1902–2002
100 Jahre THEOLOGISCHE REVUE

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | 2002 | 98. Jahrgang

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

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

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

Hiller, Doris: Konkretes Erkennen. Glaube und Erfahrung als Kriterien einer im Gebet begründeten theologischen Erkenntnistheorie (Wolfgang Beinert)

Lexikon für Theologie und Kirche, begründet von Michael Buchberger. Bd 10. Thomaschristen bis Žytomyr, hg. v. Walter Kasper mit Konrad Baumgartner / Horst Bürkle / Karl Kertelge / Wilhelm Korff / Peter Walter (Herbert Vorgrimler)

Verfassung – Philosophie – Kirche. Festschrift für Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag, hg. v. Joachim Bohnert / Christof Gramm / Urs Kindhäuser / Joachim Lege / Alfred Rinken / Gerhard Roberts (Karl Eugen Schlief)

Vorgrimler, Herbert: Neues Theologisches Wörterbuch (mit CD-ROM) (Peter Walter)

Exegese des AT . . . . . Sp. 108

Kaiser, Otto: Gottes und der Menschen Weisheit. Gesammelte Aufsätze (Johannes Marböck)

Exegese des NT . . . . . Sp. 108

Rau, Ekhard: Jesus – Freund von Zöllnern und Sündern. Eine methodenkritische Untersuchung (Jürgen Roloff)

Schneiders, Sandra M.: Written That You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel (Klaus Scholtissek)

Theobald, Michael: Der Römerbrief (Dieter Zeller)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 114

Blumenthal, Uta-Renate: Gregor VII. Papst zwischen Canossa und Kirchenreform (Pius Engelbert)

Conring, Barbara: Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistelographie (Alfons Fürst)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 118

Orth, Gottfried: Helmut Gollwitzer. Zur Solidarität befreit (Georg Pfleiderer)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 120

Joswowitz-Schwellenbach, Kirsten: Zwischen Chalcedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks (Christian Heller)

Dogmatik . . . . . Sp. 122

Die Welt als Ort Gottes – Gott als Ort der Welt. Friedrich-Wilhelm Marquardts theologische Utopie im Gespräch, hg. v. Magdalene L. Frettlöh / Jan-Dirk Döhling (Harald Wagner)

Dietrich, Thomas: Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621). Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen (Eva-Maria Faber)

Dietz, Karlheinz: „Ecclesia – non est civitas Platonica". Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage an die „Sichtbarkeit" der Kirche (Eva-Maria Faber)

Stolina, Ralf: Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie (Eva-Maria Faber)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 127

Angenendt, Arnold: Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (Klemens Richter)

Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Begründet von Heinrich Rennings und Martin Klöckener. Bd 3: Dokumente des Apostolischen Stuhls: 4. 12. 1983 – 3. 12. 1993. Mit Supplementum zu Bd 1 und 2, übersetzt, bearb. und hg. v. Martin Klöckener. Unter Mitarbeit von Guido Muff (Klemens Richter)

Unentdeckte Feiertage. Das Kirchenjahr als Fest des Glaubens, hg. v. Hans-Helmar Auel (Martin Stuflesser)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 130

Leimgruber, Stefan / Müller, Ludger: Religionsunterricht zwischen Norm und Wirklichkeit (Dieter Wagner)

Moraltheologie . . . . . Sp. 132

Eibach, Ulrich: Menschenwürde an den Grenzen des Lebens. Einführung in Fragen der Bioethik aus christlicher Sicht (Klaus Arntz)

Pinckaers, Servais: The Sources of Christian Ethics. Translated from the third edition by Sr. Mary Thomas Noble (Peter Schallenberg)

Religionswissenschaften . . . . . Sp. 135

Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Dritte Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, hg. v. Andreas Bsteh

Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus. Vierte Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, hg. v. Andreas Bsteh (Hans Waldenfels)

Eine Welt für alle. Grundlagen eines gesellschaftspolitischen und kulturellen Pluralismus in christlicher und islamischer Perspektive, hg. v. Andreas Bsteh (Hans Waldenfels)

Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte, hg. v. Michael Weinzierl (Hans Waldenfels)

Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, hg. v. Andréa Bellinger / David J. Krieger (Arno Schilson)

Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit. Mit Beiträgen von Margareta von Borsig u. a., hg. v. Perry Schmidt-Leukel (Hans Waldenfels)

Philosophie . . . . . Sp. 143

Derrida, Jacques / Vattimo, Gianni: Die Religion (Saskia Wendel)

Ehlen, Peter: Grundfragen der Philosophie. Einübung in selbständiges Denken

Lenk, Hans: Praxisnahes Philosophieren. Eine Einführung (Johanna Rahner)

Flasch, Kurt: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie (William J. Hoye)

Laszlo, Ervin: Systemtheorie als Weltanschauung. Eine ganzheitliche Vision für unsere Zeit. Aus dem Englischen von Konrad Dietzfelbinger (Aloysius Winter)

Lohmar, Dieter: Edmund Husserls ‚Formale und transzendentale Logik' (Frank Andreas Peters)

Rockmore, Tom: Heidegger und die französische Philosophie. Aus dem Amerikanischen und Französischen von Thomas Laugstien (Holger Zaborowski)

Senz, Wolfgang: Privatheit des Ich. Entwurf einer transformiert-naturalistischen Erkenntnistheorie (Axel Heinrich)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 161

Lexikon der Religionspädagogik, Bd 1: A–K / Bd 2: L–Z, hg. v. Norbert Mette / Folkert Rickers (Franz Trautmann)

Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 164

Lienkamp, Andreas: Theodor Steinbüchels Sozialismusrezeption. Eine christlich sozialethische Relecture (Michael Schramm)

Theologie / Psychologie . . . . . Sp. 167

Philipp, Thomas: Schlange, Angst und Selbsterfahrung. Eine Psychologie der Sünde (Klaus Baumann)

Theologie / Naturwissenschaften . . . . . Sp. 170

Polkinghorne, John: An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften. Die Theologie eines Physikers (Matthias Werner)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 171

Bibliographie . . . . . Sp. 173

BS: Theol A 425

Das unwiderlegbare Gefühl der Freiheit

Anmerkungen zur neueren Determinismusdebatte
von Michael Rosenberger

Kurz hintereinander erschienen auf dem Buchmarkt 1999 bzw. 2000 zwei Monographien, die sich in philosophischer Perspektive mit der alten und noch immer ungelösten Frage des Determinismus beschäftigen: Die *„Neurophilosophie der Willensfreiheit"* von Henrik Walter und *„Die Freiheit des Willens"* von Stephan Ritzenhoff. Da ihr Erscheinen eng beieinander lag, konnten sie nicht aufeinander Bezug nehmen. Jedoch gehen beide das Thema übereinstimmend unter einem neuen Blickwinkel an: Sie berücksichtigen die Ergebnisse der neurowissenschaftlichen Forschung der letzten Jahrzehnte. Die Determinismus-Debatte, so ihre unausgesprochen vorausgesetzte Überzeugung, läßt sich ohne die neuere Gehirnforschung nicht mehr adäquat diskutieren. Freilich kommen sie dabei zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen.

Mit der Frage nach der Willensfreiheit des Menschen berühren Walter und Ritzenhoff einen zentralen Punkt der Ethik. Zwangsläufig ist darin auch die Frage nach der sittlichen Urteilsfähigkeit des Menschen mit angesprochen. Insofern lohnt es, dem Problem nachzugehen. Dies soll hier in folgenden Schritten geschehen: Zunächst wird kurz auf den Ursprung des heute gängigen Begriffs der Willensfreiheit im frühchristlichen Denken hingewiesen. Dann wird an Hand der Thesen von Hume und Kant die typisch neuzeitliche Streitfrage des Determinismus herausgearbeitet. Diese wird sodann auf der Grundlage der beiden eingangs zitierten Bücher diskutiert, ehe zuletzt einige eigene Thesen einen Vorschlag für die weitere Forschung bieten.

1. Die Geburt der Idee der Willensfreiheit in der frühchristlichen Theologie

Im griechischen Denken hat der Begriff des (freien) Willens „als Ansatzpunkt ethischer Bewertung keinen Platz" (A. Dihle 1985, 48). Bei Plato etwa dient der Wille (thymos) der Erkenntnis des Guten und ist so letztendlich nicht mehr als ein Ableseorgan der Vernunft (Politeia 440b). Aristoteles schreibt der überlegten Wahl (prohairesis) zwar den Status einer unhintergehbaren Ursache zu, die sich auch gegen die Vernunft entscheiden kann. Diese Möglichkeit bezieht sich aber nur auf die Wahl der Mittel, nicht des Ziels (EN 1113 a10–15; 1139 a31–35). Schließlich versteht die Stoa die Willensfreiheit des Menschen als Freiheit zur weisen Zustimmung (synkatathesis) oder törichten Ablehnung eines vorherbestimmten und unabänderlichen Schicksals.

„Die Notwendigkeit eines Willensbegriffs, der es erlaubt, uns in letzter Instanz für unsere Taten verantwortlich zu machen, (...) kommt erst mit dem Christentum auf. Seine Bedeutung verdankt er der Freiheit, die im Rahmen des christlichen Weltbildes, als Freiheit zur Sünde mit der Güte und Allmacht Gottes in Konflikt gerät." (S. Ritzenhoff 2000, 14) Der Begriff menschlicher Willensfreiheit in dem hier verhandelten Sinn ist also aus einer spezifisch theologischen Problemstellung erwachsen. Diese hat zwei Seiten: Für das Gottesbild gilt es, Allmacht und Güte zusammenzudenken und das Theodizeeproblem zu lösen, für das Menschenbild muß ein Weg gefunden werden, die Entscheidung zum Heil oder Unheil als genuin menschlich gelten zu lassen und doch das Heil ganz als Gnade Gottes zu verstehen. Mit dem aus dieser doppelten Intention hervorgehenden starken Freiheitsbegriff wehren sich die Väter zugleich gegen das antike Schicksalsdenken wie gegen jede Form der Prädestinationslehre: Gott sieht den freien Willensentschluß des Menschen zwar voraus, bestimmt ihn aber nicht: „Unser Wille wäre nicht Wille, wenn er nicht in unserer Macht stünde. Weil er in unserer Macht steht, ist er frei." (Augustinus, De lib. arb. III, 3) Gott will, daß der Mensch sich frei für sein Heil entscheidet. Dieser Gedanke gewinnt zentrale Bedeutung und überdauert auch die Krise des späten, antipelagianischen Augustinus.

2. Die klassische Diskussion der Neuzeit

Bis zum Ende des Mittelalters ist das Gegenmodell eines starken Begriffs der Willensfreiheit ein „geisteswissenschaftlicher" Determinismus, der im paganen Fatalismus und im christlichen Prädestinationsdenken seine klassischen Ausformungen erfährt. Dies ändert sich seit dem Beginn der Neuzeit grundlegend. Mit Newton und Galilei bricht sich im 17. Jh. ein neuer, naturwissenschaftlich konzipierter Determinismus Bahn, dessen Ursprung konkret in der Physik liegt. Seine zentrale These könnte heute so formuliert werden: Prinzipiell sind alle Phänomene einschließlich aller menschlichen Verhaltensweisen aus Ursachen und Motiven erklärbar, deren (natürliche) Gesetzmäßigkeiten (einschließlich Wahrscheinlichkeitsangaben oder Unschärferelationen) sich empirisch nachweisen lassen.

Zur Untermauerung dieser These bedarf es allerdings einiger methodischer Vorbedingungen, die von ihren VertreterInnen oft nicht eigens ausgewiesen werden. Sie lauten: 1) Der Beobachter kann sich außerhalb des im Experiment Beobachteten stellen, ist also wirklich objektiv. 2) Naturgesetze sind prinzipiell mathematisch faßbar (auch wenn nicht alle schon faktisch erfaßt sind). 3) Der Ausgangszustand kann prinzipiell vollständig beschrieben werden. 4) Das Kausalitätsprinzip ist die einzige Basis des Zugangs der empirischen Wissenschaften zur Wirklichkeit; zu jedem eindeutig beschreibbaren Zustand kann also eine kausale Erklärung gefunden werden. Die empirischen Wissenschaften vertreten demnach per definitionem einen methodischen (!) Determinismus. Dieser ist nicht Schlußfolgerung, sondern Möglichkeitsbedingung empirischer Wissenschaft. Da für ihn universale Gültigkeit beansprucht wird, ist er nicht verifizierbar, und weil er die zugrundeliegende Methode ist, auch nicht naturwissenschaftlich falsifizierbar.

Solange der Determinismus ausschließlich eine Methode naturwissenschaftlichen Forschens ist, ergeben sich keine Probleme. Kritisch aber ist seine Übertragung in die Philosophie: Hier hat das Kausalitätsprinzip nicht mehr die Funktion einer (formalen) Methode zur Versuchsauswertung, sondern eines (materialen) Axioms. Dies muß zumindest – so kann schon an dieser Stelle festgehalten werden – hermeneutisch ausgewiesen und plausibilisiert werden.

Für die Annahme eines derartigen philosophischen Determinismus gibt es gute Gründe: So ist das „freie" Verhalten der Mitmenschen aus der Perspektive Außenstehender in der Regel relativ gut „berechenbar": Kennt man den Charakter eines Menschen, so läßt sich eine ziemlich zuverlässige Prognose seines Handelns abgeben. Die Freiheit des Willens scheint also keineswegs Beliebigkeit zuzulassen. – Aber auch die Gegenposition, die man als Libertarismus bezeichnen kann, hat gute Gründe: Eine nicht (von außen oder innen) gezwungen handelnde Person erfährt sich in der Regel als „frei". Sie hat den Eindruck, „selbst" Ursache ihrer Handlungen zu sein.

Nun sind beide Positionen, da sie je universale Geltung beanspruchen, prinzipiell unbeweisbar und damit „metaphysisch". Der Streit kann also letztlich nur zweierlei Wege gehen: Entweder die Plausibilität der einen Position zu Lasten der anderen zu erhärten oder beide Positionen miteinander so zu vermitteln, daß sie nicht mehr als Gegensätze gesehen werden müssen, sondern zueinander kompatibel erscheinen. Da beide Wege sowohl vom Standpunkt des Determinismus als auch aus der Position des Indeterminismus aus begangen werden können, ergeben sich letztlich vier Möglichkeiten, die im folgenden Schaubild verdeutlicht werden. Für alle vier hat es im Laufe der letzten Jh.e etliche Vertreter gegeben.

Schaubild: Mögliche Positionen in der Determinismus-Debatte

	Kompatibilisten	Non-Kompatibilisten
Deterministen	abgeschwächtes Freiheitskonzept	„harte" Deterministen
Indeterministen / Libertarier	abgeschwächtes Determinismuskonzept	„harte" Libertarier

2.1 Kompatibilistischer Determinismus: David Hume

Im Kap. VIII seiner „Untersuchung über den menschlichen Verstand" von 1748 widmet sich Hume der hier gestellten Frage[1]. Nicht nur, aber auch wegen seiner dort geäußerten Thesen wird er in der scientific community bis zu seinem Lebensende gemieden. Erst posthum wird ihm die Aufmerksamkeit zuteil, die ihm gebührte. Eingangs äußert Hume den Verdacht, das eigentliche Problem der Deter-

[1] Originaltitel „Philosophical Essays Concerning Human Understanding". Es handelt sich um eine Überarbeitung des 1739 veröffentlichten 1. Buches des „Treatise of Human Nature", wurde aber ebenso wie dieses in der Gelehrtenwelt mit eisigem Schweigen bedacht.

minismus-Debatte sei rein terminologischer Natur: Die Begriffe Freiheit und Notwendigkeit seien nicht klar definiert. So scheint es ihm evident, daß sich die Kontroverse nur um Worte drehe, während in der Sache eigentlich Einigkeit bestehe. Dies untermauert Hume durch folgende Überlegungen: Der Begriff der Ursächlichkeit bezeichne die regelmäßige Sequenz zweier Ereignisse. Denn mehr als die zeitliche Aufeinanderfolge von Ereignissen könne der Mensch gar nicht erkennen. Die Einsicht in ursächliche Verknüpfungen wachse dann aber aus Erfahrung, durch die Beobachtung steter Gleichförmigkeit von Abläufen. Kausalität lasse sich also nicht a priori als denknotwendig herleiten.

Nun sei es evident, daß die Menschen im alltäglichen Miteinander diese Gleichförmigkeit auch füreinander annähmen: Sie wüßten um den relativ stabilen Charakter des Anderen und kennten seine ungefähr konstanten Neigungen, wenngleich seine Persönlichkeit ihnen nie total erschließbar sei. Doch im praktischen Umgang gingen die Menschen so miteinander um, als ob der stabile Charakter des Anderen seine Handlungen ursächlich bestimme. Hume legt Wert auf die Feststellung, daß die Abweichungen von der Regel für menschliches Verhalten nicht größer, sondern eher geringer seien als bei naturhaften Abläufen. Insofern sei es nur logisch, auch für den Menschen von deterministischen Abläufen auszugehen, wenn dies für natürliche Prozesse ohnehin anerkannt werde.

Warum aber wehrten sich die Philosophen dann so sehr gegen die Annahme der Determiniertheit menschlicher Willensentscheidungen? Ihr Problem sieht Hume darin, daß sie ihre Anthropologie „von oben" statt „von unten" begännen – bei der Frage nach der Seele und der Vernunft statt bei der Physiologie des Menschen.

Per definitionem könne es keine nicht notwendigen Folgen von Ursachen geben. Entweder sei also der menschliche Charakter Ursache der Entscheidungen und diese determiniert. Oder Entscheidungen seien nicht determiniert, dann sei der Mensch aber auch nicht Ursache seines Handelns. Im zweiten Teil des Kap.s versucht Hume daher einen neuen, mit dem deterministischen Konzept vereinbaren Freiheitsbegriff zu etablieren. Dazu greift er auf die Praxis des Strafrechts zurück: Ein Mensch werde nur bestraft, wenn angenommen werde, daß er bewußt und gezielt böse gehandelt habe. Es werde folglich stillschweigend eine Notwendigkeit angenommen, da von einer einzelnen Freiheitsentscheidung auf den (konstanten) Charakter des Menschen zurück geschlossen werde: ergo meine Freiheit – zumindest im Strafrecht – die Freiheit von äußeren Zwängen und das alleinige Abhängen der Entscheidung von inneren Notwendigkeiten. Damit hat Hume die neue, s. E. präzisere und mit dem Determinismus kompatible Definition des Freiheitsbegriffs gefunden: Freiheit meint nicht Willensfreiheit, denn diese könnte stricte dictu nicht durch Charakterzüge, Wünsche und Motive bestimmt sein und wäre damit als Begriff nutzlos. Freiheit meint vielmehr Freiheit des Handelns: Die Abwesenheit von zwingenden Umständen, so daß die Handlung ganz durch den eigenen Charakter und eigene Wünsche determiniert ist[2].

2.2 „Harter" Libertarismus: Immanuel Kant

Ohne Zweifel kommt Hume das Verdienst zu, das Problem des naturwissenschaftlich begründeten Determinismus als erster in voller Schärfe gestellt zu haben. Das erkennt I. Kant auch unumwunden an: „Seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntnis, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden (...)" (Prolegomena A 7ff). Gleichwohl, und auch das merkt Kant an: Hume verschiebt das eigentliche Problem nur, er löst es nicht. Eine wirkliche Lösung ist aber gerade das Ziel der Kantschen Überlegungen.

Kant greift dabei zunächst die Begriffe der Willenskausalität und der Freiheit auf, wie Hume sie definiert hat: „Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann: so wie Naturnotwendigkeit, die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden." (GMS AA IV 445) Allerdings wehrt sich Kant heftig dagegen, die Begriffe der Freiheit und Notwendigkeit als Erfahrungsbegriffe zu verstehen: „Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei (...) Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff und kann es auch nicht sein (...) Auf der anderen Seite ist es ebenso notwendig, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei, und diese Naturnotwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil er den Begriff der Notwendigkeit, mithin eine Erkenntnis a priori, bei sich führt. Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt (...) Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweiset und notwendig beweisen muß." (GMS AA IV 455) Freiheit und Notwendigkeit entstammen als Begriffe dem Denken, sie übersteigen die Erfahrungen und sind mithin eo ipso transzendentale Begriffe. Denn sie enthalten begrifflich eine absolute, nicht mehr letztlich nachweisbare Behauptung. Für die Naturkausalität, so Kant, lassen sich zwar Erfahrungsbeispiele zur Untermauerung finden, und diese haben zweifellos die Struktur der zeitlichen Sequenz von Ereignissen, wie Hume das analysiert hat. Aber der Begriff der Kausalität oder Naturnotwendigkeit geht darüber hinaus: Er behauptet nicht nur eine äußere zeitliche Verknüpfung zweier Ereignisse, sondern deren inneren notwendigen Zusammenhang. Das Denken überschreitet also die reinen Tatsachen der Erfahrung.

Für die Freiheit, die sich letztlich nur negativ aus der Abwesenheit von inneren oder äußeren Naturnotwendigkeiten definieren läßt, räumt Kant im obigen Zitat das Fehlen von Erfahrungskorrelaten ein. Gleichwohl ist für ihn die Annahme der Willensfreiheit eine Notwendigkeit, wenn der Vernunft überhaupt eine eigenständige Rolle im Gegenüber zur Erfahrung zugewiesen werden soll: „(...) so ist doch in praktischer Absicht der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Tun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Diese muß also wohl voraussetzen: daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde (...)" (GMS AA IV 455f)[3].

[2] Hume greift in seiner Darlegung abschließend einen einzigen Einwand auf, der interessanter Weise theologischer Natur ist: Gott wäre dann, so könnten Kritiker sagen, für alles verantwortlich, auch für die menschlichen Verbrechen; da dies nicht sein könne, sei der Humesche Freiheitsbegriff falsch. Leider führt Hume den Einwand – die klassische Theodizeefrage, die, wie gesehen, am Ursprung des starken Freiheitsbegriffs steht – keiner wirklichen Klärung zu.

[3] Wenn Freiheit, wie Kant sagt, denknotwendig, aber nicht in der Erfahrung aufweisbar ist, dann könnte sie theoretisch nichts als ein Konstrukt sein, eine reine Idee, eine bloße Fiktion. Genau diese These haben im 20. Jh. verschiedene Autoren vertreten und weiter gefragt, was dies an der konkreten Lebensgestaltung der Menschen ändern würde. Die Antwort lautet: Nichts! „Wir würden hübsch das Gleiche tun wie jetzt auch schon. Allein die Betrachtungsweise hätte sich geändert." (W. Singer 2001, 75)

1) Moral wäre dann z.B. das überlieferte Erfahrungswissen davon, wie der Mensch richtig handeln kann und soll, damit er subjektiv den (wiederum nur fiktionalen) Eindruck gewinnt, gut und sinnvoll zu leben, weil er objektiv keine Konflikte mit den Mitmenschen hat. Die Rede von „Verantwortung" wäre ausschließlich funktional: Sie hätte rein appelativen Charakter, um den Menschen „mit zu determinieren" und sein Verhalten in die gewünschte Richtung zu lenken. Schuld wäre das Zurückbleiben hinter dem, was jemandem objektiv als (durch Vererbung und Umwelt determinierte) Lebensmöglichkeit aufgegeben ist. Eine Entschuldigung wäre die (psychologisch betrachtet) angemessene Reaktion auf den Schmerz über das Zerbrechen des „eigenen" Selbstbildes. Strafe schließlich wäre eine Maßnahme zum Schutz Dritter und/oder eine therapeutische Maßnahme zur Resozialisation des „Schuldigen". Zwar könnte sie nicht mehr wie bisher mit der Eigenverantwortung des Schuldigen begründet werden, aber rein mechanistisch und behaviouristisch verstanden ergäbe sich in einem humanen, modernen Staat für dasselbe Vergehen auch das gleiche Strafmaß.

2) Die gesamte Moral und das gesamte Denken des Menschen lassen sich also prinzipiell stringent als Konstrukt des Bewußtseins erklären, das allein (!) der Funktion des besseren Lebens und Überlebens dient. In sich ist ein radikaler Konstruktivismus logisch denkbar, wenngleich er sehr kontraintuitiv wirkt. Auch für ihn ist es aber absolut notwendig, zumindest fiktiv vom Vorhandensein der Willensfreiheit auszugehen: „Der Strafrichter benützt diese Fiktion einfach, um ein Strafurteil zustande zu bringen. Der Zweck ist das Strafurteil, das durch die Fiktion, der Mensch, also in specie der Verbrecher, sei frei, erreicht, wird: ob der Mensch faktisch frei ist, ist gleichgültig. (...) Der Richter schließt: Jeder Mensch ist frei und darum, wenn er gegen das Gesetz sich vergangen, strafbar. A ist ein Mensch, ein freier Mensch und hat sich vergangen: also ist er strafbar. Zuerst wird A

Vernunftfreiheit und Naturnotwendigkeit sind für Kant also zwei eigenständige, nicht weg zu diskutierende Realitäten. Ihr Widerspruch kann nur ein scheinbarer sein. „Indessen muß dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freiheit möglich sei, niemals begreifen werde (...). Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subjekt, was sich frei dünkt, sich selbst in demselben Sinne (...) dächte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt." (GMS AA IV 456) Freiheit und Notwendigkeit können – so Kant – nicht auf derselben Ebene der Wirklichkeit gedacht werden. Sie gehören zwei radikal verschiedenen Dimensionen an und sind nicht aufeinander reduzierbar: „Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Kausalität begabt, denkt, als wenn er sich wie ein Phänomen der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt und seine Kausalität äußerer Bestimmung nach Naturgesetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, daß beides zugleich stattfinden könne, ja sogar müsse. Denn daß ein Ding in der Erscheinung (...) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen ebendasselbe als Ding oder Wesen selbst unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch (...)." (GMS AA IV 457f)

Eine Frage allerdings muß, so Kant, definitiv offenbleiben: Wie die Vernunft es vermöge, in die Erfahrungswirklichkeit hinein zu wirken, wie also der Mensch aus freiem, vernünftigen Entschluß heraus zum konkreten Handeln komme: „Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenzen überschreiten, wenn sie es sich zu erklären anfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei." (GMS 458) Das Zusammenspiel von Denken und Handeln bleibt für Kant also ein unauflösliches Rätsel und der Wille ein „Gefangener der intellegiblen Welt" (S. Ritzenhoff 2000, 138). Das ist der Preis, den Kant für einen konsequenten Libertarismus in Verbindung mit einem nicht weniger starken Determinismus bezahlt. Doch zieht er diese „Lösung" einer Reduktion der einen auf die andere Dimension vor.

3. Die aktuelle Diskussion auf dem Hintergrund der Neurowissenschaften

Mit der Berücksichtigung der neurowissenschaftlichen Erkenntnisse der letzten zwanzig Jahre ist die Debatte nunmehr auf einer neuen Ebene angekommen. Denn das Wissen um die Abläufe von Gehirnprozessen kann zumindest präzisieren, worin das Problem des Determinismus liegt. Vielleicht kann es auch die Lösungsfindung voranbringen. Zwei neuere Monographien sind von dieser Hoffnung inspiriert.

1999 veröffentlichte *Henrik Walter* seine „Neurophilosophie der Willensfreiheit": Die Neurophilosophie, so Walter, integriere neurologische Erkenntnisse, indem sie sich von diesen zu neuen Fragen anstoßen und bei neuen Antworten leiten lasse. Im Blick auf die Frage nach der Willensfreiheit ergäben sich dabei nach Walter folgende Ergebnisse: 1) Das Gehirn entspreche in seiner Funktionsweise am ehesten dem Chaos-Modell der Physik: Eine winzig kleine Änderung könne eine schier übergroße Wirkung haben. Doch bleibe auch ein chaotischer Mechanismus streng im deterministischen Rahmen. Die Chaostheorie gehe davon aus, daß unbeschadet geringer Prognosemöglichkeiten alle Ereignisse durch die Ausgangsbedingungen vollständig determiniert seien. 2) Freiheit könne als Akteurskausalität im Sinne einer „natürlichen Autonomie" verstanden werden: Der Mensch mache sich seine Handlungen zu eigen, indem er sie als eigene empfinde und in seinen (nicht willkürlich steuerbaren) Gefühlen spüre: „Das habe ich getan!" Den Sinn dieses Mechanismus im menschlichen Gehirn sieht Walter darin, die Konsistenz des Handelns mit der eigenen Vergangenheit zu sichern, dem Verhalten „Authentizität" zuschreiben zu können und so die eigene Identität zu konstituieren. Freie, d.h. persönlich zuzurechnende Handlungen seien folglich jene, die die Person sich über Gefühle zu eigen gemacht habe. Das Nachdenken im Vorfeld einer Entscheidung sei dann interpretierbar als „Probehandeln im mentalen Raum" (362): Das Gehirn simuliere alternative Situationen und bringe deren Resultat in gehirnimmanente Rückkopplungsschleifen ein. Stimme das Resultat ausreichend mit den in Gefühlen gespeicherten internen oder externen Normen des betreffenden Menschen überein, werde er den Entschluß fällen, entsprechend zu handeln.

Walter geht von einem starken Begriff der Determination aus, den er mit einem abgeschwächten Freiheitskonzept verbindet. Seine zwingende Schlußfolgerung lautet: „Willensfreiheit in einem libertarischen Sinn gibt es nicht (...) Die Illusionen einer libertarisch konzipierten Willensfreiheit sind vermutlich so unvermeidbar wie optische Täuschungen." (355) Damit argumentiert Walter allerdings ausschließlich aus der Perspektive des Empirismus. Den Sprengstoff der Kantschen Unterscheidung hat er, obgleich er Kant richtig darstellt, nicht begriffen. Damit bleibt „echte" Willensfreiheit für ihn eine „Illusion", und dies durchaus im traditionell abwertenden Sinn.

Anders als Walter möchte *Stephan Ritzenhoff* in „Die Freiheit des Willens" nicht den Freiheitsbegriff, sondern den Determinismusbegriff abschwächen. Dazu versucht er, das mathematisch dominierte Determinationskonzept durch ein biophilosophisches zu ersetzen: Im ersten Teil geht es damit um die Widerlegung des mathematischen Konzepts der Determination, das seit Newton die Naturwissenschaften dominierte. Ritzenhoff geht drei Schritte: 1) Das Dreikörperproblem (H. Poincaré 1892) zeige: Die Bahnen dreier Himmelskörper lassen sich nicht genau, sondern nur näherungsweise berechnen. Das widerlege einen Begriff des Determinismus im Sinne faktischer (!) prognostischer Exaktheit. 2) Nichtlineare Differentialgleichungen belegten die Chaostheorie: Berühmt ist das Beispiel vom Flügelschlag eines Schmetterlings in Asien, der in Amerika einen Sturm bewirkt. Damit scheitere das Konzept starker Kausalität, welches für ähnliche Ursachen auch ähnliche Wirkungen postuliert. 3) Es gibt die sog. nicht-trivialen Maschinen (Heinz von Foerster), für die bei bekanntem Input der Output gleichwohl prinzipiell unvoraussagbar bleibt. Determiniertheit könne folglich nicht einfache Voraussagbarkeit meinen. Die Mathematik selber zeige also, daß Kausalität nicht i. e. S. mathematisch und linear verstanden werden dürfe. Es bedürfe eines komplexeren (und letztlich „schwächeren", weil offeneren) Begriffs der Kausalität.

Ritzenhoff versucht deshalb im zweiten Teil seines Buchs einen Neuansatz auf der Basis der Theorie der Selbstorganisation, wie sie H. Maturana, F. Varela und R. Uripe in den vergangenen Jahrzehnten entwickelt haben. Lebende Systeme sind nach dieser Theorie durch ihre Fähigkeit charakterisiert, sich selbst zu organisieren. Dabei sind nach Ritzenhoff besonders folgende Tatsachen zu beobachten: 1) Das umgebende Milieu löst in dem sich selbst organisierenden System Reaktionen aus, ohne diese von außen vollständig zu determinieren: Man spricht von „Perturbationen" durch das Milieu. 2) Die Innen- und Außenperspektive eines autopoietischen Systems lassen sich nicht aufeinander reduzieren. Tun und Erkennen sind untrennbare, einander wechselseitig formende und doch je eigenständige Aspekte eines Vorgangs.

Der Versuch der Abschwächung des Determinismusbegriffs (= 1.) gelingt Ritzenhoff nicht. Denn die „Perturbationen" determinieren nach Auffassung Maturanas sehr wohl in einem starken Sinn, weil die Struktur das System selbst ebenfalls vollständig determiniert: „Wenn ein System strukturdeterminiert ist, dann bedeutet dies, daß es deterministisch ist und daß in seinem Operieren jede freie Wahl ausgeschlossen ist; es bedeutet jedoch nicht, daß das System notwendigerweise vorhersagbar ist. Determinismus ist ein Merkmal des Operierens eines Systems, während Vorhersagbarkeit und freie Wahl Ausdrücke sind, die den Wissensstand des Beobachters spiegeln" (H. Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig / Wiesbaden 1982, 270). Es ist verwunderlich: Ritzenhoff erwähnt die wechselseitige Irreduzibilität der Innen- und Außenperspektive selbstorganisierter Systeme (= 2.), zieht daraus aber keineswegs die Konsequenz, daß es dann eigentlich keiner Abschwächung des Determinismusbegriffs bedürfte. Die eigent-

unter den Begriff des freien Menschen subsumiert, sodann dadurch unter die Strafbarkeit. Der Begriff der Freiheit fällt aber damit heraus; er hat nur dazu gedient, das Urteil möglich zu machen. Ob aber der Mensch frei sei, diese Prämisse wird vom Richter nicht untersucht: faktisch ist diese Prämisse nur eine Fiktion, welche zur Ableitung des Schlußsatzes dient; denn ohne Bestrafung der Menschen, der Verbrecher, ist keine Staatsordnung möglich: zu diesem praktischen Zweck ist die theoretische Fiktion der Freiheit erfunden." (H. Vaihinger 1911, Die Philosophie des Als-Ob, Berlin, 198)

3) Freiheit als Notwendigkeit des Denkens. Kants These wird hier auf andere Weise nochmals bestätigt. Während Kant aber die Frage, ob es im Freiheitsbegriff wirklich nur (!) um eine Fiktion geht oder ob ihm auch (!) eine reale menschliche Erfahrung entspricht, für prinzipiell unbeantwortbar hielt, tendieren gegenwärtig viele Denker wie schon 1911 der Kantianer und Fiktionalist Hans Vaihinger zur ersten der beiden Alternativen. Läßt sich hier – ohne eine eindeutige Lösung zu erreichen – zumindest noch einige Schritte weiter kommen?

lich entscheidende Frage, wie die beiden Perspektiven ineinandergreifen könnten, stellt Ritzenhoff nicht[4].

Walter wie Ritzenhoff verwenden den Begriff der Akteurskausalität. In diesem Begriff wird nach Chisholm ausgesagt, daß der Handelnde sich seine Handlungen zu eigen macht, daß er sie als seine qualifiziert und sich mit ihnen identifiziert[5]. Nicht enthalten ist in diesem Begriff jedoch die Frage nach der Determiniertheit der Handlungen. Der Begriff „Akteurskausalität" liegt jenseits der Ebene empirisch-partikularer Analyse. Es handelt sich um einen Terminus existentialer Philosophie. Das aber haben weder Walter noch Ritzenhoff wirklich verstanden.

4. Der Mensch als Subjekt: Impulse der neueren Debatte

Versuchen wir die bisherigen Erkenntnisschritte nochmals konzentriert zusammenzufassen: David Hume hatte gezeigt, daß auf der Ebene objektiver Naturbeobachtung von einem radikalen Determinismus auszugehen ist. Immanuel Kant hatte dies akzeptiert und, damit durchaus kompatibel, das Konzept einer transzendentalen Freiheit entworfen, einer Kausalität des Willens. Konsequenz war für ihn ein dualistisches Modell, in dem Sinnen- und Verstandeswelt strikt voneinander getrennt sind, und Determination der einen, Freiheit aber der anderen Welt zugehört. An diesem Konzept zweier nicht aufeinander reduzibler Dimensionen der Wirklichkeit hält – so Ritzenhoff – auch die moderne Neurowissenschaft fest. Aber zieht sie die gleichen Grenzlinien zwischen ihnen? Lassen sich die beiden Dimensionen wirklich als Sinnen- und Verstandeswelt kennzeichnen? Das ist die alles entscheidende Frage, der unsere Aufmerksamkeit in diesem letzten Abschnitt gelten soll.

4.1 Subjektive und objektive Betrachtung der Wirklichkeit: Max Planck

Ein naturwissenschaftlicher Paradigmenwechsel bzgl. der Einschätzung der Willensfreiheit zeigt sich bereits 1936 in einem beachtenswerten Vortrag von Max Planck (dokumentiert in: U. Pothast 1978, 272–293): Seine Absicht ist zu zeigen, „wie man vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus, ohne die Voraussetzung einer universellen strengen Kausalität preiszugeben, sehr wohl zu einem Verständnis für die Tatsache der Willensfreiheit und des sittlichen Verantwortungsgefühls gelangen kann" (273). Dazu vollzieht Planck folgende gedanklichen Schritte: I) Determiniertheit wird verstanden als die prinzipielle Voraussagbarkeit eines natürlichen oder geistigen (!) Ereignisses durch einen passiven, d. h. unbeteiligten und „allwissenden" Beobachter. II) Damit von universalem Determinismus gesprochen werden kann, müssen auch menschliche Willensakte determiniert sein; davon gehen Psychologie wie menschliche Intuition (die das Verhalten anderer prognostiziert) aus. III) Wenn der unbeteiligte Beobachter aus seiner Passivität heraustritt und dem Beobachteten etwas von seinem Wissen mitteilt, ist eine andere Situation gegeben: Die von ihm übermittelten Informationen werden durch den Beobachteten in Rückkopplung mit seinem eigenen Verhalten gebracht und verändern dieses. Die ursprüngliche Voraussage des unbeteiligten Beobachters wird nicht eintreffen. IV) Wenn der Beobachter zugleich der Beobachtete ist, gilt dies in verschärfter Weise. Dies markiert die prinzipielle, unhintergehbare Grenze der Selbsterkenntnis: Der Mensch kann sich (zumindest bzgl. seiner Zukunft!) nie als völlig unbeteiligter Beobachter gleichsam von außen betrachten – und zwar nicht wegen mangelnden Erkenntnisvermögens, sondern auf Grund der Vorgängigkeit des Willens zum Verstand und dessen Unabhängigkeit von diesem. V) „Von außen, objektiv betrachtet, ist der Wille kausal gebunden; von innen, subjektiv betrachtet, ist der Wille frei." (284) Das ist die zentrale These Plancks. Sie bedeutet für ihn keinen Widerspruch, sondern bestätigt nur die alte naturwissenschaftliche Erkenntnis der Relativität jeder Aussage in Abhängigkeit von ihrem Bezugssystem. Es geht also um zwei gleichermaßen gültige, nicht aufeinander reduzierbare Bezugssysteme: Das System des reinen Denkens und jenes des Wollens und Fühlens. Nur wenn wir die Gefühle für irrelevant hielten, so Planck, löste sich die Freiheit auf. VI) Die kausal-objektive Betrachtung der Wirklichkeit versagt bei der Frage: Wie soll ich handeln? Ein Urteil ist hier prinzipiell nur in subjektiver Perspektive möglich. Gleichwohl lassen sich zwei Vorteile der analytisch-objektiven Rückschau auf vergangenes Handeln benennen: Sie ermöglicht einerseits das Erkennen von Fehlern, um diese in Zukunft zu vermeiden, und zeigt andererseits, daß auch ungünstige Situationen auf lange Sicht Gutes hervorbringen können, ermutigt also zur Gelassenheit.

Mit seinem Ansatz definiert Planck die Grenzen zwischen Determination und Freiheit neu: Determination ist eine Sache objektiver, distanzierter, analytisch-wissenschaftlicher Betrachtung. Empirisch läßt sich nichts anderes finden als vollständige Kausalität. Freiheit hingegen ist eine Wirklichkeit personaler Subjektivität, mithin von Wille und Gefühl. Es ist erstaunlich, daß Planck aus einem rein logischen Überlegen heraus ein Ergebnis vorwegnimmt, das neurowissenschaftlich heute als belegt gelten kann.

Hinzu kommt ein Zweites: Freiheit ist für Planck nicht nur ein a priori denknotwendiger Begriff wie für Kant, sondern auch ein a posteriori unhintergehbares Grundgefühl des entscheidenden Menschen. Dieses Gefühl konstituiert sich in der Rückkopplungsschleife zwischen Erkennen und Wollen in dem einen Ich des handelnden Subjekts. Dabei gibt es für Planck überhaupt keinen Grund, die analytische Sicht der Welt als vollständig determiniert jener anderen vorzuziehen, die dem Menschen auf Grund der subjektiven Erfahrung Freiheit zubilligt. Es handelt sich um zwei Bezugssysteme, und logisch betrachtet kann keines eine Präferenz oder Dominanz über das andere beanspruchen. Damit ist zwar nicht im naturwissenschaftlichen Sinne bewiesen, daß es „wirklich" Willensfreiheit gibt – Freiheit ist kein empirisch aufweisbares Faktum. Es ist aber zumindest gezeigt, daß es eine existentielle und nicht nur rein denkerische Notwendigkeit für den handelnden Menschen darstellt, die eigene Fähigkeit zu selbstbestimmtem Handeln vorauszusetzen. Und damit ist Planck weiter als Kant.

Schließlich löst sich im Planckschen Modell der strikte Dualismus Kants zugunsten einer Einheit in Unterschiedenheit auf: Es ist derselbe Mensch, der dieselbe Welt objektiv zu analysieren sucht, in der er als Subjekt lebt und handelt[6].

4.2 Subjektivität und Objektivität in den Gehirnstrukturen: Die Neurowissenschaften

Im Grunde untermauert die gegenwärtige Neurowissenschaft mit den Kenntnissen vom Aufbau des menschlichen Gehirns die Ergebnisse Plancks[7]. So spricht *Wolf Singer* von „unüberbrückbaren Konflikten" zwischen dem subjektiven Erleben der Freiheit einerseits und der objektiven Feststellung andererseits, daß es Freiheit nicht geben kann (W. Singer / L. Wingert 2000, 43). Freiheit sei aus naturwissenschaftlicher Sicht eine kulturelle Konstruktion[8], die der Mensch sich bereits in den ersten Lebensjahren über die Interaktion mit anderen aneigne und die ihm die subjektive Überzeugung vermittle, ein selbstbestimmtes Ich zu sein[9]. Davon unberührt gelte jedoch: „Die Annahme z. B., wir seien voll verantwortlich für das, was wir tun, weil wir es ja auch hätten anders machen können, ist aus neurobiologischer Perspektive nicht haltbar. Neuronale Prozesse sind deterministisch." (ebd. 44) Aber auch Singer betont, daß es zwei Beschreibungssysteme der Wirklichkeit gibt: Er nennt sie die Erste-Person-Perspektive der Empfindungen und die Dritte-Person-Perspektive der (analytischen) Wissenschaft[10]. Es ist das Empfinden,

[4] Eine Frage, die sich bei der Behandlung des Ansatzes von Ernst Tugendhat durch Ritzenhoff S. 153–168 schier aufgedrängt hätte!

[5] Ähnlich formulieren es auch H. Lenk 2001, 85f und G. Roth 1999³, 303–311. Der Gedanke der Akteurskausalität kann wohl als seitens der Neurophilosophie allgemein akzeptiert gelten. Gleichwohl wenden sich auch Lenk und Roth wie die meisten anderen Neurophilosophen der eigentlichen Konfliktlinie im Determinismus-Streit nicht zu.

[6] Und diese intrapersonale Grundspannung zwischen objektiv als Faktum Erkanntem und subjektiv-frei als zu Tuendem Anerkanntem ist ja alltäglich existentiell erlebbar!

[7] Die von dem Neurowissenschaftler Benjamin Libet aufgewiesenen Beobachtungen, daß der bewußte Entschluß zum Handeln dem unbewußten Aktivieren des Handlungspotentials mit etlicher Verzögerung nachfolgt und daß das Bewußtsein seine eigene Entscheidung künstlich zurückdatiert, kann zwar die Widerlegung bestimmter Thesen eines reinen Libertarismus stützen (so verwendet u. a. von H. Goller 2001, 420f und H. Lenk 2001, 85f), trägt aber zur Formulierung eines prinzipiellen Determinismus m. E. eher wenig bei.

[8] So auch W. Prinz in: M. von Cranach / K. Foppa (hg) 1996, 97f.

[9] Und weil es sich um eine frühkindliche Erfahrung handle, so Singer, werde ihr Entstehungskontext vergessen: Das Kleinkind merkt sich Resultate, aber nicht den Zusammenhang ihrer Genese – vgl. W. Singer 2000a.

[10] Vgl. W. Prinz in: M. von Cranach / K. Foppa 1996 (hg), 96: „Im (Sprach-) Spiel der wissenschaftlichen Erklärungen von Handlungen und Handlungsursachen ist für die Idee der Willensfreiheit kein Platz. Das Spiel der moralischen Bewertung und Steuerung von Handlungen ist dagegen auf die Idee der Willensfreiheit angewiesen (...) Wissenschaft muß sein und Moral muß auch sein; nur hat das eine mit dem anderen relativ wenig zu tun." – Dieser letzte Halbsatz darf – mit W. Singer – allerdings bezweifelt werden. Insbesondere wenn W. Prinz ebd. S. 100 der Moral die Suche des Guten und Gerechten zuordnet, der Wissenschaft aber die Suche der Wahrheit. Hier

das innerhalb der sozialen Kommunikation Sinn, Werte und auch den Begriff der Freiheit „konstruiert": „Insofern muß, aus der Dritte-Person-Perspektive betrachtet, das, was die Erste-Person-Perspektive als freien Willen beschreibt, als Illusion definiert werden. Aber ‚Illusion' ist, glaube ich, nicht das richtige Wort, denn wir erfahren uns ja tatsächlich als frei." (W. Singer 2001, 75) Und Singer schließt mit der Vermutung: Es werde keine feindliche Übernahme der Erste-Person-Perspektive durch die Dritte-Person-Perspektive geben (so W. Singer 2000, 51), sondern es gehe darum, Metatheorien und eine „Brückensprache" zu entwickeln, mit deren Hilfe die beiden irreduziblen Beschreibungssysteme aufeinander bezogen werden könnten (W. Singer 2000a).

Entfaltet werden die Thesen Singers in dem unter Neurowissenschaftlern weithin anerkannten Werk von *Antonio Damasio* „Ich fühle also bin ich" (A. R. Damasio 2000): Gefühle sind für Damasio Repräsentationen von Körperzuständen (= Emotionen) im Gehirn. Ihre nochmalig gefühlte „Nacherzählung" im zeitlichen Nacheinander und die Rekonstruktion der Wechselwirkung mit Objektrepräsentationen (= Erkennen) konstituiert den Selbst-Sinn: Das Subjekt fühlt: „Das bin ich!" Selbstbewußtsein ist also zentral bedingt durch das Erfühlen der eigenen Subjektivität, d.h. des eigenen „Standpunkts" bzw. Verankertseins im Körper. Selbstbewußtsein ist ohne Körper nicht denkbar. Damasio kann dabei ganz genau Hirnregionen bestimmen, die die einzelnen Funktionen erfüllen, welche den Selbstsinn und das Selbstbewußtsein des Menschen konstituieren. Seine Theorie basiert auf zahlreichen Beobachtungen an Menschen, bei denen Teile des Gehirns geschädigt oder zerstört waren. Wie Planck kommt auch er zu dem Schluß, daß es zwei nicht aufeinander reduzible Perspektiven menschlichen Erkennens und Denkens gibt: die objektive und die subjektive.

Der freie Wille ist in diesem Kontext ein Moment der Selbstvergewisserung des Subjekts: Im Prozeß des eigenen, subjekthaften Lebensvollzugs wird das Selbst je neu konstituiert, indem das Subjekt sich in Gefühlen als eigen übernimmt und bestätigt. So setzt es sich in ein praktisches Selbstverhältnis und erkennt je neu an: Das bin ich! Chisholms Konzept der Akteurskausalität läßt sich also neurobiologisch erhärten. Freiheit ist so gesehen sehr real, obwohl sie „nur" ein Gefühl darstellt. Ein entscheidender Erkenntnisfortschritt liegt daher in der Anerkennung der Gleichwertigkeit und wechselseitigen Irreduzibilität von Denken und Fühlen. Nach über 2000 Jahren impliziert er eine deutliche Distanzierung vom griechischen Denken, das (anders als das biblische Denken) den Gefühlen skeptisch gegenüber stand und sie stets in die zweite Reihe verwies: Erfahrung ist mehr als Erkenntnis.

4.3 Freiheit als Merkmal der Existenz: Karl Rahner

Statt zwischen Denken und sinnenhafter Wirklichkeit zu trennen, unterscheidet die Neurowissenschaft zwischen Innen- und Außenperspektive eines Lebewesens, zwischen der Wahrnehmung „äußerer", unbeeinflußbarer Vorgänge (Wahrnehmung des „Objektiven") und der Wahrnehmung handlungsdisponierender und -leitender Emotionen (Wahrnehmung des „Subjektiven"). Und statt diese beiden Dimensionen in ein Verhältnis der Über- bzw. Unterordnung zu setzen, stellt sie sie gleichursprünglich nebeneinander. Es fragt sich, welches philosophische Konzept der Freiheit zu dieser Vorstellung kompatibel ist, im Horizont welchen anthropologischen Modells sie sich am besten einpaßt. Hier werden wir fündig im Menschenbild der Existenzphilosophie und -theologie[11]. Exemplarisch sei dies an Hand der Gedanken Karl Rahners gezeigt.

Das existentiale Verständnis Rahners ordnet die Freiheit begrifflich der menschlichen Subjektivität zu: „Weil und insofern ich mich als Person, als Subjekt erfahre, erfahre ich mich als frei." (K. Rahner 1976, 49) „Subjektiv" ist hier jedoch nicht abwertend gemeint, im Sinne von „ungewiß", „nicht nachvollziehbar", „undurchschaubar", sondern im Gegenteil aufwertend: Die anthropologische Grundstruktur schlechthin ist die Subjekthaftigkeit als Möglichkeitsbedingung menschlichen Existenzvollzugs. Dabei ist das je eigene Subjektsein eines Menschen objektiv nie einholbar, die Reflexion kann sich ihm nur nähern, bleibt ihm aber äußerlich. Letztlich läßt sich Subjektivität nicht durch Verobjektivierung fassen. Subjekthaftigkeit und Objektivität sind vielmehr zwei gleichberechtigte, je eigenständige Dimensionen des Menschseins, wobei in existenzphilosophischer Sicht die ursprünglichere der beiden die Subjektivität ist[12].

Freiheit wird also existentiell erfahren, nicht rational nachgewiesen. Sie kann prinzipiell nicht durch (natur-)wissenschaftliche Forschung erfaßt werden. Doch eröffnet sich gerade dadurch ihre Bedeutung: „Freiheit ist kein Datum einer empirischen Psychologie, denn eine solche kann nur funktionale Verknüpfungen einzelner Gegebenheiten innerhalb des Horizonts der Erfahrung überhaupt feststellen, die Freiheit aber wird im voraus zu einer solchen gegenständlichen Erfahrung schon immer als Gestalt transzendentaler Erfahrung überhaupt erfaßt, darin das Subjekt als nicht gegenständlich objektivierbares sich frei weiß.

Diese radikale Geheimnishaftigkeit der Freiheit des Subjekts setzt sich auch fort in den freien Akt des Subjektes als solchen hinein. Der einzelne Akt der Freiheit partizipiert insofern am Geheimnis seiner Herkunft und seiner Hinkunft, als er nie in seiner Freiheit und darum nie in seiner sittlichen Qualität absolut objektivierbar ist." (Rahner S 6, 230)

Freiheit ist für Rahner die „Gestalt transzendentaler Erfahrung". Sie weist den Menschen über sich selbst hinaus und stellt ihn vor das Geheimnis, das er selbst ist. Mögen Psychologen, Soziologen, Verhaltensforscher und andere empirische Wissenschaftler jemandes Verhalten noch so vollständig aus einer Ausgangssituation herleiten können – letztlich wird diesem selbst doch immer die unabweisbare Gewißheit bleiben, daß damit noch lange nicht alles über ihn selbst gesagt ist. In seiner Herkunft und Zukunft bleibt sich der Mensch ein Leben lang (und nach Rahner sogar in der Ewigkeit!) ein unergründliches Geheimnis. Darüber hinaus wird in der eigenen Geheimnishaftigkeit auch deren Grund angerührt und erfahrbar – jener unendliche Horizont, den die religiöse Tradition „Gott" nennt. – Menschliche Erfahrung ist Erkenntnis in Freiheit, Objektivität in Subjektivität, Gegenständlichkeit in Öffnung auf Transzendenz. So gesehen ist es die Freiheit, die den Menschen erst zum Menschen macht: Die Freiheit, sich selbst zu tun und zu bejahen, die Freiheit, den unfaßbaren Grund der eigenen Existenz anzunehmen.

Eine Anthropologie, die in diesem Sinne existenzphilosophisch angelegt ist, kann unbesehen zugeben, daß in objektiver Perspektive Welt und Mensch vollständig determiniert sind. Aber sie wird kaum behaupten wollen, daß damit schon alles über die Welt und den Menschen gesagt wäre. Vielmehr verweist sie auf die Bipolarität menschlicher Verfaßtheit. Als Objekt vollständig determiniert greift der Mensch als Subjekt aus auf den unendlichen Horizont jenseits seiner selbst und wird sich selbst zum nie begreifbaren Geheimnis.

Damit ist angedeutet, daß die grundlegende Struktur einer Ethik nur das sein kann, was man im Anschluß an Karl Rahner „Existentialethik" genannt hat. Bei Rahner selbst ist diese insbesondere durch das ignatianische Exerzitienbuch inspiriert (bes. K. Rahner 1958). Vier Charakteristika werden sie kennzeichnen:

a) Freiheit besteht darin, sich zu sich selbst zu verhalten, die objektiven Vorgegebenheiten subjekthaft über Gefühle als eigene anzunehmen und zu gestalten.

b) Sittliche Entscheidung vollzieht sich letztlich immer durch Gefühle – ohne diese wird der Mensch unentschieden bleiben. Die traditionelle kirchliche Lehre der Unterscheidung der Geister mit ihrer hohen Aufmerksamkeit für die „Seelenbewegungen" müßte daher in der theologischen Ethik ein viel größeres Gewicht gewinnen (s. dazu M. Rosenberger 2002).

c) Damit wird die Leiblichkeit des Menschen deutlich aufgewertet: Ohne Leib sind keine Gefühle und damit auch keine Subjekthaftigkeit denkbar. Der Leib ist konstitutiv für die Subjektivität der Existenz.

d) Die Einmaligkeit eines jeden Menschen ist weit bedeutsamer als seine naturalen Regelhaftigkeiten. Normative Ethik wird also bei all ihrer Wichtigkeit der Existentialethik nach- und einzuordnen sein. Ethik wächst ursprünglich aus Erfahrung (vgl. G. Roth 1999[3], 310).

5. Epilog

„Hätte er oder sie auch anders handeln können?" Das ist die landläufige Frage nach der Willensfreiheit des Menschen. Die vorgehende Untersuchung hat gezeigt, daß diese Frage falsch gestellt ist. Denn sie erfaßt den Menschen ausschließlich als Objekt und muß demzufolge

trennt Prinz entgegen aller Tradition zwei Wirklichkeiten, die stets als untrennbar verbunden verstanden wurden. Zudem wird der Wahrheitsbegriff unnötig und unbegründet auf objektive Erkenntnisse reduziert.

[11] Prinzipiell ist damit zu rechnen, daß es mehrere kompatible Konzepte gibt. Jedoch scheint mir der existenzphilosophische Ansatz derjenige zu sein, auf den andere kompatible Modelle rekurrieren.

[12] Dies konvergiert mit der neurowissenschaftlichen Erkenntnis, daß sich bei bewußten und selbstbewußten Lebewesen die Gefühle je vorgängig zum Denken bilden und vollziehen – zeitlich in der Evolution, aber auch logisch in der Gehirnstruktur.

zwangsläufig mit „nein" beantwortet werden. Die Frage nach der Freiheit lautet anders: „Erfährt sich der Mensch als unvertretbar, als einzig und allein sich gehörend und aufgegeben – und doch sich selbst ein Geheimnis bleibend, das er nur schweigend annehmen kann?" Ob jemand wirklich Gründe findet, diese Frage zu verneinen?

Literatur: Churchland, P. S.: „Feeling Reasons", in: **Neurobiology of Decision-Making**, hg. v. A. R. Damasio u. a., Berlin u. a. 1996, 181–206; **Freiheit des Entscheidens und Handelns**, hg. v. M. von Cranach / K. Foppa, Heidelberg 1996; Damasio, A. R.: **Ich fühle also bin ich.** Die Entschlüsselung des Bewußtseins, München 2000; Dihle, A.: **Die Vorstellung vom Willen in der Antike**, Göttingen 1985; Goller, H.: „Fiktive Freiheit? Die Willensfreiheit aus der Sicht der Hirnforschung", in: **HerKorr 55**, 2001, 418–422; **Jenseits des Rubikon.** Der Wille in den Humanwissenschaften, hg. v. H. Heckhausen u. a., Berlin 1987; Honderich, T.: **Wie frei sind wir?** Das Determinismus-Problem, Stuttgart 1995; Kuhlen, R. u. a.: „Determinismus / Indeterminismus", in: **HWP 2**, 150–157; **Lenk**, H.: **Kleine Philosophie des Gehirns**, Darmstadt 2001; **Neurowissenschaften und Philosophie**, hg. v. M. Pauen / G. Roth, München 2001; **Seminar: Freies Handeln und Determinismus**, hg. v. U. Pothast, Frankfurt/Main 1978; **Rahner**, K.: **Das Dynamische in der Kirche**, Freiburg/Breisgau 1958; Rahner, K.: „Theologie der Freiheit", in: **Rahner S 6**, 1965, 215–237; **Rahner**, K.: **Grundkurs des Glaubens.** Einführung in den Begriff des Christentums, 1976; Ricken, F.: „Zur Freiheitsdiskussion in der sprachanalytischen Philosophie", in: **ThPh 52**, 1977, 525–542; **Ritzenhoff**, S.: **Die Freiheit des Willens.** Argumente wider die Einspruchsmöglichkeit des Determinismus, München 2000; Rosenberger, M.: „Mit beherzter Vernunft. Fühlen und Denken in ihrer Bedeutung für das sittliche Urteil", in: **MThZ 52**, 2002, 58–71; **Roth**, G.: **Das Gehirn und seine Wirklichkeit.** Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt/Main 1994[1]/1999[3]; Singer, W.: „Im Grunde nichts Neues", in: **Rechtshistorisches Journal 19**, 2000, 41–51; Singer, W.: „Ignorabimus? – Ignoramus. Wie Bewußtsein in die Welt kam", in: **FAZ 23. 9. 00**, 2000a, 52; Singer, W.: „Das Ende des freien Willens?" **Spektrum der Wissenschaft 2/2001**, 72–75; Singer, W. / Wingert, L.: „Wer deutet die Welt? Ein Streitgespräch", in: **ZEIT 50 / 7. 12. 2000**, 43f; **Walter**, H.: **Neurophilosophie der Willensfreiheit.** Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie, Paderborn 1999; Walter, H.: „Emotionales Denken statt kalter Vernunft. Das Konzept des Selbst in der Neurophilosophie der Willensfreiheit", in: **Selbst und Gehirn.** Menschliches Selbstbewußtsein und seine neurobiologischen Grundlagen, hg. v. A. Newen / K. Vogeley, Paderborn 2000, 265–290.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Fattori, Maria Teresa / **Melloni**, Alberto: **L'evento e le decisioni.** Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II. – Bologna: Società editrice il Mulino 1997. 534 S. (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 30), kt Lit 70.000 ISBN: 88–15–06287–4.

Es handelt sich um die Publikation von Vorträgen, die auf einem Kongreß des o. a. Instituts in Bologna im Dezember 1996 gehalten wurden. Wesentliches Thema war die Frage, wie sich das Konzil als Ereignis und seine Dynamik zu den schließlich formulierten und promulgierten Erträgen verhielten.

Der Bd ist in drei Teile gegliedert. Der 1. Hauptteil befaßt sich mit dem Verhältnis von Ereignis und Entscheidungen: Hermeneutische Kategorien und historiographische Erfahrungen. *P. Pomboni* legt als Politikhistoriker die Dialektik von Ereignis und Entscheidungen in Parlamenten und verfassungsgebenden Versammlungen dar (17–49). *C. Fouilloux* beschreibt die Beschäftigung mit der Kategorie „Ereignis" in der neueren französischen Geschichtswissenschaft (51–62). *P. Hünermann* müht sich um hermeneutische Kriterien, wobei er die Pragmatik, den Zwang zu Kompromissen hervorhebt (63–92).

