziel (sog. Kreislaufmotiv) exklusiv Thomas zuschreibt, ist nicht bereits von Albertus Magnus in seinem Anthropologieentwurf *De homine*, der um 1242 in Paris, bevor Thomas dort sein Studium unter Albert begann, verfaßt wurde, und in anderen seiner zahlreichen Werke dargelegt worden. Man muß also richtigstellen, daß die bis in die Gegenwart nachwirkende neuscholastische Auffassung von der absoluten Vorrangstellung des Aquinaten in der Hochscholastik und in der Theologie damals wie heute nicht mehr zu halten ist, und daß sie durch die Forschung bereits wiederlegt ist. Das bedeutet allerdings auf keinen Fall die Abwertung der Lehre und der Verdienste des Aquinaten auf dem Gebiet der Theologie und für die Kirche.

In seinem Buch charakterisiert B. die Theologie des hl. Thomas, seine Stellung und seinen wissenschaftlichen Beitrag zur Liturgie viel öfter durch Wiedergabe von wortgetreuen Aussagen verschiedener Vf., die man als Thomisten bezeichnen kann, als durch die Heranziehung und Auswertung entsprechender Texte des Aquinaten. Dieser Arbeitsstil des Autors mindert dennoch seine Eigenleistung in keiner Weise und kann positiv als ein Beleg für gute Kenntnisse der einschlägigen Literatur zu Thomas vermerkt werden. Das gewonnene Bild ist an sich ein stimmiges, aber durchweg ein idealisiertes. Das Buch ist ein mit Leidenschaft vorgetragenes Plädoyer für die absolute Vorrangstellung der Theologie des hl. Thomas von Aquin und für ihre Wiederherstellung. Angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen in der Theologie ist damit zu rechnen, daß dieses Signal keinen breiten und begeisterten Zuspruch in den Fachkreisen finden, ja eher mit Befremdung aufgenommen werden wird. Denn an eine Umkehr in der systematischen und praktischen Theologie, und speziell im liturgischen Bereich ist nicht zu denken, und eine solche ist auch nicht anzustreben. Vielmehr braucht die gegenwärtige Theologie um ihrer Zukunft willen eines gehörigen Traditionsbewußtseins, in dem Thomas wie auch andere Begründer der theologischen Wissenschaften – zu nennen ist hier auf jeden Fall Albertus Magnus – wirklich und wirksam präsent sind. Darin liegt wohl die wichtigste Botschaft des Buches (vgl. 61ff), für die dem Vf. lebhaft zu danken ist.

Bonn Henryk Anzulewicz

Geier, Richard: **„Seelsorge vom Altar aus."** Das pastoralliturgische Konzept von Bischof Simon Konrad Landersdorfer OSB. – Winzer: Verlag Josef Duschl 1999. 319 S. (Theologia Actualis, 3), brosch. € 25,46 ISBN: 3–933047–21–8

Diese pastoraltheologische Untersuchung, die aus einer kurzen Einleitung (10–12) und fünf Kap.n besteht und im SS 1999 von der Kath.-Theol. Fak. der LMU München als Diss. angenommen worden ist, befaßt sich mit dem Wirken des Passauer Bischofs und Benediktiners Simon Konrad Landersdorfer (1880–1971), der das ostbayerische Bistum von 1936–1968 geleitet hat und zuvor Abt von Scheyern (1922–1936) gewesen ist. Der Vf., Priester der Diözese Passau, erklärt in der Einleitung: „Die Grundthese der vorliegenden Arbeit lautet, daß das Konzept einer ‚Seelsorge vom Altar aus' von Bischof Landersdorfer kontextuell begründet wurde" (11).

Um diese These zu belegen, geht G., der den genannten Bischof von Passau als „großen Protagonisten der liturgischen Erneuerung in Deutschland" (ebd.) einstuft, nach einer biographischen Hinführung (12–43) der Frage nach, wie Landersdorfer mit dem „Kontext der nationalsozialistischen Unterdrückung" umgegangen ist, der ihm den Anstoß liefert, sein pastoralliturgisches Konzept zu entwickeln (44–130). In einem weiteren Schritt behandelt der Vf. überaus weitschweifig die „liturgische Frage" in Deutschland (1939–1943), ohne – im Sinne seiner Zielsetzung – aus diesen Auseinandersetzungen, die längst gründlicher dargestellt worden sind und hier unnötig breit referiert werden, Entscheidendes oder sonderlich Bemerkenswertes für das „Seelsorgekonzept von Bischof Landersdorfer" ableiten zu können (131–212), wie der Vf. im Grunde selbst bestätigt (vgl. 170f; 211f). Als viel ergiebiger hinsichtlich der „Grundthese" (s. o.) erweisen sich indessen die Ausführungen im Kap. 4, in welchem G. „seelsorgliche Konkretionen des pastoralliturgischen Konzepts von Bischof Simon Konrad Landersdorfer in der Diözese Passau" vorstellt und auswertet (213–266). Die Schwerpunkte liegen hier auf den liturgiekatechetischen Bemühungen und auf strukturbildenden Maßnahmen. Weniger überzeugend wirkt unter dem genannten Aspekt jedoch der letzte Abschnitt von Kap. 4 (266–280). Darin wird die Reform der Feier der Osternacht als Paradigma gewählt für die „Ableitung von liturgischen Handlungsprinzipien aus der Seelsorge" (4.3). Das Ergebnis fällt eher bescheiden aus (vgl. 279f), unabhängig davon, daß dieser „paradigmatische Fall" Gegenstand einer im Frühjahr 1997 erschienenen Publikation gewesen ist, im Rahmen derer der bis dahin unveröffentlichte Bericht Bischof Landersdorfers vom 24. Mai 1954 über die Feier der Osternacht in den Jahren 1951–1954 ediert wurde (KlBl 77 [1997] Nr. 3, 53–59). In diesem Zusammenhang wurde auch Landersdorfers Referat in Lugano berücksichtigt, das G. aus dem Nachlaß Landersdorfers zitiert (vgl. 270, Anm. 226 und öfter), ohne zu registrieren, daß diese Stellungnahme (bereits 1953!)

im „Liturgischen Jahrbuch" veröffentlicht worden ist: LJ 3 (1953) 217–224. Das Fazit seiner Darlegungen zieht der Vf. in Kap. 5. Dort bietet er eine „systematische Darstellung des liturgischen Seelsorgekonzeptes" Bischof Landersdorfers (281–296).

Eine Untersuchung wie die vorliegende Arbeit beruht ganz wesentlich auf gedruckten wie auch auf unveröffentlichten Dokumenten. Letztere standen dem Vf. durch das Passauer Diözesanarchiv voll zur Verfügung. Leider aber bleibt der Umgang G.s mit diesen weit hinter dem Standard zurück, den z. B. die „Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte" vielfach bestätigt haben. G.s Anmerkungen sind in ihrer Zitationsweise nicht nur umständlich und überholt, sondern auch oft unzureichend, wie denn auch der Apparat (307–319) den üblichen Anforderungen nicht gerecht wird. Personen- und Sachregister fehlen ganz. Wir können hier bei allem Wohlwollen nicht die Umstände berücksichtigen, unter welchen diese Arbeit (trotz aller Belastung des engagierten Seelsorgers und Rundfunkpredigers) entstanden ist, sondern haben das Ergebnis zu bewerten, das mit ihr vorliegt: Weiterführend sind v. a. die Darlegungen der Kap. 2 und 4. Anzuerkennen bleibt auch der Versuch, die Grundthese in Kap. 5 in systematischer Darstellung abzusichern, wenngleich auch hier Fragen offen und Vorbehalte bestehen bleiben.

Eichstätt/Bayern Theodor Maas-Ewerd

Prälat Professor Dr. Theodor Maas-Ewerd, Priester des Bistums Münster und emeritierter Eichstätter Liturgiewissenschaftler, ist am 20. September 2002 in Klosterneuburg bei Wien verstorben. In jahrelanger Zusammenarbeit haben wir ihn als engagierten und zuverlässigen Rezensenten schätzen gelernt.

Die Schriftleitung

Liturgie in Bewegung. Liturgie en mouvement. Beiträge zum Kolloquium. Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert. 1.–3. März 1999 an der Universität Freiburg/Schweiz. Actes du Colloque Renouveau liturgique des Églises en Suisse au XX^{e} siècle 1–3 mars 1999, Université de Fribourg/Suisse, hg. v. Bruno Bürki / Martin Klöckener unter Mitarbeit v. Arnaud Join-Lambert. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag Freiburg 2000. 407 S. brosch. € 32,25 ISBN: 3–7278–1301–6 (Universitätsverlag Freiburg) / 2–8309–0992–5 (Labor et Fides)

Beim Betrachten des Umschlags könnte man meinen, es handle sich bei diesem Werk um eine größere Untersuchung über Bewegung und Tanz in der Liturgie, wie sie in den letzten Jahren häufiger erschienen sind. Das Titelblatt im Innern läßt allerdings keinen Zweifel daran, daß es bei diesem Werk um die bewegte Geschichte der liturgischen Reformen in der Schweiz des letzten Jh.s geht. Dabei beschränkt sich das Untersuchungsobjekt keineswegs nur auf die katholische Liturgie, sondern wie das evangelisch-katholische Herausgeber-Gespann schon andeutet, bezieht es auch den reformierten und altkatholischen Gottesdienst ein sowie auch die französischsprachigen Diözesen. Konsequenterweise wurde der Rahmen des Buches zweisprachig angelegt und die Beiträge sind teils französisch, teils deutsch. Da das 20. Jh. von der Liturgischen Bewegung stark geprägt wurde, macht sich der Leser neugierig ans Werk in der Hoffnung, daß sich in diesem mehrsprachigen Land die verschiedenen Strömungen der Liturgischen Bewegung fruchtbar begegnet sein und ergänzt haben könnten.

Zu Recht machen die Hg. im Vorwort darauf aufmerksam, daß ihr Forschungsobjekt aufgrund der Mehrsprachigkeit und der damit verbundenen unterschiedlichen Kulturen und Mentalitäten und der konfessionellen Strukturierung des Landes bisher wenig erforscht worden ist. So skizziert Bruno Bürki zunächst das „Forschungsprojekt zur gottesdienstlichen Erneuerung in den Schweizer Kirchen", von dem wichtige Ergebnisse in diesem Bd vorgelegt werden.

Die vielen Referate sind unter drei großen Gesichtspunkten geordnet. Die ersten elf Beiträge behandeln „Liturgische Entwicklungen im Kontext von Kirche und Gesellschaft" (25–175). Den Rahmen für die Entwicklung in der Schweiz spannt Martin Klöckener mit zehn Thesen und einer Auswahlbiographie über die „Katholische Liturgische Bewegung in Europa". In der Folge liest man mehr grundsätzliche Abhandlungen, etwa „Von der Volksreligion zur Massenreligiosität" von Urs Altermatt oder „Présupposés théologiques et implications herméneutiques" von Gottfried Hammann und eine ganze Reihe sehr konkreter Untersuchungen über die „Wegbereiter der liturgischen Erneuerung in der Schweiz" oder die Wandlungen des Fronleichnamsfestes in Deutschfreiburg von Thomas Perler. Danach folgt man einigermaßen überrascht der Frage von Guido Moff, ob es eine Schweizer Liturgische Bewegung überhaupt gegeben hat. Das wenig überraschende Ergebnis lautet: Ja, aber anders. Es habe v. a. ein Zentrum der liturgischen Erneuerung gefehlt. Weniger Zweifel hat da André Bardet für die „Église réformée du Pays de Vaud".

Im zweiten Bereich der Studie geht es um die „Die Revision liturgischer Ordnungen und Bücher" (179–309) der verschiedenen Kirchen. Hier wird der Leser kundig gemacht zunächst von Bruno Bürki über die evangelisch-reformierten Gottesdienstbücher im 20. Jh., von Alfred Ehrensperger über die Gottesdienstreform der evangelisch-reformierten Zürcher Kirche von 1960–1970, von Alexander Völker über das Eucharistiegebet in der Abendmahlsfeier der reformierten Schweizer Agenden, von Martin Klöckener über „die Reform der Schweizer katholischen diözesanen und interdiözesanen Ritualien", von Paul Schwaller über die Schweizer Einheitslieder und von Hans-Jürg Stefan über die neuen Kirchengesangbücher.

Die besondere Situation des mehrsprachigen Landes wird deutlich in den Beiträgen von Jean-Claude Crivelli „La collaboration de la Suisse romande au développement de la liturgie catholique dans les pays francophones" und von Anton Pomella über die „Mitarbeit in der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes". Erst am Ende dieses Teils informieren Herwig Aldenhoven über die Erneuerung in der Christkatholischen Kirche und Roland Lauber über deren liturgische Bücher.

„Neue Anstöße / Impulsions nouvelles" ist der letzte Hauptteil betitelt (311–392). Anton Cadotsch referiert zuerst über die wichtige katholische Synode 72 und ihre Wirkung auf das gottesdienstliche Leben und Marianne Périllard über „Le Synode protestant suisse (1983–1987) et le renouveau du culte". Christoph D. Müller befaßt sich mit der Relevanz von Frauengottesdiensten und Birgit Jeggle-Merz deutet Frauen-Liturgien als zeitgenössischen Beitrag zur Vielfalt gottesdienstlichen Lebens, wobei beide Beiträge über die Schweizer Grenzen hinausgreifen. Die wohl brisanteste Frage behandelt abgewogen Burghard W. Fischer am Schluß: „Ökumenische Gottesdienste als gemeinsame Eucharistiefeiern? Zur Entwicklung ökumenischer Gottesdienste in der Schweiz." Zur Einzelauswertung der vielen in diesem Werk gesammelten Studien dürfte das Namen- und Sachregister sehr hilfreich sein, ebenso das Verzeichnis der Mitarbeiter.

Das Ziel, das sich die Vf. bei der Herausgabe dieses Bdes gesetzt haben, dürfte weitgehend erreicht worden sein. Die Entwicklung der Liturgie der Schweiz im 20. Jh. wird gut dokumentiert. So harrt z. B., was M. Klöckener für die Entwicklung der Ritualien der Schweiz beiträgt, in Deutschland noch der Bearbeitung. Wichtig ist dabei, daß die schon länger gehegte Überzeugung von der Interdependenz der liturgischen Entwicklung in den verschiedenen christlichen Kirchen für die Schweiz nun klar zu belegen ist. Es gibt auch deutliche Bezüge zur liturgischen Entwicklung in Deutschland und Österreich, wie besonders die Beiträge über Frauenliturgie und Ökumene zeigen.

Nicht immer schlüssig scheinen dem Rez. die Abfolge der Beiträge, z. B. der über die Christkatholische Kirche oder der über die Existenz einer Liturgischen Bewegung in der Schweiz. Schwerwiegender scheint das Fehlen eines eigenen Beitrags über das liturgische Leben des italienisch sprechenden Teils der Schweiz und ihrer (vom Rez. vermuteten) Verbindung zu den entsprechenden Institutionen Italiens, wie es Anton Pomella für den deutschsprachigen Teil und Jean-Claude Crivelli für den rätoromanisch sprechenden Teil der Bevölkerung getan hat. Das schmälert jedoch nicht das Verdienst der beiden Hg., deren lobenswerte Initiative auch in anderen Ländern Schule machen sollte.

Vallendar Manfred Probst

Spiritualität

Fischer, Balthasar: **Frömmigkeit der Kirche.** Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität, hg. v. Albert Gerhards / Andreas Heinz. – Bonn: Borengässer 2000. XI, 317 S. (Hereditas, 17) geb. DM 62,00 / € 31,70 ISBN: 3–923946–48–1

Der 2001 verstorbene Trierer Liturgiewissenschaftler B. Fischer gehört zu den großen Gelehrten, die ihre Befähigung nicht so sehr durch viele seitenstarke Bücher erwiesen haben, sondern in einer großen Zahl von kleineren, mit viel Liebe und höchstem Sachverstand geschriebenen Beiträgen. Diese sind naturgemäß nicht immer leicht aufzufinden und der interessierte Kollege oder Laie hat es nicht leicht, einen Überblick über die Veröffentlichungen zu behalten. Von daher muß man seinen Schülern Andreas Heinz und Albert Gerhards, Lehrstuhlinhaber der Liturgiewissenschaft in Trier und Bonn, danken, daß sie die große Flut der Veröffentlichungen gesichtet haben und nach großen Themen gebündelt herausgeben, um das Lebenswerk ihres großen Lehrmeisters in der sich wandelnden liturgiewissenschaftlichen Diskussion präsent zu halten. Das lohnt sich allemal, wie die beiden vorausgehenden Bde über *„Die Psalmen der Kirche"* von 1982 und *„Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation"* von 1992 bereits erwiesen haben.

In dem hier vorzustellenden Bd wurden von über 300 Beiträgen zum Thema Frömmigkeit der Kirche 30 ausgewählt, von denen einer

eine Erstveröffentlichung darstellt. Die Beiträge sind von F. selbst noch revidiert und für diese Sammlung leicht überarbeitet oder ergänzt worden (VII). Daran kann man sehen, wie sehr aus der Liturgie erwachsende christliche Spiritualität zu den wichtigen Anliegen des Vf.s gehört.

Die Beiträge des Buches sind in sechs Teile gegliedert. Im ersten Teil mit sieben Beiträgen geht es um „Persönliche Frömmigkeit im Kontext von Bibel und Liturgie" (1–84). Stichworte wie Gemeinschaftsgebet in der Familie, das meditative Element in unseren Gottesdiensten, Volksfrömmigkeit, persönliches Beten zeigen, daß F. auch in seinen historischen Beiträgen immer den Bezug zu den Fragen der Gegenwart gesucht hat. Aus Teil II „Christus – die Mitte christlicher Spiritualität" (85–122) sei besonders der erste Beitrag „Vom Beten zu Christus" (85–90) aus dem Jahre 1980 hervorgehoben, der eine Reihe weiterer Beiträge von A. Gerhards, K. Richter, B. Kranemann u. a. zu diesem wichtigen Thema der interreligiösen Diskussion mit dem Judentum und dem Islam initiiert hat. Der Teil III „Zur Spiritualität der Eucharistie und der Sakramente" (123 –203) beinhaltet auch heute durchaus aktuelle Beiträge wie „Eucharistie als Fest" oder die Spiritualität des Vorstehers bei der Eucharistiefeier, in dem F. sich als einer der ersten Vf. mit der Kunst der Leitung von Gottesdiensten auseinandersetzt. Wesentliche sakramenten-theologische Einsichten vermittelt die profunde Studie über „Das Gebet der Kirche als Wesenselement des Weihesakramentes". In Teil IV „Zur Spiritualität des Stundengebetes" (204–246), das F. zeitlebens am Herzen lag, kennzeichnet er dieses als „Dienst des Lobes – Dienst der Fürbitte", erweist sich aber in dem Aufsatz über das Stundengebet im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 als profunder Kenner auch der rechtlichen Aspekte. Daß F. in Trier neben dem Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft auch den für Homiletik inne hatte und im übrigen ein viel gefragter Prediger war, dokumentiert sich in Teil V „Die Predigt im Dienst christlicher Spiritualität" (247–277). Zwei köstliche Kabinettstücke enthält der VI. Teil „Schöpfungsfrömmigkeit", die in der westlichen Liturgie im Verlauf der historischen Entwicklung stark verkümmert war. Was er hier über Friedrich Spee berichtet und was er in dem Beitrag über „Todesanzeige und Festankündigung bei den Haustieren", wobei die Bienen eine besondere Rolle spielen, aufdeckt, kann Hilfen bieten für einen neuen Umgang mit der Schöpfung und den Tieren als Mitgeschöpfen des Menschen. Diesen sechs inhaltlichen Teilen ist ein Verzeichnis der Erstpublikationen sowie ein nützliches Personen- und ein Ortsregister beigefügt.

Diese Aufsatzsammlung von F. (wie schon die beiden vorausgehenden) zeigt ihren Vf. als einen Meister des geschriebenen Wortes, der historischen Forschung im Detail, des praktischen Vollzuges und des spirituellen Gehaltes der katholischen Liturgie. Dabei ist besonders dieser letzte Aspekt hervorzuheben, der in der deutschsprachigen Wissenschaft etwa im Vergleich zur italienischen und französischen eher zurückhaltend behandelt wird. F. hat ernst genommen, was die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils einfordert, daß die erste Quelle christlicher Spiritualität die Liturgie darstellt (vgl. SC 14). Dabei zeigt er immer wieder überzeugende Wege auf, die von der Theorie zu einer verantworteten Praxis führen, etwa in dem Beitrag zu den meditativen Elementen in unseren Gottesdiensten oder zu der Spiritualität des Vorstehers.

Trotz der verschiedenen Zielsetzung und Anlage der beiden Bücher wäre es reizvoll, dieses Werk des Altmeisters der deutschen Liturgiewissenschaft mit dem Werk eines anderen berühmten deutschen Theologen zu vergleichen: mit dem von Joseph Kardinal Ratzinger „Der Geist der Liturgie", das fast zeitgleich veröffentlicht wurde. Diese schwierige Aufgabe kann vom Rez. hier nicht geleistet werden. Doch sei es ihm gestattet, auf einen ihm wichtig scheinenden Unterschied hinzuweisen. Die Atmosphäre der Aufsatzsammlung von F. zeichnet eine ruhige Gelassenheit und eine positive Grundstimmung gegenüber den nachkonziliaren Reformen aus. Dagegen scheint mir in den Ausführungen des Kardinals öfter Sorge, ja bisweilen Mißtrauen in Bezug auf die nachkonziliare Liturgiereform hervorzutreten. F. sprach zwar auch von Kinderkrankheiten der Reform, aber die Notwendigkeit einer Reform der Reform hat er m. W. nicht vertreten. So könnte nicht zuletzt die Gelassenheit und die Hilaritas des inzwischen verstorbenen Trierer Gelehrten ein wichtiges Vermächtnis für die gereizter gewordenen Diskutanten (vgl. die Kontroverse Ratzinger – Kaczynski in Stimmen der Zeit) über die zukünftige Gestalt der Liturgie sein.

Vallendar Manfred Probst

Theologie / Psychologie

Psychoanalyse und Religion. Versuch einer Vermittlung. Mit Beiträgen von Markus Bassler / Andreas Cesana / Walter Dietz / Heinz Henseler / Otto F. Kernberg / Hartmut Raguse / Heribert Wahl / Klaus Winkler, hg. v. Markus Bassler. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 150 S., kt DM 28,95 ISBN: 3–17–015910–0

Der vorliegende Bd versammelt die überarbeiteten Vorträge des hochkarätig besetzten Symposiums „Psychoanalyse und Religion – Versuch einer Vermittlung", das 1998 das Mainzer Psychoanalytische Institut und die Studienakademie des Bistums Mainz erstmals gemeinsam veranstalteten. Der Mediziner M. *Bassler* führt thematisch mit einer konzisen Charakterisierung des Spannungsfeldes zwischen Psychoanalyse und Religion/Theologie und einer knappen Skizzierung der Beiträge ein (9–16). Die Beiträge der Psychoanalytiker H. *Henseler* und O. *Kernberg* zeigen die Spannungen schon in der Psychoanalyse: Ersterer deutet Religion letztlich nur als Abwehr und wehrt selbst jedweden religiösen Wahrheitsanspruch als (zumindest potentiell) fundamentalistisch ab (Gedanken zum Fundamentalismus; 17–31); letzterer (als amtierender Präsident der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung) betrachtet sie *gegen* Freuds Religionskritik in der „Antinomie zwischen dem Bösen und der Religiosität als einer Grundeigenschaft des menschlichen Wesens" (129). Er kennt auch „reife Religiosität" und charakterisiert sie darin, daß sie „ein integratives Wertesystem" umfaßt, „das über das individuelle Interesse hinausgeht und somit eine wahrhaft universale Gültigkeit erlangt, die auf alle menschliche Wesen anzuwenden ist" (130), ohne damit die ständige Möglichkeit einer ubw-defensiven Verwendung religiöser Symbole zu unterschlagen. In seiner wissenschaftstheoretischen Klarheit leistet *Kernberg* aus der Sicht des Rez. damit den wichtigsten Beitrag zu einer Vermittlung (Einige Überlegungen zum Verhältnis von Psychoanalyse und Religion; 107–134) – über die klare christlich-theologische Replik auf psychoanalytische Religionskritik (W. *Dietz,* 33–51) und über die weiterführenden Beiträge der Psychoanalytiker und Theologen H. *Raguse* (Grenzübertritte zwischen Seelsorge und Psychoanalyse; 53–65), H. *Wahl* (Selbst- und objektbeziehungstheoretische Überlegungen zur Religions- und Pastoralpsychologie; 67–91) und K. *Winkler* (Pastoralpsychologie und Psychoanalyse – Gemeinsames und Trennendes; 93–106) hinaus, die wichtige pastoral- und religionspsychologische Abgrenzungen, Kompromisse und Ausblicke (*Wahl* mit wichtigen Forschungsanregungen) bieten. Theologisch wirken sie aber eher sehr zurückhaltend, zumal was die Frage einer lebendigen Gottesbeziehung angeht, die in jüdisch-christlicher Sicht eine Existenz erst gelingen lassen kann (vgl. 9).

Implizit verdeutlicht *Kernbergs* Beitrag, daß eine Vermittlung auf der Ebene einer philosophischen Anthropologie zu (ver)suchen ist, die theologisch solide fundiert und inspiriert sowie kompetent psychoanalytisch informiert und für eine Metaphysik des Guten offen ist. (So ließe sich z. B. die von *Kernberg* referierte These W. *Bions* von den irreduziblen epistemologischen, ästhetischen, ethischen Vertices als Grundstrukturen des normalen Über-Ichs, die „Ausdruck von Libido sind und menschliches Verhalten und zwischenmenschliche Beziehungen zur Realität hin orientieren" (119f), als anthropologisches Korrelat einer philosophischen Transzendentalienlehre vom Wahren, Schönen und Guten betrachten; die These könnte zudem psychoanalytischerseits die Frage nach der Rationalität von Moral bereichern.) Die notwendige philosophisch-anthropologische Vermittlung zielt auch A. *Cesanas* philosophischer Beitrag (Philosophische Selbstvergewisserung zwischen religiösem und psychoanalytischem Erkenntnisanspruch; 135–148) jenseits wissenschaftstheoretischer Geltungsfragen (noch) nicht an. Wegen ihres Fehlens bleibt die „Vermittlung in der Praxis", der das folgende Symposion im Januar 2000 gewidmet war, leider häufig (noch) weit hinter den Möglichkeiten von Theologie und Psychoanalyse für einen integralen Dienst für die Menschen zurück. Um so wichtiger und wünschenswerter ist es, daß solche Begegnungen zwischen Psychoanalyse und Theologie weiter gesucht und gefördert werden und gemeinsam eine philosophisch-anthropologische Vermittlung angestrebt wird.

Herbolzheim-Bleichheim Klaus Baumann

Theologie / Kunst

Schreckenberg, Heinz: **Christliche Adversus-Judaeos-Bilder.** Das Alte und Neue Testament im Spiegel der christlichen Kunst. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 469 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23. Theologie, 650), geb. DM 128,00 ISBN: 3–631–33989–5

Religiöse Vorstellungen und auch theologische Argumentationen werden nicht allein auf dem Wege des Wortes, sondern daneben – bisweilen sogar in größerer Breite – durch Bilder vermittelt. Bilder artikulieren ihre Botschaft in einer Form anschaulicher Evidenz, die das gesprochene oder geschriebene Wort ergänzen, bekräftigen, aber

auch mit Konkurrenz bedrohen kann. Die darin begründete latente Bilderskepsis des Christentums geht einher mit dem kaum zu überschätzenden Rang des Bildes in der christlich-europäischen Kulturgeschichte.

Heinz Schreckenberg entspricht dieser im Zeitalter der visuellen Medien neu zu bedenkenden Bedeutung der Bildlichkeit durch den vorliegenden Bd, der die dreibändige Sammlung christlicher Adversus-Judaeos-Texte (Frankfurt am Main, 1994–1997) ergänzt. In weit mehr als 250 Bildbeispielen aus dem 5. bis ins beginnende 20. Jh. wird die christliche Perspektive auf das Judentum entfaltet. Neben allegorischen Personifikationen (z. B. Ecclesia und Synagoga) sind v. a. Darstellungen von Juden in biblischen und legendarischen Szenen zu sehen. Die Abb. sind chronologisch geordnet; ein zusätzliches Inhaltsverzeichnis erlaubt darüber hinaus eine Erschließung nach biblischen Themen, wozu der Bd wohl am häufigsten verwendet werden dürfte. Alle Abb. sind z. T. ausführlich kommentiert. Ergänzend sind ein Glossar mit einschlägigen Namen und Begriffen (401–429) sowie ein Verzeichnis der verwendeten und weiterführenden Literatur (431–450) beigefügt. Eine chronologisch geordnete Liste der in den vorangegangenen Bden zusammengestellten Texte gegen die Juden vom 2. bis zum 20. Jh. (451–461) beschließt – neben einem Stellenregister – den Bd.

Nicht alle Darstellungen von Juden in der christlichen Bild- und Kunstgeschichte sind polemisch konnotiert, und so ist der Titel des Bdes etwas mißverständlich formuliert. Im Grunde geht sein Anspruch auch darüber hinaus: Seine Intention richtet sich auf die Dokumentation der christlichen Sichtweisen des Judentums, wie sie sich durch eine ikonographische Lektüre der Bildgeschichte erschließen lassen. Die in Lehrveranstaltungen erprobten Bilder fungieren als ein Beitrag zur historischen Aufklärung, in dem der Spielraum christlicher Einschätzung des Judentums in der Vorgeschichte des Holocaust vermessen wird. Die Geschichte des christlichen Judenbildes zeigt sich im Überblick als ein verhängnisvoller Zusammenhang der Entstehung und Tradierung von Vorurteilen, die dem Judenhaß die Argumente lieferten, wohl eingedenk, daß „in einem wirklich christlichen Europa, in einer Gesellschaft brüderlicher Nächstenliebe, der Holocaust nicht möglich gewesen" wäre (8). Die Einführung in den Bd skizziert – zwischen früher Selbstvergewisserung und späterem Absolutheitsanspruch – christliche Motive für die Verunglimpfung des Judentums und deren Geschichte. Die typologische Schriftauslegung, die sich auch in den Bildern niederschlägt, gibt in der Hauptsache das ikonographische Instrumentarium an die Hand, mit dem die Abgrenzungs- und Überlegenheitsattitüden artikuliert werden.

S. scheint die historischen Phasen der Judenfeindschaft kraft kirchenamtlicher Aussagen (Lumen Gentium: 34) und bibelwissenschaftlicher Einsichten der Gegenwart (22) für überwunden zu halten; die Reihe seiner Bildbeispiele endet sogar bereits um 1900. Wie immer man die Durchsetzungsfähigkeit von wissenschaftlicher Grundlagenarbeit und von Konzilsbeschlüssen gegenüber lange gehegten Vorurteilen einschätzen mag, so scheint es doch zumindest fraglich, ob die Bildgeschichte des christlichen Blicks auf das Judentum wirklich um die Wende des 20. Jh. endet. Dies gilt zumal dann, wenn man wie S. – zu Recht – in umgekehrter Perspektive auch jüdische Künstler (vgl. Max Liebermann, Abb. 248) zu Wort kommen läßt. Gerade von hier aus eröffnet sich ein weites Feld der künstlerischen Moderne und der Wechselbeziehung von Judentum und Christentum, die sich darin spiegelt.

