

THEOLOGISCHE

100 Jahre THEOLOGISCHE REVUE
1902–2002

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 101,30 / sFr 176,-

Nummer 4

2002

98. Jahrgang

LA Wozu Schelling? Aktuelle Schelling-Literatur aus theologischer Perspektive (Albert Franz) 267

Allgemeines /

Festschriften / Universallexika Sp. 293

BAYER, Oswald: Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie (Andreas Wollbold)

Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen, hg. v. Friedrich HERMANN / Peter KOSLOWSKI (Hermann Häring)

Handbuch religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen. Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, synkretistische Neureligionen und Bewegungen, esoterische und neugnostische Weltanschauungen und Bewegungen, missionierende Religionen des Ostens, kommerzielle Anbieter von Lebensbewältigungshilfen und Psycho-Organisationen, hg. im Auftrag der Kirchenleitung v. Horst RELLER / Hans KRECH / Matthias KLEIMINGER (Helmut Zander)

Muya, Juvénal Ilunga: L'expérience de la pluralité. Un lieu théologique (Harald Wagner)

KONCSIK, Imre: Große Vereinheitlichung? Bd 1. Trinitarische Fundierung / Bd 2. Die interdisziplinäre Suche nach Grundmustern der Wirklichkeit (Alexandre Ganoczy)

MOXTER, Michael: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie

Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, hg. v. Dietrich KORSCH / Enno RUDOLPH (Michael Bongardt)

WIESEMANN, Karl-Heinz: Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge (Eva-Maria Faber)

Exegese des NT Sp. 307

DECONICK, April D.: Voices of the Mystics. Early Christian Discourse in the Gospel of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature (Klaus Scholtissek)

FASSBECK, Gabriele: Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum (Christoph G. Müller)

GIESEN, Heinz: Studien zur Johannesapokalypse (Klaus Scholtissek)

LINDEMANN, Andreas: Der Erste Korintherbrief (Jost Eckert)

SCHNEIDER, Sebastian: Vollendung des Auferstehens. Eine exegetische Untersuchung von 1 Kor 15, 51–52 und 1 Thess 4, 13–18 (Lorenz Oberlinner)

Kirchengeschichte Sp. 316

Diakonie im geteilten Deutschland. Zur diakonischen Arbeit unter den Bedingungen der DDR und der Teilung Deutschlands. Mit Beiträgen v.

Kurt Ahlhelm u. a., hg. v. Ingolf HÜBNER / Jochen-Christoph KAISER (Franz Georg Friemel)

FELD, Helmut: Frauen des Mittelalters. Zwanzig geistige Profile (Hubertus Lutterbach)

Papst Paul VI. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1897–1997. Vorträge des Studententages am 29. November 1997 in Aachen (Geschichte im Bistum Aachen, Beiheft 1), hg. v. Geschichtsverein für das Bistum Aachen e.V. (Aloysius Winter)

Theologiegeschichte Sp. 321

BOHL, Cornelius: Geistlicher Raum. Räumliche Sprachbilder als Träger spiritueller Erfahrung, dargestellt am Werk De compositione des David von Augsburg (Johannes K. Schlageter)

SCHLOSSER, Marianne: Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie (Rolf Schönberger)

T'SAS, Anne-Marie: Der Gottesbegriff Paul Tillichs auf der Grenze von ‚Personalität‘ und ‚Transpersonalität‘ (Erdmann Sturm)

Patrologie Sp. 326

Der erste Clemensbrief, übersetzt und erklärt von Horacio E. LONA (Wolfgang A. Bienert)

Irenäus ‚Lugdunensis‘: Irenäus von Lyon. 5. Adversus Haereses. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox (Hans-Jochen Jaschke)

Dogmatik Sp. 329

BLANKENBERG, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs (Michael Schulz)

SCHELHA, Arnulf von: Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung (Harald Wagner)

Ökumene Sp. 331

KÜHL-MARTINI, Dorothea: Beffchen, Weihrauch und Visionen. Was Katholiken und Protestanten voneinander lernen können (Heinz Schütte)

Liturgiewissenschaft Sp. 332

GRETHLEIN, Christian: Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung (Klemens Richter)

KUNZLER, Michael: Liturgiewissenschaft (Benedikt Kranemann)

MESSNER, Reinhard: Einführung in die Liturgiewissenschaft (Klemens Richter)

Kirchenrecht Sp. 336

BUDIN, Joachim / LUDWIG, Gerd: Synopsis Corporis Iuris Canonici. Vergleichendes Normenregister der vier Gesetzbücher des katholischen Rechts

PETERS, Eduardus N.: Tabulae congruentiae inter Codicem iuris canonici et versiones anteriores canonum, with a multilingual introduction (English, Français, Italiano, Español, Deutsch) (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie Sp. 337

KRESS, Hartmut / Müller, Wolfgang Erich: Verantwortungsethik heute. Grundlagen und Konkretionen einer Ethik der Person (Peter Schallenberg)

Krise des Gottesglaubens? Aufbruch!, hg. v. Josef ERNST (Wolfgang Beinert)

PIEGSA, Joachim: Der Mensch das moralische Lebewesen. Fundamentale Fragen der Moraltheologie (Gerhard Stanke)

SUNDMANN, Per: Human Rights, Justification and Christian Ethics (Peter Schallenberg)

Religionswissenschaften Sp. 341

MOHN, Jürgen: Mythostheorien. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität (Johannes Reipen)

Philosophie / Philosophiegeschichte Sp. 342

Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus. Zur Theorie des Gemeinwohls und der Gemeinwohlwirkung von Ehescheidung, politischer Sezession und Kirchentrennung, hg. v. Peter KOSLOWSKI (Hermann-Josef Große Kracht)

DÜWELL, Marcus: Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen (Saskia Wendel)

HEIDEGGER, Martin: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976, hg. v. Hermann Heidegger (Peter Schulz)

Judentum / Judaistik Sp. 346

GROHMANN, Marianne: Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik (Günter Stemberger)

Kurzrezensionen Sp. 347

Bibliographie Sp. 349

BS: Theol H 010

✓ 20

Wozu Schelling?

Aktuelle Schelling-Literatur aus theologischer Perspektive

von Albert Franz

Einleitung

Auf Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und die derzeitige Schellingrezeption im Kontext gegenwärtiger theologischer Reflexion aufmerksam zu machen, wie dies hier durch eine Sichtung der aktuellen Schellingliteratur geschehen soll, kann kein Selbstzweck sein. Dies ist nur dann wirklich sinnvoll, wenn es über allgemeine wissenschaftliche Neugier hinaus theologischem Sachinteresse entspricht und so die Frage nach dem „Wozu“ Schellings beantwortet. Ein solches Interesse kann freilich auch nur sichtbar gemacht und ins Bewußtsein gehoben werden, indem sich theologisches Denken von S. der aktuellen Schellingrezeption auf diese Möglichkeit hinweisen läßt, also diese zur Kenntnis nimmt. Daß dies derzeit, von recht wenigen Ausnahmen und eher fragmentarischen Bezugnahmen vielleicht abgesehen, in der Theologie – und hier ist v.a. die (philosophisch orientierte) Fundamentaltheologie, aber auch die Dogmatik angesprochen – wirklich sachgemäß und dem Stand der philosophischen Schellingforschung entsprechend geschieht, kann kaum behauptet werden. Die Präsenz Schellings in der gegenwärtigen theologischen Literatur beschränkt sich noch immer weithin darauf, bei gelegentlichen Zitaten oder auch nur Verweisen wie selbstverständlich praktisch ausschließlich auf die „klassischen“ Textausgaben des 19. (!) bzw. frühen 20. Jh.s zurückzugreifen, und dies auch dann, wenn es um Texte geht, die inzwischen in kritischen und kommentierten Ausgaben vorliegen und zugänglich sind. Weithin ist es auch eher die Ausnahme, daß jeweils einschlägige, aktuelle Forschungsliteratur mit herangezogen oder gar erörtert wird. So bleibt es nicht aus, daß überholte Schelling-Bilder als hartnäckige Vorurteile noch immer durch die Literatur geistern.

Andererseits ist es alles andere als überzeichnet, im Blick auf die letzte Dekade des vergangenen Jh.s wenn nicht von einer Schelling-Renaissance so doch zumindest von einer wachsenden Aufmerksamkeit philosophischer Forschung auf Schelling zu sprechen. Ein bereits zu Beginn der neunziger Jahre konstatiertes wachsendes „Bedürfnis nach Schelling“ hat bis heute nicht nachgelassen.¹ Dies ist um so bemerkenswerter, als im Kontext sog. postmoderner Offenheit für alles Mögliche im deutschsprachigen Raum das Interesse an französischsprachiger philosophischer Literatur sowie an analytischer Philosophie vornehmlich angloamerikanischer Provenienz stark zugenommen, parallel hierzu aber die allgemeine, darunter auch die theologische Aufmerksamkeit für die eigene klassische Tradition, nicht zuletzt für den kantkritischen Deutschen Idealismus, eher nachgelassen hat und den Eindruck einer gewissen Erschöpfung hinterläßt. Während die philosophische Fichte-, v.a. aber die Hegelrezeption, wenn auch auf nach wie vor durchaus beachtlichem Niveau, zumindest quantitativ eher zu stagnieren scheint, kann dies hinsichtlich Schelling kaum behauptet werden. Jedenfalls hat sich seit den frühen neunziger Jahren die auch damals schon beachtlich angewachsene Schellingliteratur noch einmal mehr als verdoppelt. Daß zeitversetzt damit v.a. in der die Letztbegründungsproblematik thematisierenden gegenwärtigen Fundamentaltheologie Fichte eine Art Renaissance erlebt, spricht nicht gegen diese Beobachtung, sondern steht eher für eine recht deutliche Ungleichzeitigkeit von philosophischem und theologischem Diskurs. Die in den letzten Jahren kontinuierlich wachsende Zahl respektabler wissenschaftlicher Monographien, sowie die gerade in jüngster Zeit erschienene philosophische Einführungsliteratur zu Schelling, dürfen wohl als Indikator hierfür gelten und sind Grund genug, die Aufmerksamkeit auch der Theologie verstärkt auf Schelling selbst sowie die aktuelle Schellingdiskussion zu lenken.

Dabei ist eine gewisse Zurückhaltung, ja Scheu, und sind Vorbehalte gegenüber Schelling zumindest auf den ersten Blick durchaus verständlich. Schelling ist formal wie inhaltlich sperrig, und die Editionsfrage der Texte ist nach wie vor alles andere als komfortabel. Es wird noch lange dauern, bis auch nur die zentralen Texte, die Hauptwerke Schellings, falls von solchen im Unterschied zu weniger zentralen überhaupt gesprochen werden kann, in Form zuverlässiger kritischer Editionen zugänglich sind, von den noch immer nicht aufgearbeiteten Archivmaterialien, v.a. in der Berliner Akademie der

Wissenschaften, ganz zu schweigen. Abgesehen davon ist Schelling in dem Sinn gerade nicht greif- und begreifbar, daß er, wie etwa Fichtes Denken als „Transzendentalphilosophie“ und Hegels System als „Absolute Philosophie“ – so problematisch dies auch sein mag – durchaus charakterisierbar sind, mit einer solchen schlagwortartigen Bestimmung überhaupt getroffen werden könnte. Zu Recht stellt Hans Jörg Sandkühler in der von ihm edierten Einführung in Schelling, auf die im zweiten Abschnitt noch eigens zurückzukommen sein wird, fest: „Schellingianismus gab und gibt es nicht. Und doch machten und machen sich das historisch-philologische Interesse und die kritische philosophische Würdigung, die der ganze Schelling verdient, immer wieder und heute zunehmend geltend (...). ‚Schelling wie er einmal ist‘ – er ist und bleibt eine Aufgabe der Erinnerung und der Forschung.“²

Es ist also kein Zufall, daß Schelling sowohl als „Vollender“ des Deutschen Idealismus als auch als dessen erster und sowohl für den Rechts- wie für den Linkshegelianismus maßgeblicher Überwinder gegolten hat bzw. immer noch gilt, als Transzendentalphilosoph nicht weniger denn als Metaphysiker, als Gnostiker und als Antignostiker, als christlicher Philosoph und als Atheist, als Natur-, Geschichts-, Kunst-, Religions-, Geistes- und/oder Willensphilosoph, als janusköpfiger und sich ständig wandelnder, nie festlegbarer, unruhiger, ja proteischer Geist, aber auch als der „Eine Schelling“, der über alle Lebens- und Denkphasen hinweg bzw. durch diese hindurch, etwa als der „Philosoph der Freiheit“ schlechthin zu begreifen sei, ja als solcher seine eigentliche Karriere geradezu noch vor sich habe.³ Wenn dies aber so ist, wenn Schelling in diesem Sinn nicht leicht zu fassen und in gewohnte Schemata einzuordnen ist, dann hat die Theologie wohl um so mehr Grund, die Herausforderung Schelling anzunehmen. Es kann nämlich gerade so nicht von vorneherein ausgeschlossen werden, daß ein kritischer Rückgriff auf Schelling zumindest nicht weniger als anderes der gegenwärtigen Theologie helfen könnte, manche ihrer Aporien im aktuellen Selbstverständigungsdiskurs über Inhalt und Form theologischer Wissenschaft zu überwinden. Um einen, wenn nicht den vielleicht gravierendsten, jedenfalls in der Sache mehr als vieles andere lohnenden, zugleich aber den wohl auch mit am schwierigsten Punkt aktueller Auseinandersetzung zu nennen: In der vornehmlich mit den Namen Pröpper, Müller und Verwey einerseits sowie Metz und Arens andererseits verbundenen Diskussion um Letztbegründungsstrategien in der Theologie ist eine gewisse Festgefahrenheit zwischen hermeneutischer bzw. praktisch-kommunikativ orientierter Theologie einerseits und transzendentalphilosophisch ansetzenden Bemühungen um eine „Erstphilosophie“ andererseits wohl kaum zu bestreiten.⁴ Weil und insofern schon bei Schelling selbst diese Problematik in der Sache thematisch ist, wäre es alles andere als uninteressant, ihn sozusagen ins Gespräch zu bringen und seine vielleicht ohnehin vorhandene, aber verborgene und zu wenig genutzte Anwesenheit in dieser Diskussion ans Licht zu heben. So könnte Schelling etwa dafür stehen, daß es auf Dauer wohl eher zum Schaden der „erstphilosophischen“ Auseinandersetzungen um die Möglichkeit einer solchen Letztbegründung von Theologie wäre, wenn diese sich beinahe hermetisch auf die Wahl zwischen einem aus angeblich streng fichteianischer Bildtheorie deduzierbarem Sinnbegriff und einer vielleicht etwas offeneren kantisch-fichteschen Freiheitshermeneutik zuspitzen bzw. reduzieren ließen, insbesondere wenn als Alternative hierzu praktisch nichts als das Scheitern solchen Bemühens angesehen würde. Welche Texte Schellings unter Rücksicht dieser theologischen Grundlegungsproblematik auch in den Blick genommen werden, sie verstärken immer wieder den Verdacht und lassen erkennen, daß hier noch ungehobene Schätze, sozusagen „Begründungsressourcen“ zu entdecken sind, welche nicht zu heben für die Theologie kaum verzeihlich wäre. Daß abgesehen davon Schelling in vielfältiger anderer

² F.W.J. Schelling, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Stuttgart/Weimar 1998, S.6.

³ So z.B. mit Entschiedenheit schon 1977 und seitdem maßgeblich Ehrhardt, Walter E.: Nur ein Schelling, in: Studi Urbinati 51, 1977, S. 111–122.

⁴ Diese ganze Diskussion faßt Klaus Müller informativ zusammen in seinem Beitrag: Der Streit um Begründungsfiguren, in: Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik, hg. v. Valentim, Jochim / Wendel, Saskia, Regensburg 2001, S. 9–22.

¹ Braun, H.: Ein Bedürfnis nach Schelling, in: Phil. Rundschau 37 (1990), S. 161–196 und 298–326.

Hinsicht für die Theologie noch längst nicht ausgeschöpft ist, darf dabei nicht vergessen werden. Dies gilt für die Dogmatik, etwa für die Gotteslehre, die Christologie und Ekklesiologie, aber auch für weitere fundamentaltheologische Fragestellungen, wie die nach dem Religions- und Offenbarungsbegriff, dem Mythenverständnis, dem Absolutheitsanspruch des Christentums und dessen Verständnis der anderen Religionen, dem Verhältnis von Philosophie und Theologie, sowie weit über die Theologie hinaus für eine Philosophie der Natur und der Kunst.

Damit sind die Horizonte mehr angedeutet als abgesteckt, die Schelling eröffnet, sobald man sich auf ihn einläßt, und es liegt auf der Hand, daß hier Beschränkung angesagt ist, um nicht ein weiteres Mal die Skepsis gegenüber Schelling zu verstärken und das allzu lange gepflegte Vorurteil von Schellings Werk als eines unübersichtlichen und unsystematischen Torsos erneut zu verstärken. Ohnehin ist es undenkbar, die inzwischen schon längst kaum mehr überschaubare aktuelle Schelling-Literatur hier umfassend wiedergeben zu wollen. Dies gilt insbesondere, wenn man, was dann unverzichtbar wäre, die beachtliche Schellingrezeption in der englischsprachigen und frankophonen Welt, aber auch in Polen, Spanien und v. a. in Italien, ja sogar in Japan, umfassend mit einbeziehen wollte. Es kann hier nicht annähernd um quantitative Vollständigkeit gehen, auch nicht hinsichtlich jener Werke, die als für die Theologie einschlägig angesehen werden müssen. Leider gibt es bis heute kein zuverlässiges, geschweige denn ein umfassendes Schelling-Register, das aktuell wäre, auch nicht im deutschsprachigen Raum – womit ein dringendes Desiderat der Forschung, freilich angesichts gegenwärtiger Forschungspolitik ohne viel Hoffnung, immerhin artikuliert sein soll.⁵ Von daher darf auch das Nichterscheinen der einen oder anderen Schellingarbeit im Kontext dieser Sammelrezension nicht von vorneherein als ein negatives Urteil mißverstanden werden. Es kann schlicht daran liegen, daß sie übersehen wurde. Gleichwohl ist diese Rezension bestrebt, die Vf. von in der Tat für die Theologie besonders wichtig erscheinenden Werken jüngerer Datums zu benennen und soweit auf sie einzugehen, daß das Interesse nicht nur an der einen oder anderen Arbeit über, sondern v. a. an Schelling selbst möglichst geweckt wird.⁶ Dies wird hier versucht, indem neben und nach einem Überblick über die für die Schellingforschung und die Arbeit mit und an Schelling insgesamt grundlegenden und unverzichtbaren Editionen sowie über die v. a. für Interessierte unverzichtbare Einführungsliteratur, auf jene Sekundärliteratur eingegangen wird, die, explizit oder implizit, sachlich in engem Zusammenhang mit der Theologie steht. Der schon kurz skizzierte fundamentaltheologische Diskurs um die Möglichkeit und Notwendigkeit einer philosophischen Letztbegründung von Theologie spielt dabei sozusagen die Rolle des primären virtuellen Gesprächspartners. Damit ist die inhaltliche Linie angegeben, an der hier, freilich nicht ohne gelegentliche Seitenblicke, entlang gegangen werden soll. Im Durchgang bzw. am Ende soll nicht zuletzt sichtbar werden, daß die damit gemeinte Sachthematik allerdings nicht von außen an Schelling angelegt, sondern im Denken Schellings selbst enthalten, ja als wesentlicher sachlicher Zusammenhalt, als zumindest ein roter Faden des vielschichtigen Schellingschen Werkes selbst anzusehen ist.

1. Editionen

Noch immer sind die klassischen Editionen der Werke Schellings, nämlich die von seinem Sohn Karl Friedrich August unmittelbar nach Schellings Tod (1856) besorgte Ausgabe sämtlicher Werke, die von Manfred Schröter von 1956 an in neuer Anordnung herausgegeben wurde, sowohl für die inhaltlich interessierte Lektüre wie für die textkritische Forschungsarbeit an Schellings Werk unverzichtbar.⁷

⁵ Zuverlässig und hilfreich, freilich nur bis einschließlich 1954 (!) ist nach wie vor: Schneeberger, Guido: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie, Bern 1954. Diese wurde für den Zeitraum 1954 bis 1969 ergänzt von Hans Jörg Sandkühler in seiner Einführung: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Stuttgart 1970, S. 24–41.

⁶ Einen präzisen Terminus ante quem festsetzen zu wollen, hinter den hier nicht zurückgegangen werden soll, wäre willkürlich und für die sachliche Darstellung der gegenwärtigen Schellingrezeption hinderlich, insofern gelegentlich vergleichende Verweise auf frühere Werke hilfreich sind. Dennoch soll im Sinne einer groben „Demarkationslinie“ nur in entsprechenden Ausnahmefällen hinter die in Anm. 1 angegebene Sammelrezension, also hinter 1990 zurückgegriffen werden.

⁷ F.W.J. Schelling: *Sämtliche Werke*, hg. v. Karl Friedrich August Schelling. Erste Abteilung Bd I–X, Zweite Abteilung Bd XI–XIV, Stuttgart und Augsburg 1856–1861; nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hg. v. Manfred Schröter, 1.–6. Hauptband München 1958/59, 1.–6. Ergänzungsband

Auch wenn diese beiden inhaltlich identischen und lediglich in der Anordnung der Texte voneinander abweichenden Ausgaben heutigen Standards kritischer Textedition bei weitem nicht mehr genügen, sind sie doch schon allein von daher auch in Zukunft unverzichtbar, daß die Geschichte der Schellingrezeption und damit das heutige Schellingverständnis von diesen Texten geprägt und getragen ist. Schritt für Schritt ändert sich gegenwärtig die Lage zum Besseren, insofern seit 1976 eine *historisch-kritische Ausgabe der Werke Schellings* von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften besorgt und vom Verlag Frommann-Holzboog veranstaltet wird. Freilich sind von diesem quantitativ wie qualitativ nur als „opus magnum“ im praktisch unvergleichlichen Sinn zu bezeichnenden Jh.werk, das auf ca. 80 Bde angelegt ist, seit 1976 nur die Bde 1–7 der Reihe I: Werke, sowie Bd 1 der Reihe III: Briefe, und im Rahmen der Reihe I ein ErgänzungsBd zu den Werken Bd 5–9 erschienen. Von den Reihen II: Nachlaß und IV: Vorlesungsnachschriften sind auch nach gut dreißig Jahren Forschungsarbeit noch keine EinzelBde erschienen.⁸ Immerhin aber sind mit den bisher erschienenen Bden im wesentlichen die Werke des jungen Schelling bis ca. 1800 kritisch ediert, was freilich zugleich bedeutet, daß bis heute kaum mehr als ein minimaler Teil des Gesamtwerkes Schellings in kritischer Edition vorliegt.

Eine von daher verständliche Ungeduld über den schleppenden Fortschritt der kritischen Editionsarbeit, die sich gelegentlich auch in Rezensionen niederschlägt, wird aufgefangen durch die unbestreitbare wissenschaftliche Exzellenz der akribischen Edition. Die Bde der Reihe I (Werke) sind identisch gegliedert und enthalten neben den Texten Schellings diesen jeweils vorangestellte ausführliche, jedoch nicht ausufernde „Editorische Berichte“ sowie jeweils einen nicht weniger ausführlichen Registerteil mit genauer Bibliographie der von Schelling in den edierten Texten benutzten Literatur, mit Registern aller vorkommenden geographischen Namen, aller genannten Personen und der wichtigen Sachbegriffe, sowie mit einem Verzeichnis der von Schelling benutzten Siglen, Zeichen und Abkürzungen – wahre Fundgruben für alle an Schelling und seiner Zeit Interessierten. Von besonderem Interesse für die Theologie dürften die Bde 1, 2 und 3 der Reihe I (Werke) sein, weil hier, also in den allerfrühesten Werken des Theologiestudenten Schelling, seine theologische Herkunft sowie seine speziellen Interessen, die neben der zeitgenössischen Philosophie, insbesondere Fichtes, offensichtlich v. a. dem Studium der Bibel und der Kirchenväter sowie der antiken Mythologie und der Gnosis gegolten haben, konkret zum Vorschein kommen und, abgesehen von den Ausführungen Schellings selbst, in der Bibliographie der von ihm verwendeten Literatur sowie nicht zuletzt anhand der Namen seiner theologischen Lehrer Profil und geradezu lebendige Gestalt gewinnen. Es wäre sehr zu wünschen, daß die Veranstalter der Akademieausgabe sich bald dazu entschließen könnten, die dort investierte Forschungsarbeit einem über den Kreis der Schellingspezialisten hinausreichenden, breiteren wissenschaftlichen Publikum, einschließlich Studierenden der Theologie und Philosophie, durch die zusätzliche Herausgabe einer finanziell erschwinglichen Studienausgabe zumindest in Auszügen zugänglich zu machen und so den Zugang zu Schelling, näherhin zum frühen Schelling, zu erleichtern und dessen text- und sachkritische Rezeption zu befördern.

Auch der 2001 erschienene erste Bd der Reihe III, der die Korrespondenz des jungen Schelling kritisch ediert, stellt eine wahre Fundgrube für Schelling selbst sowie für sein geistiges Umfeld dar, das insbesondere mit den Orten Tübingen, Jena und Berlin verbunden ist.⁹ Deutlich geht aus den Briefen Schellings die Bedeutung der Philosophie Kants für seine Entwicklung hervor, die ihn schon in jungen Jahren zum Kantkritiker werden ließ, der sich der Naturphilosophie zugewandt hat. Zugleich wird in den Briefen das Profil des jungen, seiner Zeit gegenüber sehr kritischen Schelling deutlich erkennbar. Um nur ein Beispiel anzuführen: In einem Brief an den „Lie-

München 1956–1960, Nachlaßband München 1979 (= „Münchener Jubiläumsdruck“). Zitate aus diesen Texten werden im folgenden jeweils an Ort und Stelle verifiziert durch in Klammer gesetzte Seitenzahlen, denen in römischen Ziffern die Bdzahl der Originalausgabe vorausgestellt wird. Damit ist der Zugriff auf die Textstellen in beiden Ausgaben gleichermaßen möglich.

⁸ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Historisch-kritische Ausgabe*. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Hans Michael Baumgartner †, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen, Hermann Krings, Francesco Moiso † und Hermann Zeltner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ff.

⁹ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: „*Briefe I.*“ Briefwechsel 1786 bis 1799, hg. v. Möller, Irmgard / Schieche, Walter, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, XXXIX, 414 S.

ben Freund“ Hegel, es handelt sich um den Begleitbrief zu seiner theologischen „Disputation“ von 1795, geißelt der junge, soeben mit dem Studium fertige Magister die Zustände in Tübingens Theologie: „Es war nimmer bloß um Kenntnis Einsicht Glaube zu tun; es ging um *Moralität*: von Beurteilung der Kenntnisse, der Talente, war nimmer die Rede, man beurteilte nur den Charakter. Man wollte keine gelehrte man wollte nur moralisch-gläubige Theologen, Philosophen, die das Unvernünftige vernünftig machen, und der Geschichte spotten.“¹⁰ Diese pointierte Aussage spricht nicht nur für Schelling als das Gegenteil, ja den entschiedenen Gegner jedes Obskurantismus und löst damit ein hartnäckiges Vorurteil geradezu in Luft auf, sondern für dessen geradezu unmittelbare Aktualität im Blick auf manche heutige Tendenzen in der Theologie bzw. der theologischen Ausbildung.

Im Umkreis der großen Akademieausgabe, wenn auch nicht immer direkt von dieser angestoßen, sind in den letzten Jahren eine Reihe von zumeist kritisch edierten und mit Kommentaren versehenen Ausgaben wichtiger, zum Teil in den klassischen Textausgaben nicht enthaltener, also bis dato noch unveröffentlichter Texte Schellings erschienen. An erster Stelle ist hier die seit 1989 von dem Hannoveraner Philosophen und Schellingexperten Walter E. Ehrhardt im Auftrag der Internationalen Schelling-Gesellschaft, ebenfalls bei Frommann-Holzboog, edierte Reihe *Schellingiana* zu nennen, deren Ziel die Förderung der Forschung und der Kenntnis Schellings ist, und die demgemäß neben monographischen Beiträgen und Sbdn zu Schellings Philosophie auch Texteditionen in Form von Neu- und Nachdrucken, von Erstausgaben und Studententexten enthält bzw. in der Planung hat.

Die sehr verdienstvolle und für Schellingstudien unverzichtbare Reihe beginnt in Bd I mit der von W. E. Ehrhardt selbst besorgten Erstveröffentlichung einer im Sommer 1830 gehaltenen Vorlesungsreihe Schellings zur „Einleitung in die Philosophie“, die auf einer wahrscheinlich von Kronprinz Maximilian von Bayern, einem Schüler und glühenden Verehrer Schellings, verfaßten Mitschrift beruht. Bd II ergänzt diese Edition durch die Herausgabe der Korrespondenz zwischen Schelling und demselben Maximilian, die nicht nur diesen als ernst um philosophische Fragen Ringenden erweist, sondern eine gerade auch für Theologen interessante Quelle darstellt, insofern Schelling hier neben philosophischen u. a. auch auf damit zusammenhängende theologische sowie staats- und kirchenpolitische Fragen des Thronfolgers eingeht.¹¹

Als Bd IV der *Schellingiana*-Reihe ist eine an die Akademieausgabe angelehnte bzw. diese vorwegnehmende textkritische und von Hermann Krings hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Naturphilosophie Schellings kommentierte Ausgabe eines im Berliner Schelling-Nachlaß vorhandenen 57-seitigen Manuskripts mit Interpretationen Schellings zu Platons *Timaios* und *Philebos* von 1794 erschienen.¹² Bd VI derselben Reihe enthält eine Nachschrift der letzten, vor seinem Weggang nach Berlin in München gehaltenen Vorlesung Schellings von 1841 zur Philosophie der Mythologie. Angekündigt ist als Bd XIII eine Vorausedition der Schellingschen Weltalter-Fragmente aus dem Berliner Nachlaß, die zwischen 1810 und 1821 entstanden sind und für Schellings Denkontwicklung, weit darüber hinaus aber v. a. hinsichtlich ihres Geschichts- und Zeitverständnisses und des in diesem Kontext neu verhandelten Gottesproblems, näherhin des ontologischen Arguments, nicht zuletzt von ausgesprochen theologischem Interesse sind.¹³

¹⁰ Ebd. S. 27.