Der 2. umfangreichere Hauptteil ist den Episkopaten und einzelnen Gruppen zugewandt. In diesen Beiträgen ist nach Meinung des Rez. der eigentliche Wert des Bdes zu sehen, da es sich größtenteils um eine Auswertung sehr disparater und schwer zugänglicher Quellen handelt. *P. C. Noël* beschreibt die Zusammensetzung und Aktivitäten der Gruppe „Domus Mariae", eine Sammlung der Repräsentanten von Bischofskonferenzen (95–133). Der Beginn geht auf den Oktober 1962 und die Initiative der Franzosen Liénart und Etchegaray sowie der Lateinamerikaner Pesoa Camara und Larraín zurück. Ziel der Gruppe war es, in jede Konzilskommission wenigstens ein Mitglied zu entsenden. Die Liste der 38 Mitglieder der Gruppe (99, Anm. 8) benennt für Deutschland J. Höffner, für Polen K. Wojtyla. Die als Institution völlig neue Gruppe wird, nach den Sitzungsperioden gegliedert, in ihren Aktivitäten einschließlich der Rückkopplung an die Bischofskonferenzen dargestellt. Ihr Einfluß bei Paul VI., aber auch Spannungen kommen zur Geltung. *M. G. McGrath*, als Weihbischof von Panama selber Konzilsvater, geht auf die lateinamerikanische Bewußtseinsbildung ein (135–142). Er weist auf die Ernennung jüngerer Bischöfe, die weitsichtigen Impulse des Kardinals Samoré und das allmähliche Werden von CELAM seit 1955 hin. Er erwähnt den theol. Lernprozeß der 448 lateinamerikanischen Konzilsbischöfe, hebt die Rolle des Bischofs Larraín hervor, bietet aber keine Einzeldaten. *C. Soetens* dokumentiert die „squadra belga" innerhalb der Konzilsmajorität (143–172), wobei er umfangreiche, auch neueste Untersuchungen heranzieht. Er geht auf die Physiognomie des belgischen Katholizismus, die vorbereitenden Voten, die besonderen, auch ökumenisch akzentuierten Bemühungen von Suenens, De Smedt und Charue ein, beschreibt die internationale Zusammenarbeit bei „De Ecclesia", „De revelatione" und dem Schema XIII von Philips, Moeller, Rahner und Congar und erwähnt die Kontakte zu den Bischöfen der ehem. belgischen Kolonie Zaire. *L. Perrin* beschäftigt sich mit dem „Coetus Internationalis Patrum" und der Konzilsminorität (173–187). Es handelt sich um eine gewissenhafte Rekonstruktion aus zerstreuten, relativ dürftigen Unterlagen. Der Beginn wird Anfang Oktober 1963 gesehen; die Gruppe genoß das Patronat der Kardinäle Santos, Siri, Ruffini, Browne und Larraona; ein Hauptmotor war der Lateinamerikaner Proença Sigaud. Die Gruppe umfaßte 15 Konzilsväter mit einem brasilianisch-französischen Übergewicht. Bischof Carli war ihr nicht einfach zuzurechnen. Sympathisanten in der Kurie, die jedoch die Versammlungen der Gruppe, die wegen zugelassener „Beobachter" zeitweilig 80 Personen umfaßten, nicht besuchten, waren Bacci, Dino Staffa und Paul Philippe. Die Hauptsorge galt nicht dem Thema der Liturgiereform, sondern der Stärkung des päpstlichen Primats und der Zurückdrängung der Bischofskonferenzen. Ein Schwerpunkt der Tätigkeit dieses Coetus außerhalb der Konzilssessionen war die Abtei Solesmes. Eigene Textentwürfe wurden formuliert, aber bei den Abstimmungen zeigten sich „fließende Grenzen" der Gruppe. Ihre größte Zustimmung erlangte sie bei den Forderungen einer Weihe der Welt an das „Unbefleckte Herz" Marias (510 Unterschriften 1964) und einer ausdrücklichen Verurteilung des Kommunismus (454 Unterschriften 1965), die beide durch das Konzil nicht erfüllt wurden. Die Rücksichtnahme Pauls VI. auf die Gruppe wird erwähnt. *M. Velati* stellt die Beobachter des Ökumenischen Rates der Kirchen vor (189–257). Die 48 Personen, von denen 24 immer anwesend waren, vertraten 30 Institutionen. Sie waren mehr als nur „Beobachter". Die Gruppe wurde durch besonders eingeladene „Gäste" ergänzt. Der Vf. präsentiert deren gedruckte Erinnerungen und Bilanzen und stellt die Personen einzeln vor, besonders hervorgehoben L. Vischer. Sachlich kommen die Stellungnahmen zu „De Ecclesia", „De oecumenismo" und die Klippen bei „De libertate religiosa" zur Geltung; kurz werden auch die Beiträge zum „Judenschema" und zum Schema XIII registriert. *M. Brun* äußert sich zu den Quellen über die Teilnehmer aus dem Bereich der orthodoxen Ostkirchen am Konzil (259–293). Die Ausgangspositionen von Johannes XXIII. und Athenagoras, die Einzelschritte, die Bedeutung des „Sekretariats Bea" werden beschrieben. Die ablehnende Haltung der panorthodoxen Konferenz von Rhodos 1961 wird dokumentiert, gefolgt von dem völlig überraschenden Teilnahmebeschluß der russisch-orthodoxen Kirche 1962 (mit Berücksichtigung der innerorthodoxen Kommunikationsprobleme) und dem positiven Beschluß der zweiten panorthodoxen Konferenz von Rhodos im September 1963. Die Vf.in bietet eine Liste aller Beobachter in den 4 Sitzungsperioden (292). *A. Roccucci* weist detailliert nach, wie die 1. Konzilsperiode durch die russische Kirche analysiert wurde (295–320), wobei er die politische Situation, die Beziehungen Vatikan – Moskau seit den 20er Jahren, die Auslandskirche und das Problem der Unierten mit berücksichtigt. *J. Famerée* nimmt einen Vergleich verschiedener Konzilstagebücher vor, wobei er sich auf die Woche 5. bis 15. 11. 1963 beschränkt (321–354). Es handelt sich um die Aufzeichnungen von Bischof Edelby, Y. Congar, J. Dupont, B. Olivier, Ch. Moeller und A. Prignon, die dem Denken nach alle der Konzilsmajorität zugehörten. Der Vf. wählte die genannte Woche wegen einiger signifikanter Ereignisse aus: Sie sah den Angriff von Frings auf die römische Kurie und die temperamentvolle Verteidigung durch Ottaviani, den Vorschlag Lercaros, einen ständigen Bischofsrat beim Papst einzurichten und die Konfrontation Ruffini – Patriarch Maximos. *L. A. Tagle* bemüht sich um das Verhältnis Pauls VI. zum Konzil im Jahr 1964 (355–369) in der dramatischen 3. Konzilsperiode. Er versucht, dem Papst und dessen Bemühungen um größtmögliche Harmonie gerecht zu werden. Seiner Auffassung nach gab Paul VI. mit seinen 13 Modi vom Mai 1964 nicht einfach der Minorität nach, wie u. a. unverblümte Drohungen des Kardinals Larraona gegen den Papst zeigen. Bei dieser Darstellung stützt sich der Vf. auf persönliche Notizen des Papstes, die G. Caprile SJ 1989 veröffentlichte. *J. Grootaers* wendet sich dem Verhalten der Konzilsminorität zu (371–413), die, in diesem Beitrag auch „squadra Cicognani – Felici" genannt, sich zuerst in der Defensive fand und ab Ende 1963 zur Offensive überging. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen zum „Döpfnerplan", sich mit „Kurzdekreten" zu begnügen und das Konzil rasch zu beendigen, ein Plan, der im ganzen keinen Erfolg hatte. Als verhängnisvoll erwies sich der Vorschlag Döpfners, wesentliche Themen und Vorhaben der nachkonziliaren Arbeit zuzuweisen.

Der 3. Hauptteil stellt eine Art Zusammenfassung der Ergebnisse im Blick auf Ereignisse und Entscheidungen in der Dynamik des II. Vaticanums dar. *J. A. Komonchak* bietet historiographische Reflexionen auf das Konzil als Ereignis (417–439). Er geht dabei v. a. auf die Frage ein, inwiefern Kirche, Glaube und Theologie durch das Konzil unberührt gelassen, in historischer Identität geblieben seien. Unter Hinweis auf nicht zu leugnende Positionsänderungen (theol. Ort der Bischöfe, Religionsfreiheit und Toleranz, „Quellen" der göttl. Offenbarung) schlägt er eine eher theoretisch anmutende Unterscheidung von Ebenen vor. *G. Routhier* sammelt unter dem etwas irreführenden Titel der Rezeption (465–499) in großer Kürze die wichtigsten Bezugnahmen des Konzils, auf Bibel, Symbola, frühere Konzilien, ordentliches Lehramt, Gewohnheitsrecht, Leben der Kirche, Kultur und bemüht sich so um den Nachweis einer Einbettung des II. Vaticanums in den Strom einer Kontinuität, speziell auch bei den Themen der Ortskirche und der Eucharistie. Der hochverdiente Altmeister des Bologneser Instituts, *G. Alberigo*, beschließt die Reihe der Beiträge mit einer Reflexion (501–522), in der er, wie schon andere Autoren vor ihm, auf den „Geist

des Konzils" im Verhältnis zu den Buchstaben der Beschlüsse eingeht. Um die geistige Dynamik des Konzils zu charakterisieren, weist er auf „untergegangene" Initiativen hin: Die Botschaft des Konzils an alle Menschen vom 20. 10. 1962, das Thema einer „Kirche der Armen" sowie die Bemühung, eine Kanonisation Johannes' XXIII. durch Akklamation des Konzils zu erreichen (eine Initiative, die Paul VI. dadurch ablehnte, daß er die Kanonisation seines Vorgängers zusammen mit derjenigen Pius' XII. im November 1965 dem normalen bürokratischen Weg zuwies). Ein Personenregister ergänzt den Bd, dem leider eine kurze Präsentation der Vf. und Vf.innen fehlt.

Die Bemühungen um zuverlässige Darstellung der Kirchengeschichte in der 2. Hälfte des 20. Jh.s und um „Rettung" des II. Vaticanums und seines „Geistes" sind auf solche Detailarbeiten angewiesen, auch wenn in ihnen manches schon Bekannte da und dort wiederholt wird und eine eingehende Dokumentation des dynamischen „Ereignisses" ein Desiderat bleibt.

Münster Herbert Vorgrimler

Hiller, Doris: **Konkretes Erkennen.** Glaube und Erfahrung als Kriterien einer im Gebet begründeten theologischen Erkenntnistheorie. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999. XII, 244 S. (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen, 22), pb DM 88,00 / € 44,00 ISBN: 3–7887–1726–2

Die 1997 von der Theol. Fak. Jena angenommene Diss. (Gunda Schneider war Hauptgutachterin) behandelt ein von Fach wie Perspektive her ungewöhnliches Thema. Im Rahmen der Theologischen Gnoseologie soll die erkenntnisleitende Rolle des Gebetes erhoben werden. Die Vf.in gerät dabei sofort in ein Gewirr von theologischen Grundproblemen überhaupt, umrissen etwa mit den Stichworten Glaube und Erfahrung, Gottes- und Menschenerkenntnis. Berührt werden im Lauf der Arbeit Fragen der Fundamentaltheologie, hermeneutische, gebetstheologische und nicht *zuletzt* allgemeine wissenschaftstheoretische Problemstellungen, deren jede einzelne von großer Komplexität ist.

Der Hintergrund Hillers ist gut lutherisch: Kommunikation zwischen Gott und Mensch wird allererst als Wort- und Sprachkommunikation gesehen; andere Schienen, wie z. B. Liturgie und gottesdienstliches Geschehen, bleiben demgegenüber sehr stark im Hintergrund. Ausgangspunkt ist 1 Kor 14, ein Text, in dem Paulus in der Kritik an der Glossolalie in der Adressatengemeinde Beten als verständnismittelnd kennzeichnet. Die Vf.in leitet daraus ab, daß das Gebet eine hermeneutische Funktion hat, und zwar für die großen Felder theologischen Denkens als da sind Gott, Mensch und Welt. Bei der Untersuchung läßt sie sich in hermeneutischen Fragen von Gadamer, in den fundamentaltheologischen Regionen von Ebeling leiten. Es fällt auf, daß katholische Vf. nur sehr sparsam zu Gehör gebracht werden; ein Theologe wie Karl Rahner, der sich mit den Strukturen des Betens wie mit erkenntnistheoretischen Fragen überhaupt scharfsinnig und tiefgreifend befaßt hat, kommt nur marginal vor.

Das Buch gliedert sich in vier Kap. Nach einer einleitenden Übersicht zu Thematik und Forschungsstand („Theologische Erkenntnistheorie") analysiert es den ungeklärten Begriff par excellence: „Erfahrung" („Erfahrung mit der Erfahrung"). Die erkenntnistheoretische Valenz des Gebetes ist Gegenstand von Kap. III („Theol. Erkenntnistheorie und Gebet"). Das Schlußkap. liefert „eine Hermeneutik des Gebetes" (Haupttitel: „Konkretes Erkennen"). Es existiert ein Literaturverzeichnis. Register schenkt sich die Vf.in.

Eine wesentliche These lautet: „Das Gebet konstituiert als relationaler und kommunikativer Erkenntnisvorgang die menschliche Wirklichkeit im Horizont der göttlichen Wirklichkeit. Dieses cognitio Dei et hominis ermöglichende Geschehen begründet die Eigenperspektive einer theologischen Erkenntnistheorie als konkretes Erkennen" (47). Sie wird mit großem Scharfsinn, einer bewundernswerten Heranziehung der einschlägigen (evangelischen v. a., wie bemerkt) Literatur und mit rückgreifenden Kommentaren beispielsweise zu Anselms Proslogion dargelegt. Die Sprache ist klar, die Führung von Leserin und Leser musterhaft: An Knotenpunkten der Untersuchung werden sie stets über Standort und Standpunkt des Werkes unterrichtet. Zugleich leistet das Werk einen begrüßenswerten Beitrag zur Verzahnung von rationaler Theologie und Spiritualität.

Regensburg Wolfgang Beinert

Lexikon für Theologie und Kirche, begründet von Michael Buchberger. Band 10. Thomaschristen bis Žytomyr, hg. v. Walter Kasper mit Konrad Baumgartner / Horst Bürkle / Klaus Ganzer / Karl Kertelge / Wilhelm Korff / Peter Walter – Freiburg/Breisgau / Basel / Rom / Wien: Herder 2001. 3., völlig neu bearb. Auflage. 1536 Sp. (Lexikon für Theologie und Kirche, 10), Ln DM 450,00 / € 245,00 ISBN: 3–451–22010–5

Der letzte Bd im alphabetischen Teil des neuen LThK (ein Registerband soll folgen) entspricht in Stärken und Schwächen den vorausgehenden 9 Bden.

Unter den Beiträgen, die von hohem Informationswert, problembewußt und auf aktuellem Diskussionsstand sind, ragen hervor: Tiefenpsychologie, Tier, Tod, Todesstrafe, Tradition, Transzendental, Trient in dem Teil über das Tridentinum, Typologie, Valentinos biographisch und die mit seinem Namen verbundene Gnosis, Vatikanische Konzilien, Verantwortungsethik, Volksfrömmigkeit, Wahrheit, Weisheit (unter vielseitigen Aspekten dargestellt), Wilhelm v. Ockham und Ockhamismus, Wunder, J. Wyclif, H. Zwingli.

Wieder dürfen die Vielzahl kleinerer Artikel zu Religionsgeschichte, Judaica und zu einzelnen Bistümern sowie die zahlreichen Biographica zu demjenigen gerechnet werden, was die neue Aufl. des LThK unentbehrlich macht (dazu zählt z. B. auch der Art. über G. Trakl, der in LThK^2 gestrichen wurde). Daß auch bei relativ geringem Umfang kritische Stellungnahmen möglich sind, ist z. B. bei den Stichworten F. Timmermans, J. Tiso und Turiner Grabtuch deutlich. Die Bezugnahme auf Probleme, die sich der 2. Aufl. noch nicht oder nicht in vergleichbarer Dringlichkeit stellten, bezeugen u. a. die Beiträge Tomus Agapis, Transgene Pflanzen und Tiere, Transplantation, Treibhauseffekt, Umwelt, Vegetarismus, Video, Viri probati, Wahrheit am Krankenbett, Zeichen der Zeit, Zivilcourage und Ziviler Ungehorsam.

Bei den Beiträgen über lebende Persönlichkeiten fällt die Ausweitung über den Bereich der Fachtheologen auf: Maria Luise Mumelter (unter Thurmair), Emilianos Timiadis, Roger Troisfontaines SJ, Josef Trütsch, William Van Roo SJ, René Voillaume, Gisela Wiese, Johannes Willebrands, Heinz Zahrnt.

Daß ein Werk dieses Umfangs und dieser Vielseitigkeit auch Anlaß zu Kritik bietet, ist selbstverständlich. Einige Beobachtungen seien hier festgehalten. Der Verweis auf die theol. Reihe „Unam Sanctam" ist nicht eingelöst. Bei Unendlichkeit fehlt ein Hinweis auf Giordano Bruno. Bei Richard Wagner wird nichts zu dessen rabiatem Antisemitismus gesagt. Zu Leonhard Weber hätte als Literatur statt des bloßen Archiv-Materials das gedruckte Porträt in dem von B. Bürki und St. Leimgruber 1998 besorgten 2. Bd über Schweizer Theologen angeführt werden sollen. Bei Tintoretto und Tizian fehlen die leicht zugänglichen genauen Geburts- und Todesdaten. Unkritisch, ohne Hinweis auf pathologische Hintergründe, ist der Art. über Traditionalisten. Bei Treueid wird nur von der Eidesleistung bei Bischöfen gesprochen. Absolut unkritisch ist der Art. über J. B. Vianney. Bei Wien wäre ein Hinweis auf die Leistung F. Königs oder wenigstens ein Verweis auf den biogr. Art. im 6. Bd angebracht gewesen.

Wie bei den vorangehenden Bden fällt eine starke Einseitigkeit in der theol. Systematik auf. Bei Transzendentaltheologie findet sich die übliche und längst widerlegte Kritik an K. Rahner wegen dessen angeblicher Relativierung der konkreten Geschichte und der angeblichen Unterschätzung der konkret in Jesus Christus erfahrbaren Gnade. Statt dessen ist der Beitrag von einer angesichts vielfacher Determinismen nicht haltbaren Überschätzung der menschlichen Freiheit gekennzeichnet. Der Art. über Trinität vermeidet nicht konsequent das Drei-Subjekte-Denken (ein heilsames Korrektiv dazu stellt der Art.-Teil zur Ikonographie der Trinität dar!). Zum Thema des Übels läßt sich fragen, ob Gott wirklich wegen der menschlichen Freiheit Leid erzeugende Naturgesetze in Kraft setzen *mußte*. Die Bewegung Una Voce beschränkt sich nicht, wie das Stichwort glauben machen will, auf Liturgieprobleme, sondern ist eine theol. polemisierende binnenkirchliche Partei mit der Tendenz zur Sektenbildung. Die Sicht auf Gottes Vorsehung wird eschatologisch umakzentuiert und dadurch „entschärft".

Alle an der 3. Aufl. des LThK Beteiligten haben zur Vollendung des alphabetischen Teils Glückwünsche, Dank und hohe Anerkennung verdient. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß die 3. Aufl. zwar in der Bestandsaufnahme, namentlich im biblisch-exegetischen Bereich, und bei der Information über Realia einen Höchststand erreicht hat, aber nicht im gleichen Maß theol. wegweisend ist, wie das bei der von K. Rahner geprägten 2. Aufl. der Fall war.

Münster Herbert Vorgrimler

Verfassung – Philosophie – Kirche, Festschrift für Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag, hg. v. Joachim Bohnert / Christof Gramm / Urs Kindhäuser / Joachim Lege / Alfred Rinken / Gerhard Robbers. – Berlin: Duncker & Humblot 2001. 923 S., Ln DM 244,00 / € 122,00 ISBN: 3–428–09356–9

Die FS für Alexander Hollerbach zu seinem siebzigsten Geburtstag verdient es, hier vorgestellt zu werden. Die Hg. haben durch sorgfältige Auswahl der Autoren und ihrer Beiträge das deutlich werden lassen, was sie im Vorwort zur Würdigung des Jubilars so gekennzeichnet haben: „Das Werk Alexander Hollerbachs gilt der Rechtswissenschaft insgesamt, die, wie er schreibt, rechtsethischen Grundwerten und zuhöchst der Leitidee der Gerechtigkeit verpflichtet ist, die sie zur Anschauung und zur Geltung zu bringen hat (...). Das Werk Alexander Hollerbachs (...) zeigt in den Einzelthemen immer wieder und v. a. das Gemeinsame. Der Selbstand jedes Einzelnen und jeder Einzelfrage wird gültig erst im Bewußtsein des alle Verbindenden.

Die Hg. greifen im Vorwort drei Felder auf, denen sich Alexander Hollerbach in seiner Tätigkeit als Forscher und Lehrer besonders zuwandte. Es sind

dies das Staatskirchenrecht, v. a. das Staatskirchenvertragsrecht – Thema seiner heute noch grundlegenden Habil. –, konkrete Wissenschaftsgeschichte mit der Würdigung historischer Persönlichkeiten und sein einflußreiches und befruchtendes Wirken als mehrfacher Referent und langjähriger Tagungsleiter bei den „Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche". Schließlich weisen sie noch auf seine sorgfältige Begleitung der siebten Auflage des Staatslexikons der Görresgesellschaft hin.

In drei Komplexe sind die Beiträge der 44 Autoren – Wegbegleiter und Schüler – unterteilt. „Verfassung und Gemeinschaft" ist der erste Komplex überschrieben. Hier sind v. a. jene Beiträge versammelt, in denen unter sehr unterschiedlichen Themenstellungen der jeweilige verfassungsrechtliche Bezug dargestellt wird. Die Lektüre mancher Aufsätze zeigt wieder einmal, wie an sich Selbstverständliches Gegenstand wissenschaftlicher Deutung sein kann und auch sein sollte. Ohne hierauf ihren jeweiligen Inhalt einzugehen oder eine Wertung vornehmen zu können, seien hier einige Beiträge herausgegriffen.

Peter Häberles Buch „Wahrheitsprobleme im Verfassungsstaat" ist 1995 erschienen. Der Vf. zieht nunmehr in seinem Beitrag eine Zwischenbilanz. Er gibt einen Überblick über die vielen z. T. neuen Anwendungsfelder der Wahrheitsprobleme und fragt, was die „Verfassungslehre 1999" daraus lernen könne. Eine Antwort ist die, daß die Wahrheit eine Form der Gerechtigkeit sei. „Die Prinzessin als Braut" – Ehe als res politica in dynastischen Systemen – dürfte nicht nur *Michael Stolleis* interessieren. „Die Entstehung der deutschen Nationalsymbole" – die deutschen Farben, das Lied der Deutschen und die Bundesflagge – beschäftigt *Joachim Wieland*. *Friedrich Schoch* kommt in seinem Beitrag „Die Grundrechtsdogmatik einer multikonfessionellen Gesellschaft" zu dem Ergebnis, daß die Grundrechtsdogmatik erlaube, juristisch den Herausforderungen einer multikonfessionellen Gesellschaft mit einer gewissen Gelassenheit entgegenzusehen. *Josef Isensee* greift mit seinem Beitrag „Die alten Grundrechte und die biotechnische Revolution. Verfassungsperspektiven nach der Entschlüsselung des Humangenoms" in die Diskussion einer der wichtigsten Fragen unserer Zeit ein. Anspruchsvolle Beiträge, die zur Lektüre reizen, kommen u. a. auch von *Un-Jong Pak* – „Der Rechtsbegriff und der Richter", *Stephan Kirste* – „Dezentrierung, Überforderung und dialektische Konstruktion der Rechtsperson" und *Alfred Rinken* – „Volksgesetzgebung und Verfassung".

Der zweite, wesentlich weniger umfangreiche, aber deswegen um so wichtigere Komplex „Philosophie und Recht" ist dem Prinzip verpflichtet, daß Recht keine absolute Kategorie ist, sondern seinen Grund im Absoluten zu suchen hat, aber auch nicht Ideologien verfallen darf. Das ist ein Feld, dem sich viele Rechts- und Staatsphilosophen gewidmet haben, von denen v. a. Alexander Hollerbach zu nennen ist. Sein Beitrag Rechtsethik, in: *Staatslexikon, Bd. 5, 7.Aufl. 1988, Sp. 692* sei hier eigens erwähnt. Der Aufsatz von *Christof Gramm* „Verrechtlichung von Ethik und Ethisierung des Rechts" geht diesen Fragen nach. *Hans-Peter Schneider* stellt das Thema „Recht und Denken" in Erinnerungen an Erik Wolf und Martin Heidegger vor. Gustav Radbruchs wird gleich zweimal gedacht. *Chongko Choi* weist auf die Bedeutung hin, die Radbruchs Rechtsphilosophie für Ostasien gehabt hat. *Carola Vulpius* untersucht „Zweckmäßigkeit" und „Gemeinwohl" bei Radbruch.

Das Staatskirchenrecht, dem der Rez. erstmals in einer Examenshausarbeit begegnete und das ihn seitdem beschäftigt, ist Gegenstand des dritten Abschnitts. Die Vf. des dritten Abschnitts „Kirche und Staat" sind fast alle Referenten oder Teilnehmer der „Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche", dem, wie es die Hg. im Vorwort charakterisieren, „einzigartigen Forum des deutschen Staatskirchenrechts der Gegenwart". *Martin Heckel*, der Alexander Hollerbach in seinem Beitrag als Meister des Staatskirchenrechts und des Kulturverfassungsrechts kennzeichnet, geht es um „Das Bekenntnis – ein Vexierbild des Staatskirchenrechts?" Angesichts der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" zwischen dem lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche und der Auseinandersetzung um das Schulfach LER fragt Heckel, welchen Sinn und welchen Rang das Bekenntnis im staatlichen und andererseits im kirchlichen Recht hat.

Hans Maier, von 1970 bis 1986 Kultusminister in Bayern, macht in seiner „Kurzen Geschichte des Schulfachs Ethik" darauf aufmerksam, daß Ethik von Anfang an ein Ersatzfach war. Die nach 1945 erlassene Bayerische Verfassung formuliert das in ihrem Art.137 Abs. 2: „ Für Schüler, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen, ist ein Unterricht über die allgemein anerkannten Grundsätze der Sittlichkeit einzurichten." Während sich das Fach im Westen Deutschlands lückenlos in den Ländern durchsetzte, wurde es in den neuen Bundesländern teils als Ersatzfach, teils als Komplementärfach zum Religionsunterricht neu eingeführt. Nur in Brandenburg wird durch die Schaffung des Faches LER „die Grenze zwischen säkularem und konfessionellem Unterricht verwischt". Diesem brandenburgischen Schulfach LER und insbesondere „Grund und Grenzen staatlicher Werterziehung" sowie dem Verhältnis des Schulfaches LER zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates widmet anschließend *Christoph Link* unter dem Titel! „‚LER', Religionsunterricht und das deutsche Staatskirchenrecht" einen umfassenden Beitrag. Die Bedeutung der Entwicklung der Europäischen Union für das Verhältnis von Staat und Kirche in den Mitgliedstaaten rückt immer mehr in das Blickfeld. So sind es gleich drei Vf., deren Beiträge sich mit dieser Thematik befassen. *Gerhard Robbers* schildert die ab dem 1. Januar 2000 in Kraft getretene Neugestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Schweden, das die jahrhundertealte institutionelle Verbindung zwischen dem Staat und der lutherischen Staatskirche ablöste. Unter dem Titel „Das Verhältnis von Staat und Kirche als Ausdruck der kulturellen Identität der Mitgliedstaaten der Europäischen Union" geht *Jörg Winter* den Spuren nach, die das Verhältnis von Staat und Kirche bisher in der Entwicklung der Europäischen Union gezogen hat. *Heiner Marré*, dessen Name untrennbar mit den schon mehrfach erwähnten „Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche" verbunden ist, sieht in der Kooperation von Staat und Kirche ein verfassungs- und vertragsrechtliches System, das eine freiheitliche Ordnung für Staat und Kirche sein kann, in dem auch die Förderung der Kirchen ihren legitimen Ort hat. In seinem Beitrag „Kooperation von Staat und Kirche und staatliche Kirchenförderung – vorbildhaft für Europa." entwickelt er seine Ideen. Spezielleren Themen des Staatskirchenrechts widmen sich u. a. *Dirk Ehlers* mit seinen kritischen Gedanken über „Die Rechtmäßigkeit des Verbots kirchlicher Voraustrauungen" und *Josef Jurina* über „Die staatliche Einflußnahme auf die kirchliche Vermögensverwaltung".

Die Beiträge zu der FS für Alexander Hollerbach zu seinem siebzigsten Geburtstag liefern ein facettenreiches Bild seines Lebenswerks. Daß es nur Facetten sein können, liegt in der Natur einer FS. Den Hg.n und den Autoren ist für die FS „Verfassung – Philosophie – Kirche" zu danken.

Münster Karl Eugen Schlief

Vorgrimler, Herbert: **Neues Theologisches Wörterbuch (mit CD-ROM).** – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2000. 698 S., geb. DM 68,00 / € 35,00 ISBN: 3–451–27340–3

Karl Rahner und Herbert Vorgrimler haben mit ihrem 1961 bereits in der Originalausgabe als Taschenbuch der „Herder-Bücherei" erschienenen „Kleinen Theologischen Wörterbuch" ein für alle Studierenden der katholischen Theologie (und keineswegs allein dieser) erschwingliches Nachschlagewerk geschaffen, das nicht nur den damaligen Stand der katholischen Theologie zuverlässig referierte, sondern auch – zwei Jahre vor Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils – die Richtung anzeigte, in welche sie sich künftig bewegen sollte. 1976 erschien eine völlig neu bearbeitete Auflage, die den Stichwortbestand erweiterte, den Inhalt vielfach aktualisierte und auch den Bezug zu den Texten des genannten Konzils herstellte, für deren Kenntnis und Verbreitung die Vf. mit ihrem 1966, ebenfalls in der „Herder-Bücherei", erstmals erschienenen und seither immer wieder neu aufgelegten „Kleinen Konzilskompendium" einen kaum zu überschätzenden Beitrag geleistet haben. 1988, vier Jahre nach dem Tod Karl Rahners, erschien die 16. und letzte Auflage des „Kleinen Theologischen Wörterbuchs". Nun hat der bisherige Mitverfasser und langjährige Weggefährte Rahners sich entschlossen, das Werk in eigener Verantwortung neu zu erarbeiten, wobei er im Vorwort auf die Vorgängerausgaben hinweist und die dankbare, wenn auch keineswegs unkritische, Verbundenheit mit seinem Lehrer zum Ausdruck bringt.

Das mittlerweile bereits in zweiter Auflage vorliegende „Neue Theologische Wörterbuch" präsentiert sich nicht mehr als Taschenbuch, welches unter dem häufigen Gebrauch, wie der Rez. aus eigener Erfahrung weiß, doch sehr gelitten hat, sondern in solide gebundener Ausstattung und angenehmem Schriftbild zusammen mit einer benutzerfreundlichen CD-ROM, und das Ganze nach wie vor zu einem erschwinglichen Preis. Das „Wörterbuch" soll und kann größere lexikalische Darstellungen, von denen einige unter den Literaturhinweisen (12) genannt werden, nicht ersetzen; es verzichtet daher auf Literaturangaben, welche mit Sicherheit den Rahmen gesprengt hätten. D. h. natürlich nicht, daß die Auseinandersetzung mit der Entwicklung der neueren Theologie zu kurz käme. Diese ist vielmehr auf Schritt und Tritt zu greifen und für Fachleute unmittelbar nachzuvollziehen. Studierende bzw. mit der neueren theologischen Diskussion weniger Vertraute werden durch die explizite Thematisierung von Entwicklungen und Kontroversen – hoffentlich – neugierig gemacht, diese näher und tiefer kennenzulernen.

Es ist keineswegs möglich, ein 891 Stichworte umfassendes Wörterbuch, auch wenn es wie das vorliegende von einem einzigen Vf. stammt, adäquat zu würdigen. An dieser Stelle können nur einige Streiflichter geboten werden. Eröffnet wird der Reigen nicht mehr wie die Erstauflage der Vorgängerausgabe mit dem Stichwort „Aberglaube" oder wie deren Neubearbeitung mit dem Artikel „Ablaß" – zwei nicht gerade in die Mitte der Theologie führenden Begriffen –, sondern mit einem Lemma, das man in einem römisch-katholischen Lexikon dieses Umfangs gar nicht erwartet: „Abendmahl". Unter dieser Überschrift werden nach einer kurzen Erklärung des Begriffs, welche diesen dem evangelischen Sprachgebrauch zuweist, die biblische Grundlegung der Abendmahlsfeier im Handeln Jesu und die reformatorische Ausprägung der darauf bezogenen Theologie vorgestellt, während die römisch-katholischen Aspekte, einschließlich eines Überblicks über die Geschichte und über die gegenwärtige ökumenische Situation aus katholischer Perspektive, unter dem Stichwort „Eucharistie" abgehandelt werden. Diese Aufteilung des Stoffes ist keineswegs unplausibel. Sie hat jedenfalls den Vorteil, die Reihe der Begriffe mit einem wirklich zentralen zu eröffnen.

Der Vf. bietet durchweg solide Informationen in einer verständlichen Sprache. Wenn man etwa den, auch hinsichtlich der räumlichen Anordnung in der Mitte des Werkes, zentralen Artikel „Jesus Christus" nimmt und ihn einschließlich der die Fülle der Informationen meisterlich erschließenden Querverweise studiert, erhält man einen hervorragenden Überblick sowohl über das, was man aus heutiger Perspektive über den irdischen Jesus sagen kann, als auch über die Entwicklung der christologischen Lehraussagen der Kirche wie über den gegenwärtigen Stand der Christologie. Der Vf. bietet auf fünf S. ein Maximum an Information, ohne daß die Leser sich damit „zugeschüttet" vorkommen. Auch wenn er dem Charakter des Lexikons entsprechend um größtmögliche Objektivität bemüht ist, so verleugnet er doch auch seinen eigenen Standpunkt und seine eigene Meinung nicht, die er, wie nicht zuletzt die Leser dieser Zeitschrift wissen, in oft herzerfrischender, manchmal sehr direkter, Offenheit zu formulieren liebt. Unter dem Stichwort „Communio-Ekklesiologie" etwa prangert er zwei Fehlentwicklungen an, deren eine auf die im Text von „Lumen gentium" selbst angelegte Spannung zwischen einer mehr an der hierarchischen Ordnung und einer mehr an der Gemeinschaft der Glaubenden ausgerichteten Ekklesiologie zurückgeht. Die andere Fehlentwicklung, der er sich dann auch im Artikel „Trinität" annimmt, ist für ihn die Sicht der göttlichen Trinität als „einer Gemeinschaft dreier Subjekte oder einer Personenkommunität" (120), deren Abbild die kirchliche „communio" sei. In dieser trinitätstheologischen Position und ihrer ekklesiologischen „Verwendung" sieht Vorgrimler nicht nur einen „tritheistischen Irrweg", sondern auch die Grundlage dafür, „unter Hinweis auf den Gehorsam des Gottessohnes Forderungen nach Mitsprache aller in der Kirche usw. ideologisch abzuweisen" (ebd.). Im Artikel „Trinität" beschäftigt der Vf. sich ausführlich mit „Aktuelle[n] Fragen" (638ff), wobei er auch auf die genannte Problematik zurückkommt und hier, gegen die von Balthasarsche „Theodramatik", die Rahnersche Position stark macht. An solchen Stellen bedauert man dann doch das Fehlen von Quellen- und Literaturangaben, die interessierten Lesern helfen könnten, die behandelten Positionen gründlicher kennenzulernen. V.s Kritik gilt hier übrigens nicht nur den „Tritheisten" unter den neueren Trinitätstheologen, sondern auch denjenigen, die nach „Personifikationen der ‚weiblichen Dimension' Gottes" (640) suchen und sie, aufgrund des grammatischen Geschlechts der entsprechenden biblischen Wörter, in Gottes Geist bzw. Weisheit finden. Auch wenn vieles, gerade in solchen kritischen Bemerkungen, nur kurz angerissen werden kann, so geben sie doch zu denken und regen zur eigenen Urteilsbildung an. V. macht durch solche und ähnliche Warnsignale darauf aufmerksam, daß die Theologie immer wieder in der Gefahr steht, bei ihrem legitimen Bemühen um Plausibilität und Relevanz die Gottesrede zu funktionalisieren. Daß er auch dem nach Erstinformation suchenden Leser dies nicht erspart, gehört m. E. mit zu den Vorzügen dieses Wörterbuchs.

Von der leichten Handhabbarkeit der beigefügten CD-ROM war schon die Rede. Diese bietet auch die Möglichkeit, unabhängig vom Wörterbuch in den vollständig beigegebenen Texten des II. Vatikanums zu recherchieren. Ich bedauere, daß der Vf. in dieser Ausgabe darauf verzichtet hat, auf ältere Lehramtstexte, die zumeist im „Denzinger" leicht zugänglich sind, mit den entsprechenden Nummern zu verweisen, zumal davon mittlerweile eine zweisprachige Ausgabe („Denzinger-Hünermann") existiert. In den Vorgängern des Wörterbuchs wurden die „Denzinger"- bzw. – für die deutsche Übersetzung – die „Neuner-Roos"-Stellen stets angegeben. Traditionsvergessenheit ist keineswegs V.s Sache, wie er ja nicht zuletzt durch seine Mitarbeit am „Handbuch der Dogmengeschichte" unter Beweis gestellt hat, aber wenn neben den Texten des jüngsten Konzils ausdrücklich nur auf die Heilige Schrift verwiesen wird, kann der sicher so nicht gewollte Eindruck eines unmittelbar möglichen, keiner hermeneutischen Vermittlung bedürftigen Sprungs von der Bibel in die Gegenwart entstehen. Verweise auf die allgemein gebräuchliche Sammlung dogmatisch relevanter Texte hätten die hier vorgelegte Theologie noch lange nicht zu einer neuscholastischen „Denzinger-Theologie" gemacht, wohl aber den Informationshungrigen die Quellenrecherche erleichtert.

Das „Neue Theologische Wörterbuch" gehört auf den Schreibtisch bzw. in den PC aller an Theologie Interessierten. Anfängern leistet es wertvolle Einstiegshilfe, Fortgeschrittene und Fachleute ziehen es mit großem Gewinn zur Vergewisserung und Vertiefung, aber auch zur kritischen Infragestellung mancher gängiger Positionen heran. Der Vf. und der Verlag sind für diese Leistung nur zu beglückwünschen.

Freiburg Peter Walter

Exegese des AT

Kaiser, Otto: **Gottes und der Menschen Weisheit.** Gesammelte Aufsätze. – Berlin: W. de Gruyter 1998. VIII, 320 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 261). Ln DM 168,00 / € 88,00 ISBN: 3–11–016087–0

Im vorliegenden Bd hat Otto Kaiser v. a. Studien zur biblischen und griechischen Weisheit aus den Jahren 1987 bis 1997 gesammelt, die durch Register und Indices hervorragend erschlossen sind. Das Nachwort auf S. 321 ist Zusammenfassung und Leseanleitung für die Einzelbeiträge: „Ihre nicht nur geheime Mitte ist das Thema des Verweises der Endlichkeit der menschlichen Existenz auf die Unendlichkeit und der Immanenz auf die Transzendenz Gottes. Die beiden Unterthemen des *Carpe diem* und der Freundschaft ziehen aus der Einsicht um die Erkenntnis Gottes als einem nichtwissenden Wissen die praktischen Folgerungen".

Von daher versteht sich, daß ein beträchtlicher Teil des Bdes (84–200) Koheletstudien gewidmet ist: sowohl höchst informativen Forschungs- und Literaturberichten als auch Darstellungen zur literarischen und theologischen Gesamtschau des Buches oder auch Einzelfragen wie: Determination und Freiheit beim Kohelet/Prediger Salomo und in der Frühen Stoa (106–125), mit dem Fazit, daß die bei Kohelet begegnenden antinomischen Reflexionen wirklichkeitsnäher sind als ein geschlossenes System. Vorangestellt sind Beiträge zur Anthropologie in Gen 1 und Ps 8 und Ps 39.

Die Abhandlung: „Anknüpfung und Widerspruch. Die Antwort der jüdischen Weisheit auf die Herausforderung durch den Hellenismus" (201–216), zeigt am Beispiel der Lösungsvorschläge für die Theodizeeproblematik in der Weisheit des Jesus Sirach sowie in der Weisheit Salomos, wie sich das frühe Judentum in der neuen hellenistischen Umwelt durch selektive Adaptation behauptet hat. Die Studie: Was ein Freund nicht tun darf. Eine Auslegung von Sir 27,16–21 betont für jene Stunde die Bedeutung der Wahlfreundschaft (217–232).

Im Artikel: „Einfache Sittlichkeit und theonome Ethik in der alttestamentlichen Weisheit" (18–42) weist Kaiser am Beispiel der Entwicklung des Verständnisses von *ṣdq* vom Spruch bis zur späten Weisheit nach, wie Normen der einfachen Sittlichkeit als Ausdruck der menschlichen Natur auch nach ihrer Systematisierung ihre Gültigkeit bewahren. Eröffnung und Schlußbeiträge bilden gewiß eine beabsichtigte Klammer um die letztlich sehr stimmige Sammlung. So untersucht der erste Aufsatz: „Die Ersten und die Letzten Dinge" (1–17) ausgehend von der Unterscheidung von Urzeitmythen (als Wesensbestimmung), Endzeitmythen (als Zielbestimmung) und soteriologischen Erzählungen als Vermittlung zwischen beiden die Beziehung der Schöpfung des Menschen zu seiner endzeitlichen Bestimmung in der Weisheit Salomos und in Röm 5,12–21 und die Stellung des Christen zwischen erfolgter Erlösung und ausstehender Vollendung. Der doppelt konfessorische Charakter als Zeugnis eines Marburger Theologen nach Bultmann sowie als Bekenntnis zur reformatorischen Lehre von der *iustificatio impii mere passiva* (15) macht den Beitrag zugleich zur Eröffnung eines ökumenischen Gespräches *de homine*.

Die drei abschließenden Studien: „Der Tod des Sokrates" (233–257); „Die Rede von Gott am Ende des 20. Jh.s" (258–281) sowie die Marburger Abschiedsvorlesung von 1993: „Die Bedeutung des Alten Testaments für Heiden, die manchmal auch Christen sind" (282–290), vermögen m. E. weit über den Kreis der Fachwelt hinaus Nachdenklichkeit und Betroffenheit zu wecken.

In diesem Bd begegnet Otto Kaiser, wie ihn Kollegen und Freunde kennen und schätzen: mit Beiträgen einer hohen Erudition in griechischer Literatur und Philosophie, akribischer biblischer Textarbeit und Literaturkenntnis, aber auch sensibel für fundamentale Fragen des suchenden Menschen unserer Tage.

Graz Johannes Marböck

Exegese des NT

Rau, Eckhard: **Jesus – Freund von Zöllnern und Sündern.** Eine methodenkritische Untersuchung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 181 S., kt DM 48,90 / € 25,00 ISBN: 3–17–016608–5

Vor nahezu einem halben Jh. hat Ernst Käsemann mit seinem Aufsatz über „Das Problem des historischen Jesus" (1954) einen kraftvollen Impuls für einen Neuaufbruch in der Jesusforschung ge-

setzt, der bis in unsere Gegenwart wirksam geblieben ist. Dabei hat sich freilich das von Käsemann als zentrale methodische Voraussetzung für ein „neues" Fragen nach dem historischen Jesus herausgestellte Kriterium der doppelten Unähnlichkeit im Lauf der Zeit als zunehmend problematisch erwiesen. Haben wir wirklich nur da sicheren Boden für die Herausstellung authentischen Jesusgutes unter den Füßen, wo Traditionen weder aus dem Judentum noch aus der Urchristenheit abgeleitet werden können? Nicht wenige neuere Jesusdarstellungen verneinten dies mit wachsender Emphase. Im Zug einer breiten methodologischen Diskussion wurde das doppelte Unähnlichkeitskriterium relativiert, indem man ihm weitere Kriterien zur Seite stellte – etwa das Kohärenzkriterium, das Kriterium der vielfachen Bezeugung und das Kriterium des Gesamtentwurfs. Am weitesten gingen dabei wohl die subtilen methodologischen Überlegungen von Gerd Theißen, die auf den Vorschlag einer Ablösung des Unähnlichkeitskriteriums durch ein Plausibilitätskriterium hinausliefen.

Eckhard Rau erweist sich in der vorliegenden Studie als intimer Kenner dieser Diskussion. Sein Ziel ist es jedoch nicht, in sie weitere kriteriologische Erwägungen einzubringen und sie auf diese Weise weiterzuführen – und dies, obwohl deren jüngste Entwicklung ihm Ansatzpunkte dafür böte: So konvergieren viele seiner Gedanken und Beobachtungen mit denen von G. Theissen / D. Winter (*Die Kriterienfrage in der Jesusforschung*, Fribourg/Göttingen 1997). R. setzt vielmehr – verstehe ich ihn recht – zu einem methodenkritischen Befreiungsschlag an. Der Blick auf neuere Jesusdarstellungen und methodologische Untersuchungen (u.a. von N. Perrin, J. Becker, E. P. Sanders, L. Schottroff, K. Berger; J. D. Crossan), den er in Teil I seiner Studie unternimmt, mündet nämlich in das Resümee: „Die kriteriologische Diskussion scheint gegenwärtig zu einem relativen Abschluß gekommen zu sein, da sie sich seit längerem weithin in der Repetition und Variation der überkommenen Fragestellungen erschöpft und kaum noch neue Aspekte auftauchen." Es habe sich gezeigt, daß die Kriterien keineswegs einen sicheren Boden für eine geschichtliche Darstellung Jesu schaffen können. Da die Rede von Kriterien jedoch „eine solche Möglichkeit suggeriert, sollte der Klarheit wegen prinzipiell auf sie verzichtet werden."(30) Bei den sog. Kriterien gehe es lediglich um „eine Reihe von elementaren Gesichtspunkten allgemein historiografischer Art, die im Blick auf die Spezifika der Jesusüberlieferung zu konkretisieren sind". Sie setzen zwar „ununterschreitbare Maßstäbe für deren Interpretation", ermöglichen jedoch keineswegs eine „Unterscheidung von echt oder unecht" (30).

R.s Kritik konzentriert sich dabei auf das doppelte Unähnlichkeitskriterium: Das Urteil über das Wesen der Quellen, auf das es sich gründet, entspricht nicht mehr – wie er in Teil II zu zeigen sucht – dem heutigen Forschungsstand. Er setzt dabei ein mit der Beobachtung einer grundlegenden Differenz zwischen Wort- und Erzählüberlieferung. Anders als die Erzählüberlieferung steht die Wortüberlieferung nicht unter dem Zwang, Disparates miteinander zu verbinden. Ihr eignet deshalb ein hohes Maß an innerer Kohärenz. Thematisch Zusammengehörendes wurde in ihr bereits in einem frühen Stadium der Traditionsentwicklung zusammengetragen, dem Zusammenhang nicht Integrierbares wurde beiseite gelassen. Schon von da her erweist sich die für das Unähnlichkeitskriterium zentrale These eines breiten Einfließens unechter Jesusworte in die Wortüberlieferung als nicht aufrechtzuerhalten. Nichts spricht auch für die Berechtigung einer Schichtenanalyse von Q, welche die weisheitliche Schicht als originär jesuanisch, die prophetisch-apokalyptische hingegen als sekundäre Erweiterung ausgibt oder Heilsverheißung und Gerichtsdrohung unterschiedlichen Schichten zuschreibt. Sekundäre Bildungen treten zwar punktuell auf, doch sind sie – so die These des Vf.s – „nicht exogen, sondern endogen zu erklären" (49), d.h., sie verstehen sich als Explikation von Vorgegebenem, indem sie der Kontextualisierung überkommener Worte dienen. Dabei zeichnet sich die Grundregel ab: Je geringer die Rolle ist, die narrative Strukturen spielen, desto weniger kommt es zu Neubildungen von Jesusworten. In Q kommt es kaum zu Neubildungen, weil das narrative Element dort eine so geringe Rolle spielt. Erst in den Evangelien – und d.h.: erst auf der Ebene des Schriftlichen – treten Neubildungen in größerem Umfang auf, wobei diese dazu dienen, Verknüpfungen zwischen disparaten Elementen herzustellen und das Erzählte zu deuten. Die Möglichkeit, daß es bereits im Stadium mündlicher Überlieferung zur Ausbildung sekundärer Jesusworte gekommen ist, schätzt der Vf. als gering ein, weil hier Verknüpfungen und Kontextualisierungen noch kaum eine Rolle gespielt haben dürften. Aus alledem ergibt sich für ihn die Forderung, auf eine Gesamttheorie über die Entstehung unechter Worte zu verzichten. Um Unechtheit nachzuweisen, müssen vielmehr „unverwechselbar individuelle, an Texten orientierte Indizien" namhaft gemacht werden (68).

Als Verfahren für eine historische Rekonstruktion schlägt der Vf. eine versuchsweise Vernetzung solcher Jesusworte vor, die nicht schon von vornherein als unecht erweisbar sind. Wenn ein bestimmtes Jesuswort dafür als Ausgangspunkt gewählt wird, so geht das nicht ohne eine Intuition des Interpreten, die freilich aus der Kenntnis der Gesamtüberlieferung erwachsen muß und der kritischen Reflexion bedarf (76).

Teil III führt ein Modell dieses Verfahrens vor. Als Ausgangspunkt wird dabei das Gleichnis Lk 15,11–32 herangezogen, ein Text, der sich dem Vf. bereits in früheren Arbeiten „immer wieder als produktiver, äußerst facettenreicher Fokus für die Annäherung an den historischen Jesus erwiesen" hatte (96).

Im Anschluß an eine kurze, die Grundstruktur des Textes nachzeichnende Auslegung kommt es zu einer ersten Phase der Vernetzung. In ihr werden 11 Jesuslogien herangezogen, welche die Hauptlinie des Gleichnisses aufnehmen, indem sie in je verschiedener Weise beleuchten, wie Jesus die Zurückhaltung (pharisäischer) Gerechter gegenüber der Zuwendung zu Sündern aufzubrechen versuchte. Diese Logien entstammen unterschiedlichen Überlieferungsschichten: 2 aus Mk, 5 aus Q, 2 aus SMt und 2 aus SLk. Dabei ergibt sich ein in sich schlüssiges Gesamtbild, nämlich das eines Konflikts Jesu mit dem zeitgenössischen Pharisäismus, der das Zentrum von dessen Frömmigkeit berührte. Jesus redete nicht einer Entschränkung der Reinheitstora das Wort, aber er wandte sich generell gegen die Absonderung von Sündern, „wie sie als Konsequenz einer bestimmten Auslegung der Tora gelebt wurde." (103) Grundsätzlich dürfte Jesus sich demnach als den Pharisäern verbunden gesehen und darum um sie geworben haben.

Daraus ergibt sich die weiterführende Frage: Hatte dieses Werben Erfolg oder hielten die pharisäischen Kontrahenten an ihrem Protest fest? Zu ihrer Beantwortung werden in einem zweiten Vernetzungsschritt 15 weitere Texte, die Jesu Verhältnis zu Sündern und Sünderinnen beleuchten, sukzessive in das Beziehungsgeflecht einbezogen. Als deren gewichtigster erweist sich das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner im Tempel (Lk 18,10–14a), erweckt es doch, trotz gleicher theologischer Basis wie Lk 15,11–32, wegen seiner schroffen Verurteilung der pharisäischen Position den Verdacht, einer anderen Phase des Wirkens Jesu zuzugehören, die durch einen Bruch mit den Pharisäern gekennzeichnet war. Weitere Texte, wie Mt 21,31b (SMt), Mk 10,31 und insbesondere die Weherufe Lk 11,37–52 (SLk) bestätigen dies.

Bei der Durchführung dieses Verfahrens sieht der Vf. seine Vermutungen bestätigt, daß „die Worte Jesu trotz ihrer Rundung referentielle Faktoren aufweisen, die es ermöglichen, Beziehungen zu anderen Worten, aber auch zu AdressatInnen (sic!) und ‚Situationen' zu entdecken" sowie auch, daß sie „eine gemeinsame Substruktur haben", unabhängig davon, welcher Überlieferungsschicht sie zugehören. Dabei stellt sich auch ein aufschlußreiches Nebenergebnis ein: In den entsprechenden Logien des Thomasevangeliums fehlen solche referentiellen Faktoren durchweg – eine Folge der „Entzeitlichung" der Jesusworte im EvThom, durch die sie zum Gefäß der zeitlosen Wahrheit des lebendigen Jesus gemacht wurden. Das spricht eindeutig für den ursprünglicheren Charakter der synoptischen Überlieferung.

Leider zeichnet sich die Studie nicht gerade durch leichte Lesbarkeit aus. Die Gedankenführung ist oft unscharf; unverhältnismäßig breite Erörterungen von Nebengesichtspunkten stören ihren Fluß; viele der behandelten Texte werden nur mit Stellenangaben eingeführt, so daß Leserinnen und Leser zu ständigem Nachschlagen im Nestle / Aland genötigt sind. Das mindert jedoch nicht ihr inhaltliches Gewicht. Mit ihr ist R. ein bedenkenswerter, in mancher Hinsicht faszinierender Diskussionsbeitrag gelungen, auch wenn er schwerlich der Kriteriendebatte endgültig den Boden entzogen haben dürfte. Viel wird darauf ankommen, ob das auf einem bestimmten, relativ scharf umrissenen thematischen Feld vorgeführte Vernetzungsverfahren sich auch auf anderen thematischen Bereichen der Jesusüberlieferung als durchführbar erweist.

Erlangen Jürgen Roloff

Schneiders, Sandra M.: **Written That You May Believe.** Encountering Jesus in the Fourth Gospel – New York: Crossroad 1999. 258 S., kt US-$ 24,95 ISBN: 0–8245–1825-X

Sandra M. Schneiders, Prof.in für Neues Testament und Spiritualität an der Jesuit School of Theology (Berkeley), legt einen in mehrfacher Hinsicht interessanten, originellen und herausfordernden Bd zur Johannesauslegung vor, der in hermeneutischer und exegetischer Hinsicht neue Wege sucht und betritt. In diese Monographie eingeflossen sind einige überarbeitete Aufsätze der Vf.in, die schon früher zwischen 1978–1998 veröffentlicht wurden.

Der Ansatzpunkt ihrer Auslegung ist die m. E. zutreffende Annahme, daß sich das JohEv einer bestimmten spirituellen Glaubenserfah-

rung verdankt und auf diese verweist.[1] Diese Berücksichtigung der spirituellen Dimensionen in bzw. ‚hinter' dem JohEv läßt sich nach Ansicht der Vf.in durchaus mit den klassischen historisch-kritischen Methodenschritten vereinbaren, ja sie ist geradezu vom Text selbst her gefordert. Dabei wird der Glaube der Glaubensgemeinschaft, aus der heraus das JohEv entstanden ist und in der Christen das JohEv damals wie heute lesen, für die hermeneutische Auslegungsaufgabe ernst genommen (vgl. 1–3.174f). S. knüpft dazu ausdrücklich an die patristische und mittelalterliche Schriftauslegung an und verbindet sie interdisziplinär mit der historischen Kritik, der Literarkritik, der theologischen Analyse, der Ideologiekritik und der feministischen Interpretation (vgl. 5.15–22). Die klassische Schriftauslegung im Christentum bis zur Aufklärung[2] zielte auf eine „personal and communal transformation" (16), die moderne historisch-kritische Forschung hingegen auf historische Information, was faktisch zu einer „increasing religious and theological sterility of academic work on the Bible" (20) führte. Diesem diagnostizierten Verlust der persönlichen und gemeinschaftlichen ‚spirituellen Begegnung' und des ‚existentiellen Vollzugs' der biblischen Botschaft möchte S. mit ihrem „biblical spirituality approach" (16) entgegenwirken.

Die Kanonizität bzw. die Normativität des JohEv als *Sacred Scripture* wird in der Auslegung von Joh 20,30–31, „the hermeneutical key to the Gospel" (5), betont herausgestellt (vgl. 9–22). In der das JohEv abschließenden feierlichen Erklärung: „Diese (Zeichen) sind geschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes, ist, und damit ihr als Glaubende Leben habt in seinem Namen" (20,31) wird *der Text des JohEv* selbst als Ort der Christusbegegnung bzw. -offenbarung etabliert[3]: „Revelation is *rooted* in the life of Jesus in Palestine in the first century. But it *occurs* in the faith life of believers in the community shaped by the text of scripture" (10; vgl. 69–71). Das JohEv zielt mit seinen Begegnungsgeschichten auf die Lesenden, die in diesen und durch diese Erzählungen Jesus Christus, dem Offenbarer schlechthin, begegnen und so zum Glauben an ihn und damit zum wahren „Leben in seinem Namen" geführt werden – ein Prozeß, der einer ständigen Fortführung und Erneuerung bedarf: „The Gospel is meant to mediate, faciliate, nourish this relationship, and therefore reading it must be an ongoing activity" (12). Die Begegnung mit Jesus will die Menschen verändern, verwandeln: „‚Knowing' (Jesus) is personal commitment and self-donation to the Truth incarnate" (13). Die Gabe des „Lebens" als Sinnziel der Sendung Jesu im JohEv „is the mystical union of the disciples with Jesus in God through the Spirit" (15).

Sodann wendet sich die Vf.in dem *literarischen Charakter* des JohEv zu (23–47) und untersucht Inhalt, Struktur und Sprache, die gemeinsam verweisen auf „its immense power to engage the deepest spiritual dynamics of the reader" (4). Dabei gelingen ihr zahlreiche erhellende und weiterführende Einzelbeobachtungen, wenn sie z.B. die Bedeutung der Braut-Bräutigam-Metaphorik in Joh 2,1–4,42 (vgl. 26.35.135–137) und des joh Gebrauchs von „suchen" (vgl. 28f.85–87) herausstellt. Auch in den Textuntersuchungen im 2. Hauptteil dieser Monographie finden sich manche bemerkenswerte Beobachtungen, welche die exegetische Diskussion voranbringen oder zumindest herausfordern (vgl. die Ausführungen zu 11,1–53; 13,1–20; in der Auslegung zu 20,1–10 wird das sorgfältig zusammengewickelte Kopftuch Jesu als joh *Semeion* verstanden, das der geliebte Jünger im Unterschied zu Petrus gläubig als Symbol für die Auferstehung Jesu deutet; 180–188; 21,1–14 gilt der Vf.in als „symbolic presentation of the church in the time after the resurrection"; 207).

Die vielfältigen sprachlichen Stilmittel (Wiederholungen, Inklusionen, Mißverständnisse, Ironien, Dialektiken, Paradoxien) des Evangelisten wollen die Leser immer neu in die Begegnung mit Jesus führen (29), in welcher ihre bisherigen Überzeugungen irritiert und in Frage gestellt werden: „Revelation, the encounter between the witnessing Jesus and the believing disciple, cannot take place unless the potential believer can be shaken loose from the convictions, the verities, the prejudices, the commonsense assumptions that constitute our everyday ‚knowledge'" (32). Vorbildlich für diese Glaubenswege fungieren die „representative figures" im JohEv, die sich als positive oder negative Identifikationsmöglichkeiten anbieten (32–34.74–76). Ob Nikodemus und der Gelähmte am Teich Bethesda wirklich als negative Identifikationsfiguren verstanden werden sollen (so 68.92.136.229; vgl. in Spannung dazu die positive Wertung des Nikodemus in 117–125), läßt sich diskutieren.

Hohe Bedeutung für das Textverständnis der Vf.in kommt der *joh Symbolik* zu (vgl. 63–77): Im Unterschied zum Zeichen steht ein Symbol nicht für eine abwesende Realität, auf die das Zeichen verweist, sondern für die Gegenwart dieser Realität. „Symbol can be defined as (1) a sensible reality (2) which renders present to and (3) involves a person subjectively in (4) a transforming experience (5) of transcendent mystery" (66). So wie Jesus das große Symbol für Gott ist, d.h. seine Gegenwart vermittelt, und wie die Werke (die joh *Semeia* sind im Sinne von S. Symbole) und Worte Jesu ihn selbst vergegenwärtigen, so will auch das JohEv selbst Jesus für die Lesenden aller Zeiten vergegenwärtigen, die deshalb aus erster Hand aufgrund ihrer persönlichen Christusbegegnung glauben können (vgl. 36f.77.124.166). „The Gospel text is the literary resymbolization of Jesus for successive generations" (74). Insgesamt gilt: „According to John, the incarnation was the inauguration of a symbolic or sacramental economy of salvific revelation" (69).

Bei der Besprechung der Einleitungsfragen folgt die Vf.in eher den weit verbreiteten Pfaden der Forschung (R. E. Brown; D. Moody Smith; R. A. Culpepper; J. L. Martyn) und rechnet mit einer nachevangeliaren Redaktion, die die Theologie und bes. Ekklesiologie des JohEv an die Standards der (m. E. imaginären) „Großkirche" angepaßt habe (37–47). Hier hört der Rez. eine zu einfache Gegenüberstellung von spiritueller Theologie bzw. Glaubenspraxis und ‚institutioneller' Kirchenverfassung heraus (vgl. 47.56.227).

Die *Theologie und Spiritualität* des 4. Evangeliums (vgl. 4.48–62) entwickelt sich um die beiden Aspekte der in der Offenbarung Jesu Christi gründenden Beziehung zwischen ihm und seinen Jüngern einerseits und der Fortdauer dieser Jünger-Christus-Beziehung in der Zeit nach Tod und Auferstehung Jesu andererseits. Grundlegend wird die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als „self-revelation", „self-communication, self-opening, self-gift" verstanden, die niemals abgeschlossen ist, weil sie keine Einbahnstraße, sondern ein wechselseitiger Austausch ist, der auf eine immer tiefere Teilhabe am Leben und der Liebe Gottes zielt (48f). Die joh Großszenen, die diese nachösterlichen Christusbegegnungen ermöglichen wollen, verdanken sich einer jahrelangen Meditation und Betrachtung der Worte und Werke Jesu durch den Evangelisten (51). Voraussetzung solcher nachösterlicher Christusbegegnungen ist die Auferstehung Jesu: Während die Passion und der Tod Jesu bei Johannes als Verherrlichung und Rückkehr Jesu zu seinem Vater gedeutet werden, handeln die joh Ostererzählungen von der die Gemeinschaft der Kirche begründenden und belebenden Rückkehr des Auferstandenen und Erhöhten zu den Seinen – vermittels des Wirkens des Parakleten (56–59.190).[4]

Die Betonung der Bedeutung des *commitment* (verstanden als Selbstbindung an die eigene Überzeugung, als Verpflichtung gegenüber dem Anvertrauten) liegt in der Absicht der Vf.in, die dem Text entsprechende Glaubenshaltung auf seiten des Vf.s, der Erstrezipienten wie aller späteren Leser und Leserinnen des JohEv herauszustellen (vgl. 78–92). Der Konflikt, den das JohEv vor Augen stellt, dreht sich nicht um eine Zustimmung oder Ablehnung des Judentums als solchem, sondern bezieht sich auf die Spannung zwischen „an idolatrous attachment to the Jewish religious institution and the inbreaking of divine revelation in Jesus" (82). Letztlich stehen sich im joh Verständnis die ‚Suche nach der eigenen Herrlichkeit' und die ‚Suche nach der Doxa Gottes' diametral gegenüber (Joh 5,44; 7,18.50). Letztere kann nur im Glauben geschehen, der sich als „fundamental openness of heart, the basic readiness to see and hear what is really there" vollzieht (88).

Bei der Auslegung der *Rolle von Frauen* im JohEv, dem zweiten großen thematischen Schwerpunkt ihrer Arbeit (93–114.126–148.189–201.211–232), verfolgt S. dezidiert feministische Interessen und kritisiert scharf traditionelle Auslegungen, die die joh Hervorhebung weiblicher Handlungsträgerinnen und Verkündigerinnen aus patriarchalischen Interessen („women's subordination to men and especially sexual apartheid in relation to the sacrament of Orders"; 94) erheblich unterbelichten. Dabei will die Vf.in die ‚patriarchale' Auslegung des JohEv bzw. des NT insgesamt als kulturell bedingt, nicht aber als in der Offenbarung begründet erweisen. Freilich gehe es auch um die Befreiung biblischer Texte selbst von ihrer eigenen Teilhabe an der Unterdrückung von Frauen und um eine Kirchenreform, die die Unterdrückung von Frauen in Familie, Gesellschaft und Kirche beendet (129).