Natürlich ist es wohlfeil, angesichts einer solch beeindruckenden Bildersammlung das Fehlen einzelner bestimmter Werke zu bemängeln. Wünschenswert wäre allerdings eine Auskunft über den Grad der Vollständigkeit respektive exemplarischer Auswahl, der mit dieser Sammlung verbunden ist. Darüber hinaus läßt sich fragen, ob angesichts der komplex ausgebildeten Vorstellungen des Bildlichen in jüdischer wie christlicher Theorie das Methodenrepertoire der Ikonographie für eine Beschreibung der christlichen Beurteilung des Judentums und ihrer Geschichte hinreichend signifikante Erkenntnisse ermöglicht. Schließlich hat schon die spätantike theologische Polemik gegen die Juden den grundsätzlichen Status des Bildes zum Thema erhoben, und sie markiert damit einen frühen Stand christlicher Bildtheologie.

Über die bildtheoretischen und kunstgeschichtlichen Prämissen des Bdes ließe sich fruchtbar diskutieren. Kaum hinzunehmen ist allerdings die Qualität zahlreicher Abb., auch wenn die Wiedergabe in Schwarz/Weiß grundsätzlich vertretbar ist. Auch die vorausgeschickten einschränkenden Bemerkungen des Autors (10) können die verlegerische Fahrlässigkeit nicht entschuldigen, mit der ein Buch auf den Markt gebracht wird, das allgemeine Standards weit unterbietet. In einer Zeit, in der kunst- und kulturgeschichtlich bedeutsame Fragestellungen zunehmend interdisziplinär verhandelt werden, sollten auch die theologischen Beiträge zu solchen Diskursen sich diesen Standards nicht verweigern.

Münster Reinhard Hoeps

„Neuer Naturalismus? Die mind-brain-Debatte als Herausforderung für die Theologie"

Unter diesem Thema stand die diesjährige Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologie des deutschen Sprachraums, die vom 23. bis 27. September im Bildungshaus der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul in Untermarchtal stattfand und in deren Verlauf den Teilnehmern und Teilnehmerinnen diese Herausforderung oder gar Bedrohung in aller Deutlichkeit vor Augen gestellt wurde. Denn die Überzeugung, daß sich Geist und Bewußtsein (und damit Subjektivität und Personalität, Freiheit und Verantwortung des Menschen) naturalisieren, d.h. auf Gehirnprozesse reduzieren lassen, entwickelt aufgrund der unbestreitbaren und erstaunlichen Erkenntnisfortschritte der Neurobiologie eine Plausibilität, die durch entsprechende gesellschaftliche Tendenzen zur Leugnung menschlicher Freiheit und Selbstverantwortung nur noch verstärkt wird und die eine sachliche Argumentation darum äußerst schwierig macht. In den verschiedenen Referaten von naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Seite sowie in den anschließenden Diskussionen und Arbeitsgruppen wurde deutlich, daß die Debatte mit einem solchen (auch aus naturwissenschaftlicher Sicht umstrittenen) Naturalismus gerade angesichts solcher scheinbarer Plausibilitäten beharrlich auf seinem Charakter als philosophischer bzw. metaphysischer Theorie zu bestehen hat. Der Naturalismus kann eben nicht allein naturwissenschaftlich begründet werden und muß sich darum entsprechenden Anfragen wissenschaftstheoretischer und metaphysischer Art stellen. Daß mit der naturalistischen Reduzierung von Personalität und Verantwortlichkeit das spezifisch Humane bestritten wird und daß damit zugleich die unhintergehbaren Grundlagen der theologischen Anthropologie und der Christologie und damit des christlichen Glaubens schlechthin angegriffen werden, ist offensichtlich und macht die besondere Herausforderung einer solchen Einstellung für die Theologie deutlich. Zugleich bildet (neben den notwendigen naturwissenschaftlichen und philosophischen Auseinandersetzungen) die in allen konkreten menschlichen Vollzügen implizit vorausgesetzte Personalität und Freiheit des Menschen wohl zugleich auch den eigentlich theologischen Ansatzpunkt, um sich mit naturalistischen Thesen auseinanderzusetzen und ihnen das Gegenbild einer Humanität entgegenzustellen, deren Überzeugungskraft in der von Gott gegebenen Subjektivität und Verantwortung des Menschen liegt, die sich als solche eben von diesem Gott angenommen weiß.

Schlangen Burkhard Neumann

Kurzrezensionen

Hell, Leonhard: **Entstehung und Entfaltung der Theologischen Enzyklopädie.** – Mainz: Phillip von Zabern 1999. VIII, 233 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 176), Ln 29,80 ISBN: 3-8053-2532-0

Diese Freiburger Habil. (G. Greshake / P. Walter) geht der Geschichte der sog. „Theologischen Enzyklopädie" von ihren Anfangen bis ins 19. Jh. nach. Der Vf. ordnet seine Ergebnisse am Ende gattungs-, disziplin- und problemgeschichtlich. Die Arbeit zeitigt das Ergebnis, daß die wesentlichen Momente der Theologischen Enzyklopädie in formaler wie materialer Hinsicht in den am Deutschen Idealismus zu Beginn des 19. Jh.s orientierten Entwürfen sämtlich vorhanden sind. Ein wichtiger Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der Theologie.

H. E. W.

Wettstein, Ronald Harri: **Leben und Sterbenkönnen.** Gedanken zur Sterbebegleitung und zur Selbstbestimmung der Person. – Frankfurt: Peter Lang 1997. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage. 874 S., geb. € 62,89 ISBN: 3–906757–25–0

Das voluminöse Buch ist, bemerkt richtig ein Rez. in einer anderen Zeitschrift, inzwischen so etwas wie ein Standardwerk zu Sterbebegleitung und personaler Selbstbestimmung. Aus der Feder eines einzigen Vf.s finden sich hier gleichermaßen philosophische, theologische und ethische Überlegungen. Wenn sich die Thesen im einzelnen auch manchmal auf ungewohnten Pfaden bewegen, so sind sie doch anregend. Die christliche Grundüberzeugung drängt sich nicht auf, ist aber überall präsent. H. E. W.

Bredow, Udo / **Mayer,** Annemarie C.: **Der Mensch – das Maß aller Dinge?** 14 Antworten großer Denker. – Darmstadt: Primus 2001. VIII, 248 S., geb. DM 39,90 ISBN: 3–89678–404–8

Der Bd enthält vierzehn Beiträge, die sich mit dem Menschen bzw. dem Menschsein befassen. Ausgangspunkt ist jeweils ein philosophischer bzw. theologischer Klassiker. Von Sophokles und Platon bzw. Aristoteles über Thomas von Aquin und Thomas Hobbes bis hin zu Max Scheler und Karl Rahner. Ausgangspunkt sind jeweils die (Gott sei Dank abgedruckten) Texte selbst, es folgen Zusammenfassung und Aktualisierung (Vergegenwärtigung). Das so entstandene Buch kann für Seminarübungen und Erwachsenenbildung sehr hilfreich sein. H. E. W.

Wiedemann, Thomas: **Kaiser und Gladiatoren.** Die Macht der Spiele im antiken Rom. Aus dem Englischen von Nicole Albrecht. – Darmstadt: Primus 2001. 220 S., 17 Abb., geb. DM 49,90 ISBN: 3–89678–196–0

Dieses Buch ist natürlich nicht in erster Linie für Theologen geschrieben, sondern für Historiker, Kulturgeschichtler, Altphilologen und allgemein Interessierte. Seine Lektüre kann aber für den Fachtheologen sowie den Theologiestudierenden nützlich sein. Es hilft, manche Vorgänge und Konstellationen in der Welt, in die hinein sich das frühe Christentum verbreitete, besser zu verstehen, insbesondere die Machtstrukturen im Römischen Reich (dazu z. B. 5: „Die Macht des Kaisers und die Macht des Volkes"). Anspielungen des Apostels Paulus auf Spiel und Sport im Römischen Reich werden verständlicher. Und natürlich fällt auch mehr Licht auf die christlichen Martyrien im alten Rom. H. E. W.

Hufnagel, Agnes: **Franz Hettingers Grundlegung einer christlichen Apologetik.** – Frankfurt: Peter Lang 2000. 114 S. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, 24), brosch. DM 49,00 ISBN: 3–631–35467–3

Diese Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Fundamentaltheologie. Sie zeigt den Apologeten Franz Hettinger, wie er sich – den Erfordernissen seiner Zeit entsprechend – kritisch mit verschiedenen naturwissenschaftlichen Thesen seiner Zeit, im ganzen mit dem Materialismus – auseinandersetzt. H. E. W.

Hahn, Udo: **Heiliger Geist.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 62 S. (Güterloher Taschenbücher, 685. Grundbegriffe Christentum), kt € 4,90 ISBN: 3–579–00685–1

Dieses schmale Bändchen (in der allgemeinverständlichen Reihe „Grundbegriffe Christentum") ist reich an guten und wichtigen Informationen bzw. hilfreichen Interpretationen. Das Bild vom Geist Gottes im AT und NT wird nachgezeichnet; es geht um den Hl. Geist in den Symbola, geht um den Zusammenhang zwischen Pneumatologie und Trinität. Auch Fachtheologen können Anregungen empfangen. H. E. W.

Prior, Joseph G.: **The Historical Critical Method in Catholic Exegesis.** – Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1999. 352 S. (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 50. Roma: Gregorian University Press 1999,), kt US-$ 22,50 ISBN: 88–7652–825–3

Die historisch angelegte Diss. verfolgt die Rolle der Historisch-Kritischen Methode (HKM) bzw. ihre einzelnen methodischen Schritte von der Patristik über das Mittelalter bis in die neueste Zeit (leider ein wenig die protestantischen Einflüsse vernachlässigend). Die Arbeit stützt sich dabei im wesentlichen auf offizielle Verlautbarungen der Katholischen Kirche. Der *literal sense*, den es mit Hilfe der HKM zu erheben gilt, hat laut Vf. durchaus seine Berechtigung, nicht zuletzt im ökumenischen Dialog, doch könne sie etwa christologische und ekklesiologische Aspekte der Texte nur unzureichend erfassen. Mit der Beschränkung auf die „Bedeutung in der Vergangenheit" könne die HKM nur im Rahmen („framework") der Kirche fruchtbar werden, indem die Bedeutung hinter dem historischen Sinn gesucht werde. Neben schon bekannter Kritik an der HKM (u. a. Spezialistentum; zu klärende Verbindung der HKM mit neueren, synchronen Zugangsweisen; fehlende Einbeziehung der Leser in den Offenbarungsprozeß) bietet die Arbeit insbesondere einen Ansatz zur Einbindung der Exegese in die Katholische Theologie und Lehre insgesamt. Der Schlußsatz, daß die HKM trotz ihrer Grenzen weiterhin notwendig für die Exegese sei, wird die Exegetinnen / Exegeten beruhigen – auch wenn aus ihrer Perspektive die Fragestellung eher in die Richtung gehen müßte, wie ihre Ergebnisse (mehr) kirchliche Relevanz gewinnen können. M. Sl.

Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira, hg. v. Renate Egger-Wenzel / Ingrid Krammer. – Berlin: W. de Gruyter 1998. VIII, 320 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 270), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–016371–3

Renate Egger-Wenzel und Ingrid Krammer haben aus Anlaß des 50. Geburtstags ihres Lehrers und Sirachexperten Friedrich Vinzenz Reiterer einen Bd mit fünfzehn Beiträgen international anerkannter Sirachforscher aus Österreich, Deutschland, England, Italien, Belgien, Spanien, USA, Japan und den Niederlanden herausgeben. Der Bd vermittelt einen guten Einblick in den gegenwärtigen Stand der Sirachforschung. Er bietet detaillierte Analysen zu einzelnen Texteinheiten, Abhandlungen zu einzeltextübergreifenden Themen und Motiven, aber auch Beiträge, die als aspektbezogene Einführung in das Buch empfohlen werden können. Jedem Beitrag ist ein Literaturverzeichnis beigegeben. Folgende Themen und Texte werden behandelt: Anthropologie (O. Kaiser), Sir 25,22 (R. Egger-Wenzel), Sir 4,1–10 (P. C. Beentjes), Freundschaft (J. Corley), Sir 37,7–15 (G. Sauer), Umgang mit Mächtigen (N. Calduch-Benages), Sirachs Selbstverständnis in Bezug auf Autoritäten der Gesellschaft (A. Minissale), Beruf, Arbeit, Muße (L. Schrader), Armut und Wohlstand (V. Morla Asensio), Darlehen, Almosen, Bürgschaft (M. Gilbert), Benehmen bei Tisch (H.-V. Kieweier), Weise werden und Altern (K. H. Walkenhorst), ‚Wer anderen eine Grube gräbt …' (I. Kramer), Sünde, Reue, Vergebung (R. E. Murphy), Lebensfreude und Genuß (O. Wahl). Ein zwölfseitiges Literaturverzeichnis und ein ausführliches Stellen- und Stichwortregister machen den Bd zu einem brauchbaren Arbeitsinstrument für jeden, der sich näher mit Ben Sira, jenem schriftgelehrten Weisen am Schnittpunkt zweier Kulturen, beschäftigen will. L. S.-S.

Lerch, Wolfgang Günter: **Denker des Propheten.** Die Philosophie des Islam. – Düsseldorf: Patmos 2000. 183 S., geb. € 18,00 ISBN: 3–491–72429–5

Das kundige und ansprechende Buch, für „den interessierten Laien" (13) verfaßt, will vermitteln, daß eine „aktualisierte Wieder-Aneignung des philosophischen Erbes" die islamische Kultur „zu innovativer Kraft erwecken" und so die „heute auf allem Geistesleben des Orients so schwer lastende Orthodoxie" zurückdrängen könnte (163f).

Die ausgewählten „Denker" machen Titel und Untertitel etwas fragwürdig: Teils stehen sie nicht auf Seiten „des Propheten", widerstreiten gar dem islamischen Glauben (Abu Bakr al-Razi, Omar Khayyam), teils repräsentieren sie nicht die „Philosophie", sondern Theologie, Mystik, Dichtung. Drei „Fallbeispiele" unserer Tage – Muhammad Arkoun, Sadiq Dschalal al-Azm, Abdolkarim Sorusch – verweisen auf weiterführende Wege.

Der gemeinverständliche Charakter des Buchs hat in zweierlei Hinsicht seine Grenzen: Manche philosophische Termini dürften trotz der Erläuterungsversuche dem nicht fachlich gebildeten Leser dunkel bleiben. Die aus neuzeitlich-westlicher Philosophie herangezogenen Analogien sind meist wenig ergiebig. H. Z.

Lehmann, Hartmut: **Protestantisches Christentum** im Prozeß der Säkularisierung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 218 S., kt DM 59,80 ISBN: 3–525–36250–1

In zehn Aufsätzen aus den Jahren 1983–1999 spiegeln sich wichtige Etappen des 20. Jh.s. Mehrfach versucht L. eine Begriffsbestimmung von Säkularisation. Er betrachtet dabei den Protestantismus in Mitteleuropa, besonders in Deutschland, wagt aber auch den Blick nach Nordamerika. Vereinnahmungsversuche von seiten der Politik und Distanzierungen werden Stück für Stück aufgearbeitet. Dem

Antisemitismus der Vorkriegszeit stellt L. Paul Tillich gegenüber, er führt die Schriften von Hans Preuß vor und fragt im Gegenzug mit Asmussen, ob Hitler bei den Nürnberger Prozessen hätte angeklagt werden müssen. Ebenso untersucht L. das Verhältnis des DDR-Regimes zu Luther und dem Protestantismus. Selbstverständlich handelt es sich um kleine Ausschnitte, um „eine Serie von Probebohrungen" (12), so fehlt z. B. die Zeit der Wende und des Mauerfalls.

W. R.

Pioch, Wilfried: **Nach Gott fragen.** Eine Orientierung. – Düsseldorf: Patmos 2001. 157 S., brosch. € 12,90 ISBN: 3–491–70331-X.

Der ev. Theologe und Pfarrer Pioch (geb. 1933) versucht in diesem Buch Mißverständnisse in zentralen Glaubensfragen aufzuhellen, dort, wo es möglich ist, redliche Antworten in allgemein verständlicher Sprache und Anstöße zu eigenem Weiterdenken zu geben.

Die wesentlichen, von ihm besprochenen Themen sind die Schöpfung angesichts neuerer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, die „Zulassung" des Leidens durch Gott, die Frage nach dem historischen Jesus und seinem Tod, das Gebet und die (zwei evangelischen) Sakramente. Nirgendwo flüchtet sich der Vf. in Phrasen oder Scheinargumente; nicht selten läßt er eine Frage, die er für unbeantwortbar hält, offen stehen.

Man könnte sich das kleine Buch ausführlicher vorstellen. In seiner Mentalität und in seiner Sprache darf es auch für Fachtheologen als vorbildlich gelten.

H. V.

Müller, Judith: **Im Dienst der Kirche Christi.** Zum Verständnis des kirchlichen Amtes heute. Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos plus 2000. 135 S. (Topos plus Taschenbücher, 358), kt € 8,90 ISBN: 3–7867–8358–6

Die Vf.in (geb. 1963) wurde unter der Leitung W. Beinerts mit einer Arbeit promoviert, die gedruckt vorliegt: „In der Kirche Priester sein" (Würzburg 2001). Breit gefächert stellt sie darin unterschiedliche Amtskonzeptionen des 20. Jh.s vor dem Hintergrund des jeweiligen Kirchenbildes dar. Damit hat sie die Grundlagen für eine populäre Erörterung des Themas geschaffen, die nun in Taschenbuchform vorliegt.

Zu Beginn umreißt die Vf.in heutige Infragestellungen des kirchlichen Amtes. Im folgenden Kap. geht sie auf das Problem ein, inwieweit das Amtspriestertum auf Jesus zurückgeführt werden kann, wobei sie die Mehrdeutigkeit des Begriffs „Priester" hervorhebt. Anschließend skizziert sie geschichtliche Entwicklungslinien einschließlich der markanten Zäsuren. Nach einer Erörterung des „gemeinsamen Priestertums" spricht sie sich dafür aus, die Amtsfrage nicht mehr als kirchentrennend aufzufassen (100ff). Abschließend finden sich knappe Gedanken zur Spiritualität des Dienstamtes, zu Berufung und Beruf. Ein kleines Wörterbuch und eine Auswahlbibliographie runden den Bd ab. Der Zielsetzung der Initiative „Positionen" innerhalb der Topos-plus-Taschenbücher entsprechend ist die Sprache des Buches allgemein verständlich; die Probleme werden deutlich beim Namen genannt, aber irenisch behandelt. Für Interessierte ohne weitere Vorbildung eine vorzügliche Einführung.

H. V.

Böhme, Wolfgang: **Da geschieht eine selige Stille.** Annäherungen an Mystik. – Düsseldorf: Patmos 2000. 122 S., geb. DM 34,80 / € 18,00 ISBN: 3–491–70329–8

Wolfgang Böhme veröffentlicht Gedanken zur Mystik aus seinem Tagebuch. Berücksichtigt man seine eigene Einschränkung im Vorwort: „Texte aus dem Tagebuch sind nichts Endgültiges" (9), so kann man den Gedanken zwanglos folgen, hier zur Zustimmung, dort zum Widerspruch angeregt. Soweit so gut könnte man meinen, wenn da nicht eine merkwürdige Tendenz zur Glättung der sperrigen Erfahrungen der Mystik vorherrschte. Das zeigt sich schon in der Neubestimmung der sieben mystischen Grunderfahrungen, die der Vf. gegenüber einem früheren Artikel (Böhme, Wolfgang: Sieben Grunderfahrungen der Mystik – Sind sie auch heute noch möglich?, in: „Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag", hg. v. Schmidt, Margot / Reboiras, Fernando Dimínguez. – Stuttgart-Bad Cannstatt 1998) vornimmt. Es finden sich einige Themen und Versatzstücke aus dem Artikel auf den ersten S. wieder. Auffallend ist dabei allerdings, was Böhme wegläßt, die „Erfahrung der Nichterfahrung" nämlich. Die „Dunkle Nacht" gehört offensichtlich neuerdings nicht mehr zu den sieben Grunderfahrungen der Mystik bei W. Böhme. Das ist nicht einfach ein eklatanter Mangel, sondern symptomatisch für dieses Büchlein. So bleibt die Annäherung an Mystik doch sehr einseitig in Auswahl und Form.

M. P.

Mader, Joseph: **Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes.** Hegels Religionsphilosophie als Anstoß für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts. – Münster: Lit-Verlag 2000. VII, 377 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 14), geb. DM 89,90 / € 45,90 ISBN: 3–8258–4309–2

Diese bei Peter Neuner in München erarbeitete Diss. ist ein wichtiger Beitrag zur Hegelrezeption in der Theologie. Die auf Hegel zurückgehende Formel in der „Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes" ist in die beiden Vatikanischen Konzilien eingegangen. Der heilsgeschichtliche Charakter der Offenbarung, deren universale Struktur u. a., ist wenigstens teilweise auf Hegels Optionen zurückführbar. Der von Hegel ausgehende Weg führt über Jakob Sengler, H. Staudenmaier u. a. hin zu K. Barth, K. Rahner, P. Tillich und W. Pannenberg. Ein gleichermaßen gründliches und wichtiges wie weiterführendes und spannendes Buch.

H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Sterben, Tod und Jenseitsglaube. Ende oder letzte Erfüllung des Lebens?, hg. v. Markwart Herzog / Reiner Jehl. – Stuttgart: Kohlhammer 2001. 191 S. (Irseer Dialoge – Kultur und Wissenschaft inderdisziplinär, 3), kt DM 35,00 ISBN: 3–17–016443–0: 9–18: Herzog, Markwart: ‚Sterben, Tod und Jenseitsglaube'. Begriffe – Deutungen – Wertungen; 21–39: Schäfer, Daniel: ‚Sterbesüchtig' und ‚todkrank'. Das Wortfeld Tod im 15. und 20. Jahrhundert als Spiegel kultureller Identität und ethischer Norm; 41–62: Kretschmer, Bernhard: Sterben als Übergang im Kulturvergleich. Die Dimensionen des Todes in Sitte, Brauchtum und Recht der Völker; 65–88: Hoheisel, Karl: Leben und Tod der Religionen; 89–99: Greshake, Gisbert: ‚Sterben' in theologischer Perspektive; 101–115: Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Neue Sinngebungen? Tod in der Philosophie des 20. Jahrhunderts; 119–129: Wuermeling, Hans-Bernhard: Herkömmliche medizinische Kriterien des Todes und Hirntod; 131–182: Schild, Wolfgang: Die juristischen Dimensionen des Todesproblems. Der Tod, die Toten und das Töten.

Theologie aktuell, hg. v. Josef Ernst. – Paderborn: Bonifatius 2002. 232 S., kt 15,40 ISBN: 3–89710–209–9: 9–24: Ernst, Josef: „Verstehst du auch, was du liest?" (Apg 8,30) Fragen der Bibelhermeneutik; 25–43: Herr, Theodor: Priesterlose Gemeinden. Verwaltung des Mangels oder Aufbruch in ein neues Land?; 45–65: Lüke, Ulrich: Naturwissenschaft und Gotteserkenntnis. Philosophische Inspizierung eines schwierigen Verhältnisses; 67–80: Urban, Hans Jörg: Ökumene heute: Alte Probleme, neue Methode, Lösungen in Sicht?; 81–96: Gleixner, Hans: Kirchliche Kollektivschuld? Zum „Schuldbekenntnis 2000" von Papst Johannes Paul II.; 97–111: Hattrup, Dieter: Was bewegt die Dogmatik in Paderborn? 113–135: Backhaus, Knut: Der Jungbrunnen. Über die unverwüstliche Kraft der Bibel; 137–154: Schmalor, Hermann-Jozef: Die Bibliothek im Dienst der Theologie; 155–170: Thönissen, Wolfgang: Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion; 171–187: Bode, Franz-Josef: Was dran ist. Herausforderungen für die Jugendseelsorge; 189–202: Brandt, Hans Jürgen: „Nehmt Neuland unter den Pflug." Aufbau der Seelsorge nach Säkularisation, Kulturkampf und Weltkriegen am Beispiel des Erzbistums Paderborn; 203–214: Schmid, Gilbert: Wozu Caritaswissenschaft? Zur Neueinführung des Diplom-Aufbaustudiums; 215–232: Wald, Berthold: Wahrheitsanspruch des Glaubens und Weltverhältnis der Moderne. Zur Aktualität der Religionsphilosophie Josef Piepers.

Theologie der Gegenwart 43, 4/2000, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 242–256: Müller, E.: Ewigkeitsdurst. Suchtphänomene als Herausforderung der Moraltheologie. Eine präventiv-ethische Skizze; 257–269: Benk, A.: Asylrecht als Menschenrecht – und die Grenze kommunitaristischer Argumentation; 270–286: Tück, J.-H.: Im Finstern einander nah. Paul Celans Gedicht „Benedicta" als theologische Herausforderung; 287–294: Schmied, A.: Beachtenswertes und Ärgerliches. Zur Erklärung „Dominus Jesus" der Römischen Glaubenskongregation; 295–302: Larentzakis, Grigorios: Orthodoxe Aspekte zum Papstamt; 303–309: Körtner, Ulrich H. J.: Das Papstamt –

notwendiges Zeichen und Werkzeug der Einheit?; 310–314: Weiss, Martin: Derrida, Vattimo und die Religion.

Theologie der Gegenwart 44, 1/2001, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 2–12: Arntz, K.: Gentechnische Optimierung der Natur. Unvernünftig und ethisch geboten?; 13–24: Wiehmeyer, J.: Soziallehre der Kirche im Zeitalter der Globalisierung; 25–35: Giesen, H.: Zur Christologie der Thronsaalvision (Offb 5); 36–49: Freyer, Th.: Die Bedeutung der jüdisch-christlichen Tradition für die christliche Theologie. Erkenntnistheoretische Anmerkungen im Kontext der Spätmoderne; 50–58: Feeser, U. / Heinemann, P. / Kläden, T.: Wohin führt der Weg? Katholische Theologiestudierende im Berufswahlprozeß; 59–63: Römelt, Josef: Embryonen – eine Ressource für Gesundheit?; 64–69: Grümme, Bernhard: Ist Gott ratlos vor dem Bösen?

Theologie der Gegenwart 44, 2/2001, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 82–93: Decot, Rolf: Klemens Maria Hofbauer (1751–1820): Zu seinem pastoralen Wirken; 94–112: Beinert, Wolfgang: Gott im Christentum; 113–130: Neuhaus, Gerd: Fundamentaltheologie zwischen Offenbarungs- und Rationalitätsanspruch; 131–134: Schalk, Hans: Pastorale Spiritualität. Die Gelübde in einer pastoral orientierten Gemeinschaft; 135–138: Eckart, Angelika M.: Erfolg durch Begrenzung; 139–141: Jockwig, Klemens: Lebensgeschichte als Heilsgeschichte; 142–149: Giesen, Heinz: Die Qumrangemeinde. Ihre Texte und ihre Messiasvorstellungen.

Theologie der Gegenwart 44, 4/2001, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef / Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. 28,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 242–250: Loichinger, A.: Verlässlichkeit religiöser Erfahrung? Eine religionsphiosophische Grundlegung I; 251–263: Henneke-Weischer, A.: „Mein Herz ruht müde / Auf dem Samt der Nacht." Dichter sprechen mit Gott; 264–273: Gruber, M.: „Verherrlicht Gott in eurem Leib" (1 Kor 6,20). Zu einer Theologie und Spiritualität des Leibes bei Paulus und im Neuen Testament; 274–281: Witschen, Dieter: Kirche als Menschenrechtsorganisation; 282–296: Benk, A.: Unterwegs zum Dialog Theologie und Physik. Eine Zwischenbilanz nach dem ersten Jahrhundert der modernen Physik.

Theologie im III. Millennium – Quo vadis? Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage, hg.v. Raúl Fornet-Betancourt. – Frankfurt: Iko 2000. 308 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 7), kt DM 44,80 ISBN: 3–88939–517–1.

Theologie in den Kontrasten der Zukunft, Perspektiven des theologischen Diskurses, hg. v. Rainer Bucher – Graz / Wien / Köln: Styria 2001, 208 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 8), kt DM 40,80 ISBN: 3–222–12870–7: 13–39: Bucher, Rainer: Die Theologie im Volk Gottes: Die Pastoral theologischen Handelns in postmodernen Zeiten; 41–67: Sander, Hans-Joachim: Gott in den Fragmenten der Zeit: Systematische Theologie vor der Macht von Gottes und des Menschen Tod; 69–93 Ammicht Quinn, Regina: Andere Leben, neue Unsicherheiten: Theologische Ethik in neuen Gegenden; 95–116: Kügler, Joachim: Für wen arbeitet die Bibelwissenschaft? Exegese im Kontrast gegenwärtiger und zukünftiger Pluralität; 117–151: Bechmann, Ulrike: Zu Grenzgängen herausgefordert: Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft; 153–179: Steinhauf, Bernhard: Identität im Werden: Kirchengeschichtsschreibung angesichts der Transformationsprozesse von Theologie und Kirche; 181–197: Bucher, Rainer: Wer braucht Pastoraltheologie wozu? Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfaches.

Theologiestudierende im Berufswahlprozess. Erträge eines interdisziplinären Forschungsprojektes in Kooperation von Pastoraltheologie und Berufspsychologie, hg. v. Walter Fürst / Walter Neubauer. – Münster: Lit 2001, 246 S. (Empirische Theologie, 10), brosch. 25,90 ISBN: 3–8258–5666–6: 13–28: Fürst, W. / Neubauer, W.: Hintergrund und Ziele des Forschungsprojektes „Theologen und Beruf"; 29–42: Heinemann, P.: Konstruktion und Erprobung des „Bonner Fragebogens zu Studienverlauf und Berufswahl von Theologinnen und Theologen"; 43–78: Kläden, T.: Ergebnisse des Forschungsprojektes „Theologen und Beruf" im Überblick; 81–95: Kläden, T.: Praktische Relevanz des Theologiestudiums und Zufriedenheit mit dem Studium; 97–118: Ziebertz, H.-G. / Schlöder, B. / Kalbheim, B. / Feeser-Lichterfeld: Theologiestudierende im religiösen Suchprozess; 119–131: Feeser-Lichterfeld, U. / Kläden, T.: Religiös-kirchliche Einstellungen von Theologiestudierenden; 133–147: Schlöder, B. / Rietz, C.: Aspekte des Selbstkonzeptes als Determinanten der intendierten Berufswahl von Theologiestudierenden; 149–166: Heinemann, P. / Schlöder, B.: Berufliche Selbstkonzepte im Spannungsfeld von Individuum und Institution; 167–190: Fürst, W. / Feeser-Lichterfeld, U. / Severin, B.: Laientheolog(inn)en auf dem Weg ins Amt?; 191–207: Severin, B. / Schlöder, B.: Personale Ressourcen für die Kirche – tut Personalentwicklung Not?

Theologie und Psychologie im Dialog über Sterben und Tod, hg. v. Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 2001, 144 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–89710–149–1: 7–10: Schlagheck, Michael: Theologie und Psychologie im Dialog über Sterben und Tod; 11–46: Wittkowski, Joachim: Erleben und Verhalten bei der Begegnung mit Sterben und Tod – Ergebnisse der Psychologie des Todes; 47–71: Nocke, Franz-Josef: Hingabe. Zum Thema Sterben und Tod in der gegenwärtigen Theologie; 73–101: Heigl-Evers, Annelise / Böhle-Neugebauer, Elke / Böhle, Alexander: Tod und Sterben aus psychoanalytischer Sicht; 103–140: Rest, Franco: „Tod" als Konstrukt des lebenden Menschen. Über die spirituelle Sicht des Sterbens.

