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