¹¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Einleitung in die Philosophie*, hg. v. Ehrhardt, Walter E., Stuttgart-Bad Cannstatt 1989 (*Schellingiana* 1); ders. (Hg.): *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989 (*Schellingiana* 2).

¹² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Timaios* (1794). Mit einem Beitrag von Hermann Krings: *Genesis und Materie. Zur Bedeutung der 'Timaios'-Hs. für Schellings Naturphilosophie*, hg. v. Bucher, Hartmut, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 (*Schellingiana* 4).

¹³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Weltalter-Fragmente*. Aus den Manuskripten des Berliner Nachlasses, 2 Bde, hg. v. Grotzsch, Klaus, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002 (*Schellingiana* 13.1 und 13.2). Nachdem dieser Bd inzwischen, nach dem Abschluß der Arbeiten des Vf.s an dieser Rez., aber noch kurz vor deren Drucklegung, tatsächlich als *Schellingiana* 13.1 und 13.2 erschienen ist, kann hierzu an dieser Stelle ergänzend angefügt werden: Es handelt sich hierbei ausdrücklich um eine „Vorauspublikation“ (13.1, S. 79) von Manuskripten Schellings zur Weltalterphilosophie aus dem Berliner Nachlaß, die später in der Münchener Kritischen Gesamtausgabe endgültig veröffentlicht werden sollen. Als solche will die Edition die „formalen Freiheiten“ und den „work-in-progress-Charakter“ eines im buchstäblichen

In einer eigenen Edition hat der Beierwaltes- und Henrichschüler Siegbert Peetz Schellings Münchener Vorlesung von 1827/28 über das System der Weltalter veröffentlicht, und zwar versehen mit einer ausführlichen Einleitung.¹⁴ Auf diese ist hier eigens hinzuweisen, weil Peetz, zwar streng im philosophischen Horizont verbleibend, den in der Sache, ohne dies explizit zu machen, für die Theologie, insbesondere für die erwähnte aktuelle Diskussion um eine erstphilosophische Begründung, wohl zentralen Punkt Schellings herausarbeitet: Schelling überwindet mit seinem Freiheitsbegriff, namentlich mit dem der Spätphilosophie, die hier, in den Weltaltern, in gewissem Sinn grundgelegt wird, das transzendentalphilosophische Freiheitsverständnis einer rein und damit bloß und einseitig rationalen, also nach Schellings Verständnis nicht sozusagen wirklichkeitsgesättigten Philosophie, zu der er neben Fichte auch Hegel zählt. Diese Überwindung erfolgt in Richtung eines Freiheitsverständnisses, das Freiheit nicht mehr nur und nicht primär als Unabhängigkeit von Bedingungen, sondern grundlegend als schöpferisches Prinzip, als Willen des Selbst zum kreativen Tun begreifen will. Dabei entwickelt Schelling einen Gottesbegriff, der Gott als „Herrn des Seins“ begreifen will, so aber „einen Begriff Gottes ableitet, der die Schöpfung involviert“ (XXII).¹⁵ Nach Auffassung Schellings selbst leistet dieser aus der christlichen Denktradition kommende Gottesbegriff, wie Peetz Schelling zitierend zeigt, das, „was noch durch keinen anderen geleistet worden ist“ und Schelling fügt, nicht zuletzt wohl im Blick auf Fichte und Hegel, hinzu: „Auch formell scheint er die Vernunft vollkommen zu befriedigen“ (139). Schelling artikuliert so, und Peetz arbeitet dies in seiner erhellenden Einleitung heraus, mit ziemlicher Deutlichkeit den Anspruch, mit diesem seinem explizit schöpferisch-philosophisch ansetzenden Gottesbegriff aus den Aporien der Begriffssysteme eines Fichte und Hegel herauszuführen, ohne aber deren Vernunftbegriff zu unterbieten.

Weiter erhellend für das Verständnis der sperrigen Weltalter-Texte ist, darauf sei in hiesigen Kontext hingewiesen, obwohl es sich nicht um eine Textedition handelt, deren „Lektüre“ durch Aldo Lanfrancconi. Der Schweizer Schellingkenner versucht mit dieser Monographie, aus dem Dickicht der Fragmente – ein Werk mit dem Titel „Weltalter“ existiert bekanntlich nicht – den diese zusammenhaltenden Grundgedanken zu ermitteln.¹⁶ So zeigen gerade die „Weltalter“ und die

Sinn vorläufigen Unternehmens nutzen. Demgemäß sind für 13.1 insgesamt vier unterschiedliche Manuskripte Schellings ausgewählt, die als „Nachlaßpositionen“ NL 80, NL 81, NL 84 und NL 85 im Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften archiviert sind. Bd 13.2 enthält NL 89, NL 91 und NL 94. Den Texten ist jeweils eine „Editorische Vorbemerkung“ und eine „Inhaltszusammenfassung“ vorangestellt sowie ein Anmerkungsanhang angefügt. Zusätzlich enthält Bd 13.1 einen „Appendix“ mit zwei Exzerpten aus NL 43 sowie einem aus NL 44. Für diese letzteren, sehr kurzen und fragmentarischen Texte, darf man sich, da sie hier ohne jeden weiterführenden Hinweis einfach wiedergegeben sind, in der späteren Gesamtausgabe eine ähnlich kritische und hilfreiche Kommentierung wünschen wie zu den anderen „Nachlaßpositionen“. Der sachliche Ertrag der Publikation dieser Manuskripte für das Verständnis der Schellingschen Philosophie kann kaum hoch genug eingeschätzt werden, ist es doch damit möglich, die bisher vorliegenden Texte zur Weltalterphilosophie, bei denen es sich weitgehend um Vorlesungsmitschriften handelt, also um nicht von Schelling selbst geschriebenen Texte, mit authentisch schellingschem Textmaterial zu vergleichen. Das Desiderat, auf diese Weise auch die noch unveröffentlichten Nachlaßteile möglichst bald zugänglich zu machen, liegt damit auf der Hand. Höchst verdienstvoll und weithin geradezu spannend zu lesen ist die inhaltliche Einleitung von Wilhelm Schmidt-Biggemann, die „Schellings ‚Weltalter‘ in der Tradition abendländischer Spiritualität“ verortet (13.1, S. 1–78) und dabei differenziert auf den Neuplatonismus, den abendländischen Origenismus, auf Nikolaus von Kues, die Kabbala (Johannes Reuchlin), Giordano Bruno, Jacob Böhme, Spinoza und auf „theosophische Denkfiguren“ als Hintergründe für Schelling eingeht. Gegenüber dem sachlichen Gewicht der Schellingtexte selbst, aber auch der Begleittexte fällt kaum ins Gewicht, daß der work-in-progress-Charakter dieser Edition sich auch daran zeigt, daß sie weder ein Namens- noch gar ein Sachregister enthält und daß die Bibliographie in beiden Bden nicht nur ausbaufähig ist, was wichtige Literatur betrifft, sondern auch geradezu danach verlangt, die angeführten Werke in Primär- und Sekundärliteratur, vielleicht sogar noch in Tertiärliteratur aufzuteilen.

¹⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System der Weltalter*. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, hg. und eingeleitet v. Peetz, Siegbert, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1998.

¹⁵ Dies sieht im übrigen auch Rafael Hütelmann in seiner kleinen Arbeit: *Schellings Philosophie der Schöpfung*. Zur Geschichte des Schöpfungsbegriffs, Dettelbach 1995.

¹⁶ Lanfrancconi, Aldo: *Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter“ Texte F.W.J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.

diesbzgl.e Forschungsliteratur, daß und wie sehr die Schellingforschung, und insbesondere die inhaltliche Durchdringung Schellings, auf kritisch edierte Texte angewiesen ist. Insofern ist das Verdienst von Peetz nicht hoch genug einzuschätzen. Seine Edition macht aber zugleich um so deutlicher, wie unverzichtbar auf Dauer die kritische Gesamtausgabe ist, und zwar insbesondere wegen der dann gegebenen Möglichkeit des Vergleichs der unterschiedlichen Textvarianten.

Zusammen mit den angeführten Editionen gehören die in jüngerer Zeit in Meiners Philosophischer Bibliothek (PhB) erschienenen Schellingtexte gewissermaßen zum Grundbestand für eine dem aktuellen Forschungsstand gemäße und diesen nutzende Rezeption und Auseinandersetzung mit Schelling.

Dem in Sachen Schelling nimmermüden Walter E. Ehrhardt ist es zu verdanken, daß in Form von drei Bden der PhB wichtige Schellingtexte, versehen mit hilfreichen Einleitungen, Kommentaren und Anmerkungen, auch einer breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich sind und als Textgrundlagen nicht zuletzt auch für theologische Seminare empfohlen werden können.

So sind 1990 bereits in der zweiten Auflage Schellings „Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums“ von 1803 erschienen, die – dem Rez. sei diese Randbemerkung erlaubt – im Kontext der gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die universitäre Forschung und Lehre eigentlich zur Pflichtlektüre für alle gemacht werden sollten, die hier mitreden und mitentscheiden zu sollen und zu können meinen.¹⁷ Mit wichtigen, die ursprünglich von Walter Schulz verfaßte Einleitung ergänzenden Bemerkungen von Walter E. Ehrhardt ist die im Jahre 2000 in der zweiten Auflage erschienene Ausgabe von Schellings „System des transzendentalen Idealismus“ von 1800 versehen, jene Programmschrift des jungen Philosophen, mit der dieser sich in der Sache kritisch mit Kant auseinandersetzt, sich von Fichtes reiner Transzendentalphilosophie verabschiedet und die Notwendigkeit von deren Zusammenführung mit der Naturphilosophie in einem eigenen Identitätssystem begründet.¹⁸ Als für das Studium hilfreiche Ergänzung dieses Textbandes kann auf einen Sbd von wissenschaftlichen Beiträgen zu dieser frühen Schrift Schellings verwiesen werden, der anlässlich von deren 200. Erscheinungsjahr erschienen ist.¹⁹

Als bedeutsames wissenschaftliches Ereignis, zumindest für die Schellingforschung, darf wohl die Entdeckung einer Niederschrift der Schellingschen Vorlesung zur Philosophie der Offenbarung von 1831/32 durch Ehrhardt bezeichnet werden, handelt es sich doch um deren getreue Wiedergabe und damit um eine Textfassung, mit deren Hilfe viele Unsicherheiten hinsichtlich der Texte der Sohnesausgabe geklärt werden können. Hier hat die Schellingforschung noch die Aufgabe akribischer Textvergleiche, in die auch noch weitere bis dato unveröffentlichte Archivmaterialien einzuarbeiten sein werden, vor sich. Jedenfalls aber dürfte Ehrhardt, der den Text 1995 kritisch ediert hat, nicht zu Unrecht von diesem Text als „Urfassung“ der Schellingschen Philosophie der Offenbarung sprechen.²⁰ Der von ihm selbst transkribierte Text, aber auch die von ihm verfaßten Anmerkungen sowie das Namen- und Stichwortregister machen aus diesen Bden eine Fundgrube für an Schelling interessierte philosophische und theologische Forschung und dürfen bzw. müssen als die zumindest derzeit, i. e. bis zum Erscheinen des Textes in der Akademieausgabe, maßgebliche Grundlage für alle Bezugnahme auf Schellings Spätphilosophie angesehen werden. Es wäre um des Sachverständnisses der Schellingschen Philosophie mehr als wünschenswert, daß dieser Text zumindest mit und neben der Sohnesausgabe auch von wissenschaftlichen Vf.innen und Vf. herangezogen würde, deren Forschungsschwerpunkt nicht Schelling selbst ist, wenn sie sich denn auf dessen Spätphilosophie beziehen.

Drei weitere Vorlesungsnachschriften von Schellings Philosophie der Mythologie, nämlich eine Hs. vom Sommersemester 1836/37 aus

der Nationalbibliothek Athen, eine andere, ebenfalls vom Sommer 1836/37, aus der Nationalbibliothek Budapest, sowie eine aus Berlin von 1842, wurden jüngst als erster Bd einer „Doppeledition“ veröffentlicht und zugänglich gemacht, deren zweiter Bd eine bisher unbekannte Nachschrift von Hegels Philosophie der Geschichte aus dem Jahre 1830/31 enthalten soll. Damit soll ein Vergleich der Systeme Hegels und Schellings in ihrer jeweiligen Spätphase ermöglicht werden.²¹

Es ist ein nicht geringes Verdienst der Schellingforscherin und Kunstphilosophin Lucia Sziborsky, im Rahmen der PhB Schellings Münchener Akademierede „über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur“ von 1807 kritisch ediert und dieser Edition eine vollständige Bibliographie zu Schellings Philosophie der Kunst beigegeben zu haben.²² Gerade weil im hiesigen Rahmen auf die Kunst als wesentliche Dimension des Schellingschen Opus nicht näher eingegangen werden kann, sei die Anmerkung erlaubt, daß die Theologie hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Kunst als spätestens im Horizont der Postmoderne eine für sie wesentliche und nur mehr sträflicherweise vernachlässigbare Dimension nur gewinnen könnte, wenn sie bei der Aufarbeitung dieses Defizits mit Hilfe dieses Textes auch auf Schelling zurückgreifen würde. Als um so dringlicheres Desiderat darf hier die Ergänzung der bis 1983 reichenden Bibliographie um die bis heute erschienenen weiteren Werke angemeldet werden.

An der Bremer Schelling-Forschungsstelle unter Leitung von Hans Jörg Sandkühler ist ein für die Schellingforschung höchst interessantes und wichtiges Projekt in Arbeit, nämlich die Herausgabe der Tagebücher Schellings von 1809 bis 1854. Nicht zufällig, sondern im Sinne einer ein breites Interesse ansprechenden Vorauspublikation, wurde im Rahmen von Meiners PhB als erstes das Tagebuch des Revolutionsjahres 1848 veröffentlicht.²³ Dieses Tagebuch erweist Schelling als einen alles andere als unpolitischen Denker, der vielmehr den revolutionären Bewegungen gegenüber wach ist und sicher kritisch verbleibt, deswegen aber keineswegs vorschnell als einfach reaktionär abzustempeln sein dürfte, wie dies in der Einleitung Sandkühlers (XXIII–LXI), freilich eher unterschwellig und leise, anklingt. Dies schmälert freilich in keiner Weise den Wert der Ausgabe, die, ähnlich wie die Akademieausgabe, einen hilfreichen „Editorischen Bericht“ (IX–XII), sowie einen geradezu opulenten Anhang enthält mit einer Dokumentation der im Jahreskalender befindlichen Zeitungsausschnitte, mit die Lektüre erleichternden, informativen „Annotationen“ der Hg. sowie mit Verzeichnissen der von Schelling zitierten Platon- und Aristotelesstellen, der von ihm erwähnten Literatur und der von ihm zitierten Dokumente und Zeitungen, und schließlich mit einem Namen- und Personenverzeichnis sowie einem Sachregister (239–341). Darauf wird hier hingewiesen, weil eine Einsichtnahme in diese von Schelling ja nicht zur Veröffentlichung bestimmten Texte in besonderer Weise den Menschen Schelling, aber auch sein bis zuletzt offenbar nicht nachlassendes Ringen, auch, ja insbesondere um die theologisch relevanten Grundprobleme der Philosophie, unmittelbar anhand von Quellentexten zum Vorschein kommen läßt.²⁴

²¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842, hg. v. Klaus Vieweg / Christian Danz unter Mitwirkung von Georgia Apostolopoulou, München 1996.

²² F.W.J. Schelling: Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur. Mit einer vollständigen Bibliographie zu Schellings Philosophie der Kunst. Eingel. und hg. v. Lucia Sziborsky, Hamburg 1983 (PhB 344). Einschlägig zu Schellings Kunstphilosophie ist auch Barth, Bernhard: Schellings Philosophie der Kunst. Göttliche Imagination und ästhetische Einbildungskraft, Freiburg / München 1991.

²³ F.W.J. Schelling: Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution. Unter Mitwirkung von Alexander Pechmann und Martin Schraven aus dem Berliner Nachlaß hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1990 (PhB 367).

²⁴ Die Edition der Schellingschen Tagebücher insgesamt ist vorgesehen in den Meinerschen Akademie- und Werkausgaben. Hier sind inzwischen erschienen: Bd 1. Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809–1813. Philosophie der Freiheit und Weltalter, hg. v. Lothar Knatz / Hans Jörg Sandkühler / Martin Schraven, Hamburg 1994; Bd 12. Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1846. Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie, hg. v. Lothar Knatz / Hans Jörg Sandkühler / Martin Schraven, Hamburg 1998. Auf der Basis seiner Forschungen hat M. Schraven eine eigene Monographie herausgegeben: Philosophie und Revolution. Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, der in Form einer Einleitung weitere wichtige Hintergrundinformationen zur Forschung an den Tagebüchern allgemein sowie insbesondere an dem von 1848 beigegeben sind (9–31). Wesentliche Absicht Schravens scheint es zu sein, daß „die These vom unpolitischen Philosophen Schelling

¹⁷ F.W.J. Schelling: Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums. Auf der Grundlage des Textes der Ausgabe von Otto Weiss neu mit Einleitung und Anmerkungen, hg. v. Walter E. Ehrhardt, Hamburg, 2. Aufl. 1990 (PhB 275).

¹⁸ F.W.J. Schelling: System des transzendentalen Idealismus. Mit einer Einleitung von Walter Schulz und ergänzenden Bemerkungen von Walter E. Ehrhardt hg. v. Horst D. Brandt / Peter Müller, Hamburg, 2. Aufl. 2000 (PhB 448).

¹⁹ System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings „System des transzendentalen Idealismus“, hg. v. Christian Danz / Claus Dierksmeier / Christian Seysen, Würzburg 2001 (= Kritisches Jahrbuch der Philosophie, Bd 6).

²⁰ F. W. J. Schelling: Urfassung der Philosophie der Offenbarung, hg. v. Walter E. Ehrhardt, Zwei Teilbände, Hamburg 1995 (PhB 445a und 445b).

Nach wie vor der mit Abstand am häufigsten edierte, zitierte und kommentierte Text Schellings ist dessen berühmte, freilich alles andere als unumstrittene „Freiheitsschrift“ von 1809, immerhin nach Hans Urs von Balthasar das „titanischste Werk des deutschen Idealismus“.²⁵ Um so verdienstvoller ist deren von Thomas Buchheim besorgte Neuedition im Rahmen der PhB, insofern diese neben dem Text (samt Vorrede) selbst (3–87) eine inhaltliche sowie die frühe Rezeption und die Quellen ausführlich behandelnde Einleitung (IX–LV), ein umfassendes Literaturverzeichnis (LVIII–LXIX), einen nicht weniger ausführlichen Anmerkungs- (89–168), eine höchst erhellende, nicht von Schelling selbst, sondern von Buchheim stammende „Gliederung und Analyse des Argumentationsganges“ (169–188) sowie einen Registerteil (189–234), näherhin ein Personen- und Sachregister jeweils zum Text selbst, zur Einleitung und sogar zu den eigenen Anmerkungen, sowie ein Register der in der Einleitung und den Anmerkungen erwähnten Werke Schellings mit den jeweiligen Seitenangaben enthält.²⁶ Damit ist Buchheims Ausgabe der Freiheitsschrift eine Fundgrube, in welcher nicht nur ein klassischer philosophischer Text hervorragend kommentiert vorliegt, sondern der geschichtliche Hintergrund und Kontext sowie die Geschichte der Rezeption desselben höchst differenziert und lebendig vor Augen tritt. Man kann nur wünschen, daß diese Ausgabe auch tatsächlich zur wissenschaftlichen Lektüre dieses in jedem Falle, man mag ihn selbst beurteilen wie man will, für Schelling selbst, aber auch für ein einigermaßen fundiertes Verständnis unserer philosophischen und theologischen Denkgeschichte insgesamt, zentralen Textes anstößt und beiträgt.

Eine wertvolle Ergänzung zu Buchheims Textausgabe stellt der im Rahmen der Reihe „Klassiker Auslegen“ von Otfried Höffe und Annemarie Pieper herausgegebene „kooperative Kommentar“ (10) der einzelnen Abschnitte der Freiheitsschrift dar.²⁷ Sachlicher Schwerpunkt ist dabei die Frage nach dem Bösen. Otfried Höffe eröffnet seinen einleitenden Beitrag: „Ein Thema wiedergewinnen. Kant über das Böse“ (11–34) mit folgender in eine Frage mündender Feststellung: „Schon der oberflächlichen Lektüre fällt eines auf: Die Freiheitsschrift behandelt ein Thema, das Böse, das die Philosophie seit der Antike erörtert, ihr heute aber verlorengegangen ist. Wer nun die Freiheitsschrift nicht nur historisch verstehen, wer sie auch mit einem systematischen Interesse lesen will, wird den Verlust nicht bloß wahrnehmen, sondern sich auch überlegen, ob er schlicht hinzunehmen ist: Ist das Böse tatsächlich kein angemessenes Thema der Philosophie mehr, oder verdient es im Gegenteil eine neue Debatte?“ Der 11.9.2001 hat uns auf tragische Weise bewußt gemacht, daß die Frage nach dem Bösen nicht nur eine neue Debatte „verdient“, daß diese vielmehr unumgänglich ist.

In der Sache ergänzt und vertieft werden die in diesem Bd versammelten Interpretationen der Freiheitsschrift durch Temilo von Zantwijk's gründliche Monographie über Schellings „transzendente Hermeneutik der menschlichen Freiheit“ in der Freiheitsschrift sowie durch den von István M. Fehér und Wilhelm G. Jacobs herausgegebenen Sbd zur Thematik von „Zeit und Freiheit“.²⁸

Buchstäblich in letzter Minute vor Abschluß dieser Sammelbesprechung ist dem Rez.en die „Werkinterpretation“ zu Schellings Freiheitsschrift von Jochim Hennigfeld, inzwischen zusammen mit Walter E. Ehrhardt Hg. der Reihe „Schellingiana“, in die Hände gefallen.²⁹ Der ausgewiesene Schellingkenner Hennigfeld wagt den Versuch einer „möglichst geschlossenen Interpretation“ der Freiheitsschrift als ganzer und kann so als synthetische Ergänzung zu den vorher genannten, eher analytisch ansetzenden Interpretationen einzel-

ner Aspekte und Fragestellungen angesehen werden. Hierzu schließt sich Hennigfeld zu Recht der aktuellen Sicht der Forschung an und will gegen den „vordergründig disparaten Eindruck (...) die These erhärten, daß Schellings Freiheitsschrift in erster Linie ein großer philosophischer Systementwurf ist, der sehr wohl der Forderung nach strenger Begriffsarbeit genügt.“ Er formuliert die stramme, in der Durchführung sich aber als sehr fruchtbar erweisende These: „Dabei erprobt Schelling verschiedene – auch unsichere – Wege der Argumentation, die alle dem Ziel dienen, Sein im Sinne von *Leben zu denken*.“³⁰ Zwar verbleibt Hennigfeld streng im Horizont philosophischer Argumentation, doch ist gerade deshalb seine Auslegung für die Theologie von besonderem Wert, insofern er darlegt: „Die entscheidende Frage, die Schelling bereits in ‚Philosophie und Religion‘ klar herausgestellt hat, lautet: In welchem Verhältnis steht die endliche Wirklichkeit zur Idee des Absoluten?“³¹ Existentiell gewendet ist dies die Frage nach der Möglichkeit endlicher Freiheit und theologisch schließlich die nach der Theodizee. Insbesondere im Blick auf manche Schellinginterpretationen, auf die weiter unten noch einzugehen sein wird, ist es, gerade aus theologischer Perspektive, nicht das geringste Verdienst Hennigfelds, diese Tiefendimension Schellings deutlich hervorzuheben.

2. Einführungen, Biographien, Gesamtdarstellungen

Nach wie vor für den Zugang zu Person und Werk Schellings kaum verzichtbar sind die schon kurz nach Schellings Tod von G. L. Plitt herausgegebenen Briefe von und an Schelling.³² Wer sich darüber hinaus einen ersten Ein- bzw. Überblick über Leben und Werk des Philosophen verschaffen möchte, muß nicht mehr auf ältere Werke zurückgreifen, etwa auf den stark hegelianisch geprägten „Klassiker“ neuzeitlicher Philosophiegeschichtsschreibung Kuno Fischer oder auf den stark psychologisierenden Karl Jaspers.³³ Am hilfreichsten ist wohl die von Hans Michael Baumgartner, dem allzu früh verstorbenen Gründungspräsidenten der Internationalen Schellinggesellschaft, und Harald Korten herausgegebene Einführung in Schelling.³⁴ Das mit 262 S. vom Umfang her relativ leicht zu bewältigende Opus stellt Schelling, dem gegenwärtigen Forschungsstand gemäß, in Form einer genetischen Darstellung „weniger als System- denn als genialen Problemdenker zwischen Fichte und Hegel“ dar, der „auf eine Philosophie des Absoluten als All-Einheitsphilosophie mit den Problemkomplexen Einheit und Vielheit, Absolutes und Endliches, Vernunft und Geschichte sowie Philosophie und Religion [zielt]“ (Vorspann, 2). Der dieser Perspektive entsprechenden Darstellung Schellings selbst in neun Kap.n ist ein zehntes Kap. beigelegt, das die Wirkungsgeschichte Schellings kurz, aber differenziert und informativ darstellt. Von besonderem Wert ist auch der ausführliche Anhang. Die „bibliographischen Hinweise“ (244–254) bieten einen hervorragenden Überblick über die Werke Schellings selbst sowie über die Sekundärliteratur, die hier, unterteilt nach den Phasen des Schellingschen Philosophierens, und damit den Kap.n des Buches selbst entsprechend, dargeboten wird.

Durchaus interessant zu lesen und informativ ist auch die gleichzeitig erschienene Einführung von Franz Josef Wetz, wenngleich sich hier deutliche Spuren einer inzwischen überholten, nicht zuletzt auch durch die Darstellung von Baumgartner und Korten in der Sache korrigierten, nämlich allzu irrationalistischen Schellingdeutung finden, etwa wenn behauptet wird, daß „die Wirkung seiner Spätphilosophie weniger auf der nüchternen Einfachheit seiner Worte beruht als auf dem abgründigen Tiefsinn seiner Gedanken“ (242), bzw. wenn Schelling, und zwar der Schelling der Spätphilosophie, als deren Sinnspitze doch gerade die unvergleichliche, „überseiende“ Absolutheit des Absoluten (Gottes) anzusehen ist, wegen seiner angeblichen „Interpretation Gottes als Ebenbild des Menschen“ noch immer des „Anthropomorphismus“ bezichtigt wird (223).³⁵

Sozusagen als verführerischer Appetitanreger in Sachen Schelling darf der von Michaela Boenke veranstaltete Sbd mit sorgsam aus-

³⁰ Ebd. S. 15.

³¹ Ebd. S. 139.

³² Aus Schellings Leben. In Briefen, hg. von G.L. Plitt, Bd I, II, III, Leipzig 1869–1870.

³³ Fischer, Kuno: Schellings Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 4. Aufl. 1923; Jaspers, Karl: Schelling. Größe und Verhängnis, München 1955. Beide Werke sind nach wie vor lesenswert.

³⁴ Baumgartner, Hans Michael / Korten, Harald: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, München 1996 (Beck'sche Reihe Denker 536).

³⁵ Wetz, Franz Josef: Friedrich W.J. Schelling zur Einführung, Hamburg 1996 (Junius, Reihe Zur Einführung 139).

mit der Veröffentlichung seiner Tagebücher endgültig zur Seite gelegt“ (15) und somit ein weiteres hartnäckiges Vorurteil mancher Schellingrezeption korrigiert wird.

²⁵ Balthasar, Hans Urs von: Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von den letzten Haltungen. Bd I: Der deutsche Idealismus, 3. Auflage Einsiedeln, Freiburg 1998, S. 240.

²⁶ F. W. J. Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, hg. v. Thomas Buchheim, Hamburg 1997 (PhB 503).

²⁷ F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit, hg. v. Otfried Höffe / Annemarie Pieper, Berlin 1995.

²⁸ van Zantwijk, Tamilo: Pan-Personalismus. Schellings transzendente Hermeneutik der menschlichen Freiheit, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000; Zeit und Freiheit: Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger, hg. v. István M. Fehér / Wilhelm G. Jacobs, Budapest 1999.