Visionen und die Frage ihrer Echtheit. Fatima – Medjugorje – Marpingen, hg. v. Gregor Kauling. – Altenberge: Oros 2001, 178 S., kt DM 26,00 ISBN: 3–89375–200–5: 11–17: Müller, Jörg: Gemeinsames in den Botschaften von Fatima, Medjugorje und Marpingen; 18–100: Von Raab-Straube, Albrecht: Kriterien der Unterscheidung, 101–121: Grothues, Dirk: Was spricht für Marpingen?; 122–130: Sarrach, Alfons: Stern des neuen Jahrtausends; 131–144: Müller, Bernhard: Bedeutung Fatimas für die heutige Zeit; 145–178: Kauling, Gregor: Medjugorje und das Zweite Vatikanische Konzil.

Werkstatt Religionspädagogik, hg. v. Klaus Petzold. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001, 176 S. (Kreative Lernprozesse in Schule und Gemeinde, 3), kt DM 29,00 ISBN: 3–374–01873–4: 9–10: Petzold, Klaus: Anders als „ein bißchen Basteln". Einleitung; 11–24: Grünberg, Wolfgang: Bildung als Strategie gegen den Tod. Theologie und Pädagogik bei Ernst Lange und Paulo Freire; 25–33: Schubert, Matthias: „Gott will wie ein Hirte sein." Ein Lied zur Davidsgeschichte; 34–43: Czupalla, Barbara / Petzold, Daniel: Projekt „Apfeltraum". Apfelsaft in der Jungen Gemeinde; 44–61: Petzold, Klaus: Kreative Lernprozesse mit Altpapier in Loccum; 62–70: Teckemeyer, Lothar: „So wie wir atmen, so leben wir." Zum Buß- und Bettag in den Berufsbildenden Schulen; 71–89: Kastenschmidt, Anke: Interreligiöses Lernen als pädagogisches Konzept. Möglichkeiten und Grenzen in der Schule; 90–104: Gräbig, Ulrich: So ein Zirkus!; 105–119: Kurzke, Gudrun: „Spurensuche Brückenbau." Spuren jüdischen Lebens in Eisenach; 120–125: Fechner, Hans-Werner: Tauschbörse: Freizeit – Arbeit. Ein Entscheidungsspiel; 126–133: Berger, Ruth / Fechner, Doris / Fechner, Hans-Werner: „Selbst ist die Frau, selbst ist der Mann!" Eine Propstei stellt sich dem gesellschaftlichen Umbruch! Ein Planspiel; 134–144: Köser, Silke Christiane: „Ihr seid das Salz der Erde." Betrachtungen über eine Werkstatt mit Schülerinnen und Schülern in Jena; 145–156: Leewe, Hanne: Ich will Gott und der Welt erzählen. Biblische Erzählfiguren in einem Werkkurs; 158–166: Stiel, Katja: Mit der Bibel bewegen, bewegt werden und tanzen; 167–174: Hilmer, Marita: Wir gestalten ein Hungertuch zu Mt 5,13a: „Ihr seid das Salz der Erde."

Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Selbstdarstellung und theologische Reflexion, hg. v. Hirnsperger, Johann / Wesseley, Christian / Bernhard, Alexander. – Graz / Wien / Köln: Styria 2001, 234 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 7), kt DM 40,80 ISBN: 3–222–12867–7: Poostchi; Kambiz / Käfer, Alex: Die Bahá'í-Religion; 25–42: Wieser, Emanuel / Graf-Stuhlhofer: Die Baptisten; 43–58: Kaiser, Michael: Die Christengemeinschaft; 59–67: Harta, Raimund: Der Bund Evangelikaler Gemeinden in Österreich; 69–85: Winter, Klaus: Freie Christengemeinde Pfingstgemeinde; 87–99: Büeler, Gabrielle: Hinduistische Religionsgesellschaft in Österreich; 101–114: Aigner, Franz: Jehovas Zeugen; 115–141: Hasel, Frank M.: Die Kirche des Siebenten-Tags-Adventisten; 143–149: El Baramousy, Johannes / Istfanous, Amir: Die Koptisch-Orthodoxe Kirche; 153–171: Hirnsperger, Johann: Das neue Gesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften; 173–194: Körner, Bernhard: Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in dogmatischer Perspektive; 195–201: Wessely, Christian: Wege zum Heil?; 203–216: Hutter, Manfred: Pluralismus religiöser Minderheiten; 217–227: Neuhold, Leopold: Zwischen Freiheit und Schutzbedürfnis.

Weltdorf Babel. Globalisierung als theologische Herausforderung, hg. v. Giancarlo Collet. Münster: Lit 2001. 126 S. (Theorie und Praxis, Abteilung B, 11), brosch. € 12,90 3–8258–5580–5: 10–19: Hengsbach, F.: „Ich und sonst niemand!" (Jes 47,8–10). Die politische Arena der Globalisierung; 20–43: Ebach, J.: „Wir sind ein Volk." Die Erzählung vom „Turmbau zu Babel". Eine biblische Geschichte in aktuellem Kontext; 44–61: Reuter, H.-R.: Menschenrechtspolitik in der interdependenten Welt; 62–96: Comblin, J.: Lateinamerika in der Globalisierung; 97–121: Croatto, S.: Vom levitischen Jubeljahr zur prophetischen Befreiungszeit. Exegetische Erwägungen zu Jesaja 61 und 58 im Zusammenhang mit dem Jubeljahr.

Werkstatt Religionspädagogik, hg. v. Klaus Petzold. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001, 183 S. (Kreative Lernprozesse in Schule und Gemeinde, 4), kt DM 29,00 ISBN: 3–374–01874–2: 9–12: Petzold, Klaus: Glaube, Zweifel und entdeckendes Lernen. Einleitung; 13–30: Petzold, Klaus: Bibel und Gebrauchstexte; 31–43: Drewniok; Susanne: Reformpädagogische Ansätze – Konzepte für selbständiges Lernen im Religionsunterricht; 44–53: Stiller, Heidrun: Krippenspiel für den 24. 12. 2000 in der Kirche Langendembach; 54–65: Petzold, Klaus: Entdeckungen von Tod, Kreuz und Auferstehung mit Jugendlichen; 66–70: Strehlau, Jochen: Schulgottesdienst an der KGS Sehnde; 71–84: Teckemeyer, Lothar: Verdichtungen; 85–96: Sangkuhl, Regina: Mit Emotionen, Kreativität und Wissen gegen Rechtsextreme; 97–105: Voigt, Ines: Das Kreissymbol in Christentum und Buddhismus; 106–121: Kreye, Mechthild: Religionsunterricht im Kooperationsprojekt „Mariaberger Heime"; 122–127: Wienecke, Ingrid: Gottlieb; 128–145: Rieche, Gundula / Steffani: Josef und seine Brüder – neu erlebt. Fächerübergreifend, themenzentriert, ganzheitlich; 146–156: Eitner, Karin: Miteinander leben – ein Projekt in Klasse 5 einer Sekundarschule; 157–169: Fechner, Hans-Werner: Immer mehr Menschen werden immer älter. Ein Planspiel.

Wie Juden und Christen einander sehen. Ein Seminar an der Universität Augsburg, hg. v. Herbert Immenkötter. – Augsburg: Wißner 2001, 72 S., kt DM 19,80 ISBN: 3–89639–250–6: 11–28: Signer, Michael: Der Riß,

der verbindet. Hermeneutische Zugänge zum Verhältnis von Juden und Christen; 29–36: KIENZLER, Klaus: Wir Christen sehen auf die Juden herab – zur Problematik „typologischen" Sehens; 37–42: IMMENKÖTTER, Herbert: Juden und Judentum in Kollegstufe und Grundstudium. Fragen an ein deutschsprachiges Unterrichtswerk; 43–50: KINET, Dirk: Israel: Eine „offene" Geschichte mit Modellcharakter für alle, die sich in Israels Nachfolge verstehen; 51–56: BROCKE, Edna: Von der Bi-Polarität jüdischer Existenz und den Versuchen, sie in der Moderne zu leben; 57–64: HEINZ, Hanspeter: Brüder und Schwestern um Jesu willen. Thesen zu einer projüdischen Christologie; 65–69; HALDER, Alois: Wie sehen sich Juden und Christen?

„Wir haben Christi Sinn". Heilige als Vorbilder priesterlicher Spiritualität, hg. v. Reinhard Marx / Peter Schallenberg. – Paderborn: Bonifatius 2002, kt € 15,40 ISBN: 3–89710–190–4: 7–10: MARX, R.: Zum Geleit; 11–38: BACKHAUS, K.: Der Sinn Christi. Paulinische Farben im Priesterbild; 39–52: MARX, R.: Marianische Akzente priesterlicher Spiritualität; 53–94: TIMMERMANN, E.: „Amice, ad quod venisti?" (RB 60,3; c. Mt 26,50). Überlegungen zu der Frage, was es bedeuten kann, benediktinisch Priester zu sein; 95–123: SCHALLENBERG, P.: „Innerhalb der Erwählung ein gutes Leben zu führen". Priesterliche Spiritualität als ignatianische Spiritualität; 125–161: BAUR, F. J.: Geistliches Leben des Priesters im Blick auf Franz von Sales; 163–181: BAUMANN, K.: Priesterliche „Identitätszustände"... auf dem Weg, wie Christus gesinnt zu werden; 183–216: WITT, T.: „Bedenke, was du tust, ahme nach, was du vollziehst ..." Zur Bedeutung der Liturgie für die priesterliche Spiritualität.

Zeitschrift für katholische Theologie 120 (2001) Heft 2, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.- Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt. DM 37,00 / 138,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 129–142: SCHMIDT, J.: Zum Begriff der Schöpfung; 143–171: SALA, G. B.: Die Gottesfrage in den Schriften Kants; 172–188: WITSCHEN, D.: Eigene Menschenrechte für Kinder? 189–202: TILLMANNS, R.: Schwangerschaftskonfliktberatung; 203–210: MALATIÉSTA, C.: Die Börse: Moral der Gewinner?; 211–236: HOFMANN, P.: Trinitätslehre; 237–268: RULANDS, P.: Das übernatürliche Existential; 269–283: FRESACHER, B.: Kommunikation.

Zeitschrift für katholische Theologie 124 (2002) Heft 1, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.- Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt. € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 3–17: BATLOGG, A. R.: Theologischer Grundkurs. Walter Kerns „Einführung in das Heilsmysterium"; 18–41: KLAUSNITZER, W.: Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit?; 42–78: NIEMANN, F.-J.: Von der Paulinischen Metapher „Fundament" zur neuzeitlichen Fundamentaltheologie; 79–90: NEUFELD, K. H.: Hegel als Herausforderung; 91–99: SPLETT, J.: Das spezifisch Christliche – allgemein menschlich?; 100–103: SPRECHER, M.-Th.: Einheitsdenken aus der Perspektive von Joh 17 (L. Lies); 103–106: SAATS, R.: Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (L. Lies); 106–109: RAU E.: Jesus – Freund von Zöllner und Sündern (K. H. Neufeld); 109–113: DUPRÉ, L.: Passage to Modernitiy (R. Schwager).

Zeitschrift für katholische Theologie 124 (2002) Heft 3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt. € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 267–277: KRIEGBAUM, B.: Die Donatistischen Konzilien von Cebarsussa (393) und Bagai (394); 278–293: GAGEY, H.-J. / SOULETIE, J.-L.: Zur politischen Theologie; 294–311: VON STOSCH, K.: Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?; 312–325: KNAUER, P.: Eine Alternative zu der Begriffsbildung „Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit".

Verborgener Gott – verborgene Kirche? Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen, hg. v. Johannes Brosseder. – Stuttgart 2001. 261 S. (Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie, 14), kt € 57,90 ISBN: 3–17–017259-X: 11–25: BROSSEDER, J.: Der verborgene Gott und die Kirche; 26–33: BEGZOS, M.: Apophatische Theologie und Ekklesiologie; 34–52: VERCRUYSSE, J. E.: Luthers Kreuzestheologie und ihre ekklesiologischen Implikationen; 53–67: GREY, M.: Beyond the Dark Night – A Kenotic Church moves on ...?; 68–80: HAAR, G. T.: Prophets in the Modern World. An anthropological perspective on prophetism in African-initiates churches in West Europe; 81–98: KÜHN, U.: Deus absconditus – ecclesia abscondita; 99–112: RAISER, K.: Gegenwärtige Hauptprobleme des Ökumenischen Rates der Kirchen nach Harare; 115–127: CERETI, G.: Critical Relecture of „Lumen Gentium"; 128–137: BRUN, M.: Die orthodoxe Kirche und die ökumenische Bewegung nach Harare unter besonderer Berücksichtigung der Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen; 138–155: DOLEJŠOVÁ, I.: Eschatological Elements in Jan Hus's Ecclesiology and Their Implications for a Later Development of the Church in Bohemia; 156–174: AMANZE, J.: The Ecumenical Movement in Africa in the 20th Century; 175–176: BRUN, M.: Das Institut für höhere Studien in orthodoxer Theologie; 179–182: GROEN, B.: Apophatische Theologie als Grunddimension christlicher Ekklesiologie: Beobachtungen zum Beitrag von Marios Begzos; 183–187: TJØRHOM, O.: Apostolocity and Apostolic Continuity in the Porvoo Common Statement – A possible ecumenical model?; 188–198: BRINKMANN, M.: Episcopacy in the Ecumenical Discussion; 199–201: TJØRHOM, O.: Episcopacy in Ecumenical Perspective; 202–212: MCMASTER, J.: Celtic Spiritually: Rediscovery or Reinvention?; 213–217: AHLSTRAND, K.: Spirituality at the Margins; 218–227: HOUTEPEN, A.: Je crois à l'Esprit Saint qui Sanctifie l'Église; 228–239: HILBERATH, B.-J.: Rechtfertigung und Kirche; 240–259: VILAREDELL, H. V.: The Marginalisation of Churches in the European Societies.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Klaus Arntz, Universitätsstr. 2, D-86159 Augsburg;
Prof. Dr. Klaus Baumann, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Georg Braulik, Freyung 6, A-1010 Wien;
Martin Brüske, Innere Wiener Str. 44, D-81667 München;
Arnd Bünker, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Horst Bürkle, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Christoph Elsas, Am Plan 3, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Norbert Fischer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, D-85073 Eichstätt;
Prof. Dr. Gisbert Greshake, Peterbergstr. 36, D-79177 Freiburg-Kappel;
Axel Heinrich, Horner Landstr. 411, D-22111 Hamburg;
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Peter Hofmann, Simrockstr. 15, D-30171 Hannover;
Dr. Karsten Kreutzer, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden;
Dr. Josef Lössl, St.-Michielsstraat 16, B-3000 Leuven;
Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd †, Buchenhüll 20, D-85072 Eichstätt / Bayern;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Otto Hermann Pesch, Regina-Ullmann-Str. 69 / III, D-81927 München;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Johannes Reipen, Wolbecker Str. 117, D-48155 Münster;
Dr. Peter Schallenberg, Brackeler Hellweg 144, D-44291 Dortmund;
Prof. Dr. Udo Schmälzle, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster
Dr. Joachim Schmiedl, Berg Sion 1, D-56179 Vallendar;
Dr. Klaus Scholtissek, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Michael Schulz, Via G. Buffi 13, CH-6904 Lugano;
Prof. Dr. Hermann Spieckermann, Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domplatz 5, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Universitätsstr. 13-17, D-48143 Münster;
Dr. Christoph Uehlinger, Miséricorde, CH-1700 Fribourg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Martin Wichmann, Lotzbeckstr. 7, D-77933 Lahr;
Prof. Dr. Joseph Wohlmut, Regina-Pacis-Weg 1A, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

Impressum

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

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

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
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,50,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: € 101,30/sFr 176,–,
Studentenabonnement: € 81,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG,
Druckhaus · Münster 2002

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

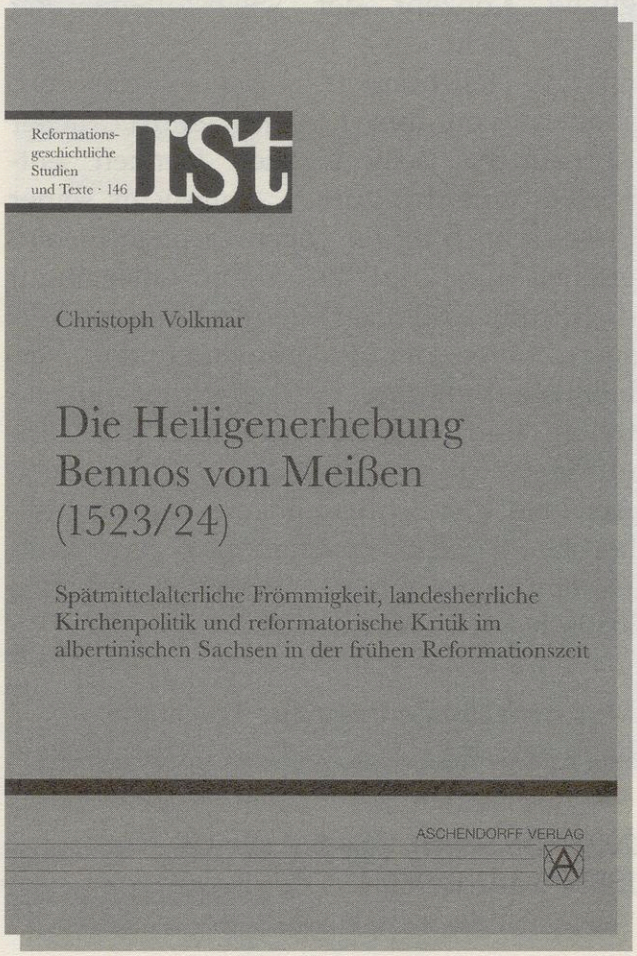
© 2002 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Christoph Volkmar

Die Heiligenerhebung Bennos von Meißen (1523/24)

Spätmittelalterliche Frömmigkeit, landesherrliche Kirchenpolitik und reformatorische Kritik im albertinischen Sachsen in der frühen Reformationszeit

Die letzte Heiligsprechung des Mittelalters galt mit Benno von Meißen einem Heiligen aus dem albertinischen Herzogtum Sachsen. Seine feierliche Erhebung im Jahre 1524 traf auf die heftige Kritik Luthers und wurde durch mehrere Flugschriften zum Thema der »reformatorischen Öffentlichkeit«. Die vorliegende Studie fragt zum einen nach den spätmittelalterlichen Wurzeln der Bennoverehrung. Räumliche Verbreitung und soziale Verankerung des Kultes um 1500 werden rekonstruiert. Besondere Aufmerksamkeit gilt zum anderen dem Initiator der Heiligsprechung, Herzog Georg von Sachsen. Die Förderung des Bennokultes und seine Verteidigung gegen die Kritik Luthers erscheinen dabei als Bestandteile einer aktiv altgläubigen und dezidiert antilutherischen Kirchenpolitik.



Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 146

2002, VI und 230 Seiten, kart., 34,– € / sFr 60,50. ISBN 3-402-03810-2

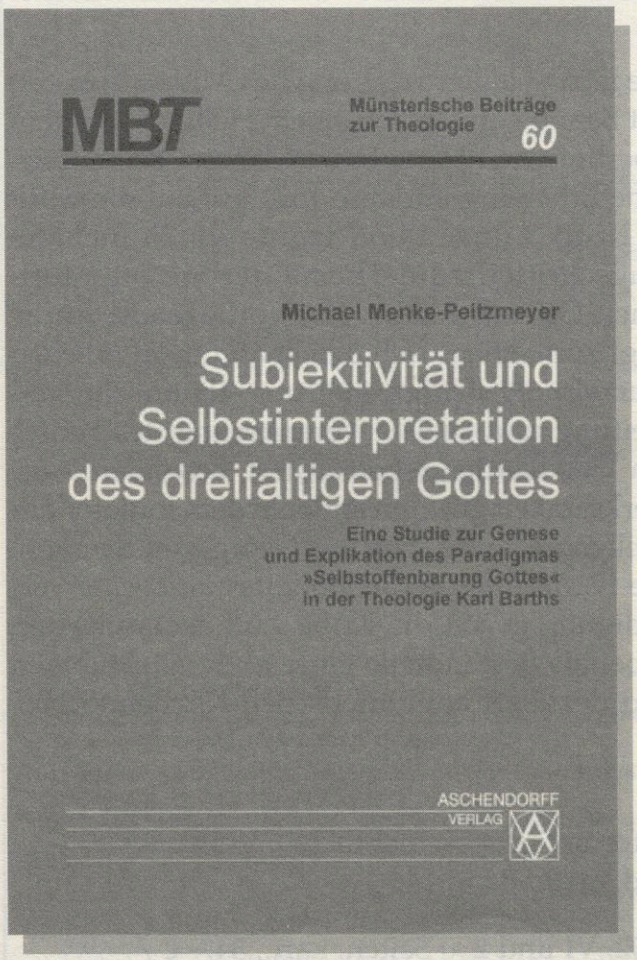
ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Michael Menke-Peitzmeyer

Subjektivität und Selbstinterpretation des dreifaltigen Gottes

Eine Studie zur Genese und Explikation des Paradigmas »Selbstoffenbarung Gottes« in der Theologie Karl Barths

Karl Barth hat das fundamentale theologische Konzept der »Selbstoffenbarung Gottes« nicht nur – nach einigen Anläufen im 19. Jahrhundert – neu formuliert, sondern von ihm her mit eindrücklicher Konsequenz sein eigenes Denken entwickelt und strukturiert. Angesichts seiner Präsenz noch in der gegenwärtigen theologischen Grundsatzdiskussion unternimmt die Studie Menke-Peitzmeyers den Versuch, unter der Fragestellung der Verhältnisbestimmung von absoluter Subjektivität und Selbstinterpretation die Zumutung dieses großen theologischen Ansatzes am Schlüsselthema »Selbstoffenbarung« zu überprüfen und vor dem Hintergrund seiner Wirkungsgeschichte kritisch zu kommentieren.



Münsterische Beiträge zur Theologie,
Band 60

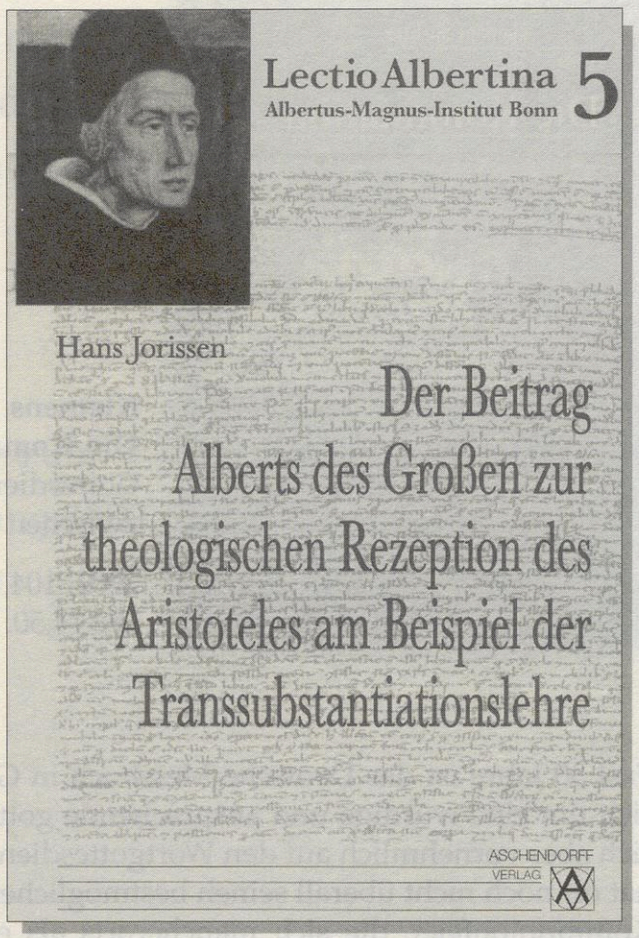
2002, 638 Seiten, 74,– € / sFr 119,–.
ISBN 3-402-03966-4

ASCHENDORFF VERLAG
D 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Hans Jorissen

Der Beitrag Alberts des Großen zur theologischen Rezeption des Aristoteles am Beispiel der Transsubstantiationslehre

Die Rezeption des lateinischen Aristoteles durch Albertus Magnus gilt in der Forschung als eine der herausragenden Leistungen des doctor universalis. Es läßt sich zeigen, dass Albert bereits in seinen Frühwerken, also deutlich vor der um 1250 beginnenden Kommentierung des Gesamtwerkes, das Aristotelische Schrifttum kannte und für seine theologischen Reflexionen und Abhandlungen nutzte. Am Beispiel der Transsubstantiationslehre wird dies vor dem Hintergrund der Entwicklung dieser Lehre bis zu Albert vorgeführt. Dabei ist ablesbar, wie sehr theologische Entwicklungen von philosophischen Voraussetzungen bestimmt sind. Der seit dem Ende des 11. Jhdts. verwendete Terminus »transsubstantiatio« bleibt zunächst vom aristotelischen Hylemorphismus noch weit entfernt. Albert arbeitet heraus, dass Transsubstantiation sich auf das aus Materie und Form konstituierte Wesensganze der Substanz von Brot und Wein bezieht, das zu unterscheiden ist von den Wesenseigenschaften, den Akzidentien. Die weitere Anwendung des Themas zeigt darüber hinaus eine, durch Avicenna vermittelte, neuplatonische Einfärbung, wenn Albert nachweist, dass die Akzidentien durch göttliche Macht selbständig im Sein gehalten werden können. Eine Weiterentwicklung der Lehre kann schließlich im Spätwerk *De corpore Domini* beobachtet werden.

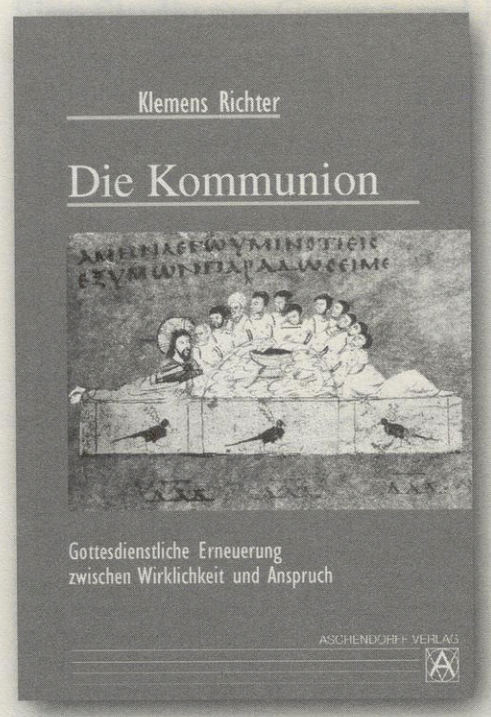


Lectio Albertina, Band 5

2002, 18 Seiten, kart. 9,20 € / sFr 17,–.
ISBN 3-402-04894-9

ASCHENDORFF VERLAG
D 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Die Kommunion



Klemens Richter
Die Kommunion
Gottesdienstliche Erneuerung
zwischen Wirklichkeit und Anspruch

2002, 104 Seiten, Paperback, 7,80 € /
sFr 14,50. ISBN 3-402-03427-1

Fast 30 Jahre ist das Deutsche Messbuch in Geltung und Gebrauch. Priester und Laien haben sich um eine würdige und ansprechende gottesdienstliche Feier bemüht. Das Augenmerk hat sich aber vornehmlich auf den Wortgottesdienst gerichtet. Der eucharistische Teil der Messfeier hat oft noch nicht überall seinen bestmöglichen Ausdruck gefunden. Das gilt besonders für die Kommunionfeier, die sich mancherorts als ein Stiefkind der gottesdienstlichen Erneuerung darstellt.
Klemens Richter, anerkannter Liturgiewissenschaftler aus Münster, spricht Mängel offen an und zeigt überraschende Wege zu angemesseneren Gestaltungsformen. Dabei sind diese Wege leicht zu gehen – wenn man sie gehen will!