Positiv erkennt sie in dem Autor des 4. Evangeliums ein bemerkenswert hohes und feines Gespür für weibliche religiöse Erfahrungen (99). Entsprechend werden Frauen im JohEv (Samariterin; Martha und Maria; Maria Magdalena) als theologische Diskussionspartnerinnen, als kompetente Verkündigerinnen des Evangeliums (die Samariterin, Maria von Magdala), als öffentliche Bekennerinnen des Glaubens und als Dienstluende am Tisch des Herrn vorgestellt (100). Sie alle haben unmittelbare Beziehungen zu Jesus und handeln unabhängig von männlichen Jüngern Jesu. Diese vollständige Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Jüngerinnen Jesu in der joh Gemeinde sieht S. besonders in dem „Staunen" der zurückkehrenden Jünger in 4,27 angesprochen (103f). In Marthas „Dienen" beim Mahl erkennt sie eucharistische Anklänge (107ff). Maria von Magdala wird als primäre Osterzeugin und Garantin der apostolischen Tradition identifiziert (113.194).

Im abschließenden Kap. mit dem bezeichnenden Titel „Because of the Woman's Testimony ..." (211–232) deutet S. die Gestalt des Lieblingsjüngers, die auffällige Parallelen zu der Darstellung Maria von Magdalas aufweise (221), als „textual paradigm", welches die Autorität der joh Schule ebenso wie die ideale Jünger- und Jüngerinnenschaft personifiziere (224). Daß in 19,26 („Frau, siehe dein Sohn!") „Sohn" das Geschlecht *Jesu* (sic!) reflektiere, insofern die neue Gemeinschaft, die der geliebte Jünger repräsentiere, an die Sohnes-Stelle trete, nicht aber notwendig auf das Geschlecht des geliebten Jüngers zu beziehen sei (219), ist unhaltbar. In der Samariterin sieht die Vf.in sodann „the evangelist's *alter ego*" (229f), eine These, die den Rez.en nicht zu überzeugen vermag.

[1] Dazu ist auch auf ihre Dissertation zu verweisen: **Schneiders**, S. M.: **The Johannine Resurrection Narrative**: An Exegetical and Theological Study of John 20 as a Synthesis of Johannine Spirituality, Ann Arbor (Microfilms) 1982. Vgl. auch das Werk von **Barnhart**, Bruno: **The Good Wine**. Reading John from the Center, New York 1993.

[2] Vgl. Schneiders, S. M.: Scripture and Spirituality, in: **Christian Spirituality**. Origins to the Twelfth Century (World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest), ed. B. McGinn / J. Meyendorff, New York 1985, 1–20.

[3] Vgl. weiterführend die Studie der Autorin: **The Revelatory Text**. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture, Collegeville ²1999.

[4] Vgl. Schneiders, S. M.: The Johannine Resurrection Narrative (s. Anm. 1) 97–141.

Die Studien von S. beeindrucken durch die Entschlossenheit, die ‚transformierende' Dynamik des auf den Glauben und die Lebensteilhabe der Leser und Leserinnen gerichteten Johannesevangeliums exegetisch und hermeneutisch neu anzugehen. Diese im linguistischen Sprachspiel als ‚pragmatisch' bezeichnete Textdimension, die nicht erst sekundär an den Text herangetragen wird, sondern diesem inhärent ist, wird hier in einer außerordentlich überzeugenden Weise ernstgenommen, als ureigene exegetische Aufgabe verstanden und inhaltlich entfaltet (auch wenn nicht alle Einzelauslegungen auf Zustimmung stoßen mögen). Die die je eigenen und ekklesialen Glaubenserfahrungen ansprechende, begleitende und formende Gestalt der joh Begegnungsgeschichten wie des gesamten JohEv darf in der Tat nicht als ‚spiritueller Überbau' ausgeklammert oder verdächtigt werden, sondern ist die der joh Theologie zutiefst eingeschriebene Lebens-Achse.

Jerusalem Klaus Scholtissek

Theobald, Michael: **Der Römerbrief**. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. 339 S. (Erträge der Forschung, 294), kt DM 49,90 / € 25,90 ISBN: 3–534–10912–0

Zumal ein entsprechender Beitrag in ANRW bislang aussteht, nimmt man einen Forschungsbericht zum Römerbrief dankbar zur Hand. Er erstreckt sich über das vergangene Jh. und verarbeitet eine eindrucksvolle Fülle von Publikationen. Obwohl in den 88 vorausgeschickten Listen auch viele englischsprachige Titel berücksichtigt sind, setzt sich der Haupttext v. a. mit deutschen Autoren auseinander, wo ja auch wohl im wesentlichen „die Musik spielt". Der Vf., kath. Neutestamentler in Tübingen, hat sich in einer Monographie, einem zweibändigen Kommentar und in zahlreichen Aufsätzen zum Thema geäußert. Deshalb sammelt er nicht nur Meinungen, sondern setzt kompetent seine eigenen theologischen Akzente in der Interpretation des Briefes.

Der Aufbau des Buches ist detailliert und gut durchdacht. Zuerst (A) werden „literarische Fragen" abgehandelt. Hier erfährt man zunächst Instruktives über die Text- und Kanongeschichte. Theobald neigt einer Lösung zu, die 1,1–16,23.25–27 am Ursprung des Stemmas ansiedelt, möchte aber gleichzeitig die Doxologie 16,25–27 mit der Stellung des Röm am Ende einer Paulusbriefsammlung verbinden. In der Bestimmung von Anlaß und Zweck bringt er missionsstrategische und apologetische Motive zusammen: Paulus stifte eine apostolische Partnerschaft zu den römischen Christen, indem er ihnen seine Deutung des Evangeliums im voraus darlege. Im Unterschied zu manchen neueren Forschern geht T. nicht primär vom in Kap. 14f angesprochenen Konflikt aus; dieser sei auch nicht dadurch verursacht, daß Christusanhänger noch mit der Synagoge in Kontakt standen. Die in Mode gekommene rhetorische Analyse erhält bei T. einen genau umschränkten Platz neben wertvollen anderen Beobachtungen zur Architektur des Briefes. Ob der apologetische Charakter mancher Passagen (6,1–8,17; 9–11 seien *refutationes*) ausreicht, den Hauptstrom des Briefes dem *genus iudiciale* zuzuordnen (67)? Bei den Ausführungen zu Stil, Argumentation und aufgenommenen Traditionen sind bes. die S. 105–109 originell, wo T. paulinische Parolen und Lehrstücke ausmacht. Der letzte Paragraph über den Röm als *retractatio* leitet über zu seiner theologischen Bewertung: Der Brief nehme die im Gal kämpferisch entfaltete Rechtfertigungslehre unter neuen Bedingungen auf, kläre jetzt aber das Verhältnis zu Israel. Als irenische, „ökumenische" Epistel habe der Röm hermeneutische Priorität (114; vgl. 10.320).

Teil B zeichnet theologische Grundzüge des Briefes nach. Trotz der systematischen Gliederung (Der Mensch, wie er dem Evangelium begegnet – Das Evangelium – Der Mensch unter der Gnade – Israel – Ekklesiologie – Ethik) betont T. die Kontextualität der paulinischen Aussagen. Auch deutet er ihren religionsgeschichtlichen, konkret: apokalyptischen Hintergrund vorweg an. Im Mittelpunkt steht – mit aktuellen Verweisen auf das Gespräch zwischen den Konfessionen – die Rechtfertigungslehre. Gegen eine antilegalistische oder eine prinzipiell-anthropologische Deutung sieht T. sie mit neueren Auslegern in der Frage nach den wahren Konstituenten des aus Juden *und* Heiden bestehenden, endzeitlichen Gottesvolkes verankert (202), sowohl was ihren antiochenischen Ursprung wie ihre Anwendung im Röm angeht. Sie polemisiere nicht gegen Toragehorsam überhaupt, sondern gegen einen exklusiv verstandenen Erwählungsglauben der Juden (197). So richtig das alles ist, wird hier doch m. E. mit Wilckens die grundsätzliche Opposition von Glauben und Tun vernachlässigt, die in Röm 4,2–5 (anders T., 205) und 10,4ff offensichtlich ist. T. möchte sogar in den umstrittenen Satz Röm 10,4 von Christus als τέλος νόμου beide Bedeutungen „Ziel" und „Ende" hineinpressen und übersetzt mit Wilckens „Endziel". Zu diesen Auffassungen meine ich, in ThZ 38 (1982) 203–208 das Nötige gesagt zu haben. Einem Trend zur Theozentrik folgend, wird „Gerechtigkeit Gottes" in 1,17 und 3,21f als *genetivus subjectivus* gefaßt, obwohl das Adjektiv „aus Glauben gerecht" (1,17) und das Verbum „gerechtfertigt" (3,24) auch hier den *genetivus auctoris* nahelegen, den T. für die früheren Briefe zugesteht. Weil man die Fügung dann auch mit „Bundestreue" übersetzen kann – was ich mit Käsemann für den traditionellen Vers 3,25 einräume –, kann T. leicht den Bogen schlagen zur Israel-Thematik. Wie verträgt sich das aber mit der gleichzeitig herausgestellten Universalität? Die Antwort ist dialektisch: δικαιοσύνη θεοῦ meine „Gottes unbedingten Heilswillen in Jesus Christus allen Menschen gegenüber, dessen Glaubwürdigkeit gleichzeitig aber darin gründet, daß er die Treue zu sich selbst, d. h. zu seinem Wort an Israel einschließt" (208f). Wird dieser Zusammenhang, der sicher in 1,16 angerissen ist, aber schon in 3,21–8,39 ausdrücklich? Mit einer Minderheit versucht T. auf S. 226 bereits in 4,16 dafür eine Stütze zu finden.

Gewiß führen dann Kap. 9–11 diese Problematik durch; T. betrachtet sie als Klimax des ganzen ersten Teils. Auf den Spuren seines Lehrers Mußner und bestärkt durch die neue Arbeit von W. Keller, *Gottes Treue – Israels Heil*, Stuttgart 1998 verteidigt hier T. die „Sonderweg"-Hypothese, nach der Paulus die Rettung ganz Israels für die Parusie Christi, also auf einem Weg abseits der Evangeliumsverkündigung, prophetisch ansagt. Ich bin davon auch nach der Lektüre beider Bücher nicht überzeugt und meine, daß T. hier ausnahmsweise die Gegenargumente nicht genug würdigt und seine Entscheidungen zu apodiktisch vorträgt. Z. B. kann σωθήσεται zugleich eschatologische wie missionarische Bedeutung haben (zu 280). In all diesen Fragen ist m. E. der philologische Befund nicht eindeutig, und es besteht die Möglichkeit, daß bei Paulus verschiedene Konzeptionen nicht ausgeglichen sind (vgl. Räisänen). T. jedoch bringt alles auf einen theologischen Nenner, der da heißt „der *eine* Gott Abrahams" (318). Das ist denkerisch befriedigend und klingt „ökumenisch", verschleiert aber u. U. die Spannungen, die zwischen Rechtfertigungslehre und Erwählungsglauben bestehen.

Wenn ich hier einige Punkte herausgegriffen habe, die m. E. nach wie vor strittig bleiben, soll das meinen großen Respekt vor der gedanklichen und organisatorischen Leistung nicht mindern, die dieses Buch darstellt. Es eignet sich wegen seiner anspruchsvollen Sprache vielleicht weniger als erste Einführung in den Röm, bietet aber eine treffende Darstellung seiner literarischen Eigenart und einen hervorragenden Einblick in seine Tiefendimensionen; so regt es – nicht zuletzt dank der differenzierten Literaturangaben – zur eigenen Weiterarbeit an. Das Ms. wurde sorgfältig durchgesehen, so daß nur noch wenige Fehler (252f ἔχπις) stehenblieben.

Mainz Dieter Zeller

Kirchengeschichte

Blumenthal, Uta-Renate: **Gregor VII.** Papst zwischen Canossa und Kirchenreform. – Darmstadt: Primus 2001. XIII, 376 S., geb. DM 59,00 / € 29,90 ISBN: 3–89678–198–7

Frau Blumenthal, die an der Katholischen Univ. in Washington D.C. mittelalterliche Geschichte lehrt, hat als Spezialistin für das Papsttum im 11. und 12. Jh., besonders für die damalige kanonistische Literatur, unter Fachleuten einen guten Ruf. Mit dem vorliegenden Buch hat sie sich an ein schwieriges Thema gewagt, das zur gleichen Zeit von dem Oxforder anglikanischen Kirchenhistoriker H. E. J. Cowdrey bearbeitet wurde. Seine umfangreiche Biographie Gregors VII. ist 1998 erschienen (vgl. meine Rez. in AHP 38, 2000, 289–293) und konnte von der Vf.in noch eingearbeitet werden. Der viel schmälere Bd der Vf.in lädt selbstverständlich zu einem Vergleich ein, der jedoch an diesem Ort nicht angestellt werden kann.

Die Vf.in hat den „Forschungssschwerpunkt" ihrer Arbeit nach eigener Aussage vom häufig behandelten Pontifikat auf die Anfänge Hildebrands verlagert (XII). Dementsprechend wird in einem langen 1. Kap. „Herkunft und Familie" behandelt (16–63), das chronologisch vom Geburtsdatum Hildebrands (von der Vf.in um 1020/1025 angesetzt) bis zum Kölner Exil Ende 1046 / Anfang 1047 reicht. Es ist ein besonderes Anliegen der Vf.in, in diesem Kap. darzulegen, daß Hildebrand kein Mönch, sondern reformierter Kanoniker gewesen sei. Das 2. Kap. „Der Subdiakon" (64–93) umfaßt die zehn Jahre von der Rückkehr Hildebrands nach Rom (1049) bis zur Inthronisation Papst Nikolaus' II. (24. Jan. 1059). Die Vf.in spricht in diesem Kap. u. a. über die Legationstätigkeit Hildebrands in Frankreich und Deutschland. In der Krönung Nikolaus' II. sieht sie ein neues Verständnis des Ranges des Papstes im Sinne des *Constitutum Constantini*. Das 3. Kap. „Bis zur Papstwahl" (94–138) erörtert Hildebrands Ernennung zum Archidiakon, seine Rolle auf dem Laterankonzil von 1059, v. a. aber seine Bedeutung für die Kanonikerbewegung. Unter der Überschrift „4. Die Konzilien Gregors VII." (139–201) subsumiert die Vf.in die großen Ereignisse des Pontifikats Gregors von 1074 bis 1079/1080, einschließlich einer Erörterung des *Dictatus Papae*. Sie hält sich an die Konzilien (vielleicht sollte man doch besser „Synoden" sagen) des Papstes, weil sie „der direkteste Weg zu den Kernpunkten seines Regierungsprogramms" seien (144). Zur *quaestio vexata* des Verbots der Laieninvestitur schon im Jahre 1075 drückt sich die Vf.in sehr gewunden aus („ein bedingtes Investiturverbot [(...)] sollte wohl nicht völlig ausgeschlossen werden" 178). Ein kurzes und nicht sehr übersichtliches Kap. 5 befaßt sich mit den „Legaten" (202–219). Es folgen drei Kap., die nicht chronologisch vorgehen: „6. Gregor und die kirchliche Hierarchie" (220–248), „7. Klosterpolitik" (249–281), „8. Kaiser, Fürsten und andere Laien" (282–326). In einem abschließenden 9. Kap. spricht die Vf.in über „Gregors Tod und Heiligsprechung" (327–338).

Man merkt dem Buch auf Schritt und Tritt an, daß die Vf.in eine überragende Kenntnis der Papstgeschichte des 11. Jh.s und v. a. der kanonistischen Tradition besitzt, wobei sie gerne auf noch unveröffentlichte Hss. verweist, was jedoch selten zu wirklich neuen Erkenntnissen verhilft. Ihre Akzentsetzungen in der Biographie Gregors VII. sind eigenwillig und berücksichtigen zu wenig die politischen Implikationen seiner Entscheidungen. Dies gilt besonders für den bekannten Streit Gregors mit Heinrich IV., der nur kurz und einseitig aus der Sicht des Papstes behandelt wird. Manche Urteile der Vf.in kann der Rez. nicht billigen. Wenn sie z. B. auf S. 180 zur Fastensynode von 1076 schreibt: „Zum ersten Mal in der Geschichte hat hier ein Papst einen König abgesetzt", so ist diesbezüglich Cowdrey, *Gregory VII*, S. 162 weit vorsichtiger. Ein anderes Beispiel: Die Vf.in verharmlost auf S. 171 u. 287 den „Aufruhrkanon" Gregors VII. (wohl Fastensynode 1075), der die Laien zur Gewaltanwendung gegen Priester, die im Konkubinat leben, aufruft. Der Wortlaut ist deutlich genug und durchaus „revolutionär"[1]. Es war das erste Mal, daß ein Papst in dieser Weise Laien nördlich der Alpen für die Erreichung seiner Reformziele mobilisierte und damit auch Erfolg hatte, wie etwa Sigebert von Gembloux (Chron. a. 1074) und die Annales Augustani (a. 1075) belegen. Abenteuerlich ist der Verdacht von Frau Blumenthal, die im Dom von Salerno verehrten Gebeine seien gar nicht die Gregors VII., sondern die eines Unbekannten, weil die Skelettmaße nicht mit den zeitgenössischen Zeugnissen über das Äußere des Papstes übereinstimmten. Auf einen Punkt muß allerdings etwas ausführlicher eingegangen werden, weil die Vf.in „das Hauptergebnis" ihrer Arbeit in der Feststellung sieht, „daß Hildebrand/Gregor nicht, wie bisher angenommen, Mönch war, sondern ein streng reformierter Kanoniker". Die Vf.in geht sogar soweit, daß sie diesem Ergebnis eine grundlegende Bedeutung für das Verständnis des ganzen Pontifikates beimißt (XII). Die Meinung, Gregor sei Kanoniker gewesen, ist nicht neu. Sie wurde bereits 1891 von Wilhelm Martens in einer schmalen Publikation von 52 S. vertreten, die die Vf.in nach ihren eigenen Worten S. 32 Anm. 69 nicht einsehen konnte[2]. Paul Scheffer-Boichorst wies die These 1894 nachdrücklich zurück[3]. Sie wurde auch von den meisten anderen Historikern abgelehnt. Wenn die Vf.in sie nun nochmals aufgreift, muß sie Argumente haben, welche stärker sind als die damals vorgebrachten Einwände gegen Martens. Der Leser ist schnell enttäuscht. Sie errichtet ein Kartenhaus von Vermutungen und Falschinterpretationen, verschließt aber die Augen vor offenkundigen zeitgenössischen Zeugnissen über das Mönchtum Hildebrands/Gregors. Es ist durch nichts bewiesen, daß Hildebrand als Kind im Lateran gelebt hat (44) und dort Kanoniker geworden ist. Es ist unrichtig, daß die Kukullen „sowohl von Mönchen als auch von Kanonikern getragen werden konnten" (33). Die *cuculla* – zu unterscheiden von der *cappa* – war seit der karolingischen Mönchsreform geradezu ein Kennzeichen des Mönchtums. Die Unterschrift Hildebrands unter das Papstwahldekret von 1059 als *monachus et subdiaconus* hält sie für eine Fälschung, die Inschrift auf den Bronzetüren von St. Paul vor den Mauern von 1070, wo Hildebrand als Mönch und Archidiakon figuriert, für eine spätere Zutat. Selbst wenn das so wäre, müßte man doch daraus schließen, daß schon sehr früh Gregor als Mönch bezeichnet wurde, während die Vf.in keine einzige Stelle beibringen kann, die ihn einen Kanoniker nennt. Die *regulae canonicae*, die laut Manegold von Lauterbach, *Ad Gebehardum 10* (MGH Ldl 1, 330^{3-5}), Hildebrand streng beobachtet habe, sind mitnichten eine Kanonikerregel (so S. 38), sondern schlicht kirchenrechtliche Vorschriften. Ein paar Zeilen weiter verteidigt Manegold Gregor VII., dem man vorwarf, sein *monachile silentium* gebrochen zu haben, mit dem Hinweis auf einen anderen Mönch, nämlich Gregor d.G. (a.a.O. 331^{12-22}). In der Literatur des 11. Jh.s. gibt es viele Hinweise auf das Mönchtum Hildebrands. Längst nicht alle hat die Vf.in erwähnt, geschweige denn ausgewertet. Auch hier können nur einige Beispiele genannt werden: Wenrich von Trier, c. 2 (MGH Ldl I, 286^{14-20} mit Verweis auf Reg. Ben. c. 58, 17), Bruno von Segni (MGH Ldl II, 547^{36-39}), Arnulf von Mailand (der ihn persönlich kannte), III, 12 (MGH SsrG 67, 182), Rangerius, *Vita Anselmi Luc., vv. 1868, 2286sq., 2796, 5402, 5612* (MGH SS 30/2, 1155ff.). Daß *monachus* ein Spitzname für Gregor VII. gewesen sei, ist darum eine haltlose Behauptung (40).

[1] **Cowdrey**, H. E. J.: **The Epistolae Vagantes of Pope Gregory VII** (OMT), Oxford 1972, Nr. 6–8, S. 14–19.

[2] **Martens**, W.: **War Gregor VII. Mönch?** Beleuchtung der diese Frage bejahenden herrschenden Meinung. Als Manuskript gedruckt, Danzig 1891.

[3] **Scheffer-Boichorst**, P.: War Gregor VII. Mönch: **Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 11** (1894) 227–241 = Gesammelte Schriften, Bd. I: Kirchengeschichtl. Forschungen, Berlin 1903, 158–173.

B. hat ein intelligentes Buch geschrieben, das dem Fachmann manche Anregungen bietet, ihn auch in vielem zum Widerspruch herausfordert. Als Einführung in Leben und Werk Gregors VII. ist ihre Darstellung jedoch nicht geeignet, da sie zuviel an Kenntnissen voraussetzt, zu viele Hypothesen bringt, die der durchschnittliche Leser kaum beurteilen kann, und weil sie das Leben des Papstes zu ungleichmäßig behandelt.

Gerleve Pius Engelbert

Conring, Barbara: **Hieronymus als Briefschreiber**. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2001. X, 273 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 8), brosch. DM 98,00 / € 49,00 ISBN: 3–16–147502-X

Mit ihrer von Christoph Markschies betreuten und von der Ev.-Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena 1999 angenommenen Diss. will Barbara Conring am Beispiel der Briefsammlung des Hieronymus einen Beitrag zu einer literaturwissenschaftlich fundierten Darstellung der spätantiken christlichen Epistolographie leisten. Wegen ihrer breiten inhaltlichen und formalen Auffächerung sind die etwa 130 Briefe, die von Hieronymus erhalten sind, ein attraktiver Gegenstand für eine gattungsgeschichtliche und kommunikationstheoretische Untersuchung (vgl. 2f). Zu diesem Zweck referiert C. in einem ersten Kap. über den Brief in der Antike sowie über antike und moderne epistolographische Theorien (5–36) in durchweg korrekter Weise Bekanntes und Erforschtes zur antiken Epistolographie, bietet freilich (in vielen Zitaten) eher eine Ansammlung von Informationen und Meinungen (z. B. 29f; dann etwa 231–238) als eine kreative Aufarbeitung in strengerer Zuspitzung auf die eigene Themenstellung. Auch der folgende kleine Überblick über „Leben und Briefwerk des Hieronymus" (37–45) enthält eine akkumulierende Datensammlung, während gerade zum Briefcorpus des Hieronymus (40–45) eine eigenständigere Durchdringung des Gegenstandes wünschenswert wäre.

Die anschließenden beiden Hauptteile zu Theorie und Technik des Briefes bei Hieronymus (46–124) und zur Praxis des Epistolographen Hieronymus, die exemplarisch an vier Briefen (epist. 34, 54, 15 und 109 in dieser Reihenfolge) untersucht wird (125–229), werden abgeschlossen von einem fünften Kap. über „Hieronymus zwischen Christentum und paganer Bildung" (230–252). Mit ihren Ausführungen zur Brieftheorie des Hieronymus (48–105) bestätigt C. insbesondere an dessen frühen Briefen die gattungstheoretischen Einsichten der grundlegenden Arbeit von Klaus Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik* (Zetemata 48), München 1970, der sich C. zu Recht anschließt. Dieser Teil besticht durch kluge Kommentare zur Forschung, die erneut verläßlich wiedergegeben wird, sowie durch nicht minder kluge, freilich oft etwas zu breite Erwägungen zu den Texten.

Problematisch sind allerdings die Kategorien, nach denen C. die brieftheoretischen Bemerkungen des Hieronymus strukturiert: Unter dem Stichwort „Form" (48–62) wird der „Umfang" von Briefen erörtert, und zwar anhand des *brevitas*-Motivs, dessen Funktionen, die mit dem tatsächlichen Umfang eines Briefes so gut wie nichts zu tun haben, C. überzeugend herausarbeitet (zu berücksichtigen gewesen wäre noch der kleine Aufsatz von G.J.M. Bartelink, *Een gemeenplaats uit de briefliteratuur bij een christelijk auteur. Brevitas epistolaris bij Hieronymus*, in: Lampas 10, 1977, 61–65). Zu unkritisch sind die knappen Anmerkungen zum „Stil" des Hieronymus ausgefallen (62–64), denn Hieronymus ist ein glänzender Stilist, der sein Votum für den schlichten Stil der Alltagssprache in epist. 36,14, das C. hier einzig heranzieht, auf vielen S. seiner Briefe widerlegt. Etwas willkürlich wirkt es, unter die „Funktion" des Briefes (98–100) lediglich dessen Trost-Funktion zu setzen (den Thraede'schen „Sehnsuchts-Topos"), weil die grundlegende „Funktion" eines Briefes, nämlich Ausdruck und Pflege von Freundschaft zu sein bzw. Begegnung zwischen räumlich Getrennten zu vermitteln, eben auch „Funktion" des Briefes ist und auf den ‚untheoretischen' Begriff „Wesen", unter den C. die Aspekte Freundschaft und Begegnung faßt (70–98), in einer dezidiert literaturtheoretischen Arbeit dann vielleicht verzichtet werden könnte. Ferner ist eine wichtige Einsicht am Schluß dieses Teils in einer Fußnote versteckt: „Die Gattung ‚Brief', die bei Hieronymus Raum für Abhandlungen unterschiedlichster Art bietet, läßt sich so vielleicht als eine Art übergeordnete Textsorte verstehen" (105 Anm. 178). Anders gesagt: Gerade die Briefe, die wir von den ‚großen' christlichen Briefschreibern der Spätantike haben (neben Hieronymus v. a. Ambrosius, Augustinus, Paulinus von Nola, Basilius, Gregor

von Nazianz, Johannes Chrysostomus), stellen eine Art Mischgattung aus Brief und Traktat dar, und aus dieser Formenvermischung erklären sich viele Eigenheiten dieser Briefe. Diese fundamentale Tatsache wird von C. an keiner Stelle erwähnt, und das hat unausweichlich nachteilige Folgen für etliche ihrer Überlegungen. Eine davon: Der Abschnitt „*Epistula* als Textsorte" (100–105) gehört zusammen mit den (nach der vorliegenden Gliederung notgedrungen mageren) Ausführungen über den „Inhalt" (64–70), weil die „Textsorte" Brief den christlichen Autoren der Spätantike Raum für alle möglichen Inhalte bot und „auch formal große Freiräume eröffnete", wie C. richtig sagt (105; siehe auch ebd. Anm. 179 „zur Abfassung von Texten unterschiedlichster Gattungen, die auch an der Gattung Brief zu partizipieren [sic] suchen"); mit dieser Einsicht, die bei C. fast beiläufig erst im letzten Satz dieses Teils zu lesen ist, müßte die Darstellung wohl einsetzen, um zu tragfähigen, der spezifischen Form dieser ‚Briefe' angemessenen Erkenntnissen zu gelangen.

Das wohl wichtigste Beispiel dafür: Die „Dekadenzlinie", die C. in vielen Briefen meint feststellen zu können, womit gemeint ist, daß Hieronymus im Laufe der Darstellung stilistisch und kompositorisch jeweils nachlässiger werde und den Bezug zum Thema, zum konkreten Adressaten und zur Gattung nicht selten aus den Augen verliere (vgl. 228. 250 und öfter), stellt sich womöglich anders dar, wenn man die Mischung von Brief und Traktat in Anschlag bringt, weil sich dann das, was C. aus der Sicht der Gattung „Brief" als „Dekadenzlinie" wahrnimmt, als Ausdruck der Gattung „Traktat" begreifen läßt; vgl. die Zusammenfassung zur Analyse von epist. 54: „Im Blick auf die Konsequenz der Gattungsdurchführung kann man, wie in dem vorher analysierten Brief an Marcella [sc. epist. 34] auch, von einer ‚Dekadenzlinie' sprechen: Haben Anfangs- und Schlußteil gerade im Hinblick auf den Adressatenbezug stark brieflichen Charakter, so ist der Hauptteil ganz von seinem Gegenstand bestimmt, der unabhängig von der Adressatin dargestellt wird. So läßt sich dieser Text wohl am angemessensten als Mahnschreiben in brieflicher Einkleidung bestimmen" (195). Letzteres ist richtig, nur: Sollte man dann noch von „Dekadenzlinie" sprechen?

Im Abschnitt über die „Briefsituation" (105–122) sind die Erläuterungen zur Entstehung eines Briefes unvollständig, weil C. die Stenographie nicht erwähnt (diese steht nämlich z. B. hinter der *uelox manus notarii*, nicht „die Eile und Gehetztheit der Situation": 113) und der *librarius* unvermittelt in einem Hieronymus-Text auftaucht, den C. in einer Fußnote zitiert (110 Anm. 200), ohne dessen Verhältnis zum *notarius* zu erklären; aus dem Ablauf vom Diktat, das stenographisch aufgenommen wird, über die Übertragung in Langschrift, die der Autor, falls er dazu Zeit hat, noch einmal durchsieht, ehe der Text in Reinschrift übertragen und dem Adressaten übersandt wird – aus diesem technischen Vorgang bringt C. immer nur den ersten Arbeitsgang ins Spiel und reflektiert auf dieser Basis etwa das Verhältnis von „Schreiben" und „Diktieren", – was freilich fiktiv ist, denn Hieronymus hat alles, was er geschrieben hat, diktiert (mit Ausnahme handschriftlicher *subscriptiones*). Wenn er sich für stilistische und inhaltliche Mängel entschuldigt (113–118 diskutiert C. Beispiele für stilistische Mängel, spricht aber ständig von solchen inhaltlicher Art), dann nicht, weil gehetztes Diktieren im Gegensatz zu ruhigem Schreiben diese bedingen würden, sondern, wie das von C. herangezogene Beispiel epist. 112,1 (108f) klar macht, weil er in diesem Fall wegen der Eile des Boten (die ihrerseits Topos sein kann, hier aber aus verschiedenen Gründen als real aufzufassen ist) keine Zeit mehr hat, den Brief noch einmal durchzusehen; zudem handelt es sich hier wie an vergleichbaren Stellen um einen Bescheidenheitstopos, den der folgende lange, gut gegliederte, argumentativ präzise und sprachlich stellenweise glanzvoll auftrumpfende Brief 112 auf jeder S. als solchen erweist. Schlußendlich: Die für die Praxis weiteren Abschreibens von Briefen herangezogenen Beispiele beziehen sich nicht darauf, sondern auf die Übermittlung von Briefen durch Dritte (120).

Auf der Basis gelungener methodischer Vorüberlegungen in kritischer Auseinandersetzung mit brieftheoretischen Arbeiten aus der Klassischen Philologie und modernen kommunikationstheoretischen Ansätzen (125–142) werden im vierten Kap. Inhalt, Aufbau und Rhetorik von vier Briefen zutreffend wiedergegeben (142–222). Den solcherart gewonnenen Ergebnissen (222–229), etwa daß Hieronymus sich in seinen Briefen als v. a. exegetischer (und asketischer) Lehrer stilisiert (226f), ist grundsätzlich zuzustimmen. Zur Absicherung der Allgemeingültigkeit dieser Erkenntnisse hätte es freilich wohl der Analyse von mehr als vier Briefen bedurft. Und das wäre auch zu schaffen, denn abgesehen von der überzeugenden Interpretation von epist. 15 an Damasus (198–215: Der Brief ist weniger Anfrage als vielmehr Versuch des Hieronymus, seine trinitätstheologische Position als orthodox auszuweisen) erschöpfen sich die Analysen weitgehend in Paraphrasen (für epist. 54 gibt C. das auch selbst zu: „ (...) Analyse, die sich zu weiten Teilen auf eine Nachzeichnung des Inhaltes beschränken mußte" (196); typisch für diesen Stil der Arbeit ist z. B. das bloße Referieren von Meinungen 187 Anm. 236 oder das Forschungsreferat im Exkurs zur Exegese des Hieronymus 150–153, ohne es mit der Erklärung von epist. 34 in einen gewinnträchtigen Zusammenhang zu bringen). Ein strafferer Zugriff auf die Texte (auf breiterer Basis) würde da wohl weiterführen. In der vorliegenden Form wirft die Durchführung des Projekts von C. indes die Rückfrage auf, die C. ihrerseits einmal an eine vergleichbare Arbeit (über die Briefe Senecas) stellt: „Hier ließe sich vorsichtig die Frage stellen, wie relevant tatsächlich das herangezogene Modell für die durchgeführte rhetorische Analyse der Argumentationsstrukturen ist" (125 Anm. 3).

Weitere Monita formaler und stilistischer Art, etwa zu den oftmaligen Wiederholungen, ohne einen gedanklichen Fortschritt zu erzielen (z. B. 223; 249f werden die Ergebnisse von 222–229 nochmals verkürzend referiert), oder zu den Unsicherheiten im Ausdruck (so wird das Wort „Relevanz" sehr oft verwendet, ohne anzugeben, *wofür* denn etwas relevant sei: vgl. etwa 142 Anm. 63; 150f), mögen ebenso wie die Druckfehler (109 Anm. 196 dürfte eine Zeile fehlen, um nur eine Lappalie zu nennen) auf sich beruhen. Nur ein paar sachliche Ungenauigkeiten und Fehler: Der überzeugte Nicht-Christ Symmachus darf nicht unter den „Briefcorpora christlicher Verfasser" (1) genannt werden. – Hat Hieronymus schon in Rom „die Revision des altlateinischen Bibeltextes aufgrund des hebräischen Urtextes in Angriff" genommen (40 Anm. 26)? – Das Zustandekommen des hieronymianischen Briefcorpus ist nicht über literarische „Begründungsmodelle" zu begreifen, wie C. das tut (44 Anm. 49), sondern nur unter Berücksichtigung der aktuellen theologischen Kontroversen, die gerade hinter Synodalbriefen stehen, die ebenfalls Eingang in das Corpus der Hieronymusbriefe gefunden haben, sowie überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhänge, weil Hieronymus sein Corpus ja nicht selbst so zusammengestellt hat, wie wir es heute vor uns haben. – Die Reflexionen zum Terminus *libellus* in seinem Verhältnis zu *epistula* (101f) würden u. a. durch die Berücksichtigung des Umstands gewinnen, daß in epist. 112,1 in manchen Hss. von *libelli breves* die Rede ist. – In epist. 112,1 bezieht sich die Junktur *paene in procinctu* nicht auf den Boten, der „schon fast im Aufbruch begriffen" sei (113), sondern auf Hieronymus, der sich genötigt sieht, „gewissermaßen aus dem Stegreif" den Brief zu diktieren. – Die *quinta* und *sexta editio* in der *Hexapla* des Origenes sind nicht die Übersetzungen „der fünften und der sechsten Spalte" (153), denn in diesen stehen die *Septuaginta* und die Version des Theodotion, sondern, neben den vier Übersetzungen von Aquila, Symmachus, den Siebzig und Theodotion, eine fünfte und sechste Übertragung, die in der *Hexapla* zu manchen Texten (dem Psalter) in einer siebten und achten Spalte aufgeführt waren. – Zu oberflächlich sind die Reflexionen über die Qualifizierung eines Exegeten als *noster* ausgefallen (164 Anm. 163). – Da eine Grußliste z. B. auch in den Briefen an Augustinus begegnet (vgl. epist. 102,3; 103,2; 115; 134,2; 142; 143,2), kann eine solche nicht als Argument gegen die Echtheit von epist. 151–154 geltend gemacht werden (gegen 224 Anm. 360). – Die Stelle epist. 67,1 (244 Anm. 49) kann nicht für Hieronymus veranschlagt werden, weil es sich um einen Augustinusbrief an Hieronymus handelt (epist. 40,1 in Augustins Briefcorpus; dasselbe Versehen ist zur selben Thematik und mit derselben Stelle schon Thraede, *Grundzüge* 125, unterlaufen). – Die (im übrigen fraglichen) terminologischen Aussagen 246 Anm. 55 über *amicitia*, *amor*, *pietas* und *caritas* wären an Texten nachzuweisen, nicht bloß zu behaupten. – Ist „das Interesse des Historikers" nicht vorhermeneutisch defizitär benannt, wenn es auf den „‚historischen Hieronymus'" bzw. gar „auf die Frage nach dem Charakter von Hieronymus" (136) reduziert wird?

Die umfangreiche christliche Briefliteratur der Spätantike gehört nach Form und Inhalt zu den interessantesten Genera der altkirchlichen Literatur. Erst die letzte Generation von Altphilologen und Patrologen hat ihre Erforschung aus der Perspektive gattungstheoretisch orientierter Literaturwissenschaft betrieben, aus der sie eben *als Literatur* in den Blick kommt. Mit dem Rekurs auf moderne epistolographische Theorien und kommunikationstheoretische Modelle begibt sich C. auf das damit erreichte Diskussionsniveau und zeigt mit ihrer Arbeit zu „Hieronymus als Briefschreiber", daß die spätantike Epistolographie ein lohnendes Forschungsfeld darstellt.

Münster Alfons Fürst

Theologiegeschichte

Orth, Gottfried: **Helmut Gollwitzer.** Zur Solidarität befreit. – Mainz: M. Grünewald 1995. 191 S., kt DM 38,00 / € 19,50 ISBN: 3–7867–1828–8

„Im Wintersemester 1930/31 hatte Barth als Thema für seine Offenen Abende die Programme der politischen Parteien gewählt. Ich hatte zu beginnen mit einem Referat über die Ideologie der Weimarer Verfassung. Meine Analyse blieb ohne Entscheidung, weil ich den weimarischen Liberalismus sowohl bejahte wie ironisierte – wie es eben meiner eigenen Verwirrung zwischen eben erst verlassenem bündischen Jungkonservativismus, Marxismus und gerade erst entdecktem Liberalismus entsprach (...). Unter uns gab es nicht wenige,

in deren Buden die Bilder von Barth und Hitler friedlich nebeneinander, als gleichmäßig verehrte Idole hingen." (*Helmut Gollwitzer. Skizzen eines Lebens.* Aus verstreuten Selbstzeugnissen gefunden und verbunden von Friedrich-Wilhelm Marquardt, Wolfgang Brinkel und Manfred Weber, Gütersloh 1998, 63) Spannend – und spannungsvoll – an der Vita Helmut Gollwitzers ist die sie zeitlebens bestimmende Auseinandersetzung mit der parlamentarischen Demokratie westlichen Zuschnitts. Sie deutet, wie sich aus solchen Erinnerungssätzen erschließt, auf einen individuellen und zugleich durchaus exemplarischen Sonderweg hin, auf eine Generationserfahrung, die zugleich einiges aussagt über das durchaus schillernde politische Profil der theologischen Gruppierung, der sich Gollwitzer seit seiner akademischen Jugendzeit verpflichtet weiß: die dialektische Theologie Karl Barths.

Gegenwärtig stoßen solche Sonderwegbiographien von Angehörigen gesellschaftlicher Eliten auf ein neues öffentliches Interesse. Das Ende des Kalten Krieges hat den Blick freigemacht für eine nüchterne historische Neubewertung der politischen Großerzählungen dieser Ära und der ihnen inhärenten (Ver-)Führungspotentiale. Im Bereich des politischen Protestantismus der Nachkriegszeit kommt in diesem Zusammenhang sicherlich der Biographie Helmut Gollwitzers eine exemplarische Bedeutung zu; denn Gollwitzers vita activa ist mit den politischen Weltanschauungskämpfen der Bonner Republik verflochten wie wenige andere Theologenbiographien.

Gewinnversprechend kann eine neue Aufarbeitung der Gollwitzbiographie auch darin sein, daß sie deutlich macht, wie rasch sich seit 1989 die Zeiten geändert haben. „Gollwitzer erscheint unzeitgemäßer denn je." (187) Dies ist die motivierende Rahmenfeststellung der bereits 1995 erschienenen kleinen Gollwitzerstudie von Gottfried Orth. Das Büchlein lohnt schon darum auch nach sieben Jahren noch eine Besprechung, weil solch zeitlicher Abstand die Veränderungsgeschwindigkeit zeitgeschichtlicher Wahrnehmungen, der wir derzeit unterliegen, ansichtig zu machen vermag. Denn O.s Perspektive ist nicht die nüchterne historische Distanzierung, sondern der Versuch einer Aktualisierung, ja der engagierten Rettung eines Erbes gegen den Druck dramatisch verkürzter Halbwertzeiten: „Ich halte Gollwitzers theologisches Denken und seine marxistische Analyse heute wie vor zwanzig Jahren für überzeugend. Aber kaum jemand will sie noch hören." (186)

Da es dem Vf. um die Pflege eines politisch-theologischen Vermächtnisses geht, wählt er eine eher episodische, teilweise enthistorisierende Form der Darstellung. V. a. mittels nicht selten seitenlanger Wiedergaben aus zentralen, aber auch ephemeren Schriften Gollwitzers werden dessen große politisch-theologische Lebenserfahrungen und -themen lebendig zu machen versucht: Nationalsozialismus und Krieg, die Anti-Atom-Bewegung, Kirche und Israel, die Studentenbewegung, Marxismus und Christentum, weltweite Ökumene und Solidarität mit der ‚Dritten Welt', die Friedensbewegung. Dabei kommt es O. darauf an, Gollwitzer für die Nachgeborenen als einen Theologen in Erinnerung zu rufen, der die programmatische Hinwendung der Theologie seines Lehrers Karl Barth zur Bibel übernommen und in eine praktisch-politisch gelebte und reflektierte theologische Zeitgenossenschaft, eine politische theologia practica überführt habe, die eben darum auch hauptsächlich ein Oeuvre „‚theologische(r) Kleinliteratur' (185) hinterlassen habe. Die Verflechtung von „gesellschaftliche(n) Auseinandersetzungen und biographische(n) Erfahrungen" (65) versucht O. an allen großen politischen Lebensthemen Gollwitzers aufzuzeigen, auch etwa an seinem Verhältnis zu Judentum und Israel, wo diese Verflechtung auch eine Komponente der persönlichsten Art hat: beide Frauen im Leben Helmut Gollwitzers, Eva Bildt und Brigitte Freudenberg, hatten einen teilweise jüdischen Familienhintergrund. Den eigentlichen Mittel- und Höhepunkt dieser gelebten politischen Theologie bildet die Vorstellung von Gollwitzers Sinnbuch: „Krummes Holz – aufrechter Gang."

Durch die Orientierung an einzelnen politisch-gesellschaftlichen Lebensthemen statt an einer Chronologie sucht O. eine sachliche Kohärenz der politisch-theologischen Vita Gollwitzers plausibel zu machen, die ihre Einheit in den dezidierten Gleichsetzungen von theologischem Bekenntnis und der eindeutigen öffentlichen Stellungnahme in fundamentalen ethisch-politischen Gegenwartsfragen findet, also etwa in der in den frühen sechziger Jahren formulierten „Erkenntnis (...), daß ‚kein Mensch heute von Gott sprechen kann, ohne sich zum Leben, das Gott schenkt(,) und gegen die atomare Bedrohung des Lebens zu bekennen'." (82) Die großen moralisch-politischen Umschlußgesten der Friedensbewegung, der „Zusammenhang von Rüstung, Unterentwicklung und ‚Erdzerstörung'" (86), werden darum ebenso in Erinnerung gerufen wie die Rede vom „militärisch-industrielle(n) Komplex" (90) oder Gollwitzers umstrittene Spende von 1981 für „Waffen für El Salvador" (93).

An Differenziertheit kann sich die Studie O.s nicht mit der zwei Jahre früheren Diss. von Rolf Stieber-Westermann messen (*Die Provokation zum Leben. Gott im theologischen Werk Helmut Gollwitzers*, Frankfurt am Main 1993), an Materialreichtum nicht mit der oben zitierten von F.-W. Marquardt verfaßten Biographie. Überflüssig ist sie aus den angedeuteten aktuellen Gründen trotzdem nicht. Denn gerade die Empathie des Autors läßt die Lebensleistung dieser exemplarischen Nachkriegsbiographie eines politischen Protestantismus plastisch hervortreten, der religiös-moralische Selbstauslegung und Politik als koextensiv verstanden und gelebt hat. Der Preis, den Gollwitzers politische Theologie dafür bezahlt, ist freilich hoch: Er besteht in der permanenten Abblendung des Eigenwerts demokratischer Institutionen im Staat, aber auch in der Kirche, die nur in der Differenz von bürgerlicher „Groß-Kirche" und engagierter einzelner Gemeinde als dem eigentlichen „Vortrupp des Lebens" (128) wahrgenommen zu werden vermag. Sätze wie die, daß „‚die Einzelexistenz nur als Funktion des Kollektivs angesehen wird und nur vom Nutzwert fürs Kollektiv ihren Sinn erhält'" (158), sind als unkommentierte Programmsätze einer politischen Theologie heute schwer erträglich. Als Selbstbeschreibungen aber der gelebten theologia politica et existentalis einer im Weberschen Sinne ‚charismatischen Führerpersönlichkeit' machen sie buchstäblich Sinn: „(...) und führen, wohin du nicht willst." Die symbolische Zeichensprache einer solchen theologisch geleiteten Biographisierung des Politischen bedarf noch der Entschlüsselung und auch ihrer historischen Deutung. Wieviel Material sie bei Gollwitzer hätte, mag der Sachverhalt illustrieren, daß er auch das Patenamt für Lukas Ohnesorg übernommen hat, also für den Sohn des ‚Märtyrers' der Studentenbewegung.

In einem von O. mit gutem Gespür ans testamentarische Ende seiner Hommage gestellten Brief an den kleinen Ohnesorg, datiert aus dem Terrorjahr 1977, faßt Gollwitzer die aus seiner damaligen Sicht durchaus reale Gefahr einer Zerstörung der Demokratie ins Auge: „Und sollte sie uns genommen werden durch das Zusammenwirken von Reaktion und Terrorismus, dann werden wir neu, wie vor einigen Jahrzehnten schon, für ihre Wiedergewinnung kämpfen müssen (...). Wenn dein Leben reich und sinnvoll werden soll, dann mußt Du (...) Dich kümmern ums Ganze, um das, was wir die gesellschaftlichen Verhältnisse nennen" (190). Die Wurzeln von Gollwitzers politischer Theologie scheinen, diesen Sätzen zufolge, in den Zumutungen zu liegen, die der revolutionäre Ausnahmezustand denen bereithält, die sich seinem Sog nicht entziehen

München Georg Pfleiderer

Fundamentaltheologie

Joswowitz-Schwellenbach, Kirsten: **Zwischen Chalcedon und Birmingham.** Zur Christologie John Hicks. – Neuried: ars una 2000. 243 S. (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, 5), kt DM 78,00 / € 39,00 ISBN: 3–89391–455–2

In der bei J. Wohlmuth erarbeiteten Bonner Diss. konzentriert sich K. Joswowitz-Schwellenbach auf ein wichtiges Teilgebiet in der aktuellen Diskussion um die pluralistische Religionstheologie und ihren Hauptvertreter John Hick: die Christologie. Dabei verdichten sich für die Vf.in die Probleme in der Interpretation Chalcedons durch Hick. Zur Weiterführung und Klärung der strittigen Fragen bringt J-S. die Chalcedoninterpretation Hicks mit derjenigen Rahners diskutierend und sich gegenseitig weiterführend ins Gespräch. J.-S. will die Frage klären: „Welche christologischen Aussagen gehören *notwendig* zur Identität des Christlichen und welche können durch die Anfrage der Pluralisten neu formuliert werden?"(68) Religionstheologisch plädiert die Vf.in dafür, die Grenzen zwischen Inklusivismus und Pluralismus nicht allzu schroff zu ziehen, vielmehr diejenigen Punkte, die beide Positionen teilen, in ihrer Bedeutsamkeit nicht zu unterschätzen.

Das erste Kap. (16–69) führt – nach einem Einblick in Biographie und ausgesuchte Werke – in die Christologie Hicks anhand eines Durchgangs durch seine wichtigeren diesbezüglichen Veröffentlichungen ein. Hick wolle ein neues Inkarnationsverständnis formulieren und dazu Nizäa und Chalcedon metaphorisch interpretieren. Der Tradition halte er vor, die Bekenntnisse dieser Konzilien metaphysisch interpretiert zu haben, was jedoch für das Selbstbewußtsein Jesu unzutreffend, in der heutigen Zeit unvermittelbar, unverständlich und der Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens darüber hinaus hinderlich sei. Es folgt ein ausführlicher Forschungsüberblick, der die Diskussion um Hick und seine Christologie, geordnet nach den jeweiligen Autoren, beleuchtet.

Das zweite Kap. (70–109) behandelt die „fundamentaltheologischen Prämissen Hickscher Christologie" in kurzer, die kritische Diskussion aufnehmender Darstellung. Den wissenschaftstheoretischen Ort der Position Hicks (Philosophie oder Theologie?) kennzeichnet J.-S. als „letztlich unentschieden"(73), weist jedoch den Vorwurf zurück, Hicks Christologie sei nur als Ermöglichungsbedingung seiner Religionstheologie formuliert. In dem Hicks Religi-

onstheologie fundierenden Konzept des Real an sich in seiner Unterschiedenheit von dem Real, wie es von Menschen erfahren werden kann, sieht J.-S. „eine der offensten Flanken seiner gesamten Theologie"(84). Bzgl. des soteriologischen Effizienzkriteriums zur Beurteilung der Tauglichkeit einer Religion zur Heilsvermittlung weist J.-S. auf den rein formalen Charakter dieses Kriteriums hin, dessen inhaltliche Füllung nur traditionsspezifisch und damit gerade nicht mehr allgemein rezipierbar sein könne.

Das dritte Kap. (110–200) bringt die eigentliche Auseinandersetzung mit der hickschen Christologie, die nach der kurzen Einführung im ersten Kap. hier nun auf ihre gedanklichen Grundlinien hin analysiert wird. Hick berufe sich für sein Jesusverständnis ausschließlich auf den vorösterlichen Jesus und dessen vermutetes Selbstverständnis, ja er messe „die Angemessenheit der Lehre Jesu wie sie einige Jh.e später formuliert wurde, am Selbstverständnis des *historischen* Jesus und dessen *Nachweisbarkeit.*"(131) Damit aber würde jeder legitimen Fortentwicklung, jeder Inkulturation der Christologie der Boden entzogen. Mit der Fixierung auf den historischen Jesus gehe bei Hick eine Vernachlässigung des Todes und der Botschaft von der Auferstehung Jesu einher. Damit jedoch übersehe er das für den christlichen Glauben Zentrale und Ursprunghafte. Er suche theologische Bekenntnisaussagen rein historisch-empirisch zu beweisen und trage damit an das Neue Testament ihm fremde Fragestellungen heran.

J.-S. macht in ihrem Bemühen, gemeinsame Überzeugungen von Inklusivisten und Pluralisten aufzuzeigen, darauf aufmerksam, daß Hick Absolutheitsansprüche der einzelnen Religionen dann nicht ablehnen würde, wenn mit ihnen nicht Einzigkeit, sondern die völlige Hinlänglichkeit einer Religion zur Gewinnung des Heils gemeint sei. (152) Mit Bernhardt ist J.-S. der Überzeugung, daß „exklusivistische Alleingeltungsansprüche und inklusivistische Superioritätsansprüche" aus der Christologie ausgeschieden werden könnten, ohne deren Substanz zu reduzieren. (154)

Alle Kritik Hicks an der ‚traditionellen' Christologie bündele sich in seiner Interpretation und Kritik Chalcedons. Diese Kritik leide jedoch an einem Grundmißverständnis: „Hick kämpft zum Teil gegen christologische Zerrbilder an – und er tut das zu Recht. Aber es sind *Zerr*bilder, die von keineswegs jedem theologischen Entwurf so gezeichnet werden. John Hicks Kritik an der traditionellen Christologie krankt an seiner Vorstellung davon, was eben diese traditionelle Christologie sei."(157) Dabei ist J.-S. der Ansicht, daß die Probleme, die Hicks Christologie verursachten, nicht auf seiner Religionstheologie, sondern auf seiner Chalcedoninterpretation beruhten, die schon in der Zeit vor seiner kopernikanischen Wende angelegt sei. Hick interpretiere Chalcedon schon in dieser frühen Zeit so, als hätte das Konzil eine empirische Aussage über die Klassenzugehörigkeit Jesu Christi zur Menschheit und gleichzeitig eine metaphysische Aussage über die numerische Identität Jesu Christi mit Gott treffen wollen. J.-S. weist als problematisch auf, daß eine theologische Relevanz der Menschheit Jesu nicht in den Blick komme, daß Gottheit und Menschheit hermeneutisch ungleich behandelt würden und daß Hicks Vorstellung der numerischen Identität, insbesondere in Verbindung mit seiner exklusiven Betonung des historischen Jesus, zu erheblichen Mißverständnissen führen müsse. Die christliche Tradition sei diesem Mißverständnis (Gott=Jesus), entgegen der Vorstellung Hicks, im allgemeinen nicht erlegen.

In neueren Veröffentlichungen kritisiert Hick an Chalcedon immer wieder eine angebliche logische Inkohärenz, in das sich das philosophische Artefakt, als das er Chalcedon versteht, hineinmanövriert habe. J.-S. verweist auf einen anderen hermeneutischen Zugang zu Chalcedon, der die aporetische, paradoxe Struktur der Formel nicht als seine noch zu erklärende Schwäche, sondern als seine eigentliche Stärke deute, da sie nur so den beiden Polen der Aussagen gerecht bleiben könne. Es ließe sich erkennen, daß Hicks Problem mit Chalcedon darauf beruhe, daß er Gott und Mensch als absolut getrennt ansehe (181) und die Formel von Chalcedon für untrennbar mit einem bestimmten metaphysischen Substanz-Denken halte, das graduelle oder pneumatologische Christologien verunmögliche.

Im vierten Kap. (201–229) inszeniert J.-S. einen Dialog zwischen Rahner und Hick als herausragende Vertreter des Inklusivismus und Pluralismus. Dabei möchte sie mit Rahner zeigen, „was Hick meint, glauben zu müssen, aber gar nicht glauben muß"(202). Mit Rahners theologischer Anthropologie weist sie auf die ungenutzten Ressourcen hin, die in der chalcedonensischen Aussage „wahrer Mensch" lägen und die Hick mit seinem rein empirischen Verständnis übergehe. Interessant erscheint J.-S., daß sich auch Rahner gegen ein monophysitisches Mißverständnis Jesu Christi wehre, ja es sogar als Häresie bezeichne, aber – im Gegensatz zu Hick – nicht den Fehler begehe, in diesem Mißverständnis die Grundform der traditionellen Christologie zu sehen. Gegen Hicks Kritik an der Vorstellung einer Kenosis Gottes hält J.-S. mit Rahner an einer Vorstellung fest, in der Gott Mensch werden könne, ohne aufzuhören, Gott zu sein und zeigt mit Rahner auf, daß Gott und Mensch nicht so schroff voneinander getrennt zu denken seien, wie Hick dies tue. „Hick steht vor dem Dilemma, daß er meint, mit Chalcedon die *Identität* von Gott und Mensch in Jesus *aussagen zu müssen*, aber vom Konzept der pluralistischen Religionstheologie her Gott (Real) und Mensch als völlig *getrennt* voneinander denkt."(214) Für Rahner dagegen stehe die Formel von Chalcedon nicht in totalem Widerspruch zum ‚normalen' Verhältnis von Gottheit und Menschheit, sondern bilde vielmehr dessen Gipfelpunkt. Weder die Realidentität von Gott und Mensch noch ihre absolute Getrenntheit entsprächen der Formel von Chalcedon – entgegen der Meinung Hicks. Rahners Christologie, die die Einheit von zwei Verschiedenen denken könne, werde dagegen sowohl der Intention Chalcedons gerecht, wie sie auch die von Hick befürchteten Implikationen Chalcedons vermeiden könne.

Ein Anliegen J.-S. ist es, Berührungspunkte zwischen inklusivistischer und pluralistischer Christologie aufzuzeigen. Diese sieht sie insbesondere in einer Zuschreibung von Einzigartigkeit Christi, die beide, auch die pluralistische Christologie, vornähmen. „Beide sind sich darin einig, daß sich Gott in Jesus Christus in seiner höchsten Gestalt geoffenbart hat."(242) J.-S. sieht ein berechtigtes Anliegen der Pluralisten darin, diese Einzigartigkeit Christi so zu verstehen, daß sie die Einzigartigkeit anderer religiöser Figuren nicht ausschließen müsse. Gerade ein solches Verständnis gelte es jedoch noch zu entwickeln. Ob die Einschätzung J.-S., der Unterschied zwischen pluralistischer und inklusivistischer Christologie erweise sich als geringer als erwartet, zutreffend ist, hängt von der Ausgangserwartung ab: Ob man etwa annimmt, Pluralisten wären aufgrund ihres wissenschaftstheoretischen Standortes, ihrer dialogunterstützenden Grundhaltung oder schlicht wegen ihres vermeintlichen Relativismus zu theologischen Spitzenaussagen über Jesus Christus grundsätzlich nicht in der Lage. Die weiterführende Diskussion wird sich um die zu Recht zum Schluß gestellte Frage drehen müssen, ob es „neben Jesus Christus die Möglichkeit anderer Offenbarungen Gottes in seiner Höchstform"(242f) geben könne. Bei der Beantwortung dieser Frage unterscheiden sich Pluralisten und Inklusivisten dann sehr fundamental.

Die Arbeit analysiert und klärt die in der Diskussion um die pluralistische Religionstheologie des öfteren nur knapp behandelte und als den christlichen Ansprüchen ungenügend befundene Christologie Hicks. Dabei fällt als hilfreich besonders die Einbeziehung früherer Arbeiten Hicks auf, in denen er sich zur Christologie äußert, ohne schon Pluralist zu sein. Für die zukünftige Diskussion um die pluralistische Christologie erscheint J.-S. Eindruck interessant und weiterführend, daß Hick im Rahmen der Christologie etwas ablehnen zu müssen glaube, was eine sich an Rahner orientierende Christologie positiv integrieren könne, ohne die Folgen nach sich ziehen zu müssen, die Hick bei der ‚traditionellen' Christologie befürchte. Die Konzentration auf die Christologie bringt es mit sich, daß die epistemologischen und wahrheitstheoretischen Fragen sowie die Konstruktion der pluralistischen Religionstheologie Hicks nur am Rande Erwähnung finden. Dabei wird J.-S. der Differenziertheit der Konzeption des Real an sich bei Hick und seiner Unterscheidung vom Real, wie es von Menschen erfahren werden kann, m. E. nicht immer gerecht.

Bochum Christian Heller

Dogmatik

Die Welt als Ort Gottes – Gott als Ort der Welt. Friedrich-Wilhelm Marquardts theologische Utopie im Gespräch, hg. v. Magdalene L. Frettlöh / Jan-Dirk Döhling. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001, 173 S., kt € 27,95 ISBN: 3–579–05323-X

Vermittelt über das Denken von Friedrich-Wilhelm Marquardt und im Anschluß an seinen Utopiebegriff werden hier theologische Reflexionen vorgelegt, die in der Theologie, zumal der katholischen, eher ungewöhnlich sind. Formal handelt es sich um die Dokumentation einer Tagung, die im Juni 2000 an der Evangelischen Akademie Berlin stattfand und sich mit dem Thema (wortspielerisch) dem Utopieverständnis näherte: „Kein Ort nirgends."

Marquardt hat, wie die Studienleiterin der Akademie zusammenfaßt, „in der Bibel bisher theologisch unzureichend ausgeschöpfte Topoi einer Sehnsucht nach dem ‚Dort – Sein' entdeckt, denen er nachgehen wollte" (9). Die biblischen Utopien von Garten, Stadt und Reich Gottes sind für Marquardt „das Versprechen Gottes, uns einen Raum bei sich selbst zu geben und selbst einen Wohnraum bei den Menschen zu haben" (9), Versprechen freilich, die noch nicht eingelöst sind.

Marquardt selbst hat Gelegenheit, in einem der Beiträge („Gott-Utopie?") seine Utopiebegriffe zu präzisieren. Gott selber hat sich von dem Topos des Göttlichen gelöst (vgl. Thomas von Aquin: „Deus non est in aliquo genere", S. C. G, C. 25). „So wird er utopisch, d.h. nicht mehr faßbar, im Menschheitsdiskurs nicht mehr kommunizierbar" (23). So liegt sowohl im Judentum als auch im Christentum die Spannung zwischen der Sehnsucht nach dem Utopischen, das Menschen als befriedeten und befriedigenden Ort anstreben, und der Enttäuschung, daß dieser Ort nicht erreicht werden kann (wie es zu Recht die Dialektische Theologie mit ihrer Formel vom ganz „Anderen" ausgedrückt hat). Marquardt versucht, über die kabbalistische Lehre vom „Zimzum" Zugänge zu dem so bezeichneten „Rückzug"

Gottes aufzuzeigen. „Gott zieht sich auf sich selbst zurück, um so Raum zu schaffen für eine Wirklichkeit neben sich" (28). Der liebende Gott, der aus Liebe geschaffen hat, entzieht sich dem Menschen, um ihn an sich zu ziehen. Die im Titel des Beitrags liegende Frage beantwortet Marquardt so: „Nur Gott im U-topos zeigt uns Orte, an denen wir etwas tun können für ihn und darin uns bergen können" (35).