²⁹ Hennigfeld, Jochim: Friedrich Wilhelm Joseph Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“, Darmstadt 2001 (Reihe „Werkinterpretationen“ der Wiss. Buchgesellschaft).

gewählten, paradigmatischen Originaltexten aus den verschiedenen Epochen des Schellingschen Denkens bezeichnet werden.³⁶ Boenke hat die von ihr nach den Epochen der Vita Schellings angeordneten Texte mit eigenen Überschriften versehen, die deutlich machen, worum es jeweils geht. Sie leistet damit geschickt sozusagen erste Hilfe zu deren nicht immer leichtem Verständnis. Diesem zentralen Textteil ist unter der Überschrift: „Einlesen in Schellings Welt“ eine geradezu spannende Anthologie wichtiger kleiner Schriften vorangestellt (73–112), näherhin eine Ansammlung von „Briefen und kleineren Texten“, dazu das bekanntlich von der Autorschaft her umstrittene, nicht unwahrscheinlich aber von Schelling verfaßte „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ – ohnehin Pflichtlektüre für jeden am Deutschen Idealismus Interessierten – sowie Schellings „10. Brief über Dogmatismus und Kritizismus“, den Boenke zu Recht mit der Überschrift: „Vom existentiellen Kampf des Philosophen“ versteht, und schließlich das vom jungen Schelling stammende „Epikureische(s) Glaubensbekenntnis Heinz Wipperfurths“. Hervorzuheben sind auch die ausführlichen Anmerkungen, in denen Boenke die Schellingschen Begriffe erläutert, historische Hinweise gibt und sachliche Querverbindungen herstellt, so daß beinahe von hilfreichen, in Schelling einführenden Kurzkomentaren gesprochen werden kann. Auch Boenkes Einleitung „Über Schelling“ (17–62) sowie der von ihr verfaßte, tabellarisch angelegte, aber eine Fülle von weit darüber hinausgehenden Hinweisen enthaltende Lebenslauf Schellings (63–69) sind informativ und anregend. Boenke scheut sich erfreulicherweise nicht, Schellings Denken in einer für die Theologie aufhorchen lassenden Weise auf den Punkt zu bringen, wenn sie in ihrer Einleitung, Schelling zitierend, feststellt, im „ursprünglichen Widerstreit im menschlichen Geiste selbst“, der dadurch entstehe, „daß wir aus dem Absoluten heraustreten“, sei jener Kerngedanke zu sehen, „aus dem heraus sich die Themen und auch die Grundstrukturen der Philosophie Schellings entwickelt haben“ (22).

Gegenüber diesen sachlich fundierten und zugleich zugespitzten, gerade so aber im Kontext einer Einführung zu Schelling hilfreichen, weil Perspektiven eröffnenden Interpretationsansätzen Boenkes wirkt die von Peter Sloterdijk, dem Gesamthg. der Reihe, beigegebene „Vorbemerkung“ (13–16) zwar sprachlich noch einmal um Grade furioser, doch steht das Spiel mit großen Worten und eindrucksstarken Sprachbildern nur noch in einem eher assoziativen Zusammenhang mit dem eigentlichen Gegenstand, etwa wenn das Denken des jungen Schelling als „eine Himmelfahrt der spekulativen Vernunft“ bezeichnet wird, deren „Bravourstücke“ viele „mit dem Eidechsenblick ungerührter Mittelmäßigkeit anstarrten“ (13). Kaum verhohlen scheint Sloterdijk v. a. den späten Schelling – zwischen dem jungen und dem späten Schelling sieht Sloterdijk in offensichtlich unkritischem Anschluß an längst widerlegte Interpretationsmuster einen geradezu kontradiktorischen Gegensatz – für sich selbst in Anspruch nehmen zu wollen, wenn er mit beinahe theatralischem Gestus den Bogen von diesem ins (eigene) Heute schlägt: „Hier nimmt die Philosophie des Noch-Nicht ihren Anfang. In Schellings großartiger Abwendung von den ungebührlichen Großartigkeiten der Vernunft gibt sich die Signatur des zeitgenössischen Denkens zum ersten Mal authentisch zu erkennen“ (16).

Wer über bloß einführende Hinweise hinaus fundierter in Schellings Leben und Werk eingeführt werden möchte, kommt am Lebenswerk des französischen Jesuiten Xavier Tilliette nicht vorbei. Der Rez. kann nur mit höchstem Respekt, ja tiefer Verehrung von diesem inzwischen über achtzigjährigen Gelehrten und Philosophen sprechen, der wie wohl kaum ein anderer, jedenfalls unter den heute noch Lebenden, als genuiner Kenner des Deutschen Idealismus insgesamt, insbesondere aber Schellings, bezeichnet werden muß, womit seine umfassende, profunde und souveräne Kenntnis aller anderen Gestalten und des Denkens insgesamt jener Epoche, ja seine überhaupt universale philosophische Gelehrsamkeit, in keiner Weise einschränkend charakterisiert sein soll. Für ein Studium der Philosophie Schellings ist es schlechthin unverzichtbar, Tilliettes einschlägige Werke zur Kenntnis zu nehmen und sich gerade von ihm in diese Geisteswelt einführen zu lassen. Dies gilt, von zahlreichen Aufsätzen und Essays abgesehen³⁷, insbesondere für Tilliettes inzwischen zum unbestrittenen Klassiker avancierte, groß angelegte philosophische Diss.,³⁸ fast mehr noch aber für die großartige, jüngst erschienene

Schelling-Biographie.³⁹ Auf länger zurückliegende, jedoch nicht weniger wichtige Werke Tilliettes zu Schelling,⁴⁰ sowie auf im weiteren Sinn auf seine Beschäftigung auch mit Schelling zurückgehende Werke, wie seine Monographie über die Geschichte der „intellektuellen Anschauung“⁴¹ und seine „Philosophische Christologie“⁴², kann hier nur hingewiesen werden.

Diss. und Schellingbiographie geben deutlich zu erkennen, daß Tilliette, stark in der Tradition von Horst Fuhrmans und damit in eher kritischer Distanz zu Walter Schulz stehend, wenn auch beiden gegenüber letztlich selbständig, großen Wert legt auf den zwar nicht proteisch unbestimmten, gar widersprüchlichen, aber doch grundlegend eher unfertigen, essayistischen und konjekturalen Charakter des Schellingschen Denkens insgesamt, das nicht, wie bei Schulz, auf einen Gedanken festgelegt und damit reduziert werden kann.⁴³ Darin dürfte der Schlüssel liegen für die sehr einfühlsame und zugleich immer sachkritische Schellingauslegung Tilliettes, die gerade so sich als ungeheuer fruchtbar erweist. Mit der Schellingbiographie liegt nun sozusagen ein in jeder Hinsicht ausgereiftes Opus zu Schelling vor, das lebendig und zugleich detailgenau in das Leben und die Person Schellings einführt, darüber hinaus aber auch in der Sache beinahe unerschöpflich ist. Wie keinem anderen gelingt es Tilliette souverän, die Biographie mit der Philosophie Schellings zu verknüpfen, also etwa die lebensentscheidende Kant- und Fichterezeption und zugleich -kritik des jungen Schelling, die spekulative Tiefe und Kraft der Freiheitsschrift und der Weltalter, und schließlich den mit der Spätphilosophie noch einmal gestarteten Versuch des reifen Schelling, seine Philosophie zu begründen und zum System zu gestalten, zur Darstellung zu bringen. All dies verknüpft Tilliette mit unzähligen kostbaren Hinweisen zu den Quellen Schellings, den zeitgenössischen Reaktionen sowie zur Wirkungsgeschichte. Der „Epilog“, der die 17 Kap. zu Schelling selbst abrundet und zugleich weiterführt, ist eine geradezu unerschöpfliche Fundgrube zum „Nachleben“ Schellings, und zwar v. a. im deutschen, englischen, französischen und russischen Sprachraum. Ein Index aller angeführten Namen eröffnet zudem für die unterschiedlichsten Zugänge zu Schelling, zu seinem Umfeld und seiner Zeit (Philosophie, Theologie, Geschichte, Literaturwissenschaften etc.) die Möglichkeit, dieses Opus magnum tatsächlich zu nutzen. Es bleibt nur zu wünschen, daß es so bald wie möglich, und zwar möglichst unter kritischer Begleitung und Leitung des Autors selbst, ins Deutsche übertragen wird, was freilich nicht zuletzt angesichts der nuanzenreichen und subtilen Sprache nicht leicht sein dürfte, aber ein kaum zu überschätzender Gewinn wäre.

Daß die zehn Jahre ältere Schelling-Biographie des russischen Schriftstellers und Kenners des Deutschen Idealismus Arsenij Gulyga mit dem Opus Tilliettes kaum vergleichbar ist, mindert nicht deren Wert. Es handelt sich um eine romanhafte Darstellung, deren Reiz nicht zuletzt darin zu sehen ist, daß sie bezeugt, wie ein russischer Kenner der deutschen Philosophie diese einem breiten Publikum exemplarisch anhand der Vita und des Opus Schellings zu vermitteln sucht. Auch wenn dies oder jenes Detail mit schriftstellerischer Freiheit behandelt wurde, wer sich auf durchaus informative und nicht zuletzt unterhaltsame Weise mit Schelling etwas vertraut machen möchte, tut keinen Fehlgriff, wenn er hierzu zu Gulyga greift.⁴⁴

Der Blick in die in Schelling einführende Literatur wäre substantiell unvollständig, wenn er nicht auf den von Hans Jörg Sandkühler 1998 neu herausgegebenen Sbd zur Einführung in Schelling hinweisen würde.⁴⁵ Das Spezifikum des Bdes besteht darin, daß kompetente

³⁹ Ders.: Schelling. Biographie, Paris 1999.

⁴⁰ z. B.: Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen, hg. v. Xavier Tilliette, 3 Bde, Torino / Milano 1974–1988.

⁴¹ Ders.: L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel, Brescia 2001 (=erweiterte und aktualisierte Ausgabe der Ausgabe: L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel, Paris 1995).

⁴² Ders.: Philosophische Christologie. Eine Hinführung. Aus dem Französischen übertragen v. Jörg Disse, Einsiedeln, Freiburg 1998; Originaltitel: Le Christ de la philosophie, Paris 1990.

⁴³ So schreibt er in der Biographie: « Il nous a semblé plutôt que même dans ses parties les plus rigoureuses la pensée de Schelling ne laissait pas d'être *peirastique*, essayante, parfois conjecturale, et cela aussi bien avant la bipartition qu'après, dans la philosophie négative comme dans la philosophie positive. » (397)

⁴⁴ Gulyga, Arsenij: Schelling. Leben und Werk. Aus dem Russischen übertragen von Elke Kirsten, Stuttgart 1989.

⁴⁵ F.W.J. Schelling. Mit Beiträgen von Christian Danz, Walter E. Ehrhardt, Michael Franz, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen, Lothar Knatz, Siegbert Peetz, Hans Jörg Sandkühler und Martin Schraven, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Stuttgart / Weimar 1998.

³⁶ Schelling. Ausgewählt und vorgestellt von Michaela Boenke, München 1995 (Reihe Philosophie jetzt! hg. v. Peter Sloterdijk).

³⁷ Vgl. z. B.: Tilliette, Xavier: L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling, Paris 1987.

³⁸ Ders.: Schelling. Une philosophie en devenir, 2 Bde, Bd. I: Le système vivant 1794–1821; Bd. II: La dernière philosophie 1821–1854, Paris 1970.

Spezialisten der einzelnen Teilgebiete der Schellingschen Philosophie diese jeweils darstellen. Damit trägt Sandkühler, wie er selbst im Vorwort betont, der Tatsache Rechnung, daß sich inzwischen in der Schellingforschung Spezialisierungen ergeben haben, die kaum mehr von einem einzelnen sachgemäß darstellbar sind. Doch stehen, wie ebenfalls aus dem Vorwort hervorgeht und bei der Lektüre sich als Gewinn erweist, die Beiträge nicht einfach nebeneinander, vielmehr sind sie erkennbar Ergebnisse eines wissenschaftlichen Diskussionsprozesses auf hohem Niveau, der jedoch gerade nicht zur Nivellierung unterschiedlicher Auffassungen, sondern vielmehr zu deren um so deutlicherer Profilierung geführt hat. Hervorzuheben ist, neben dem allgemein einleitenden ersten Kap. von Sandkühler selbst, das zweite Kap., in welchem Walter E. Ehrhardt den gegenwärtigen Stand der Schellingforschung knapp und präzise zusammenfaßt. Beinahe ist der Rez. geneigt, dieses Kap. zur Pflichtlektüre für alle an Schelling Interessierten zu erklären. Nicht weniger aufschlußreich sind die folgenden Kap. 3–10, die den einzelnen Teilbereichen der Schellingschen Philosophie gewidmet sind, und zwar nicht nur wegen ihres jeweiligen Inhaltes, sondern auch, weil hier deutlich erkennbar wird, für welche Bereiche heute der Philosophie Schellings Bedeutung zuerkannt wird, nämlich für die Natur (Jörg Jantzen, Kap. 5), die Kunst (Lothar Knatz, Kap. 6), die Geschichte (Hans Jörg Sandkühler, Kap. 7), die Mythologie (Siegbert Peetz, Kap. 8), die Offenbarung (Christian Danz, Kap. 9), sowie für Recht, Staat und Gesellschaft (Martin Schraven, Kap. 10). Diesen Darstellungen von Teilbereichen geht nach der Einleitung ein Kap. über die Bedeutung antiker Philosophie für Schellings philosophische Anfänge (Michael Franz, Kap. 3), sowie ein Kap. über Schelling im Deutschen Idealismus (Wilhelm G. Jacobs, Kap. 4) voraus. Somit kann diese Einführung als in sich rund und umfassend informativ angesehen werden, nach Auffassung des Rez. allerdings mit einer nicht unbedeutenden Einschränkung. Es fehlt ein Kap. über Schellings systematischen Philosophiebegriff, d. h. über das, was der späte Schelling, auf sein Lebenswerk zurückblickend, als seine „Metaphysik“ bezeichnet. Darauf wird im abschließenden Ausblick noch näher einzugehen sein. Zwar wird die Sache im Einleitungskapitel von Sandkühler thematisch, wenn er z. B. in 1.4 auf Schellings „Philosophie des Wissens und Philosophie der Philosophie“ zu sprechen kommt. Doch geschieht dies, wohl zwangsläufig, in diesem Kontext nicht nur allzu kurz, sondern auch allzu sehr unter historisch-biographischer Rücksicht. Vielleicht aber ist die Tatsache, daß gerade dies fehlt, auch ein Symptom dafür, daß, wohl nicht nur in „Schelling-Kreisen“, Philosophie heute (allzu) sehr geneigt ist, sich ihren Gegenstand eher (von außen) vorgeben zu lassen, als mit der Problematisierung desselben sich überhaupt erst zu konstituieren. Im Sinne Schellings, vgl. etwa die ersten Vorlesungen der „Urfassung“, hieße dies, v. a. anderen nach dem „Anfang“ schlechthin zu fragen und darin die eigentlich philosophische Urfrage zu erkennen.

Um so hilfreicher ist der ausführliche Anhang, in dem der/die an Schelling Interessierte umfassende und übersichtlich angeordnete Information findet über die aktuelle Quellenlage zu Schelling, die Editionen der Werke und die wissenschaftliche Literatur. Besonders hilfreich ist, daß die Sekundärliteratur eigens (Punkt 6) namentlich den Themenbereichen zugeordnet ist. Ein ebenfalls höchst nützliches Glossar sowie ein Namen-, Personen-, und Sachregister runden diesen für eine dem heutigen Kenntnisstand verpflichtete Schellinglektüre unverzichtbaren Einführungsbd ab.

3. Aktuelle Forschungsliteratur

Ein Überblick über die aktuelle Forschungsliteratur zu Schelling, noch dazu verbunden mit einer rezensierenden Wertung, läuft angesichts der inzwischen erreichten und noch immer wachsenden Anzahl der Publikationen Gefahr, vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr zu sehen. Beim Versuch aber, das Ganze zu ordnen, stehen sich schnell mehrere, je in sich durchaus sinnvolle Ordnungsprinzipien gewissermaßen gegenseitig im Weg. Unterscheidet man nämlich formal, etwa zwischen Monographien, Aufsätzen und Vorträgen, sind gleiche bzw. miteinander zusammenhängende Themen und Fragestellungen an unterschiedlichen Stellen zu erörtern, wie andererseits SammelBde von Vorträgen und Aufsätzen nicht selten die unterschiedlichsten Themen und Fragestellungen vereinen.⁴⁶ Ähnlich

⁴⁶ Monographien, Aufsätze und Vorträge zu Schelling finden sich weit verstreut im gesamten Feld der philosophischen und theologischen Literatur. Als ausschließlich Schelling thematisierende Reihe sei hier nochmals auf die in 1. angeführte Reihe *Schellingiana* hingewiesen. Kaum weniger bedeutsam für Schelling ist die vom gleichen Verlag veranstaltete Reihe *Spe-*

problematisch ist es, nach den unterschiedlichen Epochen Schellings unterscheiden und dementsprechend die einschlägige Literatur ordnen zu wollen, weil ein inhaltlich orientierter Zugriff auf Schelling durchaus auch dessen Gesamtentwicklung im Blick haben kann, ja muß, und in vielen Monographien auch tatsächlich hat.⁴⁷ Differenziert man aber allzu einseitig nach Inhalten und in sich geschlossen erscheinenden thematischen Zusammenhängen, tritt beinahe zwangsläufig der für das Verständnis Schellings zugleich doch nur schwer verzichtbare Gesichtspunkt seiner Entwicklung in den Hintergrund. Rez. sieht sich von daher gezwungen, wie schon eingangs angedeutet, nicht nach einem schelling-internen Gesichtspunkt vorzugehen, sondern die Frage, was denn v. a. die Theologie an Schelling interessieren könnte bzw. sollte, zum Ausgangspunkt seines Zugriffs auf die ihm vorliegende Schelling-Literatur zu wählen, wohl wissend, daß damit der Anspruch, umfassend zu informieren, praktisch aufgegeben und eine gewisse Subjektivität unvermeidlich ist. Somit gibt es für die folgende Auswahl an Schellingliteratur keine andere Legitimation als die, daß sie ein allgemeines Interesse an Schelling zwar nur partiell bedient, vielleicht aber gerade so ein spezifisch theologisches Interesse an Schelling (wiederer-)weckt. Dies ist angezielt, aber nicht durch umfassend referierende Darstellung, als vielmehr v. a. dadurch, daß in kritischer Bezugnahme auf einzelne Werke bzw. sogar nur auf einzelne dort verhandelte Fragen und Probleme exemplarisch erkennbar wird, in welchem Sachsinne es dem gegenwärtigen theologischen Diskurs zum Schaden seiner selbst gereichen würde, Schelling und die gegenwärtige Schellingrezeption weiter wie bisher mehr oder weniger auszublenden.

3.1 Philosophie

Nach wie vor ist Theologie, insbesondere Fundamentaltheologie und Dogmatik, nicht anders als in engem Bezug zur Philosophie überhaupt denkbar. Genügt dies alleine schon, um ein theologisches Sachinteresse an Schelling zu begründen bzw. erwarten zu können, so wird dieses Interesse verstärkt, ja es erkennt die Unverzichtbarkeit Schellings für die Theologie, wenn ihm klar wird, daß Schellings Denken Fragestellungen enthält bzw. sogar explizit thematisiert, die in der Theologie, insbesondere in der heutigen theologischen Diskussion mit der Philosophie, von mehr als marginaler Bedeutung sind.

Beinahe könnte man meinen, Schelling habe heutige Theologie im Blick, wenn er mit kaum zu überbietender Entschiedenheit in seiner Vorlesung über das Studium der Theologie hinsichtlich der prinzipiellen Unverzichtbarkeit der Philosophie für die Theologie konstatiert, der Versuch einer auf Philosophie verzichten wollenden, rein „historischen Konstruktion des Christentums“ sei nicht nur abzulehnen, sondern in sich widersprüchlich, letztlich also gar nicht möglich, denn: „Eine solche Konstruktion ist schon an sich selbst nur der höheren Erkenntnisart möglich, welche sich über die empirische Verkettung der Dinge erhebt; sie ist also nicht ohne Philosophie, welche das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ist, worin die höchsten Ideen von dem göttlichen Wesen, der Natur als dem Werkzeug und der Geschichte als der Offenbarung Gottes objektiv werden“ (V/299). Damit stellt Schelling vor die Frage, in welchem Sinn er

kulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, die u. a. von der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, mit herausgegeben wird, und in welcher eine Reihe von Monographien und Sbdn ausschließlich bzw. auch u. a. zu Schelling erschienen sind und noch immer kontinuierlich erscheinen. Erfreulicherweise hat sich nach der Wende von 1989 an Schellings letzter Wirkungsstätte, der heutigen Humboldt-Univ. Berlin, eine Schelling-Forschungsstelle gebildet und inzwischen, v. a. dank der Initiative und des unermüdlichen Einsatzes der Schelling-Kennerin Elke Hahn, so etabliert, daß eine neue, vielversprechende Reihe ins Leben gerufen werden konnte: *Berliner Schelling-Studien. Vorträge der Schelling-Forschungsstelle Berlin*. Die ersten beiden Bde konnten 2000 und 2001 erscheinen.

⁴⁷ Unter dieser Rücksicht wäre grob zu unterscheiden zwischen der Literatur zum frühen Schelling, i. e. dem Schelling der Transzendental- und Naturphilosophie, zum mittleren Schelling, i. e. dem Schelling der Freiheitsschrift, dem, wie gesagt, bis heute am meisten besprochenen und rezipierten Werk Schellings, sowie zum „späten Schelling“, dem zumeist schon die „Weltalter“, jedenfalls aber die „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung“ zugerechnet werden. Abgesehen davon, daß bei einer solchen Einteilung so wichtige Werke Schellings wie z. B. seine „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“, seine „Philosophie der Kunst“ und sein „Denkmal von den göttlichen Dingen etc.“ nur schwer zuzuordnen sind, hat sich in der Forschung die grundlegende Einheit des Denkens Schellings weithin durchgesetzt. Freilich bedeutet dies nicht, daß Schelling sich nicht entwickelt hätte. Es handelt sich vielmehr um die Einheit eines höchst interessanten Denkweges.

denn die Philosophie als „höhere Erkenntnisart“ und diese als „das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft“ verstanden wissen möchte. Anders, und zwar v.a. im Blick auf die angeführte heutige (fundamental-)theologische Diskussion gefragt: Welchen Begriff von Philosophie, welche Gestalt von Rationalität entwickelt Schelling, die als solche zugleich „Organ der Theologie“ sein kann, also wissenschaftliche Theologie überhaupt erst möglich macht?

Kennzeichnend für die Schellingrezeption war bekanntlich von Anfang an eine geradezu unüberschaubare Vielfalt der philosophischen Deutungen: Nachidealistischer Wirklichkeitsphilosoph (S. Kierkegaard), pietistisch-theosophischer Gnostiker Württemberger Prägung (R. Schneider, E. Benz), Romantiker (H. Knittermeyer), Vollender des Idealismus (W. Schulz), Wegbereiter des Historismus der Moderne (K. Jaspers) sowie sogar eine Art Prae-Existentialist (P. Tillich), Prae-Nietzscheaner (M. Heidegger) und Prae-Marxist (J. Habermas), um nur die vielleicht wichtigsten zu nennen. Wie herausfordernd und umstritten Schelling von Anfang an war, hat jüngst Anatol Schneider höchst informativ und zugleich lebendig dargestellt.⁴⁸

Die heutige Schelling-Forschung ist sich weithin einig, daß diese Charakterisierungen, so sehr sie partiell zutreffen mögen, Schelling nicht wirklich treffen, zumal wenn sie jeweils mehr oder weniger exklusiv genommen werden. Doch ist Schelling auch nicht sozusagen ein in der Sache letztlich unidentifizierbarer Schmelztiegel aller möglichen Strömungen. Noch einmal sei auf W. E. Ehrhardts These: „Nur ein Schelling“⁴⁹ hingewiesen, die freilich der Differenzierung bedarf und in der Tat auch, bei aller grundsätzlichen Akzeptanz, sehr unterschiedlich verstanden wird. Einigkeit herrscht jedenfalls darüber: Schelling hat ein Leben lang, und zwar vor dem v.a., aber bei weitem nicht nur mit den Namen Kant, Fichte und Hegel verbundenen Hintergrund seiner Zeit, um ein Konzept von Philosophie, um eine Denk- und Erkenntnisgestalt von Wahrheit und Wirklichkeit gerungen, die der kantischen Destruktion der Gewiheiten der „alten Metaphysik“ und deren Autonomieansprüchen standhält, so aber nicht anders denn als „System der Freiheit“ gefaßt werden kann. Zugleich sollte Philosophie als System die Wahrheitsansprüche der gesamten religiösen, theologischen und philosophischen Tradition und nicht zuletzt die Erkenntnisfortschritte im Bereich der Natur zu integrieren vermögen. So gesehen mögen die Antwortversuche, die Systemanläufe Schellings unterschiedlich sein, es ist diese bleibende Grundproblematik, die sie hervorbringt und Schelling selbst zur Überzeugung gelangen läßt, ihm selbst gelinge erst, was Kant eigentlich gewollt und woran Fichte letztlich „wissenschaftlichen Schiffbruch“ (XI/371) erlitten habe, nämlich eine „Metaphysik“ zu konstruieren, der allerdings „eine Beurteilung der Möglichkeit (von Metaphysik überhaupt, A.F.) vorausgehen müsse“ (XI/386).

An der Frage, in welchem Sachsinn dies zu verstehen ist, entzündet sich die nach wie vor kontroverse Diskussion in der gegenwärtigen Schellingliteratur. Dabei geht es also, philosophiegeschichtlich gesehen, um die Frage des Verhältnisses Schellings zu Kant und Fichte, nämlich darum, ob und in welchem Sinn Schellings Ansatz eine sachlich ernstzunehmende Alternative zu diesen darstellt, also ob er über die kantische Vernunft bzw. das fichtesche Ich hinausführt oder aber dahinter und darunter zurückfällt. Inhaltlich meint dies, ob Schellings Denken Parameter für ein Rationalitätskonzept enthält, die im Kontext heutiger Bemühungen um philosophische und schließlich auch theologische Rationalität deren kritischen Ansprüchen soweit entsprechen, daß sie von sachlicher Relevanz sind.

Unter dieser Perspektive kommt von den neueren Schellingarbeiten die von Lore Hühn in den Blick. Hühn stellt nämlich in ihrer bei Theunissen verfaßten Diss., in welcher sie anhand einer kritischen Gegenüberstellung von Fichte und Schelling „die Grenze menschlichen Wissens“ ausleuchtet, Schelling als den dar, der, Kant und Fichte weiterführend, „die äußerste Konsequenz aus der Einsicht in die Grenze menschlichen Wissens zieht.“⁵⁰ Diese äußerste Konsequenz besteht nach Hühn darin, daß bei Schelling der Mensch in

der „kathartischen Verwandlung“ seines nach Freiheit strebenden Wissen-Wollens, das aber als „autopoietische Selbstermächtigungsfigur“ (215) sich zwangsläufig verfehlt, also in einer die „intellektuelle Anschauung“ überbietenden „Ekstase“ der Freiheit als seiner äußersten Möglichkeit inne wird (VIII). Nach Schelling ist dies, so Hühn, somit „das Werk einer Freiheit, zu der der Mensch nicht von sich aus, kraft eigenen Wollens sich ermächtigen kann“ (224).

Hühn bezieht damit im Anschluß an Schelling, indem sie dessen zwei entscheidende Stichworte, nämlich „intellektuelle Anschauung“ und „Ekstase“ aufgreift, Position in der philosophischen Grundlagediskussion um die Subjektivität des Subjektes und dessen Bedeutung für die Konstitution von Philosophie überhaupt,⁵¹ eine Thematik, die bekanntlich die philosophische Debatte der neunziger Jahre maßgeblich bestimmt hat und einen wesentlichen Hintergrund und Kontext der gegenwärtigen fundamentaltheologischen Diskussionen um die Begründung bzw. Rationalität von Theologie darstellt.

Einen Einblick in die Breite und Differenziertheit der spezifisch Schellingschen Subjektivitätsphilosophie sowie in deren gerade auch dem Letztbegründungstheorem verpflichtete Tiefendimension geben die beiden, den ersten Kongreß der Schelling-Gesellschaft dokumentierenden Sbde in der Schellingiana-Reihe.⁵² Hier sei insbesondere auf die maßgebliche Einleitung Hans Michael Baumgartners hingewiesen, der z. B. unter der Fragestellung: „Jenseits des Subjekts? Philosophieren nach dem Ende des Idealismus“, Schelling kritisch resümierend lapidar und programmatisch feststellt, „daß wir in der Tat weder auf die transzendental-kritische noch auf die individuell-existentielle Dimension des Subjektbegriffs verzichten können – es sei denn, wir wollten Philosophie und Philosophieren selbst preisgeben“ (25).

Als für die Theologie besonders fruchtbar könnte sich die Untersuchung zu Schellings Rationalitätskonzept des bereits im vorigen Abschnitt erwähnten Siegbert Peetz erweisen, die in der Sache die Anstöße Hühns weiterführt.⁵³ Peetz schnürt sozusagen die Subjektivitätsthematik, das Freiheitsproblem und die mit den Stichworten „Ekstase“ und „intellektuelle Anschauung“ gemeinte Sache als den Denkansatz Schellings zusammen und konturiert so dessen Proprium. Ausgehend von Schellings Freiheitsschrift und von hier aus auf die Weltalter und die Spätphilosophie blickend, arbeitet Peetz, durch die kompetente Gegenüberstellung zu Jacobi noch zusätzlich überzeugend, als das Spezifikum Schellings heraus, mit Hilfe seines Natur und Freiheit verbindenden Realitäts- bzw. Wahrheitsverständnisses „das herrschende Reflexionsmodell der Subjektivität durch ein Produktionsmodell der Subjektivität zu fundieren, damit aber dessen Systembegründungsfunktion entscheidend zu verändern“ (320f). Hier könnte sich in der Tat für die Theologie eine wichtige Möglichkeit eröffnen, den Gegensatz zwischen einer allzu eng dem Reflexionsgedanken verpflichteten „transzendentalen“ Letztbegründungsphilosophie und einer nicht weniger einseitig hermeneutisch orientierten praktischen und damit jeglichen Letztbegründungsansatz ver-

⁵¹ Die Thematik „intellektuelle Anschauung“ einerseits sowie der Begriff der „Ekstase“ andererseits als deren Auslegung bzw. Überwindung stellt eine eigene, für Schelling zentrale Thematik dar, die hier nicht im einzelnen entfaltet werden kann, obwohl sie in der Literatur immer wieder auftaucht. Maßgeblich zu deren Verständnis bei Schelling bzw. im Deutschen Idealismus allgemein ist das bereits erwähnt grundlegende Werk von Tilliette, Xavier: *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, s. o. Anm. 41. Zur Sache s. a. Ewertowski, Jörg: *Die Freiheit des Anfangs und das Gesetz des Werdens. Zur Metaphorik von Mangel und Fülle in F.W.J. Schellings Prinzip des Schöpferischen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999. In diesem Zusammenhang ist auch auf die französische Schellingrezeption zu verweisen, die sich schwerpunktmäßig dieser Thematik gewidmet hat, z.B.: Marquet, Jean-François: *Liberté et existence*, Paris 1973; Vetö, Miklos: *Le fondement selon Schelling*, Paris 1977; Courtine, Jean-François: *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, Paris 1990; Chailiol-Gillet, Marie-Christine: *Schelling, une philosophie de l'extase*, Paris 1998; Courtine, Jean-François / Marquet, Jean-François: *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris 1994; David, Pascal: *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris 1998.