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

THEOLOGISCHE REVUE

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

Liste der Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1999/2000

Beilage zum
98. Jahrgang 2002

Theol A 010
BS: ~~Theol A 425~~

Dissertationen im akademischen Jahr 1999/2000

Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin

LEMMEN, Thomas: Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft (K. J. Rivinius / P. Ramers / S. Wild)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

ANNESER, Carmen: Familiale Moralerziehung im Kontext des christlichen Glaubens als Weg zur Identitätsausbildung (V. Eid / O. Fuchs)

HÖLSCHER, Andreas: Das Utpoem des Menschen. Eine kritische Betrachtung über Kunst und Ästhetik bei Franz von Baader (W. Klausnitzer / E. L. Grasmück)

KOBIENIA, Joachim: „Muttersprachliche Elemente im Rituale" – Eine Studie zu den Breslauer Diözesanritualen von 1319 bis 1931 (F. Kohlschein / G. Ruppert)

SCHERLEIN, Rainer: Älterwerden lernen. Bewältigen, Annehmen, Loslassen. Ein Beitrag zur Pastoral mit Menschen in der dritten Lebensphase (O. Fuchs / V. Eid)

SCHWARTZ, Wolfgang: Das diözesane Eigengut im Einheitsgesangbuch (F. Kohlschein / P. Wünsche)

WEISS-FLACHE, Martin: Befreiende Männerpastoral. Männer in Deutschland auf befreienden Wegen der Umkehr aus dem Patriarchat: Gegenwartsanalyse – theologische Optionen – Handlungsansätze (V. Eid / G. Kraus)

Theol. Fak. der Univ. Basel

DEGEN-BALLMER, Stephan: Gott-Mensch-Welt. Eine Untersuchung über mögliche holistische Denkmodelle in der Prozeßtheologie und der ostkirchlich-orthodoxen Theologie als Beitrag für ein ethikrelevantes Natur- und Schöpfungsverständnis (U. Gerber / G. Pfleiderer / H. Ott)

ERNY, Markus: Untersuchungen zu Jeremia 21,1–23,8. Jeremianische Königssprüche aus der Endphase des Staates Juda, gesammelt, interpretiert und integriert in das werdende Jeremiabuch (K. Seybold / H.-P. Mathys)

HOFMEISTER, Georg: Ethikrelevantes Natur- und Schöpfungsverständnis (C. Axt-Piscalar / G. Altner / H. Ott)

KURTH, Christina: „Die Stimmen des Propheten erfüllt" – Jesu Geschick und die Juden nach der Darstellung des Lukas (E. Stegemann / R. Brändle)

MURAKAMI: Mika: Historische und systematische Relativierung der Reformation. Ihre Möglichkeit und Bedeutung (U. Gäbler / R. Brändle)

PARK, Sung-In: Kontextuelle Theologie und Hermeneutik – Untersuchung der Inkulturationstheologie von Kwang-Shik Kim und der Minjungtheologe von Byung-Mu Ahn sowie ihre Rezeption der europäischen Hermeneutik (Martin Heidegger und Rudolf Bultmann) (H. Ott / C. Lienemann)

PLÜSS, David: Das Messianische. Zu einer Verhältnisbestimmung zwischen Judentum und Philosophie im Werk von Emmanuel Lévinas (U. Gerber / C. Axt-Piscalar / H. Ott / K. Huizing)

RAMSTEIN, Christoph: Die evangelische Predigerschule in Basel. Die treibenden Kräfte und die Entwicklung der Schule (U. Gäbler / R. Brändle)

SCHMIDT, Ulrich: Nicht vergebens empfangen! Erwägungen zum Zweiten Korintherbrief als Beitrag zur Frage nach der paulinischen Einschätzung des Handelns (E. Stegemann / M. Bachmann)

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

PELLEGRINI, Silvia: Elija. Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung (C. Breytenbach / H.-G. Bethge / R. Kampling)

REINMUTH, Titus: Der Bericht Nehemias. Eine exegetische Studie zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtliche Prägung und innerbiblische Rezeption des Ich-Berichts Nehemias (P. Welten / R. Liwak)

SCHMIDT, Bernhard: Lied-Kirchenmusik-Predigt im Festgottesdienst Friedrich Schleiermachers. Zur Konstruktion seiner liturgischen Praxis (J. Henkys / K.-V. Selge)

YOO, Byong Woo: Die erste Apokalypse des Jakobus (Nag-Hammadi-Codex V, 3) neu herausgegeben, übersetzt und erklärt (H.-G. Bethge / J. Schröter / H.-M. Schenke)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

PARK, Seong-Won: Worship in the Presbyterian Church in Korea. It's History and Implications (L. Vischer / C. Lienemann)

Kirchl. Hochschule Bethel

CHO, Gwang-Ho: Die Vorstellung und Bedeutung von ‚Jerusalem' bei Paulus (F. Vouga / A. Lindemann)

Fak. für. Theol., Geografie, Kunst und Musik der Univ. Bielefeld

RECKER, Christoph: Ich lasse Dich nicht, wenn Du mich nicht segnest. Die Jakob-Erzählungen der Genesis – mehrperspektivisch gedeutet (W. Bösen / N. Mette / P. Köster / R. Dollase)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

BEIDERBECK, Ulf: Frei und geborgen. Gemeindeunterricht in evangelisch-freikirchlichen Gemeinden (W. Gräb / E. Geldbach)

DEPPERMANN, Andreas: „Sei Lob und Ehre dem höchsten Gut" – Johann Jacob Schütz (1640–1690) und die Anfänge des Pietismus in Frankfurt am Main (J. Wallmann / C. Strohm)

HERRMANN, Jörg: Religion im populären Film der 90er Jahre. Eine theologische Untersuchung zur Hermeneutik der populären Kultur (W. Gräb / F.-J. Beyer)

LÜDERS, Ulrich: Theologie als Beziehungslehre. Geschichtsdeutung, Kirchentheorie und Religionsverständnis bei Theodor Siegfried in praktisch-theologischer Perspektive (W. Gräb / G. Brakelmann)

MÖRING-PLATH, Burkhard: Symboldidaktik und die unterrichtete Religion. Konsequenzen für die religionspädagogische Praxis (W. Gräb / F.-H. Beyer)

SCHNEIDER, Karsten: Wittgensteins Sprachparadigmen und ihre fundamentaltheologische Bedeutung (C. Frey / W. Strube)

STIERLE, Wolfram: Chancen einer ökumenischen Wirtschaftsethik. Die Bedeutung der Wirtschaftstheorie in den ökumenischen Analysen der Wirtschaft zwischen 1925 und 1978 (E. Geldbach / C. Frey)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

HÖHMANN, Bettina: Der Amos-Kommentar des Eusebius Hieronymus. Einleitung. Text. Übersetzung (W. Geerlings / S. Döpp)

JOOSTEN, Christoph: Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik (I. Pahl / G. Lange)

MATECKI, Bernd: Der Traktat In primis hominibus. Eine theologie- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung zu einem Ehetext der Schule von Laon aus dem 12. Jahrhundert. Anhang: Edition des Ehetraktates In primibus hominibus (H. Reinhardt / L. Hödl)

OEHMEN-VIEREGGE, Rosel: Die Einzelbeichte im katholisch-evangelischen Gespräch. Eine theologisch-kanonistische Untersuchung (H. Reinhardt / H. Heinemann)

RICHTER, Reinhard: Nationales Denken im Katholizismus der Weimarer Republik (J. Wiemeyer / W. Damberg)

WÄTJER, Jürgen: Das katholische Domkapitel zu Hamburg von den Anfängen bis zur Reformation und seine Wiedererrichtung 1996. – Eine kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung (H. Reinhardt / W. Damberg)

Ev.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms- Univ. Bonn

ALBRECHT, Harry Mathias: Wesen und Einheit der Kirche nach der Lehre des Johannes Musäus (1613–1618) im Kontext der kirchlichen Unionsbemühungen des konfessionellen Zeitalters (K.-H. zur Mühlen / H. Faulenbach)

BECKMANN, Klaus: Die fremde Wurzel. Zur Bedeutung des Alten Testaments und des zeitgenössischen Judentums in der evangelischen Theologie von Schleiermacher bis zum frühen Neukonfessionalismus (W. Kinzig / K.-H. zur Mühlen)

BEINER, Melanie: Die Bedeutung von Martin Luthers Schrift „De servo arbitrio" für die theologische Anthropologie (K. Stock / G. Bader)

CHUNG, Byung Sig: Martin Luthers Auslegung von Ps 4 in den Jahren 1513–1521 (K.-H. zur Mühlen / H. Faulenbach)

KUNZE, Johannes: Erasmus und Luther. Der Einfluß des Erasmus auf die Kommentierungen des Galaterbriefs und der Psalmen durch Luther 1519–1521 (K.-H. zur Mühlen / H. Faulenbach)

PSCHIBILLE, Judith: „Hat der Löwe erneut gebrüllt?" Sprachliche, formale und inhaltliche Gemeinsamkeiten in der Verkündigung Jeremias und Amos (W. H. Schmitt / H. Seebass)

SCHMITZ-DOWIDAT, Annette: „…, daß alles ehrbar und ordentlich in der Gemeinde zugehe." Die Entstehung der rheinischen Kirchenordnung von 1952 im Rahmen der rechtlichen Neuordnung der rheinischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg und die Grundzüge ihrer Weiterentwicklung bis zum Beginn der neunziger Jahre (1945–1991) (H. Faulenbach / M. Honecker)

WEITENHAGEN, Holger: Vom „Weckruf" zur Nationalkirche". Heinz Dungs und die Pressepolitik der Deutschen Christen (H. Faulenbach / K.-H. zur Mühlen)

WÜPPER, Antje: Wahrnehmung lernen – Aspekte religionspädagogischer Bildbetrachtung am Beispiel religiöser Kunst des Expressionismus (H.-D. Bastian / M. Meyer-Blanck / H. Klein)

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

ANOSIKE, John Emeka: Formation of Conscience: A Moral Theological Problem. A Study in the Context of Karl Heinz Peschke's Christian Ethics (G. Höver / U. Nothelle-Wildfeuer)

BRZOSA, Ulrich: Die Geschichte der katholischen Kirche der Stadt Düsseldorf und ihrer ehemals selbständigen Gemeinden von den Anfängen bis zur Säkularisation (G. Adriányi / N. Trippen)

GODER, Harald: Die Geschichte der Kartause zum Vogelsang bei Jülich (G. Adriányi / N. Trippen)

HOBER, Christine: Das Absurde. Studien zu einem Grenzbegriff menschlichen Handelns (G. Höver / K.-H. Menke)

HUNDECK, Markus: Welt und Zeit – Hans Blumbergs Philosophie zwischen Schöpfung und Erlösung (J. Wohlmuth / G. Höver)

KNIPPING, Burkhard R.: Die Kundschaftergeschichte Numeri 13–14. Synchrone Beschreibung – diachron orientierte Betrachtung – fortschreibungsgeschichtliche Verortung (F.-L. Hossfeld / C. Dohmen)

LECLEIR, Stefaan: Siméon-Francois Berneux (1814–1866), Bischof und Martyrer. Le Mans – Vietnam – Mandschurei – Korea (G. Adriányi / K.-J. Rivinius)

RULANDS, Paul: Mensch-Sein unter dem An-Spruch der Gnade – Die Bedeutung des Begriffs der natura pura in Rahners Konzeption des übernatürlichen Existentials und deren Konsequenzen für seinen Ansatz zur Bestimmung des Menschseins (H. Jorissen / J. Wohlmuth)

SCHAPDICK, Stefan: Auf dem Weg in den Konflikt. Exegetische Studien zum theologischen Profil der Perikope vom Aufenthalt Jesu in Samarien

BS: theol A 425
Gd 128.4°

(Joh 4,1–42) im Kontext des Johannes-Evangeliums (H. Merklein / H.-J. Findeis)

SCHATTEN, Thomas: Geschichte der Katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland am Beispiel der Zeitschrift „Film-Dienst" (G. Adriányi / G. Bitter)

WITTRAHM, Andreas: Seelsorge und Pastoralpsychologie. Ein Beitrag zur Klärung eines spannungsvollen Verhältnisses angesichts der Herausforderungen für die Pastoral durch die „Postmoderne" (W. Fürst / G. Bitter)

Erziehungswiss. FB der TU Braunschweig

KRENZKE, Hans-Joachim: Stadien ursprünglicher Ästhetik. Eine Studie zum frühmodernen Denken unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Vorgeschichte der Kierkegaardschen *Diapsalmata ad se ipsum* (C.-A. Scheier / K.-M. Kodalle)

FB Gesellschaftswiss., Phil. und Theol. (14) der Univ. Dortmund

KULMER, Ursula: Strategie-Interviews. Forschungen zur subjektiven Seite alltäglichen Erfolges am Beispiel körpergeschädigter Frauen (S. Metz-Göckel / U. Schildmann)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

ANDONOV, Bojidar: Der christlich-orthodoxe Religionsunterricht in Bulgarien (E. Groß / K. Maier)

Theol. Fak. Erfurt

Das philosophische Studium Erfurt verleiht seine Promotionen im Auftrag der Universitas Gregoriana, was aus der besonderen Situation der Hochschule erwachsen ist.

HOFFMANN, Alfred: Gottloser Atheismus. Untersuchungen zu Theorie und Praxis des Atheismus im Marxismus-Leninismus der Deutschen Demokratischen Republik (K. Feiereis / M. Gabel)

Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

ABOU MRAD, Nicolas: Jahwe als verhöhnter Mann und zurückgewiesener Vater. Eine Untersuchung zu den Metaphern des Mann-Frau- und Vater-Sohn-Verhältnisses im Hoseabuch und ihrem Verhältnis zur alttestamentlichen „Bundes"-Vorstellung (H. C. Schmitt / G. Wanke)

BÜTTNER, Matthias: Das Alte Testament als erster Teil der christlichen Bibel. Zur Frage nach theologischer Auslegung und „Mitte" im Kontext der Theologie Karl Barths (H. C. Schmitt / H. Ulrich)

CLICQUÉ, Guy Marcel: Differenz und Parallelität. Zum Verständnis des Zusammenhangs von Theologie und Naturwissenschaft am Beispiel der Überlegungen Günter Howes (Schoberth / H. Ulrich)

EISSLER, Tobias: Pro Ecclesia. Die dogmatische Theologie Peter Brunners (R. Slenczka / W. Sparn)

HERING, Theodor: Gottesdienst und Gotteserkenntnis. Dogmatische Entscheidungen für die Gestalt des Gottesdienstes und bei der Verantwortung seiner Gestaltung (R. Slenczka / G. R. Schmidt)

HÖCKELE, Simone: August Hinderer. Weg und Wirken eines Pioniers evangelischer Publizistik (G. Meier-Reutti / F. Kraft)

NENTEL, Jochen: Trägerschaft und Intention des deuteronomischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23; 24; 1 Sam 12 und 1 Kön 8 unter Berücksichtigung ihrer Kontextbezüge (H. C. Schmitt / L. Schmidt)

PETRY, Bernhard: Helfer zur Freude. Studien zum Verhältnis von allgemeinem Priestertum und kirchlichem Amt. Pastoraltheologie – Gemeindeaufbau – Ehrenamt (M. Nicol / G. R. Schmidt)

SEUNG-HO, Lee: Die Mission des Paulus. Forschungsgeschichtliche Studien zu den anerkannten paulinischen Briefen (O. Merk / M. Martin)

STRASS, Susanne: Die Bibel als Buch für Kinder? Theologische und didaktische Analyse aktueller Kinderbibeln. Kriterien – Beispiele – Perspektiven (J. Lähnemann / R. Lachmann)

TEUFFEL, Jochen: Von der Theologie. Die Kunst der guten Gottesrede in Entsprechung zur gelesenen Schrift. Eine Abhandlung (F. Mildenberger / W. Sparn / H. Ulrich)

FB Ev. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt/M.

PELKNER, Eva: Anthropologie und Frauenbild in Beiträgen evangelischer Ethik zur Fortpflanzungsmedizin (D. Stoodt / Y. Spiegel / C. Janowski)

FB Kath. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt/M.

PUTHENPURACKAL, Matthias: *Sensus Fidei* and *Satyagraha*. A Theological Dialogue with Mahatma Gandhi (S. Wiedenhofer / H. Kessler)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt/M.

ACKERMANN, Stephan: Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche (M. Kehl / W. Löser)

BUBEL, Grzegorz: Die Sache zur Sprache bringen. Das Christentum in der Schriftauslegung H. Schliers. Dogmatische Überlegungen zu den Schriftauslegungspostulaten eines in Vergessenheit geratenen Exegeten (W. Löser / M. Schneider)

HERCSIK, Donath: Jesus Christus als Mitte der Theologie von Henri de Lubac

HINTERSTEINER, Norbert: Traditionstheorie und Traditionstheologie im Kontext interkultureller Begegnung. Der anglo-amerikanische Beitrag (M. Sievernich / S. Wiedenhofer)

LANGER, Jürgen: Auf Leben und Tod. Suizidalität bei Jugendlichen als Aufgabe für die Schülerseelsorge (K. Frielingsdorf / U. Nieman)

MEISSNER, Joachim: Der Prozeß der Auferstehung. Eine Neuinterpretation von Röm 8,14–30 (N. Baumert / H. Engel)

OGBUNANWATA, Benignus: New Religious Movements or Sects – A Theological and Pastoral Challenge to the Catholic (M. Sievernich / W. Löser)

VECHTEL, Klaus: Trinität und Zukunft. Zum Verhältnis von Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenbergs (E. Kunz / M. Kehl)

WIERTZ, Oliver: Damit nichtsdestoweniger der Gehorsam unseres Glaubens mit der Vernunft übereinstimme … Von Joseph Kleutgens apologetischer Methode zu einer kumulativen Methode der rationalen Rechtfertigung des Glaubens (E. Kunz / H.-L. Ollig)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg/Br.

BERCHTOLD, Christoph: Manifestatio Veritatis. Zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin (P. Walter / E. Schockenhoff)

BUDI KLEDEN, Paulus: Christologie in Fragmenten. Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei Johann Baptist Metz (P. Walter / E.-M. Faber)

CARLIN, Gianluca: L'ecclesiologia di Carlo Passaglia (P. Walter / G. Greshake)

CONWAY, Michael Anthony: The Science of Life. Maurice Blondel's Philosophy of Action and the Scientific Method (H. Verweyen / B. Casper)

DOLNA, Bernhard: „An die Gegenwart Gottes preisgegeben." Eine Studie zu Leben und Werk von Abraham Joshua Heschel (G. Greshake / M. Scheuer)

KOFFLER, Joachim: „Aus lauter Mitleid." Dem Leben ein Ende machen? (E. Schockenhoff / G. Greshake)

KORTA, Stefan: Der Katholische Kirchenvertrag Sachsen. Geschichtlicher Hintergrund – Entwicklung – Inhalt (C. Gerold / H. Zapp)

KRÄMER, Klaus: Imago Trinitatis. Die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin (P. Walter / E. Schokkenhoff)

MASCARENHAS, Sebastiao: Conferences of Bishops for a World Church. Theological reflections on the ‚coetus episcopales' in Lumen Gentium 23d (G. Greshake / P. Walter)

NERI, Marcello: La testimonanza. Forma fondamentale della mediazione storica della rivelazione cristiana di Dio. Una riceca nell'opera di H.U. von Balthasar e in alcune proposte di interesse teologico-fondmantale (H. Verweyen / P. Walter)

ROTH, Cornelius: Discretio spirituum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson (G. Greshake / P. Walter)

SCHERF, Daniel: Eines Leibes Glieder? Kontextuelle Untersuchung des Beitrags von Karl Rahner zur Reflexion der Kirche über sich selbst dargestellt an Dimensionen seines frühen Denkens (P. Walter / E.-M. Faber)

SCHWIND, Georg: Das Andere und das Unbedingte. Die Bedeutung von Maurice Blondel und Emmanuel Levinas für die gegenwärtige theologische Diskussion (H. Verweyen / P. Walter)

THERESNATHAN, Mohanadoss: Pneuma – Christology, Contemporary Discussions concerning Spirit Christology (G. Greshake / E.-M. Faber)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

AEBISCHER-CRETTOL, Monique: Vers un oecuménisme oecuménique. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux (J. Brantschen)

DIVRY, Edouard: La lumière du Christ transfiguré chez les saints. Nouvelles approches dogmatiques sur la lumière thaborique (L. Walsh)

DOBLER, Emil: Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin. Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus. Ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moraltheologie (S. Th. I–II, qq. 6–17; 22–48) (R. Imbach)

EGGENSPERGER, Thomas: Eine theologisch-politische Theorie zwischen Mittelalter und Neuzeit. Der Traktat ‚De imperatoria vel regia potestate' des Bartolomé de Las Casas (M. Delgado)

MAILLARD, Pierre-Yves: Volumus Iesum videre (Jn 21, 12). Le thème de la vision de Dieu dans l'In Ioannem de Thomas d'Acquin à la lumière de ses sources augustiniennes (J.-P. Torrell)

GONDREAU, Paul: „The Passions of the Soul Were in Christ Even as All Else Pertaining to Human Nature" – The Human Affectivity of Christ in the Theology of St. Thomas Aquinas (J.-P. Torell)

LANGLOIS, John A.: A Catholic Response in Sixteenth-century France to Reformation Theology: The Works of Pierre Doré (G. Bedouelle)

LEFÈBVRE, Jean-François: Le jubilé biblique: Mémorial de la création et de la rédemption (A. Schenker)

LUECHINGER, Adrian: ‚Das Wesen aller Religion ist Autorität und Gehorsam.' Henry Edward Manning und John Henry Newman zur Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit (G. Vergauwen)

ROTEN, Philippe von: Baptême et mystagogie. Enquête sur l'inition chrétienne selon saint Jean Chrysostome (M. Klöckener)

SOUTH-BEAUMONT, Barbara E.: La restauration des monastères de Dominicaines en France au XIXe siècle (G. Bedouelle)

TITA, Hubert: Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament

Theol. Fak. Fulda

ZIELINSKI, Andrzej Kasimierz: Maria – Königin der Apostel. Die Bedeutung Mariens nach den Schriften des Pallotiner Theologen Heinrich Maria Köster für das katholische Apostolat und die Neuevangelisierung Lateinamerikas (E. Fastenrath / A. Winter)

FB 07 der Univ. Gießen

ZINGROSCH, Anne: Tod – ein Thema in Lehrplänen und Lehrbüchern für den Katholischen Religionsunterricht? (X. v. Ertzdorff-Kupffer / A. Spitznagel)

FB Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

AUSTERMANN, Frank: Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter (A. Aejmelaeus / H. Spieckermann)

GOLDSTEIN, Johannes: Das Gebet Jesaja 63,7–64,11 als Bestandteil des Buches (L. Perlitt / R. G. Kratz)

MAKOWSKI, Axel: Diakonie als im Reich Gottes begründete Praxis unbedingter Liebe (U. Nembach / M. Josuttis)

WELZ, Stefan: Die Kinderpredigt. Zur Predigtlehre und Praxis eines Verkündigungsmodells (C. Bizer / M. Josuttis)

WISCHNOWSKY, Marc: Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenbüchern des Alten Testaments (A. Aejmelaeus / R. G. Kratz)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

BRUNNTHALER, Christian: Der Beitrag des römisch-katholischen Religionsunterrichts zur Friedenserziehung in der allgemeinbildenden höheren Schule (unter besonderer Berücksichtigung der Sekundarstufe II) (E. J. Korherr / V. Zsifkovits)

GRANDITS, Franz: Die katholische Soziallehre im Rahmen der Verpflichtung des katholischen Religionsunterrichts zur ethischen Erziehung (V. Zsifkovits / E. J. Korherr)

PRENNER, Gottfried: Auf den Straßen der Heiligen. Eine Pastoral der geistlichen Begegnung mit Heiligen an ihren Orten und Gräbern in Oberitalien (H. Windisch / B. Körner)

ZIEBRITZKI, Doris: Legitime Heilswege? Relecture der Religionstheologie Karl Rahners (B. Körner / G. Larcher)

Theol. Fak. der Ernst-Moritz-Arndt-Universität

BEYRICH, Tilman: Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard (Hildebrandt / Stegmaier)

Sektion Theol. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

NAGEL, Titus: Untersuchungen zur vorirenäischen Rezeption des Johannesevangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur des zweiten Jahrhunderts n. Chr. (U. Schnelle / H. v. Lips / J. Helderman)

POPP, Thomas: Einheit mit Gott. Synthetisches Denken im Johannisevangelium am Beispiel von Johannes 3 und 6 (U. Schnelle / H. v. Lips / J. Frey)

SEELIG, Gerald: Vom ‚alten Wettstein' zum Neuen Wettstein (U. Schnelle / H. v. Lips / F. Horn)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

BÜRKERT-ENGEL, Barbara: Charles de Foucauld: Christliche Präsenz unter Muslimen. Analyse einer Islamrezeption in Biographie und Nachlass (O. Schumann / T. Ahrens)

ERBELE-KÜSTER, Dorothea Martina: Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen (H. Spieckermann / I. Willi-Plein)

KEMPIN, Susanna: Leben ohne Arbeit? Wege der Bewältigung im pastoralpsychologischen und theologischen Deutungshorizont (W.-V. Lindner / W. Grünberg)

KRUSE, Jens-Martin: Martin Luther und die Wittenberger Bewegung. Die Ausbildung der reformatorischen Theologie und die Durchsetzung der Reformation in Wittenberg 1516–1522 (I. Mager / E. Reichert)

RAJ, John Samuel: The Theological Concept of the Hebrew חם in the Psalter (H. Spieckermann / K. Koch)

SCHÜMANN, Bodo: Heinrich Matthias Sengelmann als Stifter und Anstifter der Behindertenarbeit (W. Grünberg / P. Cornehl)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

BIEBINGER, Frank: Auf der Suche nach Gottes Angesicht – Candomblé und Katholizismus im Dialog – Eine Fallstudie (T. Sundermeier / A. Feldtkeller)

BITZEL, Alexander: Tentatio, Consolatio et Militia Christiana bei Sigismund Scheretz (1548–1639) – Ein Beitrag zur lutherischen Theologie und Seelsorge zu Zeiten des Dreißigjährigen Krieges (A. Steiger / G. Seebaß)

BLOCK, Johannes: Hymnologie und Hermeneutik – Versuch einer gegenseitigen Durchdringung am Beispiel des gesungenen Wortes bei Martin Luther (C. Möller / L. Steiger)

DITTMER, Johannes: Schleiermachers Wissenschaftslehre als Entwurf einer prozessualen Metaphysik (W. Härle / M. Welker)

DRESCHER-PFEIFFER, Karl-Heinz: Diakonische Gemeinde in der Großstadt zwischen Kreuzerfahrung und Verheißung des Reiches Gottes. Diakonische Gemeinde im sozialen Brennpunkt am Beispiel der gemeinwesensorientierten Praxis der Steiggemeinde im Stadtteil Stuttgart-Hallschlag (T. Strohm / H. Schmidt)

ESCHMANN, Holger: Trinität und Seelsorge – Eine Theologie der Poimenik (C. Möller / P. Zimmerling)

EURICH, Johannes: Symbol und Musik. Die religiöse Vermittlungsleistung des Symbolbegriffs in der Postmoderne unter Berücksichtigung sozialwissenschaftlicher, psychoanalytischer und semiotischer Aspekte, dargestellt am Beispiel der Musik (H. Schmidt / H. Rupp)

FISCHER, Moritz: Maasai gestalten Christsein. Die integrative Kraft traditioneller Religion unter dem Einfluß des Evangeliums (T. Sundermeier / C. Schwöbel)

FUISZ, József: Konsens, Kompromiss, Konvergenz in der ökumenischen Diskussion. Eine strukturanalytische Untersuchung ausgewählter ökumenischer Dokumente (D. Ritschl / C. Schwöbel)

GÜTTER, Ruth: Innerste Konzentration für den Dienst nach außen – Grundlinien der mittleren und späten Ekklesiologie Bonhoeffers in ihrer systematischen Bedeutung für die Ökumenische Bewegung heute (W. Huber / C. Schwöbel)

HERRMANN, Volker: Martin Gerhardt (1894–1952) – der Historiker der Inneren Mission – Eine biographische Studie über den Begründer wissenschaftlicher Diakoniegeschichts-Forschung (T. Strohm / G. Besier)

HONG, Soon Won: Existenz, Geschichte und Geist – Zur Entwicklung von Helmut Thielickes Denken in geschichtstheologischer Hinsicht (M. Welker / G. Schnurr)

KIM, Dong Chun: Gemeinschaft als Heilsprogramm. Jürgen Moltmanns trinitarisch-ökologisches Erlösungsverständnis im Lichte seines „Gemeinschaft"-Begriffs (D. Ritschl / J. Hübner)

KIM, Yun-Gyu: Spiritualität in Korea und bei Johann Christoph Blumhardt. Impulse für die protestantische Kirche in Korea (C. Möller / P. Zimmerling)

KRETZSCHMAR, Gerald: Distanzierte Kirchlichkeit – eine Analyse ihrer Wahrnehmung (G. Rau / H. Schmidt)

LIM, Hong-Bin: Das Verhältnis von Mensch und Natur in westlich-christlicher Theologie und chinesischem Denken. Im Zusammenhang mit Günter Altner, Jürgen Moltmann und dem modernen Neo-Konfuzianismus (D. Ritschl / C. Schwöbel)

MERZ, Dietmar: ‚Auferweckung der Kirche und Aktivierung der Gemeinde.' Das Evangelische Hilfswerk in Württemberg in den Jahren 1945 bis 1950 unter der Leitung von Wilhelm Pressel (T. Strohm / J. Thierfelder)

MILDENBERGER, Irene: Ein Christlicher Gedenktag der Zerstörung Jerusalems – Untersuchungen zur liturgischen und homiletischen Gestaltung des 10. Sonntags nach Trinitatis in der evangelischen Tradition (R. Bohren / L. Steiger)

SCHNEIDER, Ariane: Jüdisches Erbe in christlicher Tradition. Eine Kanongeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung und Rezeption der Makkabäerbücher in der Alten Kirche des Ostens (A. M. Ritter / H. Strutwolf)

SONNTAG, Holger: NOMOS SOTER – Das Gesetz als Heilsweg nach paganen, jüdischen und christlichen Texten der Antike (K. Berger / H.-J. Eckstein)

ULSHÖFER, Gotlind Britta: Theologie und Ökonomie – John Cobbs und Herman Dalys Entwurf einer prozeßtheologischen Wirtschaftstheorie (W. Huber / M. Welker)

WENNEMUTH, Heike: Vom lateinischen Hymnus zum deutschen Kirchenlied – Zur Übersetzungs- und Rezeptionsgeschichte von *Christi qui lux es et dies* (A. M. Ritter / V. Leppin)

ZIMMERMANN, Ruben: Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis – Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Interferenz von Mann-Frau-Relation und Gottesbeziehung im Medium antiker Bildersprache (K. Berger / G. Theißen)

FB I der Univ. Hildesheim

HEBER, Karl-Heinz: „Zerstörung und Restitution" – Zum Verständnis der theologischen, messianischen und mystischen Dispositionen in den Schriften W. Benjamins (W. Brändle / B. Müller / H. Schweppenhäuser)

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

AIGNER, Maria Elisabeth: Diakonisch orientierte Wissenschaft. Die gesellschaftliche Relevanz der Praktischen Theologie (Weber / Fuchs)

BATLOGG, Andreas Richard: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner: Zugang zum Christusglauben (Neufeld / Hasitschka)

BOSIN, Fabrizio: Gott suchen in der Nachfolge Christi (Lies / Battisti)

GOMEZ, George John: Beyond gender Discrimination: The Indian Womens's Search for Human Dignity (Rotter / Weber)

GRAZIOLI, Cristina: Wenn die Nacht zu lange wird ... Lebensbejahung und Suizid (Rotter / Weber)

KOMAROMI, Marianna: Rechtfertigung des Menschen zur Theologie von Eberhard Jüngel – ein katholischer Versuch (Niewiadomski / Hasitschka)

LADNER, Gertraud Anna: Zur ethischen Relevanz der Körperlichkeit in der feministischen Theologie und Philosophie. Eine exemplarische Untersuchung (Rotter / Palaver)

NEUBAUER, Anne Elisabeth: Antoine de Saint – Exupéry Citadelle. Eine philosophische Studie (Brieskorn / Oberforcher)

Patsch, Jakob: Gleichgeschlechtliche Liebe – eine Herausforderung für christliche Ethik (Rotter / Weber)

SCHNEIDER, Sebastian Jakob: Für eine Pastoral der Aufmerksamkeit. Der Beitrag des Pastoralseminars für eine subjektivfördernde Seelsorge (Weber / Scharer)

SCHOMERS, Norbert Florian: Abt Heinrich Schuler und das Stift Wilten von 1922 bis 1949 (Darlap / Kriegbaum)

SPIELER, Herbert: Der alte Mensch mit seinen Bedürfnissen als Herausforderung an die christliche Gemeinschaft (Battisti / Leibold)

UZOR, Chilka Justin: Living between two worlds: Intrapersonal conflict among Igbo Seminarians in Nigeria. A pastoral and psychological enquiry (Weber / Neufeld)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

BAUSCHKE, Martin: Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie (U. Tworuschka / O. Schumann / P. Gerlitz)

CONRING, Barbara: Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie (C. Markschies / M. Vielberg / M. Zelzer)

FB I Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaft der Univ./Gesamthochschule Kassel

Crüsemann, Marlene: Die Briefe nach Thessaloniki und das gerechte Gericht. Studien zu ihrer Abfassung und zur jüdisch-christlichen Sozialgeschichte (L. Schottroff / C. Gremmels)

Tuma-di-Fwalongo, Francois: Die Ursprünge und die Entwicklung des Erziehungs- und Schulsystems in der Demokratischen Republik Kongo unter besonderer Berücksichtigung der Präsenz und Rolle der Kirche (H. Rolfes / R. Messner)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Crystall, Andreas: Gustav Frenssen, Prediger, Dichter und Schriftsteller. Sein Weg vom Kulturprotestantismus zum Nationalsozialismus (G. Maron / K. Fitschen)

Lippert, Stefan: Ius est objectum iustitiae. Studien zur Rationalen Rekonstruktion der thomasischen Gerechtigkeits- und Rechtstheorie im Kontext der „Summa theologiae" (C. Schwöbel / R. Schmidt-Rost)