In seinem detailreichen Aufsatz setzt sich *Bernd Klappert* u. a. mit dem Ansatz Marquardts auseinander, die alttestamentliche Namentlichkeit Gottes (Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs) auf das trinitarische Reden von Vater, Sohn und Geist hin durchsichtig zu machen. Dessen Position lehnt er zwar ab, möchte aber, Ansätzen Marquardts folgend, doch über die Vielfalt der Namen Gottes zu einer Annäherung kommen. Die Bochumer Theologin *Magdalene L. Frettlöh* möchte direkt (in der Absicht, Marquardt zu interpretieren) die rabbinische Gottesbezeichnung *maqom* mit der Lehre von der immanenten Trinität verschränken und den trinitarischen Binnenraum Gottes als *maqom* verstehen. Unter den übrigen Beiträgen fällt noch der des Publizisten *Robert Leicht* über „die Musik im Paradies" auf, wo es gute Ansätze für eine theologische Ästhetik gibt. Natürlich kann man einiges zu diesem Buch kritisch anmerken: Ob es leistet, was es verspricht, etwa weil sich statt eines konsequenten Gesprächs mit dem Utopieverständnis von Marquardt nicht doch ein Florilegium relativ verästelter Gedankengänge ergeben hat; ob man der Trinitätslehre die nötige Sorgfalt hat zukommen lassen, auch und gerade unter dem Vorzeichen des altkirchlichen und ökumenischen Denkens usw. Jedenfalls dürfen die Anstöße des Denkens von Marquardt (die Utopie, die Trinitätslehre, die Rolle des Judentums betreffend – und noch einiges mehr) nicht verlorengehen, sondern sollten auch außerhalb seines direkten Umfeldes und evangelischer Theologie überhaupt aufgenommen werden.

Münster Harald Wagner

Dietrich, Thomas: **Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621).** Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen. – Paderborn: Bonifatius 1999. 542 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 69), geb. DM 158,00 / € 81,00 ISBN: 3–89710–075–4

„Die Ekklesiologie Bellarmins ist ein weit vielfältigeres Gebilde, als ihre Rezeption zunächst erahnen läßt" (510). Dieses komplexe Gebilde zu beleuchten, ist Anliegen der an der Kath.-Theol. Fak. in Freiburg / Breisgau vorgelegten Diss. Wie deren Untertitel subtil anzeigt, unterscheidet Dietrich den Kontroverstheologen von dem Systematiker Bellarmin. Während die Kontroverstheologie Gefahr läuft, Einzelfragen herauszugreifen, behält die Systematik den Gesamtzusammenhang im Auge. Dies ist ausdrücklich Bellarmins Bestreben, wenn er in den Kontroversen sagt, daß die verschiedenen Streitpunkte „tanquam unius corporis membra" dargestellt werden sollen (vgl. 14.72). Löst Bellarmin diesen Anspruch ein? Um dem Systematiker Bellarmin auf die Spur zu kommen, ist eine umfassende, nicht auf Einzelfragen reduzierte Annäherung an dessen Werk gefordert, wie sie der Vf. durch die Methode der Strukturanalyse gewährleisten will. „Diese Methode will die theologische Position Bellarmins aus der äußeren Ordnung der Gedanken erheben und anschließend an den Einzelaussagen verifizieren" (15). Nach einem kurzen Blick auf Leben und Werk Bellarmins (2.) wird deswegen zuerst die Struktur der Kontroversen beleuchtet (3.), um dann der Reihenfolge der Traktate des ersten Bdes der Kontroversen entlang die ekklesiologisch relevanten Themen zu ermitteln. Ansatzpunkt sind der in der ersten Kontroverse behandelte Schrifttraktat (4. Die Grundlagen der Ekklesiologie im Schrifttraktat) und der darauffolgende Christustraktat (5. Die Kirche in christologischer Perspektive), bevor die im strengen Sinn ekklesiologischen Kontroversen 3–5 analysiert werden (6. Das Leitungsamt in der Kirche; 7. Gliedschaftsdefinition und Kirchenbegriff).

Die Kontroversen Bellarmins gingen aus in Rom gehaltenen Vorlesungen hervor, zeigen aber aufgrund ihrer (eher ergänzenden als korrigierenden) Bearbeitung vor der Veröffentlichung, daß Bellarmin in der Kontroverse die systematischen Gesichtspunkte gewahrt wissen will. Anders als eine verbreitete Fehlinterpretation will, versteht sich Bellarmin nicht als der erste, der sich umfassend mit den zeitgenössischen Kontroversfragen befaßt, wohl aber ist sein systematischer Anspruch neu (vgl. 72f).

Der erste Abschnitt des ekklesiologischen ersten Bdes der Kontroversen „De verbo Dei scripto et non-scripto" dient der Suche nach dem angemessenen Fundament, führt aber bereits tief in ekklesiologische Themen hinein. Mehr als die Kanonfrage, die bei Melchior Cano im Vordergrund steht, ist es die Frage nach der Schriftauslegung, die Bellarmin beschäftigt. Ausgangspunkt ist die – durch die Auffassung von der obscuritas Scripturae bedingte – Einsicht, daß die Schrift einer Bezeugungs- und Auslegungsinstanz bedarf. Grundlage für den Glauben kann nach Bellarmin nicht das innere Zeugnis des Geistes, also die individuelle Geistbegabung, sein; vielmehr ist das unumstößliche Fundament des Glaubens allein in einer sichtbaren Instanz zu finden, welche als judex controversiarum fungieren kann. Damit erfolgt eine Weichenstellung für das Verständnis des kirchlichen Amtes: es kommt vom Schrifttraktat her primär unter dem Aspekt des magisterium in den Blick (vgl. 177). In Fortschreibung einer Entwicklungslinie seit Trient wird die Idee eines eigenständigen Lehramtes der Theologie zurückgewiesen (vgl. 176).

Den Christustraktat „De Christo capite totius Ecclesiae" sieht D. als Schlüssel sowohl rückblickend für den Schrifttraktat als auch vorauswirkend für das Verständnis von Kirche. Denn die Inkarnation läßt im Sinne eines theologischen Modells Schrift und Kirche als gottmenschliche Wirklichkeiten verstehen (192). Für die Ekklesiologie ist bedeutsam, daß der Christustraktat mit Ausführungen über die Mittlerschaft Jesu Christi endet: „Die Soteriologie als Rede von Christus als Mittler wird damit zur eigentlichen Grundlage für Bellarmins Nachdenken über die Kirche" (192). Vor diesem Hintergrund wird die Kirche mehr als Heilsmittel denn als Heilsfrucht gesehen und in den Heilsdienst Christi eingeordnet. Heilsmittel aber ist sie, indem sie selbst eine mediatio von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit darstellt: Wie die Gottheit in der hypostatischen Union die Menschheit leitet, so trägt Christus als Hypostase die irdische Kirche. Insofern damit ein gewisses Gegenüber Christi zur Kirche gewahrt ist, dient das inkarnatorische Prinzip nach D. in Bellarmins Ekklesiologie der Korrektur einer in sich geschlossenen rechtlichen Sicht des corpus der Kirche (vgl. 218–231). Zugleich aber begründet das inkarnatorische Prinzip die Struktur der Kirche: Wie in der menschlichen Natur Jesu caro und anima unterschieden werden können, so gibt es auch innerhalb der irdischen Kirche ein Gegenüber von Haupt (caput) und Leib (corpus). Auf diese Weise macht Bellarmin die petrinische Struktur der Kirche geltend: kennzeichnend für die Kirche sind nicht nur Sichtbarkeit und Einheit, sondern auch als drittes Element die romanitas.

Der Papst als sichtbarer Stellvertreter Christi auf Erden ist für Bellarmin wichtigste Instanz der Kirchenleitung. Die hier gegebene Repräsentation Christi denkt Bellarmin nach Art des Zusammenwirkens von Gott und Mensch im Vollzug der Sakramente. Dabei bedarf die im Petrusdienst verbürgte Präsenz Christi nach Bellarmin weder einer Ergänzung noch eines Korrektives. Durch das Petrusamt hat die providentia Dei (vgl. 120–122; 270) für die Kirche auf beste Weise gesorgt. Demgegenüber hat das Konzil in Bellarmins Kirchenbild keine konstitutive Bedeutung. Es ist lediglich Darstellung der Kirche ohne eigene Vollmacht.

Hinsichtlich des Kirchenbegriffs von Bellarmin betont D., daß die gemeinhin als Kirchendefinition verbuchte Aufzählung der drei vincula (Glaubensbekenntnis, Sakramente und Einbindung in die hierarchische Kirchenstruktur) genauerhin eine Gliedschaftsdefinition ist. Demgegenüber hebt die Nominaldefinition der Kirche das Moment der evocatio, das unsichtbare Wirken Christi, hervor (vgl. 472). Bei allem Interesse an der Sichtbarkeit der Kirche vergißt Bellarmin somit nicht, daß die sichtbare Kirchengemeinschaft Ausdruck einer unsichtbaren Wirklichkeit ist. Auch die Leib-Seele-Unterscheidung wehrt einem veräußerlichten Gliedschaftsbegriff.

D. versucht aufzuzeigen, daß Bellarmins Denken komplexer ist, als es eine einseitig juridische Wirkungsgeschichte erkennen läßt. Schuld daran ist allerdings, dies verhehlt D. nicht, auch eine Schwäche in der Darstellung der Kontroversen selbst: Die thematische Konzeption wird über der Fülle kaum noch ersichtlich; das Werk scheint in Einzelfragen zu zerfallen. „Sowohl in der Textgestalt der Kontroversen wie in der Rezeption Bellarmins hat der Kontroverstheologe die Oberhand über den Systematiker bekommen" (519). Zudem opfert Bellarmin auch inhaltlich das systematische Interesse gelegentlich der kontroverstheologischen Argumentation (vgl. 223).

Weiterer Kritikpunkt ist die Vernachlässigung der heilsgeschichtlichen Dimension der Kirche (512) und grundsätzlicher das Verständnis der Wahrheit als geschichtsenthobener Größe: „Die Dominanz einer abstrakt verstandenen Wahrheit, die der Geschichte lediglich in ihren Details Raum gibt, sie aber nicht als eigenwertige Größe akzeptiert, (stellt) den eigentlichen Schwachpunkt im methodischen Vorgehen der Kontroversen dar" (157; vgl. 123.140.144–150).

Dies ist ein Faktor in dem, was D. das „regressive Vorgehen" Bellarmins nennt, der bestrebt ist, die bestehenden katholischen Strukturen zu rechtfertigen: „Die Fixierung Bellarmins auf die Kirche seiner Zeit führt dazu, daß er der herrschenden Praxis die theologische Begründung regressiv hinzufügt. Die Theologie Bellarmins rechtfertigt die Praxis nicht nur, sondern stützt sie auch bedingungslos und verliert dadurch ihre kritische Funktion" (468).

Diese Rezension kann aus der Fülle von Beobachtungen, welche die vorliegende Studie in sorgfältiger Arbeit zusammenträgt, nur einige Grundlinien aufzeigen. Wohltuend ist die nüchterne Distanz des Autors zu seinem Protagonisten. Dessen Schwächen werden beim Namen genannt, ohne darüber positive Ansätze zu übersehen. Angesichts einer selbstbewußten Abgrenzung von anderen Forschungsergebnissen, die auf zu partielle Perspektiven zurückgeführt werden, wäre ein ausführlicherer Einblick in die Forschungslage zu Beginn

der Studie sinnvoll gewesen. Die künftige Forschung zur katholischen Kontroverstheologie kann jedenfalls an dieser Studie nicht vorbeigehen.

Chur Eva-Maria Faber

Diez, Karlheinz: **„Ecclesia – non est civitas Platonica".** Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage an die „Sichtbarkeit" der Kirche. – Frankfurt: J. Knecht 1997. XVI, 502 S. (Fuldaer Studien, 8) Ln DM 98,00 / € 51,00 ISBN: 3–7820–0754–9

Die von der Mainzer Kath.-Theol. Fak. angenommene Habil. befaßt sich mit der Theologie katholischer Kontroverstheologen, die noch immer nicht hinreichend aufgearbeitet ist. Dabei wäre gerade diese Phase der konfessionellen Auseinandersetzung von Interesse, insbesondere für die Frage, wieweit die theologischen Gegner des 16. Jh.s die letzten Gründe ihrer Auseinandersetzungen bereits erkannten. War bewußt, daß es nicht um strittig gewordene Einzelthemen ging, sondern „um die umfassende Konzeption eines gesamten Heilssystems" (57; vgl. 52)?

Um diese Frage zu erhellen, wählt K. Diez die Methode der analytischen Anwendung einer heuristischen Formel (58): Er untersucht das jeweilige Verständnis von Kirche hinsichtlich des Aspektes ihrer Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit, um zu prüfen, ob daran tiefere Zusammenhänge aufleuchten.

Dazu nimmt sich das erste Kap. „Luthers Neufassung der Inhalte von ‚Sichtbarkeit' und ‚Unsichtbarkeit' der Kirche" vor; die Position anderer Reformatoren (Melanchthon, Zwingli, Calvin) wird vergleichend danebengehalten. Verständlicherweise wird dieser Hintergrund, der nicht selbst Gegenstand der Studie ist, vornehmlich anhand von Sekundärliteratur erarbeitet. Das zweite Kap. analysiert die theologischen Entwürfe verschiedener Kontroverstheologen. Exemplarisch für die Franziskanertheologen stehen Thomas Mörner (er ist derjenige, bei dem der Vorwurf, Luther mache aus der Kirche eine civitas platonica erstmals greifbar wird: vgl. 43.157), Nikolaus Herborn und Kaspar Schatzgeyer, für die Schule von Löwen Jacobus Latomus und Johannes Driedo, für die Schule von Salamanca Melchior Cano, Mancio de Corpus Christi sowie Dominikus Bañez, aus der Konvertitenliteratur wird Johannes Pistorius Nidanus ausgewählt, ein letzter Vertreter ist Robert Bellarmin. Das dritte Kap. beleuchtet eigens die jeweilige Augustinus-Rezeption. Eine Zusammenfassung beschließt die Studie.

Trotz der gemeinsamen Abwehrrichtung gegen die bei den Reformatoren wahrgenommene Tendenz, die Unsichtbarkeit der Kirche zu betonen, zeigt der Durchblick durch die katholische Kontroversliteratur ein breites Spektrum von Auffassungen: Während bei den Franziskanertheologen ein Denken im Urbild-Abbild-Schema mit unterschiedlichen Akzenten zu finden ist, folgt die Schule von Löwen einem eher augustinisch-heilsgeschichtlichen Ansatz. Neben Positionen, die das Verhältnis von Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit recht differenziert denken (zu nennen sind hier insbesondere Schatzgeyer und Latomus), herrscht bei anderen eine Überbetonung der Sichtbarkeit, gedeutet als empirisch-konstatierbare Wahrnehmbarkeit verbunden mit juridischen Motiven (so bei Cano und Bellarmin).

Insgesamt kommt es in Reaktion auf den reformatorischen Kirchenbegriff zu einer unheilvollen Verkürzung: „Die Unmöglichkeit, eine integrativ (sakramental-pneumatisch-trinitarisch) entworfene Einheitsgestalt zu denken, führt (...) zum Sieg der (bloßen) Empirie und des Konstatierbar-Nachprüfbaren über die Glaubenswirklichkeit und befördert ein ekklesiologisch-‚positivistisches' Verständnis des Heilsgedankens" (418). Die Polarisierung führt dazu, „daß eine empiristische Sicht von Wirklichkeit in evidenter Wahrnehmbarkeit spannungsvoll zu einer Sicht von Glaubenswirklichkeit steht, die ‚als neue Wirklichkeit des Glaubens' die empirische Raum-Zeitlichkeit radikal hinter sich läßt" (427).

In der Darstellung der verschiedenen Entwürfe entscheidet sich D. für eine systematische Durchsicht, für die in den Anmerkungen eine breite Textbasis geliefert wird. Ein kurzer Abschnitt zum Reflexionsansatz versucht, die jeweiligen Perspektiven auf den Punkt zu bringen. Damit ist eine gut begehbare Schneise durch den dichten Wald der Kontroverstheologie geschlagen. Gegenläufig zu den konstatierten Verkürzungen versucht D. in seiner Studie, das Verhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit in eine sakramentale Sicht einzurücken. So verbindet sich die abschließende Zusammenfassung mit einer ökumenisch interessierten Weiterführung. Sie stellt einen gelungenen Beitrag zur Sache dar, obgleich die exzessive Verwendung von Sekundärliteratur sehr unterschiedlicher Herkunft ein wenig stört. Zudem besteht Anlaß zu erinnern, daß Absätze empfohlene und zuweilen auch gebotene Mittel zur Strukturierung des Gedankengangs sind.

Chur Eva-Maria Faber

Stolina, Ralf: **Niemand hat Gott je gesehen.** Traktat über negative Theologie. – Berlin / New York: W. de Gruyter 2000. VIII, 202 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 108), geb. DM 148,00 / € 74,00 ISBN: 3–11–016853–7

In einem 1984 veröffentlichten Aufsatz urteilte Hans Urs von Balthasar, „daß trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist, daß negative Theologie im strikten Sinn erst in der Auseinandersetzung christlicher Denker mit nicht-christlicher religiöser Philosophie innerhalb der christlichen Tradition auftaucht"[1]. Ist also die Tradition negativer Theologie als nicht-biblisch abzulehnen? Die vorliegende, 1999 von der Ev.-Theol. Fak. Münster angenommene Habil. unternimmt den Versuch, einen *theologischen* Begriff negativer Theologie zu entwickeln.

In einem ersten Teil erfolgt eine exemplarische Durchsicht der Tradition negativer Theologie. Dabei werden neben dem klassischen Vertreter Dionysios Areopagita sehr verschiedenartige Stimmen gehört, um „glaubenstheologische" Ansätze für die negative Theologie zu finden. Denn der areopagitische Entwurf weist ein christologisches Defizit auf und vernachlässigt durch die Betonung des diskursiven Aufstiegsweges die gläubige Bereitschaft für die Kondeszenz Gottes (25f).

Demgegenüber würdigt der Vf. den biblisch-theologischen Horizont, vor dem Johannes von Kreuz die Negation nicht als Methode des aufsteigenden Erkenntnisweges, sondern als Erfüllung des ersten Gebotes versteht (37). Insofern allerdings die dunkle Nacht ein Durchgangsstadium ist, bleibt die offenbarungstheologische Qualität des Kreuzes ausgeblendet (46f). Die Überformung (transformacion) des Menschen in Gott droht die Distanz zwischen Gott und Mensch aufzulösen.

Diese Defizite lassen Ausschau halten nach einer kreuzestheologischen Konzeption negativer Theologie, wie sie Erich Przywara entwickelt hat. Allerdings sieht Stolina die kreuzestheologisch gefaßte negative Theologie, welche die Offenbarung Gottes im Gekreuzigten erkennt, bei Przywara durch dessen negative Theologie der analogia entis gebrochen. „Przywara steht in der Gefahr, den Satz ‚das nur kann ich sagen, was Gott nicht ist' aus seinem kreuzestheologischen Kontext zu lösen und zu einem letzten Satz zu machen, der ein wahres und wirkliches ‚Ist' Gottes im Gekreuzigten nicht mehr aussagen kann" (60). Die Erkenntnis im Glauben muß einem Vernunftsatz weichen.

Als weitere Stimme hört der Vf. die vehemente Kritik Eberhard Jüngels an der negativen Theologie, weist sie aber insofern zurück, als Jüngel versäumt, nach einem theologischen Begriff negativer Theologie zu fragen. Von seiner Kritik getroffen sei nur die philosophische Tradition negativer Theologie, wie Stolina sie an Bernhard Welte exemplifiziert.

Ausgehend vom Johannesevangelium, in dem Glauben, Sehen und Erkennen in einem systematischen Zusammenhang stehen, entwickelt der zweite Teil der Studie einen theologischen Begriff negativer Theologie. Grundlage aller Aussagen über das Sehen des Glaubens ist das Nicht-Sehen des Glaubens, ein Nicht-Sehen, das nicht in der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis begründet ist, sondern darin, daß Gott nicht Objekt von Erkenntnis sein kann. Weil Gott nur vermittelt durch den Sohn und den Geist erkannt wird, ist das gläubige Sehen nicht eine Möglichkeit des Menschen und steht somit im Raum des Nicht-Sehens. Von hier aus muß das Verhältnis von Affirmation und Negation neu bestimmt werden. „Wie das Nicht-Sehen des Glaubens (...) der Raum ist für das Sehen und Erkennen des Glaubens, so ist das *Negationsmoment* auf das Empfangen und Vernehmen der Mitteilung Gottes, mithin das *Affirmationsmoment* ausgerichtet" (124). Negation und Affirmation führen nicht auf einen aufsteigenden Erkenntnisweg, sondern „stellen die theologischen Vollzugsmomente für ein *empfangendes Vernehmen* der Mitteilung des *in* seiner Offenbarung verborgenen Gottes dar" (125).

Das Negationsmoment dient somit der Preisgabe der eigenen Erkenntniserwartungen, um den Weg für empfangendes Vernehmen zu bereiten. Daraufhin aber gibt sich Gott zu erfahren und zu erkennen, so daß affirmative Aussagen möglich werden. Verdeutlicht an einem traditionellen Thema negativer Theologie: Die menschliche Sprache, an sich nicht ausreichend, um Gott zur Sprache zu bringen, gewinnt, wenn Gott sie für seine Selbstmitteilung in Dienst nimmt, neue Bedeutungsdimensionen. Ihre Defizienz mündet somit nicht in die bloße Negation: „Indem Gott sich zur Sprache bringt und die Rede von Gott empfangend, nachvollziehend und antwortend dem zu entsprechen sucht, *wird* sie in Hinsicht auf ihren Inhalt adäquat, kongruent und eindeutig" (176). Wie sich hier zeigt, bewegt sich S. trotz seiner Kritik an Jüngel offenkundig in dessen Spuren.

[1] Balthasar, H.U. v.: Bibel und negative Theologie. In: **Sein und Nichts in der abendländischen Mystik**, hg. v. W. Strolz, Freiburg/Breisgau 1984 (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominicana. Weltgespräch der Religionen. Schriftenreihe zur großen Ökumene 11), 13–31, 13.

Ich stimme dem Vf. der Studie zu, daß es dringlich ist, einen theologischen Begriff von negativer Theologie auszuarbeiten, dies gerade auch in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Plausibilität eines „fremden Gottes", die für christliches Denken nicht ohne weiteres rezipierbar ist. Fraglich scheint mir aber, ob in S.s Verhältnisbestimmung von Negation und Affirmation der entscheidende Punkt bereits getroffen ist. Gewiß ist die Negation auf die Affirmation ausgerichtet. Wenn aber Ernst gemacht wird damit, daß es eine Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung gibt, dann mündet auch die Affirmation wieder in die Negation. Diese relativiert nicht die Offenbarung, sondern verweist ausgehend davon in die Tiefen der Erkenntnis Gottes (Röm 11,33). Diesbezüglich dürfte im übrigen S.s Interpretation der Theologie Przywaras diesem nicht ganz gerecht werden. Die Pointe Przywaras liegt nicht in einer abschließenden Negation, sondern in seiner dynamischen Fassung der analogia entis, derzufolge jede Rede von Gott die „je größere Unähnlichkeit" in „noch so großer Ähnlichkeit" zu beachten hat. Dabei entspringt diese Einsicht v. a. beim späten Przywara nicht einem Vernunftsatz, sondern gibt eine Erfahrung mit der Offenbarung wieder. Die Ausdrucksformen, die sich solche Glaubenserfahrung sucht (und die sich bei Przywara gewiß nicht in dem oben zitierten Satz erschöpfen), haben ebensolche Berechtigung wie die Rede von der Nichtobjektivierbarkeit Gottes, die S. seinerseits als Zusammenfassung des biblischen Zeugnisses durchgehen läßt.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen sollte die Diskussionsanregung zum Thema negative Theologie aufgenommen werden. Der stolze Preis des Buches dürfte dafür allerdings nicht sehr förderlich sein.

Chur Eva-Maria Faber

Liturgiewissenschaft

Angenendt, Arnold: **Liturgik und Historik.** Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2001. 251 S. (Quaestiones disputatae, 189), kt DM 48,00 / € 24,50 ISBN: 3–451–02189–7

Die noch von Karl Rahner und Heinrich Schlier begründete Reihe war, diesen Hg.n entsprechend, bis in die 80er Jahre fast ausschließlich systematischen und exegetischen Fragestellungen vorbehalten. Inzwischen ist aber auch die Liturgie zunehmend zu einem Thema der Theologie geworden, auch von Exegese und Systematik, nicht zufällig beginnend mit dem Bd *„Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?"* (QD 107, hg. v. K. Richter 1986) bis hin zu dem Bd *„Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung"* (QD 194, hg. v. B. Kranemann/T. Sternberg, 2002). Schon länger hat auch die „Historik" die Liturgie zum Forschungsthema erkoren, was sich nun ebenfalls erstmals in einem QD-Bd niederschlägt. Der emeritierte münsterische Kirchengeschichtler Angenendt ist dazu in besonderer Weise prädestiniert, hat er doch für sein Fach im deutschen Sprachgebiet die mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtliche Sicht als eine Grundlage historischen Forschens etabliert (vgl. sein Standardwerk: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2. Aufl. 2000), wofür ihm gerade die Liturgiewissenschaft zu größtem Dank verpflichtet ist.

Seinem Forschungsprojekt „Spätmittelalterliche Liturgie" im Rahmen des Münsterschen SFB „Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme" entstammt nun auch diese Quaestio: „Die in der Christentumsgeschichte größte Liturgiereform, die des Zweiten Vatikanischen Konzils, läßt weiterhin die Emotionen wie die Argumente hochgehen. Eine ‚Reform der Reform' wird gefordert, gemeint sowohl als Weitertreiben wie auch als Rückstufung. Zur Lösung wird eine ‚organische Liturgieentwicklung' empfohlen. Wie aber ist eine solche zu denken und zu praktizieren?" (9). Der Vf. geht dabei von der These aus, daß gängige Handbücher das erste christliche Jahrtausend als Zeitalter der Objektivität und der wahren Liturgie beurteilten, während die Liturgie seit der Gotik als Zeit des Subjektivismus und des Verfalls gekennzeichnet werde. Der Vf. gesteht durchaus zu, daß dieses Deutungsschema seit den 20er Jahren des vergangenen Jh.s auch für die Allgemeingeschichte wie die Kunst-, Literatur- und Politikgeschichte üblich war. Doch während allüberall eine positive Bewertung des Spätmittelalters erkennbar sei, gelte dies für die Liturgie nicht. Daher wolle er eine Neubewertung vornehmen.

Der Vf. kann diese von ihm als „ideologisches Beurteilungsschema" eingestufte These, daß die Liturgie des Mittelalters als Verfall gesehen werde, mit Recht vornehmlich an der vorkonziliaren Forschung festmachen, etwa an Theodor Klauser, weniger schon an Josef Andreas Jungmann. Für die jüngere liturgiewissenschaftliche Forschung lassen sich dafür kaum noch überzeugende Belege finden. Immerhin können die Erkenntnisse A.s zum Teil der Liturgiewissenschaft selbst zugeschrieben werden, war er doch zwei Jahre Ordinarius in Münster für dieses Fach. Er gesteht auch zu, daß sich diese Disziplin nie nur historisch verstanden hat, sondern gerade seit dem Konzil pastoralliturgische Anliegen – jüngst auch liturgiesystematische Arbeiten – im Vordergrund standen, ging es doch nicht zuletzt aufgrund historischer Einsichten um die Umsetzung der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium.

Was der Vf. vornehmlich über die Liturgische Bewegung und ihre Voraussetzungen in einem ersten Teil unter „Die Geschichte eines Problems" (17–106) zusammenträgt, ist weithin eloquent, oft im guten Sinne essayistisch, so wie es nur jemand so komprimiert und zugleich mit vielen einsichtigen Beispielen vortragen kann, der aus einem reichen Wissen schöpft. In immer neuen Anläufen befaßt er sich mit der Spannung von Subjektivität und Objektivität in der Liturgie, wie sie von Anbeginn bestanden hat. So ordnet er die verschiedenen Ansätze etwa von Ildefons Herwegen, Odo Casel oder Romano Guardini in die zeittypischen Strömungen ein, zeigt Nähe und Differenz zu völkischem Gedankengut auf, bringt durch gekonnt ausgesuchte Zitate das Verhältnis von Liturgie und Politik auf den Punkt. Trotz pointierter Zuspitzungen bleiben seine Darlegungen weithin ausgewogen, so wenn er es ablehnt, die „Modernisten" als Antifaschisten und die „Objektivisten" als dem NS-System nahestehend einzuordnen (87). Allerdings bleibt er bei der Feststellung, daß „die Liturgiker des 20. Jh.s (...) die ganze Christentumsgeschichte in zwei Perioden aufteilten: eine positive – andauernd bis zum Ende der Romanik – und eine negative – beginnend mit der Gotik (...). Daß aber, historisch gesehen, diese Licht/Dunkel-Geschichte so gar nicht haltbar ist, ja, daß nach heutiger Forschungslage ein ganz anderes Urteil ansteht und darum auch eine neue Liturgiegeschichte geschrieben werden muß, beginnt sich nur erst langsam abzuzeichnen." (106)

In Teil II werden „Ritus und Liturgie in historischer Perspektive" (107–203) beschrieben. Dem Vf. gelingt es hier, schon früher von ihm publizierte Erkenntnisse (vgl. u. a.: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 2. Aufl. 1997) so miteinander zu verbinden, daß erkennbar wird: Von einer organischen Liturgieentwicklung kann kaum die Rede sein. Hier ergibt sich Raum für ein weiterführendes Gespräch. Wenn er festhält, daß „die neuere Liturgiewissenschaft der allegorischen Deutung wenig Verständnis entgegengebracht" habe (140), so ist doch zu fragen, warum sie das tun sollte. Gerade der Vf. hat doch oft schon darauf hingewiesen, daß dies auf einen Mangel an theologischer Durchdringung zurückzuführen sei. Und wenn er die Einengung der Mysterienfeiern auf sieben Sakramente durch die Scholastik deshalb als positiv ansieht, weil damit angesichts ausufernder Volksreligiosität die wichtigsten Heilshandlungen erhalten bleiben, muß er doch zugleich zugestehen, daß dies zu einer Verrechtlichung führt, die dem Ursprung nicht gerecht wird. Hier hätte sich der Rez. einen deutlicheren Hinweis auf die Wiedergewinnung des Mysterienbegriffs durch das II. Vatikanum und die damit verbundene erneuerte Sakramentenliturgie gewünscht, die nun nicht mehr so deutlich von den Sakramentalien getrennt werden kann. Daß aber zweifellos die „mittelalterliche Liturgie als Forschungsaufgabe" gesehen werden muß (168), ist keine Frage. Nicht zuletzt vom Vf. sind dazu weitere Arbeiten zu erhoffen.

Abschließend gelingt dem Vf. eine hervorragende Kennzeichnung heutiger Auseinandersetzungen, wobei u. a. die Ambivalenz der Äußerungen Joseph Ratzingers, der nicht zuletzt Liturgiewissenschaftler für eine Zerstörung der Mysterienfeier verantwortlich macht, herausgestellt wird. Auf wenigen S. (180–197) führt er traditionalistische Einwände gegen liturgische Neuerungen mit historischen Argumenten ad absurdum. Da das Christentum „religionsgeschichtlich als ‚umstürzlerische' Religion" bezeichnet werden müsse, sei die Zukunft der Liturgie offen: „Das Wort von der ‚ecclesia semper reformanda' gilt – da die Liturgie eminent Kirche-erbauend ist – ebenso von dieser selbst. Natürlich bleibt das Postulat der Kontinuität dort gültig, wo die Fortsetzung und Durchhaltung des in und mit Jesus Christus gestifteten Auftrags ansteht. Die Verwirklichung dieses Auftrags in der Zeit aber hat ihre unvorhersehbaren Konkretisierungen, denen Raum zu geben ist. Von hierher zeigt sich, daß ein Verharren bei einer vorgeblich unveränderlichen Liturgieform zwar das zweifellos starke religionspsychologische Verlangen nach Bleibendheit zu befriedigen vermag, nicht aber das Erfordernis, die ‚Gunst der Stunde' wahrzunehmen." (203)

Angesichts des weit gespannten Bogens dieser Studie war eine ungeheure Literaturfülle zu verarbeiten. Dabei war der Vf. redlich bemüht, der liturgiewissenschaftlichen Sicht gerecht zu werden (10). Daß hier dennoch Defizite bleiben, war kaum zu vermeiden (vgl. etwa die Anm. 386ff, die nicht wirklich belegen, was hier tatsächlich geleistet wurde). Das kann aber die Gesamtwertung nicht beeinträchtigen: Was A. hier vorlegt, ist eine großartige, geradezu aufregende Studie nicht nur zur Frage von Liturgiereformen, sondern am Beispiel von Liturgie und Ritus zur Frage der Entwicklung von Kirche angesichts unterschiedlicher Kulturen und Mentalitäten. Es erstaunt daher nicht, daß inzwischen schon eine 2. Auflage dieses Werkes erschienen ist und eine amerikanische Ausgabe vorbereitet wird.

Münster Klemens Richter

Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Begründet von Heinrich Rennings und Martin Klöckener. Bd 3: Dokumente des Apostolischen Stuhls: 4.12.1983–3.12.1993. Mit Supplementum zu Bd 1 und 2, übersetzt, bearbeitet und hg. v. Martin Klöckener. Unter Mitarbeit von Guido Muff – Kevelaer / Freiburg (Schweiz): Butzon & Bercker / Universitätsverlag 2001. 1114 S. (Dokumente zu Erneuerung der Liturgie, 3), geb. DM 148,64 / € 76,00 ISBN: 3–7666–0078–8 (Butzon & Bercker) / 3–7278–1144–7 (Universitätsverlag)

Mit diesem 3. Bd liegen nun alle seit der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" vom 4.12.1963 bis zum 3.12.1993 von Rom veröffentlichten „Dokumente zur Erneuerung der Liturgie" (DEL) auch in deutscher Sprache vor, insgesamt 353 (vgl. grundsätzliche Hinweise dazu: ThRv 94, 1998, 554f). Dabei wird die Parallelität zum von Rainer Kaczynski besorgten *„Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae"* (EDIL), dessen 3. Bd 1997 erschien, gewahrt. Allerdings enthält DEL 3 mehrere Dokumente darüber hinaus. An die Dokumententexte schließt sich ein Anhang mit einem umfangreichen Supplementum an (1021–1109). Das enthält Ergänzungen und Aktualisierungen zu DEL 1 und 2 sowie Nachträge zu DEL 3: einzelne neue Textfassungen von Dokumenten der früheren Bde.; die Änderungen (Variationes) in den Vorbemerkungen der liturgischen Bücher, die aufgrund des CIC 1983 notwendig wurden; authentische Auslegungen der Dokumente und Antworten auf Anfragen an Dikasterien des Apostolischen Stuhls; weitere nennenswerte Ausgaben der Dokumente in den Originalsprachen oder in deutscher Übersetzung; Nachträge von wichtiger Literatur, wobei an dem Prinzip festgehalten wird, nur solche Titel zu verzeichnen, die die offiziellen Dokumente selbst kommentieren. Gerade darin besteht eine wichtige Hilfe. Bei allen Dokumenten werden zunächst die Quellenangaben für den lateinischen wie für den deutschen Text belegt, anschließend dann jeweils wichtige Literatur dazu angegeben. Da die Drucklegung des Dokumentationsteils (11–1109) bereits im Frühjahr 1999 abgeschlossen wurde, konnten nach diesem Zeitpunkt keine Nachträge mehr im Supplementum aufgenommen werden.

Leider enthält dieser Band nicht die angekündigten und dringend erwarteten Register, die den gesamten Zeitraum der liturgischen Erneuerung von der Liturgiekonstitution bis in die Gegenwart erschließen sollen. Nun ist ein eigener Registerband zu DEL 1–3 für die absehbare Zukunft in Aussicht gestellt. Schon jetzt können die fertigen Registerteile im Internet eingesehen werden: www.unifr.ch/liturgie. Hier finden sich die Bibelstellen und die Quellen (mit verschiedenen Quellensorten von der Patristik bis zur Gegenwart), wobei dieses Register zugleich die Rezeption liturgischer Texte und Dokumente zur Liturgiereform belegt.

Somit liegt nun ein unentbehrliches Hilfsmittel für die ersten drei Jahrzehnte liturgischer Entwicklung seit dem Konzil vor, jedenfalls soweit es die römische Sicht betrifft, das nicht nur für die Liturgiewissenschaft selbst von Bedeutung ist. Das Werk kann zudem einen Beitrag dazu leisten, daß theologisch und pastoral verantwortete Liturgiereform nach den konziliaren Maßgaben in offenem und fruchtbarem Austausch zwischen Universalkirche und Teilkirchen aktuell bleibt.

Dem Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Universität Fribourg, M. Klöckener, ist für eine immense Arbeitsleistung Dank zu sagen, zumal er das Gesamtwerk von Beginn an, also seit mehr als zwei Jahrzehnten, betreut hat, beginnend noch als Assistent am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft in Paderborn. Dank gebührt auch dem Münchener Ordinarius für Liturgiewissenschaft, R. Kaczynski, der die lateinischen Originaltexte schon seit drei Jahrzehnten in EDIL sammelt und betreut.

Münster Klemens Richter

Unentdeckte Feiertage. Das Kirchenjahr als Fest des Glaubens, hg. v. Hans-Helmar Auel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 176 S. (Dienst am Wort, 89), kt DM 31,80 / € 15,90 ISBN: 3–525–59353–8

Der Anlaß für vorliegendes Bändchen aus der Reihe „Dienst am Wort" mit dem Titel „Unentdeckte Feiertage. Das Kirchenjahr als Fest des Glaubens" war nach den Ausführungen des Hg.s Hans-Helmar Auel der Wegfall des Buß- und Bettages. Angesichts des Wegfallens eines staatlich geschützten kirchlichen Feiertages in fast allen Bundesländern, befaßte sich der Kirchenkreis Homberg auf einer Klausurtagung mit dem Thema „Kirchenjahr" und versuchte sich so dem Thema „Vergessene Feiertage" anzunähern. Mit Hilfe einer Fragebogenaktion gelang es herauszufinden, welche Pfarrer in welchen Gemeinden der Landeskirche Kurhessen-Waldeck welche Feiertage überhaupt noch feiern. Angeregt durch diese Fragebogenaktion plädiert der Hg. dafür, das Kirchenjahr zu pflegen, das er als einen Schatz ansieht, „den es lohnt zu heben." (10). Die programmatische Wendung liegt im Titel von „Vergessene Feiertage" oder „Verschüttete Feiertage", was einen stärkeren Akzent auf das Vergangene legen würde, bewußt hin zu „Unentdeckte Feiertage".

Neben zwei einleitenden kurzen Überlegungen von Hans Gerrit Auel zur Umfrage in Pfarreien in der Landeskirche Kurhessen-Waldeck und von Martina Schmidt zur Frage der „Christlichen Feiertage in der reformierten Suisse Romande", als eine Art Bestandsaufnahme, widmet sich ein erster Teil einem Überblick über sog. „Vergessene Feiertage". Es werden an dieser Stelle aufgeführt etwa der Tag des Erzmärtyrers Stephanus, der 26. Dezember, oder das Fest der Unschuldigen Kinder, der 28. Dezember, oder das Fest der Apostel Petrus und Paulus, der 29. Juni. Zu zweien dieser Festtage (Tag des Erzmärtyrers Stephanus und Tag der Beschneidung und Namensgebung Jesu) schließen sich Gottesdienstmodelle an.

Es folgen ein Kap. zum Epiphaniasfest sowie vier verschiedene Modellpredigten zu einzelnen Schrifttexten zum Tage.

Hat man als Rez. bis zu diesem Punkt das Buch bereits mit großem Interesse dahingehend verfolgt, wie der Versuch unternommen wird, das Kirchenjahr theologisch angemessen zu feiern und zu interpretieren, so ist man als Leser, der aus dem römisch-katholischen Kontext kommt, bei den nächsten drei Unterpunkten zunächst verwundert: Es folgen Gottesdienstmodelle zu den drei heiligen Tagen Gründonnerstag, Karfreitag, Karsamstag (86–119).

Angesichts der zentralen Stellung des „Triduum Paschale" für die liturgische Feier des christlichen Glaubens mag man diese drei österlichen Tage auf keinen Fall unter „vergessene Feiertage" einordnen. Liest man jedoch mit Bedacht z.B. die Ausführungen von Barbara Ullrich zur Bedeutung des Gründonnerstages, wird einem deutlich, wie sensibel hier der Versuch unternommen wird, eine liturgische Tradition (die Feier des Letzten Abendmahls), die aus historischen Gründen im Laufe der Reformationsgeschichte untergegangen ist, in neuer Form wiederzubeleben und für die Gemeinde fruchtbar zu machen.

Vieles mag an dieser Stelle zunächst überraschend erscheinen, manches auch Widerspruch hervorrufen, etwa wenn bei den Überlegungen zum Karsamstag die Vf.in Barbara Ullrich das oft zitierte Klischee vom Karsamstag als „liturgiefreiem" Tag kolportiert, als ob die Feier des Stundengebetes, die auch am Karsamstag nicht ausfällt, sondern ganz im Gegenteil (vgl. Trauermetten) sogar entsprechend feierlich ausgestaltet wurde, keine Liturgie darstellen würde. Dennoch sind auch hier Ansätze zu finden (etwa in Form einer Andacht auf dem Friedhof am Nachmittag des Karsamstag; 116), die durchaus die theologischen Aspekte des Karsamstags (Stichwort: „Grabesruhe") in einem Wortgottesdienst aufzugreifen versuchen.

Ein Unterkapitel über die Feier des Trinitatissonntages, das Geburtsfest Johannes des Täufers am 24. Juni und das Michaelisfest am 29. September runden das kleine lesenswerte Bändchen ab. Dem vorliegenden Bd ist zu wünschen, daß er sein Ziel erreicht, Gemeinden dazu anzuregen, „das Kirchenjahr als Reigen des Feierns neu zu entdecken." Und auch wenn nicht alle Anregungen und alle Gottesdienstmodelle im Verhältnis 1:1 in die Praxis umzusetzen sind und manche Vorstellungen (besonders im Bereich der drei österlichen Tage) vielleicht im Kontext der großen Ökumene auch noch einmal neu zu überdenken wären, werden doch viele Anregungen geboten, die „Unentdeckte Feiertage" zu einer lesenswerten Lektüre machen für alle, die sich um die Feier des Kirchenjahres bemühen.

Münster Martin Stuflesser

Kirchenrecht

Leimgruber, Stefan / **Müller,** Ludger: **Religionsunterricht zwischen Norm und Wirklichkeit** – Paderborn: Bonifatius 2000. 52 S. (Kirchenrecht im Dialog, 2), kt DM 19,80 / € 10,40 ISBN: 3–89710–082–7

In der von Libero Gerusa und Ludger Müller beim Bonifatiusverlag herausgegebenen Reihe *Kirchenrecht im Dialog* werden v.a. wissenschaftliche Gespräche über Grundfragen des kanonischen Rechts protokolliert, aber auch – wie in dieser Publikation – aktuelle kirchenrechtliche Fragen, die sich aus der Praxis ergeben. Interessant ist, daß mit dieser Reihe die Kanoniker nicht unter sich bleiben und in dem ihnen eigenen Ideolekt kirchenrechtliche Fragen erörtern, sondern dies interdisziplinär mit Fachkollegen aus anderen Fakultä-

ten tun. Diese werden angefragt und der Kirchenrechtler versucht, die Antworten, Positions- oder auch Problembeschreibungen in den kirchenrechtlichen Kontext zu stellen.

In der Didaktik gelten Fragen der rechtlichen Voraussetzung des Religionsunterrichts eher als Randbedingungen (12), gleichwohl ist es gut, wenn sie einmal über den Tellerrand ihres Tätigkeitsfeldes schaut. V. a. seit der Wiedervereinigung steht der Religionsunterricht hinsichtlich seiner Grenzen und Perspektiven auf dem Prüfstand und mit großer Spannung wird die Vergleichsregelung des Bundesverfassungsgerichts zu LER (Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde) erwartet. Der von beiden Gesprächspartnern bzw. dem Verlag gewählte Zeitpunkt für die vorliegende Publikation ist also recht günstig.

Müller und Leimgruber greifen in ihrem Gespräch u. a. Fragen auf, die stets oder heute besonders aktuell sind: Welche Ziele verfolgen Staat und Kirche mit dem Religionsunterricht? Welche Möglichkeiten und Chancen hat der Religionsunterricht unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen? In diesem Zusammenhang gehen sie v. a. auf die Frage ein, ob die Konfessionalität des Religionsunterrichts (32ff) im Sinne der Trias zukunftsfähig ist. Eine eindeutige, positive Antwort darauf gibt nur der Kirchenrechtler. Für den Religionspädagogen ist die Zukunft der triadischen Konfessionalität keineswegs so sicher, zumal zwischen evangelischen Landeskirchen und katholischen Bistümern bereits Formen interkonfessioneller Zusammenarbeit in Verordnungen (wie z. B. Niedersachsen) oder Erlassen (z. B. Hessen) erarbeitet worden sind. Der intentionale Unterschied zwischen den beiden Ländern ist gravierend. Während in Niedersachsen pädagogische Gründe für den konfessionellen Religionsunterricht im Klassenverband herangezogen werden können, gilt der hessische Erlaß nur als Ausnahmeregelung bei organisatorischen Problemen. Gerade in diesen Gesprächspassagen werden die Unterschiede der beiden Partner deutlich. Während M. die aktuelle Rechtslage darstellt und diese auch nicht im geringsten problematisiert, fordert L., „im ersten Schuljahr, in Leistungskursen der Gymnasien und in Sonder- und Berufsschulen wie auch in Diasporasituationen (...) klare Verhältnisse (zu) schaffen und ökumenische Regelungen (zu) treffen"(34). Eine Annäherung zwischen beiden Gesprächspartnern ist zumindest in diesem Punkt nicht erkennbar. Dies zu erwarten, wäre auch unrealistisch.

Ein weiterer signifikanter Unterschied zwischen dem Kanoniker und dem Religionspädagogen wird bei der Unterscheidung zwischen kirchlicher Katechese und Religionsunterricht deutlich. Während der Kirchenrechtler M. an dieser Stelle den Religionsunterricht noch als wichtigste Form kirchlicher Verkündigung (23) und als Wissensvermittlung verstehen möchte, betont der Religionspädagoge L. dezidiert den Dienstcharakter des Religionsunterrichts für die Adressaten (24). Ihre Fragen, ihre Not und ihre Zukunft stehen ebenso im Blick wie das Glaubenswissen und die Tradition. Beide Gesprächspartner zeigen hingegen große Übereinstimmung bei der Darstellung und Beurteilung des in Brandenburg eingeführten Faches „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde" (17ff), des Religionsunterrichts in den neuen Bundesländern und des in der Öffentlichkeit viel besprochenen „Islamischen Religionsunterrichts" (41) an öffentlichen Schulen sowie der Anforderungen an ihn. V. a. fällt auf, daß M. bei diesen komplexen Fragen sowohl die nicht ganz einfachen Rechtsfragen aufgreift, als auch den Realitäten Rechnung trägt. Dabei zeigt er auf – besonders im Blick auf den Ethikunterricht –, wie „problematisch pragmatische Lösungen sein können" (37), weil sie nicht selten Grundrechtsverletzungen billigend in Kauf nehmen.

Die beiden Gesprächspartner spielen sich mehr oder weniger elegant die Bälle zu; diese werden zumeist sicher angenommen. Freilich geht auch schon mal ein „Schlag ins Leere" d. h., Fragen wird ausgewichen oder sie werden erst gar nicht aufgegriffen. Während der Kirchenrechtler vielfach eine große Empathie für den Religionsunterricht zeigt, hat man beim Religionspädagogen eher den Eindruck, daß er sich schwer tut, sich in die Fragestellungen des Kanonikers hineinzuversetzen –. Nun, wir stehen ja wohl erst am Anfang des bisher ungewohnten Dialogs.

Das vorliegende Buch vermittelt für den Religionsunterricht eigentlich keine neuen rechtlichen oder religionspädagogischen Einsichten, vielmehr – und darin sehe ich seinen besonderen Stellenwert – zeigt es, in welchem Spannungsverhältnis sich der Religionsunterricht zwischen Religionspädagogik und Kirchenrecht bewegt. Zum anderen macht es deutlich, daß das Kirchenrecht, das Recht überhaupt, für religionspädagogisches Handeln zuverlässige Orientierungspunkte bietet. Diese Orientierungspunkte nutzen, sich in rechtlich abgesteckten Räumen bewegen, kann der Praktiker als Befreiung erfahren. Deshalb ist der Publikation zu wünschen, daß sie auch in den Bücherregalen der Religionslehrerinnen und Religionslehrer zu finden ist.

Fulda Dieter Wagner

Moraltheologie

Eibach, Ulrich: **Menschenwürde an den Grenzen des Lebens.** Einführung in Fragen der Bioethik aus christlicher Sicht. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000. 212 S., pb. DM 24,80 / € 12,90 ISBN: 3–7975–0001–7

Die Auseinandersetzungen um Fragen der Bioethik gewinnen seit geraumer Zeit – ein entscheidender Stichtag ist in diesem Zusammenhang die weitgehende Sequenzierung des menschlichen Genoms im Jahre 2000 – zunehmend an Schärfe. Die Leitartikel und Feuilletonbeiträge der großen deutschen Tageszeitungen dokumentieren diesen Trend beinahe täglich.

Das vorliegende Buch des in Theorie und Praxis mit den Fragen der medizinischen Ethik am Anfang und am Ende des Lebens vertrauten Autors ist ein Indiz dafür, wie schwierig es zu sein scheint, fundamentale Grundüberzeugungen der theologischen Anthropologie in einer zum interdisziplinären Dialog einladenden Weise ethisch aufzuschlüsseln.

Statt dessen kommt es in den einzelnen Beiträgen des Bdes zu einem Frontalangriff auf die sog. säkulare Bioethik, als deren bekannteste Repräsentanten Norbert Hoerster und Peter Singer – oder andere „rationalistisch-empiristisch argumentierende Philosophen" (19) – fungieren, wobei sich zunehmend die Frage aufdrängt, ob die vom Vf. favorisierte strategische Option am Ende tatsächlich aufgeht oder ob nicht vielmehr ein Pyrrhussieg errungen wird.

An zweifellos willkürlich ausgewählten Beispielen sei die Problematik erläutert:

Die – im Beitrag „Menschenwürde, Autonomie und Forschungsinteressen in der Biomedizin" (13–37) – völlig zu Recht vorgetragene Kritik an dem Versuch, in wissenschaftlich unkorrekter und moralisch inakzeptabler Weise, aus Beschreibungen und medizinischen Messungen der Lebensqualität betroffener Patienten Lebenswerturteile abzuleiten, wie dies z. B. in der von Peter Singer vorgelegten „Praktischen Ethik (Stuttgart ^{2}1994) geschieht, bleibt hinter der erforderlichen inhaltlichen ethischen Präzision zurück, wenn es tatsächlich richtig sein sollte, daß der Personbegriff und die Menschenwürde ausschließlich auf der Basis „von ‚religiös-metaphysischen' Grundvoraussetzungen" (19) plausibel begründet werden kann.

Anstatt diesen aus bestimmten moralphilosophischen Kreisen innerhalb der Bioethik gegen die theologische Ethik vorgebrachten Kritikpunkt durch die eigene Argumentationslogik zu bestätigen, wäre die Brüchigkeit einer vermeintlich metaphysikfreien Subjekt- und Personbegründung aufzuzeigen und deren offensichtliche Aporien aufzudecken. Die Logik des Präferenzutilitarismus ist nämlich – entgegen den Beteuerungen ihrer führenden Vertreter – alles andere als voraussetzungslos, sondern operiert mit inkonsistenten anthropologischen und metaphysischen Implikationen. Im Gegensatz zu Peter Singer wußte John Locke sehr wohl um die immanenten Grenzen der Leistungsfähigkeit seines Personkonzepts (21f), so daß er bei der Frage nach der Begründung der unbedingten Würde des Menschen nicht auf den Personbegriff, sondern auf die Schöpfung Gottes rekurrierte. Die säkulare Bioethik muß aus theologischer Perspektive nicht erst aufgrund ihrer Konsequenzen, sondern bereits auf der Basis ihrer anthropologischen Voraussetzungen kritisiert werden.

Signifikant ist in diesem Zusammenhang eine Kernthese des Buches: „Gegen solche Tendenzen kann man sich letztlich auf dem Boden eines empiristischen Menschenbildes nicht wehren, sondern nur dadurch, daß man die Würde der Person ‚transzendent' in Gottes Handeln für den Menschen begründet. Danach wird und ist der Mensch *Person* und hat eine *Personwürde* ohne sein Zutun allein durch Gottes Handeln, das allem menschlichen Handeln vorgeordnet ist und demgegenüber der Mensch nur ein *Empfangender* sein kann" (26).

In diesem Zusammenhang ist die Kritik an Immanuel Kant, der „entscheidend zur Aushöhlung des christlichen Verständnisses der *Gottebenbildlichkeit* beigetragen hat, indem er die Würde als Größe verstand, die der Mensch selbst konstituiert, die ihm also nicht mehr von ‚außen', von Gott her *zugesprochen* wird" (20f), völlig überzogen. Sie desavouiert jenen ethischen Kronzeugen, der im Gespräch zwischen philosophischer und theologischer Ethik eine wichtige Brückenfunktion übernehmen könnte, zumal es gerade sein Verdienst ist – durch die Profilierung des kategorischen Imperativs –, die Anwendung instrumenteller Logik im Blick auf den Menschen moralisch disqualifiziert zu haben.

Zudem wird die ethische Relevanz des Lebensqualitätsbegriffs unterschätzt und verkürzt, wenn dessen Bedeutung auf die aktuelle Interpretation innerhalb der angloamerikanischen Bioethik eingeschränkt wird. Der fortschrittskritische Impetus dieses *terminus technicus* innerhalb der medizintherapeutischen Diskussion kommt dann ebensowenig in den Blick wie die Möglichkeit, aus theologisch-ethischer Perspektive das Verständnis der Qualität des Lebens zu beleuchten.

Die einzelnen Beiträge sind durch eine scharfe Abgrenzung von einer an Kant anknüpfenden Ethik der Autonomie gekennzeichnet. Die programmatische Gegenthese lautet: „*Christliche Freiheit* ist *aber nicht Autonomie* (...) sie ist ermöglichte und geschenkte Freiheit (...)" (31). Die Begründung für diese Fundamentalopposition zwischen autonomer Freiheit auf der einen und geschenkter Freiheit auf der anderen Seite ist jedoch alles andere als überzeugend. Ebenso bleibt die Priorität der „‚Ethik der Fürsorge' vor der ‚Ethik der Autonomie'" (32) begründungslogisch unklar. Eine derart profilierte Ethik der Fürsorge, die „den Menschen nicht primär als ein autonomes und rational entscheidendes Individuum" (59) betrachtet, ist eine fragwürdige Einbahnstraße in den medizinischen Paternalismus, obwohl der Vf. ausdrücklich betont, selbstverständlich gehöre „zu einer auf das Wohlergehen der Kranken ausgerichteten Ethik der Fürsorge auch die Achtung des *Subjektseins* und der *Autonomie* des Patienten (...)" (59). Doch so einfach kommt man aus der Sackgasse einer subjektschwächenden Ethikbegründung nicht heraus. Völlig zu Recht wird in jüngster Zeit darauf aufmerksam gemacht, daß der Antagonismus zwischen subjektzentrierter und intersubjektiv ausgerichteter Ethik moralphilosophisch wie moraltheologisch alles andere als zwingend ist (vgl. Th. Pröpper, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung, in: Ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg / Breisgau 2001, 57–71).

Der unbedingte Respekt vor der Würde des menschlichen Lebens wird in den einzelnen Beiträgen für die unterschiedlichen Problembereiche der medizinischen Ethik durchbuchstabiert. Hier liegt sicherlich ein besonderes Verdienst des Autors. Die „Heuristik der Furcht", wie sie Hans Jonas für die ethische Bewertung moderner technologischer Herausforderungen vorgeschlagen hat, kennzeichnet den Zugang zu den verschiedenen Problemfeldern. Angesichts evidenter Gefahren werden leider die Chancen moderner Medizin- und Biotechnologie unterbelichtet. Der Beitrag „Genetische Diagnostik und die Selektion behinderten Lebens in und vor der Schwangerschaft" (111–137) thematisiert einen ethisch zweifellos problematischen Zusammenhang. Allerdings sollte nicht grundsätzlich bestritten werden, daß die Entwicklung der Pränataldiagnostik primär einem therapeutischen Anliegen verpflichtet ist. Zu Recht wird die Frage nach der ethischen Legitimität der Prägimplantationsdiagnostik davon unterschieden (122–133). Verdienstvoll ist in jedem Fall das Bemühen, ethische Grenzziehungen in der Bioethik nicht gegen den notwendigen medizinischen Fortschritt auszuspielen (134–136). Hier leistet der Vf. wichtige Aufklärungsarbeit.

Mit der gebotenen Klarheit setzt sich der Vf. in dem Artikel „Verbot ‚aktiver' Sterbehilfe?! – Eines der letzten religiös begründeten ‚Tabus' in der säkularen Gesellschaft" (139–167) mit der gesetzlichen Regelung dieser Frage in den Niederlanden auseinander und enttarnt zahlreiche Argumentationsmuster der Befürworter aktiver Euthanasie, indem er Alternativen aufzeigt und begründet.

Für eine abschließende Bewertung des Buches wird man den Untertitel zu respektieren haben. Hier wird ausdrücklich von einer „Einführung in Fragen der Bioethik aus christlicher Sicht" gesprochen. Zweifellos hat der Vf. hier den argumentativen Schwerpunkt gesetzt. Nicht wenige Beiträge wurden als Vorträge vor einem entsprechend interessierten Publikum gehalten. Insofern bereichert der Bd die binnenkirchliche Diskussion und macht auf kontroverse Positionen aufmerksam. Zudem steckt er das weite Feld gegenwärtiger medizinethischer Problemlagen ab und bietet insofern eine wichtige Orientierungshilfe.

Hier liegt jedoch zugleich die Grenze für den interdisziplinären Dialog, da viele der theologisch motivierten Überlegungen in direkter Konfrontation und scharfer Abgrenzung zur säkularen Bioethik ins Spiel gebracht werden. Insofern hat der Vf. einen für Philosophen und Theologen gleichermaßen provokativen Entwurf vorgelegt, der den bioethischen Diskurs in Gang hält.

Münster Klaus Arntz

Pinckaers, Servais OP: **The Sources of Christian Ethics.** Translated from the third edition by Sr. Mary Thomas Noble, O.P. – Washington DC: Catholic University of America Press 1995. XXI, 489 S., kt £ 19,95 ISBN: 0–567–29287–8

Das vorliegende moraltheologische Handbuch, eine Übersetzung des frz. Originals „Les sources de la moral chretienne" (Fribourg 1985) des frz. Moraltheologen und Dominikaners, langjährigen Prof.s an der kath. Univ. Fribourg, bietet entgegen des bescheiden anmutenden Titels mehr als bloß eine Darstellung der Quellen christlicher Ethik. Es handelt sich vielmehr im besten Sinn des Wortes um ein Handbuch der Moraltheologie. Als ethisches Kompendium steht es damit in der guten Tradition katholisch-moraltheologischer Manualistik, die weit besser war als ihr zuweilen übel ramponierter Ruf. Der Ursprung dieser Handbücher liegt in der vom Konzil von Trient vorgenommenen Neuordnung des Beichtsakramentes und der damit verbundenen Vorschriften hinsichtlich der zu beichtenden Sünden. Damit einher ging die Ausgestaltung der speziellen Moraltheologie als Beichtstuhlkasuistik, zugleich die Abkoppelung der Ethik von der Anthropologie und Dogmatik, und die Erarbeitung von entsprechenden Handbüchern für die Beurteilung von unsicheren Gewissensfällen. Das vorliegende Buch erweist sich jedoch zugleich im besten Sinn als modern, insofern es als Handbuch den Weg zurück wagt zu einer Moraltheologie im Geist des hl. Thomas von Aquin, und das meint: zu einer anthropologisch-philosophisch begründeten Ethik. Beabsichtigt wird somit gut scholastisch eine beständige Verankerung der normativen Sollensfrage in der anthropologischen Seinsfrage. Moraltheologie in dieser Perspektive ist nach Überzeugung des Vf.s eine Tochter der Anthropologie: Am Anfang steht die Frage „Was ist der Mensch?", die ihre allgemeine Antwort in der Gottebenbildlichkeit des Menschen findet. Insofern diese „imago-dei"- Natur des Individuums durch die Erbsünde nicht zerstört, sondern verletzt und beeinträchtigt wird, sodann aber im Erlösungswerk Jesu Christi und nachfolgend in der Taufe wiederhergestellt und erhoben ist, handelt es sich um eine spezifisch katholische Sicht christlich-theologischer Ethik in der Tradition des Naturrechtes. Die Vernunftnatur des Menschen gibt zu denken, und der getaufte Christ lebt weit mehr aus der Attraktivität des Guten und der Faszination Gottes als aus dem gebannten Blick auf mögliche Sünden. Diese Perspektive ist im aktuellen ethischen Diskurs durchaus ungewöhnlich; so fragt der Vf. am Schluß des Buches dann auch selbst: „Perhaps someone may object that in our view of morality we have not given enough attention to sin which occupies so important a place in salvation history and in the preoccupation of ethicists. Did Christ not come to save the people from their sins?" (464) Gerade dies aber ist das erklärte Ziel des Buches: Eine moraltheologische Darstellung dessen, was dogmatisch unter Erlösung und Heil verstanden wird. Sünde ist der verschattete Hintergrund, gut thomanisch die „privatio boni", die Unordnung menschlicher Neigungen, Motive und Handlungen, ohne jedoch eine grundsätzliche eigene Attraktivität zu besitzen. Das neue Leben in Christus hingegen vermag das Herz des Christen dauerhaft zu bewegen, hin zur befreiten Freiheit. Dieses Stichwort fällt mehrfach und immer an zentraler Stelle: Insbesondere die Gegenüberstellung von „Freiheit der Indifferenz" und „Freiheit der Vorzugswahl" verdeutlicht, wie sehr der Vf. Freiheit nicht als indifferentes Auswählen von Möglichkeiten sieht, sondern als Wahl des je größeren Gutes, so daß die Vollendung der menschlichen Freiheit die sich schenkende Liebe ist. Freiheit ist dann grundgelegt in der „attraction to the true and the good, and the desire for happiness, focusing on the virtues and oriented to quality and perfection." (375) Darin genau liegt dann auch das Propium christlicher Ethik: dem „desiderium naturale" wird eine von der menschlichen Vernunft allein nicht erkennbare Antwort gegeben, ein Name, menschgewordener Gott, Jesus Christus.