⁵² *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989*, hg. v. Baumgartner, Hans Michael / Jacobs, Wilhelm G. 2 Bde (Schellingiana 3), Stuttgart-Bad Cannstatt 1993. Als weiterführende Ergänzung hierzu ist auf Bd 10 der Schellingiana hinzuweisen: *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling*, hg. v. Jantzen, Jörg, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

⁵³ Peetz, Siegbert: *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt/Main 1995.

⁴⁸ Schneider, Anatol: *Personalität und Wirklichkeit. Nachidealistische Schellingrezeption bei Immanuel Hermann Fichte und Christian Hermann Weiße*, Würzburg 2001; ergänzend hierzu ders.: *Vom Nihilismus zur christlichen Reaktion: Schellings Denken im Spiegel des Begriffs >Schellingianismus<*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 42, Hamburg 2000, S. 179–196; informativ über das gesamte Umfeld auch Olaf Briese: *Konkurrenzen. Philosophische Kultur in Deutschland 1830–1850. Porträts und Profile*, Würzburg 1998, v. a. S. 101–117.

⁴⁹ Vgl. Anm. 3.

⁵⁰ Hühn, Lore: *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart / Weimar 1994, Zitate S. VIII.

werfenden Selbstverständigungstheologie aufzuheben in ein beide Momente integrierendes „System“ göttlicher und menschlicher, i. e. absoluter und endlicher Freiheit. Freiheit, als produktive, kreative Freiheit begriffen, und zwar als absolute und endliche, könnte nämlich die reflexionslogisch nicht wirklich begründbare, sondern nur faktisch konstaterbare endliche, so aber begründungsbedürftige Freiheit wirklich fundieren, und zwar ohne in vorkritisch ontologische Denkschemata abzugleiten, zugleich aber den Blick auf Geschichte und Natur öffnen, und zwar so, daß diese nicht lediglich faktisch verifizieren, was erstphilosophische Reflexionen ausgedacht haben bzw. als Bedingungen endlicher Freiheit dieser am Ende sogar im Wege stehen, sondern vielmehr so, daß Natur und Geschichte auch als wirklich und unverzichtbar konstitutiv für reale Freiheit gedacht und (an-)erkannt werden können. So gesehen ermittelt Peetz auch hier, ähnlich wie in seiner Einleitung zu den von ihm edierten Weltaltervorlesungen (s. o. 1. Abschnitt), aus Schelling Elemente zur Konstituierung von Theologie als Schöpfungstheologie, die als solche transzendentaler Kritik standhalten, zugleich aber auch den Ansprüchen heutiger Glaubenspraxis genügen bzw. diese vor dem Abgleiten in theorieloses und damit der Gefahr der Ideologisierung beinahe zwangsläufig ausgesetztes Engagement bewahren könnten.

Die von Peetz und Hühn paradigmatisch aus Schelling entwickelten Sachperspektiven kommen auf unterschiedliche und teilweise kontroverse Weise in zahlreichen weiteren Monographien zu Schelling zur Sprache. Als eine Art *Cantus firmus* so gut wie all dieser Arbeiten ist das Problem der Selbstvergewisserung der menschlichen Vernunft, i. e. die Frage nach deren Reichweite im Kontext der Endlichkeit und damit nach ihrer Unbedingtheit bzw. Bedingtheit und Freiheit, und nach deren Vermittelbarkeit mit Unbedingtheit und Freiheit schlechthin, also mit dem Absoluten, mit Gott, zu bezeichnen. Dies gilt für so durchaus wichtige Arbeiten zu Schelling wie die von Buchheim und Boenke, aber auch für die über den Rahmen strikter Schellingauslegung hinausgehenden Arbeiten von Jürgensen und Iber, auf die in diesem begrenzten Rahmen nur hingewiesen werden kann.⁵⁴

Von welcher Brisanz für die Theologie solche kritische Schellingrezeption sein kann, dafür steht die interessante, v. a. aber provozierende, weil von der Sache her gerade unter theologischer Perspektive höchst problematische Arbeit von Axel Hutter, der in Schellings Spätphilosophie nichts als die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in Richtung eines radikal geschichtlichen Vernunftverständnisses sehen möchte.⁵⁵ Hutter setzt an bei den beiden, wie er sagt „einander schroff entgegengesetzten Interpretationsstrategien“ der fünfziger Jahre, nämlich der „theologischen Schellingdeutung“ von Horst Fuhrmans und der „vernunfttheoretischen Deutung“ von Walter Schulz. Für seine eigene Deutung der Schellingschen Spätphilosophie als einer „radikal geschichtlichen Philosophie“ nimmt Hutter in Anspruch, beide zu überwinden bzw. außer Kraft zu setzen. Dies geschieht bei ihm dadurch, daß er für Schellings Spätphilosophie den Rückbezug auf Kant in dem Sinn für konstitutiv hält, daß Schelling gewissermaßen an Fichte und Hegel vorbei, und damit diese beiden erneut hinter sich lassend, an Kant in dem Sinn anschließt, daß er dessen endliche Vernunft so radikal vergeschichtlicht, daß auch nicht mehr von der menschlichen Vernunft als einer in ihrem Wesen bestimmbarer Naturgegebenheit gesprochen werden kann, es vielmehr zu deren sozusagen absoluter Verhistorisierung im Sinne einer letzten Ent-Wesentlichung kommt.

Hutter ist insoweit vielleicht in gewissem Sinn recht zu geben, als er mit dem Gedanken der Geschichtlichkeit die Aporetik der neuzeitlichen, insbesondere aber der kantischen Vernunft als eines letztlich doch rationalistischen „Zwangssystems“ aufdeckt (369). Allerdings meint Hutter, sich dies nur erkaufen zu können durch eine Verabschiedung, ja Verdrängung des Christentums aus dem Kontext einer sozusagen absolut geschichtlichen Vernunft, und dies unter Berufung auf Schellings Spätphilosophie. Wer aber Schellings Spätphi-

losophie auch nur ein wenig kennt, die programmatisch als „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung“ angelegt ist und von Schelling selbst so bezeichnet wird, und für welche das Christentum in Gestalt „philosophischer Religion“ bzw. der „johanneischen Kirche“ bleibend konstitutiv, ja letztlich entscheidender, Geschichte überhaupt erst ermöglichender Horizont ist, reibt sich geradezu verwundert die Augen, wenn Hutter suggeriert, es werde „deutlich, daß Schelling mit dem Begriff der *Befreiung* nicht nur auf die christliche Offenbarung zugeht, sondern auch von ihr wegzukommen strebt, da ihre geschichtliche Stunde vorbei ist“ (S. 357).⁵⁶ Mit welchen Mitteln Hutter hier arbeitet, um sein Interesse an einem „Ende der Offenbarung“ (S. 365) mit Schelling zu untermauern, sei an einem einzigen Beispiel, das durch mehrere andere ergänzt werden könnte, verdeutlicht. Hutter interpretiert Schelling, diesen zitierend: „Das Ende der geschichtlichen Verbindlichkeit der Offenbarung ist angebrochen, ‚wenn die Autoritäten auf denen diese beruht, ihr unbedingtes Ansehen zu verlieren anfangen‘ (XI 267)“ (367). Die Stelle bei Schelling selbst lautet: „(...) wir aber (...) wollen sagen: (...) Philosophie sei der angemessene Ausdruck erst für die Stufe nach der Metaphysik, wenn die Autoritäten, auf denen diese beruht, ihr unbedingtes Ansehen zu verlieren anfangen, und der Erste, der die Wissenschaft in diesem Sinn gesucht, sei Descartes gewesen“ (XI/267). Daß bei Schelling selbst im zitierten Satz gar nicht die Rede von Offenbarung ist, wie Hutter explizit suggeriert, sondern von Metaphysik, kann kaum anders denn als jenseits strenger Wissenschaftlichkeit liegend bezeichnet werden. Es ist gewiß das gute Recht eines Interpreten, Schelling gegen Schelling auszulegen, was aber nicht heißen kann, eine so gewonnene Position Schelling selbst sozusagen in die Schuhe schieben zu dürfen. Doch geht es hier nicht primär darum, eine Schellingauslegung als wenig seriös zu entlarven, vielmehr darum, aufzuzeigen, wie sehr offensichtlich gerade Schellings Spätphilosophie ob ihrer starken Betonung des Christentums als Sachdimension der geschichtlichen und zugleich mit den Mitteln der Vernunft zu erfassenden Wirklichkeit von einem dem Christentum bzw. der Religion überhaupt gegenüber unverkennbar negativ eingestellten Denken als Herausforderung empfunden wird, so daß man sich offenbar genötigt sieht, zu solchen Mitteln zu greifen. Um so mehr sollte sich Theologie veranlaßt sehen, mit unbedingter Seriosität Schelling, insbesondere wohl auch dessen Spätphilosophie, sachkritisch zu rezipieren, gerade auch wenn damit nicht ausgeschlossen werden kann, daß Vorstellungen von „geschichtlicher Vernunft“; wie sie Hutter favorisiert, die inzwischen in der Theologie hie und da ja durchaus auch Akzeptanz finden, alles andere als bestätigt werden.

3.2 Christentum

Daß Schellings Philosophie, anders als Hutter dies suggerieren möchte, in durchaus positivem, ja besonders engem Verhältnis zum Christentum steht, ist nur schwer bestreitbar und hat nicht zuletzt von Anfang an und bis heute, auch innerhalb der Theologie, eher zur Distanz gegenüber Schelling beigetragen, als zu dessen Rezeption. Bereits 1842 hat bekanntlich Engels gegen den späten Schelling als „Philosoph in Christo“ polemisiert,⁵⁷ während andererseits zur gleichen Zeit die zeitgenössische katholische Theologie, etwa in der Person des Tübingers Franz Anton Staudenmaier, zunächst von Schellings „Philosophie der Offenbarung“ eine Art Versöhnung des Idealismus mit den Prinzipien des Glaubens und damit eine Korrektur früherer Positionen erwartet hat, um sich dann um so enttäuschter erneut gegen ihn zu wenden.⁵⁸ Dies impliziert, daß v. a. der junge Schelling zunächst eher in Distanz zu Christentum, Religion, Glaube und Theologie gesehen wurde und Schelling sich erst im Laufe seiner Entwicklung diesen Bereichen wieder zugewandt haben soll, um dann sein Lebenswerk sozusagen mit einem Philosophie und Christentum synthetisierenden Werk abzuschließen. Daran ist so viel richtig, daß in der Tat die frühen philosophischen Schriften Schellings, insofern es sich hier schwerpunktmäßig um Ansätze einer in kritischer Auseinandersetzung v. a. mit Kant und Fichte entwickelten, eigenständigen Transzendentalphilosophie handelt, weniger die

⁵⁴ Buchheim, Thomas: *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg 1992; Michaela Boenke: *Transformation des Realitätsbegriffs. Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990; Jürgensen, Sven: *Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings*, Würzburg 1997; Iber, Christian: *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*, Berlin/New York 1994.

⁵⁵ Hutter, Axel: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt/M. 1996.

⁵⁶ Vgl. hierzu Franz, A.: *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*, Würzburg/Amsterdam 1992.

⁵⁷ Engels, Friedrich: Schelling, der Philosoph in Christo oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit. Für gläubige Christen, denen der philosophische Sprachgebrauch unbekannt ist (1842), in: MEW Erg. Bd 2, Berlin 1977, S. 223–248.

⁵⁸ So Staudenmaier in einer langen Abhandlung „Über die Philosophie der Offenbarung von Schelling“ in: ZfTh, Freiburg 1842, S. 247–416.

konkrete Religion und die Theologie im Blick hatten und gar nicht haben konnten. Doch darf dabei nicht übersehen werden, und die ersten Bde der Akademieausgabe bestätigen dies, wie schon gesagt, eindrücklich, daß schon der (Theologie-)Student Schelling sich neben der Philosophie seiner Zeit vornehmlich mit biblischer und historischer Theologie sowie mit den Mythen anderer Religionen und Kulturen befaßt hat. Von Anfang an war also der Grund dafür gelegt, daß die kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Transzendentalphilosophie Schelling ähnlich wie zur „Natur“ auch schon bald zu einer zunehmenden Offenheit und Sensibilität für die Wirklichkeit und die Problematik der Religionen bzw. der Geschichte überhaupt (zurück-)geführt hat. Hierüber informiert auf kenntnisreiche und zugleich philosophisch anspruchsvolle Weise die in zwei getrennten Bden aufgelegte Habil.schrift über den jungen Schelling von Wilhelm G. Jacobs, des langjährigen Präsidenten der Internationalen Schelling-Gesellschaft und anerkannten Schellingforschers.⁵⁹

Unbeschadet dessen kann nicht bestritten werden, daß Schellings Auffassung und Verständnis des Christentums, insbesondere seine Philosophie der Offenbarung, in der Theologie kaum mehr als nur in Ansätzen bearbeitet und erst recht kaum kritisch rezipiert worden ist. Noch immer bezieht man sich in der Theologie, wenn denn Schelling zur Sprache kommt, vornehmlich auf die auf diese Weise beinahe – freilich nicht zu Unrecht – zum Klassiker gewordene Schellingarbeit Walter Kaspers.⁶⁰ Auch Jürgen Verwey stellt in seinem an Fichte orientierten „Grundriß der Fundamentaltheologie“ unter beiläufiger Berufung auf den an Hegel orientierten Walter Jaeschke fest: „die Spätphilosophie Schellings, deren rein philosophischer Charakter umstritten bleibt, nimmt ohnehin eine Sonderstellung ein“, allerdings ohne sich veranlaßt zu sehen, dieses sein Urteil irgendwie zu untermauern und sachgemäß differenziert auf Schelling oder die einschlägige Sekundärliteratur einzugehen.⁶¹ Anlaß zu durchaus mehr Hoffnung in Sachen Schelling gibt der Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpper, der im Kontext seiner erstphilosophisch orientierten, stark in kritischer Sympathie mit Verwey entwickelten Reflexionen über die „Konturen einer theologischen Hermeneutik“ nicht nur immer wieder, wenn auch nur immer sehr punktuell, auf Schelling zu sprechen kommt, sondern die Prägung seines Denkens zumindest auch durch Schelling (wohl mittels seines Lehrers W. Kasper) wohl kaum verleugnen kann, etwa wenn er kritisch zu Hegel bemerkt, ohne freilich dann auch ausdrücklich auf Schelling zu sprechen zu kommen: „Seit Hegel gehört die geschichtliche und institutionelle Bedingtheit *wirklicher Freiheit* zum geistigen Allgemeingut. Gegenüber seinem System aber bleiben (auch theologisch relevante) Bedenken: ob es mit seiner Auffassung von Dialektik (als Schema eines absoluten Prozesses) nicht auf eine Hypostasierung der Reflexion beruhe und zur spekulativen Verdinglichung der *Freiheit und Geschichte* führe. Ob es Gottes *schöpferische Freiheit* nicht auf die Logizität des Begriffes festlege und das Individuum zum Mittel der sich realisierenden Idee degradiere.“⁶² Nur schwer ist es möglich, bei den Begriffen „wirkliche Freiheit“, „Freiheit und Geschichte“ sowie „schöpferische Freiheit“ nicht an einen Schellingschen Hintergrund zu denken, vom Argumentationsgang als solchen ganz abgesehen. Doch geht es nicht um eine persönliche Rehabilitierung Schellings, vielmehr darum, darauf aufmerksam zu machen, daß in Schelling noch sehr viel mehr und gewichtigere sachliche Potentiale für die Entwicklung einer den Ansprüchen freier Vernunft genügenden theologischen Hermeneutik enthalten sind, als sie offensichtlich

kaum vermeidbar schon bei punktueller bzw. auch nur impliziter oder unbewußter Bezugnahme auf ihn zum Tragen kommen.

Explizit Bezug auf Schelling nimmt hingegen Peter Koslowski in einer groß angelegten, dreiteiligen Monographie über den antiken Gnostizismus, Baader und Schelling als „Philosophien der Offenbarung“.⁶³ Zweifellos muß es als Verdienst Koslowskis angesehen werden, daß er mit sicherem Gespür für das, was im Kontext der für gnostisierende Religiosität – was immer darunter zu verstehen sein mag – empfänglichen Postmoderne „Offenbarung“ thematisiert und dabei auf hierfür besonders einschlägige Sachfelder bzw. Autoren, darunter Schelling, zurückgreift. Im Rahmen einer umfangreichen Analyse von „Moderne“ bzw. „Postmoderne“ unterscheidet Koslowski zwischen dem Christentum übereinstimmender „theosophischer Gnosis oder Mystik“ einerseits, und hierfür steht nach Koslowski Baader, und einem das Christentum nur für seine Zwecke mediatisierenden „Gnostizismus“ andererseits, und hierfür nimmt Koslowski Schelling in Anspruch. Ohne Umschweife versieht er dabei den katholischen Baader mit dem Prädikat „orthodox“ und den protestantischen Schelling mit dem Prädikat „häretisch“, und legt so mit kaum zu überbietender Klarheit die Karten seiner Intentionen auf den Tisch. Es würde den Rahmen dieser auf Schelling konzentrierten Sammelrezension sprengen, das Gesamtwerk auch nur annähernd vorstellen zu wollen. Doch selbst die Konzentration auf das Schelling unter der Überschrift „Schellings Philosophie der Offenbarung als vollendeter Gnostizismus“ gewidmete „Dritte Buch“ (563–733) stellt vor erhebliche Schwierigkeiten, insofern Koslowski offensichtlich weniger an gesicherten Details und an einem auf Einzelanalysen aufbauenden und in reflektierten Schritten vorgehenden Beitrag zu einem heute möglichen Schellingverständnis interessiert ist als vielmehr daran, auf dem Weg eines großschrittigen Durchgangs durch Schellings Philosophie, beginnend bei den Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810 und endend bei der Spätphilosophie, an sein Ziel zu gelangen, nämlich Schelling als einen, wenn nicht den Vater der vom „Gnostizismus“ beherrschten „Moderne“ zu identifizieren. Schelling wird dann letztlich für ein tragisch unmenschliches, weil gottloses und weltverachtendes „modernes Wirklichkeitsverständnis“ geradezu haftbar gemacht, das Koslowski z.B. so beschreibt: „Im Ergebnis kommen die gnostische Weltverachtung (...) und die neuzeitliche Vergottung der Wirklichkeit in einem überein: der Mensch kann mit der Welt machen, was er will, weil die Welt von sich her keine Wertgehalte und Entelechien besitzt, die in ihrer Werthaftigkeit vom Menschen unabhängig wären“ (841).

Keineswegs soll die Möglichkeit, die Dinge so zu sehen, a priori bestritten werden, also auch nicht, wie Koslowski beinahe selbstverständlich voraussetzen scheint, daß philosophisches Denken, wie z.B. das Schellings, und zeitgeistige Strömungen, wie etwa „die Moderne“ bzw. „die Postmoderne“, nicht nur auf komplexe Weise zusammenhängen, sondern im Sinne von geradezu unmittelbaren Ursache-Wirkung-Abhängigkeiten zu nehmen sind. Vielleicht ist es sogar an der Zeit, die Macht der Gedanken gegenüber einer allzu unkritischen Überbetonung von „Verhältnissen“ und „Kontexten“ als Erklärungsmuster für das Entstehen von geistig-weltanschaulichen Strömungen der Vergessenheit zu entreißen. Dies zu wollen und kritisch reflektiert durchzuführen, wäre kein geringes Verdienst. Doch scheint die in diesem Sinn geradezu als mutig zu bezeichnende Anstrengung Koslowskis am Ende der hier wohl besonders akuten Gefahr nicht wirklich zu entgehen, allzu kurz zu schließen und im Eifer des Gefechtes der weltanschaulich-ideologischen Auseinandersetzung jene Schattierungen zu übersehen und jene Zwischentöne zu überhören, die aus unterschiedlichen Ansätzen nicht einander ausschließende Gegner, sondern in der Sache weiterführende Gesprächspartner zumindest machen könnten. Daß dies dann, etwa im Falle Schelling, vorhandene Vorurteile bzgl. dessen philosophischer und theologischer Stringenz und damit wissenschaftlicher Rezipierbarkeit eher verstärkt, anstelle sie abzubauen, ist um der Sache willen um so bedauerlicher. Aussagen wie: „Der Idealismus entwickelt bei Hegel und Schelling eine Ontologie und metaphysische Logik, die das Werden von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit und das Erheben des actus purus zur Potenz zum Grundprinzip von Gott

⁵⁹ Jacobs, Wilhelm G.: Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Univ. Tübingen. Texte und Untersuchungen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989; ders.: Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings, ebd. 1993.

⁶⁰ Kasper, Walter: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965. Wenn auch weniger bekannt, so doch als in der Sache durchaus gleichrangig, ist hier zu erinnern an Hemmerle, Klaus: Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie, Freiburg u. a. 1968.

⁶¹ Verwey, Jürgen: *Gottes letztes Wort*. Grundriß der Fundamentaltheologie, Dritte, vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, S. 231. Verwey bezieht sich auf Jaeschke, Walter: Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, S. 434, wo dieser den altbekannten Vorwurf wiederholt, allerdings ohne ihn überzeugend zu begründen, Schellings Spätphilosophie sei „ein Rückschritt hinter bereits eingesehene Positionen.“

⁶² Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg u. a. 2001, S. 118. Die vom Rez. kursiv gesetzten Begriffe verweisen in der Sache sehr deutlich auf Schelling.

⁶³ Koslowski, Peter: *Philosophien der Offenbarung*. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling (sic!) Warum Baader mit und Schelling ohne Vornamen? A. F.), Paderborn u. a. 2001. Das Verhältnis von Schelling und Baader ist auch Gegenstand einer schon an anderer Stelle in dieser Zeitschrift vom Rez. besprochenen Arbeit von Marie-Elise Zovko: Natur und Gott: das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders, Würzburg 1996.

und Welt macht. Hegels Logik und Schellings Potenzenlehre sind im Unterschied zu Baaders Ontologie der Vollkommenheit der Persönlichkeit Gottes Ontologien des werdenden Gottes“ (858), sind nicht nur pauschal und somit weder richtig noch unrichtig, sie sind mehr als mißverständlich und repetieren ein nicht haltbares Zerrbild anti-idealistischer Polemik. Nicht weniger gilt dies für den kaum mehr nur unterschwelligen suggestiven Kurzschuß, so trage Schelling praktisch unmittelbar zum Elend der Moderne bei, insofern sein Denken als „Gnostizismus“ zu gelten habe, „in dem der Mensch selbst die Stelle Gottes, die Stelle des Schöpfers eingenommen hat, der in der Welt nur noch das Material seiner Autonomie erkennt“ (848). Solche sicher engagierten, in ihrem Kern ein akutes Problem berührenden und in diesem Sinn unausweichlichen weltanschaulichen Deutungen tragen, auch wenn dies noch so unbeabsichtigt sein mag, leider kaum zur eigentlich notwendigen Entideologisierung heutiger Debatten um ein sachgemäßes Verständnis von christlicher Offenbarung, ja von Religion überhaupt, und nicht zuletzt von Philosophie bei.

Den immanenten Differenzierungen und den nach wie vor unbestreitbaren Schwierigkeiten im Verständnis der Texte gegenüber wesentlich offener ist demgegenüber die Auslegung der Schellingschen Philosophie der Mythologie und der Offenbarung durch John E. Wilson, womit dieser sich freilich einhandelt, auf ähnlich spektakuläre Ergebnisse verzichten zu müssen. Dafür aber legt er zumindest Spuren, auf denen die weitere Schellingrezeption vorankommen könnte.⁶⁴ Dies gilt insbesondere dafür, daß Wilson der vielleicht größten Schwierigkeit zum Verständnis der Schellingschen (Spät-)Philosophie nicht ausweicht, nämlich der „Potenzenlehre“. Allein die Tatsache, dies getan zu haben, verdient Anerkennung, womit freilich auf ein Feld verwiesen ist, das systematischer Bearbeitung noch harret. Darauf ist im letzten Punkt zurückzukommen.

Wie insbesondere theologisch, aber auch philosophisch, es fruchtbar sein kann, ähnlich differenziert wie Wilson, wenn auch unter Ausblendung der Potenzenlehre, beim Freiheitsverständnis der Spätphilosophie anzusetzen, beweist Christian Danz mit seiner der Christologie in Schellings Philosophie der Offenbarung gewidmeten Diss.⁶⁵ In nachvollziehbaren, ihre Methodik immer sauber mitreflektierenden Schritten expliziert Danz nach einer allgemeinen Einleitung zu Schelling (Kap. 1) zunächst „das methodische Programm von Schellings Spätphilosophie“ (Kap. 2) und sein grundlegendes „Offenbarungsverständnis“ (Kap. 3), um dann in den Kap. 4–6 die Schellingsche Rekonstruktion der Stationen des christologischen Heilsgeschehens im einzelnen durchzugehen: Von der „Menschwerdung“ (Kap. 4) über „das Versöhnungsgeschehen“ am Kreuz (Kap. 5) zur „Auferstehung“ (Kap. 6). Im 7. Kap. faßt Danz seine Schellingauslegung programmatisch zusammen, indem er Schellings Christologie als „Darstellung der sich realisierenden Freiheit“ auf den Punkt bringt. In einem kurzen 8. Kap., von Danz als „Resümee“ bezeichnet, expliziert er „die Wirklichkeit der Freiheit“ als den eigentlichen philosophischen Ertrag von Schellings Offenbarungs- und Religionsverständnis. Danz' Interpretation läuft darauf hinaus, daß Schellings Denken, und zwar gerade seine Christologie, im strengen Sinn transzendentalphilosophisch zu nehmen ist, insofern nämlich „die Offenbarung die endgültige Befreiung des Bewußtseins darstellt, und dies als eine Bewußtwerdung des Bewußtseins verstanden“ werden muß (vgl. S. 150), womit aber – und dies ist das Moment der Religion bzw. Offenbarung – zugleich „dessen Faktizität als eine vom Bewußtsein selbst nicht hervorzubringende einsichtig wird“ (152). So muß nach Danz im Sinne Schellings gesagt werden: Als sich selbst gegebenes „transzendiert (das Bewußtsein) die Vorstellungen des Bewußtseins“ (ebd.) und verweist so letztlich auf Gott. Freilich, und dies ist mehr die Perspektive, die Danz eröffnet, als daß er diesen alles entscheidenden Gedanken ausführen würde, heißt dies: „Nur dann, wenn der Gottesgedanke nicht als eine Gegebenheit ins Spiel kommt, kann die Forderung, von der Freiheit auszugehen, eingelöst werden“ (157). Soweit aber expliziert Danz diese Thematik, daß er darin den springenden Punkt der Christologie und damit des Offenbarungsverständnisses Schellings sieht. Demgegenüber hat nach Schelling, so Danz, „die Mythologie als verfehlte Freiheitsgeschichte des wirklichen Bewußtseins“ zu gelten, die „ihren Gegenpol in der Geschichte des Christus (fand), der in seinem Freiheitsvollzug die verfehlte Freiheit des wirklichen Bewußtseins restituiert“ (156). Damit

ist von Schelling von der Christologie aus die Perspektive eröffnet, die Religionsgeschichte als „sich realisierende Freiheitsgeschichte“ begreifen zu können und ist zugleich „eine Rekonstruktion des trinitarischen Gottesgedankens“ ermöglicht, die „die Relationen des Absoluten zur Welt als ein freies Geschehen zu denken“ erlaubt (S. 157).

Danz leistet einen kaum zu überschätzenden Beitrag zur theologischen Rezeption Schellings, und zwar insbesondere der Schellingschen (philosophischen) Theologie, indem er die systematische, philosophische wie theologische Relevanz der Christologie Schellings aufweist und damit dessen Philosophie der Offenbarung insgesamt sozusagen aus dem Dunstkreis des gnostisch-esoterischen Vorurteils herausholt. Danz steht damit gewiß nicht allein, doch darf die Arbeit insofern als maßstäblich gelten, als hier die Ergebnisse der neueren Schellingforschung integriert sind, insbesondere die neuen Textausgaben, z. B. die „Urfassung“, aber auch vieles aus der hier bereits angeführten Sekundärliteratur.⁶⁶

Zusammen mit Danz ist auf eine italienische Monographie zu Schellings Spätphilosophie zu verweisen, die zwar vom Titel her dazu verführt, insofern dieser auf die Philosophie der Mythologie verweist, sie für theologisch eher weniger einschlägig zu halten, die aber in der Sache theologisch um so wichtiger ist, als auch sie, wenn auch anders als Danz, von der Mythologie ausgehend, auf die christologische und trinitarische Thematik zuläuft, und zwar als deren genuine Sinnspitze.⁶⁷ Die Vt. in Lidia Procesi, bekannt als ausgewiesene Kennerin des Deutschen Idealismus und nicht weniger profiliert als Psychoanalytikerin jungscher Provenienz, ist von diesem zweifachen wissenschaftlichen Hintergrund her offensichtlich in der Lage, in einem für Schelling ganz besonders geeigneten, sozusagen gedoppelten Zugriff, nämlich philosophisch und psychoanalytisch, zugleich zwei wesentliche und miteinander zusammenhängende Dimensionen Schellings im Blick zu haben und systematisch zu bewältigen, die nicht zuletzt immer wieder auch sozusagen gegeneinander ausgespielt worden sind.⁶⁸

Die christologische und schließlich trinitarische Pointe von Procesi kritischer Schellingauslegung besteht darin, daß sie aufweist, in welchem Sinn Schelling damit die transzendentalphilosophisch-rationalistische Verengung des kantisch-fichteschen Ich aufrichtet, dabei aber gerade nicht in Irrationalismus und Mystizismus ableitet, sondern dieses Ich nach langer und mühevoller, so aber reinigender Suche – und dies ist die Geschichte der Mythologie, die zu Christus führt – zu sich selbst, zu seinem realen Ich-Selbst finden läßt. Wie sozusagen jede Gottheit, die in der Geschichte der Mythologie auftaucht, ein Moment dieser nicht selten tragischen Suche des Ich repräsentiert, so ist Christus schließlich jenes Ende der Mythologie, jener die Mythologie überwindende Offenbarer, in dem und durch den das Selbstbewußtsein seine eigene Göttlichkeit, d. h. sein wahres Selbst, erkennt, dieselbe Göttlichkeit aller anderen Ich-Bewußtseinsgestalten anerkennt und schließlich der Göttlichkeit des jedem endlichen Bewußtsein Vorausseienden, dennoch nicht in abstrakter Abso-lutheit verharrenden, sondern des konkret-personal Anderen, d. h. des trinitarischen Gottes, inne wird.