Picker, Hanns-Christoph: Klerikerbild und karolingische Reformen bei Hrabanus Maurus. Eine Untersuchung zur Programmschrift „De institutione clericorum" (R. Staats / J. Schilling)

Urban, Christina: Das Menschenbild nach dem Johannesevangelium. Grundfragen johanneischer Anthropologie (J. Becker / D. Sänger)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Döhnert, Albrecht: Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion und Religion. Historische und empirische Studien zum Fortbestand der Jugendweihe in Ostdeutschland und Konsequenzen für die Konfirmationspraxis der Kirchen (W. Ratzmann / H. Hanisch / U. Schwab)

Engelbrecht, Sebastian: Kommunikationsgemeinschaft Kirche? Eine Studie zum kirchenleitenden Handeln in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1971–1989 (K. Nowak / G. Wartenberg / D. Pollack)

Hein, Markus: Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges: Bildung einer gesamtsächsischen Kirchenleitung und die Selbstreinigung der Pfarrschaft (G. Wartenberg / K. Nowak / J.-C. Kaiser)

Hüneburg, Martin: Jesus als Wundertäter in der Logienquelle (W. Vogler / C. Kähler / D. Lührmann)

Lippold, Michael: Schwangerschaftsabbruch in der Bundesrepublik Deutschland. Sachstandsbericht und kritische Würdigung aus theologisch-ethischer Perspektive M. Petzoldt / E.-H. Amberg / R. Süßmuth)

Oermann, Nils Ole: Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach im wiedervereinigten Deutschland – Staatskirchenrechtliche Analyse der Kontroverse um das brandenburgische „LER"-Modell unter Berücksichtigung religionspädagogischer Aspekte (H. Hanisch / C. Grethlein / R. Bierwald)

Fak. I der PH Ludwigsburg

Böhm, Uwe: Die Konzeption „Ökumenisches Lernen" im Religionsunterricht deutschsprachigen Staaten. Ein fachdidaktischer Beitrag zur Weiterentwicklung des Religionsunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland (G. Stephan / A. Bailer)

FB Ev. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

Seo, Sun-Aea: Psalm 22: Ein Klagelied als eine theologische Auseinandersetzung in der nachexilischen Gemeinde (Eine struktur- und formanalytische Untersuchung) (W. Zwickel / J.-C. Gertz)

FB Kath. Theol. der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

Busch, Volker: „Communio Sanctorum in Communione Trinitatis." Die Konzeption einer „Auferstehung im Tod" im Gesamt der Theologie Gisbert Greshakes (T. Schneider / B. Weiß)

Götz, Christoph: Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum. Darstellung und Diskussion (J. Reiter / A. Anzenbacher)

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Chi, In-Gyw: Minjunggemeinden in Korea – Entstehung, theologische Begründungen und Praxis (K.-F. Daiber / C. Elsas)

Federmann, Sabine: Perspektiven christlich orientierter Frauenarbeit. Eine qualitativ-empirische Untersuchung christlich-religiös motivierter Frauengruppen (K.-F. Daiber / G. M. Martin)

Friedrich, Marcus Ansgar: Liturgische Körper. Der Beitrag von Schauspieltheorien und -techniken für die Pastoralästhetik (G.M. Martin / D. Stollberg)

Granados, Jerónimo José: Bild und Kunst im Prozeß der Christianisierung Lateinamerikas (H. Schwebel / H.-J. Prien)

Hellmann, Christian: Religiöse Bildung. Interreligiöses Lernen und Interkulturelle Pädagogik. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur religiösen und interkulturellen Erziehung in der Moderne (C. Elias / U. Schwab)

Kremendahl, Dieter: Die Botschaft der Form. Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief (W. Harnisch / D. Lührmann)

Kuschnerus, Bernd: Die Gemeinde als Brief Christi. Exegetische und hermeneutische Untersuchungen zur kommunikativen Funktion der Metaphorik bei Paulus (G. Schunack / W. Harnisch)

Wicke-Reuter, Ursel: Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Alten Stoa (O. Kaiser / J. Jeremias)

Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Becker, Michael: „Wunder" und „Wundertäter" im frührabbinischen Judentum. Studien zum literarischen und historischen Phänomen im paganen und frühjüdischen Kontext und seine Bedeutung für das Verständnis Jesu (H.-W. Kuhn / J. Frey)

Lee, Seok-Gyu: „Leidenserinnerung" in der politischen Theologie des J. B. Metz und „Leidenserfahrung" in der Minjung-Theologie: Impulse für eine Christliche Erinnerungskultur (H. Timm / K. Koschorke)

Roth, Ursula: Argumente gegen den Tod. Eine wissenssoziologische und textlinguistische Studie über Beerdigungsansprachen (W. Steck / M. Schibilsky)

Schubert, Anselm Wolfgang: Das Ende der Sünde. Studien zur lutherischen Anthropologie zwischen Reformation und Aufklärung (T. Kaufmann / J. Rohls)

Tribuljak, Tomislav: Philosophie und Theologie bei Rudolf Otto (H. Timm / J. Rohls)

Yu, Kyu-Sang: Die Entstehungsgeschichte des „Dodekapropheton" und sein Kanonisierungsprozeß (K. Baltzer / E. Otto)

Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Baur, Franz Joseph: Erlöste Endlichkeit – Malebranches Christologie als Antwort auf die neuzeitliche Problematik von Natur und Gnade (G. L. Müller / G. Rottenwöhrer)

Deutschmann, Anton: Synagoge und Gemeindebildung. Christliche Gemeinde und Israel in der Apostelgeschichte des Lukas, untersucht am Beispiel von Apg. 13,42–52 (F. Laub / H.-J. Klauck)

Fukuda, Stephan Seiji: Die theologische Bedingtheit philosophischer Lehren des Johannes Duns Scotus – das Verständnis des menschlichen Intellekts und des Personenbegriffe (R. Heinzmann / W. Dettlof)

Fuss, Barbara: „Dies ist die Zeit, von der geschrieben ist ..." Die expliziten Zitate aus dem Buch Hosea in den Handschriften von Qumran und im Neuen Testament (J. Gnilka / H.-J. Klauck)

Herget, Ferdinand: Einsichtiges Lernen im Religionsunterricht an beruflichen Schulen. Untersuchungen der Lernbegriffe und Unterrichtsmethoden von Formalstufenlehre, Lerntheorie und Strukturtheorie unter gestalttheoretischen Aspekten und Vorschläge für die Unterrichtsgestaltung (A. Gleißner / E. Schulz)

Kleinschwärzer-Meister, Brigitta: Gnade im Zeichen. Katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners (P. Neuner / G. Rottenwöhrer)

Labusga, Waldemar: Spiritualität und Befreiung – Ansätze zu einer kontemplativen Christologie bei Segundo Galilea (P. Neuner / E. Schulz)

Nam, Sang-Hun: Moralische Verpflichtung und Gottesglaube. Auseinandersetzung um die Begründung ethischer Verpflichtung in der katholischen Moraltheologie und in der buddhistischen Ethik, unter besonderer Berücksichtigung des Autonomieverständnisses von I. Kant (J. Gründel / L. Mödl)

Sledziewski, Slawomir: Theologie der Schöpfung und moderne Astrophysik: Der christliche Schöpfungsglaube im Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften (G. L. Müller / G. Rottenwöhrer)

Vad, Petra: Grenzüberschreitung im Zeichen des Bundes. Covenant-Theologie und Kirche zwischen England und Neu-England bei Thomas Bray (1658–1730) (P. Neuner / G. Rottenwöhrer)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Dütemeyer, Dirk: Dem Kirchenaustritt begegnen. Ein ‚kirchenorientiertes' Marketingkonzept (F. Merkel / H. Meffert)

Herfeld, Matthias: Die Gerechtigkeit der Marktwirtschaft. Ökonomische Tauschinteraktionen aus der Perspektive theologischer Ethik (K.-W. Dahm / H.-R. Reuter)

Kalms, Jürgen: Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12 (C. Grethlein / F. Siegert)

Kim, Sang-Koo: Die Predigt als Bestandteil des Gottesdienstes. Überlegungen zur liturgischen Gestaltungt des Gottesdienstes in Korea, angeregt durch P. Brunners und E. Langes Konzepte (C. Grethlein / W. Engemann)

Kunath, Jochen: „Sein-beim-Anderen." Der Begriff der Perspektive in der Theologie Wolfhart Pannenbergs (E. Lessing / M. Beintker)

Otto, Susanne: Jehu, Elia und Elisa. Die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen ausgehend von der Jehu-Revolution (R. Albertz / K.-F. Pohlmann)

Schulte, Helke: Leben und Erlebnis. Seelsorge in der Erlebnisgesellschaft (W. Engemann / C. Grethlein)

Schwiderski, Dirk: Die aramäischen Briefe des Buches Esra und die übrigen Briefe des Alten Testaments verglichen mit den epigraphischen Briefzeugnissen (W. Engemann / C. Grethlein)

Weinholt, Werner: „Gott in der Verfassung." Studie zu dem Gottesbezug in Präambeltexten der deutschen Verfassungstexte des Grundgesetzes und der Länderverfassungen seit 1945 (M. Beintker / E. Lessing)

Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Chigere, Nkem Hyginus: Foreign Missionary Background and Indigenous Evangelization in Igboland (V. Pfnür / R. Haas)

Güttler, Markus: Unauflöslichkeit der Ehe? Eine Untersuchung zur Konsistenz der kanonischen Eherechtsordnung (K. Lüdicke / J. Werbick)

Haas, Ludwig: Für kranke Menschen sorgen. Der Bedeutung der „Cura" für ethisches Handeln im Gesundheitswesen (A. Autiero / K. Gabriel)

Höing, Annette: „Gott, der ganz Reine, will keine Unreinheit." Die Reinheitsvorstellungen Hildegards von Bingen aus religionsgeschichtlicher Perspektive (A. Angenendt / K. Richter)

HUTTER, Christoph: Psychodrame als experimentelle Theologie. Rekonstruktion der therapeutischen Philosophie Morenos aus praktisch-theologischer Perspektive (H. Steinkamp / E. Rolinck)

JÜRGENS, Benedikt: Heiligkeit und Versöhnung. Lev. 16 in seinem literarischen Kontext (E. Zenger / P. Weimar)

KYULE, John Mwangani: Inkulturation des Christentums in Afrika angesichts des gesellschaftlichen Wandels (G. Collet / H. Wagener)

LEINHÄUPL-WILKE, Andreas: Erzählen – Erinnern – Wissen. Zur Bedeutung des Narrativen Rahmens (Joh 1,19–2,12 – 20,1–21,25) für die Kommunikationssituation des Johannesevangeliums (K. Löning / M. Ebner)

MENKE-PEITZMEYER, Michael: Subjektivität und Selbstinterpretation des dreifaltigen Gottes. Eine Untersuchung zur Genese und Explikation des Paradigmas „Selbstoffenbarung Gottes" in der Theologie Karl Barths (T. Pröpper / J. Werbick)

MEURER, Thomas: Die Simson-Erzählungen. Studien zu Komposition und Entstehung, Erzähltechnik und Theologie von Ri 13–16 (P. Weimar / E. Zenger)

OVERBECK, Franz-Josef: Der gottbezogene Mensch. Systematische Studien zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung" Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannenbergs (T. Pröpper / H. Wagner)

POSCHMANN, Andreas: Das Leipziger Oratorium. Prospektive Liturgiepastoral im Spannungsfeld von sachlicher und normativer Konditionierung. Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgischen Bewegung (K. Richter / V. Pfnür)

SUOM-DERY, Eugene: The Family as Subject of Moral Education in the African Context. Incarnating Christian Ethics among the Dagara of North-western Ghans (A. Autiero / G. Collet)

TOMBERG, Markus: Glaubensgrund und Freiheitsdenken. Ein Versuch, im Denken der Freiheit die Gewissheit des Glaubens zu verstehen (T. Pröpper / K. E. Müller)

VASCONCELOS, Sergio: „Em Busca do Próprio Poço Sincretismo Afro-Católico como Desafio à Inculturação (G. Collet / H. Steinkamp)

Augustana-Hochschule d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau

KÖRNLEIN, Jürgen: Gottesdienste in einer komplexen Welt. Eine praktisch-theologische Untersuchung von Gottesdiensten im Zusammenspiel kirchlicher und gesellschaftlicher, individueller und kollektiver Faktoren (R. Riess / W. Ratzmann)

LIESS, Bernhard: Trost im Leiden. Untersuchungen zum Predigtwerk Johann Heermanns (1585–1647) (W. Sommer / A. Beutel)

PAK, Chang-Hyon: Die ‚großen' protestantischen Gemeinden Koreas: Darstellung und Kritik (D. Becker / H. Obst)

RICHERT, Friedemann: Der endlose Weg der Utopie. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte, Konzeption und Zukunftsperspektive utopischen Denkens (J. Track / H. Rosenau)

SCHUEGRAF, Oliver: Der einen Kirche Gestalt geben. Die Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökumene (J. Track / D. Ritschl / J. Brosseder)

SEO, Dong-Su: Die Rettung Israels im Römerbrief: Warum wird *pas Israel* gerettet werden? (W. Stegemann / M. Martin)

TOFAEONO, Ama'amalele: Eco-Theology: A Samoan (Oceanian) Perspektive from Living Myths and Traditions of *AIGA* – the Household of Life (D. Becker / T. Ahrens)

Inst. für Kath. Theol. der Univ. Osnabrück

TRIMPE, Birgit: „Von der Schöpfung bis zur Zerstreuung." Intertextuelle Interpretationen der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11) (C. Dohmen / F. G. Untergaßmair / G. Steins)

PETERSEN, Walter: Zur Eigenart des Matthäus: Untersuchung zur Rhetorik in der Bergpredigt (F. G. Untergaßmair / C. Dohmen / H. Merkel)

FB Erziehungs und Kulturwiss. der Univ. Osnabrück

HILGE, Friedrich: Die evangelische Kirche und der Kulturkampf (F. Krüger / H.-G. Pöhlmann / F. Jürgensmeier)

FB 1 der Univ./Gesamthochschule Paderborn

AUFENANGER, Martina: Ethikunterricht, Philosophieunterricht, „Lebensgestaltung–Ethik–Religionskunde" und Religionsunterricht – Gemeinsamkeiten und Spezifika in moralisch-ethischer Perspektive (N. Mette / R. Piepmeier)

WINTELS, Andreas: Individualismus und Narzißmus – Analysen zur Zerstörung der Innenwelt (N. Mette / H. Steinkamp)

Theol. Fak. Paderborn

AZIKE, Chuks Vitalis: Religious Pluralism in Nigeria and the Challenges of Contextual Ecumenism (A. Klein / G. Riße)

FIDURA, Jerzy: Eschatologie des Volkes Gottes. Lex orandi – lex credendi des Kirchenliedes und Gebetes des 19. Jahrhunderts und die lex docendi lutherische Theologie (M. Kunzler / A. Klein)

IFEMEJE, Charles Okechukwu: African Independant Churches – A pastoral Challenge to the church in Igboland – Nigeria (E. Garhammer / F. Weber)

IHEBINIKE, Thaddeus Chibueze: Inkulturation ist Inkarnation (D. Hattrup / J. Meyer zu Schlochtern)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

OSTERKORN, Martin: „Deinem Wink, HERR, gehorchen die Elemente" – Andeutungen zur Frage nach dem Verhältnis des christlichen Vorsehungsglaubens zum ‚naturwissenschaftlich gebildeten Bewußtsein' (P. Schäfer / S. O. Horn)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Regensburg

KOTHMANN, Thomas: Apologetik und Mission. Die missionarische Theologie Karl Heims als Beitrag für eine Missionstheologie der Gegenwart (H. Schwarz / W. Sturm)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

CAPBOSCQ, Alberto Carlos: Spiegel und Quelle. Theologische Betrachtung des Werkes ‚In Canticum canticorum' von Gregor von Nyssa aus der Perspektive des Schönen und des Guten (N. Brox / H. Petri)

FISCHER, Albert: Reformatio und Restitutio – Das Bistum Chur im Zeitalter der tridentinischen Glaubenserneuerung. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Priesterausbildung und Pastoralreform (1601–1661) (K. Hausberger / M. Eder)

MFUTSO-BENGO, Joseph-Matthew: Im Zeichen des Regenbogen zum Thema: Widerstand, Wiederaufbau und Versöhnung als drei Prioritäten für Sozialpastoral im Kontext von Malawi und Südafrika auf dem Weg ins Jahr 2000 (K. Baumgartner / A. Seigfried)

MÜLLER, Judith: In der Kirche Priester sein. Eine Analyse des Priesterbildes in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jhs. (W. Beinert / H. Petri)

PERATHONER, Guido: Tugend – Gastfreundschaft – Tourismus. Ethische Aspekte der Tugend der Gastfreundschaft aus der Sicht des Gastgebers im Tourismusbereich (H. Schlögel / C. Schütz)

SPYRA, Waldemar: Religionsunterricht und Katechese im ‚Oppelner Schlesien' seit 1945 (W. Nastainczyk / K. Hausberger)

VONDERAU, Dagobert: Die Geschichte der Seelsorge im Bistum Fulda zwischen Säkularisation (1803) und Preußenkonkordat (1929) (K. Baumgartner / K. Hausberger)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

BÖSENECKER, Jobst: Untersuchungen zum hebräischen und griechischen Text von 1 Könige 1–11 (M. Niemann / E. A. Knauf / H.-P. Mathys)

D'ASSONVILLE, Victor Edouard: Der Begriff Doctrina bei Calvin (U. Kern / W. Neuser)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Saarbrücken

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

ECKERTSTORFER, Andreas: Kirche in der Postmodernen Welt. Der Beitrag George Lindbecks zu einer neuen Verhältnisbestimmung der Kirche zur Welt (J. Mödlhammer / G. Winkler)

FRESACHER, Gottfried: Welt-Schöpfung Menschen-Bild Universale Kirche. Russisches religiöses Denken in der Bewährung am Beispiel W. S. Solowojw – S. N. Bulgakow – V. A. Florenskij (W. Mödelhammer / P. Hofrichter)

LAIREITER, Gottfried: Das Synodale Element in der Erzdiözese Salzburg im 20. Jahrhundert. Die Diözesansynoden 1937/1948/1958/1968 in der Erzdiözese Salzburg (J. Paarhammer / G. Winkler)

MICK, Walter: Das Metropolitankapitel zu St. Stephan in Wien in seiner rechtsgeschichtlichen Entwicklung von den Anfängen bis in die Gegenwart (J. Paarhammer / G. B. Winkler)

RITZER, Georg: Taufmotive: Zwischen Invitation und Konvention. Empirische Einblicke in die Motivation, ein Kind taufen zu lassen, in die Religiösität von Eltern und in religiöse Primärsozialisation (A. Bucher / F. Schleinzer)

LIMMER, Josef: Kirchendisziplin und Kirchenzucht in Gallien im 4., 5., 6. und 7. Jhd. (P. Hofrichter / J. Paarhammer)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

KRIEG, Arno: Eid, Gelübde, Versprechen. Muster für die sprachliche Vermittlung des Handelns (O. Bayer / M. Heckel)

LICHTNER, Irena: Wort und Welt. Zur „Weltlichkeit" bei Martin Luther (O. Bayer / E. Herms)

STETTLER, Christian: Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15–20 (P. Stuhlmacher / G. Jeremias)

VOLKMANN, Evelina: Vom „Judensonntag" zum „Israelsonntag". Predigtarbeit im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs. Eine Inhaltsanalyse (V. Drehsen / H. Lichtenberger)

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

APPIAH, Simon Kofi: Africaness-Inculturation-Ethics. In Search of the Subject and an Inculturated Christian Ethic (G. W. Hunold / O. Fuchs)

BÖGERSHAUSEN, Uwe: Die konfessionsverbindende Ehe als Lehr- und Lernprozess. Herausforderung für die Kirchen(gemeinden) auf dem Weg zur Einheit (A. Biesinger / B. J. Hilberath)

BUI, Tran-Thuan: Evangelisierung in Vietnam. Der Anteil der Notablen im Dienst der Gemeinden im Licht des II. Vatikanums (N. Greinacher / J. Köhler / O. Fuchs)

FIEDLER, Adelheid: Ich war tot und ihr habt meinen Leichnam geehrt. Diakonisch-theologische Aspekte des Umgangs mit der Leiche (O. Fuchs / A. Biesinger)

JANS, Edgar: Abimelech und sein Königtum. Diachrone und synchrone Untersuchungen zu Ri 9 (W. Groß / H. Niehr)

HARTMANN, Michael: Der Tod Johannes' des Täufers. Eine exegetische und wirkungsgeschichtliche Studie auf dem Hintergrund narrativer, intertextueller und kulturanthropologischer Zugänge (M. Theobald / W. Groß)

KAKESA, Odon Mokwango: L'Eglise et L'Etat. La practique catholique de l'ethique politique au Zaire (Etude des documents de l'Episcopat de 1990 à 1995) (D. Mieth / P. Hünermann)

MAYER, Matthias: Die politische Theologie Savonarolas. Studien zur Rezeptionsgeschichte und zum aktuellen Verständnis (D. Mieth / J. Köhler)

NITSCHE, Bernhard: Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Versuch einer transzendentalgeschichtlichen Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner (B. J. Hilberath / P. Hünermann)

SCHULTE-KLÖCKER, Ursula: Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung (P. Hünermann / H.-J. Vogt)

TIETZE, Imogen: Das Bundesbuch des Gottesvolkes Israel als Zeuge des Neuen Bundes. Zum Kirchenverständnis des Kyrillos von Alexandrien in seinen Glaphyra ad Pentateuchum (H.-J. Vogt / B. J. Hilberath)

Theol. Fak der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

HINTER, Erwin: Das christlich soziale Prinzip bei Franz von Baader (H. Hamm / E. Leuninger)

Inst. für Kath. Theol. der Hochschschule Vechta

SINGE, Georg-Gabriel Norbert: Gott im Chaos. Ein Beitrag zur Rezeption der Chaostheorie in der Theologie und deren praktisch-theologische Konsequenz (R. Sauer / W. Bröker / F. Janssen)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien

GROHMANN, Marianne: Aneignung der Schrift. Rezeptionsorientierte Texttheorien, jüdische Hermeneutik und Perspektiven protestantischer Skriptologie (U. H. J. Körtner / J. A. Loader)

REPO, Pertti Paavali: Die Veränderung des kirchlichen Lebens auf dem pietistischen Gebiet in Ylä-Savo/Finnland während der Jahre 1810–1905 (W. Wischmeyer / R. Leeb)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

DORFMEISTER, Maria: St. Stephan in Baden. Die Pfarre und ihre Gemeinde im Laufe der Geschichte (F. Röhrig / K.H. Frankl)

HAUSREITHER, Johann: Die Bedeutungsbildung liturgischer Musik im Kontext der ereignishaften Gesamtfeier. Semiotische Untersuchung von liturgischen Gesängen (G. Lukken / J. Weismayer)

IFEWULU, Titus Okechukwu, The fight against poverty and social injustice in Nigeria. (In the light of Papal encyclicals and social doctrines of the church on human development (R. Weiler / P. M. Zulehner)

KEMPA, Jacek Marian: Ist Heil nur Erlösung? Heutige soteriologische Grundauffassungen in kritischer Sicht (G. Schulte / J. Reikerstorfer)

LEDERLEITNER, Heinrich Georg: Freiheit in Konsequenz und Authentizität. Die Symbolik des gewaltfreien Gottes in der Kultur- und Religionsgeschichte und in der christlichen Offenbarung. Studie zum Werk Georg Baulders (J. Reikerstorfer / W. Klaghofer)

LEONHARD, Clemens: Ishodad of Merv's exegesis of the psalms 119 and 139–147. A study of his interpretation in the light of the Syriac translation of Theodore of Mopsuestia's commentary (G. Braulik / M. van Esbroeck)

MIDLING, Andrea: Exerzitienbewegung in Ungarn. Die pastoraltheologische Bedeutung der Exerzitien während der kommunistischen Ära (P. M. Zulehner / J. Weismayer)

MWANZA MPONGO, Stephane: Sociétés ou groupes dits „secrets" et leur attitude à l'égard de l'église catholique particulièrement du droit pénal canonique. Le cas de Rose-croix en Afrique et le canon 1374 du Codex Iuris canonici/83 (B. Primetshofer / G. Virt)

STEINHAUER, Hilda: Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianmischen Prinzip seines Denkens (M. Eichinger / J. Weismayer)

WAGNER, Michael Bernhard: Spätbarocker Kirchenbau und Frömmigkeit. Die Piaristenkirche Maria Treu in Wien (F. Röhrig / K. H. Frankl)

WASINGER, Franz: Das Wohnen. Ein Grundbedürfnis des menschen (R. Weiler / P. M. Zulehner)

Kirchl. Hochschule Wuppertal

BÖCKLER, Annette: Gott als Vater im Alten Testament. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes (D. Vieweger / S. Kreuzer)

JESCHKE, Dieter: Die Weltaktualität Gottes – Providenz und Theodizee nach Johannes Calvins Predigten über das Buch Hiob (J. Fangmeier / M. Schulze)

RÖHRIG, Eberhard: Mitgeschöpflichkeit. Die Mensch-Tier-Beziehung als ethische Herausforderung im biblischen Zeugnis, in der Theologiegeschichte seit der Reformation und in schöpfungstheologischen Aussagen der Gegenwart, mit Exkursen zum Judentum, zu Theologiegeschichte, Philosophie, Literatur und praktisch-theologischen Konsequenzen (M. Breidert / E. Gräßler)

VAHRENHORST, Martin: Vom Schwören: Matthias im halachischen Diskurs (M. Karrer / K. Haacker)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

BRÜNDL, Jürgen: Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels (A. Ganoczy / B. Fraling)

KATONGOLE, John: Ethos Transmission through African-Bantu Proverbs (B. Fraling / B. Bujo)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich

ARN, Christof: HausArbeitsEthik (H. Ruh)

BOLLIGER, Daniel: Infiniti contemplatio. Grundzüge der Scotus- und Scotusmusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis (A. Schindler)

HIROISHI, Nozomu: Performatives Reden von Erfahrung. Eine hermeneutisch-exegetische Studie zur narrativen Metaphorik der Gleichnis-Reden Jesu (H. Weder)

KREPLIN, Matthias: Das Selbstverständnis Jesu. Hermeneutische und christologische Reflexion, historisch-kritische Analyse (H. Weder)

Habilitationen im akademischen Jahr 1999/2000

Fak. Päd., Phil., Psych. der Univ. Bamberg

PIRNER, Manfred: Fernsehmythen und religiöse Bildung. Grundlegung einer medienerfahrungsorientierten Religionspädagogik am Beispiel fiktionaler Fernsehunterhaltung (R. Lachmann / H. Weigelt / W. Ritter)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

HEIL, Christoph: Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q (P. Hoffmann / A. Fürst)

MULZER, Martin: Alarm für Benjamin. Text, Struktur und Bedeutung in Hos 5,8–8,14 (H. Irsigler / P. Hoffmann)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

ZEINDLER, Matthias: Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine dogmatische Untersuchung zur sozialen Dimension des Dreieinigen (W. Lienemann / P. Bühler)

WIJNKOOP LÜTHI, Marc van: Musculiana (R. Dellsperger / C. Augustijn)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

GRAUMANN, Thomas: Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431) (D. Wyrwa / C. Strohm)

WITTEKIND, Folkart: Geschichtliche Offenbarung und Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916) (T. Jähnichen / C. Link)

Ev.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

DELKURT, Holger: Untersuchungen zur Aufnahme prophetischer Traditionen in den Nachtgeschichten Sacharjas (W. H. Seebass / H. Seebass)

KARLE, Isolde: Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft (R. Schmidt-Rost / E. Hauschildt / W. Gephart)

MÜHLING, Andreas: Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik (H. Faulenbach /K.-H. zur Mühlen)

SCHROETER, Harald: Unterhaltung – Praktisch-theologische Exkursionen zum homiletischen und kulturellen Bibelgebrauch im 19. und 20. Jahrhundert anhand der Figur Elia (H. Schröer / E. Hauschildt)

WALLRAFF, Martin: Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike (W. Kinzig / G. Schöllgen / K.-H. zur Mühlen)

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

BUCHHOLZ, René: Der somatische Impuls. Materialistische „Counter-Philosophy" und nachidealistische Fundamentaltheologie (H. Waldenfels / J. Wohlmuth)

HEID, Stefan: Kreuz – Jerusalem – Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie (E. Dassmann / G. Schöllgen)

HOFF, Gregor Maria: Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postmodernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik (H. Waldenfels / K.-H. Menke)

FB Gesellschaftswiss., Phil. und Theol. (14) der Univ. Dortmund

ELM, Ralf: Heideggers Ursprünglichkeitsphilosophie. Unterwegs zu einem chiasmischen Sein (W. Schweidler / M. Bracht / W. Ries / O. Pöggeler)

Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

ALDEBERT, Heiner: Bibliodrama in religionspädagogischer Perspektive (J. Lähnemann / R. Lachmann)

THIEDE, Werner: Die Zukunft des kosmischen Christus. Theologische Analysen der Genese und Tendenzen eines Modernen Christologumenons (W. Sparn / H. Brandt)

FB Ev. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt/M.

BORMANN, Lukas: Recht, Gerechtigkeit und Religion im Lukasevangelium (D. Sänger / B. Wander)

SCHULZ, Heiko: Theorie des Glaubens. Erkenntnistheoretische, religionsphilosophische und theologische Studien (H. Deuser / I. U. Dalferth)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg/Br.