Nach einer Klärung von mehreren möglichen Definitionen christlicher Ethik bietet der Vf. eine eigene, explizit theozentrische Definition: „Christian ethics is the branch of theology that studies human acts so as to direct them to a loving vision of God seen as our true, complete happiness and our final end. This vision is attained by means of grace, the virtues and the gifts, in the light of revelation and reason." (8) Auf dieser Grundlage vollzieht sich die weitere Überlegung in drei Teilen. Der erste Teil erörtert den Zusammenhang von Ethik, Humanismus und christlicher Anthropologie, indem insbesondere das Proprium der paulinischen Ethik und die ethischen Implikationen der Bergpredigt verbunden werden mit der Sicht des Thomas von Aquin: In der Bergpredigt und hier zumal in den Seligpreisungen findet sich das Neue Gesetz des Christen in nuce als Gesetz der größeren Freiheit. Das Proprium christlicher Ethik liegt keineswegs in erster Linie in der Neuheit bestimmter äußerer Handlungen, sondern „in virtues and interior acts, as describes in the Sermon on the Mount." (185) Insofern jedes Verhalten durch vorausgehende Haltungen und einen diese begründenden Halt bestimmt ist, erscheint die Haltung des Christen als Bewußtsein der unzerstörbaren eigenen Berufung durch Gott und somit als Initiativpunkt des eigenen Handelns unter neuen Vorzeichen. Der zweite Teil erörtert ausgewählte Passagen aus der Geschichte der Moraltheologie, beginnend in der Patristik, über die Scholastik und das Hochmittelalter, hin zur „nominalistischen Revolution" mit dem neuen Begriff einer „Freiheit der Indifferenz" und zur Moraltheologie der Manualistik, endend mit einem Blick auf die Situation der zeitgenössischen Moraltheologie und deren Verhältnis zur protestantischen Ethik. Der dritte Teil widmet sich der Grundsatzfrage von Freiheit und Gesetz: Wiederum wird im Rückgriff auf Thomas von Aquin menschliche Freiheit bestimmt im Ausgang von den „inclinationes naturales", die der bewußten und gewollten Formung und Erziehung bedürfen, die aber zugleich das Feld und die Richtung sittlicher Entscheidung

und verantworteten Handelns umreißen. Es unterliegt nicht der menschlichen Freiheit, nicht glücklich sein zu wollen – mit dieser grundlegenden Erkenntnis des Thomas von Aquin ist der Beginn des freien menschlichen Handelns und Strebens markiert. Christliche Ethik steht nicht an zu behaupten, allein Gott entspreche vollständig und adäquat der naturhaft gegebenen Suche des Menschen nach umfassendem Glück. Diese Suche, skizziert in den Grundzügen durch die „inclinationes naturales" und normativ erhoben in den Konkretionen durch die praktische Vernunft, inspiriert die menschliche Freiheit. Hier wäre allerdings ergänzend zu sprechen vom Problem der beeinträchtigten menschlichen Freiheit, vom Problem des „Unbewußten in der Freiheit" (Klaus Baumann), vom Problem mithin der durch äußere und innere Umstände verknickten menschlichen Freiheit. Es wäre sodann in diesem Zusammenhang auch zu sprechen vom notwendigen Aufriß einer Moralpädagogik, die sich dem Gesetz der Gradualität auf dem weiten Weg von der Realität hin zum Ideal verpflichtet weiß. Dies bleibt an dieser Stelle Desiderat. Bemerkenswert ist die durchgängige biblische und insbesondere ntl. Inspiration des Handbuches, das sich als durchaus christozentrisch präsentiert. Christliche Ethik sucht, im Blick auf Christus, den vollkommenen Menschen, den zuerst von Augustinus ins theologische Rampenlicht gerückten Gegensatz von narzißtischer und reiner Liebe zu erläutern und den Menschen zur Entscheidung für die größere Liebe zu führen. Dies geschieht in der Hoffnung, vollkommenes Glück allein in der Anschauung Gottes auf ewig zu finden: „The desire of happiness will have changed its nature, so to speak; it will spring henceforth from true charity, which God alone can form, and no longer from a desire limited by self-interest." (226)

Dortmund Peter Schallenberg

Religionswissenschaften

Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Dritte Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, hg. v. Andreas Bsteh – Mödling: Verlag St. Gabriel 1997. 546 S. (Studien zur Religionstheologie, 3), kt DM 54,50 / € 28,90 ISBN: 3–85264–555–7

Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus. Vierte Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, hg. v. Andreas Bsteh – Mödling: Verlag St. Gabriel 1998. 672 S. (Studien zur Religionstheologie, 4), kt DM 54,50 / € 28,90 ISBN: 3–85264–565–4

Die beiden Bde bilden insofern ein Gesamtwerk, als sie zwei Akademieveranstaltungen zum Verhältnis von Hinduismus und Christentum dokumentieren, die 1994 und (vermutlich) 1996 vom Religionstheologischen Institut der Theologischen Hochschule St. Gabriel bei Wien ausgerichtet wurden. In diesen Veranstaltungen trafen sich die langjährigen Bemühungen des Leiters dieses Instituts Andreas Bsteh mit denen des Direktors des Instituts für Indologie an der Univ. Wien Gerhard Oberhammer. Beide haben in zahlreichen Publikationen das Gespräch zwischen den beiden Religionen zu fördern gesucht. In der Art ihrer Gestaltung bieten beide Bde über analoge Veröffentlichungen hinaus Einblick in das Labor heutiger Dialogversuche. Sie lassen dabei Urteile über den erreichten Stand ebenso zu wie Hinweise auf Stärken und Schwächen, die zutage treten. Nicht zu übersehen ist es, daß es hier in der Zusammenarbeit ein leichtes Übergewicht der Indologen gegenüber den Theologen gab. Beide Bde erlangen ihren Umfang dadurch, daß sie nicht nur die vorgetragenen Referate, sondern auch eine wörtliche Wiedergabe der anschließenden Diskussionen, der Anfragen und der dort vorgetragenen Gesprächsbeiträge enthalten. Beide Bde schließen mit einem ausführlichen Registerteil zu Begriffen, Quellen und Namen, der 2. Bd mit einem Sachregister zu beiden Bden. Wichtig sind auch die Mitteilungen über die Teilnehmer der beiden Akademien. Dabei wird dankbar vermerkt, daß die Referenten der 1. Tagung alle auch an der 2. teilgenommen haben. Redlicherweise hätte man allerdings hinzufügen müssen, daß von den Referenten der 2. Tagung außer Elmar Klinger und Heinrich Ott offensichtlich niemand vorher geladen war. Es fällt auch auf, daß Klinger der einzige Theologe war, der von einer theologischen Fak. einer deutschen Univ. an beiden Tagungen teilnahm. Die Register bezeugen ihrerseits hinreichend, wieweit der aktuelle Forschungs- und Diskussionsstand in der Theologie eingebracht wurde. Die beiden Bde sind von ihren Titeln her einmal als Anfrage des Hinduismus an christliche Theologie und Philosophie (von hier an als Bd 1 bezeichnet), sodann als Begegnung des christlichen Glaubens mit dem Hinduismus (von hier an als Bd 2 bezeichnet) konzipiert.

Bd 1 enthält neun Beiträge, von denen *Jan C. Heesterman, Adelheid Mette, Gerd Oberhammer* und *André Padoux* für je zwei, *George Chemparathy* für einen verantwortlich zeichnen. Heesterman arbeitet in dem bei ihm bekannten Bereich des Opferverständnisses (das vedische Opfer, die Interiorisierung des Opfers und der Aufstieg des Selbst (*ātman*)). Mette handelt von Gott – Göttern – Transzendenz sowie von der Gottesliebe, Oberhammer von der Offenbarung im Hinduismus und dem Weg der Erkenntnis, Padoux vom indischen Heilsstreben zwischen Emanzipation und Einswerdung sowie von der Körperlichkeit im Tantrismus. Chemparathy thematisiert die Reinkarnationslehre. Ohne hier die Referate und ihre Diskussion im Detail nachzuzeichnen, lassen sich folgende Themen als Anfragen an das Christentum formulieren: das Opferverständnis, die Gottesfrage, Offenbarung und Erkenntnis, der Weg zum Heil, anthropologisch die Frage des Kreislaufs aller Dinge. Das Gespräch betraf weithin das Verständnis des Vorgetragenen. Wo aus dem christlichen Raum mit Autorennennung zurückgefragt wurde (v. a. die Beiträge von *Stephan Wisse),* ließen sich die Angefragten selten auf die Frage ein. Eine dieser Fragen betraf nach wie vor das Offenbarungsverständnis. Hier müßte der Indologe seinerseits deutlicher erklären, warum er einen im Abendland so vielseitig besetzten Begriff benutzt und formalisiert. Er müßte auch zur Kenntnis nehmen, daß die christlich verstandene Offenbarung mehr ist als worthafte Erkenntnis. Was Wisse dazu sagt (vgl. 147f; später auch *Barth* 151f), bleibt im Raum stehen. Da es sich hier um ein schon früher behandeltes Thema handelt, über das auch publiziert worden ist, ist es verwunderlich, daß die Diskussion hier nicht weitergeführt worden ist. Ähnliches gilt auch für die Frage des Opfers, die gerade in der katholischen Theologie einmal im Anschluß an Girard von Innsbrucker Theologen, sodann aber auch grundsätzlich in der Liturgiewissenschaft erneut aufgegriffen worden ist. Der Beitrag von Ph. Harnoncourt in Bd 2 macht hier einiges gut.

Bd 2 enthält ebenfalls neun Beiträge, dieses Mal von neun Theologen der verschiedensten Disziplinen. Eine bestimmte Ordnung der Themen ist – wie auch im Bd 1 – nicht zu erkennen; jedenfalls dienen die Themen des 1. Bdes nicht unbedingt als Vorgaben. Wohltuend weicht *H. Ott* von der vorgegebenen Themenstellung (Die Gegenwärtigkeit des Ganz-Anderen. Über Gottes Transzendenz und Immanenz) insofern ab, als er zunächst einen Brückenschlag zwischen den beiden Tagungen zu schlagen sucht und mit Metareflexionen zur Begegnungssituation und zur interreligiösen theologischen Reflexion beginnt. Zu Recht mahnt Ott ein Neu-Überdenken der Begriffe an. Wie die nachfolgende Diskussion beweist, wäre die Frage der Person eines der wichtigsten Probleme. Was hier als Problem erkannt wird, verbleibt in den gegebenen Auskünften freilich zu sehr bei dem, was Gesprächsteilnehmern „eingefallen" ist. Eine begriffsgeschichtliche Ausführung, verbunden mit entsprechenden Nachfragen für den asiatischen Raum, wäre hier hilfreich gewesen. Ähnliches gilt auch für eine vergleichende Beschäftigung mit Begriffen wie Inkarnation, Opfer – Offenbarung wurde schon genannt – Mythos.

Im zweiten Beitrag geht es um die „Rechtfertigung des Mythos in bibeltheologischer und hermeneutischer Hinsicht" (*Hans-Peter Müller,* Münster). Hier führt die anschließende Diskussion durchaus in das christlich-hinduistische Gespräch zurück. Hinsichtlich des Verhältnisses von Mythos und Geschichte bleiben an dieser Stelle aber dann in beide Richtungen Fragen offen. Es folgt ein weiterer exegetischer Beitrag von *Claus-Peter März,* Erfurt, zur Soteriologie des Hebräerbriefes, der zugleich erstmals die Jesusfrage angeht. Im Sinne des Hebräerbriefes kommt die Sprache auf das christliche Heilsverständnis, auf die Rolle Jesu und das Opfer. Der Blick auf die Jesusgestalt findet seine Fortsetzung in den Ausführungen des Systematikers *Karl-Heinz Neufeld,* Innsbruck, zum Thema: In allem uns gleich, wobei das Verständnis von „gleich" im Mittelpunkt steht. Diskussionspunkte sind hier dann das Menschsein, die Sünde und ihr Bezug zum Menschsein, schließlich das Menschsein als Ansatz zum interreligiösen Dialog. *Elmar Klinger* knüpft in seinem Referat an eine Aussage der voraufgegangenen Tagung an, nach der es sehr wohl eine Geschichte im Hinduismus gibt, und handelt dann von „Geschichtsdenken und Schöpfung"; darin erblickt er einen entscheidenden Gegen-Satz zum hinduistischen Denken. Daß er damit recht hat, beweist die Tatsache, daß sich hier die Indologen recht eilig in die Diskussion einschalten und sich nicht, wie es zuvor meist geschah, erst relativ spät beteiligten. Zeit und Geschichte, Zyklik und Linearität, Kreislauf und Wiedergeburt, Anfang und Ende sind hier die zentralen Themen, die auf ihre Weise die Frage nach Menschsein und Welt weiterführen. „Der Mensch als Antwort" ist das nächste Thema, das ein Philosoph, *Jörg Splett,* zu bedenken gibt, – ein genuin philosophischer Beitrag, der sich unvermittelt den Indologen anbot. Im Ergebnis wird zwar zu Recht um Zugänge gerungen, doch es ist auch sachdienlich, wenn die Aporetik wechselseitiger Verstehensbemühung irgendwann deutlich zu Tage tritt, das ist hier der Fall.

Vielleicht etwas spät, andererseits auch als möglicher Einstieg nach einer Zäsur im Tagungsablauf folgte im Schlußteil zunächst ein Beitrag des Grazer Liturgiewissenschaftlers *Philipp Harnoncourt* zur Theologie des eucharistischen Opfers: „Das christliche Pascha – Ereignis und Gedächtnis". Der Vf. klagt eingangs die Klärung des ungeklärten Opferbegriffs ein und leistet dazu einen hilfreichen Beitrag. Das angesagte Thema wird folglich v. a. in der Diskussion weiter entfaltet. Die Kirchenrechtlerin *Ilona Riedel-Spangenberger* handelt vordringlich aus der Sicht ihres Faches mit einem Fragezeichen von *„Communio – verbindliche Gemeinschaft für alle Menschen?"* und bietet damit Anlaß, nach Rechten, Pflichten und Gesellschaftsstrukturen im Hinduismus zu fragen, – Fragen, die schon deshalb eher am Rande blieben, weil unter den Indologen ein Vertreter der Soziologie fehlte. Der Systematiker *Franz-Josef Nocke,* Essen,

beendete den Reigen der Ausführungen mit einem Referat zur christlichen Eschatologie: „Tod und Auferstehung als das Geheimnis christlicher Existenz." Unbestritten für die Teilnehmer kamen darin die Grundelemente christlicher Glaubensüberzeugung zum Ausdruck, so daß die anschließende Diskussion in Deutlichkeit nicht nur auf Fragen des Hinduismus an das Christentum einging, sondern auch das Angebot des Christentums an den Hinduismus zur Sprache brachte.

Dialoge, auch wissenschaftliche Symposien, bestehen in lebendigen Prozessen. Die von A. Bsteh initiierten Wiener Gespräche sind bei allen möglichen Zwischenfragen Lernprozesse, die auch für Nichtteilnehmer interessant sind. Denn auch in Veröffentlichungen dieser Art wird, wenn man sich denn auf sie einläßt, der Gesamtprozeß eines beginnenden Dialogs über und hoffentlich immer mehr mit den Religionen der Welt gefördert.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Eine Welt für alle. Grundlagen eines gesellschaftspolitischen und kulturellen Pluralismus in christlicher und islamischer Perspektive, hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling: Verlag St. Gabriel 1999. 431 S. (Beiträge zur Religionstheologie, 9), kt DM 49,80 / € 24,90 ISBN: 3–85264–571–9

Die Bedeutung der 2. Internationalen Christlich-Islamischen Konferenz, die vom 13.–16. Mai 1997 in Wien stattfand, ist deutlich unterstrichen durch die Tatsache, daß der derzeitige Bundeskanzler, der damalige Außenminister Dr. Wolfgang Schüssel, die Schirmherrschaft über die Tagung übernommen und sie auch eröffnet hat. Begleitet ist dieser Umstand durch eine größere Anzahl von Grußbotschaften von politischen wie religiösen, islamischen wie christlichen Persönlichkeiten. Der Vorsitzende der Konferenz *Andreas Bsteh* ortet die Konferenz als Fortsetzung einer früheren Dialogkonferenz im Jahre 1993 zum Thema „Friede für die Menschheit" und nennt einleitend die drei Tagesthemen: (1) der gesellschaftspolitische Pluralismus auf der Grundlage eines Wahrheitsanspruchs, (2) rechtliche Strukturen und politische Garantien eines Pluralismus auf nationaler und internationaler Ebene, (3) kulturelle Identität und das Problem einer Weltkultur. Er versteht die Konferenz als eine Dialogkonferenz aus islamischer und christlicher Perspektive, als eine interdisziplinäre wissenschaftliche Konferenz und als eine von politischer Verantwortung getragene Konferenz. Der Bd dokumentiert einmal die auf der Konferenz gehaltenen Vorträge, sodann, von Bsteh zusammengefaßt, die den Vorträgen folgenden Gesprächsbeiträge im Plenum.

Das Thema „Religiöser Wahrheitsanspruch und gesellschaftlicher Pluralismus" behandelt *Christian Troll*, ein guter Kenner des Islam in den verschiedensten Teilen der Welt. Nach einer ausführlichen Besprechung der zentralen Begriffe erläutert er anhand offizieller kirchlicher Texte das Verständnis von Religionsfreiheit und Trennung von Kirche und Staat, sodann das kirchliche Zeugnis für die Wahrheit, wie sie in der Sendung der Kirche zum Tragen kommt. Es folgen abschließend Anmerkungen zur Beziehung von Kirche und Umma, zur gemeinsamen Berufung von Christen und Muslimen in einer pluralistischen Gesellschaft und zu den praktischen Weisen der Zusammenarbeit. Dem Referat aus christlicher Sicht folgt ein zweites zum selben Thema aus islamischer Sicht, gehalten von Ayatollah *Seyed Mohammad Khameneï* aus Teheran. Bei allem Verständnis für den Pluralismus betont er die Gemeinsamkeiten zwischen den Menschen und die Sorgen und Bedenken, die sich einstellen. Leider ist in dem Referat von Wahrheit ausdrücklich keine Rede. Da das Referat in Abwesenheit des Referenten nur verlesen werden konnte, mußte auch die Diskussion ohne seine Beteiligung stattfinden. Was den Diskussionen einen eigenen Rang gab, war die Anwesenheit einer großen Zahl von Muslimen, die nicht nur wissenschaftlich, sondern aus ihrem Glaubensverständnis heraus auf aktuelle Fragen auch der Praxis zu antworten bereit waren.

Den 2. Tag durchzog das Thema „Rechtliche Strukturen und politische Garantien eines Pluralismus", das von islamischer Seite *Nasira Iqbal*, ein Prof. der Rechtswissenschaft aus Pakistan, und von christlicher Seite *Heinrich Schneider*, Politologe aus Wien, abhandelten. Wie schon im ersten Durchgang zeigt sich hier, daß der Theologie sinnvollerweise andere Wissenschaften an die Seite treten. Während allerdings im Islam Glaube und staatlich-gesellschaftliches Leben ständig nebeneinander auftauchen, ist die westliche Situation differenzierter zu betrachten. Schneider beginnt denn auch im längsten Beitrag der Tagung (219–293) seinerseits erneut mit Begriffsklärungen, im Vordergrund mit der Klärung des Verhältnisses von Pluralität und Pluralismus. Damit gerät die „Religion des Westens", das Christentum, anfänglich deutlich an die Peripherie. Daran ändert auch nichts, daß anschließend unter Beachtung von Religion und Politik nach den historischen Wurzeln des Pluralismus gefragt wird. Den historischen Ausführungen folgen dann die Aktualisierungen: Staat und Gemeinschaft der Gläubigen im Hinblick auf den Pluralismus, sodann politische Realisierungsperspektiven einer pluralistischen Ordnung.

Am 3. Tag ging es um „kulturelle Identität und das Problem einer Weltkultur". Für den Islam sprach der Tunesier *Mohamed Talbi*, für das Christentum *Volkmar Köhler*, Parlamentarischer Staatssekretär a. D. Mit dieser Thematik wurden Fragen angesprochen, die einen neuen Einsatz erforderlich machen. Hier fehlte es von Anfang an an Vorklärungen: Was wird verstanden unter Identität und kultureller Identität (in diesem Zusammenhang unter kultureller und religiöser Identität), unter Kultur, ihrer Vielfalt und Einheit, schließlich unter Weltkultur? Hier fehlten am Ende doch die Beiträge der Kulturwissenschaftler, Philosophen und Theologen, auch die bewußt islamisch und christlich vorgetragenen Argumente.

Die Konferenz endete mit der Vorlage einiger abschließender Voten, die in einer gemeinsamen Stellungnahme für einen Pakt der Freundschaft zwischen Christen und Muslimen schließt. Der Wunsch steht im Raum, die gegenseitigen Beschuldigungen durch wechselseitige Vergebung zu überwinden, Wege zu suchen, die auftretenden und vorhandenen Konflikte friedlich zu lösen und an der Schaffung einer humanen Gegenwart gemeinsam zu arbeiten, so daß Christen und Muslime Partner sind und Freunde werden können. Bedenkt man, daß immer noch mehr über die anderen als mit ihnen gesprochen wird, so sind die Wiener Bemühungen um einen direkten Kontakt und Diskurs für alle am interreligiösen Dialog Interessierten beachtenswert.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte, hg. v. Michael Weinzierl – München / Wien: R. Oldenbourg Verlag / Verlag für Geschichte und Politik 1997. 258 S. (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit, 22), kt DM 63,00 ISBN: 3-486-56267-3 (Oldenbourg Verlag) / 3-7028-0347-5 (Verlag für Geschichte und Politik).

Der Titel des Bdes läßt eher auf ein Werk der Soziologie oder Philosophie schließen, doch geht es Michael Weinzierl, Univ.-Dozent für Neuere Geschichte an der Univ. Wien, um neue Wege der religionsgeschichtlichen Forschung. In diesem Sinne richtet er die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, daß die Rezeption und Anwendung moderner sozialgeschichtlicher, kulturanthropologischer sowie psychohistorischer Methoden in der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum bislang auf einen relativ kleinen Kreis von Spezialisten beschränkt war (vgl. 7). Gegen eine kirchengeschichtliche Sicht der Dinge geht es hier um Fragestellungen der Volksfrömmigkeit („popular religion"), der Sozialgeschichte der Frömmigkeit, der Geschlechtergeschichte, wie sie v. a. in der nordamerikanischen und französischen Forschung wahrzunehmen sind. Insofern als dann zugleich die Modernisierungsprozesse der Neuzeit in den Blick kommen, machen die drei Titelbegriffe auch im Hinblick auf die Religionsgeschichte einen Sinn. Die angedeuteten Neuansätze finden in den zwölf Aufsätzen ihre Erläuterung, indem sie auf bestimmte historische Situationen Anwendung finden.

Am Anfang steht ein grundsätzlicher Beitrag von Eveline List, einer Psychoanalytikerin, die am zuvor genannten Wiener Institut an Grenzfragen zwischen Psychoanalyse und Kulturwissenschaften arbeitet. Mit ihrem Beitrag: Der psychosoziale Funktionswandel der Religion und die Entwicklung des Individuums am Beginn der Neuzeit, gelingt es ihr aufzuzeigen, wie es nachreformatorisch nicht nur zu tiefgreifenden Veränderungen in den Lebens-, Familien- und Glaubensformen gekommen ist, sondern wie sich in dieser Zeit auch Wahrnehmung, Verständigung und Selbstkontrolle geändert haben. Das wiederum führt dahin, daß sich die Geschichtswissenschaft sinnvollerweise gerade auch der Psychoanalyse in ihrer Erforschung psychosozialer Zusammenhänge und Änderungsprozesse bedient.

Mit dem 2. Beitrag Alfred Kohlers beginnen dann die Fallbeispiele. Seine Analyse der Autobiographie des Schweizers Thomas Platter (1499?–1582) und des Stralsunder Bürgermeisters Bartholomäus Sastrow (1520–1603) zeigt, wie diese Texte auch eigentümliche Zugänge zum protestantischen Selbstverständnis in dieser Zeit bieten. Wie sich Konfessionalisierung konkret ereignete, zeigt einmal der von Stefan Ehrenpreis und Bernhard Ruthmann gemeinsam verfaßte Essay zur Anwendung des „Jus reformandi – jus emigrandi" im späten 16. Jh., sodann Günter Lottes Beschäftigung mit der Rolle der geistlichen Territorien von der Reformation bis zur Liquidation der Reichskirche 1803. Der zuerst genannte Beitrag beweist, daß die Konfessionsfrage nicht nur im Rahmen der Toleranzforschung zu bedenken ist, sondern daß auch die Ehrenstellung in der Gesellschaft, die von seiten der Obrigkeiten den Untertanen und hier wiederum den Minderheiten zugebilligt wurde, Beachtung verdient.

Da die klassische Religionsgeschichte und dann nochmals die Frömmigkeitsgeschichte oft selbst konfessionell vorgezeichnet war, wird auch in diesem Feld der Versuch unternommen, alternative Ansätze zu suchen. Zunächst erläutert Ignacio Fernandez Terricabras in seinem französisch verfaßten Essay (von „Essays" wird an verschiedenen Stellen in diesem Bd gesprochen), wie bis in die 80er Jahre die Gegenreformation in der spanischen Kirchengeschichte dargestellt wurde. Der Beitrag thematisiert zugleich die Änderungen, die sich nicht nur in Spanien, sondern auch in Frankreich und Italien methodologisch in der 2. Hälfte des letzten Jh.s einstellten. Ein wichtiger Ansatzpunkt war hier die Beschäftigung mit der Inquisition.

Ein weiteres Thema ist die Frauenfrage, die in verschiedenen Beiträgen zur Sprache kommt. Andrea Griesebner spricht im Untertitel ihrer Arbeit von asexueller Gewalt und erläutert ihr Urteil mit Hilfe der Akten zu einem österreichischen Inzestprozeß, wobei die geistige Einstellung der am Prozeß Beteiligten aus den Protokollen der Verhöre deutlich wird. Irina Modrow handelt anhand einer Gruppenbiographie von adligen Pietistinnen, ihrem äußeren Erscheinungsbild, ihrem Eheverständnis, ihren Lebensentwürfen und -träumen, den Ansätzen zur im Buchtitel angesagten Individualisierung. Schließlich erarbeitet Edith Saurer anhand von Gebetbüchern für Frauen und Ehedispensakten die Änderungen im Scham- und Schuldgefühl von Frauen um 1800. Hier zeigt sich, wie der Begriff der „Erregung öffentlichen Ärgernisses" entstand und Eingang in kirchliches Denken und in das bürgerliche Strafrecht fand. Die Vf.in spricht im Titel ihres Beitrags von „Säkularisierung des Sündenkonzepts"

Etwas verloren wirkt zwischen den drei Beiträgen zur Frauenfrage der Aufsatz von Helga Dirlinger zur Bedeutung der (hier v. a. englischen) Physikotheologie auf das neuzeitliche Naturverständnis; ein Hauptthema ist ihr dabei die ästhetische Wahrnehmung der Wildnis.

Der Bd schließt mit drei Beiträgen, die hier nur noch genannt werden sollen: Hanne Sanders: „Peasant Revivalism and Secularization. Protestant Popular Culture in Denmark and Sweden 1820–1850; Isaac Kramnick: „Religion and Moral Republic. The American Experience and its English Roots", schließlich vom Hg. im Blick auf Österreich: „Kein First Amendment und wenig Laicité. Versäumte Gelegenheiten zur Verwestlichung der Beziehung zwischen Kirche und Staat in Österreich."

Die eher mikroskopische Geschichtsbetrachtung im religionsgeschichtlichen Raum mit ihren neuen Interessen und Anstößen verdienen beides: kritische Wahrnehmung und Stellungnahmen. Zweifellos stellen die angesprochenen Methoden eine Bereicherung dar. In diesem Sinne ist der vorgelegte Wiener Bd nicht zuletzt eine Einladung an die Kollegen in Kirchen- wie Religionsgeschichte, und hier nochmals an eine sich kirchlich emanzipierende Christentumsgeschichte, sich in das angesagte Gespräch einzuschalten.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, hg. v. Andréa Belliger / David J. Krieger Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1998. 485 S., kt DM 49,80 / € 24,90 ISBN: 3–531–13238–5

Keine eigenständige Studie, sondern eine höchst informative und sachlich gut gearbeitete Zusammenstellung verschiedenster bereits erschienener Aufsätze oder einschlägiger Abschnitte aus Monographien und Sammelwerken bietet dieser Bd zum Thema „Ritualtheorien". Außer der (selbstredend) eigens verfaßten „Einführung" (7–33) der beiden Hg. gibt es nur einen einzigen Beitrag, der original für diesen Bd gearbeitet wurde (A. Bergesen, Die rituelle Ordnung; s. u.).

Die Einleitung weist zunächst auf den Wandel in der Ritualforschung hin: Während früher von Ritualen maßgeblich im Kontext von Religionen die Rede war, wird dieser Begriff „seit der Jahrhundertwende auf symbolische Handlungen ganz allgemein angewandt" (7). Das Ritual erscheint demnach „als etwas allgemein Menschliches, genauer als etwas, das in fast allen Bereichen des kulturellen Lebens zu finden ist" (ebd.). Bis in die 60er Jahre des 20. Jh.s hinein war zudem eine Vorstellung von „Ritual" vorherrschend, wonach dessen „Bedeutung und Funktion (...) von außerhalb des Rituals selbst stammte und von einem außenstehenden Beobachter aus dem Ritual herausgelesen werden mußte. Das Ritual selbst wurde nicht mehr als Vollzug oder Ausdruck eines religiösen Glaubens betrachtet, es blieb aber gewissermaßen ein ‚sekundäres Phänomen' dessen wirkliche Bedeutung außerhalb der rituellen Handlung lokalisiert wurde." (ebd.) Demgegenüber verdient die jüngere Ritualforschung größere Beachtung, die sich v. a. im englischsprachigen Raum vollzogen hat und in diesem Bd mit maßgeblichen Beiträgen in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht wird: „Das Buch soll einen Überblick geben über die wichtigsten neueren Arbeiten und über einige der älteren Arbeiten, der ‚Klassiker' der Ritualforschung." (9) Zu letzteren gehören in diesem Bd v. a. Mary Douglas, Clifford Geertz, Erving Goffman sowie Victor W. Turner. Dabei zeigt sich im Blick auf die Erforschung der Rituale eine „Tendenz zu Trans- und Interdisziplinarität" (8), zugleich auch die Verbindung eher theoretisch-abstrakter Fragestellungen und konkreter, an empirischen Beobachtungen orientierter „ritual studies". Somit ergibt sich als Ziel dieses Sbdes, „beide Aspekte der ‚ritual studies', Theorie und Empirie, zu berücksichtigen" (9). In alphabetischer Ordnung aufgelistet soll mit den dargebotenen Beiträgen „ein neues Verständnis des Rituals im Konkreten wie im allgemeinen" (9) erreicht werden.

Das innere Band zwischen diesen Aufsätzen oder Buchausschnitten versucht die „Einführung" aufzuzeigen, indem sie sich zunächst dem Teil II widmet, der das „Ritual in Gesellschaft und Kultur" (263–469) betrachtet. Hier steht der Gedanke der „Performance" (9) im Vordergrund, unter welchem Schirm sich ebenso die „New Age-Bewegung" (10) wie die „Ökologie- (... und) Frauenbewegung" (11), aber auch „Sportereignisse wie die Olympiade oder die Fußballweltmeisterschaft" (14) zusammenfinden. Nachdrücklich den „Allgemeinen Ritualtheorien" ist Teil I (35–262) gewidmet. In der „Einführung" wird dazu unter dem Thema „Ritual als Kommunikation" gehandelt (18–29). Hier geht es um die „performative Rede" (20) in der Sprechakttheorie sowie um die Besonderheit rituellen Handelns im Blick auf die Habermas'sche „Theorie des kommunikativen Handelns" (21), wobei es in der Bilanz u. a. heißt, daß „heutige Ritualtheorien dazu tendieren, das Ritual als eine eigene Ebene des kommunikativen Handelns mit eigenen pragmatischen Bedingungen zu betrachten" (29). Die dem sich noch anfügenden, erstaunlich knapp geratenen „Perspektiven" (30–32) gehen aus von folgendem Gesamtergebnis: „Persönliche, soziale und kulturelle Identität, d. h. die Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder einer Gesellschaft, wird durch Handeln in Form von Ritualen zugleich ausgedrückt und verwirklicht." (30)

Die zahlreichen Einzelbeiträge sollen und können hier nicht vollständig aufgeführt werden. Nur eine Auswahl der wohl wichtigsten und instruktivsten Aufsätze sei in der Folge ausführlicher behandelt. Dazu gehört besonders der klärende Originalbeitrag von Albert Bergesen mit dem Titel „Die rituelle Ordnung" (49–76). Darin wird zwischen drei Gefügen von Riten unterschieden: Den in der unmittelbaren sprachlichen Äußerung des Menschen anzusiedelnden, also linguistisch codierten „Mikroriten" übergeordnet sind die „Mesoriten", worunter etwa die „Zeremonien der Anerkennung" ebenso zählen wie „Rituale der Ehrerbietung (... und) des Benehmens" (61). Als „Makroriten", „normalerweise mit dem Begriff ‚Ritual' bezeichnet" (63), erscheinen etwa Weihnachten und Silvester. Während auf dieser letzten Ebene Seltenheit vorherrscht, gilt für die beiden anderen Stufen relative Häufigkeit, auf der untersten sogar Unbewußtheit. „Makroriten (...) beziehen sich auf die Gemeinschaft und ihre Grenzen und interne Unterteilungen und bilden somit eine Reihe von Handlungen, deren Individualität und Formalität sie unter allen andern Formen ritueller Praxis auszeichnet." (64)

Von Mary Douglas stammt ein Ausschnitt aus ihrer Studie „Ritual, Reinheit und Gefährdung" (77–97), die ebenso wie der nachfolgende Beitrag von Clifford Geertz über „Ritual als kulturelle Performance", eine mustergültig geratene einschlägige Studie über die rituellen Strukturen der balinesischen Hahnenkämpfe (99–118), bereits in deutscher Sprache vorliegt. Dabei bezeichnet Geertz das beschriebene Ritual als „einen metasozialen Kommentar zu der Tatsache (...), daß die menschlichen Wesen in einer festen Ranghierarchie zueinander stehen – und daß die kollektive Existenz der Menschen überwiegend im Rahmen dieser Rangordnung stattfindet." (112f)

Eine Typologisierung ritueller Erfahrung versucht Ronald Grimes in seinem lehrreichen und klärenden Beitrag (119–134). Dabei unterscheidet er insgesamt sechs verschiedene, z. T. aufeinander aufbauende oder miteinander verschlungene Ritualtypen, die er so benennt: „1. Ritualisierung (körperlich, ökologisch); 2. Anstandsregel (interpersonal, formal); 3. Zeremonie (zwischen Gruppen, politisch); 4. Magie (technologisch, kausal, Zweck-Mittel-orientiert); 5. Liturgie (religiös, sakral); 6. Feier (spielerisch, theatralisch, ästhetisch)." (119) V. a. seine Hinweise zum Gesamtritual „Liturgie" erscheinen bedenkenswert, etwa: „Liturgie ist eine symbolische Handlung, in der eine tiefe Empfänglichkeit manchmal in Form von meditativen Ritualen oder kontemplativen Übungen geübt wird. Die Teilnehmer warten aktiv, daß etwas sich selbst hergibt, was über sie hinausgeht. (...) Die liturgische Handlung ist fähig, den Ritualteilnehmer zu tragen – aber nur ein Stück weit. (...) Liturgie als Handlungsform (...) versucht nach mehr zu streben, als sie selbst hervorbringen kann." (130) Noch Größeres gilt für die Feier als Ritual: „Die Feier ist ritualisiertes Spiel. (...) In Feiern tun Ritualteilnehmer etwas, ohne ein äußeres Ziel erreichen zu wollen. Eine Feier tendiert zu reinem Ausdruck und Reaktion." (132)

Klärend wirkt auch der Aufsatz von Theodore W. Jennings Jr. über „Rituelles Wissen" (157–172). Hier wird die „kognitive Funktion des Rituals" untersucht und auf ein dreifach geartetes „Wissen" hin ausgelegt: Auf einer ersten Ebene erscheint „rituelles Handeln (als) ein Mittel, Wissen zu gewinnen. Rituelles Handeln kann als Untersuchungs- und Entdeckungsmodus dienen. (...) Zum zweiten dient das Ritual dazu, Wissen zu vermitteln. Dies könnte man vielleicht als den pädagogischen Modus rituellen Wissens bezeichnen. (...) Zum dritten ist rituelle Performance eine Zurschaustellung des Rituals und der Ritualteilnehmer gegenüber einem Beobachter, der dazu eingeladen wurde, die rituelle Handlung zu betrachten, zu bestätigen, zu verstehen oder anzuerkennen. Dieser Aspekt rituellen Wissens dient als Bezugspunkt zwischen rituellem Handeln und dem Versuch ein theoretisch-kritisches Verständnis des Rituals zu gewinnen." (158) In der Durchführung geht es dem Vf. letztlich darum, „die Zweideutigkeit in den Ausdrücken ‚rituelles Wissen' und ‚Wissen vom Ritual' als geeignete Bezeichnung für die (von ihm entfaltete) Hypothese" (171) zu nutzen.

Mit dem „Ritual in pluralistischen Gesellschaften" befaßt sich ein Beitrag von Jan Platvoet (173–190). Einer von ihm als „provisorisch" bezeichneten Definition von Ritual „als weites Feld an Formen sozialer Interaktion zwischen Menschen und zwischen einem bzw. mehreren Menschen und anderen, realen

oder postulierten, ansprechbaren Wesen (...)" (174) folgt die Auflistung von insgesamt dreizehn für das „Ritual" als charakteristisch anzusehenden „Dimensionen". Darunter finden sich so unterschiedliche Nennungen wie die Gewohnheits-Dimension, die kollektivierende Dimension, die Dimension einer traditionalisierenden Innovation, die expressive, kommunikative und symbolische Dimension, die Performance-Dimension, die ästhetische und schlußendlich die integrative Dimension. All das mündet in „eine provisorische Ritualdefinition", welche folgendermaßen lautet: „Ein Ritual ist eine Reihenfolge stilisierten sozialen Verhaltens, das von normaler Interaktion durch seine besonderen Fähigkeiten unterschieden werden kann, die es ermöglichen, die Aufmerksamkeit seiner Zuschauer (...) auf sich zu ziehen, und welche die Zuschauer dazu bringt, das Ritual als ein besonderes Ereignis, das an einem besonderen Ort und/oder zu einer besonderen Zeit, zu einem besonderen Anlaß und/oder mit einer besonderen Botschaft ausgeführt wird, wahrzunehmen. Dies wird dadurch erreicht, daß das Ritual geeignete, kulturell spezifische, übereinstimmende Konstellationen von Kernsymbolen benutzt. Das Ritual führt mehrere redundante Transformationen dieser Symbole durch. Dies geschieht mittels multimedialer Performance, die eine reibungslose Übertragung einer Vielzahl von Botschaften – einige offen, die meisten aber implizit – und von Reizen gewährleistet. Damit werden aber auch die strategischen Ziele – die meisten latent, manchmal aber auch offenkundig – von jenen erreicht, die das Ritual aufführen. Diese Ziele beziehen sich im Fall vereinheitlichter Gemeinden auf die Teilnehmer *ad intra* und im Fall pluralistischer Situationen auch auf Teilnehmer *ad extra*." (187)

In einem weiteren Beitrag von Jonathan Z. Smith über „Ritual und Realität" (213–226) findet sich folgende Definition: „Das Ritual ist ein Mittel, Dinge so darzustellen, wie sie sein sollten (,) in bewußter Spannung zu dem, wie die Dinge sind und auf eine Art, daß diese ritualisierte Perfektion im gewöhnlichen unkontrollierten Lauf der Dinge bedacht wird." (223; dort kursiv). Der den I. Teil dieses Sbdes abschließende Ausschnitt aus Victor W. Turners 1989 deutschsprachig erschienenem Buch „Das Ritual" denkt unter der Überschrift „Liminalität und Communitas" (251–262) die von Arnold van Gennep mustergültig untersuchten „Übergangsriten" (251) weiter, die einem „Schwellenzustand" (ebd.) im Leben des Einzelnen oder auch einer Gemeinschaft zugeordnet sind.

Der breiten Darstellung beispielhafter Rituale ist der Teil II dieser Aufsatzsammlung gewidmet. Hier reicht die Bandbreite von der „politischen Hexenjagd" (Albert Bergesen, 265–283) über „Fußball als Weltsicht und als Ritual" (Christian Bromberger, 285–301) und über die kulturellen (Gregor T. Goethals, „Ritual und die Repräsentation von Macht in Kunst und Massenkultur", 303–322) und politischen Dimensionen der Rituale (David I. Kertzer, „Ritual, Politik und Macht", 365–390) bis hin zu „Frauenritualen" (Leslie A. Northup, 391–414) sowie „Psychotherapeutischen Ritualen" (Patrick Vandermeersch, 435–447) und schließt mit der Betrachtung der „Rechtsrituale" (Peter A. Winn, 449–469). Im Zuge dieses Themenquerschnitts findet auch der Zusammenhang von „Ritual und Literaturwissenschaft" (Richard F. Hardin, 339–363) und von „Ritual und Theater" (Richard Schechner, 415–447) Aufmerksamkeit und Beachtung. Von Erving Goffman stammt der aus seinem gleichnamigen Buch entnommene Beitrag über „Interaktionsrituale" (323–338). Er versucht, zwei Komponenten zeremoniellen Handelns herauszuarbeiten, „Ehrerbietung und Benehmen" (324). Dabei kann es auch zu „zeremoniellen Entweihungen" (334) kommen, weil Zeremonien wie etwa die Begrüßung, der Ausdruck von Dank und die Anknüpfung persönlicher Kontakte entweder unvollkommen ausgeführt werden oder aber von der anderen S. Fehleinschätzungen oder auch Mißverständnisse erfahren.

Der Auswahlband endet mit einem zweiseitigen „Autorenverzeichnis" (471f) sowie einem „Quellennachweis" (473–475), einem „Personenregister" (477f) und einem „Sachregister" (479–485).

Als eine gelungene Verbindung von eher theoretisch gearteten Beiträgen und mehr empirisch orientierten Studien, die beispielhaft einzelne „Rituale" beschreiben und auf ihre besondere Struktur und Bedeutung hin durchleuchten, stellt sich dieser Auswahlband im Rückblick dar. Besonders hilfreich erscheinen dabei jene Beiträge, die sich um Orientierung und eine innere Ordnung im zunächst wirr und undurchdringlich anmutenden Geflecht der Rituale bemühen und auf diese Weise zu weiterer Klärung und Verständigung beitragen. In seinem beständigen Wechsel von anstrengender Theorie und anschaulich-konkreten Ritual-Praktiken läßt sich dieser informative Bd leichter lesen, als es zunächst scheinen mag. Der Background diffusester Gestalten von Ritualen in Teil II vermittelt jene Anschaulichkeit und Griffigkeit, die in Teil I begreiflicherweise oftmals fehlt, und gibt so dem behandelten Thema seine Farbe und inhaltliche Breite.

Mainz Arno Schilson

Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit, hg. v. Perry Schmidt-Leukel. Mit Beiträgen von Margareta von Borsig u. a. – München: Eugen Diederichs 1998. 279 S. (Schriftenreihe der Gesellschaft für europäisch-asiatische Kulturbeziehungen), kt DM 28,00 / € 14,50 ISBN: 3-424-01418-4

Die Antwort auf die gestellte Frage läßt der Hg. in zwei Blöcken von ausgewiesenen Wissenschaftlern geben. Block I ist der Gestalt des Buddha in den buddhistischen Traditionen, Block II modernen und außerbuddhistischen Wahrnehmungen gewidmet. Der Hg. selbst begründet sein Vorgehen ausführlich mit einer differenzierten Einführung, in der es sowohl um die Frage selbst und ihre Bedeutsamkeit in der heutigen Gesellschaft als um eine vorausschauende Darstellung des von ihm gewählten Weges geht. Aus seiner Feder stammt zudem das letzte Kap. des 1. Teils, das vom Verhältnis Gautamas und dem Amida-Buddha in der Sicht Shinrans handelt. Hier bewährt sich im übrigen die theologische Ausbildung des Hg.s, der um die Schwierigkeiten zwischen der Herstellung eines historischen Bildes und den nachträglich entstehenden Deutungen aus der exegetischen Forschung weiß.

Teil I beginnt mit dem Versuch, Geschichte und Legende des historischen Buddha gegeneinander abzugrenzen. Was hier heute möglich ist, trägt der Mainzer Indologe *Konrad Meisig* wissenschaftlich belegt vor. Es folgen Beiträge zum Buddha-Bild im Theravada-Buddhismus (*Claudia Weber*), im Lotos-Sūtra (*Margareta von Borsig*), im späteren Mahāyāna-Buddhismus (*Helmut Tauscher*). Von besonderem Interesse ist der Beitrag von *Monika Zin*, die dem Wandel des Buddha-Bildes in den Anfängen der Buddha-Darstellung nachgeht. In diesem gut illustrierten Kap. wird deutlich, daß es zunächst eine anikonische Phase gegeben hat, deren Erklärung allerdings nach wie vor nicht eindeutig ist. Jedenfalls gehören die ersten eigentlichen Buddha*bilder* in die 1. Hälfte des 2. nachchristlichen Jh.s. Sie finden sich einmal in Gandhara, im heutigen Pakistan, sodann in Mathura südlich von Delhi. Zusammenhänge mit westlichen Skulpturen sind in Gandhara unverkennbar. Das Kap. endet vor dem Beginn der Gupta-Zeit, dem Goldenen Zeitalter der Buddhabilder, in dem diese zu ihren klassischen Formen fanden.

Teil II beginnt mit einer knappen Darstellung des Buddhaverständnisses bei den drei klassischen Philosophen der japanischen Kyōto-Schule (*Johannes Laube*). Von Kitarō Nishida und Hajime Tanabe legt der Vf. zwei kurze Texte vor, die er selbst übersetzt hat und kommentiert, von Keiji Nishitani einen Text aus seinem Buch *Was ist Religion?*, gleichfalls kommentiert. Persönlich ist mir die gewählte Basis zur Klärung der Frage eher schmal. Zudem gibt es zwischen den drei Autoren doch größere Unterschiede, als sie hier deutlich werden. *Haruko Okano* interessiert der Buddha aus der Perspektive feministischer Forschung. Sie fragt einmal nach dem Verhalten des Buddha gegenüber Frauen, sodann nach den Frauen im japanischen Buddhismus. Angeregt ist ihre Beschäftigung mit der Thematik durch ihre Begegnung mit christlichen Feministinnen. So steht denn die Frage am Ende ganz im Horizont westlicher Auseinandersetzungen, übertragen auf die buddhistische und japanische Szene. *Wilhelm Halbfass* (inzwischen verstorben) verfolgt die Buddha-Frage im Urteil des Hinduismus. Dabei zeigen sich antibuddhistische Polemik genauso wie die Rezeption buddhistischen Gedankenguts und die Anwendung des in Indien verbreiteten inklusivistischen Paradigmas. Der Vf. bietet seine Sicht der Dinge in der von ihm gewohnten Sorgfalt. Sinnvollerweise lenkt der Hg. den Blick auch auf das Verhältnis von Buddhismus und Islam. Da es aber – im Gegensatz zu den anderen Beiträgen, die auf eine Vortragsreihe zurückgehen – keinen Vortrag zu diesem Thema gab, wurde ersatzweise ein englischer Beitrag von *David Scott* übersetzt und eingefügt. Modellhaft werden darin mögliche Verhaltensweisen skizziert, ehe die heutige Situation besprochen wird.

Die beiden letzten Beiträge hebt der Hg. schon deshalb hervor, weil sie aus der „gott-losen" bzw. atheistischen und aus der gott-gläubigen, christlichen Situation das Verständnis des Buddha beleuchten und für unsere Landschaft von besonderer Aktualität sind. Der Karlsruher Philosoph *Gregor Paul* befaßt sich mit solchen Tendenzen im Buddhismus, die sich sachlich gegen einen Gottesglauben stellen. Dazu gehören die buddhistischen Kausalitätskonzeptionen, die einen Schöpfergott ausschließen, das Kriterium der Widerspruchsfreiheit, das in Asien einen anderen Stellenwert besitzt, ferner Einwände gegen Offenbarungen als Erkenntnisquellen wie auch gegen den Buddhakult als Weg der Heilserlangung. Für Paul sind die skizzierten Momente grundlegende Einwände gegen den Gottesglauben. Dem sucht *Michael von Brück* in einem eigenständig ansetzenden Beitrag zu entgegnen. Wie die Vorbemerkungen zeigen, ist ihm die Schwierigkeit des Unterfangens bewußt. Denn wie er vor der Fülle eines facettenreichen Gebildes „Buddhismus" steht, ist umgekehrt nicht ohne weiteres klar, was es heißt: „Buddha *für Christen*"? Welche Christen sind gemeint? Mit welcher Hermeneutik ist die Frage anzugehen? Da von Brück seine Rückbindung an eine Kirche nicht ausdrücklich artikuliert, bleibt es am Ende bei einem Aufriß der Fragestellungen. Das Schlußwort: „Der Buddha und der Christus sind, in christlicher Sprache, Gaben auf dem Altar des einen Gottes, die für jeden Menschen Bedeutung gewinnen können, unabhängig davon, ob sie religiös in der einen oder anderen Gemeinschaft beheimatet sind oder nicht. Der Buddha ist für Christen eine stabile und erprobte Brücke an das andere Ufer, das wir noch nicht kennen, dem wir uns aber nähern, wenn wir, wie Guardini sagt, ‚in der Liebe Christi vollkommen frei geworden' und dem Buddha ‚mit tiefer Ehrfurcht verbunden' sind." (240) Guardinis vielzitierte Worte aus seinem Werk *Der Herr* scheinen hier immer noch das letzte Wort zu sein.

Das Buch schließt mit dem Anmerkungsteil und einem gut gearbeiteten Glossar. Es bietet eine gute Hilfe für diejenigen, die einen Zugang zur Gestalt des Buddha suchen.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Philosophie

Derrida, Jacques / **Vattimo,** Gianni: **Die Religion.** – Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag 2001, 250 S. (Suhrkamp, 2049), kt DM 21,90 7 € 11,00 ISBN: 3–518–12049–2

Dem Phänomen „Religion" im Lichte der vielfach diagnostizierten Wiederkehr des Religiösen widmet sich der Bd, an dem neben Derrida und Vattimo auch E. Triás, A. G. Gargani; V. Vitiello, M. Ferraris und H.-G. Gadamer mitgewirkt haben. Im Zentrum des Bdes steht die Frage nach der Möglichkeit eines die Dichotomie zwischen Glaube und Vernunft bzw. Aufklärung, Wissenschaft und Religion sprengenden nichtmetaphysischen Religionsverständnisses, und dies insbesondere vor dem Hintergrund der durch die Tele-Mediatisierung von Wissenschaft, Ökonomie und Gesellschaft ausgelösten Umwälzungen.

D. läßt sich die Leitfrage seines Beitrages von Kants Versuch einer Religionsbegründung innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft vorgeben: *„Wie soll man (...) in den Grenzen bloßer Vernunft – eine Religion denken, die heutzutage als universale Religion wirksam wäre und die sich nicht wiederum in eine ‚natürliche Religion' zurückverwandeln würde? Eine Religion, die nicht am christlichen oder abrahamischen Paradigma ihre Schranke hätte?"* (27) Der Vf. betont den philosophischen Charakter dieser Frage und kritisiert dabei die – u. a. von Heidegger favorisierte – Behauptung eines Gegensatzes von Philosophie und Religion: Jedem Sprechakt, jeder performativen Handlung, auch derjenigen der Wissenschaft und der Technik, wohne eine Glaubensbekundung inne, ein ‚mystischer Grund der Autorität' (vgl. 33), die Voraussetzung eines Vertrauens und eines Versprechens: „Ohne die performative Erfahrung dieser elementaren Glaubensbezeugung gäbe es kein ‚gesellschaftliches Band', keine Anrede, die sich an den anderen richtet, keine Performativität im allgemeinen: es gäbe keine Konvention, keine Institution, keine Konstitution, keinen souveränen Staat, kein Gesetz (...)" (72f). Dieser Glaube wird von D. jedoch weder als Beweisführung noch als Erfahrung im Sinne einer Wahrnehmung oder Anschauung verstanden, sondern als Bezeugung eines Versprechens der Wahrheit, die über das Wissen hinausweist (101f). Dieses Zeugnis ist unhintergehbar *mein* Zeugnis: „(...) ich teile dir diese Wahrheit mit, glaube mir, glaube an das, woran ich glaube, dort, wo du nie (etwas) an meiner Statt wirst wissen oder sehen können, unersetzbarer und dennoch beispielhafter Ort meiner Rede, Stätte ohne Ersatz, die sich verallgemeinern und universalisieren läßt" (102). In dieser universalisierbaren Kultur des Glaubens gründet die Möglichkeit eines universalen Diskurses über die Religion (vgl. 33 und 49). Zugleich ergibt sich aus diesem Bündnis von Glauben und Wissen auch ein Bündnis von Religion und einer ‚fernwissenschaftstechnischen' Vernunft (vgl. 71), woraus die Ambivalenz der Telemediatisierung deutlich wird: Auch die Technik und die kapitalistische Ökonomie bedarf eines Aktes des Glaubens im Sinne der Bezeugung eines Vertrauens und der Zuverlässigkeit (vgl. 73 und 75f); Religion und Glauben stützen somit die Digitalisierung des Kapitalismus und die Tele-Mediatisierung. Allerdings machen beide auch aller erst die Kritik an dieser Entwicklung möglich, insofern sie überhaupt erst einen Grund der Kritik bereitstellen, da auch diese Kritik der Glaubensbekundung bedarf. Religion erweist sich somit für D. als dialektisches Phänomen: bewahrend und umstürzlerisch-kritisch zugleich. Laut D. folgt daraus, daß man der Technik – anders als Heidegger – nicht allein feindlich begegnen könne, sondern sie auch als Chance des Glaubens begreifen müsse, die das höchste Risiko, die Bedrohung durch das – Kantisch gesprochen – radikal Böse mit einbegreife (vgl. 77), andernfalls drohe die archaische Rückkehr in Dogmatismus und Fundamentalismus – auch im Feld des Religiösen (vgl. 91ff).

In seiner Bestimmung der Religion will sich D. zwischen Hegels Onto-Theologie einerseits und Heideggers von D. so bezeichneter „Theio-logie" hindurchbewegen (vgl. 27f) Dabei identifiziert er zwei Quellen der Religion, die solch eine Bestimmung der Religion ermöglichen: das Messianische und die *chora* (vgl. 31ff). Das Messianische definiert D. als „(...) Teil der Glaubenserfahrung, (...) der Erfahrung eines Kredits, den man nicht auf das Wissen zurückführen kann, und der Erfahrung einer Zuverlässigkeit, die in der Bezeugung den ‚Grund' für jedes Verhältnis zum anderen legt." (33). Damit öffnet sich das Messianische auf das zukünftige Kommen des anderen hin. *Chora* ist laut D. der Name für das Unvordenkliche, Unsagbare, den ortlosen Ort des absolut Anderen: „(...) alterslos und geschichtslos, älter als alle Gegensätze (etwa als der Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen), und die sich nicht einmal auf einem negativen Weg als etwas ankündigen läßt, was sich ‚jenseits des Seins' hält." (36). *Chora* ist folglich weder Seiendes noch das Sein, nicht das Gute und nicht Gott, sondern Abwesenheit, dennoch aber nicht das Nichts (vgl. 37). Aus der Erfahrung der *chora* erwächst die Anerkenntnis, die Achtung der unendlichen Andersheit als Besonderheit, und genau jene Achtung versteht D. als *religio* im Sinne von Skrupel, Verhaltenheit, Distanz, Dissoziation, Disjunktion (vgl. 39).

V. stellt die Frage nach der Möglichkeit eines nichtmetaphysischen Religionsverständnisses ins Zentrum seiner Überlegungen; Religion hat hierbei die Aufgabe, der Philosophie die Möglichkeit einer Überwindung der Metaphysik zur Verfügung zu stellen, die nicht als Nihilismus erfolgt (vgl. 123f). Dabei setzt sich V. – wiewohl den Metaphysikbegriff Heideggers übernehmend – von der technikfeindlichen ‚Verwindung der Metaphysik' bei Heidegger ab: „Die Überwindung der Metaphysik kann nicht darin bestehen, der Verderbtheit der modernen technisch-wissenschaftlichen Welt einen Zustand der idealen Eigentlichkeit entgegenzusetzen. Denn das Sein gibt sich nicht, es sei denn in seinem Sich-Ereignen, und gerade ‚wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch'." (112). Zugleich grenzt sich V. von einer ‚reaktiven, sehnsüchtigen Suche nach einem letzten und unerschütterlichen Fundament' ab (vgl. ebd.). Statt dessen betont er die Anerkennung von Kreatürlichkeit, Endlichkeit und Geschichtlichkeit als Herkunft von einem nichtmetaphysisch verstandenen Ursprung, der die Merkmale der Möglichkeit und der Freiheit habe (vgl. 114). Gleichzeitig setzt er sich jedoch auch von einer von ihm so benannten Metaphysik der Subjektivität und einer emphatischen Sicht der Freiheit ab: „Wenn es stimmt, daß sich die Religion heute wieder als eine grundlegende und auch philosophisch plausible Notwendigkeit darstellt, so verdankt sich dies auch und v. a. der allgemeinen Auflösung der rationalistischen Gewißheiten, die das moderne Subjekt erlebt; jener Auflösung also, durch die das Schuldgefühl und die ‚Unerklärbarkeit' des Bösen so zentrale und entscheidende Elemente werden. Das Böse und die Schuld sind weniger ‚skandalös', wenn sich das Subjekt nicht so dramatisch ernst nimmt, wie es die metaphysische, explizit oder implizit rationalistische Geisteshaltung verlangt." (116) Ebenso lehnt V. den Rückgang auf Religion über Selbstreflexion und Selbstbewußtein als zu abstrakt ab; statt dessen favorisiert er im Kontext der jüdisch-christlichen Tradition den Rekurs auf die biblischen Texte (vgl. 117f); aus diesem Grund rückt die hermeneutische Frage in den Mittelpunkt der Frage nach der Religion (vgl. 118) und damit auch in das Zentrum einer philosophischen Überwindung der Metaphysik (vgl. 123). Dazu bedarf es allerdings eines Verzichtes auf die „Unumstößlichkeit der Präsenz" (123), gerade weil eine zur Hermeneutik gewordene Philosophie als „Gehör und Interpretation von überlieferten Verkündigungen (des Ge*schicks*), anhörende und interpretierende Hermeneutik" (ebd.) nicht mehr auf einem unumstößlich präsentisch Gegebenen festhalten kann, will sie wirklich Eingedenken des Seins und des Ereignisses sein. V. bekennt sich hierbei explizit zu seiner christlichen Herkunft und stellt heraus, daß ein Religionsverständnis und mit ihm eine Philosophie, das die Metaphysik überwindet, nur aus der jüdisch-christlichen Tradition stammen könne (vgl. 119) und damit ihre Herkunft aus der Dreieinigkeitstheologie anerkenne (vgl. 121): „Das biblische Erbe ist das, was die Philosophie zu dem zurückruft, was wir – mit Heidegger und nicht Lévinas' Worten – die Möglichkeit des Seins nennen und was sie dazu veranlaßt, den gewaltsamen Charakter des metaphysischen Essentialismus griechischen Ursprungs anzuerkennen." (122) In diesem Zusammenhang ist für V. v. a. die Lehre von der Menschwerdung Gottes auch philosophisch bedeutsam, da das Faktum der Menschwerdung der Geschichte (und damit auch unserer Geschichtlichkeit und Endlichkeit) den Sinn einer erlösenden Offenbarung gebe (vgl. 123).

Die anderen Beiträge des Bdes interpretieren die Reflexionen D.'s und V.'s über Religion grundsätzlich zustimmend: Triás thematisiert die Möglichkeit des symbolischen Ereignisses als Offenbarung des Heiligen (vgl. 134ff) und stellt dabei eine Stufenleiter symbolischer Kategorien vor (vgl. 136ff); Gargani konzentriert sich auf das Thema der Absenz des Anderen und des *tertium* als Siegel der Gottheit, welches keine Sache, kein Individuum, kein Seiendes, keine Präsenz sei (vgl. 160ff), sowie auf Derridas Verständnis der ‚Differenz' als unausdrückbare Grenze und Bedingung der Möglichkeit der Begriffe und Wörter, als das Unsagbare, das das Sagbare ermöglicht (vgl. 162). In diesem Zusammenhang kritisiert er deutlich die (post-)analytische Sprachphilosophie und Epistemologie in ihrer Wiederentdeckung des interpretierenden Subjekts als „linguistische Neuformulierung des Idealismus" (164), die jede Spur der Differenz, der Andersheit und des Geheimnisses zum Verschwinden bringe (vgl. ebd. und 166f). Vitiello liefert einen Beitrag zur Topologie des Religiösen und unterscheidet hier insbesondere jüdische, griechische und christliche Erfahrungen des Göttlichen; Kennzeichen dieser Unterscheidung ist für ihn die in der jüdischen Religion gegebene Anerkenntnis der Anwesenheit Gottes als Abwesenheit sowie die Anerkenntnis der Zukünftigkeit der Verheißung (vgl. 176f), die sich im Messianischen ausdrückt (vgl. 179). Recht verstanden kenne auch das Christliche diese Anerkenntnis von Absenz und Zukünftigkeit – Jesus etwa spreche in Gleichnissen, weil er das, was er sagen möchte, in der Sprache der Welt nicht sagen könne (vgl. 195); zudem offenbare sich der Vater in der Verlassenheit des Sohnes am Kreuz (vgl. 197). Paulus dagegen ziehe diese Grenze zwischen Gott und Welt, Innen und Außen zugunsten eines Präsenzdenkens wieder ein; dieses Verständnis des Christentums sei letztlich siegreich gewesen (vgl. 198). Das Religionsverständnis von Kant, Hegel, Heidegger und Levinas sucht Ferraris nachzuzeichnen und betont dabei ebenfalls die Bedeutung, die bei Levinas wie bei Derrida der Spur des Geheimnisses zukommt, welche die Metaphysik der Präsenz sprenge, wobei diese Spur mit dem Transzendentalen verglichen wird (vgl. 236ff). Gadamer schließlich thematisiert nochmals D.'s und V.'s Absicht einer Überwindung der Metaphysik durch ein nichtmetaphysisches Verständnis von Religion, fragt aber zugleich, ob diese Aufgabe wirklich eine Lösung gefunden habe, ob sie für das denkende Bemühen des Menschen überhaupt lösbar sei (vgl. 247). Zugleich stellt G. weniger das jüdische, sondern vielmehr das pythagoreische und neuplatonische Erbe von D.'s Begriff der *chora* heraus (vgl. 250).