Diese wenigen Bemerkungen dürften zur Genüge zeigen, daß es mehr als wünschenswert wäre, Procesi Monographie der interessierten Leserschaft deutscher Sprache zugänglich und so auf eine Dimension Schellings aufmerksam zu machen, die auch bei uns nicht länger übergangen bzw. neu ins Bewußtsein gehoben werden sollte. Es sei bei dieser Gelegenheit darauf hingewiesen, daß es auch in Italien, ähnlich wie in Frankreich, eine lebendige und differenzierte Schellingrezeption gibt, aus deren Kontext auch das Werk von L. Procesi herausgewachsen ist. Sie ist v. a. mit dem Namen Luigi Pareyson verbunden, aus dessen Schule neben L. Procesi u. a. mit Giuseppe Riconda, Francesco Moiso, Claudio Ciancio und Gianfranco Frigo eine

⁶⁶ Als kaum weniger interessante, freilich schon ältere, noch stark an W. Schulz angelehnte und von Danz kritisch rezipierte Monographie zu Schellings Christologie ist hier zu nennen Rosenau, Hartmut: Die Differenz im christologischen Denken Schellings, Frankfurt / Main u. a. 1985. Hinzuweisen ist hier nochmals auf das höchst wichtige Werk Xavier Tilliettes, in dem es zwar nicht nur, aber wesentlich auch um Schelling geht: Philosophische Christologie. Eine Einführung. Aus dem Französischen übertragen von Jörg Disse, Freiburg 1998. Grundlegend zu Schellings Offenbarungsverständnis ist auch Maesschalck, M.: Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling, Paris und Leuven 1989.

⁶⁷ Procesi, Lidia: La genesi della coscienza nella filosofia della mitologia di Schelling, Milano 1990.

⁶⁸ Paradigmatisch hierfür Jaspers, Karl: Schelling. Größe und Verhängnis, München 1955.

⁶⁴ Wilson, John Elbert: Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

⁶⁵ Danz, Christian: Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996 (Schellingiana 9).

Reihe höchst kreativer Schellingforscher und -interpreten hervorgegangen ist.⁶⁹

Gegenüber Proceis streng philosophisch-rationalen Kriterien genügender systematischen Durchdringung des Zusammenhangs der rationalen und der psychisch-realen Dimension bei Schelling wirkt Slavoj Žižeks „Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ wie ein geradezu furioser Kontrapunkt mit vergleichbaren Intentionen.⁷⁰ Daß auch Žižek sich um die psychologische Seite von Schellings Philosophie der Offenbarung bemüht, aber auch, daß dies eher mit beinahe blendender Rhetorik und eher literarisch ansprechend bis beinahe amüsant und irritierend aufgemacht ist, als daß es unter die Kategorie streng philosophischer Denkarbeit gefaßt werden könnte, zeigen schon die Teilüberschriften, die dem Text Žižeks eingefügt sind, z. B.: „1. Schelling-an-sich: der ‚Orgasmus der Kräfte‘ (...) Schelling als ‚Metapsychologe‘ (...) Der göttliche Wahnsinn (...) ‚Symbolische Kastration‘ (...) Die dialektische Transsubstantiation (...) Wie macht man eine Ratte menschlich? (...) *Creatio ex nihilo*“ (vgl. das Inhaltsverzeichnis). Dabei will Žižek sowohl „das übliche irreführende Schelling-Bild, das Schelling als den Philosophen des irrationalen Grundes, der Weltseele etc. zeichnet“, als im übrigen auch „das übliche irreführende Hegel-Bild“ korrigieren (15). Insofern auch Žižek damit gegen das Vorurteil des Schellingschen Irrationalismus ankämpft, liegt er auf der Linie aktueller Schellingforschung. Ob es ihm allerdings mit solchen Mitteln gelingt, hierzu einen wirklichen Sachbeitrag zu liefern, indem er nämlich v. a. mit Hilfe von „Lacans psychoanalytischer Theorie“ herausarbeiten möchte, „daß Schelling keine Mühe hat[,] die dunkle Unterwelt der vor-symbolischen Triebe (‚Gott vor der Schöpfung der Welt‘) zu durchdringen“, um dann allerdings „in seiner Rückkehr von diesem ‚dunklen Kontinent‘ zu unserem gemeinsamen Sprachuniversum“ immer wieder zu scheitern (16), mag dahingestellt bleiben. Immerhin dürften diese Spekulationen über Schellings „Ungrund“ und die Frage nach dem Zusammenhang Gottes und des Bösen nicht zuletzt für die Theologie anregend sein. Sie wirken freilich im Falle Žižek wie Irritationen eines allerdings sehr kenntnisreichen *Enfant terrible*, dem es jedenfalls gelingt, nicht zuletzt mit dem Mittel der Ironie, Schelling sozusagen als versucherische Melodie für wache und kritische Geister zwischen die Töne des Zeitgeistes einzuspielen und dort vernehmbar zu machen.

Die von Žižek somit eher gestreifte als wirklich kritisch reflektierte, in der Tat allerdings in das Zentrum des Schellingschen philosophischen und religiös-theologischen Denkens führende Frage nach Gott und dem Bösen wird um so kritischer und systematisch stringenter reflektiert in Friedrich Hermannis bei Oelmüller und Pöggeler verfaßter Diss. über Schellings Theodizee.⁷¹ Es mag bzw. muß hier dahingestellt bleiben, ob Hermann mit seiner These letztlich recht hat, Schellings Theodizeeprojekt, der „letzte große Theodizee-Entwurf“ überhaupt, sei gescheitert, freilich, so Hermann ausdrücklich, und diese entschieden formulierte These macht das Buch allemal lesenswert, „nicht wegen einer (behebaren) Unzulänglichkeit in Schellings Lösung, sondern wegen der prinzipiellen Unlösbarkeit des Problems“ (19). Hermann versucht, dies aufzuweisen, indem er Schellings Spätphilosophie einen doppelsinnigen Selbstbewußtseinsbegriff unterstellt, nämlich einerseits in der Philosophie der Mythologie ein Selbstbewußtsein, das durch den Sündenfall als „Selbstsetzung des Geistes“ überhaupt erst als menschliches Selbstbewußtsein entsteht, und andererseits in der Philosophie der Offenbarung ein Selbstbewußtsein, das als solches schon vor dem Sündenfall da ist, so daß dieser als „Selbstverfehlung des Geistes“ zu bezeichnen ist (vgl. 260). Unbeschadet dieser Schwierigkeit besteht nach Hermann die unbestreitbare kritische Leistung der Schellingschen Theodizee darin, der „privationstheoretischen Verharmlosung“ ebenso wie der „Instrumentalisierung des Bösen“ entgegenzuwirken (29) und so „auf der unbegreiflichen Kontingenz und Sinn-

widrigkeit des Bösen“ zu bestehen (31). Darin sieht Hermann die entscheidenden Gründe für Schellings grundlegende „metaphysik- und theodizeekritische Bedeutung“ (28). Daß Hermann damit an nicht zuletzt in ökumenischer Perspektive grundlegende Fragen der Rechtfertigungstheologie, also der theologischen Anthropologie und des christlichen Gottesverständnisses rührt bzw. die Bedeutung Schellings hierfür zutage fördert, liegt geradezu auf der Hand.

Von welcher grundlegender Bedeutung im derzeit nicht zuletzt für die Theologie höchst sensiblen Bereich der Anthropologie Schellings Philosophie sein kann, geht aus dem soeben erschienenen Sbd zu Schellings Anthropologie eindrucksvoll hervor, der die Vorträge des Schelling-Tages 1999 an der FU Berlin versammelt.⁷²

Daran ist für die Theologie, nicht zuletzt für die aktuelle theologische Diskussion um deren transzendentalphilosophische „Letztbegründung“, von besonderer Wichtigkeit, daß Schelling, wie z. B. Oesterreich in seinem höchst aufschlußreichen Beitrag „Die Freiheit, der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt. Schellings anthropologischer Übergang in die Metaphysik“ (23–50) ausführt, mit seiner Lehre vom Menschen „die Grenzen einer bloßen Theorie des Selbstbewußtseins überschreitet“ (vgl. S. 30), somit „die mikroanthropologischen Verkürzungen bloßer Bewußtseinstheorie“ verläßt und „zu einer makroanthropologischen Theorie des menschlichen Geistes vor(dringt), durch die der Mensch wieder in seine universelle Mittelstellung zwischen Natur- und Geisterwelt (i. e. die Metaphysik, A.F.) eingesetzt werden soll“ (vgl. S. 38). Ausdrücklich thematisiert Hartmut Rosenau in seinem nicht weniger wichtigen Beitrag: „Essentifikation. Die theonome Existenz des Menschen in Schellings Spätphilosophie“ (51–74) die theologischen Implikationen von Schellings Anthropologie. Er setzt Schellings Denken in Relation mit den theologischen Kernthematiken Eschatologie und Gnadenlehre und sieht bei Schelling „die theologisch problematische Alternative von Autonomie und Heteronomie, Selbst- oder Fremdbestimmung auch im Blick auf die mögliche Auferstehung zugunsten einer (heils-)geschichtlichen Theonomie überwunden“ (70). Damit sind gewiß die aktuellen fundamentaltheologischen Fragen um Bewußtsein und Freiheit nicht gelöst, aber es ist immerhin angezeigt, daß Schellings Denken hierzu kaum verzichtbare alternative Ansätze enthält, die freilich noch der Entfaltung und kritischen Rezeption harren. Daß Schelling selbst die nicht zuletzt existentielle Brisanz der Thematik verspürt, ja den Finger in die vielleicht entscheidende Wunde streng transzendentalphilosophischen Denkens gelegt hat, zeigt Rosenau, indem er auf ein Diktum des frühen Schelling Bezug nimmt und ausführt: „Die bloße Reflexion also ist eine Geisteskrankheit des Menschen“, die nicht zur ‚Identität‘ hinreicht. Sie führt letztlich zur soteriologischen Ohnmacht des erlösungsbedürftigen Menschen, der sich nun als Geistwesen endlicher Freiheit unter der Potenz und Dominanz des Eigenwillens der Natur als ein sich verzehrendes Feuer erlebt“ (71).

Auf in der Sache vergleichbare Weise macht auch der amerikanische katholische Theologe Philipp Clayton im Schellingkapitel seiner in München verfaßten Gotteslehre, die sich „teils als Fortführung der neuzeitlichen Metaphysik, teils als Alternative zu ihr“ verstanden wissen möchte, auf die zentrale Bedeutung Schellings, und näherhin von dessen Freiheitslehre, für ein heute mögliches Gottes- und ein daraus folgendes Menschenverständnis aufmerksam.⁷³ Was Clayton als „Mahnung Schellings an jedwede theistische Metaphysik“ resümierend formuliert, kann auch als Resümee dieses Überblicks über die aktuelle Literatur zu Schelling gelesen werden, nämlich „daß sie (i. e. die solche Philosophie treibende Vernunft, A.F.) die Unvermeidbarkeit des metaphysischen Projekts zugeben, den strengen Maßstäben einer solchen Reflexion Rechnung tragen, die Resultate der Reflexion, trotz aller offenen Fragen oder Zweifel, als wahr annehmen und dennoch anerkennen soll, daß sich das gesuchte Objekt stets auch den stärksten menschlichen Bemühungen entzieht“ (449).

3.3. Ausblick

Die vorliegende Sammelrezension kann, wie anfangs gesagt, keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Mehrere für das Schellingsche System durchaus zentrale und konstitutive Gegenstandsbereiche konnten bzw. mußten hier ausgeblendet bleiben, sei es weil sie für die Theologie nicht von unmittelbarer Bedeutung sind, sei es

⁶⁹ Vgl. z. B. Moiso, Francesco: *Vita natura libertà. Schelling (1795–1809)*, Milano 1990; Riconda, Giuseppe: *Schelling storico della filosofia (1794–1820)*, Milano 1990; *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari* a cura di Carlo Tatasciore, Napoli 2000; von Lidia Procesi gibt es eine akkurate Übersetzung der Schellingschen Philosophie der Mythologie: *Filosofia della mitologia*. A cura di Lidia Procesi, Milano 1990.

⁷⁰ Žižek, Slavoj: *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hg. v. Peter Engelmann, Wien 1996.

⁷¹ Hermann, Friedrich: *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien 1994.

⁷² Schellings philosophische Anthropologie, hg. v. Jantzen, J. / Oesterreich, P. L. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (Schellingiana 14).

⁷³ Clayton, Philip: *Das Gottesproblem*. Bd 1: Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie, Paderborn u. a. 1996, 9. Kap.: *Jenseits von ‚Gott jenseits Gott‘. Schellings Metaphysik der Freiheit*, S. 409–449, Zitat S. XV.

weil es sich um noch weithin unbearbeitete, gleichwohl für die Theologie vielleicht wichtige Forschungsfelder handelt.

Ein Gebiet, das in der Schellingforschung zunehmend Interesse findet, mit der Theologie zwar zunächst nicht unmittelbar zusammenhängt, aber zumindest auf Dauer auch nicht übersehen werden darf, ist die Naturphilosophie. Von ihr behauptet Jörg Sandkühler: „Schellings Naturphilosophie fasziniert, und weit mehr als anderen Dimensionen seines Werks gehört ihr die Aufmerksamkeit gegenwärtigen Philosophierens.“⁷⁴ Nach mehreren Sbdn mit einschlägigen Einzelbeiträgen⁷⁵ sind in jüngerer und jüngster Zeit auch für die Theologie nicht unwichtige Monographien zu Schellings Naturphilosophie erschienen. Dies gilt insbesondere für Schmied-Kowarziks Arbeit über Schellings Naturphilosophie „in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel“, aber auch für die Schmied-Kowarzik gegenüber kritische Arbeit von Michael Rudolphi über die Naturphilosophie in Schellings Frühwerk.⁷⁶ Der Feststellung Schmied-Kowarziks dürfte von theologischer S. kaum zu widersprechen sein: „Zu lange hat die Philosophie das Bedenken der Natur allein den Naturwissenschaften und deren Wissenschaftstheoretikern überlassen“ (219). Daß deshalb „eine Naturphilosophie im Sinne Schellings heute dringender denn je geboten ist“ (ebd.), begründet Schmied-Kowarzik damit, von Schelling lernen zu können, „daß wir für die sittlich-praktische Bestimmung des Menschseins in der Welt uns notwendig auf einen letzten Sinnhorizont des Gesamtzusammenhangs von Natur und Geschichte zu beziehen haben“ (221). Auf die theologischen Implikationen und Herausforderungen solcher Aussagen, die geradezu wörtlich mit den ihrerseits nach einem „letzten Sinnhorizont“ fragenden gegenwärtigen fundamentaltheologischen Bemühungen übereinstimmen (vgl. Verwey, Anm. 61), aber auch auf die abgesehen davon somit bei Schelling zu vermutenden Möglichkeiten, den Dialog zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie, also wissenschaftliche Interdisziplinarität in einem höchst aktuellen, aber leider noch allzu wenig genutzten Feld, voranzubringen, kann hier nur hingewiesen werden.

Daß Schelling als Kenner der Naturwissenschaften seiner Zeit zu gelten hat, zeigt der im ersten Abschnitt bereits angeführte Ergänzungsband zu den Werken 5–9 der historisch-kritischen Akademieausgabe. In deren Umfeld bzw. im Umkreis des allgemein zunehmenden Interesses an dieser Seite Schellings dürften in den nächsten Jahren weitere interessante Arbeiten zu Schellings Naturphilosophie zu erwarten sein.⁷⁷ Auf vielleicht gerade für die Theologie besonders interessante Weise sachkritisch reflektiert Rainer Adolphi in einem kurzen aber sehr erhellenden Aufsatz Schellings Begriff der „Natur als Subjekt“, indem er die Problematik der damit verknüpften romantisch-mystischen Konnotationen aufzeigt, zugleich aber auch deren Bedeutung gegenüber einem rein mechanistischen Naturverständnis betont.⁷⁸ Es bleibt zu hoffen, daß die interdisziplinär mehr denn je geforderte Theologie sich gerade auch von dieser Diskussion berühren läßt.

Ein nach wie vor nicht wirklich bearbeitetes, geschweige denn in seinem Sachgehalt begriffenes Feld ist, wie im vorigen Abschnitt schon kurz angedeutet, Schellings „Prinzipien- oder Potenzenlehre“,

die er selbst ausdrücklich als „Metaphysik“ seines späten Systems bezeichnet.⁷⁹ Von wenigen, eher zögerlich ansetzenden Verstehensversuchen abgesehen ist diesbzgl. eine deutliche Zurückhaltung, ja Abstinenz in der einschlägigen Schellingliteratur spürbar.⁸⁰ Dies wird sich zumindest längerfristig ändern müssen, will die gegenwärtige Schellingrezeption nicht Gefahr laufen, mit der Ausklammerung dieser von Schelling selbst offenbar als zentral wichtig angesehenen Denkfiguren, also der systematischen Grundlegung seiner Philosophie, sozusagen seiner Philosophie der Philosophie, möglicherweise den Kern und die Sinnspitze zumindest der Spätphilosophie am Ende nicht wirklich zu begreifen, gar zu verfehlen.

Den entscheidenden Hinweis zum Verständnis der Potenzenlehre gibt Schelling selbst mit deren Bestimmung als „Metaphysik“. Damit versteht er die Potenzenlehre nämlich nicht mit einem allzuweit gefaßten und somit kaum faßbaren Allgemeinbegriff einer im übrigen überholten philosophischen Tradition, vielmehr schließt er programmatisch sein eigenes Denken konkret an Platon und Aristoteles an. „Die Metaphysik“ ist nämlich für Schelling „ein Gewebe, dessen Aufzugsfäden dem Platon gehören“, das aber erst durch Aristoteles, durch dessen Metaphysik, die „das Lehrbuch aller Zeiten geworden ist“, wissenschaftlich entfaltet wurde, so daß gilt: „Platon und Aristoteles sind selbst erst zusammen ein Ganzes“ (XI/380). Die Potenzenlehre aber ist letzten Endes nichts anderes als die im Durchgang durch die Neuzeit, durch Descartes, Leibniz, Kant, Fichte und Hegel, neu konstituierte und neu entwickelte platonisch-aristotelische Metaphysik, die als solche diese gesamte Geschichte in sich enthält, insbesondere aber deren Verengungen und Vereinseitigungen kritisch reflektierend aufhebt.

Schellings Potenzenlehre kann und braucht hier nicht näher entfaltet zu werden, es soll mit dem Verweis auf deren sachlichen Zusammenhang mit Schellings Rückgriff auf Platon und Aristoteles nur auf das enge Verhältnis Schellings zur Antike im allgemeinen, und des näheren – jedenfalls gilt dies für den späten Schelling – zu den beiden Größten, so aber auf ein weiteres, von der Schellingforschung zwar durchaus schon in den Blick genommenes, aber noch lange nicht wirklich abgeschrittenes, geschweige denn fruchtbar gemachtes Forschungsfeld hingewiesen werden. Den gegenwärtigen Forschungsstand wird der im Erscheinen begriffene, von Jörg Jantzen, dem gegenwärtigen Präsidenten der Internationalen Schellinggesellschaft, edierte SammelBd über die 1995 in Mailand stattgefundene Tagung zum antiken Denken in Schellings Philosophie wiedergeben.⁸¹

Die offensichtlich neues Interesse findende Frage nach Schellings Verhältnis zu Platon und Aristoteles steht im Kontext der darüber hinausgehenden Frage nach der Bedeutung der Antike insgesamt für Schelling bzw. heutiges Philosophieren allgemein, und lenkt, davon ausgehend, den Blick auf den Umgang Schellings mit der gesamten Tradition. Für das Verhältnis Schellings zur Antike ist auf die nach wie vor unverzichtbaren Arbeiten von Werner Beierwaltes zu verweisen, der auch in seinen jüngsten Studien zu Plotin auf dessen Bedeutung für Schelling ausführlich eingeht.⁸² Ausdrücklich hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf zwei kurze, aber um so gewichtigere philosophische Studien von Rüdiger Bubner zu Schellings Verhältnis zu Platon und Aristoteles.⁸³ Deren für die gegenwärtige (Fundamental-)Theologie besondere Bedeutung dürfte u. a. darin liegen, daß sie eine im Namen einer vielleicht doch allzu forsch daherkommenden „kritischen“ Attitüde, die meint, nur sog. reine Transzendentalphilosophie, von der erst seit und mit Kant gesprochen werden könne, könne (nach Kant und Fichte) überhaupt den Anspruch erheben, als wirklich „vernünftig“ zu gelten, und jede Art von „Metaphysik“ sei apriori „ontologistisch“ und folglich mehr

⁷⁴ So anläßlich seiner Besprechung von Bd I/5 der Akademie-Ausgabe (1994), in welchem Schellings „Ideen zu einer Philosophie der Natur (1794)“ kritisch ediert sind, in: Weltalter – Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1996 (=Dialektik 1996/2), S. 113.

⁷⁵ So: Schelling, Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte, hg. v. Hasler, Ludwig, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981; Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling, hg. v. Heckmann, Reinhart / Krings, Hermann / Meyer, Rudolf W., Stuttgart-Bad Cannstatt 1985.

⁷⁶ Schmied-Kowarzik, Wolfriedrich: „Von der wirklichen, von der seyenden Natur. Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 (Schellingiana 8); Rudolphi, Michael: Produktion und Konstruktion. Zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001 (Schellingiana 7).

⁷⁷ Jüngst erschienen ist Bach, Thomas: Biologie und Philosophie bei C. F. Kielmeyer und F.W.J. Schelling, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001 (Schellingiana 12); hinzuweisen ist auch auf Ziche, Paul: Mathematische und naturwissenschaftliche Modelle in der Philosophie Schellings und Hegels, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

⁷⁸ Adolphi, Rainer: Ontologie der Natur oder Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis? Zur Konzeption einer Philosophie der Natur zwischen Kant und Schelling, in: Erfahrungen der Negativität. FS für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag, hg. v. M. Hattstein u. a., Hildesheim u. a. 1992, S. 131–152.

⁷⁹ So in einem Brief an seinen Freund Beckers, s. Plitt III, S. 241.

⁸⁰ Einen Versuch wagt, wie im vorigen Abschnitt gesagt, Wilson (s. o. Anm. 64). Der Rez. erlaubt sich auch den Hinweis auf seinen eigenen Versuch a. a. O. (s. o. Anm. 56), v. a. Kap. 3. 2. Auch Thomas Buchheim geht auf Schellings Potenzenlehre ein, bezeichnet sie aber als „obskuren Formalismus“, a. a. O. (s. o. Anm. 54), S. 57.

⁸¹ Das antike Denken in der Philosophie Schellings, hg. v. Jantzen, Jörg, Stuttgart-Bad Cannstatt, voraussichtlich 2002 (Schellingiana 11).

⁸² Beierwaltes, Werner: DAS WAHRE SELBST. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt/M. 2001, dort S. 182–227; Plotins Gedanken in Schelling. Vgl. ders.: Identität und Differenz, Frankfurt / Main 1980, S. 204–240; Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings „Bruno“.

⁸³ Bubner, Rüdiger: Innovationen des Idealismus, Göttingen 1995, dort S. 9–42; Die Entdeckung Platons durch Schelling und seine Aneignung durch Schleiermacher, S. 43–52; Aristoteles und Schelling über Gott.

oder weniger „unkritisch“, auf notwendige Differenzierungen hinweist. Auch könnten die genannten wichtigen Studien von Beierwaltes und Bubner dazu beitragen, das damit zusammenhängende, allzu gängige Vorurteil vom „Gnostiker“ und damit weniger streng philosophisch zu nehmenden Schelling zumindest zu differenzieren. Denn daß Schelling sich neben den „Klassikern“ auch mit den „gnostischen“ Strömungen der Antike, und von daher im übrigen auch mit entsprechenden Denkfiguren und Tendenzen in der Renaissance befaßt hat, und daß gerade dies auch sein Denken wesentlich beeinflusst hat, ist kaum zu bestreiten. Daß er allerdings deshalb selbst als „Gnostiker“ bezeichnet werden müßte, falls diese Bezeichnung überhaupt sinnvoll ist, wäre ein allzu kurzer Schluß. Doch ist auch damit auf ein Forschungsfeld lediglich hingewiesen, das noch gründlicher Bearbeitung bedarf.⁸⁴

In keinem Fall aber greift Schelling auf die philosophische Tradition sowie auf die Mythologie und die Offenbarung aus bloß historischem Interesse zurück. Schelling will im strikten Sinn sachbezogen verstanden sein: „De capite dimicatur, es geht um die Hauptsache, nämlich um die Philosophie selbst“ (XIII/31). Was aber nach Schelling darunter zu verstehen ist, stellt für die heutige Theologie, näherhin für die hiermit ein letztes Mal und abschließend bemühte gegenwärtige fundamentaltheologische Grundlagendiskussion, zumindest insofern noch eine weithin uneingelöste Herausforderung dar, als die diesbzgl. Schellingschen Versuche und Ansätze, und damit die Schellingsche Kritik an reiner Transzendentalphilosophie, jedenfalls noch nicht als adäquat, geschweige denn als ihrerseits sachkritisch eingeholt und fruchtbar gemacht bezeichnet werden können. Wenn es nämlich in dieser aktuellen Diskussion um „die Frage nach einer durchgängig, nicht nur fragmentarisch konsistent und sinnvoll zu denkenden Vernunft“ geht,⁸⁵ dann ist nach Auffassung des Rez. Schelling um so mehr als kritischer Gesprächspartner mit einzubeziehen, als er selbst explizit, ja mit Entschiedenheit seine Philosophie mit dem Anspruch der Letztbegründung verbindet, gerade von hier aus aber zur Kritik an einem falschen bzw. unkritischen Vernunftbegriff kommt. So konstatiert Schelling im erstphilosophischen Sinne: „Man kann die Philosophie erklären als die schlechthin von vorne anfangende Wissenschaft.“ Und deshalb: „Die Philosophie macht daher zuvörderst unverhohlen eine Forderung an sich selbst: sie verlangt, daß sie etwas Gewisses mit Bewußtsein erreiche“ (Urfassung I/19). Kant, Fichte und Hegel gegenüber kritisch merkt aber Schelling sogleich an: „Darin stimmen wenigstens alle überein, daß die Philosophie etwas Vernünftiges herausbringen müsse, ja, sie gestehen ihr auch einen vernünftigen Zweck zu. Es fragt sich aber nicht, ob man etwas Vernünftiges wolle, sondern ob es hinlänglich sei, etwas aus der Vernunft notwendig Folgendes erzeugt zu haben. Die Frage ist, ob man sagen kann, daß die Philosophie eine Sache wirklich begriffen habe, wenn man erklärt, daß sie vernünftig sei. Man nimmt hier die Vernunft als etwas Absolutes, keines weiteren Forschens mehr Bedürftiges“ (Urfassung I/20). Es ist diese Kritik des kantisch-fichtesch-hegelschen Vernunftverständnisses, die Schel-

ling, und zwar gerade insofern er seine Philosophie als kritische Letztbegründungsleistung versteht, zur Konzeption seiner Philosophie geführt hat, nämlich als negativer und positiver, als Philosophie der Mythologie und Offenbarung, die als solche nicht zuletzt, wie gezeigt, anthropologischen Grundeinsichten entspricht.⁸⁶

Zu dieser Alternative gehört, daß sie in kritischem Rückgriff auf die philosophische Tradition, auf die „alte Metaphysik“, auf die sich nach Schelling ja auch Kants Kritik bezieht, ohne die also Kant, so Schelling ausdrücklich, gar nicht wirklich kritisch begriffen werden könnte (vgl. XIII/34), sowohl die Aporien einer rein transzendentalen Vernunft, als auch die eines eher traditionellen, wenn auch nicht mit der Tradition einfach gleichzusetzenden, diese vielmehr verengenden Wahrheitsverständnisses herkömmlicher Metaphysik bzw. Ontologie aufgreift und aufhebt. Inhaltlich ist dies als Schritt Schellings hin zu einer kritischen Onto-Theologie zu fassen, die als solche das ontologische Argument Anselms und zugleich Kants Kritik daran kritisch rezipiert und weiterführt. Darauf weist z. B. Peetz in der bereits besprochenen Arbeit deutlich hin (s. o. 3.1, Anm. 53). Auch Friedrich Voßkuhler kommt in seinen Studien zum „Idealismus als Metaphysik der Moderne“ in diesem Sinn auf Schelling zu sprechen, wenn er hinsichtlich der Differenz zwischen (fichtescher) Transzendentalphilosophie und Schellings Spätphilosophie feststellt: „Der Unterschied ist, daß dies ‚Unbedingte‘ (Schellings, A.F.) nun nicht mehr eines des ‚Wissens‘ ist, sondern daß es vom ‚Wissen‘ abgelöst wird. Das ‚Unbedingte‘ in seiner Unbedingtheit zu denken heißt nun, es selbst vom ‚Wissen‘ zu absolvieren und es wirklich absolut davon zu setzen. Das so Absolvierte ist das wirklich ‚Absolute‘. Es ist das von aller metaphysischen Notwendigkeit unberührte ‚Absolute‘ – eben Gott als ‚Freiheit‘.“⁸⁷

Es kann wohl kaum bestritten werden, daß diese Überlegungen ins Zentrum der Theologie, und näherhin der hier immer wieder angeführten (fundamental-)theologischen Auseinandersetzungen führen und gehören, daß also Schelling der Theologie von heute durchaus etwas zu sagen hat, weil deren Grundlegungsfragen offensichtlich nicht nur an Schelling angelegt werden können, sondern sich letztlich als roter Faden, ja als Motor des Schellingschen Denkens selbst herausstellen. Da dies nicht zuletzt auch bedeutet, daß nicht nur die Theologie von Schelling, sondern umgekehrt die gegenwärtige philosophische Schellingrezeption, insofern sie über bloß historische Forschung hinausgehend sich im Sinne Schellings „der Sache“ stellt, ihrerseits von den in der Theologie geführten Diskussionen um ein adäquates Vernunft- und Freiheitsverständnis nicht wenig profitieren könnte, wäre im Interesse beider Seiten ein sachbezogener Dialog etwas, das an der Zeit ist. Dies ernsthaft zu versuchen, könnte die am ehesten adäquate Antwort auf die Frage sein: Wozu Schelling?