Bohlen, Stephanie: Geschöpflichkeit und Freiheit. Ein Zugang zum Schöpfungsgedanken im Ausgang von der kritischen Philosophie Kants (B. Casper / E. Schockenhoff)

Noichl, Franz: „Reicher genährt aus der Lehre der Schrift." Zur Problematik einer ethischen Schriftauslegung (E. Schockenhoff / L. Oberlinner)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Beretta, Francesco: Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne (G. Bedouelle)

Koehl, Georg: Lernort Praxis – Ein didaktisches Modell pastoralen Lernens von (Laien-)Seelsorgern/-innen in der Berufseinführung (L. Karrer)

Wurst, Gregor: Die Homilie *De anima et corpore*, ein Werk des Meliton von Sardes? Einleitung – Synoptische Edition – Übersetzung – Kommentar (O. Wermelinger)

FB Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

Cornelius-Bundschuh, Jochen: Die Kirche des Wortes. Homiletisch interessierte Beiträge zu Predigt und Gemeinde (M. Josuttis / C. Bizer / B. Moeller)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Neuhold, Leopold: Religion und katholische Soziallehre im Wandel vor allem der Werte. Erscheinungsbilder und Chancen (V. Zsifkovits / A. Baumgartner)

Sektion Theol. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Osthövener, Claus-Dieter: Transformationen des Erlösungsgedankens im 19. Jahrhundert (U. Barth / K. Tanner / J. Rohls)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Albrecht, Ruth: Die theologische Schriftstellerin Johanna Eleonora Petersen (1644–1724)

Alkier, Stefan: Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus. Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung (G. Sellin / J. Schröter)

Baier, Klaus A.: Ökumenisches Lernen als Projekt. Eine Studie zum Lernbegriff in Dokumenten der ökumenischen Weltkonferenzen (1910–1998) (T. Ahrens / W. Grünberg)

Klumbies, Paul-Gerhard: Der Mythos bei Markus (G. Sellin / T. Schramm)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Vögele, Wolfgang: Menschenwürde zwischen Recht und Theologie – Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie (W. Härle / W. Huber / M. Welker)

Pöttner, Martin: Die Zeit der zerbrechlichen Evangeliumskommunikation. Semiotische Studien zur markinischen Erzählung (G. Theißen / K. Berger)

FB I der Univ. Hildesheim

Hesse, Alexander: Das hauptamtliche Lehrpersonal (Professoren und Dozenten) der akademischen Lehrerbildung in Preußen 1926–1941 (K.-C. Lingelbach / R. Keck / H. Kunert)

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

Miggelbrink, Ralf: „Der Zorn Gottes." Eine systematisch-theologische Untersuchung zu einem Motivkomplex biblischer Theologie in praktischer Absicht (Niewiadomski / Beutler / Hell)

Sedmak, Clemens: Die Idee der Philosophie und ihr Verhältnis zum Katholischen Lehramt (Leibold / Uhl / Siebenrock)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Danz, Christian: Religion als Selbstbewußtsein endlicher Freiheit. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich (M. Trowitzsch / M. Seils / U. Kern)

FB I Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaft der Univ./Gesamthochschule Kassel

Hein, Martin: kumultative Habilitation (M. Greschat / J. Kaiser / D. Krause-Vilmar)

Erziehungswissenschaftl. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Dinkel, Christoph: Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes (R. Preul / R. Schmidt-Rost)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Albani, Matthias: Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen – Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterojesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnis im Alten Orient (R. Lux / U. Rüterswörden / K. Koch)

Hasse, Hans-Peter: Zensur theologischer Bücher in Kursachsen im konfessionellen Zeitalter: Studien zur kursächsischen Literatur- und Religionspolitik in den Jahren 1569–1575 (Junghans / G. Wartenberg / I. Mager)

Schneider-Harpprecht, Christoph: Seelsorge und Beratung im interkulturellen Dialog (J. Ziemer / W. Ratzmann / H. Brandt)

FB Kath. Theol. der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

Brandscheidt, Renate: Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube. Literar-, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Buch Kohelet (R. Mosis / E. Haag)

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Krispenz, Jutta: Stilstatistik und Literarkritik im Alten Testament (J. Jeremias / R. Kessler)

Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Filser, Hubert Alois: Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zum Entstehen einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung (P. Neuner / G. L. Müller)

Heller, Karin: La relation homme-femme comme principe théologique d'édification de l'église: Contribution à une théologie de l'amour (G. L. Müller / G. Rottenwöhrer)

Samerski, Stefan: Selig- und Heiligsprechung zwischen 1740 und 1870. Historiographie und Kultapprobation im Wandel der Zeiten (M. Weitlauff / L. Mödl)

Thurner, Martin: Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues (R. Heinzmann / H. Döring)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Reichert, Angelika: „Sowohl unter euch wie auch unter den übrigen Heiden." Zur Abfassungsproblematik des Römerbriefes (J.-W. Träger / D.-A. Koch)

Plieth, Martina: Kind und Tod. Grundzüge orthopraktischer Thanatagogik im evangelischen Feld (C. Grethlein / W. Engemann)

Schröder, Bernd: Jüdische Erziehung in der Schule und ihre Theorie im gegenwärtigen Israel. Darstellung im Grundriß und Überlegungen zu einem impliziten Vergleich mit christlicher (insbesondere evangelischer) Religionspädagogik in Deutschland (C. Grethlein / W. Engemann)

Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Böhnke, Michael: „Einheit in Mehrursprünglichkeit." Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle (T. Pröpper / J. Werbick)

Essen, Georg: Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (T. Pröpper / J. Werbick)

Hofmann, Peter: „Gott-Natur." Goethes Denken im theologischen Kontext (J. Werbick / T. Pröpper)

Muschiol, Gisela: Klausurkonzepte – Mönche und Nonnen im 12. Jahrhundert (A. Angenendt / K. Richter)

Augustana-Hochschule d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau

Drechsel, Wolfgang: Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten. Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive (R. Riess / H.-J. Fraas)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Schöch, Nikolaus: Die kirchenrechtliche Interpretation der Grundprinzipien der christlichen Anthropologie als Voraussetzung für die eheprozessrechtliche Beurteilung der psychischen Ehekonsensunfähigkeit. Eine kanonische Studie unter besonderer Berücksichtigung der päpstlichen Allokutionen und der Judikatur der Römischen Rota (J. Paarhammer / S. Lederhilger / K.-T. Geringer)

Theol. Fak. Trier

Breuer, Clemens: Christliche Sozialethik – Teil der Moraltheologie oder eine eigenständige Disziplin (W. Ockenfels / W. Göbel)

Freyer, Johannes: Homo Viator: Der Mensch im Lichte der Heilsgeschichte. Eine theologische Anthropologie aus franziskanischer Perspektive (K. Reinhardt / B. Stubenrauch)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Landmesser, Christof: Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der Matthäischen Soteriologie im Anschluss an Mt 9,9–13 (B. Jankowski / S. Schreiner)

Moustakas, Ulrich: Urkunde und Experiment. Neuzeitliche Naturwissenschaft im Horizont einer hermeneutischen Theologie der Schöpfung – Eine systematische Entfaltung von Einsichten Johann Georg Hamanns (O. Bayer / E. Herms)

Pola, Thomas Wilhelm Walter: Die Bedeutung des Priestertums bei Sacharja (B. Jankowski / H.-D. Neef)

Schwemer, Anna Maria: Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum II und anderen wissenschaftlichen Veröffentlichungen (M. Hengel / O. Wischmeyer / J. Roloff) (Umhabilitation)

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Hartmann, Richard: Auf dem Wege zu einer Zielperspektive für gemeindliche Hochschulpastoral. Erträge aus Organisationstheorie und Theologie (O. Fuchs / B. J. Hilberath)

Langenhorst, Georg: Trösten lernen? Profil, Geschichte und Praxis von Trost als diakonischer Lehr- und Lernprozess (A. Biesinger / O. Fuchs)

Schöttler, Heinz-Günther: Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Kriteriologie (O. Fuchs / W. Groß)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Marschütz, Gerhard: Die humanökologische Bedeutung der Familie. Theologisch-ethische Wegerkundigungen (G. Virt / H. Schlögel)

Weigl, Michael: „Mein Neffe Achikar" (Tob 1,22). Die aramäischen Achikar-Sprüche und das Alte Testament (G. Braulik / P. E. Dion)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich

Huppenbauer, Markus: Theologie und Naturethik. Eine schöpfungsethische Kritik von Konzeptionen umweltverantwortlichen Handelns

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp

Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

Liste der Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 2000/01

Beilage zum

98. Jahrgang 2002

Dissertationen im akademischen Jahr 2000/01

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Eikenbusch, Jürgen: Unsichtbares Christentum? Studien zu religionssoziologischen und theologischen Bewältigungsstrategien der Entkirchlichungserfahrung im 19. und 20. Jahrhundert (K. Kienzler / T. Hausmanninger)

Fischer, Charis: Studie zur Eigenart und Intention der Fremdvölkersprüche in Am 1,3 – 2,3.4f und Jes 13,1 – 16,14 (R. Kilian / F. Sedlmeier)

Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin

Griessbach, Thomas: Das Evangelium unverkürzt verkünden. Das integrale Homiletik- und Predigtverständnis bei Alfred Bengsch (E. Jaschinski / K. J. Rivinius)

Olikenyi, Gregory: African Hospitality. A Model for the Communication of the Gospel in the African Cultural Context (E. Nunnenmacher / P. Ramers)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Jung, Norbert: „Studi forse troppo sul gusto del secolo"? Der Speyerer Weihbischof Andreas Seelmann (1732–1789) im Spannungsfeld von ‚nachgeholter' Aufklärung und ‚vorgezogener' Restauration (E. L. Grasmück / A. E. Hierold)

Renz, Andreas: Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes: Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie (G. Kraus / R. Wielandt)

Schmitt, Hanspeter: Subjektbezug und Empathie. Theorie des menschlichen Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive (V. Eid / M. Heimbach-Steins)

Wolf, Judith: Der Konsultationsprozess zur Vorbereitung des Gemeinsamen Wortes „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" – Eine neue Form kirchlicher Sozial-Verkündung. Ein Beitrag zur Sozialethik des kirchlichen Lebens (M. Heimbach-Steins / G. Kraus)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Mittelbach, Matthias: Religion Verstehen – Der theologische und religionspädagogische Weg von Hubertus Halbfas (A. Grözinger / W. Neidhard)

Portmann, Adrian: Kochen und Essen als Vollzugsformen impliziter Religion (A. Grözinger / U. Gerber)

Ritter, Christine: Rachels Klage. Eine auslegungsgeschichtliche Studie (H.-P. Mathys / C. Thoma)

Schmid, Urs von Hedingen: Amerikanische Heiligungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung in Deutschland (U. Gäbler / M. Jung)

Schmidtgen, Beate: Die Stadt als Frau im Buch Jesaja (H.-P. Mathys / K. Seybold)

Von Sinner, Rudolf: Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Beobachtungen an Leonardo Boff und Raimon Panikkar als Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik zwischen Kontextualität und Katholizität (C. Lienemann / K. Blaser)

Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos, Benediktbeuren

Riegger, Manfred: Erfahrung und Glaube ins Spiel bringen. Entwicklung, Begründung und exemplarische Realisation mit empirischer Exploration des Sozialtherapeutischen Rollenspiels (STR) für religiöse Lehr-Lernprozesse unter besonderer Berücksichtigung des Religionsunterrichts (J. Schepens / F. Weidmann)

Inst. f. Ev. Theol. der FU Berlin

Sweet, John D.: John Miltons Hermeneutik der Liebe und Dialektik der Freiheit (D. Braun / M.Weinreich)

Sem. für Kath. Theol. der FU Berlin

Blum, Matthias: „... denn sie wissen nicht, was sie tun". Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse (R. Kampling / M. Bongardt)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Hauenstein, Hans Ulrich: Gebetsvorgang. Eine Untersuchung zu Gegenstand, Methode und Ergebnissen empirischer Gebetsforschung (C. Müller / C. Morgenthaler)

Hunziker, Regine: Hirt und Herde. Ein Aspekt alttestamentlichen Gottesverständnisses (W. Dietrich / E. A. Knauf)

Klein, Johannes: Vergleich zwischen Saul und David. Ein Element des Erzählsystems der Samuelbücher und dessen literaturgeschichtliche Einordnung (W. Dietrich / S. Schroer)

Mineshige, Kiyoshi: Besitzverzicht und Almosengeben. Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos (U. Luz / S. Vollenweider)

Kirchl. Hochschule Bethel

Hamburger, Martin: Von Bethel bis Kreuznach. Der Weg des rheinischen Pfarrers Johannes Hanke (1887–1958) in Kirche und Innerer Mission vom späten Kaiserreich bis zur frühen Bundesrepublik (M. Benad / A. Jäger)

Kim, Young-Hak: Gottesbilder und Seelsorge (M. Klessmann / T. Stählin)

Park, Young-Chul: Die Gerechtigkeit Israels und das Heil der Völker. Israel und die Völker in bezug auf die Themen „Kultus, Tempel, Eschatologie und soziale Gerechtigkeit" in der Endgestalt des Jesajabuches (56,1–8; 58,1–14; 65,17–66,24) (F. Crüsemann / C. Schäfer-Lichtenberger)

Schröder, Michael: Das eschatologische Israel im Johannesevangelium. Eine Untersuchung der johanneischen Israel-Konzeption in Joh 2–4 und Joh 6 (F. Vouga /A. Lindemann)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Gerhard, Romana: „Die Opferung Isaaks in der jüdischen und christlichen Literatur und in der Kunst des 11. und 13. Jahrhunderts in Italien" (W. Berg / W. Geerlings)

Heller, Christian: „John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption" (H. J. Pottmeyer / M. Knapp)

Ev.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms- Univ. Bonn

Eibach-Danzeglocke, Swantje: „Theologie als Grammatik?" Die Wittgensteinrezeptionen D. Z. Phillips' und Georg A. Lindbecks und ihre Impulse für theologisches Arbeiten (G. Sauter / G. Bader)

Höft, Gerd: Rundfunkgemäße Verkündigung im Wandel. Aspekte der Rundfunkhomiletik mit besonderer Berücksichtigung der Morgenandachten (F. Wintzer / R. Schmidt-Rost)

Kölsch, Ruth-Erika: Pastoralpsychologie als Suchbewegung und Erfüllung in Begegnung und Verantwortung Hans-Joachim Thilo – Leben und Werk (H. Schröer / E. Hauschildt)

Lee, Ki-Seong: Die menschliche Liebe zu Gott als Thema der evangelischen Theologie. Untersucht an Martin Luther, Philipp Jakob Spener und Albrecht Ritschl (K. Stock / M. Honecker)

Volp, Ulrich: Die Entwicklung von Ritualen im Umgang mit Tod und Bestattung in den christlichen Gemeinden der Antike (W. Kinzig / M. Meyer-Blanck)

Wolf-Withöft, Susanne: Predigen lernen. Homiletische Konturen einer Praktisch-Theologischen Spieltheorie (H. Schröer / E. Hauschildt)

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Ballhorn, Egbert: Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des vierten und fünften Psalmenbuches (Ps 90–150) (F.-L. Hossfeld / H.-J. Fabry)

Börschel, Regina: Identitätsbildung und -wahrung einer frühchristlichen Gemeinde in einer hellenistisch-römischen Umwelt: Die Gemeinde von Thessalonich (M. Gielen / H.-J. Findeis)

Brandt, Peter: Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel. Historische Materialien zur Frage nach der „kanonischen Endgestalt" (F.-L. Hossfeld / I. Fischer)

Cilumba Cimbumba Ndayango, Antoine: Wunder, Glaube und Leben bei Johannes. Eine exegetisch-hermeneutische Studie am Beispiel von Johannes 2,23–3,21 und 3,22–36 im Hinblick auf die Inkulturationsaufgabe (M. Gielen / H.-J. Findeis)

De la Cruz Baldera, Ramón Alfredo: Christliche Erziehung im Prozeß der neuen Evangelisierung Lateinamerikas (G. Bitter / A. Gerhards)

Doeker, Andrea: Die Funktion der Gottesrede in den Psalmen. Eine poetologische Untersuchung (H.-J. Fabry / F.-L. Hossfeld)

Giles, Beate: Durch das Auge der Kamera. Eine liturgisch-theologische Untersuchung zur Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen (A. Gerhards / G. Bitter)

Hintze, Markus: Gottes Wort – Verstehen und Vermitteln. Eine Untersuchung zur Theorie neutestamentlicher Exegese aus hermeneutischer und ästhetischer Perspektive (H.-J. Findeis / H. Merklein)

Hoffmann, P. Cosmas: Wege zum Heil. Die Stellung der Nichtchristen und nicht-christlichen Religionen im Werk Thomas Ohms (1892–1962) (H. Waldenfels / H. Sonnemans)

Joswowitz-Schwellenbach, Kirsten: Zwischen Birmingham und Chalcedon – Zur Christologie John Hicks (J. Wohlmuth / K.-H. Menke)

Koch, Jakob Johannes: Traditionelle mehrstimmige Messen in erneuerter Liturgie: Einklang oder Widerspruch? Entwicklung eines methodischen Modells für die liturgiewissenschaftlich-kirchenmusikalische Problembewältigung (A. Gerhards / G. Bitter)

Kohlgraf, Peter: Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie (E. Dassmann / G. Schöllgen)

Koltermann, Ulrike: Die Palästinapolitik des Vatikans von 1947 bis 1997 (G. Adriányi / H.-J. Fabry)

Konkel, Michael D.: Architektonik des Heiligen. Die zweite Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48) als Zeugnis Jerusalemer Kulttradition vom Exil bis in die spätnachexilische Zeit (F.-L. Hossfeld / H.-J. Fabry)

Krawczack, Peter: „Es gibt einen Gott, der Richter ist auf Erden!" – Ein exegetischer Beitrag zum Verständnis von Psalm 58 (F.-L. Hossfeld / H.-J. Fabry)

Okoronkwo, Michael Enyinwa: The Jerusalem Compromise as Conflict-Resolution Model. A Rethoric-Communicative Analysis of Acts 15 in the Light of Modern Linguistics and Igbo Ethnolinguistics (H. Merklein / H.-J. Findeis) Inkulturationsaufgabe (M. Gielen / H.-J. Findeis)

Onaga, Callistus: Civilization of Work. The Necessity for a Socio-Ethical Foundation of Work in Nigeria and the Methods of its Realization (L. Roos / G. Höver)

Strucken, Michael: Trinität aus Erfahrung. Ansätze zu einer trinitarischen Ontologie in der Mystik von Ignatius von Loyola, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz (K.-H. Menke /H. Sonnemans)

Von Stosch, Klaus: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (K.-H. Menke / J. Wohlmuth)

Erziehungswiss. FB der TU Braunschweig

Borchert, Christiane Anne: Hochschuldidaktische Weiterbildung – Akzeptanz und Wirkung. Eine Analyse am Beispiel des Bausteinprogramms WindH- Weiterbildung in der Hochschule, seine Konzeption und Evaluation (K. Neumann / B. Girgensohn)

Dickmann, Günter Friedrich: Von einem gehobenen progymnasialen Unterricht zur gymniasalen Bildung – eine Langzeitstudie zur historischen Entwicklung des höheren Schulwesens im Landkreis Giffhorn (K. Neumann / H. Semel)

Greiner, Werner Helmut Fritz: Zur Bedeutung von Bezugspersonen bei der Herausbildung naturrelevanten Wissens, naturrelevanter Einstellungen und Verhaltensweisen für die Umweltbildung. Untersuchungen an Schülern der 3. und 4. Klasse und ihren Bezugspersonen (G. Strey / D. Bolscho)

Ideler, Claudia: Markiertheitsphänomene im Zweitspracherwerb (H. Janßen / T. Gardner)

Menzel, Ulrich: Die Musealisierung des Technischen. Die Gründung des Deutschen Museums von Meisterwerken der Naturwissenschaften und Technik in München (H. Mehrtens / G. Schildt)

Schmitz, Frank: Zur Ideologisierbarkeit des Sports. Eine vergleichende Untersuchung zum Zusammenhang von politischer Ideologie und Sport im Nationalsozialismus und in der DDR (G. Landau / R. Hildebrandt-Stramann)

Siemers, Viktor-Ludwig: Merkantilistische Wirtschaftspolitik und Papiergewerbe im Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel – Obrigkeit und „Wirtschaftsförderung" im 18. Jahrhundert (A. Taeger / U. Daniel)

FB Gesellschaftswiss., Phil. und Theol. (14) der Univ. Dortmund

Brinker-Meyendriesch, Elfriede: Untersuchung der Vernetzung von Theorie und Praxis in dem Studiengang Pflegepädagogik an der Fachhochschule Münster. Eine mehrperspektivische, formative Evaluation (S. Metz-Göckel / M. Poser)

Brück, Brigitte: Frauen und Rechtsradikalismus in Europa anhand von Interviews mit Frauen in Führungspositionen rechtsradikaler Parteien in der Bundesrepublik Deutschland, Frankreich und Italien (S. Metz-Göckel / B. Rommelspacher)

Gerling, Vera: Soziale Dienste für ausländische Senioren/innen bzw. ältere Angehörige ethnischer Minderheiten: Erfahrungen aus Deutschland und Großbritannien und ein Vergleich kommunaler Praxis der Partnerstädte Dortmund und Leeds (G. Naegele / L. Veelken)

Hemsteg-Von Fintel, Renate: Vertrauensleute in der IG Metall – programmatischer Anspruch und Realität (R. Kalbitz / G. Naegele)

Knops, Heike: Die Verantwortung der Kirche in der Euthanasie-Frage. Eine Untersuchung zu den historischen Wurzeln der Euthanasie-Diskussion in Kirche und Theologie (H. Grewel / G. Wied)

Kramer, Josef / Von Ameln, Falko: Führung als Konstruktion – Beiträge zu einer konstruktivistischen Psychologie und ihre Anwendung auf die Erklärung und Veränderungen von Führung in Organisationen (B. Gasch / J. Fengler)

Malmendier, Marcel: Trainierte Organisationskultur. Studien zur Struktur von Interventionsprozessen am Fall von Verhalten- und Kommunikationstrainings (R. Hitzler / H. Metz-Göckel)

Meinert, Silke: Ästhetische Produktion in den frühen Entwicklungsphasen des Menschen – Schlussfolgerungen und Kriterien im Umgang mit dieser Malerei (F.-W. Stallberg / K. Pfaff)

Wördemann, Dirk: Der bios nach Plutarch und das Evangelium nach Markus. Eine Untersuchung des Charakterbildes des Helden und des Christusbildes im Evangelium Jesu Christi (D. Dormeyer / R. Kollmann)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Babo, Markus: Kirchenasyl – Kirchenhikesie. Eine Untersuchung zur Relevanz eines historischen Modells im Hinblick auf das Asylrecht der Bundesrepublik Deutschland (A. Elsässer / K. Maier)

Noll, Raymund: Die mariologischen Grundlinien im exegetischen Werk des Cornelius a lapide (1567–1637) (M. Seybold / E. Möde)

Theologische Falkultät Erfurt

Wanitschke, Matthias: Methoden und Menschenbild des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR (K. Feiereis / L. Ullrich)

Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Bahr, Frank: „Als aber das Gebot kam" (Röm 7,9b). Funktion und Wirkung des Gesetzes in der Röm 7-Deutung vor Origenes Römerbriefkommentar (H. C. Brennecke / O. Wischmeyer)

Cho, Hyun-Chul: Der theologische Zeitbegriff bei Karl Barth. Studien zur Bedeutung der Lehre von der Zeit für die Eschatologie (H. G. Ulrich / A. Heron)

da Silva, Gilberto: Am Anfang war das Opfer. René Girard aus afroindolateinamerikanischer Perspektive (H. Brandt / J. Triebel)

Eckert, Matthias: Julius Schieder (1888–1964). Leben und Werk unter besonderer Berücksichtigung seiner Verkündigung (M. Seitz / H. Weigelt)

Gertz, Roland: „Echt aufgeschlossen." Eine Untersuchung über Mitgliederzeitschriften in der Evangelischen Kirche in Deutschland (Meier-Reutti / Kraft)

Nestvogel, Wolfgang: Erwählungspredigt und/oder Bekehrungspredigt? Die Souveränität Gottes und die Verantwortlichkeit des Menschen als homiletische Aufgabe unter besonderer Berücksichtigung der Verkündigung Martyn Lloyd-Jones (G.R. Schmidt / R. Slenczka)

Simon, Wolfgang: Sacrificium Christi. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption der Messeopfertheologie Martin Luthers (B. Hamm / R. Friedrich)

von Stockhausen, Annette: „Untersuchungen zur Spätzeit des Athanasius von Alexandrien." Vorläufige Edition, Einleitung, Übersetzung und Kommentar der Epistula ad Afros (H.C. Brennecke / J. Dummer)

Wohlleben, Ekkehard: „Dialogue within Dialogue." Konfessionell geprägte Religionstheorie als Grundlage für eine ökumenische Theologie der Religionen (H. Brandt / W. Helmuth Spam)

FB Ev. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt/M.

Becker, Sybille: „Von der Ambiguität des Leibes. Bildungstheoretische Perspektiven auf leibliche Geschlechlichkeit." Eine religionspädagogische Studie (H.-G. Heimbrock / W.-E. Failing)

Klotz, Andreas Tassilo: Juden und Judentum bei Hannah Arendt unter besonderer Berücksichtigung des Briefwechsels mit Karl Jaspers (W. Licharz / M.-L. Recker)

Mohr, Thea: Weibliche Identität und buddhistische „Leerheit" – eine ideengeschichtliche Rekonstruktion säkularer und sakraler Selbstbestimmung im Aufbruch der Frauen im Buddhismus dargestellt an den Konferenzen von „Sakyadhita – international" 1987–1998 (E. Weber / M. Wittwede)

Ohly, Lukas: Sterbehilfe: Menschenwürde zwischen Himmel und Erde (H. Deuser / H. Schulz)

Reinhardt, Ursula: Religion und moderne Kunst in geistiger Verwandtschaft. Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* im Spiegel christlicher Mystik (H. Deuser / H. Schulz)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt/M.

Bossung Winkler, Monika: Gottes Geist im Armenviertel. Protestantische Pfingstbewegung und Katholische Charismatische Erneuerung in Ecuador (M. Sievernich / M. Kehl)

Kieling, Michal: Terrena non amare sed coelestia. Theologie der Welt in Alkuins Commentaria super Ecclesiasten (R. Berndt / H.-W. Jüngling)

Minh Ha, Van: Die Laien in der Kirche Vietnams. Eine pastoraltheologische Studie zu ihrer Rolle in Geschichte und Gegenwart (Sievernich / Löser)

Mitsunobu, Ichiro: Die Schöpfungsperspektive in der Gnaden- und Rechtfertigungslehre bei Otto Hermann Pesch (E. Kunz / W. Löser)

Obinwa, Ignatius: Yahew My Refuge. A Critical Analysis of PS 71 (H.-W. Jüngling / H. Engel)

Inst. für ev. und kath. Theol./Religionspäd. an der Fakultät III der PH Freiburg/Br.

Kokemüller, Birgitt: Jüdische Indentität nach der Shoah als Thema in ausgewählter Kinder- und Jugendbüchern. Inhaltliche Analyse und didaktische Untersuchungen (B. Feininger / P. Fiedler)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg/Br.

Braunwarth, Matthias: Gedächtnis der Gegenwart. Signatur eines religiös-kulturellen Gedächtnisses. Annäherung an eine Theologie der Relationierung und Relativierung (W. Tzscheetzsch / P. Walter)

Cifrak, Mario: Die Beziehung zwischen Jesus und Gott nach den Petrusreden der Apostelgeschichte. Ein exegetischer Beitrag zur Christologie der Apostelgeschichte (L. Oberlinner / H. Irsigler)

Dadder, Anke: Communione e Liberazione. Phänomenologie einer neuen geistlichen Bewegung unter Berücksichtigung ihrer theologisch-anthropologischen Grundlagen (P. Walter / W. Tzscheetzsch)

Ebertz, Michael: Die Zivilisierung Gottes. Zum Wandel eschatologischer Vorstellungen in Theologie und Verkündigung (H. Windisch / W. Tzscheetzsch)

Eisele, Nicola: Das Basler Domkapitel im Freiburger Exil (1529–1628). Studien zum Selbstverständnis einer reichskirchlichen Institution (H. Smolinsky / H. Zapp)

Kim, Jung-Yong: Politische Theologie – Minjung-Han. Zur Verantwortung christlicher Hoffnung im Kontext Koreas (H. Verweyen / H. Hoping)

Kreutzer, Karsten: Transzendentales versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz (H. Verweyen / A. Raffelt)

Leichtfried, Anton: Trinitätstheologie als Geschichtstheologie. Eine Untersuchung zu *De sancta Trinitate et operibus eius* Ruperts von Deutz (ca. 1075–1129) (G. Greshake / P. Walter)

Meyerberg, Jan: Seelsorge als Prozess. Eine empirische Studie zum seelsorglichen Kompetenz- und Berufsprofil anhand einer Stichprobe an Seelsorgerinnen und Seelsorgern der Erzdiözese Freiburg (H. Windisch / P. Wehrle)

Michalke-Leicht, Jan: Das Kreuz mit den SchülerInnen. Bildungstheoretische Dimensionen im Lehrplankonstruktionsprozess zum Katholischen Religionsunterricht in Baden-Württemberg (W. Tzscheetzsch / G. Biemer)

Ndabiseruye, Alphonse: „IBUKUNZI NTIBWIRA" (Es wird nie Nacht bei einem wahren Freund). Burundische und biblische Sprichwörter über den Frieden. Ihr Beitrag und ihre Verwendung im Religionsunterricht in Burundi (W. Tzscheetzsch / H. Irsigler)

Pasterczyk, Piotr: Das priesterliche Amt in den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils und in der nachkonziliaren Theologie (G. Greshake / P. Walter)

Ruschmann, Susanne: Jünger – Zeugin – Lebensbotin. Maria von Magdala im Johannesevangelium (L. Oberlinner / G. Häfner)

Schmitt, Christine: Hagiographie als engagierte Geschichtsschreibung. Der selige Markgraf Bernhard von Baden in Text und Kontext 1858 und 1958 (H. Smolinsky / N. Glatzel)

Schwartz, Thomas: Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. Das Gewissen in der Anthropologie und Ethik des Thomas von Aquin (E. Schockenhoff / P. Walter)

Slaczka, Zbigniew: Nichtchristliche Religionen – Offenbarung- und Heilswege Gottes? Eine Untersuchung zu W. Pannenberg, H. R. Schlette und G. Gäde (G. Greshake / H.-J. Röhrig)

Stocker, Bernhard: Die Eherechtskompetenz in regalistischen Theorien (H. Zapp / C. G. Fürst)

Tenge-Wolf, Viola: Ramon Llull: Tabula Generalis. Kritische Edition, Einführung und Kommentar (P. Walter / K. Jakobi)

Wassilowsky, Günther: Universales Heilssakrament Kirche. Die Ekklesiologie einer Gruppe deutscher Theologen auf dem II. Vatikanum – Historisch-systematisch rekonstruiert im Spiegel der Konzilsbeiträge von Karl Rahner (P. Walter / A. Raffelt)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Afan, Mawuto R.: La participation politique comme exigence éthique dans un processus démocratique. Chrétiens et mutation politique en Afrique de l'Ouest (1989–1999) (R. Berthouzoz)

Amherdt, François-Xavier: L'herméneutique biblique de Paul Ricœur eb débat avec la New Yale Theology School (A. Schenker)

Brot, Damian: Kirche der Getauften oder Kirche der Gläubigen? Ein Beitrag zum Dialog zwischen der katholischen Kirche und den Freikirchen (G. Vergauwen)

Diaz Sariego, Jesus: Revelacion y lenguaje. Une lectura hermenéutica de la palabra de Dios a través de la filosofia de Paul Ricœr (G. Vergauwen)

Gaise N'Ganzi, Roger: Les signes sacramentels de l'eucharistie dans L'Eglise latine. Etudes théologiques et historiques (L. Walsh)

Giroud, Nicole: Une mosaïque de fr. Bartolomé de Las Casas. Une histoire de la réception de Las Casas, OP (1484–1566) dans l'histoire, la littérature, l'art, la théologie et la société (G. Vergauwen)

Gruenenfelder, Regula: Frauen an den Krisenherden. Eine rhetorisch-politische Deutung des Bellum Judaicum (M. Küchler)

Join-Lambert, Arnaud: Les liturgies des synodes diocésains français 1983–1997 (M. Klöckener)

Laughery, Gregory J.: Living Hermeneutics as a Hermeneutics in Motion. An Analysis and Evaluation of Paul Ricœur's Contribution to Biblical Hermeneutics (A. Schenker)

Laurier, Jean-Marie: Théologie de l'humilité. L'expérience spirituelle de Thérèse d'Avila et le dialogue cuménique sur la justification (S. Pinckaers)

Mitendo, Nkelenge Hilaire: Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain. Une réflexion autour des concepts contrat-alliance appliqués au mariage (B. Bujo)

Musca, Valentin-Romeo: Essai sur le mystère eucharistique dans la pensée médiévale latine. Regard orthodoxe (L. Walsh)

Ntakarutimana, Emmanuel: „Vers une théologie africaine". La théologie et les théologiens au Congo: Projets et défis dans la période de l'Après-Indépendance (1960–1990) (G. Vergauwen)