D.'s Ausführungen bestechen in zwei Punkten: in seinem entschiedenen Plädoyer für die Verbindung von Religion und Philosophie bzw. von Glauben und Vernunft und für ein universales Verständnis von Religion sowie die treffende Beschreibung der Dialektik der Religion als einer Instanz, die Tele-Mediatisierung und Kapitalismus sowohl unterstützen als auch kritisieren kann. D.'s Ausführungen über die von jedem Sprechakt (und damit auch von den Wissenschaften) vorausgesetzten Glaubensbekundung sind aller-

dings keineswegs neu und finden sich bereits bei L. Wittgenstein oder in epistemologischen Untersuchungen F. v. Kutscheras und K. Müllers zu den epistemischen Einstellungen „wissen", „meinen" und „glauben". Zudem ist zu fragen, wie denn die von D. zu Recht eingeklagte Voraussetzung eines sich von einem Beweisgrund unterscheidenden Vertrauens auf Wahrheit und die Bekundung eines Versprechens ohne die Instanz eines Subjekts denkbar ist (vgl. 73), und dies v. a. dann, wenn er – ebenfalls zu Recht – die Unhintergehbarkeit der Jemeinigkeit eben dieser Glaubensbekundung betont. Ebenfalls zu klären wäre die genaue Bestimmung von „glauben" als epistemische Einstellung sowie des Verständnisses eines Grundes, der eben nicht mehr als letztes Glied einer Beweiskette und in diesem Sinne als „Ursache" bzw. „Ursprung" zu denken ist. D.'s Ausführungen zu den beiden Quellen der Religion, dem Messianischen und der *chora*, decken sich im wesentlichen mit den von ihm schon in *Comment ne pas parler* vorgestellten – und bereits mehrfach kritisierten – Überlegungen über die Absenz und die Unsagbarkeit der *différance* und erweisen sich damit in ihrer extremen Zerdehnung der Motive Absenz, Negation und Unbestimmtheit und in ihrer offensichtlichen Vorliebe für das Äquivoke als weiterhin problematisch.

Wenn auch V.'s Absicht eines nichtmetaphysischen Religionsverständnisses ebenso zu begrüßen ist wie sein Plädoyer für eine Philosophie, die sich zu ihrer jüdisch-christlichen Herkunft bekennt, sowie sein Versuch, in die Philosophie genuin christliche Motive wie dasjenige der Trinität und der Inkarnation zum Tragen zu bringen, so bleiben doch Fragen hinsichtlich seiner Identifikation von Philosophie mit Hermeneutik und – wie schon bei D. – hinsichtlich seiner Absage an den Subjektgedanken und an eine Verknüpfung von Religiosität und Selbstbewußtsein. Ist die (Religions-)Philosophie allein Hermeneutik, dann stellen sich die Fragen sowohl nach den Grenzen als auch nach den Kriterien der Interpretation, soll diese nicht zu einem beliebigen Endlosverfahren werden. V. selbst thematisiert diese Fragen allerdings in seiner später verfaßten Schrift *Glauben – Philosophieren* und markiert dabei die *caritas* als solch ein Interpretationskriterium; möglicherweise ein Indiz dafür, daß V. entweder seine Position verändert oder zumindest präzisiert hat. Es wäre übrigens spannend, D.'s und V.'s philosophisches Denken einmal unter dem Aspekt des Einflusses ihres jeweiligen religiösen Kontextes – D. ist Jude, V. katholischer Christ – zu analysieren und zu interpretieren und nach Gründen für konzeptionelle Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu forschen, die möglicherweise auch mit der Prägung durch unterschiedliche religiös-kulturelle Traditionen zusammenhängen.

Insgesamt fällt auf, daß alle Beiträge des Bdes sich implizit oder explizit im Kontext der jüdisch-christlichen Tradition bewegen; Auseinandersetzungen mit dem Islam, mit östlichen Religionen oder gar mit neuen religiösen Bewegungen fehlen. D. weist zwar zu Beginn auf dieses Desiderat hin, das aber ändert nichts an der Einseitigkeit der Beiträge wie der Konzeption des Bdes – eine Einseitigkeit, die sich denn auch in der Auswahl der Diskussionsbeiträge zu D.'s und V.'s Konzepten fortsetzt: Kritiker der beiden vorgelegten religionsphilosophischen Modelle sucht man unter den Vf.n vergebens; Kritik aber macht bekanntlich eine Diskussion spannender als ausschließlich affirmative Interpretationen – oder wäre das denn doch zuviel der Differenz?

Münster Saskia Wendel

Ehlen, Peter: **Grundfragen der Philosophie**. Einübung in selbständiges Denken. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 192 S., kt DM 36,00 / € 19,40 ISBN: 3–17–016616–6

Lenk, Hans: **Praxisnahes Philosophieren**. Eine Einführung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 217 S., kt DM 48,90 / € 25,00 ISBN: 3–173015791–4

Veröffentlichungen zur Philosophie – gar als Einleitung ins, oder besser: Anleitung zu philosophische(m) Denken oder als grundlegende Einführung angekündigt – sind zur Zeit en vogue und die Frage nach einer auf die Praxis hin orientierten philosophischen Stützung der Sinn- und Wertesuche bewegt allenthalben die Gemüter. Philosophisches wird wieder auf den Marktplätzen verhandelt, was die universitären Vertreterinnen und Vertreter der Disziplin, ob der unterschiedlichen Qualität des dort Verhandelten, nicht immer mit Freude erfüllt und der Universitätsphilosophie zugleich den öffentlichen Tadel einträgt, heutzutage weder das Philosophieren ordentlich zu lehren, noch wirklich bei der ihr zukommenden Sache zu sein (vgl. L. Honnefelder, Fachgiganten und Lebenszwerge. Vom fehlenden Nutzen der Universitätsphilosophie für das Leben, in: Die Zeit Nr. 21, 17. Mai 2001, 38). Die beiden hier vorzustellenden Bücher sind indes der Beleg dafür, daß die (Universitäts-)Philosophie doch noch nicht die Fähigkeit des Philosophierens und der Anleitung dazu verlernt hat und sich praxisnahes Denken nicht notwendig als marktgerechtes Denken verkaufen muß; wenngleich sie sich auf völlig unterschiedliche Weise ihrer eigentlichen Aufgabe annähern.

Das Buch von Peter Ehlen kommt bewußt in geradezu sokratischer Manier daher. Der Vf. wählt für sein Buch den Untertitel ‚Einübung in selbständiges Denken' und damit eine an den Problemen philosophischen Denkens orientierte Methode, die – so scheint es – zunächst nicht dazu dient, Fragen zu beantworten, sondern anhand der bewußt plural vorgestellten Antwortmöglichkeiten dazu anleiten soll, die Fragen erst richtig zu stellen und sodann eigene Antworten darauf zu suchen (9). „Es gilt also, Aspekte jener Frage nach dem menschlichen Dasein (der philosophischen Grundfrage: Was ist/bedeutet das menschliche Leben? [vgl. ebd.]) und mögliche Antworten auf sie auch dem philosophisch Ungeübten verständlich zu machen. Dazu genügt es nicht, verschiedene Meinungen aneinanderzureihen und zur Auswahl anzubieten. Auch die Problematik, die Anlaß zu kontroversen Antworten gibt, ist aufzudecken." (ebd.) Mit dieser Aufgabenstellung schreitet E. die Grundfragen philosophischen Denkens ab (Wissen und Erkenntnis; Vernunft; Subjekt; Ästhetik und Kunst, Ethik und Verantwortung, die Frage nach dem Absoluten), dabei die Frage des Sokrates – Was ist Philosophie und was kann sie leisten? – als zentrales Leitmotiv stets im Blick behaltend (9).

Die in den einzelnen Kap.n vorgestellten Grundfragen werden nach einer kurzen orientierenden Einführung mit möglichen, eher der exakteren Erfassung des Problems denn wirklich der Beantwortung dienenden ‚Antworten' konfrontiert. Die ‚Klassiker' der Philosophie – und an sie hält sich der Vf. bevorzugt – lernen die Lesenden hier eher en passant und konkret vom Problemhorizont der intendierten Fragestellung her kennen. Die durchdachte Abfolge der einzelnen Kap. überzeugt formal wie inhaltlich. Zunächst je einzeln für sich die Lesenden auf den Weg des Philosophierens mitnehmend, erweisen sich die Kap. als aufeinander aufbauend. Das ergibt sich zum einen aus der Unmöglichkeit, die Grundfragen der Philosophie wirklich nebeneinander ohne Bezugnahme abzuhandeln. Zum anderen spiegelt sich darin aber auch das Bemühen des Vf., jedes einzelne Kap. inhaltlich nicht zu überfrachten, den Gedankengang mit den vorgestellten Antworten konkret am Problem zu halten und die zur Antwort herangezogenen Philosophen stringent um das disputierte Thema zu versammeln. Das tut dem verhandelten Thema gut, läßt aber auch die zitierten philosophischen Disputanten in ihrer Vielfalt und dem Facettenreichtum ihres Denkens zur Sprache kommen.

Die Kap. 1–6 dienen zunächst einer methodischen Grenzabschreitung des philosophischen Denkens wie der Verdeutlichung der Unmöglichkeit einer ‚Einführung in die Philosophie' (Kap. 1: Der Rat des Sokrates, statt eines Vorworts; Kap. 2: Eine Einführung in die Philosophie?; Kap. 3: Das Gelächter bei der Geburt der Philosophie). Jeglichen Nützlichkeitsaspekt der Philosophie weist der Vf. gleich zu Beginn zurück: „Philosophie (...) ist eine Kunst, die kein anderes Wissen vermittelt, als sich selbst. Für einen anderen Zweck ist sie nicht zu gebrauchen" (8; mit Rekurs auf Platons Dialog ‚Euthydemos'). Philosophieren bedeutet „das handfest Nützliche (...) überschreiten, transzendieren" (15). Die ersten Kap. lassen aber auch die im weiteren in ihren Einzelaspekten anklingenden Grundmotive erkennen: Sprache als Medium der Philosophie[1] (17) (Kap. 4: Ansprache und Zwiesprache); die Frage nach dem Menschen als denkendem Subjekt – zunächst skizziert anhand der Wahrheitsfrage (Kap. 5 ‚Philosophie – eine Tat der Freiheit') und den kantischen Hauptfragen nach Wissen, Tun und Hoffen des Menschen (Kap. 6 ‚Was kann ich wissen?'). Im weiteren Verlauf werden in je neu ansetzenden Denkspiralen die Grundfragen des Philosophierens in immer neuen Teilaspekten vorangetrieben, um so die Lesenden in die vorgetragene Denkbewegung mit hineinzunehmen und schrittweise auf das eigene Denken zurückzuführen.

Während Kap. 5 die Frage nach dem denkenden Subjekt als Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Freiheit ins Spiel bringt (u. a. mit Rekurs auf J. G. Fichte), nähert sich Kap. 9 (‚Die Gewißheit des Philosophen') der Subjektfrage anhand der Frage nach der Gewißheit philosophischer Erkenntnis (R. Descartes), beschreibt Kap. 11 (‚Philosophie – eine Wissenschaft?') die Problematik als Verhältnisbestimmung von Philosophie und Naturwissenschaften und führt Kap. 12 (‚Wahrheit, Notwendigkeit und Freiheit') die bisherigen Fragestellungen anhand der Problematik ‚Wahrheit als Anerkennungsakt menschlicher Freiheit' (81) zusammen.

Kap. 8 (‚Der universale Horizont des Lebens') bereitet dagegen mit seinen Überlegungen zur Suche nach einem universalen Horizont philosophischen Fragens die Problemskizze zur grundlegenden Dynamik menschlichen Stre-

[1] E. wirft (leider?) nur kurze Blitzlichter auf die sprachphilosophischen Grundprobleme und verzichtet auf eine allzu vertiefende Analyse des Problems ‚Sprache'.

bens nach Erkenntnis vor – Kap. 10 als ‚Streben des Eros' (Kap. 10) eingeführt. Dieses 10. Kap. legt in einer auf Platons ‚Symposion' rekurrierenden Analyse des Strebens des Menschen nach Wissen und Wahrheit sowohl die Grundlage für die später folgenden Äußerungen zu ‚Philosophie und Ästhetik' (Kap. 17: Die Philosophie und die Schönheit); wie auch zu ‚Anlaß und Bedingung des Philosophierens' (Kap. 13; mit einer überzeugenden Skizze des ‚Staunens' als Ausgangspunkt allen Philosophierens und der Wirkungsgeschichte der platonischen bzw. aristotelischen Analyse) und zu Macht und Ethik/Moral (Kap. 14 ‚Wissen ist Macht' und Kap. 15 ‚Geht es nicht auch ohne Moral?').

Der Vorbehalt des Vf.s gegenüber einer Verzweckung der Philosophie kommt insbesondere in Kap. 14 (‚Wissen ist Macht') zum Tragen: „Die Philosophie, die sich einreiht in die Phalanx der Wissenschaften, wird zur Dienerin der Macht. Die Forderungen der Zeit zu erfüllen, ist das Existenzmedium der Wissenschaften und für diese legitim, für die Philosophie aber ist es tödlich" (100). E. bestimmt die Aufgabe der Philosophie daher auch sehr strikt in ihrer praktisch-kritischen Funktion, die eine Vereinnahmung als ancilla der Naturwissenschaften letztlich ausschließt (ebd.). An diese Ausführungen schließen sich unmittelbar die in Kap. 15 und 16 (‚Geht es nicht auch ohne Moral?'; ‚Das ‚Faktum' der reinen praktischen Vernunft') vorgelegten Überlegungen zu Ethik und Moral an. Der Vf. grenzt sich hier sowohl gegenüber einer utilitaristischen Ethik im Stile R. Rortys – „Eine Ethik, die nur Empfehlungen enthält, denen keine innere Verbindlichkeit zukommt, würde den Menschen wie ein Tier einstufen, das ‚gut' zu behandeln im allgemeinen gleichfalls empfehlenswert ist" (108) – wie auch gegen eine evolutiv-appelative und damit rein dezisionistisch anmutende Ethik ab – „Wer meint, mit der Erklärung, wie sittliche Gebote entstanden sind, begründen zu können, weshalb sie gelten, unternimmt den logisch aussichtslosen Versuch, aus einer deskriptiven eine normative Aussage abzuleiten" (110) –, und nimmt hier auch die Diskursethik Habermas' kritisch in den Blick: Sie lebe von ‚metaphysischen Anleihen', die sie selbst nicht ausweisen könne (vgl. 111). So wundert es kaum, daß der Vf. an dieser Stelle eine Begründung der Sittlichkeit im Sinne Kants erneut stark zu machen versucht (Kap. 16).

E.s Anmerkungen zum Verhältnis von Philosophie und Kunst/Ästhetik (Kap. 17: ‚Die Philosophie und die Schönheit') dienen hier sowohl als Abschluß als auch als Übergang. Als Abschluß insofern Kunst als Phänomen des ‚Unnennbaren' (Kant; 132f) über das Sprachlich-Begriffliche der Vernunft hinausreicht und dennoch kommunizierbar bleibt, als ‚Zeichen' des Unsichtbaren Wahrheit ins-Werk-setzt (Heidegger); ahnungsvoll auf Unsichtbares und Unsagbares verweist (Adorno) und damit aber zugleich in den Zeiten der Postmoderne jene Erwartungen befriedigen soll, die zuvor Metaphysik und Religion erfüllten (Lyotard). Letzteres bewegt sich deutlich auf dem Übergang zu den abschließenden Bemerkungen zu Philosophie und Offenbarung/Religion (Kap. 18: Vernunft und Offenbarung; Kap. 19: Philosophie und Religion). Die Ausführungen des Vf.s verbleiben hier im allgemeinen Rahmen des religionssoziologisch und religionsphänomenologisch von seiten der Philosophie Anzumerkenden – „Die Frage ‚Was ist der Mensch?', die uns bei den bisherigen Überlegungen begleitete, ist nicht unter Ausschluß der religiösen Dimension zu beantworten. (...) Was konkret inhaltlich als religiöse Erfahrung gerechtfertigt werden kann, ist damit nicht gesagt" (151). Einer von den eigenen Glaubensüberzeugungen philosophisch-kritisch rückfragenden Theologie – E. verwendet übrigens bewußt den ‚offeneren' Begriff der ‚Religion' anstelle der ‚Theologie' – griffen solche Überlegungen indes zu kurz. Vorbehaltlos zu eigen machen kann sich die Theologie hingegen die im Rekurs auf L. Wittgenstein als Mahnung in Stammbuch jeglicher Gottesrede geschriebenen Worte: „Jedes Sprechen von Gott – nicht zuletzt das philosophische – steht in Gefahr zu vergessen, daß die Denk- und Vorstellungsinhalte von Gott bestenfalls Hinweise auf die göttliche Wirklichkeit sind" (161). Freilich tut sie das nicht, ohne der Philosophie durchaus im Sinne E.s den ihr zugeworfenen Ball umgehend zurückzuwerfen: Ein Mensch, der „aus Besorgnis, er könne zerschellen, den Aufschwung (zur Sinnfrage) nicht wagt, steht in Gefahr, nicht mehr zu wissen, was ihn vor Maschinen und Tieren auszeichnet" (163).

E.s Buch hält das, was es verspricht. In ansprechender und unterhaltsamer Weise geschrieben – man lese nur einmal die Skizze zu Platons Symposion (Kap. 10) – macht es Lust auf die Übungen des eigenen philosophischen Denkens – „Wer philosophiert, ist vom Eros besessen, er ist dem philosophierenden Menschen als Liebe zum ‚eigentlich Wirklichen' eingepflanzt" (58f). Das Buch trägt seinen Teil dazu bei und hat somit das selbstgesteckte Ziel, eine ‚Einübung in selbständiges Denken' zu sein, erreicht.

Ein ganz anderer Aspekt des Ansatzes ‚Philosophie als Lebensform' kommt bei Hans Lenk zum Vorschein. Bereits der Titel seines Buches – ‚Praxisnahes Philosophieren' – zeigt die zentrale Zielrichtung seiner Überlegungen auf und verweist auf die inhaltlich tragenden Leitgedanken: Fragen der praktisch-ethischen Orientierung in ihrer gesellschaftlich-politischen Relevanz.

Dahinter verbirgt sich kein kurzschlüssiges Lebenshilfeprogramm, denn auch bei L. wird deutlich, daß auch praktisch-konkrete Fragen in der Philosophie nur von der wissenschaftlichen Seite angegangen und mit einem angemessenen methodischen Instrumentar bearbeitet werden können, ohne zugleich wieder praxisfern anzumuten.

So dienen die ersten beiden Kap. der orientierenden Hinführung auf Methode und Regeln philosophischen Denkens und Argumentierens und schreiten dabei die Hauptstationen der Philosophiegeschichte ab (Kap. 1 ‚Nichts als Worte?' [eine kurze Einführung in die sprachphilosophischen Grundthemen]; Kap. 2 ‚Philosophie als Metasymbolisierung und Superinterpretation' [eine eher am Methodischen orientierte Einführung in philosophische Denk-Weisen]); während Kap. 3 (‚Rückkehr der Weisheit?'), bevor es den Weg der praktischen Philosophie vom ‚Ideal der praktischen Lebensklugheit' (51) zur Moralphilosophie (Kant) nachzeichnet, die zentrale Aufgabe der Philosophie in einem ganzheitlichen Sinn – historisch orientiert wie aktualisierend ausgerichtet – gerade in ihrer praktischen Zielsetzung bestimmt: „Es geht also in der Tat hier nicht darum, Weisheiten und Lehren anderer, die Meinung anderer zur perpetuieren und weiterzugeben, sondern es geht darum, anhand von gewissen Vorgaben aktuelle Fragestellungen im Lichte alter Einsichten und Ideen lebendig werden zu lassen, zu aktivieren, zu reaktivieren, selber zu denken, ‚gelenkig' zu denken. (...) Die Philosophie hatte und hat es auch heute insbesondere mit der Sicht des Ganzen, des Ganzen des Lebens, des Ganzen der Wissenschaften zu tun. Sie kann nicht zu einer Spezialdisziplin zusammengestrichen werden" (42).

Den philosophiegeschichtlichen Faden aufnehmend lokalisiert das 4. Kap. (‚Von der moralischen Vernunft zur vernünftigen Naturbetrachtung') das eigentliche Problemfeld in dem Versuch, so ‚abgewirtschaftete Vokabeln' wie ‚Weisheit', ‚Moral', ‚Ehrfurcht', ‚Erhabenheit' etc. ihrem Gehalt nach neu zu entdecken, weil sie der Sache nach immer noch wirksam und brauchbar sind („Man muß diese traditionellen Vokabeln und damit die Begriffe [oder zumindest die Begriffshülsen] entpathetisieren" [53]); und nimmt sich sogleich eines dieser ‚abgewirtschafteten Begriffe an – der Vernunft –, um sodann in 15 Gesichtspunkten die ‚großen Worte der Tradition' zu reformulieren (58ff).

Im Kap. 5 (‚Wandel und Relevanz der Natureinstellungen und Quasirechte der Natur und künftiger Generationen') – dem zentralen Kap. der Einführung – legt L. die naturphilosophische Grundlage für seine später folgenden praktisch-ethischen Überlegungen. Erster Ansatzpunkt ist auch hier zunächst eine philosophiegeschichtliche Problembeschreibung (‚Natur – Kultur'; ‚Mythos – Logos') mit einer differenzierten Analyse von Entstehung und Methode der Naturwissenschaften und ihrer Teildisziplinen, die recht schnell in grundsätzliche Überlegungen mündet: Was ist der Mensch im Gesamt der Natur – in Natur und als Teil der Natur (80ff)? L.s ethischer Ansatz kennzeichnet sich durch sein Streben nach einem ganzheitlich-umfassenden Problembewußtsein, in dem er kritisch Distanz nimmt zu Versuchen, ethische Verpflichtung und Verantwortung am menschlichen Individuum ohne Einbeziehung seiner natürlichen, nichtmenschlichen Umwelt zu bestimmen (I. Kant, Metaphysik der Sitten), obgleich er ihren Grundsätzen zustimmt: „Die Gegenstände der Moral freilich, die zu respektierenden Lebewesen, sind nicht mehr nur Menschen allein, aber dennoch richtet sich jeder Verantwortungsappell, jede ethische Norm, jedes Gebot allein an Menschen, und zwar genauer an Personen, die auch einsichtsfähig sind" (83f); „nur der personale Mensch ist verantwortlich; er und allein er ist angehalten, seine moralischen Pflichten zu erfüllen" (90). Freilich haben sich Versuche im Gefolge Kants, eine moralische Verpflichtung nur im strikt symmetrischen Sinne zuzulassen, als (nicht nur ökologisch) fatal erwiesen. Im Verhältnis Mensch – Natur muß daher das symmetrische Verhältnis notwendig zu einem asymmetrischen verändert werden (Aufbrechen einer ‚anthropozentrischen Perspektive'): „Die Verantwortlichkeiten werden ausgeweitet; zumindest die Relevanz moralischer Urteile wird zeitlich, sozial, räumlich – auch auf außermenschliche Arten und Naturwesen – ausgedehnt" (92). Diese Umorientierung geschieht nicht einfach intuitiv, sondern erfährt eine fundierte rechtsphilosophische Grundlegung (93ff). L. versteht es dabei, komplexe Sachverhalte unter griffige Schlagworte zu fassen (vgl. die Reformulierung des Kantischen Kategorischen Imperativs: ‚Denke repräsentativ – Handele repräsentativ' [94]) und legt in diesem Kap. die notwendigen Grundlagen für die weiteren, eher praktisch orientierten Umsetzungen.

Kap. 6 (‚Verantwortung – ein Relationskonstrukt') beschreibt noch einmal den Begriff ‚Verantwortung' in seinen verschiedenen, mehrschichtigen Aspekten (vgl. die fünf Dimensionen: ‚jemand', ‚für etwas'; ‚gegenüber'; ‚vor'; ‚in bezug auf' [108]); Kap. 7 (‚Hat die bloß individuelle Verantwortung noch Zukunft?') führt den heute in einer hochtechnisierten und vernetzten Welt verstärkt zum Zuge kommenden sozial-gesellschaftlichen Aspekt von Verantwortung vor Augen in all seinen positiven und negativen Auswirkungen: Wie verteilt sich Verantwortung, wenn Verantwortungsträger und Verantwortlichkeit auseinanderzufallen drohen? Eine exakte Analyse dieser Verantwortungsverteilung steht daher im Mittelpunkt der Gedanken dieses Kap.s. Hier vollzieht L. auch die konkreten Schritten vom zunächst theoretisch Erarbeiteten hin zu praktisch-regulativ handhabbaren Anweisungen. Mag so manch einer angesichts dieser als konkrete Handlungsanweisungen durchformulierten Umsetzung den Rahmen einer philosophischen Aufgabenstellung für überschritten halten, so verteidigt L. gerade dies als die heute aktuelle und vielerorts auch eingeforderte Aufgabe der Philosophie: „Das letzte Wort kann den Philosophen allein bei diesen drängenden Weltproblemen sicher nicht zustehen (...), doch ihre Stimme sollten sie in der Konfrontation der Meinungen erheben, zumal sie wie eh und je als ‚Spezialisten für das Allgemeine' für umfassende Fragestellungen – und insbesondere auch für die Analyse normativer Probleme – zuständig sind (...) Es gibt auch heute noch eine sokratische Aufgabe der Philosophie (...) die Rolle des ständigen Fragestellers oder des Vermittlers (...). Freilich sollten sie (die Philosophen) auch den Mut besitzen, eigene Reformvorschläge, Kritiken und Bewertungen zu erarbeiten" (132). Gerade deswegen „hat das Philosophieren über Wertfragen, moralische Orientierung und ethische Beurteilungen [wenn auch nur heimlich] Konjunktur" (132f).

Die folgenden Kap. (Kap. 8: ‚Ethikkodizes der Techniker und Wissenschaftler, Wissenschaftlereide und Verantwortung'; Kap. 9: ‚Eigenleistung: Wertewandel – Motivationswandel – Strukturwandel') wagen daher auch die konkrete praktische Umsetzung (vgl. die ‚Vorrangregeln zur Behandlung von Verantwortungs- und Normenkonflikten' [140ff] und die ‚Vorschläge und Thesen' zu Status, Rolle und Wert von Eigenleistung (177ff]). Vieles des hier Gesagten wäre nahtlos in die aktuelle Debatte um die Gentechnik übertragbar. Daß dies bei L. (noch) nicht geschieht, bestätigt die Rasanz der Entwicklung dieser Auseinandersetzung in den letzten Monaten. Man wünschte sich daher eine Aktualisierung dieser Ausführungen (wie durch L. selbst innerhalb des hier vorzustellenden Buches anhand eines 1973 erschienen Aufsatzes zur ‚praxisnahen Philosophie' vorexerziert).

Ein an Albert Schweitzers Humanitätsethik orientiertes Kap. (Kap. 10 ‚Zu einer Ethik und Philosophie konkreter Humanität') geht noch einmal den Schritt zurück von der praktischen Umsetzung zur theoretischen Reflexion, um zugleich den abschließenden Rahmen für die am Konkreten ausgerichtete praxisnahe Philosophie L.s zu bilden: „Der Einzelne muß sich dem Konflikt dieser Verantwortlichkeiten persönlich stellen (...). Er sollte sozusagen in übergreifender, persönlicher konkret-humaner Verantwortung den Konflikt zwischen den unterschiedlichen Verantwortungen zu lösen versuchen, also gleichsam ‚superverantwortlich' selber entscheiden, die Einzelverantwortlichkeiten pragmatisch, situationsangemessen und konkret-human, abwägen – und danach im Zweifel für die konkrete Humanität entscheiden. (...) In dubio pro humanitate concreta" (194).

Die Beiträge von E. und L. stellen zwei in ihrem Grundduktus geradezu konträre Beispiele aus dem Markt der Philosophie. Sie stehen indes geradezu paradigmatisch für das von Ansgar Beckermann eingeforderte ‚doppelte Gesicht der Philosophie' (vgl. Die Zeit Nr. 25 vom 13. Juni 2001, 33); denn: „Theoretische Wissenschaft oder praktische Lebenshilfe? Die Philosophie war immer beides" (ebd.).

Freiburg Johanna Rahner

Flasch, Kurt: **Nikolaus von Kues.** Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie. – Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1998. 679 S., kt DM 98,00 / € 59,00 ISBN: 3–465–02704–3

Diese umfangreiche Gesamtdarstellung der Philosophie des Nikolaus von Kues [= NvK] führt den Leser mit vorzüglichem didaktischem Geschick in das intellektuelle Leben des deutschen Kardinals ein und macht dabei die Denkgeschichte lehrreich und lebendig. Somit kommt er dem typischen Menschen der Gegenwart entgegen, der sich, wie der Vf. es ausdrückt, im Gegensatz zu mittelalterlichen Scholastikern, die sich bekanntlich als Zwerge auf den Schultern der Riesen der Vergangenheit verstanden, die aber auch deshalb weiter schauen konnten als die Riesen, eher als Zwerg vor Leichen vorstellt. Daß Denker der Vergangenheit hilfreich sein können, ohne daß ihre Gedanken in der heutigen Situation unvermittelt Geltung erhalten sollen, führt dieses Buch vor. „Ich glaube nicht", betont der Vf., „daß Cusanus eine einzige Frage unserer Gegenwart beantwortet" (646). Philosophische Untersuchungen werden mit historischen kombiniert, wobei „eine biographisch informierte, aber nicht biographisch-reduktive" (24) Darstellung angestrebt werden soll. Verfaßt in einem ansprechenden, vertrauenserweckenden Stil, verleiht das Buch dem Leser den Eindruck, ihm würden gründliche und authentische Kenntnisse des cusanischen Denkens vermittelt. Gleichwohl verkörpert es in Wirklichkeit eine großangelegte anti-theologische Polemik. F.s Cusanus-Deutung verdient eine eingehende Auseinandersetzung, und seine anti-theologische These verlangt nach einer sorgfältigen Widerlegung.

Wenn in seiner letzten Schrift Cusanus seine eigene Denkentwicklung herausstellt mit dem Hinweis, daß, während er die Wahrheit früher eher in der Dunkelheit und Verborgenheit suchte, er sie nun in der Klarheit suche, wo sie von überall her leicht und mit Gewißheit zu finden sei, bedeutet dies für F., daß, während Cusanus am Anfang nur „theologisierte", er sich nun der Analyse widmet. „Er hielt damals Schwierigkeiten, Dunkelheit, Verborgenheit für Anzeichen der Wahrheit. Er theologisierte sein Scheitern, das vorherzusehen war, statt es zu analysieren" (38). Immer wieder unterstellt F., daß im Vergleich zur Philosophie die Theologie minderwertig sei. Die frühe Schrift *De docta ignorantia*, schreibt er beispielsweise, „ist charakterisiert durch den Vorrang der Dunkelheit und Schwierigkeit. Es besteht ein Übergewicht der Transzendenz" (42) – was F. mißfällt. Da er selbst keine Zugänge zur Selbstkritik bietet, ja eher den Eindruck von Zuverlässigkeit suggeriert, ist es in dieser Besprechung angebracht, neben der Bemühung, eine sachgerechte Vorstellung des Buches zu vermitteln, einige Anhaltspunkte zur Kritik anzudeuten.

Die einzelnen Schriften des Cusanus werden in chronologischer Reihenfolge behandelt, d.h. in der Zeit von 1430 bis 1464. „Ich will Cusanus mitdenkend begleiten", kündigt der Vf. an, „auf seinem Weg von Cues nach Todi in Umbrien, wo er 1464 starb" (9–10). Die Vielfalt dieses Weges zusammenfassend ist das Buch in zwei große Teile gegliedert. Im ersten Teil, der mit der Überschrift „Erste Einsichten – ‚Eher im Dunkeln' " beschrieben wird, werden die Werke von 1430 bis 1449 untersucht. Unter der Überschrift „Südliches Licht – ‚Die Wahrheit schreit auf den Straßen' " enthält der zweite Teil die Innovationen des cusanischen Denkens.

Die besondere Methode, die in diesem Buch auf die Lehre des NvK angewendet wird, bezeichnet der Vf. als „genetisch". Zur Erläuterung erklärt er: „Ich zeichne sein Denken als Gegenüber und als Element einer geschichtlichen Welt" (10). Bei Cusanus führten augenfällig „neue Ereignisse und neue Texte (...) zu neuen Fragen und neuen literarischen Formen" (43). Der Vf. behauptet dementsprechend, auf eine abgeschlossene Gesamtdeutung zu verzichten; eine einheitlich systematisierte Gesamtposition könne er nicht ausmachen (vgl. 403). Was er vorfinde, sei „ein Denkweg mit Sackgassen und mehreren neuen Ansätzen" (9). Der Entwicklungsaspekt wird von ihm allerdings nicht dermaßen übertrieben, daß das cusanische Denken zerbröckelt und lediglich von historischem Interesse bleibt. Daß bestimmte Gedanken der späten Phase bereits in den ersten Predigten vorkommen, hält F. zu Recht für eine „Warnung, das Konzept ‚Entwicklung' nicht zu starr, zu einlinig und zu teleologisch zu fassen, als seien frühere Stadien immer die schwächeren" (34). Als Verteidigung seiner genetischen Vorgehensweise beruft er sich auf die ausdrücklichen Empfehlungen des Cusanus selbst, wie man seine Schriften zu lesen habe, nämlich als teleologische Entwicklung. Bereits bei dieser Gelegenheit gibt der Vf. aber Anlaß zur Kritik. Als erste Zusammenfassung seines Denkens wird ein Brief des Cusanus über *De docta ignorantia* angeführt. Tatsächlich berichtet der Vf. nur über den ersten Teil dieses Schriftstücks, ohne daß ein Leser, der sich auf ihn verläßt und eine skeptische Überprüfung des zitierten Textes unterläßt, diese Auslassung erahnen könnte. Was der Vf. als zusammenfassende Selbstauslegung anführt, bezieht sich in Wirklichkeit offensichtlich nur auf das erste der drei Bücher der Schrift *De docta ignorantia*, so daß der Leser z. B. gar nicht erfährt, daß Cusanus in seinem Resümee hervorhebt, daß seine Schrift über die Philosophie hinaus (*supra philosophorum communem viam*) gelange, und zwar sogar in bezug auf die Frage nach dem Universum, also nicht nur in bezug auf spezifisch offenbarungstheologische Fragen. Im dritten Buch behandelt er im übrigen Jesus. Dies alles wird jedoch von F. wortlos übersprungen.

Bei der von F. an dritter Stelle angeführten Selbstauslegung (= *De venatione sapientiae*, 7, n. 16, 3–5) gibt er zwar zu, daß es sich bei dieser Zusammenfassung der wesentlichen Einsicht nicht ausdrücklich um Einheit oder Koinzidenz handelt. Vielmehr ist von der schöpferischen Ursache von allem (*omnium causa creatrix*) die Rede. Dennoch behauptet F., seiner eigenen Cusanus-Deutung gemäß, es handele sich doch um Einheitsphilosophie: „Von Koinzidenz ist hier, dem Buchstaben nach, nicht die Rede. Cusanus sagt in der Sache: Jetzt ist zum Hauptinhalt meines Denkens geworden, was in den ersten *Sermones* eines von vielen Denkmotiven war: Das Eine ist vor dem Vielen (48–49)". Und daraus schlußfolgert F.: „Danach ist die Philosophie des Cusanus wesentlich eine Philosophie der Einheit. (...) Die grundlegende Einsicht der Tradition, die Parmenides begründet hat, ist denkend nur einzulösen durch das Verfahren der Koinzidenz. Die Koinzidenz ist die einzige ‚Methode' (wenn man sie so nennen darf), die der unendlichen Einheit als ihrem ‚Gegenstand' (wenn man sie so nennen darf), angemessen ist. Die tradierte Theorie der unendlichen Einheit kann – in der Situation des fünfzehnten Jh.s – erst mit Hilfe der Koinzidenztheorie sagen, was sie immer gemeint und immer verfehlt hat" (49). Daß im übrigen in dem Text nicht von *unitas*, sondern von *simplicitas* die Rede ist, bringt der Vf. folgendermaßen geschickt auf seine Linie: „Das Ziel unseres Denkens besteht darin, die unendliche Einheit als äußerste Einfachheit (*simplicitas*) zu denken" (46). Hier haben wir ein Beispiel, wie der Vf. Cusanus subtil zurechtbiegt.

F. beginnt seine chronologische Darstellung mit der ersten Predigt; in ihr findet er schon eine Trinitäts*philosophie* wie auch die negative Theologie – zwei Themen, die von F. mehrfach thematisiert werden. Von Anfang an, so hebt er wiederholt hervor, lehrte NvK die Denknotwendigkeit der hl. Dreieinigkeit. Daraus sei zu schließen, „daß Cusanus mit seinem Argument beansprucht, die Trinität als Denknotwendigkeit *bewiesen* zu haben" (24). Dies dient F. als wichtiger Beleg für die Dominanz der Philosophie gegenüber der Theologie, obwohl Cusanus selbst solche denknotwendigen Argumente nie als philosophisch bezeichnet. Der Vf. hingegen spricht gerne und häufig von einer „Trinitätsphilosophie". Den christlichen Glauben des NvK interpretiert er in diesem Zusammenhang bloß als eine anfängliche Anregung in seiner psychologischen Entwicklung; diese subjektive Glaubensstufe werde mithin durch philosophische Einsicht in das menschliche Wissen überholt. Es handelt sich nicht mehr um eine historische Untersuchung, wenn der Vf. den für seine Vorgehensweise aufschlußreichen Satz schreibt: „Auch wenn die Erkenntnis mit dem Glaubensgeschenk in unserer individuellen Entwicklung beginnt und auch wenn die Trinität alles Wissen überragt, so ist sie doch als dessen Ermöglichung in ihm als das Nichtandere anwesend, und dies ist auszusprechen, das ist die höchste, menschlich erreichbare Einsicht" (566). Was vielen Lesern als bloßes Wortspiel erscheint, hält F. für den „Gipfel der Cusanischen Philosophie" (565): „Ich sage: Dies ist der Höhepunkt der Cusanischen Philosophie" (565); „Es geht hier nicht einfach nur um einen neuen Gottesnamen. Es geht um eine neue Philosophie" (567); „Seine neue *Non aliud*-Philosophie (...) ist kurz; sie

ist vollkommen, *perfecta*, und sie ist *fertig*; *kein Mensch kann ihr etwas hinzufügen, cui nihil addi per hominem est possibile*. Es gibt keine andere Tradition, die vergleichbar vollkommen, auf sich selbst stehend und vollständig wäre: *perfecta, absoluta et completa*" (574).

Trotz ausdrücklicher Behauptungen, daß das cusanische Denken sich nicht auf eine Einheit zurückführen ließe, gehört für den Vf. die Lehre vom Vorrang des Einen vor dem Vielen doch zu den Konstanten der cusanischen Lehre. Als weitere Konstanten sind zu nennen: die negative Theologie, die Trinitätsphilosophie und die Inkarnationsphilosophie. Die Eschatologie – ein Bereich, in dem NvK die Kompetenz der Philosophie ausdrücklich einschränkt – erwähnt F. nicht. Er legt das Denken des Cusanus als eine Einheitsmetaphysik aus und findet die „spezifisch Cusanische Wendung" (451) der Einheitsmetaphysik in der Deutung des Einen als „weltbegründenden Intellekt" (453). Die Wichtigkeit dieser Lehre in den Augen des Vf.s ist erheblich: „Ohne Nachdenken über Koinzidenz bleiben seine Texte toter Stoff" (43).

Aufgrund der Tatsache, daß Cusanus die Koinzidenzlehre argumentativ begründet, bezeichnet F. sie als „Philosophie". So schreibt er in bezug auf *Predigt XXII*: „Bemerkenswert ist, wie Cusanus die Koinzidenz argumentativ einführt. Sie ist weder ein offenbarungstheologisches Dictum noch die Wiedergabe einer mystischen Erfahrung; sie wird *bewiesen*. Sie wird selbst in einem *Sermo* durch philosophische Argumentation vorgeführt (...). Bei dieser Argumentation spielt der *Glaube argumentativ* keine Rolle" (125–126). Es ist aber aus der Sicht der Theologie keineswegs gleichgültig, ob die argumentierende Vernunft innerlich zur theologischen Arbeit gehört oder vielmehr von vornherein der Philosophie zugeordnet wird. Läßt man dieses Verfahren als Theologie gelten, gestaltet sich die Problematik des Verhältnisses von Theologie und Philosophie entschieden anders. Zwar räumt F. ein, daß der christliche Glaube eventuell einen Einfluß auf die Person des Nikolaus von Kues, d. h. psychologisch („der Glaube als seelische Disposition einzelner" [126]), ausgeübt hat. Was er jedoch bestreitet, ist, daß der Glaube argumentativ in der cusanischen Koinzidenz-Lehre eine Rolle spielt. F. lehnt insbesondere eine „theologisierende Auslegung" (53) ab, welche die Philosophie unwesentlich macht. Er lehnt es ab, das Philosophieren als einen „Verstehensversuch, ein nachträgliches Sich-Orientieren innerhalb der geglaubten Wahrheit" (53) zu deuten. Solange man es als *ein* Anliegen, und nicht als *das* Anliegen versteht, kann man F. zustimmen, wenn er seine Ansicht wie folgt formuliert: „Cusanus suchte, den christlichen Glauben psychologisch-faktisch voraussetzend, eine von dieser Tatsache unabhängig argumentierende Philosophie der Trinität und der Inkarnation, die im Prinzip allen Menschen einsichtig sein sollte. Er wollte nicht den vorhandenen Glauben plausibel machen, sondern seinen wahren, nämlich seinen intelligiblen Gehalt als vernunft-notwendig beweisen" (54). F. geht es um die Denknotwendigkeit als verbindliche Philosophie, die auch ohne Glauben bestehen kann. „Der Glaube", schreibt er, „behält seinen Ort" (496). Aber der einzige Ort, den er erwähnt, bleibt lediglich das Subjektiv-Faktische beim Individuum. Es kann dagegen keine Frage sein, daß der christliche Glaube für Cusanus entschieden mehr als nur eine Sprache oder subjektive Anregung zum Denken beim einzelnen repräsentiert. Gewiß lassen sich viele philosophische Aussagen in der Glaubenssprache ausdrücken, aber es gibt Inhalte, die philosophisch nicht zugänglich und doch für NvK wesentlich sind, beispielsweise etwa die Eschatologie. Es überrascht nicht, daß diejenige Predigt (*Sermo CCIV*), die Cusanus ausdrücklich als die erste und grundlegende aller seiner Predigten sehen wollte und die die eschatologische Schau der Herrlichkeit Gottes zum Thema hat, von F. unerwähnt bleibt. Auch die allerletzten von Cusanus verfaßten Sätze, d. h. am Ende der Schrift *De apice theoriae*, stellen spezifisch christliche Eschatologie dar. Wenn in *De non aliud* NvK seine Entdeckung des Nicht-anderen als Bestätigung dafür nimmt, daß „Gott sich uns einmal selbst ohne Bild offenbaren werde", bewertet F. dies wie folgt: „Dies ist ein historisch charakteristisches Dictum. Es belegt die Eigenart dieses römischen Christentums in der besonderen Situation von 1462. (...) Halten wir dies als eine kulturelle Besonderheit fest" (564).

Der Vf. ist sich zwar bewußt, daß Cusanus den menschlichen von dem göttlichen Intellekt unterscheidet, aber er faßt dies so auf, als bilde die Gotteslehre nur den Ausgangspunkt für das Denken: „Die Differenz zwischen göttlichem und erschaffenem Intellekt müsse gewahrt werden. Aber dies ist nur der Ausgangspunkt der Überlegung; dies ist die Glaubenswahrheit, um deren intellektuelle Durchdringung, d. h. um deren Wissen, es ihm ging" (485); „Für Cusanus ist Gott ein anderer Modus der Schöpfung; er ist ihre *invisibilitas*, so wie die Welt ein anderer Modus Gottes ist, nämlich seine Sichtbarkeit" (528–529). Der Vf. betont: „Es geht hier nicht um eine theologische These, sondern um eine Theorie des vernünftigen Betrachtens der Welt" (488). Über den Verdacht, er deute Cusanus als Pantheist, setzt sich F. leicht hinweg. Er bekennt seine „Gleichgültigkeit gegenüber Debatten dieser Art" (609). Der Pantheismusvorwurf wird für ihn sinnlos, weil „es (...) nicht mehr den unschuldigen Begriff des ‚Unterschiedes' (gibt), mit dessen Hilfe wir behaupten könnten, Gott unterscheide sich von der Welt" (609). Nach F. kommt Einheit bei Cusanus „immer nur im Zusammenhang menschlicher Welterfahrung"(68) vor. „Die Einheit, von der hier allein die Rede ist, bezieht sich auf den menschlichen Geist; wir könnten auch sagen, wir selbst *seien* diese Einheit. (...) Denken und Sein sind dasselbe. Dies ist die Voraussetzung der gesamten Konzeption, und Parmenides hat sie klar ausgesprochen" (68). Und damit spricht F. seine eigene Grundposition aus.

Die Schrift *Mutmaßungen* (*De coniecturis*), die eine Schlüsselstelle in seiner Cusanusdeutung spielt, interpretiert der Vf. als eine ausdrückliche Kritik an *De docta ignorantia*, und zwar insbesondere an der Koinzidenzlehre. Der Bruch mit der Scholastik sei hier „härter und ausdrücklicher" (144). In dieser Schrift taucht zum ersten Mal das auf, was F. als „Parallelismusformel" bezeichnet: „Der menschliche Geist schafft Begriffe, wie der göttliche Geist die Welt" (148). Diese Proportionalität der Hervorbringungen des menschlichen Geistes zu den Geschöpfen Gottes sei im Vergleich zur bisherigen Lehre der Disproportionalität vom Endlichen und Unendlichen „der Anfang einer anderen Philosophie" (149). Die Individualität des Wissens werde stärker und in einem positiven Sinne akzentuiert. „Die Erkenntniszuversicht ist gewachsen; der Ton liegt jetzt darauf: Unerschöpfliche Wissensvermehrung ist möglich" (150). Licht beginnt das Dunkel zu verdrängen. D. h.: Im Unterschied zum Verstand werde nun die Vernunft hervorgehoben. Aber die in *De coniecturis* geleistete Ausweitung des Koinzidenzgedankens „wurde verkannt unter der Vorherrschaft einer vorstellungsmäßig-fixierenden Verstandesphilosophie, die gerne zusammen auftrat mit einer buchstabenorientierten Theologisierung des Cusanischen Denkens" (164).

Es ist richtig, wenn F. die Ansicht des NvK dahin gehend versteht, daß alles, ob Gott, Vernunft, Verstand oder Holz, „Manifestationen von ‚Geist überhaupt' sind" (154), aber seiner Behauptung, „Geist überhaupt" sei „als das Prinzip aller Prinzipien, als Einheit der vier Einheiten" (153) anzusehen, ermangelt es trotzdem der Begründung. Gewiß ist Gott Geist, aber F. geht über den Text hinaus, wenn er lehrt, daß der Geist „Gott und die gesamte Folgeordnung des Universums konstituiert" (154), denn „Geist überhaupt" umfaßt zwar die vier Einheiten, aber er ist für NvK nicht ein eigenes Prinzip, das sie hervorbringt. F. hält die in dieser Passage enthaltene Lehre für „eigentümlich und neu" (154), „radikal und neu" (154). Dennoch läßt es sich nicht belegen, daß hier die Vernunft (*intellectus*) anders denn als eine der vier Regionen gesehen wird. Gerade in der nächsten Nummer (Nr. 15) desselben Kap.s, die der Vf. nicht mehr zitiert, unterscheidet Cusanus ausdrücklich zwischen Gott und Intellekt, zwischen *divine* und *intellectualiter*. Die Fortführung des Buches stellt im weiteren die vier Einheiten dar, wobei Gott klar vom *intellectus* unterschieden wird. „Geist überhaupt" bringt also Gott nicht hervor, sondern Gott, wie auch der Mensch, ist eine Form von „Geist überhaupt". NvK lehrt nicht einen absoluten Subjektivismus, wenn er erklärt, daß der menschliche Geist ein zweiter Gott sei, der auf menschliche Weise Gott und die Welt werden könne. „Die neue Weltsicht des Cusanus" (159) mag zwar in der Entdeckung *einer* Koinzidenz in der menschlichen Vernunft bestehen, aber der Vf. verläßt die Textgrundlage, wenn er von *der* Koinzidenz spricht („Der Wandel besagt, daß wir *selbst* die Koinzidenz *sind*, sofern wir *Intellekt* sind" [158]). Koinzidenz findet nämlich auch auf einer höheren Ebene, der göttlichen Ebene, statt. Dieses Glaubensmoment gehört unverzichtbar zum cusanischen Denken und bleibt vom rein philosophischen Denken uneinholbar. Es handelt sich wieder um eine über die Aussagen hinausgehende Interpretation, wenn F. erklärt: „Die Vernunft sieht sich selbst, sie sieht in sich ihr Prinzip, die absolute Einheit" (158). Es ist nicht richtig, daß „die ‚wissenschaftliche' spekulative Theologie des Mittelalters" (162) nur Prädikate verneint und bejaht hat innerhalb der Verstandesalternativen. In den tendenziösen Ausdrücken F.s heißt dies, daß die „Verstandestheologie" (162) überholt wird durch die Einheitsphilosophie.

In der Zeit nach *De coniecturis* schreibt NvK „zusammenfassender und bunter, anschaulicher, sinnennäher" (165). Wer Gott erkennen will, erhält von F. den Rat: „Analysiere den Intellekt als Grund des Verstandes, und du wirst Gott sehen als den Grund des Intellekts" (167). Die menschliche Vernunft umgreift alles, auch Gott, so daß, wie Cusanus es formuliert, alles in ihr sie selbst ist und Gott in uns erkennt. Wie F. es formuliert: „Jede wahre Erkenntnis ist eine Vergöttlichung, eine Divinisation" (169). Um 1450 entfaltet Cusanus seine neue Position. Er spricht von der „bewundernswerten Leichtigkeit der Schwierigkeiten" und unterstreicht, „wie leicht die theologische Schwierigkeit ist". Gott zu erkennen ist deshalb leicht, weil Gott die absolute Voraussetzung (*absoluta praesuppositio omnium*), der Begriff der Begriffe ist. Aber diese Schrift ist für F. auch eine Enttäuschung, denn sie spricht von einer *absoluten* Theologie, die über die negative und positive Theologie hinausgeht und eine dritte, höhere Erkenntnisweise darstellt.

Die Schrift *Über den Geist* (*De mente*) gilt dem Vf. als Schlüsseltext. Er stellt hier fest, daß in dieser Schrift „die oberste Instanz ‚Geist' heißt, nicht das Eine, jenseits des Geistes" (277). Auch in diesem Kontext verändert er kommentarlos die Aussagen des Cusanus. Wo NvK lehrt, daß Geist an sich in zweierlei Formen existiert, nämlich als unendlich und als Abbild des unendlichen Geistes, bezeichnet F. nur denjenigen Geist, der Abbild des unendlichen Geistes ist, als *mens in sich* (vgl. 277). Wie dem auch sei, später räumt F. zutreffend ein: „Der menschliche Geist (*mens*) ist Bild des absoluten Geistes (*mens absoluta*). (...) Unser Geist ist nicht das Prinzip der Dinge. Er determiniert vieles, aber nicht die Wesenheiten der Dinge. Dies ist Sache des göttlichen Geistes" (615). F. kann aber bezeichnenderweise wenig mit dieser Lehre anfangen. Er zweifelt an ihrer Konsistenz und schließt seine Behandlung dieser Frage mit der Äußerung ab: „Vermutlich hat Sisyphos den Stein nur ein Stück weiter geschleppt" (617). Daß NvK Aussagen über die göttliche Schöpfungsbegründung machen will, hält er entweder für ärgerlich oder für inkonsequent. Seine Reaktion auf die für einen christlichen Theologen selbstverständliche Aussage „Wie daher in bezug auf Gott die Vielheit der Dinge aus dem göttlichen Geist stammt, so stammt in bezug auf uns die Vielheit der Dinge aus unserem Geist" (Nr. 93) lautet: „Heute regt mich dieser Satz nicht mehr auf. Ich verlange von Cusanus keine konsequente Theorie der menschlichen Erkenntnis" (282).

Mit der Schrift *De visione Dei*, die F. als „das *schönste* Buch des Cusanus" (386) bezeichnet, kommt der Intellekt in vollem Maße zur Geltung. „Ging es in *De pace fidei* um eine friedensichernde Einigung auf dem Boden der ratio, so geht es in *De visione Dei* um das Übersteigen der *ratio* zum *intellectus*" (389). In dem Reichtum der hier entwickelten mystischen Theologie werde der Vorrang

der negativen Theologie und „die Entgegensetzung von positiver und negativer Theologie" (389) endgültig überwunden. Was F. wichtig ist, ist die Zusammenführung der negativen und positiven Theologien. Er will ein Verständnis von Gott vermeiden, das ihn jenseits der Vielheit der Welt erfaßt. An dieser Stelle haben wir vielleicht die tiefste gedankliche Leistung von F.s Buch. Die in Zusammenhang mit der Frage nach der mystischen Theologie erarbeitete Kritik an der negativen Theologie, so wie sie in *De docta ignorantia* vorgetragen wurde, schließt Aussagen über Gott nicht mehr aus, sondern qualifiziert diese dahin gehend, daß sie dialektisch sind, d.h., daß negative Aussagen positive implizieren. Der Vf. hebt zutreffend hervor, daß die mystische Theologie für NvK nicht mit der negativen Theologie identisch ist. F. begreift die Zeit nach *De visione Dei* als eine einzige Phase, in welcher der Koinzidenzgedanke weiterhin herausgearbeitet und auf andere Gebiete angewendet wird.

Die Lehre, daß wir von Gott nur sein Daß wissen, nicht aber sein Was, mißversteht der Vf. Es ist folgerichtig, daß eine „mentale Metaphysik" eine echte Seinsmetaphysik nicht verstehen kann. Die Lehre des Thomas von Aquin, daß das Was Gottes uns zutiefst unerkannt bleibt, muß F. also konsequenterweise verwerfen. „Denn wenn ich das Dasein behaupte, spreche ich es einem irgendwie Bestimmten zu oder ab. Wenn ich von Gott sage, daß er *ist*, setze ich bestimmte Umschreibungen seines Was voraus, sonst wird mein Satz sinnlos" (397). Natürlich ist Thomas mit diesem Problem vertraut. Seine Lösung läuft darauf hinaus, daß wir wissen, was Gott *nicht* ist, und dieses Nichtwissen an Stelle des Was-Wissens setzen. Überhaupt erhält Thomas wahrhaftig keine faire Chance in diesem Buch. Wenn F. so weit geht, daß er den Aquinaten deshalb kritisiert, weil dieser die mystische Theologie des Ps.-Dionysius Areopagita in seinem Kommentar zur gleichnamigen Schrift „malträtiert" (432) haben soll, dann muß man F. schon die Tatsache entgegenhalten, daß Thomas in Wahrheit gar keinen Kommentar zur *Mystischen Theologie* verfaßt hat und den Ausdruck *mystische Theologie* selbst kein einziges Mal verwendet! Eher wird also die Scholastik von F. malträtiert. Fühlte er sich verpflichtet, Belege für seine Behauptungen anzugeben, wäre es ihm nicht unterlaufen, auf eine (nicht-existente) Schrift des Thomas von Aquin hinzuweisen. Überhaupt ist ein befremdendes Charakteristikum dieses Buches der übermäßige Verzicht auf Belege. Der Vf. bekundet sogar seine Verschmähung von Verweisen auf Parallelstellen, wozu er sich in einem bedenkenswerten Abschnitt über „den Unfug der 'Parallelstellen' " (306) ausläßt: „Ich halte die Manie der Parallelstellen für Wissenschaftsaberglauben" (307). Für ihn ist das nichts als die „öffentliche Entleerung von Zettelkasten (sic)" (307). „Das vielfach übliche Nebeneinander-Herzitieren von Aussagen, die verschiedenen Zeitabschnitten angehören, werden wir vermeiden, obwohl das fleißig und gelehrt aussieht" (122).

Auch die wichtige Schrift *De non aliud* widerspricht F.s Deutung. Denn hier lehrt NvK, daß das Unum abgeleitet werde. Dies überrascht den Vf., aber er begnügt sich damit, es lediglich zu berichten; weder erklärt er es noch konfrontiert er seine eigene Interpretation damit. Cusanus nennt ausdrücklich den *Parmenides*-Dialog Platons und den Areopagiten als Beispiele für „Theologen", die das Unum vor den Gegensätzen betrachtet haben, was der Vf. auf folgende Weise deutet: „Einige Theologen wie Platon (bei Proklus) und Dionysius hatten das Unum im Sinne des Nichtanderen verstanden und auf diese Weise die Einsicht gewonnen, daß es *vor* dem Widerspruch stehe" (563). Hier haben wir ein gutes Beispiel für die Verfahrensweise des Vf.s, denn genau gesehen steht im Text: *„quidam theologi unum pro non-aliud accipientes ipsum unum ante contradictionem perspexerunt"* (*De non aliud*, Kap. 4). *Pro non-aliud* heißt, daß sie das Unum an die Stelle des *non-aliud* gesetzt haben. Sie sind also jenseits der Gegensätze gelangt, nicht weil sie das Eine im Sinne des Nichtanderen aufgefaßt haben, sondern weil sie eine Einheitsphilosophie hatten. Die Einheitsphilosophie genügt Nikolaus von Kues aber nicht. „Ihr Unum blieb gegensatzverhaftet, auch noch, indem es jenseits der Gegensätze gesetzt wurde" (564).

In der späten, rekapitulierenden Schrift *Die Jagd nach Weisheit* findet man ein klares Bild von der Vielheit und Einheit des cusanischen Denkens. F. hebt die Einheit hervor, indem er von der „philosophischen Intention" des Cusanus spricht: „Wenn ich sie auf die einfachste Formel bringen soll, so war es die Suche nach der Einheit" (605). Als Zusammenfassung stellt der Vf. fest: „Zwischen 1439 und 1464 hat Cusanus zunehmend die *Einheit* der Realität eingesehen" (635). „Sein Ziel, erklärt Cusanus, sei es gewesen, den *einen* schöpferischen Grund von allem zu finden" (605). Erst nachdem er diese These dargestellt hat, geht F. auf die Vielheit der Jagdgründe ein. Besonders problematisch ist dabei für ihn die Tatsache, daß das Eine lediglich eines der Felder ist, die in dieser Schrift beschrieben werden. Davon läßt er sich aber nicht stören; zur Erklärung notiert er: „Wir verstehen, daß der Jäger lange Wege zurücklegen muß und zuweilen die Übersicht verliert" (606). Nachdem er dies konstatiert hat, schiebt F. einen Abschnitt mit der Überschrift „Deutung der Koinzidenz" ein. Irreführend ist dieser Abschnitt insofern, als auf vier S. das Wort „Koinzidenz" neunzehn Mal vorkommt, während es in den vier Kap.n von *De venatione sapientiae*, aus den F. seine Belege schöpft, kein einziges Mal zu finden ist. Nichtsdestotrotz behauptet der Vf., in *De venatione sapientiae* gebe es „eine autoritative Erklärung der Koinzidenzlehre" (608). Ebenfalls in dem Kap. über das Nichtandere, zu dem F. behauptet, NvK „legt alles darauf an, daß wir die Koinzidenz denken sollen" (609), kommt das Wort *coincidentia* nicht explizit vor. Es ist gleichfalls irreführend, wenn F. den Ausdruck *Dei similitudinem* mit „Abbild(es) des Einen" wiedergibt. Überhaupt ist anzumerken, daß in dem vierseitigen Abschnitt über die Koinzidenzlehre lediglich ein Satz des Cusanus zitiert wird.

Die Philosophie des NvK ist keine anti-theologische Philosophie und keine, die die Theologie überwinden will, sondern eher eine von der Theologie maßgeblich beeinflußte Philosophie. Auch hier spielt F. die philosophische Vernunft gegen den Glauben aus. „Die cusanische Umwandlung des Kirchenglaubens in einen Vernunftglauben, diese ‚Intellektualisierung des Glaubens' solle *vereinen*, was die verschiedenen Glaubensüberzeugungen *teilen*" (373). Die verschiedenen Äußerungen des Cusanus über das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie, die F. übrigens nie erwähnt, setzen die Theologie stets höher als die Philosophie. Um die Einheit des cusanischen Denkens zu erfassen, muß man philosophisch tiefer vordringen als nur bis zur Einheit der Koinzidenz. Die cusanische Philosophie läßt sich nicht aus seiner Theologie herauslösen und für sich behandeln. F. setzt eine Unterscheidung zwischen „Philosophie" und „Theologie" voraus, die (wenigstens) den Sprachgebrauch des NvK nicht nur ignoriert, sondern ihm widerspricht. Der Leser, der davon nicht in Kenntnis gesetzt wird, ist dadurch der Gefahr der Manipulation ausgesetzt.

Vorliegendes Werk ist eine beredte und geschickte Polemik gegen die Theologie. Kein Buch hat mich derart animiert, mich mit Cusanus so genau wie möglich zu befassen, wenngleich das Buch an sich eher den Eindruck einer im wesentlichen erschöpfenden und abgeschlossenen Darstellung der Grundideen des Cusanus vermittelt und somit kaum zum Weiterlesen ermutigt. F. macht den Leser mit der Philosophie des NvK auf eine anregende und lebendige Weise bekannt. Aber wenn F. beteuert: „Ich gebe nur die Ideen des Cusanus wieder" (159), muß man Einspruch erheben. Das Bestreben, das cusanische Denken auf eine Philosophie zu reduzieren, führt dazu, daß man seine Philosophie selbst mißverstehen muß, eigentlich nur ein Fragment seiner Philosophie zu Gesicht bekommt. Das Buch ist ein fesselnder Einstieg in das Denken des NvK; wer aber Cusanus wirklich verstehen will, muß sich unbedingt von diesem Buch frei machen und selbständig lesen. Wenn große Theologen so dargestellt werden, daß sie nicht mehr Theisten sind, ist man gezwungen, gründlich zu werden.