⁸⁶ Schellings Spätphilosophie als Alternative in diesem Sinn zu Kant, Fichte und Hegel hat, mit Betonung des Schellingschen Mythosverständnisses, auch Lothar Knatz in seiner Bremer Habil. thematisiert und kritisch dargestellt: Geschichte – Kunst – Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie, Würzburg 1999.

⁸⁷ Voßkuhler, Friedrich: Der Idealismus als Metaphysik der Moderne. Studien zur Selbstreflexion und Aufhebung der Metaphysik bei Hölderlin, Hegel, Schelling, Marx und Heidegger, Würzburg 1996; S. 341. Von einer „Umkehrung des ontologischen Arguments“ in Schellings Spätphilosophie spricht Josef Kreiml in seiner Diss.: Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling, Regensburg 1989.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Bayer, Oswald: Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie. Tübingen: J.C.B. Mohr / Siebeck 1999. XII, 333 S., kt € 34,00 ISBN: 3-16-147163-6

In Immanuel Kants Logik findet sich die Unterscheidung eines Weltbegriffs der Philosophie von ihrem Schulbegriff. Was in der Schule zu einer zünftigen Fachsprache ausgearbeitet werde, unterscheide sich vom Weltbegriff. Dieser „beziehe sich auf das, was jeden Menschen als Menschen betrifft, was ihn unbedingt angeht; er bezieht sich auf den Endzweck des Menschen, auf seinen Ort in der Welt, auf seine Bestimmung“ (269). Der Tübinger systematische Theologe und Lutherkenner O. Bayer hat sich in vorliegendem Aufsatzband einmal neu der Aufgabe gestellt, Theologie gerade aus ihrem Weltbegriff zu entwickeln und ihr abseits vom elfenbeinernen Turm der Hochschule einen Platz im Nachdenken der Begegnung

von Wort Gottes und Wahrheit jedes Menschen zu geben. Ein solches Theologieverständnis verdankt sich wesentlich seiner existentiellen, antischolastischen Grundlegung in Martin Luthers drei Haltungen des Theologen von oratio, meditatio und tentatio (266–279). Größe und Grenze von B.s Darlegungen macht es, um es vorweg zu sagen, aus, daß er den dabei notwendigen Rückgang ins elementare Nachdenken und Erfahren auf die Frage konzentriert: Kann der Mensch allein aus dem Wort Gottes seine Bestimmung finden? Theologie müßte danach das „De te fabula narratur“ (33) der Schrift immer wieder zur Geltung bringen.

Es handelt sich um insgesamt 23 Beiträge, die allesamt bereits an verschiedenen Orten veröffentlicht wurden und die nun locker in drei Gruppen aufgeteilt sind: „Lebensgeschichten“ (in Darstellung und Auseinandersetzung u. a. mit Johann Georg Hamann, zweimal mit Jochen Klepper, mit Tilmann Moser und mit Johannes Brobowski „Epilog auf Hamann“ und daneben in einem grundlegenden Artikel zum „neuzeitlichen Narziß“ in Kritik an Schleierma-

cher und Hegel) – „Gott im Wort“ (mit neun Annäherungen an die Gottesfrage, bei der immer wieder das Anderssein Gottes, seine Souveränität und seine Zuwendung im verheißenden Wort herausgestellt wird) – „Wort und Geist“ (mit verschiedenen Anläufen zur Schrifthermeneutik, dabei mit überraschenden Einsichten zu Engeln, zu Theologie und Naturwissenschaften sowie zum Bildungsverständnis). Eine vorangestellte Einführung zur „poietologischen Theologie“ gibt die Anliegen treffend wieder, nach denen Gottes Dichtertum sich durch die „in Treue zugesagte Welt, durch die er uns anredet“, also durch seine „Poesie des Versprechens“ (18), verwirklicht.

Naturngemäß kehren in einer Aufsatzsammlung viele Gedanken wieder. Oft enthalten wenige S., ja nur einige Zeilen eine Synthese, von der aus sich weiterzudenken lohnt. So ist es sinnvoller, wenn auch nicht ungefährlicher, nicht die einzelnen Beiträge zu referieren, sondern ihre leitenden Gedanken herauszustellen. Denn mit bewundernswerter Einseitigkeit setzt der Tübinger Theologe stets auf die Kraft reformatorischen Denkens. Gegen das versuchte „Zähmen“ von Luthers Lehre setzt er dessen apokalyptische Zeitwahrnehmung: Gottes „Neuschöpfung erweist die Welt, die nicht in Übereinstimmung mit ihm lebt, als ‚alte‘ Welt und stellt die ursprüngliche wieder her“ (158). Bleibende Andersheit Gottes, aber auch seine verheißende, treue Zuwendung in seinem Wort, das sind die Konstanten seines Denkens in den vielen Variationen von Schöpfung, Gericht und Weltvollendung: „Schöpfung ist Rede an die Kreatur durch die Kreatur“ (232); Gericht meint den Konflikt zwischen aller Bemächtigung des Weltsinns in einem „zeitlos reinen Apriori“ vom menschlichen Denken aus und dem end-gültigen Wort der „zeitlichen, kontingenten, geschichtlichen Bibel“ (274) und ihrem „historischen Apriori“ (243) der Anrede durch Gott: „Ich bin der, der von Gott angeredet, ins Leben gerufen ist“ (267); Neuschöpfung schließlich ist die Wiederherstellung des Gesprächs zwischen Gott und dem Menschen durch Christus in einem „ganz und gar kommunikativen Sein“ (120). Hamann, nicht Kant oder v.a. Hegel also, aber auch keine vermutete katholische Substanzmetaphysik, die von einer vorgängigen Einheit des Seins ausgehe. Der Riß zwischen der Sünde und dem neuen Sein und Sprechen im Evangelium ist nicht zu vorgängiger Identität glattzubügeln.

Damit ist bereits der Charakter dieses Werkes genannt, das bei allem wissenschaftlichen Anspruch stets auch den Sprung ins Hören des Wortes Gottes zumutet. Es verbreitet keine Allerweltsweisheiten, es folgt keinem System, es liebt eher Erzählungen und bleibt bei allem sinnlich und leiblich. Gerade so aber wird es dem Hörer zur Wahrheit, die er sich selbst nicht geben kann. Oft genügt B. deshalb eine strikt logische Argumentation nicht, es geht ihm vielmehr darum, die Leser in eine Existenzbesinnung etwa anhand eines Kirchenliedes hineinzuführen. Gerade für katholische Leser und Theologen wird eine solche radikale Theologie aus lutherischem Geist ein Korrektiv gegen alle voreiligen Versöhnungs- und Harmonieformeln bieten: Nur wenn von Gott her das schlechthin Neue kommt, wenn es sich zusagt, kann auch die Welt in Ordnung kommen. Theologie aus der Liebe zum Wort Gottes *tout court*, das würde dem etwas verblaßten katholischen Bibelfrühling durchaus neue Blüten zuführen.

„Luthers Lehre“ (158) also *ex fontibus*, aber in eine heutige systematisch-theologische Fragestellung gebracht und gewiß auch mit Starkmut gegen manche Abschwächung ins Feld geführt: „Fragen wir nach der Aktualität Luthers, dann mutet zwar nicht seine Person, wohl aber seine Lehre – das, was er zu sagen hatte – uns zu, unseren üblichen Begriff des Aktuellen kritisch zu sehen – d.h.: das, was im augenblicklichen Interesse zu liegen scheint, was sich als zeitgemäß, gegenwartsnah, ganz neu gibt, ganz neu, mit anderen Augen, zu sehen“ (149). Allerdings läßt sich diese Behauptung und Selbstbehauptung einer lutherischen Theologie als „Lehre“ auch stützen. Denn der Reformator und ein sich ihm verdankendes Denken scheint oft ohne weitere Begründung wie ein „Kirchenvater“ mit Autoritätsanspruch gebraucht zu werden. Aber warum hat er recht? Und warum hat nur er recht? Warum Luther nicht als folgenreicher Vordenker, der in die Freiheit des Denkens setzt, auch neben und abseits seiner Lehre zu suchen?

Diese, so wage ich zu sagen, gewisse Verengung des Blicks zeigt sich nicht selten im Umgang B.s mit Gegenpositionen, denen nicht immer die Ehre einer detailreichen Darstellung und Auseinandersetzung gegeben wird. Dafür *pars pro toto* zwei Beispiele. Gregor von Nyssas berühmte Selbstdarstellung geistlicher Schriftauslegung als ein Verdaulich-Machen des „harten, widerständigen Brotes der Schrift“ (214 nach Homiliae in Cant. VII) dient, für sich genommen, gewiß als treffliches Gegenbild für die Versuchung, sich dem Anderssein Gottes in seinem Wort zu entziehen. Das Verdaulich-Machen meint im Original aber genauer das Nahrhaft-Werden, das Für-Uns-Sein des Schriftwortes, während es dem Leser im bloßen Schriftbuchstaben noch leblos bleibt. Gewiß mutmaßt B., Gregor wolle den Buchstaben „auf einen Sinn zurückführen, den man schon kennt“ (214), und er bringt ihn damit in die Nähe einer vorgeblichen neuzeitlich-narzißtischen Selbstbespiegelung im Text. Freilich plagt sich der Kappadokier mit dem vom Buchstaben her nicht Zusammenpassen-

den von Hld 4,2 LXX, nach dem das Lob der Zähne mit der Fruchtbarkeit der Herden in Zusammenhang gebracht werden soll. Das Verdaulich-Machen meint dann gewiß die geistliche Schriftauslegung, aber eben im Blick auf das Christusereignis, in dem das Gesetz erst zur Heilswahrheit wird. Ob das wirklich so weit von den Intentionen B.s entfernt ist?

Zum anderen wird leitmotivisch Gott im Anschluß an Hamann als Vf. verstanden, als „Poet“ in doch recht freier Auslegung des ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses (Gott als „poietes“, 30, vgl. 144). Denn selbstverständlich schloß der ursprüngliche Sinn des Begriffs höchstens implizit auch ein Wortgeschehen in der Schöpfung ein, aber eher im Sinn altchristlicher Logos-theologie. Er darf deshalb nicht auf die promissionale Struktur der Wirklichkeit aus Gottes Hand eingengt werden.

All das schmälert den Gedankenreichtum B.s nicht. Das profilierte Buch enthält vielmehr stets auch Fundstücke, die nicht rasch von der Hand zu weisen sind. So plädiert es etwa entgegen der vielfach vorgetragenen Meinung dafür, „von der Trinitätslehre eine ‚allgemeine‘ Gotteslehre und Anthropologie zu unterscheiden und beides nicht ineinanderfallen zu lassen“ (145). Und sinnliches Wort im besten Sinn ist die treffende Gegenüberstellung von „Grille“ und Blindschleiche als Denkfiguren (86f). „Einfälle und Zweifel – das summum bonum unserer Vernunft“ (86), ob dieses Hamann-Wort nicht auch das beste Lob dieses Buches darstellt?

Erfurt

Andreas Wollbold

Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen, hg. v. Friedrich Hermann / Peter Koslowski. – München: Wilhelm Fink 1998. 232 S., kt DM 49,99 / € 26,40 ISBN: 3-7705-3291-0

Der Sbd verdankt sich einer Tagung, die im Dezember 1995 in der Evangelischen Akademie Iserlohn zum Thema „Das Böse und die Übel“ veranstaltet wurde. Die Organisatoren reagierten auf eine Entwicklung, die immer noch anhält: Die Zeit, da das Böse und der Böse totgesagt wurden, ist vorbei; die Theodizeefrage ist wieder in aller Munde.

Das Böse, Wesen und Begriff (Teil 1)

Die vier ersten Beiträge wenden sich dem Wesen und dem Begriff des Bösen zu. Rolf Schönberger (15–47) verfolgt die Geschichte der höchst erfolg- und folgenreichen Theorie von der Privation, derzufolge das Böse „Beraubung des Guten“ ist, die sich etwa 2000 Jahre wie selbstverständlich gehalten hat. Wie Schönberger mit Texten belegt, geht es ihm um den Aufweis, daß dieser Seinsmangel einen qualifizierten Seinsbegriff voraussetzt, also auf den Mangel von spezifischen Seins- und Lebensqualitäten verweist. So setzt Blindheit etwa Sehvermögen voraus.

Demgegenüber steht dann die Kritik dieser Theorie in den vergangenen 200 Jahren (Friedrich Hermann, 49–72). Diese Kritik wird von Leibniz über den mittleren Schelling bis zu Kant und zum späten Schelling nachgezeichnet. Sie alle profilieren die positive Negativität des Bösen immer deutlicher und erkennen es immer eindrücklicher als Verkehrung des Willens selbst, bis dann bei Schopenhauer alles Leben schließlich Leiden ist und alles Glück privativen Charakter hat. Hermann findet die Privationstheorien nicht überzeugend, auch wenn dadurch der Glaube an einen guten und zugleich allmächtigen Gott erheblich ins Wanken kommt.

Eine erfrischend unkonventionelle Behandlung der Thematik bietet Eckhard Nordhofen (73–84). Er zeigt, wie die Privationstheorie das Böse selbst entwirkt. Einerseits sind wir nicht mehr fähig, alle Schreckensmeldungen zu verdauen; andererseits erfüllen die Signale des Bösen eine wichtige Orientierungsfunktion; schließlich verführt die gängige Bosheitsdefinition genau dazu, vom Guten als dessen Fluchtpunkt zu sprechen.

Erst der vierte Beitrag (Christof Gestrich, 85–95) spricht spezifische (evangelisch) theologische Punkte an: erst von der göttlichen Sündenvergebung her erkennen wir uns als Sünder; wir sind nicht zur Passivität verurteilt, fallen aber aus der Schöpfungsordnung heraus und verfehlen so Beziehungen zwischen Gott, Mensch und Welt. Zum gesamt-biblischen Sündenbild gehören Unglaube, die Einzigkeit von Gottes Fähigkeit zu heilen, die Universalität, die Lebensfeindlichkeit, der gegen Christus gerichtete Charakter und die bisweilen dämonischen Dimensionen. Kurzum, Sünde bedeutet Verlust göttlichen Glanzes und falsche Stellvertretung. Das Natürliche werde durch das christliche Sündenverständnis nicht abgewertet, vielmehr

ist der Umgang der Moderne mit der Natur als Fehlhaltung zu demaskieren. Daß damit noch kein Weg für einen glaubwürdigen Umgang mit der Sünde in der zeitgenössischen Verkündigung erreicht ist, gibt Gestrich unumwunden zu.

Ursprung und Ende des Malum (Teil 2)

„Sündenfälle“ nennt Peter Koslowski seinen umfassenden Beitrag zu Theorien der Wandelbarkeit der Welt (99–131). Hier geht es um Theorien, die die Wirklichkeit als veränderlich erfahren. Doch macht es einen Unterschied, ob (wie in der christlichen Theorie) die Menschen selbst die Initiatoren der Bosheitsgeschichte sind, ob die Sündenfälle mythisch im Fehlverhalten der Götter oder quasi ontologisch in der sich selbst entzweienenden Wirklichkeit gelegen sind.

Koslowski schreitet einige Systeme ab, so die Valentinianische Gnosis, von der Linien bis hin zu Hegel gezogen werden können, da der Geist sich selbst entfaltet und sein Drama in der Materie als der *imaginatio* realisiert. Die in der Regel wenig bekannte Barbelognosis hingegen sieht das Böse in der Entstehung eines Nachahmegeistes, der in die Tragödie der Erkenntnis führt und als eine Art Protestexegese der Bibel zu verstehen ist. Schließlich wird die komplexe und interessante Falltheorie von F. X. von Baader präsentiert. Ihnen allen voraus aber verweist Koslowski auf die modernste der Fallideologien, die alle Schuld vom Individuum wegnimmt und der Gesellschaft zuspricht. Es ist die Lehre von der Ideologie, die es zu überwinden gilt.

Klaus Berger (133–148) gibt eine gedrängte Übersicht zum Neuen Testament. Er setzt mit der Hiobproblematik ein, die sich angesichts des endgültigen Todes Jesu radikalisiert. Nun bedeutet „erschaffen“ gemäß der Bibel immer Ordnen von Chaos und Bosheit. Bis zum apokalyptischen Ende wird sich das Böse auf Erden also noch ausleben können, aber mit dem Tod Jesu wird Tod selbst zur Spur Gottes, obwohl er den Menschen zerstört. Der Schrecken dieser Welt dient der Erprobung unseres Glaubens an Gott. In dieser Welt des Unrechts ist allerdings nicht die Versöhnung mit sich selbst das Ziel, sondern der heilsame Bund Gottes mit den Menschen.

Der Theologe Oswald Beyer greift den Gesichtspunkt der Eschatologie heraus (149–156); denn ein neues Verständnis des Bösen setzt eine Neubestimmung auf sie voraus. Jesus erwartet den großen Abfall, wenn das Geheimnis der Bosheit am Ende offenkundig wird. Dann greift die von Kant initiierte moderne ethische Lösung zu kurz. Klar muß bleiben, daß das Böse Gottes Sache bleibt.

Funktionen des Malum

Im dritten Teil schlägt am deutlichsten der Puls der Zeit. Im Rahmen moderner Zweckrationalität wird das Böse immer grundsätzlich in Funktionszusammenhänge eingeordnet, von ihnen her beurteilt. Bedeutet das keine unangemessene Relativierung?

Anton Hügli hat dazu den Grundsatzbeitrag geschrieben (159–183). Das Böse verweist aus sich selbst heraus auf solche Aspekte, anders ist es überhaupt nicht begreiflich und besprechbar. Was bleibt? Nach Hügli kann die angemessene Haltung gegenüber dem Bösen nur Schweigen sein.

In der Neuzeit wird das Böse von Mechanismen der Zuordnung integriert. So wird es in Gutes umfunktioniert und umgekehrt; Gutes und Böses treten in eine „wunderbare Verwandlung“ ein. Wenn sich Gutes aber kaum ohne Böses vorstellen läßt, tritt Gott als Schöpfer auf die Anklagebank. Es ist die spezifische Frage der Neuzeit, über deren Gründe sich verschieden antworten läßt. Hügli bespricht die neuzeitlichen Antworten: das Endlichkeits- und Kompensationsmodell des Leibniz, die Geschichtsphilosophie als „Fortsetzung der Theodizee mit anderen Mitteln“, die Geschäftsordnung des Tribunals und schließlich Kants Einspruch gegen das Modell der Funktionalität: Das „radikal Böse in der menschlichen Natur“ läßt sich weder funktionalisieren noch (wie Nietzsche es tut) ästhetisieren. Weder die Selbstbonifizierung unserer Kultur noch eine Übertribalisierung der menschlichen Lebenswelt führt weiter.

Allerdings spricht, wie Norbert Kapferer zeigt, die jüngste Entwicklung eine andere Sprache (185–204). Das „Böse“ läßt sich nicht ausrotten, sondern taucht in archaischer Redeweise immer wieder auf. Bleibt nur noch resignative Sympathie? Welche Funktion es in einer medial überbestimmten und moralisch repressiven Gesellschaft hat, kann hier nicht mehr beantwortet werden.

Zwei Typisierungen seiner Einordnung führt Kapferer vor. Neben der neuen Sympathie für dessen Realität nennt er seine Pathologisierung, die in den Sozial- und Humanwissenschaften leicht nachzuvollziehen ist. Man nenne nur Namen wie Darwin, Krafft-Ebbing und K. Marx, die Rezeption von S. Freud, E. Fromms Anatomie der Destruktivität sowie weitere Pathologiekonzepte. Solche Pathologisierung habe sich durchgesetzt, der therapeutische „Entsorgungsoptimismus“ sei aber verschwunden. V. a. französische Denker, von Foucault bis Baudrillard, bemühen sich zu Recht, das – medial verfremdete und derealisierte – Böse in die Realität zurückzuholen.

In seinem abschließenden Beitrag bietet Franz Josef Wetz (205–221) noch eine überraschende Wende an. Er nähert sich der Fra-

gestellung indirekt, indem er der Sinnerfahrung nachgeht, die die Menschen mit Welt und Kosmos verbindet.

Er erinnert an antik griechische Weltverehrung und gnostische Weltverachtung sowie an das Bild einer zwar zerrütteten, aber in Gott auch versöhnten Welt. Er benennt den späteren Verdacht der Sinnlosigkeit eines unermesslich abgründigen Alls bis hin zu Nietzsches Pessimismus. Nach Wetz macht sich nach der mittelalterlichen Überlastung der Erwartungen Enttäuschung breit; Vollkommenheit wird von Sinnlosigkeit abgelöst.

Als Ausweg empfiehlt der Vf. Verzicht auf (ein Zuviel an) Sinnerfahrung; das Universum hat als ein sinnindifferentes Faktum, als ein *neutrum metaphysicum* zu gelten. Es geht um die Bereitschaft zu ertragen, die Kunst der Resignation als eine Kunst der Improvisation, „denn das Leben ist nicht zum Lachen, nichts aber führt mehr zum Lachen als das Leben“.

Ertrag

Das ist ein vielfältiges und für Interessierte ein reiches Buch. Die Beiträge sind sorgfältig gearbeitet und mit ausgezeichneten Literaturangaben versehen. Gewiß, was ist in der Welt der Philosophie noch nicht besprochen! Aber die Zusammenfassungen und oft unerwarteten Perspektiven bestechen.

Insgesamt kommt dem Sbd das Verdienst zu, Gesichtspunkte und viele Details in Erinnerung zu rufen, die im Eifer der Gegenwartsbewältigung vergessen werden. R. Schönberger macht auf wichtige Details der Privationstheorie aufmerksam und Hermann tut dasselbe für deren Kritik. Altes ausgegraben hat Koslowski und Wege der Distanz vom klassischen Denken schaufelt Nordhofen mit seinem eigenwilligen Beitrag frei. Einen Höhepunkt an erfrischender Reflexion bilden die durchaus gegenwärtigen Perspektiven von Hügli. Sie treffen den Nagel klassisch modernen Denkens auf den Kopf und werden von den Darlegungen Kapferers gut ergänzt, der die gegenwärtige Situation in kundiger Weise analysiert. Schließlich wird der Leser durch die nachdenklichen Verstehenshilfen von Wetz wieder in seinen Alltag entlassen.

Enttäuscht war ich allerdings von den theologischen Beiträgen. Nicht als ob sie das Niveau der anderen Texte nicht erreichten; ihre immanente Qualität steht außer Zweifel. Aber sie schlagen einen Ton an, der den Diskurs der philosophischen Denker nicht trifft. Offensichtlich haben sich die Problemstellungen weit voneinander entfernt. Das ist mehr eine Symptombangabe als ein Urteil über die Beiträge. Natürlich gäbe es noch ungezählte Namen und Konzepte, die zu erwähnen wären. Unter diesem Vorbehalt kann der Bd allen Interessierten zur Lektüre empfohlen werden.

Bedburg-Hau

Hermann Häring

Handbuch religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen. Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, synkretistische Neureligionen und Bewegungen, esoterische und neugnostische Weltanschauungen und Bewegungen, missionierende Religionen des Ostens, kommerzielle Anbieter von Lebensbewältigungshilfen und Psycho-Organisationen, hg. im Auftrag der Kirchenleitung veldk v. Horst Reller / Hans Krech / Matthias Kleiminger. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000. 5., neu bearbeitete und erweiterte Auflage. 1111 S., geb. € 88,00 ISBN: 3-579-03585-1. Mit CD-ROM: € 158,00 ISBN: 3-579-02306-3

Ein Klassiker der Konfessionskunde liegt in neuer Auflage vor: das vom lutherischen Kirchenamt und ergo mit einer klaren Position seit 1966 herausgegebene *Handbuch Religiöse Gemeinschaften*. Die bewährte Grundkonzeption – Darstellung minoritärer christlicher Gruppierungen und ihre ökumenische Bewertung – bildet seitdem den Kernbereich, aber gewandelte Kategorien und Inhalte dokumentieren die virulenten Veränderungen der religiösen Landschaft: Im Untertitel sind gegenüber der vierten Auflage von 1993 „esoterische“ und „neugnostische“ Gruppen erstmalig aufgeführt und in der Gliederung „synkretistische Neureligionen und Bewegungen“ als eigenständige Rubrik ausgegliedert, wohingegen die „Jugendreligionen“ als Kategorie nun fehlen. Neben neu aufgenommenen Gruppen (etwa Falun Gong) sind andere nur bibliographisch aktualisiert (etwa die Theosophie). Die rasante Pluralisierung der religiösen Landschaft bildet das Handbuch allerdings zunehmend weniger ab. Deckte es zu seiner Entstehungszeit den Bereich religiöser Gemeinschaften außerhalb der Großkirchen noch weitgehend ab, bleiben nun immer größere Felder unbearbeitet. Erfahren die fernöstlichen Religionen noch eine relativ breite, aber auch schon selektive Aufmerksamkeit, taucht hingegen das Umfeld des Islam kaum auf, aktuell nur mit den beiden schon 1993 behandelten Gemeinschaften der *Ahmadiyya* und der *Bahai*. Wenn das Handbuch seinen Platz als Referenzwerk behalten will, sollte man über ein modifiziertes Konzept nachdenken.

Bonn

Helmut Zander

Muya, Juvénal Ilunga: L'expérience de la pluralité. Un lieu théologique. – Bonn: Borengässer 2000. XLII, 237 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 9), geb. DM 56,00 / € 28,60 ISBN: 3-923946-50-3

Diese an der römischen Urbaniana erarbeitete Diss. des kongolesischen Priesters Muya liegt leider nur auf Französisch vor, doch ist dies für den dieser Sprache nicht kundigen (oder nicht „perfekten“) Leser einigermaßen wettgemacht durch eine Einleitung von über dreißig S. in Form eines ausführlichen Exposés vom Vf. selbst, der u. a. in Deutschland studiert hat und deshalb der deutschen Sprache sehr kundig ist.

Er befaßt sich in dieser Diss. mit den Problemen von Erfahrung und Pluralität und dem Zusammenhang zwischen beiden, und zwar unter theologischer Rücksicht und in theologischer Perspektive. Damit arbeitet er an einem Problemfeld, das ganz in der Mitte heutiger Theologie steht und dort erst ungenügend bearbeitet ist. Schon dieses Faktum macht das Buch so wichtig.

In einem ersten Kap. möchte Muya die Erfahrung selbst problematisieren. Postmoderne Erfahrung ist Erfahrung um Pluralität, hinter der das Thema „Einheit“ auftaucht. Sodann: „Die Frage nach Pluralität und Einheit ist das Anliegen des zweiten und dritten Kap.s“ (XVI). Im vierten Kap. wird, sehr informativ und einfühlsam, das Thema der Erfahrung in einigen neueren Konzepten vorgestellt (Schleiermacher, Tillich, Rahner, Schillebeeckx). Das vierte Kap. analysiert dann die Pluralität als theologisches Problem, um schließlich in einer Art Ausblick (als fünften Teil) das Problem der Pluralität der Religion anzugehen.

Die Hauptthese des Buches lautet: Die postmoderne Erfahrung von Pluralität und deren (auch theologische) Bejahung ist eine christliche Chance. Ohne die Einzigartigkeit Jesu Christi in Frage zu stellen, möchte der Autor durch theologische Anerkennung anderer Entdeckungszusammenhänge des Heiligen in den anderen Religionen dem Gedanken der Universalität Jesu Christi den Weg bahnen. Ein Buch, das sehr anregend ist und wahrscheinlich viele Diskussionen auslösen wird.

Münster

Harald Wagner

Koncsik, Imre: Große Vereinheitlichung? Bd 1. Trinitarische Fundierung / Bd 2. Die interdisziplinäre Suche nach Grundmustern der Wirklichkeit. – Hamburg: Dr. Kovac 2000. 335 / 317 S. (Schriftenreihe THEOS, 42 / 43), kt DM 168,30 / € 86,00 / DM 165,38 / € 84,55 ISBN: 3-8300-0203-3 / 3-8300-0195-9

Der Titel dieses zweibändigen Werkes ist analog zu verstehen. Dem Vf. geht es nicht um eine Auseinandersetzung mit der „Großen Vereinheitlichenden Theorie“ im eigentlichen Sinn, vielmehr um eine weitere Weise der interdisziplinären Begegnung zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften.