Paluch, Michal: Profundum amoris divini sustinet nos. Evolution de la doctrine de la prédestination dans l'uvre de saint Thomas d'Aquin (J.-P. Torell)

Scampini, Jorge Alejandro: „La conversion de las iglesias, Una necesidad y una urgencia de la fe". La experiencia del Groupe de Dombes como desarrollo de un método ecuménico eclesial (1937–1997) (G. Vergauwen)

FB 07 der Univ. Gießen

Körbel, Thomas: Hermeneutik der Hermetik. Eine Phänomenologie des Kartenspiels Tarot als Beitrag zum Verständnis esoterischer Parareligiosität (L. Hauser / M. Fuss)

FB Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

Janssen, Martina: Mystagogus Gnosticus? Zur Gattung der gnostischen Gespräche des Auferstandenen (H. Stegemann / E. Lohse)

Lüdemann, Joachim: August Mylius (20.11.1819–21.2.1887) und zentrale Elemente deutscher lutherischer Missionsarbeit in Indien im 19. Jahrhundert (M. Tamcke / J. Martikainen)

Otto, Henrik: Taulerrezeption am Vorabend der Reformation. Die Geschichte der ersten Druckausgaben der Predigten Johannes Taulers von 1498 und 1508 und ihre Rezeption der Benutzerspuren in den erhaltenen Exemplaren (B. Moeller / E. Mühlenberg)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Allmer, Norbert: Einsiedler und Einsiedlerinnen in der Steiermark. Eine historische Untersuchung des Einsiedlerwesens von 1600 bis zum Ende der Eremiten-Kongregation 1782 (M. Liebmann / D. A. Binder)

Dlabik, Oskar: Kein Platz für Gott bei Teilhard de Chardin? (Teilhard und seine Stellung im eutschsprachigen Raum) (G. Larcher / K. M. Woschitz)

Harg, Joseph J.: Josephinische Pfarrgründungen in der Steiermark (M Liebmann / J. Hirnsperger)

Lisewski, Krzysztof Dariusz: Studien zu Motiven und Themen zur Josefsgeschichte der Genesis (J. Marböck / K. Prenner)

Miklau, Alexander M.: Aspekte der Geschichte. Anfragen an Hans Blumenbergs Geschichtsauffassung (K. Woschitz / G. Larcher)

Musil, Franz: Bosaka la Bongondo („Ethnie" M ngo). Contributions en Etnologie religieuse et Sciences religieuses (K. M Woschitz / K. R. Wernhart)

Pretterhofer, Robert: „Bei den drei Kreuzen". Liturgisches und volksfrommes Leben am Grazer Kalvarienberg im Spiegel schriftlicher und bildlicher Quellen vom Beginn (1606) bis in die Gegenwart (2001) (E. Renhart / W. Brunner)

Rapp, Ursula: Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Analyse der Mirjamtradition in der hebräischen Bibel (I. Fischer / J. Marböck)

Swiderski, Boguslaw Krzysztof: Die Vorbereitung der Kinder auf die Erstkommunion im deutschsprachigen katholischen Raum zwischen 1965 (Ende des II. Vatikanischen Konzils) und 1989 (Fall des „Eisernen Vorhangs") mit besonderer Berücksichtigung der Gemeindekatechese (E. Korherr / P. Harnoncourt)

Tschiggerl, Karl Maximilian: Die Bedeutung der Predigerklosters Friesach für das theologisch-religiöse Leben in seinem Umfeld von seiner Gründung bis zu den neuzeitlichen Reformbemühungen – dargelegt insbesondere anhand des Registrum Anniversarium und der Prokuraturhefte (M. Liebmann / J. Hirnsperger)

Theol. Fak. der Univ. Greifswald

Havemann, Daniel: Der Apostel der Rache. Nietzsches Deutung des Apostels „Paulus" (B. Hildebrandt / W. Stegmaier)

Sterck-Degueldre, Pierre: Eine Frau namens Lydia – die lukanische Komposition von Apg 16,11–15.40 (P. Pilhofer / K. Noethlichs)

Sektion Theol. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Lamprecht, Harald: Neue Rosenkreuzer. Geschichte, Organisation und Selbstverständnis von Rosenkreuzerorganisationen des 19. und 20. Jahrhunderts (H. Obst / U. Sträter)

Meissner, Axel: Martin Rades „Christliche Welt" und Armenien – Bausteine für eine internationale politische Ethik des Protestantismus (H. Goltz / A. Sames)

Neugebauer, Matthias: Lotze und Rischl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Philosophie und neuzeitlichem Positivismus (U. Barth / K. Tanner)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Baur, Katja: Symbolisieren als Gestalten / Ein evangelisches Wahrnehmen des katholischen Modells der ‚Religionspädagogischen Praxis' nach Franz Kett unter Perspektive einer möglichen Rezeption im evangelischen oder konfessionell-kooperativen Religionsunterricht der Grundschule (W. Grünberg / P. Cornehl)

Klein, Renate-Andrea: Leseprozeß als Bedeutungswandel / Eine rezeptionsästhetisch orientierte Erzähltextanalyse der Jakobserzählungen der Genesis (I. Willi-Plein / S. Timm)

Köhn, Andreas: „Und Jesus ging vorüber": Studien zur Biographie und Theologie Ernst Lohmeyers (1890–1946) (G. Sellin / G. Haufe)

Pietsch, Michael: „Dieser ist der Sproß Davids..." Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheißung (S. Timm / I. Willi-Plein)

Vočka, Tomáš Das Problem des Bösen in der Hegelschen Schule (T. Koch / J. Dierken)

Wegener, Inke: Zwischen Mut und Demut. Die weibliche Diakonie am Beispiel Elise Averdiecks (I. Mager / H. Hammerich)

FB Erziehungswiss. I der Univ. Hannover

Camilla; Reinhold: Empathisches Verstehen und intersubjektives Gleichgewicht. Eine kritische Analyse der Funktion der Perspektivenübernahme in religionspädagogischen Konzeptionen (H. Noormann / U. Becker)

Hagen, Björn Peter: Gewalt gegen alte Menschen aus ökologischer Perspektive, Entwicklung eines Modells der Gewaltentstehung in familialen Pflegebeziehungen (K. Feldmann / G. Laga)

Lucke, Inge: Die Rede von Gottes Geist in der Grundschule (F. Johannsen / U. Becker)

Romppel, Joachim: Soziale Arbeit im Stadtteil – Praxisforschung zur Vernetzung in der Kinder- und Jugendhilfe (H. Griese / M. Schmidt)

Wernecke, Klaus-Dieter: Die volle Halbtagsschule mit Hilfe der Sonderschule für Lernhilfe. Förderung sogenannter lernbehinderter Schülerinnen und Schüler unter Einbeziehung von Förderkonzepten im Rahmen komplementärer Förderung didaktisch-methodischer Schul- und Unterrichtsinnovation (M. Bönsch / D. Eggert)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Berg, Christian: Das Werk Ian Barbours als Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses von Theologie zu Naturwissenschaft und Technik (M. Welker / J. Hübner)

Chudaska, Andrea: Peter Riedemann – Täuferische Biographie und Theologie in ihrer Entwicklung: von einer ‚Bewegung im Übergang' zum konfessionalisierten Täufertum hutterischer Prägung (G. Seebaß / A.M. Ritter)

Eberhart, Christian: Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen (R. Rendtorff / K. Schmid)

Enns, Fernando: Die historischen Friedenskirchen in der Ökumene. Ekklesiologische Aspekte einer Theologie aus friedenskirchlicher Perspektive, insbesondere der Mennoniten (D. Ritschl / C. Schwöbel)

Etzelmüller, Gregor: ... zu richten die Lebendigen und die Toten. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluß an Karl Barth (M. Welker / W. Härle)

Fetzer, Antje: Kompetenz und Vertrauen. Christliches Selbstverständnis in der pluralen Gesellschaft, entwickelt am Gegenüber von Karl Barth KD I/2 §§ 19–21 und Alasdair MacIntyres *rationality of traditions* (M. Welker / C. Schwöbel)

Grevel, Jan Peter: Hermeneutische Homiletik. Biblische Sprachformen als strukturierende Instanz der Predigt (G. Rau / M. Welker)

Hartwig, Charlotte: Die korinthische Gemeinde als Nebenadressat des Römerbriefs. Eine Untersuchung zur Wiederaufnahme von Themen aus dem 1. Korintherbrief im Römerbrief (G. Theißen / H.-J. Eckstein)

Kim, Hong Yeon: Ein Konfirmationsunterrichtmodell für die koreanische Kirche. Eine Vergleichsuntersuchung zwischen der Sonntagsschule der koreanischen Kirche und dem Konfirmandenunterricht der deutschen Kirche (H. Schmidt / J. Thierfelder)

Krug, Johannes: Die Kraft des Schwachen. Ein Beitrag zur paulinischen Apostolatstheologie (K. Berger / P. Lampe)

Lee, Beom-Seong: Die politische Leistung der ‚evangelikalen' Kirchenführer in Korea. Der Beitrag der koreanischen Kirche zum nationalen Wiedervereinigungsgedanken vor dem Hintergrund der Erfahrung aus der japanischen Besatzungszeit von 1910–1945 (Die protestantische Kirchengeschichte in Korea von 1832–1945) (G. Besier / J. Thierfelder)

Lötsch, Gerhard: Des Menschen Würde, des Lebens Wert. Die Heil- und Pflegeanstalt Illenau und ihre evangelischen Pfarrer von 1842 bis 1940 (A. M. Ritter / J. Thierfelder)

Merz, Annette: Der intertextuelle und historische Ort der Pastoralbriefe (G. Theißen / P. Lampe)

Mönkemeier, Gerd: Rechtskampf für die bekennende Kirche, protestantische Opposition und politischer Widerstand. Der Weg des Rechtsanwalts Pauls Schulze zur Wiesche im ‚Dritten Reich' (W. Huber / J. Thierfelder)

Müller, Claus: Ist theologische Ethik philosophisch möglich? Zum Verhältnis von philosophischer Ethik und christlicher Sittenlehre im philosophisch-theologischen System Friedrich Schleiermachers (E. Rudolph / M. Welker)

Park, Jeongsoo: Sündenvergebung. Ihre religiöse und soziale Dimension im Matthäusevangelium (G. Theißen / H.-J. Eckstein)

Press, Michael: Jesus und der Geist. Grundlagen einer Geist-Christologie (D. Ritschl / M. Welker)

Rommel, Birgit: Die Bedeutung der Kirche für die Rede von Gott. Der Beitrag der Ekklesiologie Stanley Hauerwas' (W. Huber / M. Welker)

Scheufen, Marion: Personenzentrierter Umgang mit Schuld in der Gefängnisseelsorge (T. Strom / H. Schmidt)

Schüle, Andreas: Israels Sohn – Jahwes Prophet. Die kanonische Theologie und Religionsgeschichte der Bileam-Perikope (Num 22–24) (K. Schmid / M. Oeming)

Seibert, Dorette: „Die Denkungsart als lebendiges Resultat der eigenen Geschichte ansehen ..." Herrnhutische Motive in Schleiermachers Theorieentwicklung (1788–1796) untersucht an seinem Verständnis von Erfahrung und Gemeinschaft (M. Welker / G. Seebaß)

Weissenrieder, Annette: Krank in Gesellschaft – Krankheitskonstrukte im Lukas-Evangelium auf dem Hintergrund antiker medizinischer Texte (G. Theißen / P. Lampe)

FB I der Univ. Hildesheim

Kruhöffer, Bettina: Theologisches Reden über ‚das Böse'. Perspektiven und Grenzen in Auseinandersetzung mit dem theologischen Anthropologie Wolfhart Pannenbergs (W. Brändle / M. Schreiner)

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

Bara, Shailendra James Gregory: Mark's Passion as Story. The Presence and Absence of the Twelve. Narrative and Reader-Response Criticism of Mk 14:1–16:8 (M. Hasitschka / G. Fischer)

Englyshe, Anthony Justice: Being Church in Ghana. A Model of Small Christian Communities based on the Akan Extended Family System: An Inculturated Practical Theology (F. Weber / H. Meyer)

Hartl, Christian: Wir aber predigen Christus den Gekreuzigten. Spuren der Kreuzesspiritualität Julius Kardinal Döpfners in seinem Leben und in seiner Verkündigung (F. Weber / H. Rotter)

Heindl, Bernhard: Jesus, der Arzt, der Sünder heilt. Eine leseorientierte Auslegung von Mk 1,16–2,17 (M. Hasitschka / R. Schwager)

Irudhaya Samy, Raymond Joseph: The Prophetic Character of Jesus. An Analysis of Lk 4,16–30 in the Background of Isainic Mixid Citation and Elijah-Elisha References (M. Hasitschka / G. Fischer)

Koziel, Elmar: Kritische Rekonstruktion der Pluralistischen Religionstheologie John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerkes (R. Schwager / J. Niewiadomski)

Kraml, Martina: „Miteinander Essen und Trinken." Kulturtheoretisch-theologische Prolegomena für die Mahlkatechese (M. Scharer / J. Niewiadomski)

Kröll, Ingrid: Riverside: Patrick Roths Christusnovelle im Dialog mit katholischer Theologie (L. Lies / J. Holzner)

Kyyak, Svyatoslav: Katholische Kirche byzantinischen Ritus' in der Ukraine. Zustand, Probleme und Aufgaben im Licht des II. Vatikanischen Konzils und der Folgezeit (K. H. Neufeld / L. Lies)

Masser, Karin: Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert (A. Darlap / L. Lies)

Nwachukwu, J. Ozioma: Communio und Kommunalismus. Grundlagen der Inkulturation der christlichen Botschaft in die afrikanische traditionelle Religion und Kultur (L. Lies / H. Bürkle)

Nzonzi, Matumona: Un des noeuds de résistance africaine au Christianisme. Les ancêtres à la lumière des religions dans la théologie de Pannenberg (R. Schwager / J. Niewiadomski)

Poonoly, Antu: From the Act of Questioning to the Actuality of God. Emerich Coreths Transcendental-Metaphysical Approach to God (O. Muck /C. Kanzian)

Prüller-Jagenteufel, Veronika: Werkzeug und Komplizin Gottes. Hildegard Holzers Wirken im Seminar für kirchliche Frauenberufe 1945–1968. Eine feministische praktisch-theologische Untersuchung zur Geschichte der Seelsorgehelferinnen in Österreich (F. Weber / M. Blasberg-Kuhnke)

Schall, Franz Maria: Störungen als Herausforderung begreifen. Zum Umgang mit Störungen aus der Sicht der Themenzentrierten Interaktion (M. Scharer / F. Weber)

Schulte-Herbrüggen, Anno: Versuch einer perichoretischen Ekklesiologie im Blick auf Ökumene (L. Lies / M. Hasitschka)

Siebenbrunner, Barbara: Die Fasten- und Abstinenzgesetzgebung in den Konstitutionen und in den Bußordnungen der Diözesen des deutschen Sprachraumes. Eine Untersuchung zu dem im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils erfolgten Wandel (H. Rotter / W. Rees)

Valluvassery, Clement: Christus im Kontext und Kontext in Christus. Ein Versuch einer Vermittlung zwischen der chalcedonensischen Formel und den neuen Entwicklungen in der indischen Christologie am Beispiel von Raimon Panikkar und Samuel Rayan (L. Lies / F. Weber)

Walder, Josef: Dialog für Österreich – ein synodaler Vorgang? (J. Niewiadomski / F. Weber)

Erziehungswissenschaftl. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Breier, Karl-Heinz: Leitbilder der Freiheit und ihre Bedeutung für die politische Bildung in einer Republik (K. Kruber / E. Dall'Asta)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Steinwarder, Werner: Romanische Kunst als politische Propaganda im Erzbistum Lund während der Waldemarzeit (R. Staats / J. Schelling)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Gramzow, Christoph: Gottesvorstellungen von Religionslehrerinnen und Religionslehrern. Eine empirische Untersuchung zu subjektiven Gottesbildern und Gottesbeziehungen von Lehrenden sowie zum Umgang mit der Gottesthematik im Religionsunterricht (H. Hanisch / H. Petermann)

Heckl, Raik: Die ‚Ich-Erzählung des Mose': Eine Studie zu Kohärenz, literarischer Intention und Funktion von Dtn 1, 1–3, 29 (R. Lux / U. Rüterswörden)

Knittel, Thomas: Zwischen Sündenfall und Erlösung: Das griechische ‚Leben Adams und Evas' als Entwurf einer narrativen Anthropologie im Judentum des 1.–2. Jhds. n. Chr. (C. Kähler / J. Herzer)

Kath.-Theol. Privatuniversität Linz

Caixeta, Luzenir Maria: Migrantinnen als Protagonistinnen. Die Erfahrung von Migrantinnen in der Sexarbeit als Ansatzpunkt für ein feministisches und sozial-ethisches Projekt aus der Perspektive der Migrantinnen-Selbstorganisation MAIZ (F. Reisinger / M. F. dos Anjos)

Schiller, Johannes: Der Prophet vor dem Ende. Untersuchungen zu Jeremia 19,1–21,10 (F. Hubmann / J. Marböck)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Huber, Simon: Verwandlung als Ziel pastoralen Handelns. Garcia Jiménez de Cisneros' „Schule des geistlichen Lebens" im Licht der Charakterlehre Erich Fromms (R. Bärenz / M. Ries)

FB Ev. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

Behrens, Achim: Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament, Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer literarischen Gattung (W. Zwickel / J. C. Gertz)

Chung, Hyun Jun: Die theologische Botschaft des Visionszyklus in der Amosschrift (W. Zwickel / J. C. Gertz)

Diehl, Johannes Friedrich: Die Fortführung des Imperativs im biblischen Hebräisch (W. Zwickel / J. C. Gertz)

Scheidhauer, Gerhard: Das Recht der Liturgie: Zum Liturgie- und Rechtsbegriff des evangelischen ius liturgicum (S. Weyer-Menkhoff / I. Dingel)

FB Kath. Theol. der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

Albert-Zerlik, Annette: Sterbebegleitung und Trauerhilfe in der römischen Liturgie im Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit. Die Ritualien von Castellani und Sanctorius: Ihre theologische Zietsetzung und ihre Rezeption durch das Römische Rituale von 1614 (H. Becker / L. Hell)

De Wedon-Jones, Athanasius Vernon: Eugene de Mazenod (1782–1861). ‚Evangelizare Pauperiubus' Leben und pastorale Praxis. Eine pastoralgeschichtliche Studie (S. Knobloch / J. Meier)

Diel, Paulo: Der Beitrag deutscher Orden und Kongregationen zur Erneuerung der Kirche und zur Bewahrung und Entwicklung der deutschen Kultur im Süden von Brasilien (J. Meier / S. Knobloch)

Koch, Gabriele: Der formgebundene gemeinschaftliche Tanz. Praxis, Chancen und Grenzen als religiöser Ausdruck und liturgisches Element (H. Becker / S. Knobloch)

Podhorecki, Norbert: Offenbarung – Schrift – Tradition. Walter Kaspers Beitrag zum Problem der Dogmenhermeneutik (T. Schneider / B. Weiß)

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Bauer, Gerd: NLP in der Kirche. Eine praktisch-theologische Untersuchung zur Anwendung der Methodik des Neurolinguistischen Programmierens (NLP) in kirchlichen Handlungsfeldern (G. M. Martin / H. Schwebel)

Gemeinhardt, Peter: Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter (W. Bienert / W. Hage)

Heinrich, Fritz: Die deutsche Religionswissenschaft und der Nationalsozialismus. Eine ideologiekritische und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung (K. Rudolph / R. Flasche)

Kattan, Assaad Elias: Verleiblichug und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor (W. Bienert / W. Hage)

Keding, Volker: Theologia experimentalis. Die Erfahrungstheologie beim späten Gottfried Arnold (H. Schneider / H.-M. Barth)

Kumitz, Christopher: Der Brief als Medium der Agape. Eine Untersuchung zur rhetorischen und epistolographischen Gestalt des Philemonbriefes (W. Harnisch / G. Schunack)

Pinggéra, Karl: All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum „Buch des heiligen Hierotheos" (G. G. Blum / W. Hage)

Rahn, Markus: Die Entstehung des Armenischen Patriarchats von Konstantinopel (W. Hage / W. Bienert)

Zink, Markus: Theologische Bildhermeneutik. Ein kritischer Entwurf mit Beispielen zur kirchlichen Kunst der Gegenwart (H. Schwebel / D. Korsch)

Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Rosenstock, Roland: Evangelische Presse im 20. Jahrhundert. Ein Beitrag zur evangelischen Presseforschung von der Gründung des ‚Evangelisch-sozialen Presseverbandes für die Provinz Sachsen' bis zur Auflösung der ‚Berliner Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Publizistik' (1891–1991) (M. Schibilsky / W. Steck)

Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Avvakumov, Yuri Georgij: Una fide – diverso rite. Der Ritus der Ostkirche als Problem der lateinischen Theologie im Hochmittelalter. Eine Studie zur Entstehung des Unionsgedankens (U. Horst / M. Schlosser)

Breitsameter, Christof: Identität und Moral in der modernen Gesellschaft. Theologische Ethik und Sozialwissenschaften im interdisziplinären Gespräch (J. Gründel / A. Baumgartner)

Giese, Constanze: Die Patientenautonomie zwischen Paternalismus und Wirtschaftlichkeit: Das Modell des ‚Informed Consent' in der Diskussion (J. Gründel / A. Baumgartner)

Ikechukwu Okonkwo, Patrick: Minorities and the Problem of Fairness: A Social Ethical Inquiry. With Special Attention to the Problem of Minorities in Nigeria (A. Baumgartner / J. Gründel)

Jung, Franz: Soter. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament (J. Gnilka / H.-J. Klauck)

Metzl, Klaus: Phänomenologische Hermeneutik und Analogia Entis. Martin Heidegger – mit Erich Przywara weiter-gedacht – Modellfall einer verstehenden Theologie (G. L. Müller / G. Rottenwöhrer)

Selle, Monika: Latein und Volkssprache im Gottesdienst. Die Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils über die Liturgiesprache (R. Kaczynski / L. Mödl)

Stecker, Bernhard: Die Kirche in der Demokratie. Zur Diskussion um die Begründung einer politisch-ethischen Kompetenz in der Kirche (W. Korff / A. Baumgartner)

Vumuka-ku-Nanga, César: Politische Theologie in Afrika. Das dogmatisch-politische Denken des hl. Ambrosius von Mailand als Modell für die Beziehung zwischen Staat und Kirche im modernen Afrika (G. L. Müller / G. Rottenwöhrer)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Bauer, Holger: Die Confeßion vom Kirchlein Philadelphia. Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Confessio Augustana (M. Brecht / A. Beutel)

Jeska, Joachim: Lukanische Summarien der Geschichte Israels, Apg 7,2b–53 und 13,17–25 im Kontext antik-jüdischer Parallelen (D.-A. Koch / F. Siegert)

Lück, Christard: Religionsunterricht in der Grundschule – aber wie? Theoretische und empirisch-analytische Studien zur Frage der organisatorischen und didaktischen Strukturierung des Faches (evangelische) Religionslehre im Vorfeld einer repräsentativen Untersuchung im Bereich der Evangelischen Kirche von Westfalen (C. Grethlein / G. Böhm)

Ventur, Birgit: Religion im Dialog – eine vergleichende Untersuchung des pädagogischen Denkens Martin Bubers (C. Grethlein / B. Schröder)

Werner, Folke: Vom Wert der Werte. Die Tauglichkeit des Wertbegriffs als Orientierung gebende Kategorie menschlicher Lebensführung. Eine Studie aus evangelischer Perspektive (M. Beintker / H.-R. Reuter)

Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Ahmann, Martina: Was bleibt vom menschlichen Leben unantastbar? Kritische Analyse der Rezeption des praktisch-ethischen Entwurfs von Peter Singer aus praktisch-theologischer Perspektive (U. F. Schmälzle / K. Gabriel)

Bogner, Daniel Joh.: Gebrochene Gegenwart. Ein Parcours zwischen Mystik und Politik nach Michel de Certeau (J. Werbick / L. Giard)

Dike, Eugen: The Role of Mass Media for the Pastoral Development of the Catholic Church in Nigeria. A media-pastoral study of the historical development of passing on the faith in the Catholic Church in Igboland through „The Leader" (U. F. Schmälzle / V. Pfnür)

Gärtner, Claudia: Bilder der Gegenwart Gottes. Eine sakramententheologische Auseinandersetzung mit dem Werk von Thomas Lehnerer (R. Hoeps / J. Werbick)

Gzella, Holger: Studien zum anthropologischen und theologischen Profil des Septuaginta-Psalters (E. Zenger / M. Ebner)

Hagene, Sylvia Dorothea: Zeiten der Wiederherstellung (Apg 3,21). Studien zur lukanischen Geschichtstheologie als Soteriologie (K. Löning / M. Ebner)

Heinrich, Axel: Soziobiologie als kulturrevolutionäres Programm (K. Müller / K. Gabriel)

Horntrich, Georg: Gut in der Zeit. Zur zeitlichen Genese des Subjekts aus sozialwissenschaftlichen und theologisch-ethischen Perspektiven (A. Autiero / J. Römelt)

Litz, Raimund: „...und verstehe die Schuld" – Zu einer Grunddimension menschlichen Lebens im Anschluß an Dieter Henrichs Philosophie der Subjektivität (K. Müller / A. Autiero)

Nobrega de Lima, Degislando: A Criteriologia Missiológica Subjacente à Eclesiologia de Juan Luis Segundo (G. Collet / H. Steinkamp)

Schaefer, Susanne Brigitte: Gottes Sein zur Welt. Schleiermachers Analyse endlicher Subjektivität in ihrer Prinzipienfunktion für die dogmatische Fassung des Weltverhältnisses Gottes (T. Pröpper / K. Müller)

Steinbring, Monika: Ecclesia et Ars. Kirchenrechtliche Implikationen der staatlichen Kunstfreiheitsgarantie des Art. 5 III GG (K. Lüdicke / R. Hoeps)

Vorndarn, Jürgen: „Alle Völker werden kommen." Studien zu Psalm 86 (E. Zenger / P. Weimar)

Winter, Stephan: «...ut nobis Corpus et Sanguis fiant Domini nostri Iesu Christi». Zu mittelalterlichen Impulsen für die systematisch-theologische Reflexion auf eine zentrale liturgische Redehandlung (K. Müller / K. Richter)

Augustana-Hochschule d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau

Ilomo, Falres: The Problem of an Exclusive Eschatology: A Study of Church Disciplinary Practices in Tansania (South Central Diocese) and its Roots n Missionary Teaching (D. Becker / H. Brandt)

Kurz, Roland: Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation (W. Sommer / B. Hamm)

Siegmund, Jürgen: Bischof Johannes Lilje – Abt zu Loccum. Eine wissenschaftliche Biographie (W. Sommer / I. Mager)

Weber, Martin: Psalm 130 und seine Rezeption in der abendländischen Musik . Zugleich ein Beitrag zur Theorie und Methodik der literaturwissenschaftlichen Exegese biblischer Psalmen (H. Utzschneider / T. Krüger)

FB Erziehungs- und Kulturwiss. der Univ. Osnabrück

Beyer, Dirk: Kirchlicher Liberalismus in Osnabrück im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts (F. Krüger / H.-G. Pöhlmann)

FB 1 der Univ./Gesamthochschule Paderborn

Grawe, Bernadette: „Konferenzkultur eines Jugendverbandes", Studien zu Konsens und Konflikt in der Diözesanversammlung des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) in der Erzdiözese Paderborn (N. Mette / A. Klönne)

Van den Berg, Gundula: „Gebrochene Variationen, Beobachtungen und Überlegungen zu Figuren der hebräischen Bibel in der Rezeption von Elie Wiesel (J. Ebach / B. Lang)

Theol. Fak. Paderborn

Burghardt, Dominik: Institution Glaubenssinn. Eine Untersuchung der Bedeutung des *sensus fidei* im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze (L. Gerosa / M. Kunzler)

Fenski, Matthias: Leben und denken aus dem Dreieinen. Ökumenische Weggemeinschaft im Werk Klaus Hemmerles (A. Klein / W. Thönissen)

Rieger, Martin: Liturgie und objektive Theologie. Johannes Brinktrine – ein Liturgiewissenschaftler? (M. Kunzler / K. Hengst)

Seip, Jörg: Literatur und Verkündigung. Kriteriologie für eine Verhältnisbestimmung und deren homiletischer Ertrag für den Predigttext (E. Garhammer / U. Lüke)

Witt, Thomas: Repraesentatio Sacrificii. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie (M. Kunzler / D. Hattrup)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Bernreiter, Christian: Persönlichkeitsentwicklung von Telefon-Seelsorger/innen durch Supervision (I. Baumgartner / J. Mendl)

Brantl, Johannes: Verbindende Moral. Theologische Ethik und kulturenvergleichende Humanethologie (P. Fonk / S. O. Horn)

Nwankpa, Martin Akobundu: The Prospect of Humanising Nigerian Society (I. Baumgartner / P. Fonk)

Okoko, Gabriel-Ogbuagu: Church and State in Nigerian Education Foundation and the Future of Catechesis (K. Mühlek / I. Baumgartner)

Sticher, Claudia: „Die Lampe der Frevler erlischt". Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbstzerstörung des Bösen – ein theologisches Denkmuster im Psalter und im Buch der Sprichwörter (L. Schwienhorst-Schönberger / O. Schwankel)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Regensburg

Watson, Hubert Manohar: „Toward a Relevant Christology in India Today" (H. Schwarz / M. Broeking-Bortfeldt)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Batz, Roland: Vergessene Kolleginnen?! Zum Verhältnis der katholischen Kirche zu Frauen in der Arbeitswelt (K. Baumgartner / S. Demel)

Khoulap, Vladimir: Coniugalia festa. Eine Untersuchung zu Liturgie und Theologie der christlichen Eheschließungsfeier in der römisch-katholischen und byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien (A. Jilek / S. Demel)

Machura, Jacek: Die paulinische Rechtfertigungslehre. Positionen deutschsprachiger katholischer Exegeten in der Römerbriefauslegung des 20. Jahrhunderts (G. Schmuttermayr / H. Petri)

Mavinga Mbumba, Jean René: La médiation mariale: Du magistère pontifical (1878–1987) à l'inculturation mariologique africaine (A. Seigfried / H. Ritt)

Nicklas, Tobias: Ablösung und Verstrickung. Eine Analyse von ‚Juden' und Jüngergestalten als Charakteren der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihrer Wirkung auf den impliziten Leser (H. Ritt / C. Dohmen)

Rigl, Thomas: Die Gnade wirken lassen. Methodische Soteriologie im ökumenischen Dialog (W. Beinert / H. Petri)

Seidl, Christoph: Der erste Weg der Kirche ist der Mensch. Anthropologische Dimensionen der Ekklesiologie (W. Beinert / A. Seigfried)

Phil. Fak. der Univ. des Saarlandes

Neuhaus, Peter: Erinnerung als Brückenkategorie zwischen der Politischen Theologie von Johann Baptist Metz und der tiefenpsychologischen Theologie Eugen Drewermanns – Ein Vermittlungsversuch (G. Hasenhüttl / K.-H. Ohlig)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Fresacher, Gottfried: Fides et ratio. Metaphysische Aspekte in der Russischen Religiösen Renaissance. Gnoseologie – Ökonomie – Ästhetik bei W. S. Solowjow – S. N. Bulgakow – P. A. Florenskij (W. Neidl / A. Woldan)