Münster William J. Hoye

Laszlo, Ervin: **Systemtheorie als Weltanschauung**. Eine ganzheitliche Vision für unsere Zeit. Aus dem Englischen von Konrad Dietzfelbinger. – München: Eugen Diederichs 1998. 135 S. (Diederichs new science), kt DM 28,00 ISBN: 3–424–01387–0

Der Vf. plädiert für eine „neue Weltsicht" (9f, 22 usw.), eine „neue Systemwissenschaft" (22), auch „Weltbild" (13), „Weltanschauung" (Titel, 9, 23f), „ganzheitliche Sicht", „Systemsicht", „Systemwissenschaft" oder einfach „Systemtheorie" (22f) genannt. „Wollen wir die uns umgebende Welt verstehen (...), so gibt es wohl keine bessere Möglichkeit – und mit Sicherheit viele schlechtere –, als die zeitgenössische Naturwissenschaft um Auskunft zu bitten" (9). „Die ganzheitliche Sicht der Systemwissenschaft steht im Gegensatz zur „atomistischen, mechanistischen Weltanschauung der klassischen Naturwissenschaft": Sie „betrachtet die Natur als einen Organismus mit unauswechselbaren Elementen" und nicht mehr „als eine gigantische Maschine"; sie betrachtet ihre Objekte nicht mehr „als getrennt voneinander und von ihrer Umgebung", sondern in ihrem Zusammenhang und wechselseitigen Einfluß aufeinander; sie gibt „dem Begriff der Materie eine neue Bedeutung als einer Konfiguration von fließenden, interagierenden Energien und läßt auch Wahrscheinlichkeitsverläufe, autopoietische (...) Akte sowie Unvorhersagbarkeit zu". Für sie sind „Ausbildung, Kommunikation und menschliche Dienstleistung wichtiger als die Anhäufung materieller Güter und das Streben nach Macht" (22). Ihr gilt nicht mehr das „Wachstum im materiellen Bereich als höchstes Ziel des sozioökonomischen Fortschritts", sondern das aus den „Elementen gebildete Ganze", und sie „fördert eine bestandsorientierte Entwicklung durch Flexibilität und Anpassung kooperativer, interagierender Teile" (23). Sie denkt nicht mehr *„eurozentrisch"* sondern global. Sie denkt nicht mehr *„anthropozentrisch"*, sondern „betrachtet den Menschen als organischen Teil innerhalb eines sich selbst erhaltenden und entwickelnden Ganzen". Sie betrachtet den Körper im Gegensatz zur klassischen Weltsicht als „ein aus interagierenden Teilen bestehendes System", bei dem „Körper und Geist" untrennbar verbunden sind und das in „zwischenmenschliche Verhältnisse" verwoben ist (23).

Das wird in einzelnen Schritten näher erläutert. Während frühere Systematisierungen reduktionistisch nach zugrundeliegenden Gemeinsamkeiten verschiedener Dinge „in bezug auf eine allen gemeinsame *Substanz"* gesucht hätten, suche „die moderne Systemtheorie gemeinsame Eigenschaften in bezug auf Aspekte der *Organisation"* und ihrer Funktion „im Verhältnis zu ihrer ‚Umgebung'", die *„Organisationsinvarianzen"* genannt werden (29f) und deren höchste Ebene als „natürliches System" bezeichnet wird (32). Als natürliche Systeme werden betrachtet: „Atome, Moleküle, Zellen, Organe, Familien, Gemeinden, Institutionen, Organisationen, Staaten und Nationen" (32) und natürlich auch der Mensch. Als Individuum ist er als „Einzelheit die Spezifikation

einer allgemeineren Eigenschaft", die „nur vor dem Hintergrund der letzteren als dem eigentlichen Bezugsrahmen verstanden werden" kann (33). Es werden vier miteinander verknüpfte Grundsätze angegeben, die als Organisationsinvarianzen zusammen „wesentliche Merkmale sozialer, biologischer und physikalischer Gegebenheiten" spezifizieren, „die dann im Licht jedes dieser Merkmale als natürliche Systeme gelten können" (37).

Grundsatz 1: Natürliche Systeme sind Ganzheiten mit nicht weiter reduzierbaren Eigenschaften. „Ganzheiten" sind „nicht einfach die Summe ihrer Teile", was bei „Haufen" der Fall ist (38). Als „ Stufen der Realität" werden „Einheiten in der *suborganischen* Welt", „Grundeinheiten im Reich des *Organischen*" und „*supraorganische* Einheiten" (Gruppen) beschrieben (40ff).

Grundsatz 2: Natürliche Systeme erhalten sich selbst in sich verändernder Umgebung. Auch wenn nach dem zweiten thermodynamischen Hauptsatz (Entropie) die Energiebilanz des Gesamtsystems stets negativ ist, kann es Subsysteme geben, die sich „im Lauf der Zeit immer höher organisieren statt sich zu desorganisieren" (44f). Ein natürliches System als sich selbst erhaltendes und wiederherstellendes wird als „offenes System im Fließgleichgewicht" bezeichnet. Das wird an den Atomen (46f), an den Organismen einschließlich des Menschen (48ff) und an bestimmten sozialen und wirtschaftlichen Strukturen (51ff) gezeigt.

Grundsatz 3: Natürliche Systeme sind autopoietisch in Wechselwirkung mit der Autopoiese anderer Systeme. Die hier beschriebene Autopoiese gilt dem Vf. als „Voraussetzung der Evolution überhaupt". „Natürliche Systeme bringen neue Strukturen und Funktionen hervor. Sie erzeugen sich im Lauf der Zeit selbst: sie sind autopoietisch" (53). Als „erkennbares Entwicklungsmuster" (58) gibt es zwar einen „Plan", der jedoch nicht „vorherbestimmt" sei. „Er setzt die Richtlinien der Entwicklung fest und läßt den Zufall die Rolle der selektierenden Instanz spielen, die unter alternativen Wegen zur Realisierung des Plans auswählt. Es herrscht Zweckgemeinschaft ohne Sklaverei, Freiheit ohne Anarchie." Dies genügt dem Vf., um zu behaupten: „Es ist nicht einzusehen, wie die Evolution anders verlaufen sollte als in Richtung auf Organisation und Integration, Komplexität und Individualisierung." (59) Eine entsprechende Aufwärtsentwicklung wird im Bereich der Atome (59f), organischer Arten („Komplexität von Struktur oder Funktion ist kein *Ziel* der Evolution, sie ist ihr *Ergebnis*") (61–64) und sozialer Systeme („Holarchien) in miteinander integrierten verschiedenen Ebenen (64–68) beschrieben.

Grundsatz 4: Natürliche Systeme sorgen für Interface-Koordination innerhalb der Holarchie der Natur. D. h.: „Individuelle Systeme innerhalb eines komplexen Systems (...) übernehmen die Abstimmung der niedrigstufigen Komponenten, aus denen sie bestehen, auf die höherstufigen Komponenten der Systeme, von denen sie kontrolliert werden." (69) „Holarchische Strukturierung" bzw. „Integration" wird im „suborganischen Bereich", im „Reich des Organischen" und auf der „supraorganischen Ebene" gezeigt (69–74). So wird festgestellt: „Die ganzheitliche Weltsicht der Systemwissenschaften ergibt eine Perspektive der Harmonie und des dynamischen Gleichgewichts. Der Fortschritt wird von unten her ausgelöst, ohne von oben her determiniert zu sein." (74)

Das alles gilt auch vom Menschen, der nicht wie in den Einzelwissenschaften fragmentiert, sondern im Zusammenhang mit der Welt, in der er lebt, betrachtet wird: als „ein koordinierendes *Interface*-Sytem innerhalb der vielstufigen Holarchie der Natur" (76). Er ist der vorläufige Endpunkt einer Entwicklung, die als „geheimnisvolles, strömendes Etwas, das wir Energie nennen", anhebt und über „Verzerrungen" und Knotenbildungen zu ersten „erkennbaren Mustern" und zu „Dingen" führt. Durch Kohäsion entstehen „Superknoten", „komplexe Einheiten", Sterne und Planeten. Auf manchen von ihnen „vollziehen sich weitere Strukturierungsprozesse" mit immer komplizierteren Mustern. Es entstehen Atome und Moleküle und „unter besonders günstigen Bedingungen" organische Substanzen, die die „Grundbausteine für den Aufbau sich selbst reproduzierender Einheiten von noch höherer Organisation" bilden: von „Zellen", die sich zu „Organismen" zusammenschließen. Am Ende steht die Menschheit, die sich damit abfinden muß, „ihren Platz neben anderen Tierarten im Tierreich einzunehmen", trotz der mit anderen „Tieren" nicht vergleichbaren besonderen Merkmale unserer Spezies (nicht: Gattung!). So ist für den Vf. „der menschliche Entwicklungsweg nur eins der unzähligen Experimente (...), die die Evolution zu veranstalten pflegt – ein Experiment, das sie bei Erfolg fortsetzt und bei Mißerfolg abbricht" (77–82). Während die „Subjektivität der Erfahrung" als „universelles Phänomen" bezeichnet wird, bleibt „reflektierendes Bewußtsein" als „Selbstbewußtsein" „höchstentwickelten Nervensystemen" vorbehalten (86f), ohne daß dies „irgendeiner Seele oder einem Geist" zu verdanken wäre (89). Auf dieser Grundlage entwickelten sich Sprache und Intelligenz „als Selektionsvorteile" und „als Mittel zum Überleben", woraus unsere Art „Kultur" entwickelte, „empfänglich für Wissen, Schönheit, Glaube und Ethik" (91ff). Kulturen aber sind „wertbestimmte Systeme" (94). Dabei gilt: „Objektive Wertmaßstäbe lassen sich direkt aus dem modernen systemtheoretischen Weltbild ableiten", weil Werte „Ziele" sind, und es in allen Bereichen natürlicher Systeme nichts gibt, „was wertfrei wäre" (97). Aufgrund von „deskriptiven Werten" werden durch das „forschende Denken" „normative Werte" „postuliert", wobei „individuelle Lebenserfüllung" als „Endzweck alles zielgerichteten menschlichen Verhaltens" gilt (100f).

Das Thema „Determinismus und Freiheit" wird nach Analogie der Moleküle in einem Gasbehälter beschrieben, die bei aller Indeterminiertheit eine statistisch konstante Korrelation von Druck, Volumen und Temperatur ergeben (104). Die „funktionale Autonomie" der „individuellen Lebenserfüllung" „summiert sich zur Makrodeterminiertheit des Ganzen" (105). Die „Rolle von Religion und Spiritualität" wird wesentlich in der „humanistischen und ökumenischen Komponente" gesehen: „Das wesentliche einheitsstiftende Prinzip hierbei könnte die spirituelle Bewertung der fortschreitenden Autopoiese des Universums sein" (109). Die Religionen könnten „den selbstschöpferischen, evolutionären Prozeß der Welt erkennen und feiern": die „Synthese der Quarks", die „Entstehung der Makromoleküle und Urzellen", die „Evolution der Noosphäre" als „besonders wichtige Phase in der evolutionären Selbstschöpfung der Welt", und anerkennen, „daß das selbstschöpferische Universum unser größeres Selbst ist – die heilige Urgemeinschaft, in die wir eingebettet sind." (110)

Zum Abschluß wird „das Paradigma der Evolution" als „großer Schritt in der Entwicklung der modernen Wissenschaft" gepriesen. „Das neue Paradigma markiert die Heraufkunft einer neuen Ära wissenschaftlichen Denkens: einer Ära, in der sich die Evolution, soweit sie sich im Menschen und in der menschlichen Gesellschaft manifestiert, ihrer selbst bewußt wird." (116f) Es bedurfte einer (unterstellten !) „Thermodynamik des Ungleichgewichts" (124), um den Konflikt zwischen Physik und Biologie beizulegen. Wer „kreativen Gebrauch von der neuen Theorie" mache, werde „zu den führenden Geistern unserer Epoche gehören" (125).

Nach dieser kurzen Darstellung werden Nutzen und Grenzen des Buches deutlich. Als Gründer und Leiter der „General Evolution Research Group" (Umschlagtext) ist der Vf. repräsentativ für den verbreiteten Evolutionismus, dessen Argumente er offenbar zuverlässig im Zusammenhang darstellt. Insofern ist das Buch reichhaltig und informativ. Er beschränkt sich dabei auf die Rückfrage nach der Wirkursächlichkeit, was nach Kant Aufgabe des Naturwissenschaftlers ist, während teleologische Betrachtungsweisen der Philosophie eigen sind. Es ist dem Vf. zu danken, daß seine umfassende Darstellung zugleich, wenn auch ungewollt, die Grenzen des Evolutionsparadigmas deutlich hervortreten läßt. Seine in Teilen hochspekulative Entwicklungsgeschichte des Universums und des Lebendigen unterscheidet nicht zwischen gesicherten Erkenntnissen und hypothetischen Annahmen, wie man das auch sonst in populären Darstellungen gewohnt ist. Daß vieles strittig ist, wie etwa bzgl. der Anfänge des Lebens oder der extremen Unwahrscheinlichkeit einer bloß zufallsgesteuerten Entwicklung einer höheren Art (Bruno Vollmert), wird übergangen. Auf die Dokumentation von wörtlichen Zitaten wird zudem großzügig verzichtet (so von Bergson, Linné, McLuhan, Toffler, Weaver und Whitehead), ihre Quellen sind nicht einmal in der „Literaturauswahl" verzeichnet. Trotz der vielen *Termini technici* kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, eine mit vielen Wiederholungen arbeitende ideologische Darstellung vor sich zu haben. Das Zauberwort „Autopoiese" (als „Voraussetzung der Evolution überhaupt" 53) beschreibt z. B. Vorgänge, ohne sie zu erklären. Der grundsätzliche Mangel des Buches besteht jedenfalls im Anspruch, eine „Weltanschauung", also eine Sicht der Wirklichkeit als ganzer, durch die vertretene Systemtheorie vorzulegen, während es sich lediglich um einen Teilaspekt handelt, der allerdings die Unzulänglichkeit der Rückfrage nach der bloßen Wirkursächlichkeit erkennen läßt. Insofern ist das Buch jedoch eine gute Grundlage, um den Spielregeln, dem Plan oder auch dem Sinn und Ziel des Ganzen weiter philosophisch und theologisch nachzudenken. Die Seitenhiebe gegen „Kreationismus" (121) und „Kreationisten" („Widerstandsnester") (125) offenbaren eine profunde Unkenntnis über die Lehre von der Schöpfung (77) und bestätigen den Tendenzcharakter des Buches. Daß das Selbstbewußtsein „nichts Übernatürliches" ist und keine „übernatürliche Qualität" hat (88f), wird auch niemand bestreiten. Immerhin aber wird das „Credo der heutigen Naturwissenschaft": „Gleiche Bedingungen führen überall im Kosmos zu gleichen Ergebnissen" pragmatisch begründet: „Wäre dem nicht so, würde das das Ende der Physik, der Astronomie und verwandter Wissenschaften bedeuten – der Disziplinen, an denen uns doch am meisten gelegen ist." (62) So belegt das Buch, was der Vf. im Vorwort zugesteht: es gibt „keine Theorie, der nicht eine bestimmte Weltsicht zugrunde läge. Diese Weltsicht dirigiert das Interesse des Forschers." (10)

Fulda Aloysius Winter

Lohmar, Dieter: **Edmund Husserls „Formale und transzendentale Logik".** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. VIII, 258 S. (Werkinterpretationen), kt DM 49,90 / € 26,90 ISBN: 3–534–10141–3

Die Beschäftigung mit logischen Fragestellungen nimmt einen bedeutenden Raum in Husserls Lebenswerk ein. Spuren, die einen Einfluß auf die epochemachende Entwicklung der logischen Grundlagenforschung im frühen 20. Jh. verraten, sind dagegen weitaus schwieriger zu finden. Eine wissenschaftsgeschichtlich bemerkenswerte Ausnahme, die im Anschluß an Husserls *III. Logische Untersuchung* Teil-Ganze-Verhältnisse in ein formalsprachliches System

übersetzt, bildet die von Lesniewski als antinomienfreie Alternative zur mengentheoretischen Fundierung der Mathematik entworfene Mereologie. Sicherlich dürfen mit dem Hinweis auf den geringen Anteil Husserls an der Entwicklung der formalen Logik die seinen Analysen zugrundeliegenden philosophischen Intentionen, die dieses opus magnum phänomenologischer Betrachtungen zur Logik, die *Formale und Transzendentale Logik,* beherrschen, nicht abgetan werden. Zu Recht erinnert der Vf. gerade in seiner kenntnisreichen Abweisung konstruktivistischer und intuitionistischer Deutungen an die Dignität des Husserlschen Ansatzes. Um den Untersuchungen, wie *Formale und Transzendentale Logik* sie vorlegt, zu entsprechen, ist die Interpretation des Werkes an drei thematischen Schwerpunkten herausgefordert. Der Aufbau der formalen Logik aus einer lebensweltlichen Erfahrungsbasis im Rahmen des intentionalen Bewußtseinskontinuums muß mit klaren und deutlichen Strichen nachgezeichnet werden. Die Erhöhung der philosophischen Reichweite der Logik soll soweit plausibel gemacht werden, daß einsichtig wird, warum Husserl sie in einer universellen Theorie der Wissenschaft gipfeln lassen will. Schließlich verlangt Husserls Leitmotiv einer reflexiven Letztbegründung, welche in seinen Augen nur in Gestalt der transzendentalen Phänomenologie auftreten kann, Erläuterungen, inwiefern eine Begründungsfigur, die auf Bewußtseinsleistungen im Sinne eines materialen Apriori fußt, den mundanen Gegenstandsbezug der Logik und letztlich den Einheitsanspruch der Wissenschaft absichert.

Lohmar gelingt es, den selbst nach dem Urteil von Husserls Schülern spröden Text dem Leser verständlich zu machen. Für die Architektonik des Bewußtseins und das Problem der evidenten Erkenntnisvergewisserung werden unter Berücksichtigung der Literatur immanente Lösungsvorschläge erarbeitet. Am Verhältnis von Urteilslehre – Apophansis und Gegenstandslehre – Ontologie verdeutlicht der Vf. Husserls Verständnis der Beziehung zwischen formaler Logik und Mathematik. Husserls Konzept der Wissenschaftstheorie wird ausführlich in der Einleitung dargelegt, so daß der Leser in der Diskussion der betreffenden Textstellen auf einen gesicherten Kenntnisstand zurückgreifen kann. Insgesamt versteht es der Vf., einen klaren Überblick über den Aufbau von *Formale und transzendentale Logik* und Einsicht in Husserls Argumentationsgang zu verschaffen. Das heiße Eisen aber bleibt Husserls transzendentaler Begründungsversuch der Logik. Doch sind die Grenzen der vorliegenden Werkinterpretation wohl Grenzen des Genres selbst. L. gelingt es zwar auch in diesem Fall, der Gefahr einer rein hermetischen Deutung zu entkommen, indem Husserls Auseinandersetzungen mit der logischen Literatur und konkurrierenden Modellen ausführlich rezipiert und kommentiert werden. Gleichwohl wäre eine kritische Sichtung der bewußtseinsphilosophischen Aufarbeitung von Logik wünschenswert gewesen, zumal da die Wucht des Husserlschen Begründungsanspruchs durch die Behauptung einer voraussetzungslosen Aufklärung des Bewußtseinslebens motiviert sein dürfte.

Unzweifelhaft liegt Husserls Verdienst darin, daß er die gleichsam autistische Selbstgenügsamkeit der Logik durchbricht, indem er auf einer Aufklärung des faktischen lebensweltlichen Vorwissens zum Verständnis logischen Operierens insistiert. Während diese Leistung unbestritten bleibt, erscheint die transzendentale Begründung der formalen Logik in weitem Umfang so wenig attraktiv, daß eher Neigung besteht, Husserls Angebot philosophiegeschichtlich zu würdigen. Die Hochschätzung der Logik im Sinne eines Modells von Wissenschaft überhaupt begegnete zwar durchaus zeitgenössischen Tendenzen. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang das beinahe zeitgleich erschienene Werk *Der logische Aufbau der Welt* von Rudolf Carnap, der Husserls Oberseminare in Freiburg besucht hatte. Im Gegensatz zu dessen stark diskutiertem Entwurf eines wissenschaftstheoretischen Konstitutionssystems verzichtet *Formale und Transzendentale Logik* auf die Verwendung eines formal-logischen Apparates. Indem Carnap operative Standardisierungen und Normierungen explizit einführt, kann er sich darauf beschränken, den Aufbau von Wissenschaft aus Elementarereignissen, die als Eigenerfahrung interpretiert werden können, durch Transformationsregeln bzgl. Aussagen bzw. Aussageformen zu zeigen. Husserl hingegen ist auf eine introspektive Aufklärung der Eigenerfahrung verwiesen, da er von vornherein das Gegebene unter Maßgabe des Bewußtseinsprimats als Korrelat eines intentionalen Aktes deutet. Durch oblique Rückbeugung auf Bewußtseinsleistungen muß die intentionale Sinnkonstitution bis auf die Schicht prälogischer Erfahrungen freigelegt werden. Im Wechselspiel zwischen reflexiver Selbstaufklärung und intentionaler Verfassung des Bewußtseinslebens kann Husserl nur insofern beanspruchen, das materiale Sinnimplikat von Logik und Wissenschaft offengelegt zu haben, als es ihm gelingt, die Identität von Ich und Welt durch eine transzendentale Urstiftung einzuholen. Angelpunkt des transzendentalen Arguments, das über seine klassische, die stoffliche Irreduzibilität der formalen Logik anerkennende Formulierung bei Kant hinausgreift, ist mithin die aliquote Überführung der formalen Logik in eine apriorische Theorie des intentionalen Bewußtseins.

Obwohl Husserls Name, seit der junge, fast unbekannte Privatdozent seine *Prolegomena zur reinen Logik* veröffentlicht hatte, mit dem Kampf gegen den Psychologismus verbunden ist, teilt Husserl überraschenderweise die Voraussetzung des Pschychologismus, daß Logik es irgendwie mit dem Denken zu tun habe. Gerade in dieser nicht in Frage gestellten Voraussetzung dürfte auch der Ursprung des intrikaten Problems, das eine Schau idealer Gegenstände aufwirft, liegen. Das intentionale Schema einer apriorischen Korrelation von Akt und Gegenstand scheint die Einführung von Entitäten nahezulegen, die ontologisch in einer idealen Sphäre beheimatet sind. Um Situationsinvarianz herzustellen, wird man zugeben, daß Typisierungen vorzunehmen sind. Zu Recht allerdings darf bestritten werden, daß hierdurch eine im literalen Sinne Idealisierung reiner Urteils- bzw. Gegenstandsformen vollzogen worden ist. Stellt man die metaphysisch weniger aufgeladene Frage, wie Logik eingeführt werden könne, ohne bereits Logik zu benutzen, bereitet die semantische Basis der Husserlschen Logikbegründung die eigentlichen Schwierigkeiten, die auch die moderne Wendung von der Analyse der Urteilserlebnisse und Urteilsgehalte zur Analyse des Aussagengebrauchs unter sprachpragmatischen, semantischen und syntaktischen Aspekten illustrieren dürfte.

Stade Frank Andreas Peters

Rockmore, Tom: **Heidegger und die französische Philosophie**. Aus dem Amerikanischen und Französischen von Thomas Laugstien. – Lüneburg: zu Klampen Verlag 2000. 310 S., geb. DM 58,00 / € 29,00 ISBN: 3–924245–96–7

Aus philosophiegeschichtlicher Sicht stellt eine Gesamtdarstellung der Heidegger-Rezeption in Frankreich – trotz bedeutender Vorstudien – immer noch ein Desiderat dar. Angesichts der Bedeutung, die die gegenwärtige französische Philosophie für die Systematische Theologie hat, ist ein Buch über das Verhältnis der französischen Philosophie zu Martin Heidegger aber auch von theologischem Interesse. Zumindest indirekt sind ja viele systematische Entwürfe der Gegenwart in bezug auf oder in kritischer Absetzung von Heidegger zu lesen – vermittelt durch u. a. Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Paul Ricœur, Michel Henry oder Jean-Luc Marion.

Der Philosoph Tom Rockmore hat mit „Heidegger und die französische Philosophie" einen Versuch unternommen, das Phänomen „Heidegger in Frankreich" historisch, philosophisch und wissenssoziologisch zu untersuchen. Kurze Darstellungen des französischen Hochschul- und Forschungssystems, des damit verbundenen „akademischen Konservatismus", der Rolle der Intellektuellen und „Meisterdenker" in der französischen Öffentlichkeit, der Husserl- und Hegel-Rezeption in Frankreich – u. a. durch die beiden gebürtigen Russen Alexandre Kojève und Alexandre Koyré –, der Offenheit der französischen Philosophie gegenüber Denkern aus dem Ausland und des Phänomens „Sartre" bereiten den Hintergrund für eine detaillierte Einführung in die verschiedenen Phasen der französischen Heideggerrezeption. R. versucht aufzuzeigen, inwiefern die erste Welle der Heidegger-Rezeption in Frankreich v. a. auf einem Mißverständnis seines Denkens beruht habe, nämlich dem, daß Heideggers Philosophie eine humanistische Anthropologie darstelle. Sartre habe „Heidegger (...) beständig mißverstanden oder vielmehr stets durch die Brille seiner eigenen Interessen gelesen." (143) Hierbei handelt es sich insofern um eine überzeugende These, als Heidegger selbst die Sartresche Lesart von „Sein und Zeit" – und damit eine für die erste Rezeptionswelle charakteristische französische Heidegger-Rezeption – abgelehnt hat. Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch R.s Erläuterungen zur Subjektivitätsdiskussion in der französischen Philosophie seit Descartes. Sie erklären das Interesse an Heidegger, dessen Einfluß auf den Existentialismus und die französische Hegel- und Husserl-Rezeption, aber auch den Einfluß seines Spätwerkes auf den Strukturalismus.

Was die zweite Phase der französischen Heidegger-Rezeption – dominiert v. a. durch Jean Beaufret – betrifft, so legt R. dar, daß diese

als Reaktion gegen die anfängliche Fehlinterpretation Heideggers verstanden werden müsse. In diesem Zusammenhang erhellt er auch die Entwicklung einer französischen „Heidegger-Orthodoxie", den biographischen und philosophischen Kontext und die Rezeption des „Humanismusbriefes" sowie die Entwicklung der dritten, gegenwärtigen Phase der Heidegger-Rezeption in Frankreich.

R. breitet in seiner nicht allein an geschichtlichen Zusammenhängen interessierten Studie viel Material aus. Darin aber mag ihr Nachteil liegen, der Beschränkung nahegelegt hätte. Gegen diesen Einwand schützt auch R.s Immunisierung vor möglicher Kritik, daß „(n)atürlich (...) Heidegger-Spezialisten mit den Ausführungen nicht glücklich sein und sie wenig überzeugend, uninformiert oder oberflächlich finden" werden (26), nicht. Der Grund dafür, daß kritische Anmerkungen zu R.s Buch zu machen sind, liegt nämlich zunächst einmal nicht darin, daß Rockmore sich an ein nicht-fachphilosophisches – „intelligentes und aufgeschlossenes" (27) – Publikum wendet, sondern an wesentlichen Mängeln des vorliegenden Buches und an den ihm zugrundeliegenden Interessen und Ambitionen.

So diskutiert R. Heideggers Schriften „nur unter dem Gesichtspunkt ihrer französischen Rezeption." Damit tendiert R.s Buch in die Richtung einer abstrakten, ihren Gegenstand verfehlenden Rezeptionsgeschichte, stellt sich doch die Frage, ob diese Beschränkung eine ausreichende Basis dafür darstellt, das Wesen der Heidegger-Rezeption in Frankreich vollständig zu verstehen – gerade auch angesichts der Tatsache ausgezeichneter französischer Experten des Heideggerschen *Gesamt*werks.

Die Selbstbeschränkung R.s wirkt sich auch auf die Interpretation des Denkens Heideggers aus. So wünschenswert nämlich Auseinandersetzungen mit Heideggers Philosophie auf einem allgemeinverständlichen Niveau sind, so sehr fällt R.s Darstellung dahinter zurück, das genuine Anliegen des Denkens Heideggers zu erfassen. Daß es Heidegger, wie er mehrfach betont, „um das Sein, nicht um den Menschen – oder um den Menschen nur, sofern er das Sein betrifft" – gegangen sei, zeigt paradigmatisch die oft grobschlächtige, wenn nicht sogar von Mißverständnissen gekennzeichnete Heidegger-Interpretation R.s.

Damit eng verbunden ist ein weiterer Mangel des Buches. R. hat – das haben bereits seine früheren Arbeiten gezeigt[1] – ein großes Interesse, das Verhältnis zwischen Heidegger und dem Nationalsozialismus zu verstehen. Im Vordergrund seiner Untersuchung steht das Interesse, nachzuzeichnen wie „eine mit dem Nazismus verbundene Philosophie in der prinzipiell humanistisch gesinnten französischen Nachkriegsphilosophie zur herrschenden Auffassung wurde." (15). Damit sind die Grenzen seines Werkes deutlich gekennzeichnet, da man weder der These, daß z. B. „Sein und Zeit" die „Basis für seine (scil. Heideggers) Affinität zum Nationalsozialismus" (286) gewesen sei noch der These von der prinzipiell humanistischen französischen Philosophie – das ist entweder falsch oder, je nach Definition von Humanismus, trivial, denn dann ist entgegen R.s Ansicht auch Heidegger Humanist – zustimmen kann.

Gerade die Frage nach dem Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus läßt sich aber nicht ohne eine nahezu anatomisch verfahrende Interpretation der Texte Heideggers und seiner Biographie im jeweiligen Kontext lösen und wird damit ein Forschungsdesiderat bleiben, bis zusätzliche Quellen erschlossen und weitere Vorarbeiten geleistet sind. Rockmores Buch wäre daher erheblich besser geworden, wenn es weniger ambitioniert gewesen wäre, und es ist dort am besten, wo die Ambitionen Rockmores in den Hintergrund rücken – wenn er den Charakter der französischen Philosophie beschreibt oder wichtige Positionen der französischen Heidegger-Rezeption und -Forschung ausführlich interpretiert und sich als – oft recht lakonisch formulierenden – Interpreten zurücknimmt. Diesen Weg bedachter Interpretation hätte er noch häufiger gehen können, zählt R. doch viele Werke und Autoren nur auf, von denen man sich eine ausführlichere Diskussion gewünscht hätte. Nicht nur diese sehr selektiv unternommene „Zettelkasten"-Geschichtsschreibung stützt den Eindruck daß es sich um ein – zu – schnell geschriebenes Buch handelt, sondern auch zahlreiche sachliche Fehler und Ungenauigkeiten.

Sehen wir einmal davon ab, daß R. ohne ausreichende Begründungen von Heideggers „Festhalten an einem ‚idealen' Nationalsozialismus" (24) spricht (denn er könnte darauf hinweisen, daß er an anderer Stelle sich ausführlicher, wenn auch nicht weniger kontrovers dazu geäußert habe), daß er Hugo Otts „Martin Heidegger – Unterwegs zu seiner Biographie" ein angesichts der heutigen Forschungs- und Quellenlage kaum noch haltbares Vertrauen entgegenbringt und daß er mal von „Nationalsozialismus" spricht, mal von „Nazismus", ohne daß klar würde, worin genau die Unterschiede liegen, so müssen andere Mängel deutlicher beim Namen genannt werden. Heidegger, um ein Beispiel zu nennen, hatte zwar zeitweise Theologie studiert, aber nie, wie R. schreibt, ein „Jesuitenseminar" besucht (40). Nicht zu verstehen ist, was R. meint, wenn er Heidegger – und Gadamer – einen „Traditionalisten" nennt (133). Im Gegensatz zu Descartes, so R., wenden Traditionalisten wie Heidegger „sich immer wieder gegen den Versuch, die Tradition von der Vernunft zu trennen, wenn sie ihre Bemühungen auf die Wahrung der Tradition richten." (133) Mit dieser Aussage ist das Anliegen des Denkens Heideggers eindeutig verfehlt. Ebenfalls läßt sich kaum ohne Differenzierungen aufrechthalten, daß Heideggers Verhältnis zur Kirche später „sogar feindselig" gewesen sei. Daß es „keinen Beleg" dafür gebe, daß Heidegger Sartres „Das Sein und das Nichts" nicht gelesen habe (169), stimmt in dieser Ausschließlichkeit auch nicht und hätte, wenn schon nicht überprüft, so doch zumindest zurückhaltender formuliert werden müssen. So berichtet Gadamer beispielsweise, daß Heidegger ihm die Erstausgabe von „L'être et le néant" geschenkt habe und nur die ersten vierzig S. aufgeschnitten habe.[2]

Ähnliche Ungenauigkeiten finden sich zuhauf. Nachdem R. argumentiert hat, daß sich in den Positionen Fichtes, Hegels und Schellings ein „stark religiöses Element" finde (123), sieht er das besondere Merkmal der französischen Philosophie darin, daß es hier keine Reformation gegeben habe und „das natürliche Band zwischen Theologie und Philosophie stark geblieben" sei (125) und damit auch das „Bestreben, Vernunft und Glauben zu trennen, relativ schwach" gewesen sei (126). Diskussionswürdig sind auch die These vom „christlichen Grundimpuls in der französischen Philosophie" (71) – eine Aussage, die, je nach Verständnis, entweder falsch oder bestenfalls trivial ist – oder seine *en passant* Äußerungen über Schelling (101). Denn wieso ist „das Denken Schellings (...) aus weltlicher Sicht nicht zu verstehen" und warum lassen sich „die Anschauungen von Fichte und Hegel ganz und gar weltlich lesen" (123f)? R. kolportiert nicht nur in bezug auf Heidegger Vorurteile, die längst als widerlegt gelten.

Der interessierte Leser wird somit besser daran tun, Informationen über die Heidegger-Rezeption in Frankreich an anderer Stelle zu suchen. Nicht nur wer Heideggers Denken und seinen politischen Implikationen unkritisch gegenübersteht, sondern auch wer in der oft hitzigen Auseinandersetzung um Heideggers Philosophie oder in der noch weit sensibleren Diskussion der ethischen und politischen Dimensionen seines Denkens eine Position jenseits der möglichen Extreme einnimmt, wird konstatieren müssen, daß R.s Auseinandersetzung mit Heidegger dem Denken und Leben Heideggers nicht gerecht wird – auch wenn R. ausdrücklich erklärt, daß Heidegger ein „wichtiger, ja ein großer Philosoph" gewesen sei. Damit aber fällt auch ein Schatten auf die Darstellung des Verhältnisses zwischen Heidegger und der französischen Philosophie. Nur wenn man von den Heidegger-spezifischen Abschnitten absieht (oder sich auf die bibliographischen Angaben beschränkt), vermag man das Buch mit einem gewissen Gewinn zu lesen. Was die anglo-amerikanische Diskussion des Denkens Heideggers betrifft, gäbe es andere, wichtigere Bücher, die es verdienten, ins Deutsche übersetzt zu werden.

Freiburg Holger Zaborowski

[1] Siehe z. B.: **Rockmore**, Tom: **On Heidegger's Nazism and Philosophy**, Berkeley 1992; **The Heidegger Case**. On Philosophy and Politics, hg. v. Tom Rockmore / Joseph Margolis, Philadelphia 1992.

[2] Vgl.: Gadamer, Hans-Georg: Das Sein und das Nichts, in: **Sartre**. Ein Kongreß, hg. v. Traugott König, Reinbek 1988, 37.

Senz, Wolfgang: **Privatheit des Ich.** Entwurf einer transformiert-naturalistischen Erkenntnistheorie. – Frankfurt am Main: Peter Lang 1997. 179 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20. Philosophie, 536), brosch. DM 65,00 / € 33,20 ISBN: 3631314469

Senz legt sich die Frage nach der Möglichkeit eines Anfangs der Erkenntnistheorie vor, die Rechenschaft über die „Realismusfähigkeit" (13) menschlichen Erkennens abzulegen in der Lage ist und zugleich durch keine unausgesprochene Vorentscheidung beeinträchtigt ist. Vor dem Hintergrund der Alternative: spekulative Philosophie vs. Dogmatismus wirft er rekonstruktionistischen bzw. szientistischen ebenso wie transzendentalphilosophischen Positionen „naiven Realismus" (13) vor, der immer dann vorliegt, wenn eine Position zur Lösung der Kantischen Fragen nach der Möglichkeit der Erkenntnis von Objekt-Ich und Umwelt auf einen Naturfaktor zurückgreift und sich damit in einen geltungstheoretischen Zirkel verfängt.

Ein orientierendes Selbst- und Weltverständnis, hier „Lebensweiser" (12) genannt, ist den rekonstruktionistischen Ansätzen zufolge in der Auseinandersetzung mit der Umwelt allererst zu erarbeiten. Die Möglichkeit dieser Erarbeitung setzt jedoch, wie S. an der evolutionären Erkenntnistheorie und der Systemtheorie vorführt, bereits einen verläßlichen Bezug zur Umwelt *qua* Beobachter voraus. Auch bzgl. der „historischen" (35) Transzendentalphilosophie – darunter fällt hier neben Kant und den an ihn anschließenden Positionen auch die „Platonisch/Augustinische Tradition" (46) –, nach der wir den

Lebensweiser immer schon haben, hält er unausgesprochene Vorausentschiedenheiten vor, namentlich im Rekurs auf ein Faktum der Vernunft. Keiner der Positionen – es ist hinzuzufügen: in der von S. vorgelegten Deutung – gelingt es, die Erkenntnis des Menschen auf mehr als Meinung zu gründen, keine erfüllt mithin die Forderung Hegels aus der *Phänomenologie des Geistes*, kritisch anstatt erbaulich zu sein. Seine eigenen Vorstellungen einer nicht reduzierten Erkenntnistheorie entwickelt S. im Anschluß an Hegel.

Der Transzendentalphilosophie wirft er vor, das transzendentallogische Apriori zu ontologisieren, damit Aussagen zum Sosein des erschlossenen Ich über das begleitende „ich denke" hinaus zu treffen und sich schließlich einen Realitätsbezug zu erschleichen. S.s eigene Erkenntnistheorie ist zum einen im transzendentalphilosophischen Rahmen „transformiert" (145), weil ihr eine streng *formale* Analyse des zu sich kommenden Ich zugrunde liegt. Ihr zufolge kommt der Lebensweiser dem Subjekt nur formal unmittelbar zu, d. h. das transzendentale Ich wird nur als Ursache des Lebensweiserhabens angesehen, ohne selbst schon orientierend zu sein. Zum anderen wird die hier vorgelegte Theorie als in einem nicht-szientistischen Sinn „naturalistisch" (145) vorgestellt. Eine Erarbeitung des Realitätsbezuges im Sinne des Rekonstruktionismus wird abgelehnt, insofern damit die Herauslösung des erarbeitenden Subjektes verbunden ist. Die Vorstellung der Realismusfähigkeit der menschlichen Erkenntnis wird folglich zurückgewiesen zugunsten einer Rekonstruktion der Erkenntnis als Werden des Ich im Sinne der evolutionstheoretischen Selbstorganisationsthese. Am Ende drängt sich die Frage nach der möglichen Selbstbezüglichkeit dieser Theorie auf, mithin die, wie deutlich sich dieser transformierte Naturalismus von der Evolutionären Erkenntnistheorie abzusetzen vermag – auch diese sah sich bekanntlich als einzige legitime Erbin der Transzendentalphilosophie an.

Hamburg Axel Heinrich

Praktische Theologie

Lexikon der Religionspädagogik, Band 1: A–K / Band 2: L–Z, hg. v. Norbert Mette / Folkert Rickers – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2001, XVI, 1150 Sp. / 1151–2336 Sp., geb. je DM 198,00 / € 129,00 ISBN: 3–7887–1745–9

Endlich ist es auf dem Markt: ein ökumenisches Lexikon der Religionspädagogik. Doch die Rezension eines solchen Lexikons, doppelbändig mit 2336 Spalten von ca. 400 Autoren/innen zu unterschiedlich relevanter Nomenklatur, ist ein waghalsiges Unterfangen mit zahlreichen Fußangeln, in die sich ein Rez. mit häufig subjektiver Brille wohl verfangen wird. Andererseits ruft ein solch konzeptionell bedeutsames, ja einmaliges Werk nach öffentlicher und durchgängig wohlmeinender Präsentation.

Die Hg. stellen ihr Lexikon in die Reihe anderer religionspädagogischer Lexika und Wörterbücher: das von Leopold Lentner (1961), Edgar Korherr (1973), John Sutcliffe (1984), Joseph Gevaert (1986) – und heben sich zudem von diesen ab. Doch sollte man sich u. a. auch des (wenn auch nicht lexikalisch konzipierten, aber ökumenischen) Handbuchs von Erich Feifel / Leuenberger / Stachel / Wegenast (1973–75), auch des von G. Bitter / G. Miller (1986) erinnern.

A) Wegen der quantitativen und qualitativen Unterschiedlichkeit der Bearbeitung der kaum überschaubaren Begriffe wird bei der Darlegung des konzeptionellen Profils dieses Lexikons hauptsächlich auf die „leitenden Gesichtspunkte" (XI–XIV) abgehoben, die den Autoren/innen bei der Erstellung ihrer Beiträge von den Hg. vorgegeben waren.

1. Tatsächlich handelt es sich um das erste *ökumenische Lexikon* der Religionspädagogik, das die (auch in mancher Fachliteratur sich durchhaltende) konfessionelle Monokultur hinter sich läßt: nicht primär wegen der unterschiedlichen konfessionellen Herkunft der beiden Hg., sondern wegen seiner prinzipiellen ökumenischen Konzeption, bis hinein (wenn auch nicht immer) in die Bearbeitung der einzelnen Artikel. Und auf diese ökumenische Erstmaligkeit eines (im engeren Sinn) „Lexikons der Religionspädagogik" legen die Hg. großen Wert: Dies ist der erste ihrer „leitenden Gesichtspunkte". Immerhin sichern sie sich gegenüber Kritikern ab: „Die Forderung, die Artikel durchgehend ökumenisch zu konzipieren, ließ sich allerdings nur bedingt realisieren. Sie hängt doch sehr von dem jeweiligen ökumenischen Bewußtsein der jeweiligen Bearbeiter/innen ab. Mancher Artikel wird katholischer oder evangelischer ausfallen, als es nötig gewesen wäre, mancher als zu leichtfertig ökumenisch." (XI)

Ein Blick auf nahezu alle, besonders die zentralen Beiträge erweist das Bemühen um diese ökumenische Absicht. So tragen – z. B. – selbst unerwartet beim Stichwort „Ehe, Ehevorbereitung" (365–377) ein kath. und ein ev. Vf. ihre jeweilige konfessionelle Sicht vor. Dabei berücksichtigen sie kultur- und theologiegeschichtliche Aspekte und religionspädagogische Hinweise. Zudem finden sich aus islamischer Sicht (und eigens aus interreligiöser Perspektive) weitere Gedanken eingearbeitet. – Hierbei deutet sich zugleich ein schwerlich lösbares Problem an: Es muß unweigerlich den Umfang eines Lexikons sprengen, wenn man alle Inhalte zu weiteren Gesichtspunkten (hier beim Stichwort „Ehe, Ehevorbereitung" oder bei den anderen Beiträgen) berücksichtigt sehen wollte (etwa: die feministische Perspektive wird vermißt, die gleichgeschlechtliche Partnerschaft bleibt ausgeklammert). – Leider scheint der ökumenische Horizont zuweilen eingeengt: Mancher Vf. bezieht sich in seinem Beitrag (fast) ausschließlich auf Literatur von Vf.n der gleichen Konfession und nennt (und kennt?) nur diese in den abschließenden Literaturangaben (insgesamt sehr wertvoll; leider oft ohne neuesten Auflagenvermerk), vgl. Stichworte: Elementarisierung, Elternmitwirkung, Emanzipation, Leistung(sbewertung), Liturgie, Postmoderne Moderne, u. ä. Es erschwert den Überblick, wenn mancher ev. Beitrag isoliert vom parallelen kath. Stichwort an entfernter Stelle steht: vgl. „Fernstudium [ev.] Religionspädagogik" (570–573; warum ohne Nennung des DIFF-"Fernstudium Katholische Religionspädagogik"?) und „Theologie im Fernkurs" (2111–2112).

2. Einen weiteren prägenden Gesichtspunkt sehen die Hg. in der *interreligiösen* Perspektive. Auch hierbei formulieren sie behutsam – aus gutem Grund. Denn es seien nur erste Schritte (einige jüdische und islamische Vf./innen), die in diese Richtung führen. „In diesem Punkte liegt aber zweifellos eine der Herausforderungen der nächsten Jahre. Und eine spätere Lexikonauflage wird diesen Bereich viel intensiver berücksichtigen müssen." (XI–XII) Dies wird wohl in ganz wenigen Jahren der Fall sein, wenn z. B. ein islamischer Religionsunterricht in deutschen Bundesländern installiert wird und dann die theoretischen Reflexionen verstärkt einsetzen.

3. Weitere Leitlinien sind die *feministische* Lerndimension und die *politische* Perspektive. Die Hg. bedauern jedoch, daß die Vf./innen diese beiden Gesichtspunkte tatsächlich nur in Ansätzen berücksichtigt hätten: „Manche Vf./innen lassen die feministische Perspektive außer acht oder finden keinen Zugang zum interreligiösen Zusammenhang. Am wenigsten haben sich die Vf./innen auf politische Reflexion eingelassen (...) Schade!" (XII) Dies klingt nach (ungewöhnlicher) öffentlicher Autoren-Schelte. Dürfen die Hg. so die Verantwortung einfach auf die Vf./innen abschieben und sie „in den Regen stellen"? Der so neugierig gewordene Leser sucht nun nach den hier abgemahnten Vf./innen und ihren mit „Schade!" beurteilten Beiträgen! Feministische Defizite sieht der Rez. etwa in: Gemeindekatechese (675–682), Gemeindepädagogik (682–687), Gott (739–752), Jugend (916–921). Vielleicht aber waren die konzeptionellen Vorgaben der Hg. zu unpräzise oder zu vorsichtig-höflich? Oder war der Zeitdruck für die Herausgabe des Lexikons zu drängend, als daß ein Artikel sich hätte nochmals überarbeiten lassen, um das von den Hg.n gewünschte Profil zu erlangen?

4. Als den wichtigsten programmatischen Gesichtspunkt bezeichnen die Hg. die durchgängige *(religions-)didaktische* Gestaltung. Neben den unstrittigen religionspädagogischen Stichworten sollten gerade die fachwissenschaftlichen (theologischen, psychologischen, soziologischen, historischen u. a.) Stichworte und Inhalte unter didaktischer Perspektive gestaltet sein „und nicht wie in anderen Lexika rein fachlich präsentiert werden. Das war natürlich nur in dem Maße möglich, wie die Religionspädagogik hier schon vorgearbeitet hat und wieweit auch die Vf./innen religionsdidaktische Reflexion betreiben. Die Ergebnisse sind deshalb sehr verschieden ausgefallen." (XII). Wieder ein leichter Autoren-Tadel aus der Feder der Hg.?

Diese keineswegs unstrittige, hier pointierte (religions-)didaktische Sicht ist nicht neu. Sie entstammt bereits der (evangelischen wie katholischen) Diskussion der 70er Jahre, muß aber auch heute immer wieder (auch gegenüber den theologischen Fachwissenschaftlern) durchgehalten und im religionsdidaktischen Alltag eingelöst werden. Eine konvergenz-orientierte Religionspädagogik läßt sich die Inhalte nicht unbesehen von den jeweiligen theologischen (atl/ntl Exegese, Dogmatik, Ethik u. a.) und anderen humanwissenschaftlichen Disziplinen (Psychologie, Erziehungswissenschaft, Soziologie u. a.) mit normativem Anspruch vorgeben. Vielmehr weiß die Religionspädagogik sich (nicht alleinverantwortlich, aber) letztverantwortlich für Auswahl und Perspektive. Obwohl „theologische" Disziplin, lehnt es die Religionspädagogik ab, didaktisch-unbefragt von der Theologie Inhalte vorgelegt zu erhalten und sie so den Schülern/innen zu überreichen. Sie ist keinesfalls bloße Anwendungsmethodik, sondern weiß sich dem heutigen sozial-gesellschaftlichen (u. a.) Bedingungsgefüge verpflichtet. Letztlich kommt also ihr die Entscheidung zu. Überdeutlich formuliert: Die Religionspädagogik darf sich

nicht in den Würgegriff nehmen lassen – weder in den Würgegriff der theologischen Fachwissenschaften (auch nicht der kirchlichen Verwaltung / „Lehramt") noch in den Würgegriff der außer-theologischen Humanwissenschaften (auch nicht der staatlichen Schulbehörde). Angesichts des Ausmaßes gegenwärtiger Pluralisierung und Individualisierung wird sie gar noch stärker als bisher – tradierte „Wahrheiten" hin oder her – die Kinder und Jugendlichen als selbständige Interpreten der Wirklichkeit ernst nehmen, zunehmend weniger als Empfänger religiöser Deutungen. Deshalb ist es den Hg.n hoch anzurechnen (wenn auch für ein „religionspädagogisches" Werk selbstverständlich), bereits in den Lexikonbeiträgen (nach Möglichkeit) alle Sachverhalte nicht nur fachwissenschaftlich, sondern prinzipiell (religions-)didaktisch zu reflektieren, um insbesondere den Kollegen/innen in der unterrichtlichen Praxis hilfreiche Impulse geben zu können.

B) Die inhaltliche Breite der bearbeiteten *Stichworte* (Basisartikel und Kurzbeiträge) ist beachtlich, doch aus der religionspädagogischen Perspektive auch weitgehend zwingend.

Bearbeitet werden historisch bedeutsame *Persönlichkeiten* der Religionspädagogik: angefangen mit E.C. Achelis und H. Angermeyer, über H. Fischer (er war nicht Leiter der Schulkommissariate, sondern des Schulkommissariates in Bayern) und P. Freire bis E. Zurhellen und H. Zwingli.

Staaten und deutsche *Bundesländer* werden betrachtet: ihre religiös-konfessionelle Situation, Rechtsgrundlagen des Religionsunterrichts, Aus- und Fortbildung der Religionslehrer/innen u. a.

Ideen und *Konzepte* werden dargelegt: Arbeitsschule, Bilddidaktik, Compassion, Curriculum, Korrelation, Philosophieren mit Kindern, Reformpädagogik, Symboldidaktik u. a.m.

Bewegungen und *Ereignisse* werden in den Blick genommen: Pietismus, Jugendbewegung, Katechetische Kongresse, Konziliarer Prozeß usw.

Theologisch zentrale Stichworte werden biblisch, systematisch und historisch reflektiert, aber eben bewußt aus (religions-)didaktischer und ökumenischer Perspektive: u. a. Gott, Christus, Freiheit, Jesus, Kreuz und Auferstehung, Kirche/Gemeinde, Sakramente, Weihnachten, Wunder, Werte und Normen.

Organisationen werden vorgestellt: z. B. verschiedene Institute, einschlägige Konferenzen, politische Parteien, Religionslehrer- und Elternverbände.

Was die gewählte *Nomenklatur* im einzelnen betrifft, ließe sich trefflich streiten. Sind die bearbeiteten Stichworte tatsächlich die relevanten? Fehlen andere wichtige(re)? Entspricht die quantitative Länge eines Beitrags tatsächlich seiner inhaltlichen Bedeutsamkeit? Warum wird etwa das Stichwort „Angst" gewählt, aber nicht das Stichwort „Freude" und „Sehnsucht"? Warum „Amerika" und „Polen", nicht aber „Indien" und „Japan"? So ließe sich weiterfragen. Dies haben auch die Hg. als Problem gesehen: „Die grundsätzliche Schwierigkeit bestand zunächst darin, daß die Religionspädagogik über keine lexikographische Tradition verfügt, an die man hätte anknüpfen können (...) Eine Systematik (der relevanten Begriffe) steht für die Religionspädagogik derzeit nicht zur Verfügung und (...) wird es auf absehbare Zeit nicht geben (...) (So) kann es nicht ausbleiben, daß subjektive Bewertungen der Hg. bereits in die Auswahl der Begriffe und ihre quantitativen Vorgaben mit einfließen. Und manche/r Benutzer/in wird sich verwundert fragen, warum dieses oder jenes Wort überhaupt aufgenommen worden ist, dazu in diesem oder jenem kaum zu vertretenden Umfang." (X) Und dann folgt wieder die (wenn auch in der Sache nicht ganz falsche) Autoren-Schelte: „Nicht alle Autoren/innen waren im übrigen davon zu überzeugen, daß die Bedeutung der Artikel nicht von der Länge abhängt, und auch nicht davon, daß in einem Artikel nicht unbedingt alles gesagt werden muß (...) Wo sich aber Autoren/innen auf Kürzungen eingelassen haben, ist meistens ein besseres Ergebnis als in der ersten Fassung zustande gekommen." (XI)

Diese wiederholte Autoren-Schelte läßt den Rez. fragen: Gerät evtl. für die Herausgeberschaft eines so umfangreichen Werkes ein Zweiergremium an seine Grenzen? Könnte ein größeres Gremium, bei dem die Verantwortung nach fachlichen Schwerpunkten gesplittet wäre (vgl. die „Fachberater" beim LThK), die Qualität noch steigern? Die positive Folge könnte sein, daß der von den Hg.n selbst beklagte Mangel bei der „feministischen" und „politischen" (u. a.) Bearbeitung vermeidbar gewesen wäre. Zudem beklagen die Hg. selbst, daß die Geschichte der katholischen Religionspädagogik sehr viel weniger erforscht sei als die der evangelischen, „und es für viele Namen nicht möglich war, kompetente Bearbeiter zu finden." (XIII) Aber vielleicht wäre man hier bei größerer Geduld seitens der Hg. und sachlichem Überblick mehr „fündig" geworden. Schließlich hatte der verstorbene (kath.) Kollege Eugen Paul enorme, auch internationale bibliographische Vorarbeit geleistet, die – soweit sie nicht in den *RELIGIONSPÄDAGOGISCHEN BEITRÄGEN* 17/1986, 2–11; 28/1991, 157–167; 33/1994, 105–125; 40/1997, 3–9.11–12 (H. Mendl) breit aufgelistet ist – sich aus einer zugänglichen Literaturbank abrufen ließe.

Als unkommode Frage: Wie steht es mit der Auswahl der Autoren/innen? Spielen – teils notwendig – „Beziehungen" für die Autorenschaft eine gewisse Rolle? Man bringt „seinen Nachwuchs" mit ein. So kommt es, daß zwar z. B. beim Stichwort „Behinderung" (119–129) eine Referendarin mitarbeitet, zwei (kath.) hauptamtliche Vertreter dieser speziellen Teildisziplin „Heilpädagogisch orientierte Religionspädagogik" an deutschen Hochschulen jedoch nicht. So bleibt dann auch die von dort stammende Literatur unerwähnt (u. a. die einzige historische Aufarbeitung dieses Themas).

Das Werk schließt mit einem bibliographischen Anhang (2283–2336): mit allgemeinen Abkürzungen und mit speziellen für kirchenrechtliche Artikel, schließlich mit Abkürzungen und Verzeichnis der religions-pädagogisch relevanten Zeitschriften, Artikel, Handbücher und Materialien. Schlußendlich finden sich biografisch-berufliche Kurzangaben zu den 400 Autoren/innen.

Abschließende Bilanz: Hier liegt alles in allem ein sehr erfreuliches und hilfreiches Werk, ein in der gegenwärtigen religionspädagogischen Situation gar notwendiges Buch vor. Die kritischen Bemerkungen sollten dieser grundsätzlich positiven Bewertung keinen Abbruch tun.

Die Hg. können durchaus stolz auf ihr Ergebnis sein – und sind es auch, denn sie warnen alle Kollegen/innen: „Es sollte nicht mehr jede/r schreiben, der/die einen didaktischen Einfall hat (...) Damit soll einem gewissen, allerdings weit verbreiteten Dilettantismus gewehrt werden, der die Disziplin leicht um ihr Renommee bringen kann." (XIV) Also der Impuls an alle Religionspädagogen: „Schreibt nicht mehr so viel!" Nun ja – ob dies überzeugt? (...)

Ob die Hg. zunächst und gerade auf die Studierenden der Religionspädagogik und die Referendare als erste Käufer und Leser dieses Lexikons setzen dürfen (XIII–XIV)? Immerhin ist der Preis beachtlich, auch wenn niedrig kalkuliert. Insgesamt ist jedoch zu wünschen, daß „das Lexikon schnell ein unentbehrlicher Ratgeber werden" möge: in Studium und Lehre, in staatlicher und kirchlicher Verwaltung, wie auch im religions-pädagogisch-praktischen Alltag. Es ist ein sehr engagiertes und breit angelegtes Werk, dennoch oft mit Tiefgang: Es verdient als gegenwärtiges Grundlagenwerk, das den Leserinnen und Lesern einen fundierten und weithin konzentrierten Überblick verschafft, weite Verbreitung.

Eichstätt Franz Trautmann

Sozialwissenschaften

Lienkamp, Andreas: **Theodor Steinbüchels Sozialismusrezeption.** Eine christlich-sozialethische Relecture. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 2000. XV, 803 S., geb. DM 198,00 / € 104,20 ISBN 3–506–75185–9

Andreas Lienkamp hat ein voluminöses Buch (803 S.!) über einen ‚unbekannten Bekannten' (3) vorgelegt, welcher dereinst einen ‚vergessenen Brückenschlag' (393) vorgenommen habe: den katholischen Moraltheologen und Sozialethiker Theodor Steinbüchel (* 1888; † 1949), dessen Arbeit der Versuch war, den garstig breiten Graben zwischen Christentum und Sozialismus zu überbrücken. Die enzyklopädische Arbeit – zunächst von Franz Furger (Münster), nach dessen frühem Tod dann von Marianne Heimbach-Steins (Bamberg) begleitet – wurde im Wintersemester 1998/1999 in Münster als Diss. angenommen.

L. vollzieht seine Relecture in vier Kap.n. Nach dem *ersten Kap.* (3–106), das ausführlichst Fragestellung, Themenauswahl, Material und die wichtigsten Begriffe erörtert, wird das eigentliche Thema in drei Anläufen verhandelt.

Das *zweite Kap.* (107–392) eruiert den Kontext der Steinbüchelschen Sozialismusrezeption in der ersten Hälfte des 20. Jh.s. Zur Darstellung kommen etwa die deutsche sozialistische Bewegung in ihrem Verhältnis zu Kirche und Religion, wichtige philosophische Denkansätze (z. B. die Marburger Schule oder Georg Lukács), der evangelische ‚religiöse Sozialismus' (Leonard Ragaz usw.) sowie die Haltung zum Sozialismus in den Dokumenten des katholischen Lehramts und bei katholischen Ethikern. Der Ertrag dieses Kap.s liegt weniger in einem überraschenden Ergebnis, sondern in der akribisch gesammelten Vielfalt der Einzelbelege.

Im *dritten Kap.* (393–517) erfolgt L.s Darstellung von Steinbüchels eigener Auseinandersetzung mit dem Sozialismus. Es wird deutlich, daß das Spezifikum seiner Sozialismusrezeption in der Wahrnehmung des Sozialismus als einer ‚sittlichen Idee' liegt: Am Sozialismus komme „kein Ethiker und kein Sozialphilosoph heute vorbei, am allerwenigsten der christliche Sozialethiker. Zuviel Verwandtes hört er (...) aus den Äußerungen sozialistischer Denker heraus" (Steinbüchel). Auch hier verdient L.s (fast) enzyklopädische Zusammenstellung zahlreicher historischer Daten und Textbelege von und über Steinbüchel uneingeschränkten Respekt. Denn L. hat nicht nur publizierte Beiträge herangezogen, sondern zudem auch in Archiven gewühlt, er hat Nachlässe ausgewertet und zahlreiche Gespräche geführt. Einige Ergebnisse dieser Wühlarbeiten sind in einem Anhang abgedruckt, so etwa Dokumente aus der

Korrespondenz und dem Nachlaß von Steinbüchel oder ein Gespräch L.s mit Walter Dirks.

Schließlich liefert das *vierte Kap.* (519–660) eine systematische Relecture des Steinbüchelschen Ansatzes aus der Perspektive einer christlichen Sozialethik. Neben einer überwiegend überzeugenden Zurückweisung einiger einschlägiger Kritikpunkte, die im Hinblick auf Steinbüchels Ansatz vorgebracht wurden (Sozialontologie; Spiritualisierung des Sozialismus zu einer bloßen Sittenlehre usw.) – sozialethisch fragwürdig bleibt m. E. aber Steinbüchels Primat der ‚Gemeinschaft' vor der ‚Gesellschaft' (s.u.) –, interessiert hier insbesondere natürlich die Frage, welche Impulse für die christliche Sozialethik unserer Tage L. aus Steinbüchels Sozialismusrezeption destilliert (558ff). Vier Punkte werden von ihm benannt:

1. Einen ersten Impuls sieht L. in der Tatsache, daß Steinbüchel den *Zusammenhang von Individual- und Sozialethik* hervorgehoben und insofern einen rein individualethischen Ansatz als ungenügend eingeschätzt habe, als etwa in wirtschaftsethischen Fragen nicht der Tugendmangel einzelner Unternehmer, „sondern die innere, schicksalhafte Logik des ökonomischen *(Anm.: = kapitalistischen)* Systems selbst" (Steinbüchel) die entscheidende Stellgröße sei. Das strukturethische Gegenbild zum menschenentwürdigenden System des Kapitalismus sei „die Schaffung einer *wirklich sittlichen Gemeinschaft*" (Steinbüchel), genauer: bestehe darin, „mit dem Sozialismus in vereinter Opposition gegen den gemeinschaftszerstörenden Kapitalismus" (621) vorzugehen und ihn zu überwinden.

2. Die *Einheit von Gottes- und Nächstenliebe* wird von Steinbüchel an zahlreichen Stellen hervorgehoben. Der religiös eingebettete Imperativ der Nächstenliebe erfordere daher strukturethische Maßnahmen, um den „im Kapitalismus entwürdigten, unterdrückten und ausgebeuteten Kinder*(n)*, Arbeiterinnen und Arbeiter*(n)*" (585) gerecht zu werden. Lienkamp ordnet dies als eine frühe ‚Option für die Armen' ein.

3. Den bei Steinbüchel feststellbaren, zunächst allerdings eher phänomenologisch orientierten (‚Zu den Sachen selbst!') Grundsatz eines *‚ehrfürchtigen Ernstnehmens des Wirklichen'* identifiziert L. als den ersten Schritt des CAJ-Mottos ‚Sehen – Urteilen – Handeln'. Dieses Sehen der wirklichen Verhältnisse sei für Steinbüchel v. a. deswegen wichtig, weil die gesellschaftlichen Strukturen eine Möglichkeitsbedingung, eine ‚Infrastruktur' moralischen Handelns (607) verkörperten. So sei etwa „(l)etzter Zweck aller Wirtschaft (...) ein sittlicher: die Schaffung von Lebensbedingungen, die sittliches Menschentum ermöglichen" (Steinbüchel).