Dazu hat er bereits 1998 ein hochinteressantes Bändchen unter dem Titel „Fundamentale Ansätze eines Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften“ (Tectum Verlag, Marburg), in dem er große Belesenheit und ansehnliche spekulative Fähigkeit unter Beweis stellt, veröffentlicht.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist die ontologische und theologische Fundierung und Formulierung von „Grundmustern der Wirklichkeit“, die den angezielten „Dialog“ sachlich erst ermöglichen. Sie geht von der Voraussetzung aus, daß die schwierigste Dialogpartnerin, die Naturwissenschaft, in ihrer Grundlagenforschung selbst universale Theorien formuliert, die – durch Mathematik und Logik vermittelt – als eine regelrechte „Wissenschaft der Muster“ im Raum steht. Die Frage ist, ob zwischen solchen verallgemeinernden Lösungsmodellen und einer entsprechenden modernen Metaphysik, die sie bereits von sich aus implizieren, eine explizite Brücke geschlagen werden kann. Der Vf. ist, m. E. in fundierter Weise, der Überzeugung, daß ein derartiger „interdisziplinärer Mustertransfer“ mittels eines angemessenen Analogieverfahrens, im Bereich des Möglichen liegt.

Bereits die Tatsache, daß etwa forschende Physiker nicht selten anhand von „Gefühlen“ und Intuitionen ihre Entscheidungen fällen, daß sie selber gern, wenn auch nur im formalen Bereich, analogisieren, legt die besagte Möglichkeit nahe. Metaphysische Intuitionen können in konkrete Modelle umgesetzt werden, theologische Erkenntnisse ebenfalls. Ein Ziel des Dialogs bzw. Dialogs wäre eine explizite Reflexion auf solche Transferleistungen, die dann auch konkrete Hilfe zur Selbstkorrektur jeder Disziplin leisten könnte im Sinne etwa einer kritischen Erkenntniszynergetik.

Der 1. Bd ist der Fundierung und der Formulierung der genannten „Grundmuster“ gewidmet (siehe Kap. 1: Hinführung). Koncsik will diese in seinem 2. Kap. nicht einfach postulieren, sondern mittels formaler Kriterien erarbeiten.

Eines der Kriterien liegt in der „internen Selbstüberschreitung“ bzw. „Selbsttranszendenz“ einer bestimmten Theorie sowohl auf die eigenen Gegenstände wie auch auf differente Wirklichkeitsbereiche hin. Damit wird der Begrenztheit einer jeden Theorie Rechnung getragen, die „Verbindung differenter analoger Einheiten“ (19) ermöglicht und es werden Bedingungen interdisziplinären Austausches geschaffen. – Im Kap. 3. wird in aller Kürze die Frage aufgeworfen, ob man der „Großen Vereinheitlichenden Theorie“ analog eine entsprechende ganzheitliche Philosophie und eine universale Rede von Gott zur Seite stellen kann. – Das 4. Kap. beschäftigt sich mit den Reflexionsmustern der Dialektik und der Analogie. Erstere hebt sich – so meint der Vf. – sowohl auf Grund ihrer eigenen Prämissen als auch durch externen Widerspruch auf. Nur die Analogie erweist sich als einheitlich verbindend und konsistent. Sie entspricht außerdem der Wirklichkeit, insofern diese als Schöpfung des dreieinigen Schöpfers gesehen wird. – Der „trinitarischen Begründung der Grundmuster“ ist das ganze ausführliche 5. Kap. gewidmet (84–201). Die Leitfrage lautet hier nicht, was, sondern wer Gott sei. Aufgrund der altchristlichen Interpretation des Neuen Testaments (die leider im Folgenden zugunsten eines rein spekulativen Vorgehens etwas vernachlässigt wird) ergibt sich die Antwort: Gott ist derjenige, der, als absolutes Urmuster aller Wirklichkeit, seine trinitarische Einheit in der Identität und der Differenz seinen Kreaturen aufträgt. Für den Vf. kann diese operative und gestaltende Dreieinigkeit als „analoge Notwendigkeit“ aufgewiesen werden, ähnlich wie man von der Existenz eines bestimmten Schattens auf die Wirklichkeit eines Gebäudes schließen kann. Im Falle Gottes stellt freilich der menschengewordene Andere seines ewigen Seins den Grund der vergleichsträchtigen Differenz zur Kreatur dar. Auch die Einheit des Sohnes (und des Geistes) als Einigungseinheit hat analogiegründende Funktion (172). Dreieiniger Schöpfer und plurales Geschöpf entsprechen sich aber nicht restlos, im Sinne etwa einer univoken Benennbarkeit. Der Anteil der Analogielosigkeit zwischen beiden bleibt ebenfalls entscheidend. Das Je-anders-Sein der Relationen des Vaters zum Sohn, des Sohnes zum Geist usw. ermahnt den Theologen ebenfalls, seine analogen Aussagen nicht zu eng zu fassen.

Beachtenswert ist der Abschnitt über die „ontologische Funktion des Nicht-Seins“ (152–156). Es heißt: „Die ursprünglichste Differenz, die das Sein als Ganzes betrifft, ist seine Differenz zum Nicht-Sein. Sie ist jedoch durch die Einheit des Seins immer schon ‚überholt‘: das Nichtsein ist rein rational ohne konstitutive Bedeutung für die Positivität des Seins“ (153). Das Nichtsein „ist“ an sich nicht, sondern repräsentiert etwas anderes „am“ und „im“ Sein selbst. Bezogen auf das absolute Sein kann es nur noch trinitarisch bestimmt werden, z. B. als „Nicht-Vater-, Nicht-Sohn- und Nicht-Geist-Sein“ (156). Dieser Gedankengang zeugt vom Mut des Vf.s, alle Alterität der Dinge, bis hin zu den materiellen, ontologisch zu fassen und auf das „Urmuster“ zurückzuführen. Sogar die physikalischen und biologischen Phänomene werden in ihrem vielfältigen Zusammensein eingeholt. An diesem Punkt sieht man, wie sehr es nicht abwegig ist, Naturdinge und -abläufe im Lichte der „Trinitas creatrix“ zu sichten.

Folgerichtig erfolgt eine Zusammenschau der „Grundmuster der Wirklichkeit“ mit dem Vorgang der fortgesetzten (!) Schöpfung, der naturwissenschaftlich die Evolution von Materie und Geist entspricht. Noch einmal wird die Metapher Sonne – Licht – Bestrahltheit herangezogen (159–162). – Das 6. Kap. bietet die Klärung der spekulativen Kategorien, die Verwendung finden: Sein, Nichtsein, Möglichkeit, Wirklichkeit, Einheit, Differenz, Identität, Einigung, Vereinheitlichung (200). – Im 7. versucht der Vf., einige Ableitungen der reflektierten Grundmuster an spezifisch schöpfungstheologischen Themen zu verdeutlichen. Dabei wird eigentlich nochmals die „Analogie der Einheit des Seins“, eine Weise der „analogia entis“ für den angezielten interdisziplinären Dialog dienstbar gemacht (279–299; siehe auch die tabellarischen Zusammenfassungen: 321–333).

Der 2. Bd enthält konkretere Dialogansätze. Nach einigen allgemeinen Sätzen über die Interdisziplinarität im 1. Kap., ruft das 2. theologisch-kosmologische und –anthropologische Gesichtspunkte in Erinnerung. In einem viel ausführlicheren 3. Kap. (47–134) reflektiert der Vf. Themen, die Schnittpunkte zwischen naturwissenschaftlicher und philosophischer Forschung darstellen: Raum, Zeit, Materie und Energie. Dabei erfolgt eine etwas gewagte Analogisierung der „energeia des Seins“ und der physikalischen Energie, die sich im sog. Urknall entlädt und immer neue Strukturen der Materie entstehen läßt. Das Licht wird als Ur- und Dauer-Energie angesprochen, als Energie die sowohl raumzeitlich wie überraumzeitlich wirksam ist. Es ließe sich fragen, ob der Vf. hier nicht einer inhaltlichen Grenzvermischung nahekommt. Das 4. Kap. ist das längste und anspruchsvollste (135–291). Hier wird der angezielte Dialog, exemplarisch bei der Geist-Gehirn-Problematik ansetzend, aufgenommen. Dann ist die Rede vom „Wirken Gottes“ unter der Leitfrage, ob der Theologe sie so durchführen kann, daß er dabei mit dem naturwissenschaftlichen Denken nicht in Widerspruch gerät. Als das schwierigste Thema wird die Auferstehung erörtert und ihre rationale Nichtwidersprüchlichkeit mit einer Analogiekonstruktion zwischen raumzeitlichen und ontologischen Kategorien aufgezeigt.

Die Fülle der in den beiden Bden synthetisierten Information und Argumentation beeindruckt. Trotz einiger etwas gewagter Aussagen kann der Leser die vorgetragenen Gedankengänge im wesentlichen mitvollziehen. Solide philosophische, neuscholastische Bildung, gute Kenntnisse v. a. theoretisch-physikalischer Forschungsergebnisse zeichnen die Arbeit aus. Die eingebrachte Theologie ist sehr auf das spezifisch Christliche bedacht. Die dogmatischen Stellungnahmen sind in diesem Kontext schlüssig, wenn ihre bibel-theologische Fundierung auch manchmal zu wünschen übrig läßt. Überall hat

der kritische Leser den Eindruck, daß K. an die Notwendigkeit wie auch an die Möglichkeit eines fruchtbaren Gesprächs zwischen den drei Disziplinen glaubt. Ohne übertriebene Befürchtung, auf den Holzweg zu geraten, trägt er seine Schlußfolgerungen und Intuitionen vor. Man kann auf die weitere Entwicklung seines Denkens gespannt sein.

Dauphin

Alexandre Ganoczy

Moxter, Michael: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie. – Tübingen: J.C.B. Mohr 2000, XI, 434 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 38), Ln DM 178,00 / € 89,00 ISBN: 3-16-147194-6

Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, hg. v. Dietrich Korsch / Enno Rudolph. – Tübingen: J.C.B. Mohr 2000, VI, 268 S. (Religion und Aufklärung, 7), brosch. DM 74,00 / € 37,00 ISBN: 3-16-147303-5

Das Verhältnis von Christentum und Kultur, von Theologie und Kulturwissenschaft ist Gegenstand einer heute zunehmend breiter und heftiger geführten Debatte. Besonders auf seiten der evangelischen Theologie hat, wer sich in sie einmischen will, mit erheblichen Schwierigkeiten zu rechnen. Sie resultieren aus der problematischen Form, in der Tillich das fragliche Verhältnis zu bestimmen suchte, v. a. aber aus Karl Barths radikaler Absage an den Kulturprotestantismus und den nicht zuletzt daraus entwickelten Frontstellungen der dialektischen Theologie.

Michael Moxter weiß um diese Hypothesen und wählt den sicher besten Weg, sie abzutragen: Einen wichtigen Teil seiner vorliegenden Habil. widmet er der Sichtung der beiden genannten Positionen – um kritische Abgrenzung ebenso bemüht wie um das Auffinden möglicher Anknüpfungspunkte (6f). So sichert er das Fundament für seinen eigenen Versuch, die Bedeutung der Kultur für die Theologie wie der Theologie für die Kultur zu erhellen.

Die leitende Perspektive von M.s Untersuchung verdankt sich einer ebenso produktiven wie originellen Verschränkung unterschiedlicher philosophischer Ansätze: der Phänomenologie Husserls, der Symbolphilosophie Cassirers und der von Peirce entwickelten Semiotik. Alle drei sind – wie M. in unterschiedlich ausführlichen Interpretationen überzeugend darlegt – darin verbunden, die Welt des Menschen als eine Welt von Bedeutungen zu verstehen, in der es unmöglich ist, das Phänomen des Bedeuten noch einmal zu hintergehen auf eine wie auch immer geartete Faktizität vor bzw. hinter aller Bedeutung (114–7). Um die so als Welt des Bedeuten bestimmte Kultur genauer analysieren zu können, übernimmt M. Cassirers Begriff der Repräsentation (127–37). Dieser besagt, daß sich jedes Deuten vollzieht als Einschreibung des jeweils gegebenen Phänomens in einen durch die Deutung repräsentierten Sinnzusammenhang. Solche Sinnzusammenhänge – von Cassirer „symbolische Formen“ genannt – gibt es in einer nicht überschaubaren Vielfalt (106), sie gewinnen ihre jeweilige „Prägnanz“ durch die je spezifische Modalität, in der sie Präsenz in Repräsentation überführen, dem sinnlichen Zeichen geistige Bedeutung zusprechen. Der Intentionalitätsanalyse Husserls verdankt M. die Aufmerksamkeit für einen bei Cassirer wenig beachteten Aspekt des Wahrnehmens und Verstehens: für dessen notwendige Ausrichtung auf einen Horizont, der sich selbst jedem Verstehen entzieht, weil er ihm als Bedingung seiner Möglichkeit vorausliegt (142–6). Die Semiotik schließlich läßt erkennen, wie die als Kultur bezeichneten Prozesse des Bedeuten sich vollziehen: Als unabschließbarer Zusammenhang, in dem Zeichen immer wieder und immer nur auf andere Zeichen verweisen. So wird es notwendig, Zeichen als dreistellige Relation zu verstehen: Etwas bedeutet etwas aufgrund eines dritten.

Berücksichtigt man dieses von M. favorisierte Kulturverständnis, leuchtet seine Tillich-Interpretation unmittelbar ein (24–101): Sieht er Tillichs Verdienst in der theologischen Rehabilitierung der Kultur sowie in der durchgängigen Aufmerksamkeit für den Zeichen- und Symbolbegriff, richtet sich die Hauptkritik gegen Tillichs – von M. so genannten – „transzendenten Realismus“ (24). Tillich sehe völlig zu Recht, daß die Symbolisierung von Sinn einer Voraussetzung bedarf, die nicht durch das Symbol oder den Prozeß der Symbolisierung gesichert werden kann. Diese Voraussetzung – den in jeder Symbolisierung angezielten Sinn – realistisch zu fassen, Gott als die Wirklichkeit zu fassen, auf die jedes Symbol verweist und die den intendierten Sinn verbürgt (25f; 87f), stellt jedoch nach M. eine „Naivität“ dar, die mit einer semiotisch geprägten Kulturtheorie überwunden werden kann und muß (33.86–94).

Wesentlich härter fällt, auch das kann nicht verwundern, M.s Kritik an Barth aus (174–273). Barths theologisch an der Entgegensetzung von – nichtigem – Werk des Menschen und – rechtfertigendem – Handeln Gottes orientierte

Deutung der Kultur kann dem umfassenden Phänomen von Kultur nicht gerecht werden (212.234–41). Diese wird erstens viel zu eng gefaßt, wenn sie allein unter dem Leitwort der Arbeit Berücksichtigung findet (231–4), und zweitens in keiner Weise als jener Horizont und jene Weise sichtbar, in denen sich Glaube und Offenbarung überhaupt erst für den Menschen ereignen (201–10). Einen Ausweg aus dieser unzureichenden und zu Unrecht die Kultur diskreditierenden Kulturtheorie sieht M. bei Barth in dessen wenigen Ausführungen zum Zeichencharakter menschlichen Handelns angedeutet (257–67).

Nachdem so die beiden für das 20. Jh. maßgeblichen Entwürfe eines christlich-protestantischen Kulturverständnisses kritisch dargestellt sind, entfaltet M. seinen eigenen, alternativen Ansatz. Im Mittelpunkt steht das titelgebende Verständnis der „Kultur als Lebenswelt“. Damit greift M. nochmals auf Husserl zurück und führt dessen Hinweise weiter (278–83). Inhaltlich geht es dabei um den eigentümlichen Doppelcharakter aller kulturellen Prozesse. Vollziehen sie sich doch – einerseits – als sinngebende Deutungen, müssen dabei aber – andererseits – immer schon und unüberwindbar Sinn voraussetzen: eine Ressource unthematizierter und unthematizierbarer „Selbstverständlichkeiten“. Diese Ressource von vorausgesetztem Orientierungswissen bezeichnet M. als „Lebenswelt“ und beschreibt sie mit der Metapher des Horizonts (300–10). Sie legt sich nicht zuletzt deshalb nahe, weil sie die wesentliche Eigenart der Lebenswelt zu verdeutlichen hilft: aufgrund unterschiedlicher Widerfahrnisse kann der bislang unhinterfragte Horizont problematisch werden. Dann muß er selbst zum Gegenstand des Verstehens erhoben werden – wodurch er sich aber zwangsläufig verschiebt. „Das Stillschweigende mag bewußt gemacht werden, aber immer nur um den Preis, daß dann anderes als selbstverständlicher Horizont fungiert“ (298). Kultur ist also immer dieses Ineinander von aktiv zu suchender Bestimmtheit und unaufhebbarer, weil vorauszusetzender Vagheit (336), ist immer das Ineins von Vorgegebenheit und je aktueller Symbolisierungsleistung. Und wieder ist der semiotische Zeichenbegriff in Anschlag zu bringen: Es sind Zeichen, die auf je andere Zeichen verweisen, in denen sich die Horizontverschiebung vollzieht (324–26). Und es ist dieser, in zeitlicher Erstreckung sich vollziehende und unabschließbare Zeichenprozeß, der auf je neuen nicht mehr zu symbolisierenden Horizont verweist. Die hier sichtbar werdende Differenz zwischen dem Zeichen und dem mit ihm Intendierten ist prinzipiell unaufhebbar. Sie wird sichtbar im Vollzug des Bezeichnens selbst, also nicht erst in einer – ohnehin unmöglichen – Vergleichung von „signum“ und „res“. Und sie wird offengehalten durch die je neue Thematisierung des Intendierten, durch die „Variation von Differenz“, in der Kontinuität gesichert wird (360–64).

Die theologische Reichweite und Fruchtbarkeit seines so entfalteten Kulturverständnisses stellt M. in seiner „Schlußreflexion“ dar. Anwesenheit und Abwesenheit (346–51), Vagheit und Bestimmtheit – jene Pole aller Kultur – verschränken sich für die glaubende Gemeinde in spezifischer Weise. Die Gegenwart Christi ist anders nicht zu denken, und auch von Gott läßt sich nicht anders sprechen (391). Theologisch qualifizieren läßt sich, so M., diese Grundverfaßtheit des Glaubens mit Hilfe einer „trinitarischen Pneumatologie“. Der Geist Gottes ist es, der den abwesenden Christus in der Gemeinde präsent sein läßt – jener Geist, der als Person in der Trinität für die Differenz wie für die Verbundenheit von Vater und Sohn einsteht (392). Die Theologie gewinnt aus diesen Einsichten die Anleitung für ihre Arbeit. „Gerade an dem, was nicht abschließend gesagt werden kann, konstituiert sich die theologische Relevanz des Kulturphänomens“ (91). In der Variation ihrer Reflexionen auf die Differenz von Bekenntnisaussage und in ihr Gemeintem – anders gesagt: im Gebrauch immer neuer Zeichen, auf die vergangene Zeichen hinweisen und die auf künftige weisen – hat sie jene Kontinuität zu gewährleisten, ohne die nicht qualifiziert von einer kirchlichen Tradition die Rede sein könnte (401–6). Daß diese Tradition innerhalb, aber auch im Nebeneinander der verschiedenen christlichen Kirchen vielgestaltig sich zeigt, kann selbst wiederum als angemessene Gestalt des abwesend Anwesenden gewürdigt werden (404).

Auch wenn diese theologischen Ausblicke skizzenhaft bleiben – sie lassen hinreichend erkennen, daß M. eine in der Tat neue Verhältnisbestimmung von Christentum und Kultur, von Theologie und Kulturwissenschaft gelingt. Hier wird die Kultur theologisch weder – wie von Tillich oder von Pannenberg (auch dessen auf Einheit und Totalität zielende Kulturtheorie kritisiert M. so knapp wie präzise: 364–72) – zu begründen noch – wie von Barth – zu diskreditieren gesucht. Statt dessen öffnet sich der Blick für eine produktive Zuordnung von Christentum und Kultur: Das christliche Bekenntnis zum dreifaltigen Gott, dem sich die Welt verdankt, stellt eine erhellende Weise jener „Variation von Differenz“ dar, als die sich jede Kultur vollzieht; in der anderen Richtung vermag die Analyse der Kultur dem Christentum und seiner Theologie – die in ihrer je konkreten Form ja selbst Kulturphänomene sind – zu einem angemesseneren Selbstverständnis zu verhelfen: „Die Kontinuität der Zeichenserie ist ebensosehr theologisch konstitutiv wie kulturtheologisch relevant“ (406). Als solcher Neuanfang einer kulturtheoretisch „aufgeklärten“ Theologie darf M.s Studie getrost als wegweisend bezeichnet werden.

Das schließt kritische Anmerkungen nicht aus. Eine erste Schwierigkeit des Buches liegt in seinem Aufbau. Seine kulturtheoretischen Prämissen, die an den Beginn dieser Rezension gestellt wurden, benennt M. nur schrittweise im Verlauf seiner Argumentation – setzt sie

aber zugleich in ihrer durchreflektierten Form bereits bei der einleitenden Kritik an Tillich und Barth voraus. Das erschwert nicht nur das Verständnis der grundgelegten Position des Autors, sondern läßt die Kritik der genannten Entwürfe auch unnötig lange als willkürlich erscheinen. Die Kritik an Einzelaspekten v. a. der Cassirer-Interpretation M.s (z. B. scheint mir die Deutung des Begriffs der „symbolischen Prägnanz“ zu kurzgreifend, weil sie das darin mitgemeinte Phänomen des „Bedeutens überhaupt“ unberücksichtigt läßt: 121–7) kann hier unberücksichtigt bleiben, weil sie für den Gesamtertrag nicht allzu viel einbrächte. Mein Haupteinwand zielt denn auch in eine andere Richtung: Wiederholt und heftig lehnt M. alle Ansätze philosophischer Letztbegründung sowohl der Konstitution von Gegenständigkeit wie von Geltungsansprüchen ab (119.282.294 u.ö.). Versteht er sie doch als unmögliches und deshalb illegitimes Bemühen, der unhintergehbaren Welt der Zeichen und des Bedeutens doch noch zu entkommen. Es sei dahingestellt, inwieweit dieses Verständnis vorliegenden Letztbegründungsversuchen gerecht wird. In jedem Fall problematisch scheint es mir, daß M. damit offenbar jede Form, in der die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Verstehens und Handelns selbstreflexiv verfolgt wird, für obsolet hält. Ist es aber nicht Cassirers Verdienst, gezeigt zu haben, daß ein solch weitgehendes Verdikt unnötig, ja problematisch ist? Symbolische, zeichenvermittelte Prozesse der Sinngebung sind zur Selbstreflexion auf ihre Struktur und die Bedingungen ihrer Möglichkeit fähig – und dies nicht obwohl, sondern weil eine solche Reflexion wiederum sich nur symbolisch, unter Verwendung von Zeichen („Funktionsbegriffen“) vollziehen kann (so 111). Dies gilt sogar hinsichtlich jener „Selbstverständlichkeiten“ der Lebenswelt, die spätestens dann auf die Gründe ihrer Geltung befragt werden müssen, wenn sie im Konflikt mit anderen behaupteten Evidenzen fraglich werden. Der Ertrag einer solchen selbstreflexiven und allein in dieser Hinsicht „transzendentalen“ Analyse wäre schon im Blick auf M.s Argumentationsgang beachtlich: Die von ihm erst in der theologischen Aneignung zentral beanspruchten Begriffe „Subjektivität“, „Freiheit“, „Person“ (allesamt nur als Reflexionsbegriffe inhaltlich zu füllen) würden nicht länger als einer semiotischen Kulturanalyse von außen zugemutete Fremdkörper erscheinen. V. a. aber ließen sich die von M. erhellend unterschiedenen Begriffe der – beschreibenden – „Kultur₁“ und der – normativen – „Kultur₂“ (8–10) noch einmal aufeinander beziehen. Denn eine Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von „Kultur₁“ könnte befähigen, die Geltung bestimmter Inhalte der „Kultur₂“ zu begründen bzw. begründet zu bestreiten. Keineswegs müssen solche Reflexionen mit der Behauptung eines dem Kulturprozeß immanenten Fortschritts einhergehen – auch dafür steht schon Cassirer ein.

Daß sich solche Fragen im Anschluß an M.s Untersuchung stellen, darf nicht als ihr Mangel, sondern muß als ihr Verdienst gesehen werden. Gibt sie doch nicht zuletzt das Problembewußtsein und das Reflexionsniveau vor, ohne die weitere Antworten nicht zu finden sind.

Naturgemäß ganz anderen Charakter trägt der von D. Korsch und E. Rudolph herausgegebene Sbd, dessen Beiträge auf ein 1998 durchgeführtes Symposium zurückgehen. Ist die Rezeption von Cassirers Denken und anderer kulturphilosophischer Beiträge bei Moxter ganz in die Erarbeitung eines eigenen, systematisch-theologischen Konzepts eingebunden, fügen sich die durchweg pointierten Einzelbeiträge des vorliegenden Bdes nicht zu einem einheitlichen Konzept und können hier deshalb auch nur je einzeln und entsprechend kurz gewürdigt werden.

Cornelia Richter zeichnet entlang des Cassirerschen Werks das Werden von dessen Verständnis des Symbolischen nach. Hellsichtig, wenn auch, vermutlich wegen der mangelnden Berücksichtigung von Cassirers funktionalem Begriffsverständnis, mitunter zu scharf, stellt R. die Inkonsistenzen heraus, die sich v. a. im Blick auf Cassirers Darstellung der Geistesgeschichte als der Geschichte der symbolischen Formen zeigen (10.13.22). Die zunehmende Bedeutung, die Cassirer dem Selbstbewußtsein des selbstreflexiven Geistes zuspricht, kommt ebenfalls zur Sprache (17.20f). Die Religion, so R., ist in merkwürdig doppelter Weise in diesen Prozeß eingebunden: Einerseits stehe sie mit ihrem Wissen um die Formkraft des menschlichen Geistes für die Überwindung des Mythos (26), andererseits könne sie sich nicht vollends in eine „idealistische Deutung der Wirklichkeit“ (29) auflösen. Gerade in der Gestaltung dieser Spannung aber komme ihr zentrale Bedeutung für die Kultur zu.

Jürgen Hädrich beschäftigt sich näher mit der merkwürdig ambivalenten Stellung der Religion in Cassirers Philosophie. Sieht Cassirer die Religion einerseits auf der Linie der Überwindung des Mythos durchaus selbst der „radikalen Kritik des Dogmatismus und Offenbarungspositivismus“ fähig, bleibt die Frage merkwürdig offen, ob und inwieweit der Religion auch „Unerschütterbarkeit“ (33f) im Sinne bleibender Bedeutung im menschlichen Weltverstehen zukommt. In dieser Ambivalenz spiegelt sich, so H., die „innere Problematik“

von Cassirers „Kulturtheorie“. Sie gründet darin, daß die selbstreflexive Entwicklung von der mimetischen über die analogische zur symbolischen Funktion – oder auch von der Ausdrucks- über die Darstellungs- zur Bedeutungs-funktion, die Cassirer in der Geistesgeschichte am Werk sieht, in zweifacher Perspektive in Anschlag gebracht wird: Einerseits gestehe Cassirer diese Entwicklung jeder symbolischen Form, die sich vom Mythos gelöst hat, zu; andererseits lege er sie so als Maß an die gesamte Geistesgeschichte, daß die Naturwissenschaft als allein zur „reinen Bedeutung“ fähige Form als deren Ziel erscheine (39–41). Deshalb verliere die Religion in einer wissenschaftlich bestimmten Welt ihre Plausibilität – obgleich sie für eine Lebendigkeit einsteht, die der Wissenschaft tragischerweise fremd ist (47).

Daß dieser Verlust „ontologischer Bedeutung“ (46) für die Religion auf einer Linie von Cassirers Denken liegt, kann nicht bezweifelt werden. Ob er für zwingend zu halten ist, wird von den Vf.n des Bdes sehr unterschiedlich eingeschätzt.

„Daß Cassirers Konzeption ‚symbolischer Formen‘ das Realismus-Idealismus-Problem nicht auflöst, sondern indirekt und im Rahmen symbolischer Kulturkritik neu formuliert“ (51), ist die Grundthese von W. Lütterfelds' Beitrag. Um sie zu begründen und zu erläutern, weist er zunächst auf die transzendentalphilosophische Prägung von Cassirers Denken hin (51–6). Wie die klassische Transzendentalphilosophie, so sieht auch Cassirer die Welt des Menschen als eine vom Bewußtsein zuallererst konstituierte Welt – die sich aber als solche auf bewußtseinsexterne Objekte bezieht (51). Deutlich aber stellt Cassirer, so macht L. v. a. am Problem der Identität eines in unterschiedlichen Zusammenhängen wahrgenommenen Gegenstandes klar, den rein funktionalen Charakter aller Begriffe heraus (56–9). Die Verschiedenheit möglicher Weisen, in denen symbolische Prägnanz sich ausprägt, wird von L. demonstriert, indem er deren beide extreme Pole vorstellt: Der menschliche Leib erscheint der Wahrnehmung unmittelbar, und nicht erst aufgrund eines Schlußverfahrens, als Ausdruck der Seele (59–63). Und dies nicht aufgrund metaphysisch aufzuklärender Verbindungen, sondern weil der Leib – so L. über Cassirer hinaus – die Möglichkeitsbedingung dafür ist, Seelisches auszudrücken und wahrzunehmen (63–70). Liegen hier „Sinnliches und Sinn“ a priori ineins, so gilt für die Religion, speziell für das christliche Gottesverständnis genau das Gegenteil: Hier ist jedes sinnliche Zeichen stets nur Verweis auf ein ihm prinzipiell Transzendentes. Die daraus entstehende Dialektik, auf Zeichen angewiesen zu sein, die doch stets wieder zu negieren sind, stellt die Eigenart und Unverzichtbarkeit der Religion dar.