Jacob, Mathew: Christology of Severus of Antioch. Mainly basing his first thirty one cathedral (P. Hofrichter / H. Paarhammer)

Mick, Walter: Das Metropolitankapitel zu St. Stephan in Wien in seiner rechtgerichtlichen Entwicklung von den Anfängen bis in die Gegenwart (J. Paarhammer / G. Winker)

Paukner, Christian: Hans-Eduard Hengstenberg, Schöpfung und Sachlichkeit. Hengstenbergs Hauptthesen zu Sein und Handeln (H. Schmidinger / T. Köhler)

Pobitzer, Kathrin: „Dem mit-leidenden Christus nachfolgen". Historisch-systematische Untersuchung zum Gründercharisma von Sebastian Schwarz (1809–1870), Gründer der Franziskanerinnen/Schulschwestern von Vöcklabruck (W. Wolbert / F. Ortner)

Theol. Fak. Trier

Herrmann, Christina: Das Amt: geistgewirkter Christusdienst in der Communio Sanctorum. Zukunftsweisende Elemente im Werk des spanischen Kontroverstheologen Bartolomé Carranza de Miranda (B. Stubenrauch / K. Reinhardt)

Marx, Peter: Die Organisationsstruktur der evangelischen und der katholischen Kirche. Eine rechtsvergleichende Untersuchung am Beispiel der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Diözese Trier (P. Krämer / W. Ockenfels)

Saberschinsky, Alexander: Menschenrechte zwischen Begründung und Universalisierbarkeit. Zum Begründungsansatz der Katholischen Soziallehre (W. Ockenfels / W. Göbel)

Schwindt, Rainer: Räume und Mächte. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Weltbild des Epheserbriefes (J. Eckert / R. Bohlen)

Stubenrauch, Thomas: Actio Christi et Ecclesiae. Die Rezeption der Lehre des II. Vatikanischen Konzils über die Trägerschaft der Liturgie im Codex Iuris Canonici von 1983 (P. Krämer / A. Heinz)

Wittenbecher, Jan: Die Morallehre des Katechismus der Katholischen Kirche und des Katholischen Erwachsenen-Katechismus. Partikularkirchliches Profil bei universalkirchlicher Vorgabe (W. Göbel / H. Schützeiche)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Back, Frances: Verwandlung durch Offenbarung. 2 Kor 2,14–4,6 im Kontext paulinischer sowie jüdisch-hellenistischer und paganer Texte (H. Lichtenberger / P. Stuhlmacher)

Baun, Thomas: Kataletik. Eine Erkenntnistheorie in Weiterentwicklung des Erkenntnisansatzes von Friedrich Nietzsche und ihre Gültigkeit als kataletische Theologie für die Rede vom Wort Gottes (J. Moltmann / G. Figal)

Beutel, Eckart: Individuelle Religiosität und institutionalisierte Religion bei Theodor Fontane. Eine praktisch-theologische Untersuchung (V. Drehsen / H. M. Müller)

Eissler, Friedmann: Der Psalmenkommentar des Karäers Jefet ben Eli am Beispiel der Königspsalmen. Übersetzung, Kommentierung und Vergleich mit dem Tafsir des Gaon Saadja Ben Josef Al-Faiyumi (S. Schreiner / J. van Ess)

Gerlach, Jochen: Wirtschaftsethik in theologischer Perspektive – Eine kritische Analyse neuerer ökonomischer Entwürfe zur Wirtschaftsethik (E. Herms / V. Drehsen)

Jungbauer, Harry: „Ehre Vater und Mutter" – Der Weg des Elterngebotes in der biblischen Tradition (G. Jeremias / H.-J. Hermisson)

Leonhardt, Stefan: „Zwei schlechthin unausgleichbare Auffassungen des Mittelpunktes der christlichen Religion." Ignaz Döllinger Auseinandersetzung mit der Reformation, ihrer Lehre und deren Folgen in seiner ersten Schaffensperiode (D. Wendebourg / U. Köpf)

Schneider, Bernd Christian: Ius Reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechtes von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches (U. Köpf / M. Heckel)

Schaede, Stefan: Stellvertretung – was ist das? Studien zur lateinischen Vorgeschichte des Ausdrucks Stellvertretung und zu den Anfängen seiner Etablierung in soteriologischem Zusammenhang (E. Jüngel / O. Hofius)

Soon-Bong Choi, Hwang-Ju: Die Wahrheit des Evangeliums. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Gal 1 und 2 (O. Betz / H. Lichtenberger)

Wiemer, Axel: „Mein Trost, Kampf und Sieg ist Christus". Martin Luthers eschatologische Theologie nach seinen Reihenpredigten zu 1 Kor 15 (1552/33) (O. Bayer / U. Köpf)

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Eisele, Winfried: Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief im Lichte exegetischer Studien zu Philon, Plutarch, Seneca und Alkinoos (M. Theobald / W. Groß)

Greis, Andreas: Identität, Authentizität und Verantwortung. Die ethische Herausforderung der Kommunikation im Internet (G. W. Hunold / O. Fuchs)

Klinger, Susanne: Analysen zu Status und Geltungsanspruch der historisch-kritischen Methode in der theologischen Hermeneutik (B. J. Hilberath / M. Theobald)

Lott, Friedhelm: Religionsunterricht als themenzentrierte Interaktion im Kontext einer Schule der Zukunft (A. Biesinger / B. J. Hilberath)

Mandry, Christoph: Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie in Bezug auf die Ethik (D. Mieth / G. Wieland)

Mendonca, Clemens: Symbol and Interreligious Dialogue in Reimon Panikkar and their Relevance for Interreligious Education in India (A. Biesinger / B. J. Hilberath)

Pott, Martin: Kundenorientierung in Pastoral und Caritas? Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Hermeneutik (O. Fuchs / A. Biesinger)

Schneider, Markus: Zwischen Geld und Güte: Finanzierungsmaßnamen in einer Kirche der Güte: Von Möglichkeiten und Unmöglichkeiten (O. Fuchs / A. Biesinger)

Thielmann, Lars: Ethische Grundlagen einer Prioritätensetzung im Gesundheitswesen (D. Mieth / G. W. Hunold)

Wemer, Winfried: Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen (M. Seckler / B. J. Hilberath)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Copan, Victor: Pauline Imitation and the Contemporary Practice of Spiritual Direction. An analysis of the imitation of Paul with implications an applications to the practice of spiritual direction today (S. Heine / W. Pratscher)

Engel, Werner: Die Gemeinde des Johannes. Untersuchungen zur Ekklesiologie und zum Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde (W. Pratscher / M. Öhler)

Geist, Matthias: Religion im evangelischen Pfarrhaus. Eine empirische Untersuchung zu Biografie, religiöser Sozialisation und religiösem Selbstbewusstsein evangelischer Pfarrerskinder in Österreich am Ende des 20. Jahrhunderts (U. Körtner / G. Adam)

Landesmann, Peter: Die Himmelfahrt Elijas (2 Kön 2,1–18), ihre Wirkungsgeschichte und ihre Ikonologie bis in das 5. Jahrhundert (W. Wischmeyer / R. Leeb)

Pobaschnig, Walter: ‚Meine Andacht ist eine Lanze'. Religionstheoretische Überlegungen zur Lyrik Christine Lavants (K. Lüthi / W. Schmidt-Dengler)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Buchmüller, Gottfried: Die Askese der Liebe. Aelred von Rievaulx und die Grundlinien seiner Spiritualität (J. Weismayer / K. H. Frankl)

Hoyer, Christian Walter: „Restitutio ad pristinam gloriam". Die böhmische Dominikanerprovinz zwischen 1778 und 1857 (K. H. Frankl / J. Weismayer)
Kvaternik, Peter: Ein Leben ohne Ansehen, Freiheit und Macht. Einflüsse des Kommunismus auf die pastorale Tätigkeit der Kirche in der Erzdiözese Ljubljana (P. M. Zulehner / K. H. Frankl)
Lehner-Hartmann, Andrea: Wider das Schweigen und Vergessen. Sozialwissenschaftliche Erkenntnisse und praktischtheologische Reflexionen zu Gewaltvorkommen in Familien (W. Langer / P. M. Zulehner)
Lörsch, Martin: Kirchen-Bildung in Bad Kreuznach. Gründung und Evaluation eines Seelsorgebezirks nach Canon 517 § 1 CIC als Beitrag zur kirchlichen Organisationsentwicklung (A. Heller / P. M. Zulehner)
Lupenzu-Ndombi, Laurent: Die kirchlichen Basisgemeinden als Ort der christlichen Erziehung in der Demokratischen Republik Kongo (W. Langer / J. Weismayer)
Pelc, Bogdan: Die Kirchenparadigmen in der neuen Politischen Theologie (J. Reikerstorfer / W. Klaghofer)
Ruthofer, Andreas: Zefanja und die Reform König Joschijas (G. Braulik / M. Weigt)
Sheremeta, Volodymyr: Die Nutzung der Kernkraft zur Energiegewinnung und die damit entstehende ethische Problematik – Schwerpunkt „Tschernobyl". Versuch einer ethischen Orientierung aus schöpfungstheologischer Sicht (G. Virt / W. Kromp)
Siquans, Agnethe: Der Deuteronomiumkommentar des Theodoret von Kyros. Übersetzung, Analyse und Auswertung (G. Braulik / E. C. Suttner)
Thandappilly, Thomas: Family Culture and Pastoral Care. A socio-pastoral study on the Kerala Catholic in Vienna, with special reference to the Syro-Malabar-Community (P. M. Zulehner / G. Marschütz)
Taubald, Benjamin: Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie (J. Reikerstorfer / I. Gabriel)
Tiwald, Markus: Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt (R. Kühschelm / G. Braulik)
Weber, Hubert: Sünde und Gnade bei Alexander von Hales. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Anthropologie im Mittelalter (J. Weismayer / B. Stubenrauch)
Whute, Paul: Der Heilige Stuhl und die KSZE/OSZE. Für Menschenrechte und Religionsfreiheit in Europa (R. Weiler / B. Primetshofer)

Kirchl. Hochschule Wuppertal

Kuropka, Nicole: Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaftspolitik im Dienste der Kirche (1526–1532) (M. Schulze / H. Zschoch)
Lipski-Melchior, Heike: Christine Bourbeck – ein Portrait. Leben und Wirken einer Lehrerin und Theologin (C. Reents / M. Klessmann)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Brodkorb, Clemens: „Hugo Aufderbeck als Seelsorgeamtsleiter in Magdeburg." Zur pastoralen Grundlegung einer ‚Kirche in der SBZ/DDR' (K. Ganzer / K. Wittstadt)
Dockner, Thomas: „Sicut cerva…". Text, Struktur und Bedeutung von Psalm 42 und 43 (T. Seidl / K. Müller)
Gass, Erasmus: „Ein Stern geht auf aus Jakob". Sprach- und literaturwissenschaftliche Analyse der Bileampoesie (T. Seidl / B. Heininger)
Hornung, Esther: Protestantischer Fundamentalismus in den USA und sein Verhältnis zur nationalen Innenpolitik der USA von 1980–1996. Ein Fallbeispiel (G. Droesser / K. Wittstadt)
Köhler, Steffen Harald: „Unsere Rettung ist der Tod, aber nicht dieser". Kafkas Werk in eschatologischer Perspektive (A. Ganoczy / G. Droesser)
Nusstein, Bernard: ‚Ist nicht Kriegsdienst des Menschen Leben auf der Erde?' Der Beitrag von Predigtkritik und Predigtanalyse zu einem verantwortlichen homiletischen Umgang mit der Leidfrage (R. Zerfaß / T. Seidl)
Scholz, Stefan: George Tabori – Ein Fremdprophet in postmoderner Zeit. Von der humanisierenden Kraft des Scheiterns (R. Zerfaß / S. Ernst)
Schwarzin, Erwin Manfred: Die Auseinandersetzung katholischer Priester mit dem Nationalsozialismus im Großraum Aschaffenburg. Eine Untersuchung zum Spannungsfeld zwischen geistlich-religiösem Anspruch und realpolitischen Erfordernissen (K. Wittstadt / W. Weiß)
Silber, Stefan: Die Befreiung der Kulturen. Der Beitrag Juan Luis Segundos zur Theologie der inkulturierten Evangelisierung (E. Klinger / G. Kruip)
Wucherpfennig, Ansgar: Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im 2. Jahrhundert (H.-J. Klauck / B. Heininger)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich

Schwagmeier, Peter: Untersuchungen zu Textgeschichte und Entstehung des Ezechielbuches in masoretischer und griechischer Überlieferung (T. Krüger / O. H. Steck)
Voss, Florian: Die entsoteriologisierte Vernunft. Die Begründung des Glaubens durch das Wort vom Kreuz als Begrenzung und Befreiung der menschlichen Vernunft. Eine Untersuchung zum 1. Korintherbrief (H. Weder / S. Vollenweider)

Habilitationen im akademischen Jahr 2000/01

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Hafner, Johann Ev.: Selbstdefinition des Christentums. Am Beispiel der Ausgrenzung der Gnosis durch Justin und Irenäus rekonstruiert mit Luhmanns Codetheorie (K. Kienzler / T. Hausmanninger)
Negele, Manfred: Das Auge für die Blinden. Transzendentalphilosophie und Mystik bei Plotin (A. Halder / A. Baruzzi)

Fak. Päd., Phil., Psych. der Univ. Bamberg

Hermanns, Norbert: Selbstregulation als Modell einer modernen Verhaltensmedizin. Eine verhaltensmedizinische Analyse von Hypoglykämieproblemen (H. Reinecker / R. Ferstl)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Gehring, Hans-Ulrich: Seelsorge als mediale Praxis. Vermittlungsformen einer Lebenskunst der Übergänge (A. Grözinger / C. Morgenthaler)
Kuhn, Thomas Konrad: Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung (U. Gäbler / R. Brändle)
Sutter Rehmann, Luzia: Sozialgeschichtliche exegetische Untersuchungen zur Nachfolgeproblematik von Ehepaaren (Mk 10,1–12par) (E. Stegemann / R. Brändle)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Bodenmann, Reinhard: Wolfgang Musculus (1497–1563). Destin d'Autodidacte lorrain au siècle des Réformes (R. Dellsperger / B. Roussel)

Kirchl. Hochschule Bethel

Hermanni, Friedrich: Theorie des Bösen. Eine theologisch-philosophische Grundlegung (A. Jäger / E. Mechels / H. Braun)
Millard, Matthias: Genesis als Eröffnung der Tora. Annäherungen an das Erste Buch Mose (F. Crüsemann / C. Schäfer-Lichtenberger)
Schwier, Helmut: Die Erneuerung der Agende. Untersuchungen zur Entstehung und Konzeption der neuen gemeinsamen Agende der Evangelischen Kirche der Union und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (T. Stählin / M. Klessmann)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Beese, Dieter: Polizeiliche Berufsethik als spezifisches Paradigma beruflicher Erwachsenenbildung in kirchlicher Verantwortung (F.-H. Beyer / C. Frey)
Butting, Klara: Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie (J. Ebach / M.-T. Wacker)
Schäfer, Heinrich: Theologie und Religion: Praxeologische Untersuchungen zu zwei zentralen Themen der ökumenischen Forschung (E. Geldbach / C. Frey)

Ev.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms- Univ. Bonn

Graupner, Axel: Der Elohist (W.H. Schmidt / H. Seebaß)
Kunz, Ralph: Gottesdienst evangelisch reformiert. Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis (M. Meyer-Blanck / E. Hauschildt)
Lexutt, Athina: Lutherische Bekenntnis und Praxis pietatis. Untersuchung zum theologischen Profil Johann Arndts (K.-H. zur Mühlen / H. Faulenbach)
Löhr, Hermut: Das zweite christliche Gebet. Untersuchungen zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext (E. Gräßer / M. Wolter)
Roth, Michael: Die Bestimmung der Möglichkeiten und Grenzen des apologetischen Verfahrens im Hinblick auf die Vierfachheit des göttlichen Wirkens (K. Stock / G. Bader)
Rusam, Dietrich: Alles muss(te) erfüllt werden. Intertextualität im lukanischen Doppelwerk (M. Wolter / E. Gräßer)

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Bier, Georg: Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (N. Lüdecke / J. Wohlmuth)
Brakmann, Heinzgerd: Untersuchungen zu den Liturgien der fünf altkirchlichen Patriarchate (A. Gerhards / G. Schöllgen)
Feiter, Reinhard: Antwortendes Handeln. Ein Beitrag zum Problem der Kontextualität in der Praktischen Theologie in Anknüpfung an Bernhard Waldenfels' Theorie der Responsivität (W. Fürst / G. Bitter)
Höhle, Michael: Universität und Reformation. Die Universität Frankfurt/Oder von 1506 bis 1550 (G. Adriányi / N. Trippen)

Erziehungswiss. FB der TU Braunschweig

Grewe, Norbert: Aktive Gestaltung des Klassenklimas – Eine empirische Interventionsstunde (R. Pekrun / B. Jürgens)
Kloppenburg, Josef: Pädagogische Musik als ästhetisches Konzept. Neue Musik und musikalische Praxis in der Schule (F. Riemer / H. Bruhn)
Osterloh, Jürgen Günter: Identität der Erziehungswissenschaft und pädagogische Verantwortung – Ein Beitrag zur Strukturdiskussion gegenwärtiger Er-

ziehungswissenschaft in Auseinandersetzung mit Wilhelm Flinter (F. Paffrath / H. Retter)

Sibum, Heinz Otto: Physik der Arbeit – Arbeit der Physik. Historische Studien zur materiellen Kultur der Experimentalwissenschaften des 19. Jahrhunderts (P. Lipton / S. Schaffer)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Naab, Erich: Die Gegenwart Gottes in der Gnade nach Eichstätter Theologen im 19. Jahrhundert (M. Seybold / A. Gläßer)

Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Rehm, Johannes: Aufgaben und Projekte religiöser Erziehung in multikulturellen Kontexten – Beiträge zu einem Weltethos? (J. Lähnemann / H.G. Ulrich)

FB Ev. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt/M.

Thiele, Michael: Geistige Beredsamkeit, Bausteine religiöser Rhetorik (H.-G. Heimbrock / E. Garhammer)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg/Br.

Braun, Karl-Heinz: Pugna spiritualis. Anthropologie der Katholischen Konfessionen: Der Freiburger Theologieprofessor Judocus Lorichius (1540–1612) (H. Smolinsky / P. Walter)

Knoll, Alfons: „Derselbe Geist". Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis der ersten Jesuiten (P. Walter / H. Hoping)

Pahud de Mortanges, Elke: Philosophie und kirchliche Autorität. Der Fall des Münchner Philosophieprofessors Jakob Frohschammer (1855–1864) (P. Walter / H. Smolinsky)

Reifenberg, Peter: Verantwortung aus der Letztbestimmung. Maurice Blondels Ansatz zu einer Logik des sittlichen Lebens (E. Schockenhoff / H. Verweyen)

FB 07 der Univ. Gießen

Gniosdorsch, Iris: Die Grenzen des Sagbaren. Philosophische Grundlegungen religiöser Kunst (L. Hauser / C. Horn)

FB Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

Dahlgrün, Corinna: ‚Nicht in die Leere falle die Vielfalt irdischen Seins'. Von der Notwendigkeit eschatologischer Predigt (M. Josuttis / J. Ringleben)

Kleffmann, Tom: Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont (J. Ringleben / C. Axt-Piscalar)

Sektion Theol. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Gazer, Hacik Rafi: Die Geschichte der Armenischen Apostolischen Kirche in Sowjetarmenien zwischen den Weltkriegen. Eine Untersuchung zur Anatomie einer Vernichtung (H. Goltz / U. Sträter)

Jeyaraj, P. Daniel: Südindische Religionen. ‚Genealogie der malabrischen Götter' von Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719). Edition der Originalfassung (1713) mit Textanalyse und Glossar (H. Obst / A. Sames)

FB Erziehungswiss. I der Univ. Hannover

Günther, Matthias: Interesse am Mitmenschen. Lebensstilorientierte Bibelerschließung im biblischen Unterricht (H. Noormann / C. Bizer)

Rudnick, Ursula: Aber wie kommt es in jedes Dorf und jedes Haus. Judentum als Thema zeitgenössischer evangelischer Bildungsarbeit in der Bundesrepublik Deutschland (U. Becker / F. Johannsen)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Conrad, Joachim: Die Himmelfahrt Christi. Die Wiederentdeckung eines verklingenden Festes auf dem Hintergrund praktisch-theologischer Fragestellungen (C. Möller / H. Schmidt)

Dallmann, Hans-Ulrich: ‚Ohne Angst verschieden sein können…' Eine sozialethische Studie zu Inklusion und Exklusion im Kontext von Migration (W. Huber / C. Schwöbel)

Repp, Martin: Hônens religiöses Denken. Eine Untersuchung zu Strukturen religiöser Erneuerung (T. Sundermeier / C. Schwöbel)

FB I der Univ. Hildesheim

Kalloch, Christina: Das Alte Testament im Religionsunterricht der Grundschule. Chancen und Grenzen alttestamentlicher Fachdidaktik im Primarbereich (W. Werner / R. Göllner)

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

Kanzian, Christian: Ereignisse und andere particulars (U. Meixner / E. Runggaldier)

Siebenrock, Roman: „Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott" (W. Klausnitzer / K. H. Neufeld)

Quitterer, Josef: Probleme und Grenzen einer naturalistischen Sicht des Menschen (C. Huber / E. Runggaldier)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Wilk, Florian: Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker (W. Niebuhr / N. Walter)

FB I der PH Karlsruhe

Büttner, Gerhard: „Jesus hilft". Untersuchungen zur Christologie von Schülerinnen und Schülern (P. Müller / H. Schmidt)

Erziehungswissenschaftl. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Hach, Jürgen: Religion in der Kindheit – Zur Entstehung religiöser Vorstellung bei Kindern im Vorschulalter (K. Kürzdörfer / H.-W. Prahl)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Benner, Thomas: Die Strahlen der Krone. Die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II. vor dem Hintergrund der Orientreise 1898 (K. Nowak / G. Wartenberg)

Kunz, Andreas: Die Frauen und der König David. Studien zur Figuration von Frauen in den Daviderzählungen (R. Lux)

FB Ev. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

Frenschkowski, Marco: Q-Studien. Historische, religionsgeschichtliche und theologische Untersuchungen zur Logienquelle (O. Böcher / W. Horn)

Tilly, Michael: Jerusalem – Nabel der Welt. Überlieferung und Funktionen von Heiligtumstraditionen im antiken Judentum (G. Mayer / F.W. Horn)

Wagner, Andreas: Prophetie als Theologie – die alttestamentlichen *so-spricht*-Formeln und ihr Beitrag für das Grundverständnis der Prophetie (W. Zwikkel / J. C. Gertz)

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Fechtner, Kristian: Gottesdienst und Predigt im Horizont kultureller Praxis. Eine praktisch-theologische Studie zum Jahreswechsel (K.-F. Daiber / G. M. Martin)

Hartenstein, Friedhelm: Das ‚Angesichts JHWHs'. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34 (J. Jeremias / B. Janowski)

Haspel, Michael: Konstitution und Applikation protestantischer Sozialethik in der modernen Gesellschaft am Beispiel der Friedensethik in Auseinandersetzung mit dem Krieg der NATO gegen die Bundesrepublik Jugoslawien (S. Keil / W. Nethöfel)

Lächele, Rainer: Die Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reichs Gottes zwischen 1730 und 1760. Erbauungszeitschriften als Kommunikationsmedium des Pietismus (H. Schneider / M. Brecht)

Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Bendel-Maidl, Lydia: Kaufet den Kairos aus oder holet die Ewigkeit ein; Geschichtlichkeit – Historiographie – Zeitgenossenschaft in der Theologie (H. Döring / R. Heinzmann)

Koncsik, Imre: Jesus als Mittler des Glaubens an den dreieinen Gott. Eine ontologische Deutung in Auseinandersetzung mit aktuellen theologischen Positionen, aufgezeigt an der Kategorie der analogen Einheit der Wirklichkeit (G. L. Müller / P. Neuner)

Kreiml, Josef: Die Selbstoffenbarung Gottes und der Glaube des Menschen. Eine Studie zum Werk Romano Guardinis (G. L. Müller / G. Rottenwöhrer)

Stickelbroeck, Hans Michael: Christologie im Horizont der Seinsfrage. Über die epistemologischen und metaphysischen Voraussetzungen des Bekenntnisses zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi (G. L. Müller / G. Rottenwöhrer)

Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Arntz, Klaus: Melancholie und Ethik. Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit den Grenzen sittlichen Subjektseins im 20. Jahrhundert (A. Autiero / K. Müller)

Lössl, Josef: Julian von Aeclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung (A. Fürst / E. Zenger)

Manemann, Jürgen: Ungewißheit in der Spätmoderne: Carl Schmitt und die Politische Theologie (J. Werbick / K. Gabriel)

Scoralick, Ruth: Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (E. Zenger / M.-T. Wacker)

Striet, Magnus: Offenbares Geheimnis. Studien zur negativen Theologie (H. Wagner / T. Pröpper)

Wendel, Saskia: Affektiv & Inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (K. Müller / J. Werbick)

Augustana-Hochschule d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau

Nehring, Andreas: Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840–1940 (D. Becker / F. Huber)

Richebächer, Wilhelm: Christus der neue Ahn!? Religionswechsel und religiöse Syntheseprozesse im Zuge christlicher Mission in afrikanischen Kleingesellschaften (D. Becker / H. Balz)

Schürger, Wolfgang: Theologie im Konflikt der Interpretationen – Zur Bedeutung des Kontexts für Theologie und Glaube. Zugleich ein Versuch über Theologie unter den Vorzeichen der Postmoderne (J. Track / W. Sparn)

Speyer, Arnd Götzelmann: Evangelische Sozialpastoral. Eine Untersuchung zur diakonischen Qualifizierung christlicher Glaubenspraxis (R. Riess / T. Strohm)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Leonhardt, Rochus: Der philosophische Ansatz O. Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie (U. Kern / A. v. Scheliha)

Phil. Fak. der Univ. des Saarlandes

Egg, Markus: Flexible semantic construction: the case of reinterpretation (M. Crocker / M. Pinkal)

Müller, Stefan: Complex Predicates: Verbal Complexes, Resultative Constructions, and Particle Verbs in German (E. Hinrichs / S. Ohlsen)

Schumann, Adelheid: Zwischen Eigenwahrnehmung und Fremdwahrnehmung: die Beurs, Kinder der maghrebinischen Immigration in Frankreich (L. Götze / H.-J. Lüsebrink)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Avemarie, Friedrich Ernst: Die Tauferzählung der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte (M. Hengel / H. Lichtenberger)

Dober, Hans Martin: Die Moderne wahrnehmen. Über Religion im Werk Walter Benjamins (V. Drehsen / R. Schweitzer)

Erne, Thomas: Hans Blumenbergs Phänomenologie des Rhetorischen als praktisch-theologische Theorie gelebter Religion (V. Drehsen / G. Hennig)

Gräb-Schmidt, Anna Elisabeth: Technikethik und ihre Fundamente. Dargestellt in Auseinandersetzung mit den technikethischen Ansätzen von G. Ropol und W. Ch. Zimmerli (E. Herms / O. Bayer)

Heckel, Ulrich: Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten (E. Lichtenberger / M. Hengel)

Lange, Armin: Vom prophetischen Wort zur Schriftauslegung. Studien zur Traditions- und Redaktionsgeschichte innerprophetischer Konflikte im Alten Testament (E. Blum / B. Janowski)

Lohmann, Johann Friedrich: Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die aktuelle Menschenrechtsdebatte (E. Herms / E. Jüngel)

Tobler, Stefan Andreas: ‚Das ganze Evangelium ist in jenem Schrei enthalten'. Spiritualität zwischen Gottverlassenheit und Einheit: Das Werk Chiara Lubichs und die gegenwärtige Sprachnot in der Soteriologie (E. Herms / F. Schweitzer)

Weinhardt, Joachim: Savonarola als Apologet. Eine empirische Begründung des christlichen Glaubens in der Zeit der Renaissance (U. Köpf / D. Wendebourg)

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Bendel, Rainer: Katholiken in den gesellschaftlichen Transformationen der Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg. Innovatorische Potentiale aus Flucht und Vertreibung? (J. Köhler / O. Fuchs)

Eckholt, Margit: Kultur – Poetik – Hermeneutik. Auf der Suche nach einer Gestalt der Theologie im Spannungsfeld von kultureller Vielfalt und globalen Wandlungsprozessen der Weltgesellschaft (P. Hünermann / B. J. Hilberath)

Haker, Hille: Ethik der Humangenetik. Sozialethische Reflexionen zur Verantwortung im Zeitalter biomedizinischer Selektionsmöglichkeiten am Beginn des menschlichen Lebens (D. Mieth / G. W. Hunold)

Scheidler, Monika: Lehren und Lernen unter der Bedingung kultureller Differenz in der Gemeindekatechese (A. Biesinger / O. Fuchs)

Scherzberg, Lucia: Von der Modernisierungskrise bis zum Nationalsozialismus. Die Theologie Karl Adams als kontextuelle Theologie (B. J. Hilberath / J. Köhler)

Stinglhammer, Hermann: „Libertas semper bona". Gottesgedanke und menschliche Freiheit bei Gabriel Briel. Ein Beitrag zur christlichen Legitimität der Neuzeit (P. Hünermann / B. J. Hilberath)

Inst. für Kath. Theol. der Hochschschule Vechta

Meyer, Guido: Bild, Bilderleben, Bildwahrnehmung und christlicher Glaube (R. Sauer / E. Spiegel)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Öhler, Markus: Barnabas – Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte (W. Pratscher / H. Lichtenberger)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Buchinger, Harald: Pascha bei Origenes (L. Lies / A. Franz)

Friesl, Christian: Krise und Kairos. Die sozioreligiöse Lage als Herausforderung für Praktische Theologie und pastorales Handeln (I. Baumgartner / F. Weber)

Kleinert, Michael: Es wächst viel Brot in der Winternacht. Theologische Grundlinien im Werk von Ida Friederike Görres (J. Weismayer / K. H. Frankl)

Stowasser, Martin: Studien zur Ethik, Ekklesiologie und Soteriologie im Neuen Testament unter besonderer Berücksichtigung des Markusevangeliums und des lukanischen Doppelwerkes (R. Kühschelm / C. Niemand)

Stulkowski, Szymon: Erstkommunionvorbereitung; Vergleich von Erfahrungen aus Polen, Österreich und Deutschland (P. M. Zulehner / J. Weismayer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Lehr-Rosenberg, Stephanie: „Ich setze den Fuss in die Luft, und sie trug". Umgang mit Fremde und Heimat in den Gedichten Hilde Domins. Ein Beitrag zur christlichen Erwachsenenbildung (R. Zerfaß / T. Seidl)

Mack, Elke: Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs (G. Droesser / S. Ernst)

Müller, Christoph Gregor: „Mehr als ein Prophet". Die Charakterzeichnung Johannes der Täufer im lukanischen Erzählwerk (H.-J. Klauck / B. Heininger)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich

Bauke-Ruegg, Jan: Theologische Poetik und literarische Theologie? Systematisch-theologische Streifzüge im Spannungsfeld „Theologie und Literatur" (I. U. Dalferth / P. Bühler)

Seidel, J. Jürgen: Zu den Anfängen des Pietismus in Bünden (E. Campi / A. Schindler)