4. Dies alles münde bei Steinbüchel in die Option einer *Weltgestaltung aus dem Glauben*: Die Religion solle *„alle* Lebensgebiete, dem Sauerteig gleich, durchsetzen, (...) sicher auch das Gebiet, welches die materielle Grundlage legt, auf der sich sittliches Leben erst erheben kann" (Steinbüchel). Obwohl Steinbüchel hier interessanterweise einräumt, daß das Reich Gottes für Jesus kein politisches Ideal, sondern eine rein „religiöse Gemeinschaft der Gotteskinder" (Steinbüchel) gewesen sei (Stichwort: Naherwartung), betont er doch, daß das Reich Gottes „auch eine welt*immanente* Gemeinschaft" (Steinbüchel) sei, die schon jetzt – unbeschadet des ‚eschatologischen Vorbehalts' – wenigstens anfanghaft heranwachsen soll. Dieses sauerteigartige ‚Durchsetzen' *aller* Lebensgebiete mit dem gemeinschaftsorientierten Geist des Reichs Gottes habe aber, wie L. herausarbeitet, nach Steinbüchel die ‚relative Autonomie der Kulturgebiete' zu beachten (vgl. später: GS 36). Gemeinsame Zielperspektive der Weltgestaltung aus dem Glauben an das Reich Gottes sei die ‚Schaffung einer wirklich sittlichen Gemeinschaft', um den Ursachen des Unheils, das Steinbüchel nach L. „in überindividuellen Strukturen und in einem zerstörerischen Bewußtsein, dem kapitalistischen Geist" (657), erblickt, zu Leibe zu rücken. Daher genügt es für Steinbüchels Weltgestaltung aus dem Glauben „nicht, ‚Auswüchse' des Kapitalismus zu beschneiden, (...) genügt es nicht, den Ruf nach Sozialreform zu erheben und nachhinkend soziale Reformen zu bewerkstelligen, ohne prinzipiell den ökonomischen Boden, aus dem alle sozialen Übel sprießen, umzupflügen" (Steinbüchel). Diese Erträge seiner äußerst genauen Steinbüchel-Aufarbeitung faßt L. dahingehend zusammen, daß Steinbüchel als ein „Vorläufer einer befreienden Ethik und Theologie" (660) charakterisiert werden könne.

Zur Beurteilung der umfangreichen Arbeit möchte ich drei Punkte hervorheben:

1. Die Arbeit ist, weil es sich um eine geradezu enzyklopädische Aufarbeitung zahlreicher historischer Daten und Textbelege handelt, eine wahre *Fundgrube* für alle, die sich für das Thema eines ‚Brükkenschlags' zwischen Christentum und Sozialismus interessieren. Diesbezüglich gebührt L. zunächst einmal uneingeschränkte Anerkennung.

2. Es ist *historisch interessant*, mit L. nachzuvollziehen, inwiefern bei Steinbüchel schon Gedanken vorgeformt werden, die heute zum Standard christlicher Sozialethik gehören – so etwa daß Steinbüchel bereits in den 20er Jahren den Gedanken einer ‚relativen Autonomie' der Kultursachbereiche ausgearbeitet hat. Zwei Anmerkungen seien allerdings hinzugefügt: Zum einen ist diese Erkenntnis so innovativ nicht, denn beispielsweise hat auch Johannes Messner spätestens 1929 auf die „relative Eigengesetzlichkeit der Kulturgebiete" (Sozialökonomik und Sozialethik [1929], 31) aufmerksam gemacht. Zum anderen kann eine diesbezügliche Rückbesinnung auf Steinbüchel eigentlich keinen wirklich neuen Impuls mehr bieten, und zwar gerade *weil* diese Erkenntnis als solche *nicht* vergessen wurde.

3. L. aber will mehr: Ihm geht es darum, „Steinbüchel als einen für die anstehende Weiterentwicklung des Faches (...) äußerst anregenden Gesprächspartner zu entdecken" (Rückseitentext). Über diese Frage, ob Steinbüchel der gegenwärtigen Sozialethik tatsächlich *neue, weiterführende Impulse* liefern kann, kann man natürlich füglich streiten. Mir selbst scheint diesbezüglich doch eher Skepsis angebracht zu sein. Ich will zwei Gründe nennen:

3.1 Zum einen gehören die systematischen Punkte, die L. aus Steinbüchels Werk destilliert, allesamt zum bekannten Standard sozialethischer Argumentationen (bzw. einer befreiungstheologisch orientierten Sozialethik).

3.2 Zum anderen – und diesen Punkt will ich etwas ausführlicher zur Sprache bringen – provoziert Steinbüchels Konzentration auf Gemeinschaftskategorien grundsätzliche Anfragen konzeptioneller Art: Was zunächst die *theologische* Dimension der theologischen Sozialethik angeht, arbeitet Lienkamp sehr transparent heraus, daß nach Steinbüchel – ausgehend von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe – das Reich Gottes alle Lebensgebiete mit dem gemeinschaftsorientierten Geist des Reichs Gottes ‚durchsetzen' solle (561ff; 615ff; und schon vorher: 491ff). Nun dürfte dies von kaum einem christlichen Sozialethiker oder einer christlichen Sozialethikerin grundsätzlich bestritten werden. An diesem Punkt fangen die Schwierigkeiten jedoch erst an, bleibt doch noch völlig unklar, was dies konkret heißt: Bedeutet das ‚Durch*setzen*' der Gesellschaft durch das Reich Gottes bei Steinbüchel ein direktes *Durch*setzen von Gemeinschaftskategorien in den ausdifferenzierten Subsystemen der modernen Gesellschaft (Wirtschaft, Politik, Wissenschaft usw.)? Oder geht es nicht vielmehr um ein *Über*setzen solch theologisch fundierter Kategorien in die distinkten Systemlogiken? Wenn letzteres zutrifft, dann kann sich die theologische Sozialethik nicht mit dem theologie-internen Hinweis begnügen, daß die Gottesliebe auch eine Nächstenliebe impliziert, sondern muß sich der Frage stellen, was die Theologie als wissenschaftliche Disziplin heute an Nützlichem zur Struktur der modernen Gesellschaft beitragen kann. (Nebenbemerkung: Meine Antwort, die durchaus mit dem auch von Steinbüchel hervorgehobenen eschatologischen Vorbehalt zusammenhängt, wäre: Kontingenzeröffnung). Ein strukturell gleiches Problem stellt sich der Sozialethik als Sozial-*Ethik*: Es geht darum, den moral point of view mit der – von Steinbüchel wegweisend hervorgehobenen – relativen Autonomie der Kulturgebiete (632ff) zu vermitteln. Der ethik-interne Diskurs der Begründung des ‚moral point of view' muß in interdisziplinären Anwendungsdiskursen auf mögliche Implementationswege hin abgeklopft werden. Nun ist es nicht die Aufgabe der Sozialethik, selbst die Operationalisierungsformen zu erarbeiten (dazu haben wir die ausdifferenzierten Einzelwissenschaften), wohl aber muß der Sozialethik klar sein, daß die ‚Gemeinschafts'-Kategorie des moral point of view gesellschaftsstrukturell *nicht* einfach *eins zu eins* angewendet werden kann, sondern erst in die ganz anders ‚aussehenden' Systemcodes transformiert werden muß. Trifft dies zu, dann ist Steinbüchels Primat der ‚Gemeinschaft' vor der ‚Gesellschaft' *gesellschafts*ethisch m. E. doch defizitär: Steinbüchel hat zwar insofern eine strukturelle Gesellschaftsperspektive, als er die kapitalistische Gesellschaftsstruktur als menschenunwürdig ablehnt, aber sein positives Gegenbild ist nicht eine andere *Gesellschaft*, sondern direkt die Gemeinschaft. Trotz gelegentlicher Anerkennung auch zweckrational organisierter Gesellschaftsstrukturen (vgl. 555, Anm. 197) scheint sein Ziel die Gemeinschaft nicht nur als übersetzte, sondern als direkt durchgesetzte Gesellschaftsform zu sein. An der Realitätsnähe dieses Ziels jedoch muß man – nach dem Scheitern des real existiert habenden Sozialismus und angesichts der Tatsache, daß auch der Kommunitarismus zwar mehr Gemeinschaftlichkeit propagiert, jedoch keine andere Gesellschaftsform (alternativ zu Demokratie oder Marktwirtschaft) anzubieten hat – seine Zweifel haben. Insofern hätte das von Steinbüchel hervorgehobene ‚Ernstnehmen der Wirklichkeit' m. E. auch ein deutlich stärkeres Ernstnehmen der systemischen Ausdifferenzierungen moderner Gesellschaften (Wirtschaft, Politik usw.) und der damit verbundenen moraltheoretischen Implikationen bedeuten müssen. Daß dies im Bereich der katholischen Soziallehre schon zur Zeit Steinbüchels – lange vor der Systemtheorie Luhmanns oder den entsprechenden Implantaten in Habermas' Diskurstheorie – möglich war, hat etwa der katholische Soziallehrer Johannes Messner mustergültig vorgeführt, der bereits in seiner 1929 erschienenen Habil.schrift darlegt, daß es „aussichtslos" sei, wenn

„man aus den sittlichen Ideen unmittelbar ein konkretes Wirtschaftssystem abzuleiten und in diesem Sinn ein absolutes Ideal der Gesellschaftswirtschaft zu konstruieren unternähme. Das wäre tatsächlich Utopie, in der die Eigenständigkeit des Wirtschaftlichen außer acht gelassen würde" (*Sozialökonomik und Sozialethik* [1929], 56).

Abschließend möchte ich nochmals betonen, daß es sich bei meinen letzten Bemerkungen um kritische Anfragen handelt, die die hervorragende wissenschaftliche Leistung L.s in keiner Weise schmälern, sondern im Gegenteil zu weiterer Diskussion anregen wollen. Denn insgesamt hat L. mit wirklich beeindruckender Akribie ein gewichtiges Buch geschrieben, an dem niemand, der sich für den ‚Brükkenschlag' zwischen Christentum und Sozialismus interessiert, in Zukunft wird vorbeikommen können.

Hohenheim Michael Schramm

Theologie / Psychologie

Philipp, Thomas: **Schlange, Angst und Selbsterfahrung.** Eine Psychologie der Sünde – St. Ottilien: EOS 2000. 374 S., kt DM 39,80 / € 20,00 ISBN: 3–8306–7021–4

Die psychischen Realitäten der „inneren Welt" der Menschen mehr zu erfassen, ist für eine umfassende Metaphysik der menschlichen und damit sittlichen Handlung unabdingbar (K. *Demmer*). Diese innere Welt ist der geradezu exklusive (W. *Loch*) Forschungsgegenstand der Psychoanalyse bzw. Tiefenpsychologie. Und „von innen, aus dem Herzen der Menschen" (Mk 7, 21), kommen die Sünden. Es liegt daher nahe, im interdisziplinären Gespräch den theologischen Sünde-Begriff auch psychologisch zu erhellen. Mit dieser Absicht befindet man sich in guter Tradition, von Paulus und Augustinus über die spirituellen Meister bis hin zur moralpsychologischen Weiterführung im 20. Jh. (z.B. T. *Müncker*, L. *Bopp*, W. *Heinen*, A. *Vetter* sowie *A. Görres* und E. *Drewermanns* genialischen Fort-Führungen). Weil er den Kontrast zwischen den „üblichen kirchlichen Vorstellungen von Sünde" (5) und eigenen, tiefenpsychologisch inspirierten „Vorstellungen von lebenswertem und versäumtem Leben" (5) als eine „Bewußtseinsspaltung" (5) empfand, die für religiöses Bewußtsein letztlich inakzeptabel sein muß, sah sich T. *Philipp* zu seinem Projekt einer „Psychologie der Sünde" veranlaßt. Darin will er das Gespräch zwischen Christentum und Psychotherapie vertiefen. Dieses Gespräch suchte er bereits in seiner Diss. „Die theologische Bedeutung der Psychotherapie" (Freiburg: Herder 1997), um „auf der Grundlage der Anthropologie Alexander Mitscherlichs" (Untertitel) „in der psychotherapeutischen Anthropologie (...) ein Zeichen der Zeit" (ebd. 29) zu sehen und systematisch zu reflektieren. Im hier zu besprechenden Buch sucht P. weiter „nach einer Gestalt des Religiösen, die die Psychotherapie umgreifen kann" (ebd. 230f). Für seine „Psychologie der Sünde" scheint genau *Mitscherlichs* Formulierung des psychoanalytischen Therapiezieles höchst wegweisend gewirkt zu haben, die dieser in seiner Diskussion der Ansprache *Pius' XII.* von 1953 (AAS 45, 278–286) über die Grenzen und Möglichkeiten der Psychotherapie gegeben hatte (*Mitscherlich*, Gesammelte Schriften VII, 184–204, hier 191): „Jede Sittlichkeit hat einen tragischen Kern (und das ist wohl mit dem christlichen Begriff der Erbsünde gemeint). Dem Kranken dazu zu helfen, diese Tragik ganz zu erfassen und sie auf seine Weise – ohne ein krankhaftes oder krankmachendes Entweichen – auf sich zu nehmen, ihn zu dieser Reife gelangen zu lassen, ist schließlich letztes Ziel der Therapie in der Psychoanalyse" (vgl. *Philipp* 2000, 304f). Sachlich ganz in Entsprechung dazu entwickelt P. sein Verständnis von *Erbsünde als Tragik* und von *Tatsünde als Entweichen vor dieser Tragik in der Verweigerung vor dem Wagnis des Ichseins.*

Auf dem Weg dahin führt er seine Leser zunächst in einen Gerichtssaal und läßt sie die originell konzipierte Verhandlung „In Sachen Gott gegen Schlange: Genesis 3" verfolgen (13–89). In ihr erhält die bereits als Ursprung alles Bösen vorverurteilte Schlange eine Revision, zu der die Verteidigung als Sachverständige den Exegeten C. *Westermann* und die Psychotherapeutin C. *Meves* heranzieht, um sich mit dem „Thema von Genesis 3" (13–37), einer „Schuld- oder Schamgeschichte?" (37–59), der Deutung der Schlange als „innere Stimme des Menschen" (59–72) auseinander- und dem traditionellen Verständnis vom Sünden*fall* ein Plädoyer für „eine Theologie des Freiheitswillens" (75–89) entgegenzusetzen. Danach läßt P. vor dem Leser „philosophische Auseinandersetzungen mit Genesis 3" (Aufklärung, Idealismus, Marxismus, Psychotherapie; 91–124) Revue passieren, unterstreicht die unerbittliche Herausforderung, die der nationalsozialistische Abgrund für eine Theo- wie Psychologie der Sünde darstellt (125–147) und illustriert anhand von Botho Strauß' literarischer Stimme, daß das „Wort Sünde den Kontakt zur Lebenserfahrung weitgehend verloren" (157) habe. (Ob das auch nach dem 11. 9. 01 in den USA noch behauptet werden kann?)

Den biblischen Anknüpfungspunkt und Schlüssel für eine Sündenlehre, die demgegenüber „aus der Selbsterfahrung entwickelt" ist, findet P. im Römerbrief (7, 7–24) dank der erfahrungsnahen Auslegung von J.-L. *Segundo* (im weitgehenden Kontrast zur „deutschen Professorenexegese" [183]). Der Mensch erfahre sich in seiner Freiheit bis in den Leib hinein entzweit von der Materie (so P. für *sarx*; 168). Wo er sich dieser Entzweiung verzweifelt er- bzw. hingibt, ereignet sich nach P. Sünde. Erstaunlicherweise fügt er erst daran einige Reflexionen zur Methode an und begründet als methodologische Erfordernisse für eine Psychologie der Sünde, was er bis dahin (exegetisch, philosophisch, erfahrungsbezogen) bereits durchgeführt hat. Weiterführend will er nun die „Erfahrungen der Psychotherapie" mit den Grundaussagen der kirchlichen Lehre von der Sünde verbinden (vgl. 206). Entsprechend systematisch folgen seine Erschließungen zu einem vertiefenden Verständnis von Erb- („Finsternis des Herzens", 215–263) und Tatsünde („Verweigertes Wagnis des Ichseins", 265–325) und münden in eine Sicht von Erlösung als „unzerstörbare(m) Selbstbewußtsein der Kinder Gottes" (325–335) – zumal es hamartiologischer Grundsatz der kirchlichen Lehre ist, daß „nur im *Horizont der Heilsgeschichte* verständlich" (206) wird, was Sünde heißt.

In der Zusammenfassung (337–341) bringt P. seine wesentlichen Anliegen und Ergebnisse nochmals auf den Punkt: *„Die Deutung von Gen 3 als Fall ist aufzugeben (...). Das Verständnis von Sünde als Ungehorsam ist loszulassen (...).* Die Sprache der Sündenlehre muß mit der Erfahrung inneren Wachstums durch Grenzüberschreitung vermittelbar sein (...). Die Kirche gebraucht das Wort *Sünde in zweifachem Sinn.... Erbsünde ist angstvolle Finsternis (...). Sünde als persönliche Schuld ereignet sich, wo einer sich der Verzweiflung überläßt und den Glauben an sich selbst aufgibt.*" (339–341, kursiv im Text)

P. stellt sich in beste katholische Tradition (nicht erst seit Joh. XXIII. und II. Vaticanum; vgl. 338) mit seinem Postulat, „von Sünde so zu sprechen, daß der Freiheitswille des Menschen nicht geknickt wird" (159); ebenso mit seinem Wunsch, die gültigen Erkenntnisse der Psychoanalyse mit ihren Anfragen und Bereicherungen auch in die Hamartiologie zu integrieren. Das fast auf jeder S. spürbare persönliche Engagement P.s – wenn auch mit viel scharfer Kritik gewürzt – beeindruckt und sein Einfordern der Erfahrungsnähe theologischer Rede ist nur zu begrüßen. Seine Hinweise auf eine Segenstheologie (81f; 251f) sind ebenso wie die auf Sünde als „Beziehungswort" (204), systematisch wie pastoraltheologisch, kostbar und verdienten weitere Entfaltung.

P.s Projekt einer Psychologie der Sünde weckt die Lust zum Diskutieren und Kritik. Schon das kann der weiteren Verfolgung seines interdisziplinären Hauptanliegens dienen. Von Detailfragen abgesehen erscheinen mir folgende Aspekte als zentral: Für den interdisziplinären Dialog sollten beste Vertreter der jeweiligen Disziplinen gewählt werden, deren Positionen in ihren jeweiligen Wissenschaftsbereichen hohe Anerkennung genießen. Hier weist die dogmatische Orientierung P.s ein deutliches Manko an Kenntnis moraltheologischer Traditionen und Standards auf (vgl. außer den eingangs Genannten vor *Görres* z.B. Katholischer Erwachsenen Katechismus Bd 2; K. *Demmer*, Entscheidung und Verhängnis, Paderborn: Bonifacius 1976; *ders.*, Fundamentale Theologie des Ethischen, Freiburg: Herder 1999, 185–315), bei denen von „einer verbreiteten Angst der Theologen (...), sich auf die Innenseiten der Freiheit einzulassen" (*Philipp* 2000, 204) nicht die Rede sein kann. Trifft nicht schon mit P.s Sicht zusammen, wenn *Demmer* von Sünde „als Selbstwiderspruch vor Gott" spricht: „die Kaschierung der Angst wird zur Lebensaufgabe" (a.a.O. 1999, 295) mit der Folge: „Der Einzelne lebt an sich selbst, näherhin an seinen besseren Möglichkeiten, vorbei: nicht einigende Konsistenz, sondern verwirrende Zerstreuung gibt den Ton an" (*ebd.* 298; vgl. *ders.* 1976, *passim*; vgl. auch KEK 2, 75ff)?

Der Einsatzpunkt des interdisziplinären Dialoges am Begriff der Sünde selbst ist näher zu beleuchten. In einer wichtigen Fußnote stellt P. einen „Abgrund, der einstweilen unüberwindlich scheint" (205, Fn. 28), zwischen psychologischen und theologischen Menschenbildern fest und will ihn über die Selbsterfahrung überbrücken. Selbsterfahrung ist jedoch immer auch gedeutete Wirklichkeit. Sünde als wirklich *theologischer* Begriff bleibt psychoanalytischer Deutung und Kritik so lange entzogen, als sie nicht bereit ist zu akzeptieren, daß Sünde und fundamentaler noch der Mensch selbst wesens- (und damit für sein Glück oder Lebensgelingen) notwendig auf den Gott Jesu Christi bezogen ist. Treffend sagt der Psychoanalytiker H.E. *Richter* (Umgang mit Angst, Düsseldorf: Econ 1993, 203): „Wo der Glaube an einen verzeihenden Gott geschwunden ist, der früher als Helfer angerufen zu werden pflegte, ist es wesentlich schwerer, Halt und

Trost zu finden. Psychotherapeuten sind zwar nützliche Bundesgenossen zur Überwindung neurotischer Varianten von Schuldgefühlen. Aber sie sind unzuständig für Schuld und Sühne." Die Unterscheidung zwischen eher pathologischen und durchaus realitätsbezogenen Schuldgefühlen, die implizit in *Mitscherlichs* oben zitierter Sicht des Therapiezieles enthalten ist, verschwindet in P.s Zusammenfassung dieser Sicht: „Die ethische Frage richtet sich dann v. a. darauf, ob ein Mensch bereit ist, für jenes vorgefundene Dunkel Verantwortung zu tragen, zu ihm ‚ich' zu sagen – oder ob er es als ichfremd ablehnt und irgendwelche andere bis hin zum Teufel für schuldig erklärt" (334). *Mitscherlichs* Therapieziel (für *Patienten*) wird bei P. zur ethischen Frage selbst. P. läuft unter der Hand Gefahr, unbewußte Prozesse und Konflikte entweder gar nicht oder nur als pathologisch anzusehen; ihr Einfluß auf das Freiheitsvermögen des Menschen (und *viceversa*) bleibt undifferenziert. Hierfür wäre eine integrative interdisziplinäre Anthropologie (L.M. *Rulla*) heranzuziehen.

Die ethische Frage als solche umfaßt sodann mehr: In ihr fragt sich der Handelnde im Bewußtsein eigener Freiheit und Verantwortung nach dem guten und richtigen Leben in „innerer" wie „äußerer" Beziehung mit Gott, seinen Nächsten wie sich selbst; und sie stellt sich nach gelungener Psychotherapie sogar mit größerer Ernsthaftigkeit (R. *Schafer*). Denn wer psychisch mehr gereift ist, vermag die äußere Wirklichkeit, insbesondere andere Menschen, nicht nur auf die eigenen Interessen zurückbezogen wahrzunehmen, sondern *mehr* in *ihrer* Befindlichkeit wahrzunehmen und gelten zu lassen. Dabei gilt ethisch von vorneherein und selbstverständlich, daß jemand nur in dem Maße sittlich gut handeln kann, in dem er oder sie in freier, bewußter Zustimmung handelt (notwendige, nicht hinreichende Voraussetzung). Als Wesen der Selbsttranszendenz in Freiheit wird er oder sie mit neuem Sinn für die eigenen Verpflichtungen und Ansprüche mit Vertrauen und geschärft unterscheidendem Blick suchen, *welche* eigenen und äußeren Grenzen im Sinne einer größeren Gottes- und Menschenliebe zu überschreiten und welche anzuerkennen und sogar zu schützen sind. Dies kann auch Verzicht auf gute eigene Möglichkeiten aus Liebe bedeuten. Darin liegt ein tiefer emotionaler Reichtum geborgen. Und es wird deutlich, daß es sehr wohl auch falsches „Ich-selbst-sein-Wollen" gibt, das zu Bösem führt – in der inneren Welt wie in der äußeren Wirklichkeit. Er oder sie wird den sittlichen Anspruch im Gewissen deutlicher vernehmen und (auch realistische) Schuldgefühle weniger verdrängen (vgl. *Richter*, a.a.O., 193). „Gehorsam" erhält die evangeliumsgemäße Sinnfüllung der (neuen) Bundeswirklichkeit mit dem dreieinen Gott, der sein „Gesetz" in die Herzen der Menschen schreibt (Jer 31, 33) und dem aus freier, eigener Einsicht (vgl. Phil 2, 8) mehr oder weniger zu folgen über Wohl und Wehe der Menschen mit-entscheidet. (Leider fehlt in P.s Diskussion von Gen 3 die bundestheologische Deutung. Sie betrachtet die Schlange als Epitheton des Baalskultes, der das Verführerischste und tatsächlich Verführendste war, das das biblische Israel erlebt hat; A. *Deissler*).

Besonders wichtig sind und bleiben für eine tiefenpsychologisch informierte Hamartiologie P.s Darlegungen darüber, wie stark unbewußte Ängste, Hemmungen und Neigungen Einfluß auf unser bewußtes Entscheiden und Handeln nehmen können. Seine Rede von „unbewußter Freiheit" (272) wirkt begrifflich jedoch höchst mißverständlich. Der eigentliche Ansatzpunkt hierfür ist ein vertieftes Verständnis der menschlichen Handlung im Sinne des psychoanalytischen Prinzips der mehrfachen Funktion (R. *Waelder*), das in eine theologische Anthropologie philosophisch adäquat integriert werden kann. So wird das ethische Freiheitsverständnis erfahrungsnah weiterentwickelt (vgl. K. Baumann, *Das Unbewußte in der Freiheit*, Roma: Ed. PUG 1996).

Dies für das Verständnis von Sünde engagiert weitergetrieben zu haben, macht P.s Studie zu einem sehr anregenden Beitrag für weitere Forschung in diesem wichtigen interdisziplinären Feld. Er schlägt „eine Sündenlehre vor, die den Christen ein freundlicheres Verhältnis zu sich selbst ermöglicht" (335). Eine Sündenlehre, die dem entgegenarbeitete, wäre selbst Sünde. Denn „Die Sünde richtet sich gegen die eigene Person, gegen die Mitmenschen und gegen Gott" (KEK 2, 80, vgl. KKK 1849f). Solche Sündenlehre verlöre ihren Kontakt mit dem Grundsatz, daß christlich von Sünde nur im Horizont der Erlösung zu sprechen ist. Diesen befreienden Horizont gilt es – auch den interdisziplinären Gesprächspartnern – als leitendes, ebenso existentielles wie theologisches Vorverständnis freimütig mitzuteilen.

Herbolzheim Klaus Baumann

Theologie / Naturwissenschaften

Polkinghorne, John: **An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften.** Die Theologie eines Physikers. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 2000. 126 S., geb. DM 34,00 / € 17,95 ISBN: 3–579–02654–2

Theologie und Naturwissenschaft haben sich (doch) einiges zu sagen. Unter den mittlerweile zahlreichen Publikationen in diesem Grenzbereich findet sich neben solchen auf hohem Niveau geführten Erörterungen allerlei Publikumswirksames aus den Federn von Naturwissenschaftlern, die in den Schilderungen ihrer Weltsichten, in den *Einheiten des Wissens*, manche Annäherung zwischen Naturwissenschaft und dem innersten Gegenstand der Theologie zu Tage fördern, die sich bestenfalls zur Beförderung des Deismus eignet, keinesfalls jedoch in der Lage ist, den Dialog konstruktiv voranzutreiben. Häufig scheitern solche auf Gemeinverständlichkeit zielenden und mit einem persuasiven Charakter ausgestatteten Darstellungen an der intellektuellen Wetterscheide des Theismus.

Man darf daher um so gespannter sein, wenn sich ein Physiker daran macht, eine ganze Theologie (Untertitel) ins Werk zu setzen. Indessen freilich ist der englische ‚scientist-theologian' kein Unbekannter mehr, zahlreiche fundierte Publikationen liegen bereits vor bzw. sind in deutscher Sprache gerade in Arbeit – sie wecken Erwartungen.

Es setzt der Fundamentalphysiker im ersten Kap. seines Buches redlich auseinander, daß das ‚Lesen im Buch der Natur' auch und gerade unter den Vorzeichen der modernen Naturwissenschaften wie Physik und Biologie kein Obligatorium für die Absage an den Gott des christlichen Glaubens bedeutet. Im Gegenteil erscheint der Physiker hier als derjenige, der es (andeutungsweise) versteht, Welt und Kosmos auf Gottes Gegenwart hin zu lesen. (10) So interpretiert Polkinghorne auch sein eigenes Tun als das Konstituieren einer neuen „natürlichen Theologie". (18) Unabdingbare Voraussetzung, die ihn in diesem Punkt von vielen anderen Naturwissenschaftlern unterscheidet, ist ein Wirklichkeitsverständnis, das in seiner Mehrdimensionalität wesentlich durch die unterschiedlichen Werterfahrungen kausiert ist, die – so der Vf. – unterschiedliche Fenster in die Realität öffnen. (24) Daß P. aus diesen Werterfahrungen einen axiologischen Gottesbeweis gewinnt, wirkt nicht nur an dieser Stelle, sondern prinzipiell unangebracht (27), schreibt er doch nur wenige S. zuvor, daß sich seine natürliche Theologie eines solchen Tuns enthalten wolle. (18)

Weiterhin vom Standpunkt des kritischen Realismus ausgehend, erfolgt eine kritische Erörterung evolutionistischer (bspw. Anthropisches Prinzip) und quantenkosmologischer Theorien (sog. GUT) mit dem „kohärent" (10) „intellektuell befriedigenden" (17) Ergebnis: „Der Theismus bietet eine angemessene umfassende Basis, um die Welt zu verstehen, da er ohne Mühen den mehrschichtigen Charakter der Realität, der mit Werten durchwebt ist, integrieren kann." (27) Der Perspektivenwechsel innerhalb des Kap.s von einer natürlichen Theologie zu einer Theologie der Natur (20) macht indessen deutlich, daß P. Theologe genug ist, um zu wissen, daß ein sinnvolles Reden von Gott und Schöpfung an den Rahmen einer Schöpfungstheologie (20f) gebunden ist, wenngleich er auf die explizite Entwicklung einer solchen verzichtet.

Kap. zwei bietet einen interessanten Vergleich zwischen Naturwissenschaft und Theologie auf der ihnen je eigenen und voranschreitenden Suche nach der Wahrheit. Parallelisiert werden dabei das theoretische Ringen der Physiker um das angemessene Verständnis des Lichtes (Maxwell, Einstein) und die Quantenmechanik in Ablösung von Newton einerseits sowie die Entwicklung der Christologie aus dem „frühen christlichen Formular" von Röm 1,3–4 (37) über den Johannes-Prolog bis zu den christologischen Aussagen von Chalcedon. Mag diese Parallelisierung auf den ersten Blick befremdlich wirken – sie wird bei P. wissenschaftstheoretisch insofern gerechtfertigt als er den Prozeß des Erkenntnisgewinns von Lichttheorie und Quantenphysik in seine allgemeine Struktur zerlegt, von der radikalen Revision einer Aussage bis zur Entdeckung ihrer neuen Implikationen (fünf Schritte), (35f) und diese schließlich auf die Entwicklung christologischer Aussagen anwendet. Wer sich als Leser hier an Thomas Kuhns „Wissenschaftliche Revolution" als Ablösung von Paradigmen erinnert fühlt, wird gar nicht so falsch liegen, obschon P. seinen Akzent auf die Kontinuität im Prozeß der Paradigmenablösungen gelegt wissen will. (40) Bei aller möglichen Analogie wird jedoch deutlich, daß die Theologie, in ihrer Theoriebildung weit weniger erfolgreich als die Naturwissenschaften und um die Möglichkeit des Experimentierens gebracht (52), kaum über das Arbeiten mit partiellen Modellen hinausgelangt ist (43; 45; 48) – sie stecke gewissermaßen noch in dem bekannten christologischen Dilemma: Wahrer Mensch und/oder wahrer Gott (44; 47). P. selbst spricht sich bei der Lösung dieses Dilemmas für eine ontologische bzw. modifizierte kenotische Christologie aus: „Ich versuche damit zwischen der Unangemessenheit einer Theologie der Inspiration (...) und dem steilen klassischen Ansatz (...) einen dritten Weg einzuschlagen." (47) Am widerstreitendsten Problem heutiger Theologie, der Theodizee bzw. dem „Denken nach dem Holocaust" (48) werden die Implikationen der neuen (ontologischen) Theorie mit dem Ergebnis untersucht: „Einzig eine ontologische Christologie ist geeignet, Gott im Angesicht des menschlichen Leidens zu rechtfertigen. Gott muß wirklich dort in jener Dunkelheit zu finden sein." (49)

Der nächste größere Abschnitt des Buches ist der Frage nach Gottes agierender Gegenwart „in der Welt der Physik" gewidmet (53). Es ist zugleich die entscheidende Frage von Deismus oder Theismus: „Der christliche Gott ist mehr

als ein deistischer Erhalter der Welt."(53), mehr als ein „deistisch abwesender Grundstücksbesitzer" (77). Wichtiger Drehpunkt bei der Verortung des Theismus ist die „kausale Fuge" zwischen Gott und seiner Schöpfung. Sie steht im Kontext eines unter analogistischem Vorbehalt stehenden Vergleichs zwischen Gottes Handeln und dem holistisch interpretierten Handeln des Menschen im Sinne einer top-down-causality (61f). Die Basis seiner physikalischen Betrachtungen bilden dabei die „Unschärfen der Quantenereignisse" bzw. „chaotischen Systeme", aus deren epistemologischer Unschärfe P. auf eine ontologische Offenheit schließt mit dem Ergebnis, „daß ein neues kausales Prinzip in jenen die Zukunft heraufführenden Entwicklungen eine Rolle spielen kann." (65) Gott erscheint dabei als derjenige, der mit der Welt durch „Einspeisung von Informationen von oben" agiert. (77 passim) Bezüge und Ähnlichkeiten zu A. Peakocke sind in diesem Kap. durchaus gegeben.

Die Erörterung der Zeit-Frage als Schnittstelle zwischen naturwissenschaftlichem und theologischem Diskurs bietet m. E. einige theologisch interessante Perspektiven: Der Vf. plädiert für ein Welt- und Zeitverständnis, das von einer gestaltbaren offenen Zukunft und einer Welt im Werden ausgeht, in der Zukunft weder in Raum noch Zeit bereits ausgebreitet ist (73). Gott selbst nun, so legten es auch die Zeugnisse des Alten Testaments dar, sei in diesen Prozeß zwar verwickelt, jedoch dergestalt, daß auch er „jetzt die Zukunft noch nicht kennen kann. (...) Gott hat seine Allwissenheit selbst begrenzt, indem er eine offene Welt im Werden schuf." (75) P. ist dabei durchaus bewußt, daß er mit einer solchen Sichtweise die Konfrontation mit der ‚klassischen' Theologie in Kauf nehmen muß: „Es ist klar, daß der Gott des zeitlichen Prozesses in seiner Beziehung zur Schöpfung verletzlicher ist als der atemporale Gott des klassischen Theismus. Die Kehrseite dessen ist aber, daß der atemporale Gott angesichts der Theodizeefrage vor viel größeren Problemen steht, als es der Gott der Zeitlichkeit tut."(76)

P. hat indessen keine Schwierigkeiten, hier einen theologischen Wechsel zu vollziehen, entspreche doch seine Perspektive am ehesten dem „Denken an der Schwelle zum dritten Jahrtausend." (76)

Aber wie sollte ein konstruktiver Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie in Zukunft aussehen (Kap. 4)? P. plädiert hier, trotz der auf beiden Seiten vorhandenen und durchaus realistisch eingeschätzten Ressentiments, für gegenseitige Toleranz und Akzeptanz sowie für die Einbindung weiterer geisteswissenschaftlicher Disziplinen. Beispiele geglückter Annäherung gebe es ja indessen genug – sie werden benannt und besprochen, eine Art Agenda für den Dialog wird ausgearbeitet. Die für den Theologen entscheidende Frage in diesem Kap. dürfte wohl lauten: Wie weit dürfen sich Theologie und Naturwissenschaft einander annähern? Der Vf. selbst gibt sich hier eher zurückhaltend, bedenkt jedoch auch konsequent, „daß es einige klassische christliche Dogmen gibt, die im Zeitalter der Naturwissenschaften neu formuliert werden müssen und deren erneute Erwägung sicherlich in der Zukunft Teil der Agenda sein werden." (88) Hierzu zählt er neben dem „Sündenfall" und dessen Interpretation vor dem Hintergrund der hominiden Bewußtseinsentwicklung (91f) auch eine „glaubwürdige Eschatologie", die in der Lage sein sollte, das wissenschaftlich prognostizierte Ende der Kohlenstoffverbindungen theologisch ein- bzw. aufzuarbeiten.

Cui prodest? Der Nutzen für die Theologie ist für den Vf. auf mehreren Ebenen evident: so könnten Theologen von den Naturwissenschaftlern das sog. bottom-up-Denken lernen und gerade hinsichtlich eines interreligiösen Dialogs, bei dem die Diversitäten der Weltreligionen nicht gegen Null gefahren werden, könnten diese in der Naturwissenschaft als „dritte Größe (Naturwissenschaft) einen direkten Zugang zur gegenseitigen Begegnung finden." (92) Umgekehrt sei ein Nutzen für die Naturwissenschaften insofern vorhanden, als es zunehmend darauf ankomme, holistisches, nicht reduktionistisches Denken in der Chaosforschung zu etablieren.(97)

Doch erst nachdem der Vf. in einem eigenen Kap. die Position des kritischen Rationalismus gedanklich ausgebaut hat, gelangt er im „mathematischen Nachwort" zu der entscheidenden Feststellung, daß das Gelingen des Dialogs von Naturwissenschaft und Theologie wesentlich von vermittelbaren erkenntnistheoretischen Positionen beider Parteien abhängen dürfte: „Der ‚Dialog' mit einem konsequenten Materialisten, egal ob er diesen Glauben implizit teilt oder explizit ausspricht, ist die meiste Zeit lang nur eine Abfolge, in der der eine nach dem anderen redet." (122) Diese Einschätzung ist nicht nur realistisch genug, sie trifft auch den Kern des Haupthindernisses und wird in Zukunft wohl (leider) weiterhin Bestand haben.

Die Stärken des Buches liegen auf der Hand: P. vertritt hierin eine ganze Reihe wissenschaftstheoretisch fundierter Standpunkte, die er gekonnt mit einem umfassenden Wirklichkeitsverständnis und einem gut entwickelten Erfahrungsbegriff verbindet. Hinzu kommt die sehr gute Lesbarkeit des Buches, die auch den in Naturwissenschaften nicht beheimateten Leser einigermaßen sicher durch die naturwissenschaftlichen Theoriegebilde leitet. Dies führt aber bei dem nur 126 S. starken Buch auf der anderen Seite dazu, daß theologische und philosophische Standpunkte ausführlicher hätten besprochen und bedacht werden sollen. Manche theologische Argumentation ist erkenntnistheoretisch unhaltbar oder wirkt zumindest ungeschickt (‚Gottesbeweise', das Detail des leeren Grabes als Begründung des Glaubens [30], typisch Argumentationen nach dem Muster: „Wenn die menschliche Intuition der Hoffnung [...] nicht nur eine eitle Illusion sein soll, dann muß Gott existieren." [29] etc.); Anderes dagegen birgt ausreichend Nahrung für eine fruchtbare Diskussion.

Gießen Matthias Werner

Kurzrezensionen

Gal-Ed, Efrat: **Das Buch der jüdischen Jahresfeste** – Frankfurt / Main: Insel Verlag 2001. 411 S., kt DM 22,90 / € 11,50 ISBN: 3–458–34297–4.

Die Vf.in berichtet, wie die jüdischen Jahresfeste entstanden sind und was in ihnen gefeiert wird. Von daher ist dies kein im eigentlichen Sinne wissenschaftliches Werk, dennoch eine respektable populärwissenschaftliche Arbeit. Nach grundsätzlichen, immer aus der Schrift heraus begründeten Ausführungen zu Fest und Kalender werden die großen Wallfahrtsfeste ausführlich vorgestellt, u. a. aber auch Rosch ha-Schanah, Jom Kippur, Chanukkah und Purim. Belegt wird dies mit einer kleinen Quellenauswahl (293–297). Sehr umfangreich sind die Erläuterungen zu Begriffen und Personen (305–369). Eine ausgewählte Bibliographie (373–381) sowie ein Register (383–411) beschließen das informative Werk. K. R.

Polkinghorne, John: **Theologie und Naturwissenschaften.** Eine Einführung. Aus dem Englischen von Gregor Etzelmüller. – Gütersloh: Gütersloher Verlag 2001. 178 S., kt DM 34,00 / € 17,95 ISBN: 3–579–05180–6

Unter den vielen in letzter Zeit entstandenen Büchern über das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaften fällt dieses besonders positiv auf. Da ist zum einen die seltene Kompetenz des Autors, der zugleich Theologe (anglikanischer Geistlicher) und Physiker ist. Zum anderen ist bewußt eine Einführung angestrebt (ein Arbeits- bzw. Lehrbuch). Die besonderen didaktischen Erfordernisse, die sich daraus ergeben, sind voll eingelöst. Es geht zunächst um allgemeine Überlegungen z. B. Wechselwirkungen zwischen den beiden Bereichen, um das naturwissenschaftliche Bild der Welt, um Anthropologie, wo sich Natur- und Geisteswissenschaft treffen. Ohne in billige Polemik zu verfallen, kann der Vf. zeigen, wie z. B. theologische Überlegungen zur Schöpfung, zur Christologie, zur Ethik u. ä. durchaus in den Naturwissenschaften kompatibel sind. H. E. W.

Ein Hauch der Kraft Gottes. Weibliche Weisheit in den Weltreligionen, hg. v. Sung-Hee Lee-Linke. – Frankfurt: Lembeck 1999. XII, 170 S., kt DM 29,80 / € 16,00 ISBN: 3–87476–346–3.

Das Buch geht auf die 3. Europäische Sommeruniversität der Frauen zurück, die 1998 in der Evangelischen Akademie Mülheim an der Ruhr stattfand. Die Tagung bestand aus zwei Teilen. Zunächst beschäftigte man sich mit der weiblichen Weisheit in den Weltreligionen, im 2. Teil mit Lebensgeschichten von Frauen verschiedener Länder. Wissenschaftlich bedeutsam ist der Beitrag von Silvia Schroer („Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel. Vorbilder der personifizierten Chokmah"), der aus einer Veröffentlichung des Herder-Verlags übernommen ist. Der Beitrag zum Christentum geht leider auf das klassische Christentum nicht ein, aber auch kaum auf das heute in Korea gelebte. Es wäre zu wünschen, daß die teilweise anrührenden Beiträge dennoch so präsentiert würden, daß eine kritische Auseinandersetzung sich anschließen könnte.

Ws.

Khoury, Adel Theodor/ **Girschek,** Georg: **Das religiöse Wissen der Menschheit.** Band 1 – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999. 360 S., geb. DM 78,00 / € 45,00 ISBN: 3–451–26671–7.

(NB! Der Bd hält heutigen Ansprüchen an ein wissenschaftlich gesichertes Werk nicht stand. Sollte es besprochen werden, schlage ich vor:)

Das auf zwei Bde projektierte Werk möchte in einer Zeit, in der Kulturen und auch Religionen näher zusammenrücken, für ein breiteres Publikum religionsphänomenologisch-synoptisch Materialien religiösen Menschheitswissens bereitstellen. Bd 1 besteht aus zwei Büchern, von denen das erste von den Schöpfungsmythen, das zweite – wie der Vf. es formuliert – von der „allgemeinen Offenbarung in religiöser Weltdeutung" handelt. In Buch 1 finden sich Darstellungen des Schöpfungsverständnisses bei den verschiedensten Völkern rund um den Globus. Im Mittelpunkt des Buches 2 stehen Gestalten heiliger Macht, angefangen von der Erde über heilige

Steine und Berge bis zu den Göttern, dem Schicksal und Gott. Das Werk leidet darunter, daß es methodologisch wie terminologisch zu wenig erschlossen ist. Textübersetzungen werden als solche nur bedingt nachgewiesen und sind vielfach relativ alten Forschungen entlehnt. Für ein eigenes Weiterstudium wäre eine größere Transparenz der benutzten Quellen und der sonstigen Literatur wünschenswert gewesen. So sieht man sich am Ende doch insgesamt an frühere analoge Publikationen zurückverwiesen (Eliade, Mensching, Schmidt u. a.).

Ws.

Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen. Für die deutschsprachige Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Karl-Heinz Golzio, hg. v. John Bowker – Düsseldorf: Artemis 1999. XXVI, 1154 S., geb. DM 128,00 / € 68 ISBN: 3–491–72406–6

Das 1997 erschienene und inzwischen in der Fachwelt sehr angesehene Wörterbuch der Weltreligionen von der Univ. Oxford liegt nun dankenswerterweise auch in deutscher Übersetzung vor. Von dort sind auch die Prinzipien übernommen, z. B. ein straffes Vorgehen bei der Wahl der Artikel. Fachleute mit größerer Kompetenz werden die Inhalte im einzelnen zu analysieren haben. Allein die Liste der Vf. läßt aber schon erkennen, daß ein zuverlässiges Nachschlagewerk entstanden ist. Die Begriffe aus dem Christentum werden allerdings eher unscharf und unpräzise vorgestellt. H. E. W.

Jesus und Buddha. Worte, die unser Herz erleuchten. Parallele Aussagen der zwei großen Weisheitslehrer. Mit einem Vorwort von Jack Kornfield, hg. v. Marcus Borg / Ray Riegert. – Kösel: München 1999. 272 S., geb. DM 29,90 / € 15,50 ISBN: 3–466–36529–5.

Das gut aufgemachte Buch erhebt keinen Anspruch auf eine wissenschaftliche Hinführung und Auseinandersetzung mit Jesus und Buddha, sondern parallelisiert aus dem Neuen Testament und aus Buddhaschriften Kurztexte zu den Themenbereichen Mitgefühl, Weisheit, Reichtum und Besitz, innere Unabhängigkeit, Versuchungen, Erlösung, Zukunft, Wunder, Jüngerschaft, Menschlich und Göttlich, Lebensgeschichten. Ein Zugang zur Lebensgestalt beider ist auf diese Weise nicht zu gewinnen. Es geht um zeitlose Lebensweisheiten. Ws

Langemeyer, Bernhard: **Mit den Toten leben.** Vom Leben unserer Verstorbenen in unserer Erinnerung – Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1999. 69 S. (Franziskanische Impulse, 5), kt DM 15,45 / € 7,90 ISBN: 3–87163–248–1

Bernhard Langemeyer, Dogmatiker und Franziskaner, bespricht in acht Kap.n Fragen und Erfahrungen im Zusammenhang mit dem Sterben von Angehörigen und Freunden. Er tut dies nicht ausgehend vom Glaubensschatz der Kirche oder von dogmatischen Lehrinhalten, sondern er setzt beim Miterleben des Sterbens bzw. des Abschieds an, oft bei eigenen Erfahrungen. Deshalb sind seine Überlegungen hilfreich und tröstlich für Menschen in solchen Situationen des Abschieds und der Trauer. Langemeyer stülpt nicht die Lehre der Kirche als vermeintlichen Trost über, sondern eröffnet Wege, erschließt Gedankenräume, bringt auf Ideen und lädt so dazu ein, selber einen Weg zu gehen, sich auf den Prozeß des Loslassens, des Übergangs einzulassen und darin den christlichen Trost zu finden. Ein äußerst empfehlenswertes Buch nicht nur für Betroffene. HM.

Shattuck, Cybelle: **Hinduismus.** Aus dem Amerikanischen von Bernardin Schellenberger – Freiburg: Herder 1999; 190 S. (Herder spektrum, 4823), kt DM 18,80 / € 9,90 ISBN: 3–451–04823-X

Elias, Jamal J.: **Islam.** Aus dem Englischen von Rita Breuer – Freiburg: Herder 1999. 191 S. (Herder spektrum, 4824), kt DM 18,80 / € 9,90 ISBN: 3–451–04824–8

Cohn-Sherbok, Dan: **Judentum.** Aus dem Amerikanischen von Bernardin Schellenberger. – Freiburg: Herder 1999. 186 S. (Herder spektrum, 4825), kt DM 18,80 / € 9,90 ISBN: 3–451–04825–6

Wilson, Brian: **Christentum.** Aus dem Amerikanischen von Ulrich Ruh. – Freiburg: Herder 1999. 186 S. (Herder spektrum, 4826), kt DM 18,80 / € 9,90 ISBN: 3–451–04826–4

Hawkins, Bradley K.: **Buddhismus.** Aus dem Englischen von Angela Krumpen. Mit einem Beitrag von Alfred Weil. Freiburg: Herder 1999. 186 S. (Herder spektrum, 4827), kt DM 18,80 / € 9,90 ISBN: 3–451–04827–2

Der Verlag Herder hat in seine Spektrum-Taschenbuchreihe eine von Ninian Smart, Prof. für Vergleichende Religionswissenschaft in Santa Barbara, Kalifornien, zunächst für den englischsprechenden Raum konzipierte Reihe, *Religionen der Welt*, aufgenommen, die einer breiteren Öffentlichkeit eine solide Hinführung zu den wichtigsten Weltreligionen vermitteln soll. Fünf Bde zu Hinduismus, Islam, Judentum, Christentum und Buddhismus sind erschienen. Die Intention der Reihe wird im Bd „Christentum" vom Hg. erläutert. Leider wird kein deutscher Hg. genannt. Auf ihn dürfte aber zurückgehen, daß den deutschen Bden Angaben zu weiterführender Literatur in deutscher Sprache beigegeben sind. Daß das Christentum in diesem Zusammenhang religionswissenschaftlich und nicht theologisch gesehen wird, ist nicht zu verschweigen, liegt aber im Trend. Die Bde sind gut leserlich geschrieben, bieten in Registern und Illustrationen weitere Hilfen. Sie sind in Schulen und Erwachsenenbildung gut verwendbar und verdienen daher eine gute Verbreitung.

Ws.

Hüllen, Jürgen: **Zwischen Kosmos und Chaos.** Die Ordnung der Schöpfung und die Natur des Menschen. – Hildesheim: Georg Olms 2000. 182 S. (Philosophische Texte und Studien, 56), pb. DM 44,80 / € 24,80 ISBN: 3–487–11196–9

Mit der Postmoderne lebt die klassische, zeitweise zerbrochene Begriffstrias ‚Gott – Mensch – Schöpfung' unverkürzt, aber in eigenwilliger, eben postmoderner Belegung der Begriffsinhalte wieder auf. Systematisch durchmustert Hüllen die abendländische Geistesgeschichte auf die Interdependenzen hin und markiert jene Bruchstellen, an denen aus einem geänderten Naturverständnis auch ein neues Bild vom Menschen sich etablieren konnte. Entsprechend: „Man kann sich den neuzeitlichen Perspektivenwechsel nicht radikal genug vorstellen" (65) – liegt ein deutlicher Schwerpunkt auf den neuzeitlichen Konzeptionen, die durch die Schlagwörter Beherrschung, Mechanisierung, Maschinisierung und letztlich Entwertung des Menschen und – damit ebenfalls einhergehend – eine Demontage Gottes gekennzeichnet sind. Zur Sprache kommen auch die populärwissenschaftlichen „Neuen Synthesen" der letzten Jahre und Jahrzehnte, in denen die Naturwissenschaften mit ungebrochenem Monopolanspruch ganzheitlich universalistische Welt- und Menschenbilder propagieren. Vom Vf. gut gesehen ist der häufig zu beobachtende Umschlag dieser neuen Synthesen in die Metaphysik sowie die Renovatio des Gottesbegriffs und die Konjunktur seiner Beweise. Doch zu welchem Preis? Teuer erkauft mit dem Verlust christlicher Begriffsinhalte. M. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Das Judentum – eine bleibende Herausforderung christlicher Identität, hg. v. Walter Groß. Mainz: Grünewald 2001. 254 S., kt DM 47,92 ISBN: 3–7867–2344–3: 9–25: Gross, Walter: Der doppelte Ausgang der Bibel Israels und die doppelte Leseweise des christlichen Alten Testaments; 26–54: Theobald, Michael: Mit verbundenen Augen? Kirche und Synagoge nach dem Neuen Testament; 55–77: Puza, Richard: Christliches und jüdisches Eheverständnis und deren rechtliche Implikationen; 78–90: Winkler, Gabriele: Übernahme und Adaption alttestamentlicher Bestandteile in den christlichen Riten: Das Sactus (Ein Arbeitsbereich); 91–101: Brumlik, Micha: Christlich-jüdischer Dialog und systematische Theologie – eine Problemanzeige; 102–122: Freyer, Thomas: Das jüdische Gegenüber – eine Herausforderung für die christliche Theologie? Dogmatisch-theologische Perspektiven; 123–148: Biesinger, Albert: Lernprozess Christen Juden im Religionsunterricht; 149–173: Köhler, Joachim: Die Unfähigkeit der Katholiken, mit der jüdischen Frage umzugehen. Beobachtungen zur Geschichte der Judenverfolgungen in nationalsozialistischer Zeit als Voraussetzung eines echten Schuldbekenntnisses; 174–183: Hilberath, Bernd Jochen: Der Heilige Geist – ein Privileg der Kirche?; 184–205: Kuschel, Karl-Josef: Judentaufe – „Fortsetzung des Holocaust mit anderen Mitteln"? Der Fall Langgässer und die nötigen Konsequenzen; 206–233: Holzem, Andreas: „... kaum mehr als nichts geschehen". Der Blick auf die Juden im katholischen Milieu des Kaiserreichs; 234–254: Fuchs, Ottmar: Die Kirchen: In eigener Identität bleibend angewiesen auf das Judentum.

Die Papstmacher. Die Kardinäle und das Konklave, hg. v. Christa Kramer von Reisswitz. München: Pattloch 2001. 304 S., brosch. DM 39,90 ISBN: 3–629–01626-X.

Evolution als Schöpfung? Ein Streitgespräch zwischen Philosophen, Theologen und Naturwissenschaftlern, hg. v. Paul Weingartner. – Stuttgart: Kohlhammer 2001. 288 S., kt DM 68,95 ISBN: 3–17–016434–1: 1–17: Muck, Otto: Zwei Weisen der Erklärung?; 18–19: Diskussion; 21–35: von

KUTSCHERA, Franz: Glauben und Erkennen; 36–44: Diskussion; 45–59: LAUN, Andreas: Anmerkungen zur Evolution aus der Sicht des Theologen; 60–71: Diskussion; 73–95: DAECKE, Sigurd Martin: Schöpfung als Interpretation von Evolution – Evolution als Konkretion von Schöpfung; 97–122: LENNOX, C. John: Grundfragen des öffentlichen Verständnisses von Evolution und Schöpfung; 123–134: MITTELSTAEDT, Peter: Über die Bedeutung physikalischer Erkenntnisse für die Theologie; 149–160: Diskussion; 161–186: SCHERER, Siegfried / LOEWE, Laurence: Probleme bei der Erklärung molekularer Maschinen durch Evolution; 187–212: ERBRICH, Paul: Wie weit trägt Darwins Mechanismus von Zufall und Selektion?; 213–217: Diskussion; 219–243: SCHUSTER, Peter: Ursprung des Lebens und Evolution von Molekülen; 244–258: Diskussion; 259–276: WEINGARTNER, Paul: Zur Frage der Verträglichkeit von Schöpfung und Evolution; 277–286: Diskussion.

G-o-t-t. Fragen – Provokation – Annäherung, hg. v. Bildungswerk der Diözese Mainz. – (Bischöfliches Ordinariat) 2001. 182 S. (Mainzer Perspektiven – Orientierungen, 4), kt DM 10,00 ISBN: 3–9344510–040–0: 9–35: LEHMANN, Karl: „Gott ist größer als der Mensch". Vom Suchen und Finden Gottes als zentraler Schlüssel für die Zukunft von Religion und Kirche im 21. Jahrhundert; 36–43: KOHL, Johannes: „Gott" ein Schwerpunktthema? Einführung und Themenaufriß; 47–52: LUDWIG, Heiner: G-o-t-t politisch; 53–59: BAUER, Alois: G-o-t-t und Gerechtigkeit; 53–59: BOLLER, Andreas: Vom Sinn reden – die Gottesfrage öffentlich machen; 65–69: BECK, Kurt / BRÜDERLE, Rainer / WOLFF, Karin: Politik und Gottesfrage: Statements; 70–75: TÜRK, Eckhard: Gottes neue Kleider? Die Unüberbietbarkeit Gottes als Unterscheidungskriterium zwischen Religion und Pseudoreligion; 79–90: NICHTWEISS, Barbara: Gott – verborgen in Dunkel und Licht. Sechs kleine Anstöße zu großen Fragen; 91–95: SUCHAN, Berthold: Versuche, Gott zu verstehen; 96–107: LEHWARK, Godehard: Guter Gott, warum all das Leid? Biblische Theodizeefrage; 108–109: ROLLY, Wolfgang: Predigt anläßlich der Trauerfeier für die Opfer eines Zugunglücks (1990); 110–112: MECHLINSKI, Udo: Der christliche G-o-t-t in anderen kulturellen Kontexten; 115–117: LEHR, Ulrike / REITHMEIER-SCHMITT, Annette: Das verborgene Thema; 118–121: WULF, Brigitte: Das Abenteuer „Beziehung" wagen; 122–127: RUPPRECHT, Inge: Die Frage nach der eigenen G-o-t-t.-Geschichte; 128–133: WESTRICH, Helmut: Wo G-o-t-t im Moment keine Zukunft hat. Erfahrungen aus der Arbeit in Trauergruppen; 137–145: HEIDENREICH, Hartmut: G-o-t-t und Film; 146–156: MEESSEN, Frank: G-o-t-t in der Literatur; 157–160: KOHL, Johannes: G-o-t-t hören? Sonntagsmatineen „Bibel & Literatur"; 163–170: TÜRK, Eckhard: Literatur zum Schwerpunktthema G-o-t-t; 170–171: HEIDENREICH, Hartmut: E. Nordhofen: Die Mädchen, der Lehrer, und der liebe Gott; 171–172: SCHÄFER, Reinhold: D. Schümer: Gott ist rund; 173–175: KOHL, Johannes: Arbeitshilfen zum Schwerpunktthema G-o-t-t.

Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen, hg. v. Peter Reifenberg / Anton van Hooff. – Mainz: Grünewald 2001. 409 S., kt DM 42,50 ISBN: 3–7867–2319–2: 9–23: REIFENBERG, Peter: Der Mensch vor Gottes Angesicht: „L'homme devant Dieu"; 25–38: KUTHER, Ulrich: Leben und Arbeiten auf den Wegen Gottes. Eine bioghraphische Einführung in das Werk Henri de Lubacs; 56–72: SIEBENROCK, Roman A.: Identität als Weite. Die Idee der Katholizität nach Henri de Lubacs „Catholicisme" (1938) in einer ratlosen Zeit – eine Relecture; 73–82: TILLIETTE, Xavier: Atheistischer und christlicher Humanismus bei Henri de Lubac; 83–93: DE BERRANGER, Olivier: Die Katholizität der Kirche als Grundlage der Mission; 94–110: BEXELL, Peter: Gott für die Welt – eine ökumenische Betrachtung; 121–131: OTT, Hugo: Gustav Siewerth – Leben im Kontext; 132–145: NEIDL, Walter M.: Kritische Erwägungen zum metaphysischen Rezeptionshorizont bei Gustav Siewerth; 146–163: TOURPE, Emmanuel: „Actualité" et „potentialité" de Gustav Siewerth (Aktualität und Zukunftsfähigkeit des Denkens Gustav Siewerths); 164–181: GRAF, Ferdinand: Annäherungen an die Pädagogik Gustav Siewerths; 182–198: LAMBINET, Julien: Das Sein als Gleichnis und der Mensch als Bildnis Gottes; 199–209: WIERCINSKI, Andrzej: Siewerth und der transzendentale Thomismus; 231–245: BIELER, Martin: Freiheit und Schöpfung bei Gustav Siewerth; 246–266: SCHULZ, Michael: Sein, Welt und Mensch als Gleichnisse des dreieinen Gottes. Trinitätsontologische und offenbarungstheoretische Überlegungen im Anschluß an Gustav Siewerth; 267–281: REITER, Josef: „Sich im Einfachsten und Ganzen zu halten ...": Überlegungen zur Sinnfrage nach Gustav Siewerth; 282–284: JOEKEL-SIEWERTH, Irene: Erinnerungen an meinen Vater; 285–288: REIFENBERG, Peter: Zwischen Erinnerung und Abschied; 289–292: LEHMANN, Karl: Erinnerungen an Hans Urs von Balthasar; 293–303: KUNZ, Erhard: Ignatianische Spiritualität in ihrer anthropologischen Durchführung; 304–314: HENRICI, Peter: Hans Urs von Balthasar – ein katholischer Kierkegaard?; 315–331: SPLETT, Jörg: Der Christ und seine Angst erwogen mit Hans Urs von Balthasar; 332–350: KRENSKI, Thomas: „Im Kleid steckt die ganze Anthropologie. Mit Hans Urs von Balthasar von der Rolle zur Sendung; 351–366: BIELER; Martin: Woraufhin sterben wir? Hans Urs von Balthasar und der Dialog mit fernöstlichen Traditionen; 367–384: DISSE, Jörg: Person und Wahrheit in der Theologie Hans Urs von Balthasars; 385–394: GRÄTZEL, Stephan: Wahrheit und Spiel. Zur Philosophie und Ethik Hans Urs von Balthasars; 395–397: SCHEELE, Paul-Werner: Walter Seidel als ökumenischer Weggefährte; 398–401: ROLLY, Wolfgang: Weggemeinschaft über Jahrzehnte; 402–403: LULEY, Martin: Zum 75. Geburtstag von Prälat Dr. h. c. Walter Seidel.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Klaus Arntz, Universitätsstr. 2, D-86159 Augsburg;
Dr. Klaus Baumann, Bleichtalstr. 1, D-79336 Herbolzheim-Bleichheim;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Prof. DDr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Axel Heinrich, Holstenhof 85, D-22043 Hamburg;
Dr. Christian Heller, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Johannes Marböck, Sparbersbachgasse 58, A-8010 Graz;
Dr. Frank Andreas Peters, Thunerstr., D-21680 Stade;
Prof. Dr. Georg Pfleiderer, St.-Alban-Rheinweg 184, CH-4052 Basel;
Dr. Johanna Rahner, Hochmeisterstr. 2, D-79104 Freiburg;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Jürgen Roloff, Falkenstr. 38, D-91056 Erlangen;
Dr. Michael Rosenberger, Herrnstr. 7, D-97070 Würzburg;
Dr. Peter Schallenberg, Brackeler Hellweg 144, D-44291 Dortmund;
Prof. Dr. Arno Schilson, Buchenweg 9, D- 55128 Mainz;
Dr. Karl Eugen Schlief, Finkenstr. 75, D-48147 Münster;
Dr. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg;
Prof. Dr. Michael Schramm, Paracelsusstr. 89, D-70599 Stuttgart;
Dr. Martin Stuflesser, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Franz Trautmann, Oberbettingerstr. 200, D-73525 Schwäbisch Gmünd;
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-48341 Altenberge;
Dieter Wagner, Paulustor 5, D-36037 Fulda;
Prof. DDr. Hans Waldenfels, Regina-Pacis-Weg 1A, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Peter Walter, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Saskia Wendel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Matthias Werner, Karl-Glöckner-Str. 21 h, D-35394 Gießen;
Prof. Dr. Aloysius Winter, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Holger Zaborowski, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg;
Prof. Dr. Dieter Zeller, Saarstr.21, D-55029 Mainz;

Impressum

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

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

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

Verlag und Anzeigen
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,50,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: € 101,30/sFr 176,–,
Studentenabonnement: € 81,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 2001

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

© 2002 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040-568 X