„Genau besehen aber markiert diese Formulierung [daß wir nicht Gegenstände, sondern gegenständlich erkennen, M.B.] eine Position jenseits der Alternative Realismus–Idealismus“ (81). Schon diese Formulierung macht die Gegenposition deutlich, die Enno Rudolph zu Lütterfelds einnimmt. R. interpretiert Cassirers Konzept symbolischer Prägnanz und Formung nicht zurück in Kants Transzendentalphilosophie, sondern sieht deren Dualismus darin überwunden: „Kultur ist die in Kraft poetischer Freiheit erzeugte Symbolwelt“ (84), die das Objekt nur noch als funktional erfassen „terminus ad quem“, nicht mehr als den „Terminus a quo“ des „naiven Realismus“ versteht (82). Zu den Leistungen dieser poetischen Freiheit gehört nicht zuletzt – hier sieht R. Konsequenzen von Cassirers Cusanus-Deutung am Werk – die Religion: „Religion im Sinne des Cusanus wäre die Form der Kultur, in deren Rahmen der Mensch sich selbst, seine Werke, aber auch die Natur als angemessene Veranschaulichung Gottes deutet“ (90). Ob Cassirer darin die Aufhebung oder die Erfüllung der mosaischen Religion verstand, muß laut R. offen bleiben.

Die Vermittelbarkeit von Cassirers Symboltheorie zur Semiotik von Peirce, die von M. ausführlich dargestellt wurde, ist Thema eines kurzen Beitrags von Michael Meyer-Blanck (91–99). Er stellt dabei aber Cassirers Insistieren auf der selbstreflexiven Tätigkeit von Subjekten der semiotischen Reduktion des Subjektes auf den Zeichenprozeß entgegen und plädiert daher für eine praktische Theologie, die in einer Verbindung von Semiotik und Hermeneutik die konkrete Subjektivität zu sichern sucht.

Als Gegenposition zur Interpretation Hädrichs kann der umfangreiche Beitrag von Philipp Stoellger gelesen werden. Sein Ziel ist es, der Neigung Cassirers, die Entwicklung der symbolischen Formen nach dem Modell mathematischer Reihenbildung auf eine letztlich teleologisch-normative Linie zu bringen, von dessen eigener Theorie her eine Alternative entgegenzusetzen. Zu diesem Zweck öffnet er mit Hilfe verschiedener Theorien zur Semiotik und Metaphernbildung den Begriff der symbolischen Prägnanz, den er zu Recht als einen Zentralbegriff in Cassirers Denken herausstellt. Wird er dort jedoch in der Regel nahezu ausschließlich der Dingwahrnehmung und Gegenstandskonstitution zugeordnet, ist es, so St., in Weiterführung anderer Hinweise Cassirers möglich, ihn metaphorentheoretisch als Ausgangspunkt pluraler, auch die Ausdrucks-wahrnehmung berücksichtigender symbolischer Formen zu denken. „Metaphorizität fungiert so als ein dynamisches Integral der symbolischen Formung. Damit werden die symbolischen Formen dynamisiert und aufeinander koprsäntlich beziehbar, ohne daß der Verdacht einer evolutionären Steigerungslogik aufkommen müßte“ (134f). Die Religion muß vor diesem Hintergrund selbst in der ihr eigenen Dynamik und Perspektivität verstanden werden.

Auf die in den vorangegangenen Beiträgen immer wieder anklingende Problematik menschlicher Individualität und Subjektivität geht Martin Laube in seiner kritischen Gegenüberstellung der kulturphilosophischen Ansätze Schleiermachers und Cassirers ein. Sein bewertender Vergleich fällt eindeutig zu Gunsten Schleiermachers aus, da dieser, so L., die Wechselseitigkeit von Individualität und Sozialität, sowie von organisierender und symbolisierender Vernunft deutlicher erfaßt habe (156–8). Damit aber ließen sich Phänomene von Entfremdung und Handlungen im Kontext sozialer Systeme angemessener deu-

ten, als mit der letztlich humanistisch geprägten Individualethik Cassirers (141.161).

Das Verhältnis von Kultur und Religion, in den bisherigen Beiträgen stets nur implizit oder in den jeweils abschließenden Ausblicken behandelt, stellt sich Dietrich Korsch als zentrales Thema. In Abhebung von klassischen – katholischen wie protestantischen – Verhältnisbestimmungen, die die Religion als eine „Funktionskonstante des Allgemeinen“ (167) verstanden, sieht er in den kultur- und religionsphilosophischen Ansätzen Cohens und Cassirers eine neue Konstellierung des Grundproblems. Dieses definiert Korsch als die jeweilige Zuordnung von „Kontingenz und Synthesis“ (162) bzw. „Faktum und Vermittlung“ (163). Das vermittelnde Verstehen der Welt – in der Kultur – gilt es in Bezug zu setzen zur Kontingenz nicht nur alles in der Welt Begegnenden, sondern auch des Verstehens selbst. Während Cohen das transzendentalphilosophisch begründete, wissenschaftliche Verstehen als Kultur versteht, deren Kontingenzen allein im (religiösen) Lebensvollzug der Einzelnen ausgeglichen werden (172), gelingt Cassirer hier eine weitergehende Vermittlung. Indem er, so K., die gesamte moderne Kultur – also Wissenschaft und Religion – im Mythos gegründet sieht, stellt sich die Einheit und Verwiesenheit der verschiedenen symbolischen Formen bei ihm viel deutlicher heraus (176), haben sie auf dem Weg ihrer selbstreflexiven Erfassung die problematische Grundzuordnung doch in je eigener Weise zu leisten. Für die „Theologie, die sich im spätmodernen Pluralismus orientieren muß“ (177) ergibt sich daraus ein doppeltes: Sie muß je neu die Lösung der Religion von ihren mythischen Ursprüngen kritisch gewährleisten, auf der anderen Seite die „Binnenlogik“ etwa des Christentums in einer Weise entfalten, die vom Wissen um die Kontingenz des Christentums selbst geprägt ist.

Daß auch der erwähnten, keineswegs anhaltslosen Kritik Laubes an Cassirers vorgeblichem humanistischen Individualismus mit Cassirer zu widersprechen ist, zeigt die Untersuchung von Friedemann Voigt. Er setzt sich, umrahmt von einem Blick auf Harnacks Verständnis des Christentums als unüberbietbarer ethischer Kraft, mit der Goethe-Rezeption Simmels und Cassirers auseinander. Dabei wird deutlich, daß Cassirer der Entfremdungstheorie Simmels keineswegs einen naiven Individualismus gegenüberstellt. Mit dem von Goethe übernommenen Motiv der „Entsagung“ wird vielmehr deutlich, daß und wie stark Cassirer das konfliktreiche Gegenüber individueller Freiheit und sozialgesellschaftlicher Form berücksichtigt (193–7). Daß aus diesem Konflikt kein Entkommen möglich ist, sondern er vielmehr eine ethische Herausforderung auch für Religion und Theologie darstellt, ist die Schlußfolgerung, die V. einer allzu schnellen Verurteilung eines „Goethe-Christentums“ entgegenhält (200).

Christian Danz versucht, die fragliche Zuordnung von Religion und Kultur in einer vergleichenden Gegenüberstellung der Symbolbegriffe Tillichs und Cassirers zu klären. In der Darstellung von Tillichs Position begegnen erneut jene zentralen Thesen, die oben bereits in der Rezension von M.s. Habil. zur Sprache kamen. D. befaßt sich allerdings nicht mit einem möglichen „naiven Realismus“ Tillichs, sondern konzentriert sich auf dessen Bestimmung des Symbols als jenes Zeichens, das auf den in jedem Zeichengebrauch immer schon vorausgesetzten Bezug zum Unbedingten verweist – ohne dieses Unbedingte selbst abbilden zu können (208–10). Die Repräsentation dieses Unbedingten im Symbol ist zunächst die wesentliche Funktion des Mythos – die von der Religion übernommen wird. Dabei unterscheidet sich die Religion vom Mythos „nicht in deren Inhalten, sondern in einer veränderten Stellung des Bewußtseins zu seinen Inhalten“, das in der Religion um die „Differenz von Symbol und Sinn“ weiß (213). Diesem Konzept stellt D. den erheblich weiter gefaßten Symbolbegriff Cassirers entgegen. Dieser ermöglicht es Cassirer, so D., die Pluralität menschlicher Weisen des Weltverstehens zu erfassen (217). Ihr liegt die immer schon gegebene „Synthesis“ von Sinn und Sinnlichkeit zu Grunde (220). Zu unterscheiden sind dabei nach Cassirer stets „die unterschiedlichen Verhältnisse des Geistes zu seiner eigenen Tätigkeit“ (221). Diese Unterschiedlichkeit ist nun – wie auch D. hervorhebt – für Cassirer nicht zuletzt wichtig, um die Religion, die um ihren symbolischen Charakter weiß, vom Mythos abzugrenzen. Damit ist aber die Religion gefordert, ständig ihre eigenen Vorstellungskomplexe kritisch zu übersteigen. Aus dieser Darstellung leitet D. schließlich eine Zuordnung der Konzepte Tillichs und Cassirers ab: Während Tillich in seiner „Theorie des Absoluten“ noch den Grund des Zeichenprozesses selbst benenne, gewinne Cassirer aus seiner Weigerung, diesen Grund zu benennen, die Möglichkeit, die unhintergehbare Vielfalt symbolischer Formen und damit auch die Partikularität jeder religiösen Weltdeutung zu begründen – und der Religion mit dem ihr eigenen Differenzbewußtsein eine wichtige Aufgabe innerhalb der Kultur zuzuweisen (227f).

Die theologisch sicher weitgehendste und provozierendste These zum Verhältnis von Kultur und Religion entwickelt Wilhelm Gräb im abschließenden Beitrag des Bdes. Zunächst stellt er Cassirers Philosophie der symbolischen Formen als eine Theorie menschlichen Weltverstehens dar, die auf das Bewußtsein menschlicher Freiheit hinausläuft. Cassirer, so G., „entfaltet die kritische Kulturphilosophie zugleich [als, M.B.] eine Ethik der menschlichen Freiheit“ (239). Diese Freiheit – und die in ihr liegende Verpflichtung – wird bewußt in der selbstreflexiven Wendung des Geistes auf sich selbst, nicht zuletzt im Übergang vom Mythos und seiner Behauptung „absoluter Realität“ zur Religion und ihrem Bewußtsein von „absolutem Sinn“ (240). Daß sich Religion aber in all ihren als Zeichen gewußten Entwürfen immer noch auf eine transzendente Wirklichkeit bezieht, markierte für Cassirer die Grenze von der Religion zur Kunst. Diese Grenze nun stellt G. – anders als die anderen Vf. des Bdes – in Frage: „Könnte es nicht sein, daß Cassirer mit dem, was er von der Kunst sagt, zugleich ein entscheidendes Moment in der Religion der Moderne getroffen“ hat? „Die Religion fragt (...) nicht mehr nach der realen, metaphysischen

oder historischen ‚Realität‘ dessen, was die mythischen Bilder von Schöpfung und Fall, Versöhnung und Erlösung zeigen“. Doch „anders als der Kunst geht es der Religion nicht bloß um den ästhetischen Reiz, den ihre Sinnbilder auslösen. Es geht ihr immer auch um die Lebensform, die sie eröffnen“ (247f). Daß G. damit, explizit über Cassirer hinausgehend, der Theologie die Frage nach dem Spezifikum der Religion und des christlichen Bekenntnisses, die in ihrer konkreten Gestalt immer Kulturgegebenheiten sind, in neuer Radikalität stellt, ist unübersehbar.

Insgesamt stellt der vorliegende Bd eindrücklich unter Beweis, in wie unterschiedlicher Weise sich Cassirers kulturphilosophisch gewendete Transzendentalphilosophie theologisch rezipieren läßt. Diese verschiedenen Rezeptionen sind untereinander nicht mehr bruchlos kompatibel, ohne daß auch nur eine von ihnen des nachgewiesenen Anhalts an Cassirer entbehrte. Das zeigt, wie deutungs-offen Cassirers Denken selbst sich darstellt: Eine zwangsläufige Konsequenz seiner Philosophie, die sich die begründete Anerkennung der Pluralität menschlichen Weltverstehens zum Ziel gesetzt hat – und diesem Ziel nicht zuletzt in ihrer Form gerecht wurde. Für die Theologie muß dies kein Nachteil sein. Denn anders denn als vielfältig fruchtbares Denkangebot zur Entfaltung und Verantwortung des christlichen Bekenntnisses im Raum der Kultur wird sie die Philosophie – auch Cassirers Philosophie – nicht aufnehmen können. Ihren genuinen Maßstab wird sie nie in einer bestimmten philosophischen Tradition, sondern in Inhalt und Überlieferung des ihr zugrundeliegenden Bekenntnisses finden. Nicht zuletzt dafür zeugen die hier zusammengestellten Beiträge, die zugleich den Nachholbedarf deutlich machen, den die katholische Theologie auf kulturphilosophischem Gebiet hat.

Berlin

Michael Bongardt

Wiesemann, Karl-Heinz: Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge. Würzburg: Echter 2000. XI, 431 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 26), kt DM 58,00 / € 29,80 ISBN: 3-429-02183-9

Drei Theologen einer Generation, Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara, werden in dieser an der Gregoriana in Rom bei Elmar Salmann OSB erarbeiteten Diss. darauf befragt, wie in ihrem Werk geistliche Erfahrung und systematische Theologie zusammenkommen. Eine „theologische Physiognomik“ soll Person und Werk der drei Denker als Gestalt erfassen. Die solcherart von der jeweiligen integralen Grundidee her beschriebenen Entwürfe der drei Denker bringt Wiesemann miteinander ins Gespräch, besser: ins Musizieren, indem er sie als Thema, Kontrapunkt und Fuge charakterisiert (1.8f und passim).

Karl Adam (10–112) wird unter der Überschrift „Doxologie“ dargestellt als Theologe des Aufbruchs, dessen Grundton die Bejahung (via positiva) ist. Seine Mystik der Fülle bekommt jedoch nicht hinreichend das Einzelne und Begrenzte in den Blick und versäumt es, die Zäsur zwischen Natur und Gnade durch eine via negativa zu markieren.

Romano Guardini („Kriteriologie“: 113–273) vertritt demgegenüber eine Theologie des „Lebendig-Konkreten“, die auf Unterscheidung aus ist (via negativa). Gerade deswegen aber bleibt Guardini distanziert bleibender Interpret. Es ist die in seinem Werk verschiedentlich bedeutsame Gestalt des Engels, welche die verschiedenen Grunddimensionen von Guardinis theologischem Selbstverständnis treffend symbolisiert (237–259).

Erich Przywara, der Theologe der „Analogie“ (274–357), entwirft via eminentiae eine Theologie des Über-hinaus, welche selbst aber keineswegs zur abschließenden Synthese werden kann, sondern sich zurückbinden lassen muß an die beiden ersten Gestalten der Theologie.

Die hier vorgelegte sensible Zusammenschau von Lebens- und Denkgestalt eröffnet neue Zugänge zum Werk der drei Theologen. Besonders gelungen scheint mir dies in Bezug auf Guardini zu sein, dessen Theologie auf das „geheime Erdbeben“ hin abgehört wird, von dem Guardini in einem Brief an Reinhold Schneider gesprochen hat (vgl. 115f). Mehr als sonst üblich wird auf die Entwicklungen geachtet, die sich im Werk Guardinis finden (vgl. 169). Ob damit Vorbehalte gegen eine gewisse – gerade in einer zeitlebens empfundenen Unsicherheit und Abgründigkeit wurzelnden? – Neigung Guardinis, die im Glauben eröffnete Wirklichkeit (zu sehr) gestalthaft-harmonisch zu denken, die vom Erdbeben unbestreitbar aufgeworfenen Risse also davor enden zu lassen, gänzlich ad acta gelegt werden können,

sei dahingestellt. Richtig ist, daß nicht die ganze Breite des Guardinischen Werkes auf den Typus des „verklärenden Symbolikers“ festgelegt werden darf (118). Diesbezüglich lasse ich meine eigene Guardini-Deutung, die Guardini vielleicht zu sehr als Gegenpol zu Przywara gelesen hat – eine Vergleichsstudien innewohnende Versuchung – gerne anfragen.

Eben dieses Problem von Typisierungen stellt sich aber auch für die vorliegende Arbeit selbst. Werden die drei Protagonisten nicht zu sehr auf die ihnen zugeschriebenen Rollen in der theologischen Fuge hin stilisiert? Was sich anfangs als erhellende Perspektive anbietet, wird im Laufe des Gedankengangs m. E. zu sehr als maßgeblicher Deutungs Schlüssel forciert. Ein wenig scheint mir hier Przywaras Vorliebe für Typisierungen Pate gestanden zu haben, so wie auch sein Sprachgestus einigen Einfluß hatte und manchen Partien des Buches einen etwas esoterischen Charakter gibt.

Stärke und Schwäche eines theologischen Entwurfes greifen ineinander (7), dies gilt auch für die vorliegende Studie mit ihrem intuitiven, spekulativen Vorgehen. Sie leistet einen anregenden Beitrag zum Verstehen der Theologiegeschichte des 20. Jh.s.

Chur

Eva-Maria Faber

Exegese des NT

DeConick, April D.: *Voices of the Mystics. Early Christian Discourse in the Gospel of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature.* – Sheffield: Sheffield Academic Press 2001. 191 S., kt US-\$ 52,50 ISBN: 1-84127-190-X

April D. DeConick setzt mit diesem Sbd ihre Studien zu einem neuen religionsgeschichtlichen Forschungsansatz fort. Die erste Monographie von 1996 widmete sich der sog. Aufstiegs- und Visionsmystik (*ascent and vision mysticism*) im apokryphen Thomasevangelium (EvTh).¹ Hier wird diese Fragestellung nun neben dem EvTh auch auf das kanonische Johannesevangelium angewendet. Insgesamt geht es in den teilweise schon zuvor veröffentlichten Beiträgen ihrer Studie darum, das JohEv aus dem angenommenen kritischen Dialog mit Vertretern des *ascent and vision mysticism* zu interpretieren.² Der in einem breiten neuen Forschungstrend Aufmerksamkeit geschenkten frühjüdisch-rabbinischen Mystik geht es um drei Schritte des mystischen Weges: Aufstieg in den Himmel, Schau Gottes und Transformation des Mystikers (vgl. 34f et passim). EvPhil 61,34–35 lasse sich als Kurzformel dieser Vorstellung lesen: „What you see you shall become.“ Die *visio dei* führe zu einer Transformation des Visionärs, die ihn in einen verherrlichten oder engelgleichen Status versetze bzw. auch vergöttliche.

Als methodische Basis setzt die Vf.in auf die Analyse des religionsgeschichtlichen Horizonts sowohl der Position des Evangelisten als auch der Position seiner Gegner, gegen die er sich explizit oder implizit wendet (*tradition-historical criticism*; vgl. 15–23). Herweise auf die kontroverse Gesprächssituation, in die das JohEv eingreift, sieht die Vf.in in dem gemeinsamen Sitz im Leben des EvTh und des JohEv: In beiden Schriften gehe es um zwei verschiedene Wege zum Heil; beide Schriften seien durch literarische Abhängigkeit und/oder soziologisch durch eine Auseinandersetzung zwischen beiden Gemeindegruppen gegenseitig beeinflusst (vgl. 23–33). Freilich muß die Vf.in damit streitbare Hypothesen voraussetzen: eine frühe Datierung des EvTh und eine erhebliche inhaltliche Nähe zwischen beiden Schriften.

Im JohEv werden von verschiedenen Vf.n folgende Verse als Zeugnisse bzw. Reflexionen der Auseinandersetzung mit der Aufstiegs- und Visionsmystik bzw. der rabbinischen Merkabah-Mystik angesehen: 1,14.18.47–51; 2,21–22; 2,23–31 (bes. 3,3.13); 4,1–42; 5,37; 6,31–58 (bes. 6,46); 7,33–34.37–39; 8,21; 10,3–5.34–36; 12,28–30.37–41; 13,33.36; 14,1–7.20–23; 20,29. Joh 3,13 („Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, außer dem, der aus dem Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn“) wurde schon 1898 von Guillaume Baldensperger³ (und dann auch in der weiteren Forschung) als Polemik gegen eine jüdische Visionsmystik gedeutet (35f). Dieser These schließt D. sich weitgehend an und sucht sie ausführlich neu zu begründen: „Undisputably, the Gospel of John was discoursing against the notion of ecstatic pre-eschatological ascent and vision which was a popular *topos* in the ancient Graeco-Roman world“ (40).

Zur Verbreitung dieser in der Antike verbreiteten Annahme verweist die Vf.in auf die Mysterienreligionen (*epopteia*), auf Platon (Phaedrus 250), auf den homerischen Demeter-Hymnus (480–482), auf Pindar (Frag. 121), auf So-

¹ Vgl. A. D. DeConick, *Seek to see him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (SVigChr 33), Leiden 1996.

² Vgl. in diesem Sinne auch J. J. Kanagaraj, 'Mysticism' in the Gospel of John. An Inquiry into its Background (JSNT.S 158), Sheffield 1998; J. Draper, Temple, Tabernacle and Mystical Experience in John: Neotest. 31 (1997) 263–288.

³ Vgl. G. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums, Tübingen 1898.

phokles (Frag. 837), auf Ovid (Metamorphosen 11,23–25), auf die hermetischen Schriften und die Papyri Graecae magicae (43–49). Die gleiche Grundstruktur sieht D. auch in frühjüdischen und rabbinischen Textzeugnissen gegeben, die gemeinsam in einer bestimmten Auslegungstradition von Ex 24; 33, Ez 1; 40–48, Dan 7; Jes 6 und den biblischen Schöpfungserzählungen stehen: Dazu gehören u. a. apokalyptische Schriften (äthHen 14–16; hebrHen; AscJes), philosophische Aussagen, Qumrantexte, EzTrag 68–81 und eventuell auch die Schule Jochanan ben Zakkais, in denen besonders Mose, Ezechiel und Henoch als Visionäre vorgestellt werden (vgl. 49–67). Insgesamt ist die Vorstellung und Interpretation der angeführten Texte aus diesem weiten religionsgeschichtlichen Spektrum zu holzschnittartig. Differenzen werden viel zu schnell überspielt: So ist Teilnahme der irdischen Liturgie am himmlischen Gottesdienst der Engel nach den Sabbatopferliedern aus Qumran doch sehr zu unterscheiden von der Initiation des Apuleius in die Isismysterien wie von den Aussagen in 2 Kor 3,18 und 1 Joh 3,2.

In Kap. 3 legt D. Joh 14,3–7.20–23; 20,24–29 in erneut zu knappen Skizzen auf dem angeführten religionsgeschichtlichen Hintergrund aus. Überzeugend sind die Ergebnisse nicht: So werde Thomas in 14,3–7 als Vertreter der „Thomasine Christians“ scharf verurteilt, da er „proleptic heavenly ascents“ befürworte. Joh 14,5 kann diese These jedoch nicht wirklich stützen. Auch die Gleichsetzung von Judas in 14,20 mit Thomas in 14,5 und 20,24f und ihre gemeinsame Disqualifikation als „a fool who misunderstands salvation as ascent and vision mysticism“ (77; vgl. 85) ist m. E. eine interessierte Eintragung in die Texte. Die österliche Begegnung zwischen Thomas und dem Auferstandenen in 20,24–29 wird als Konflikt gelesen zwischen „the false hero, Thomas, who insists that a *visio Dei* is necessary, and John's hero, Jesus, who rebuts this in favor of faith“ (82). Die Schlußfolgerung, der Joh Thomas (!) stehe stellvertretend für die syrisch-, thomasinischen“ Gemeinden, deren Theologie sich im EvTh niedergeschlagen habe, ist m. E. eine textlich nicht gedeckte Spekulation.

Im EvTh findet D. das Textzeugnis für die im JohEv in der Person des Thomas zurückgewiesene theologische Position: die Aufstiegs- und Visionsmystik (vgl. 86–108).⁴ Hier werde Thomas im Gegensatz zum JohEv als der einzige Jünger dargestellt, der Jesus wirklich verstanden habe (87f; vgl. EvTh 13). Ewiges Heil (*immortalization*) kann nach dem EvTh nur durch „pre-mortem experience“ und „ecstatic visions“ (89) gewonnen werden (vgl. EvTh 15; 59; 82; 83; 108 u. a. m.). Auch hier ließe sich über die Einzelauslegung der Logien in EvTh durchaus diskutieren.

Nachdem am Beispiel des EvTh die vermeintliche Gegenposition zum JohEv herausgestellt worden ist, benennt die Vf.in die Joh Antwort auf die Herausforderung durch die Aufstiegs- und Visionsmystik: Der Evangelist vertrete eine Glaubensmystik (*faith mysticism*), die besonders in der Seligpreisung in 20,29 zum Ausdruck komme. Die von den Aufstiegs- und Visionsmystikern gesuchte Heils-Transformation ihrer selbst vollziehe sich dem JohEv zufolge in der direkten Begegnung zwischen Jesus und den Glaubenden. Der fleischgewordene Logos „has brought this mystic experience with him“ (116); Jesus Christus ist der neue Tempel, die Wohnstätte des Namens Gottes (118). An die Stelle der vorösterlichen Begegnung mit Jesus trete nachösterlich der Paraklet, der jetzt die Vermittlungsaufgabe zu Gott hin – besonders durch die Taufe und das Abendmahl (128) – leiste (123).

Unabhängig von der Frage, ob das JohEv in kritischer Auseinandersetzung mit der Aufstiegs- und Visionsmystik von „Thomas-Christen“ im Sinne des EvTh steht, kann das Stichwort Glaubensmystik für das JohEv fruchtbar gemacht werden. Das könnte geschehen, wenn stärker und anders als bei D. (a) die nachösterlich-neue, durch das Wirken des Parakleten vermittelte Gegenwart des Auferstandenen bei den Seinen, (b) die nachösterliche, „verwandelnde“ Begegnung zwischen dem Auferstandenen und den Glaubenden und (c) der Joh Nexus zwischen dem nachösterlich möglichen pneumatischen „Sehen“, das in 20,29 nicht zurückgewiesen wird, und dem Joh Glauben als einem „Zum-Glauben-Geführtwerden“ wahrgenommen würde.

Jerusalem

Klaus Scholtissek

Faßbeck, Gabriele: *Der Tempel der Christen.* Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum. – Tübingen / Basel: A. Francke 2000. XI, 317 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 33), kt DM 96,00 / € 48,00 ISSN: 0939-5199 ISBN: 3-7720-2825-X

Die Vf.in legt mit dieser Arbeit die überarbeitete Fassung ihrer 1996 von der Theologischen Fak. der Univ. Heidelberg angenommenen Diss. vor. Sie gliedert ihre Arbeit in fünf Großkapitel. Auf einen einleitenden Forschungsüberblick (6–23) und knappe Erläuterungen zur verwendeten Terminologie sowie zur Fragestellung und zum Aufbau der Untersuchung (24–35) folgen in Kap. II (36–110) religionsgeschichtliche Untersuchungen unter der Überschrift „Linien der Legitimation und Kritik des Jerusalemer Heiligtums“. Die anschließenden zwei Großkapitel (III [111–192] und IV [193–298]), je-

⁴ Nach Ansicht der Autorin setzt sich diese Kontroverse in weiteren frühen syrisch-christlichen Texten des frühen 2. Jahrhunderts fort (vgl. 133–163).

weils mit „Der Tempel der Christen“ überschrieben, sind Analysen frühchristlicher Texte gewidmet (v. a. Barn 16; Barn 6; 2 Clem 8f und 14; Eph 2; Ignatiusbriefe); sie untersuchen die „initiative“ und die „integrative Funktion“ des Tempelkonzepts in diesen Schriften bzw. in den genannten Textabschnitten. „Die initiative Funktion ergibt sich“ für Gabriele Faßbeck „aus der Verbindung von Tempelkonzept und Bekehrungstheologie“ (34); die „integrative Funktion“ sieht sie „überall dort gegeben, wo es im Rahmen von Tempelekklesiologie um die Einheit der Gemeinde geht“ (ebd.). Eine Schlussbetrachtung (299–302) und das nicht besonders umfangreiche Literaturverzeichnis (303–317) schließen die Arbeit ab. Ein Textstellenverzeichnis oder ein Sachregister sind den Untersuchungen nicht beigegeben.

F. geht es mit ihrer Untersuchung um frühchristliche Texte, die eine Aufnahme von (jüdischer) Tempeltheologie belegen, v. a. um solche, in denen „das Tempelgebäude, also das räumliche Element zum Ausgangspunkt ekklesiologischer Darlegungen“ (5) gemacht wird, „unter besonderer Berücksichtigung von der Vorstellung des Wohnens Gottes in seinem Tempel“ (ebd.). Für F.s Arbeit grundlegend ist die These, im Judentum könne lange vor 70 n. Chr. (3) die Selbstständigkeit einer „Tempelidee gegenüber der Tempelinstitution“ (25) aufgezeigt werden. Ausgesprochen häufig verwendet sie in diesem Zusammenhang den Terminus „Tempelkonzept“, der eine „Übernahme des Tempelmotivs in nicht-kultische (besonders ekklesiologische) Zusammenhänge“ bezeichnen soll (25). Das „Tempelkonzept“ wurde nach F.s Wahrnehmung „zum verbindlichen (!; C.G. M.) Modell für das Verständnis der zentralen Heilsfigur Christus, für das Sozialgefüge der Gemeinde, für das Verhalten der Einzelnen“ (32). Sie verfolgt mit ihrer Untersuchung keine vollständige Besprechung aller frühchristlichen Belege, sondern will „exemplarische Ergebnisse“ (33) präsentieren.

Zunächst stellt sie in einem traditionsgeschichtlichen Überblick (Kap. II) zwei „Legitimationsmodelle“ für das Jerusalemer Heiligtum vor, „die bis in nachneutestamentliche Zeit mit dem Tempel verbunden wurden“ (36): zum einen, daß der Tempel einem himmlischen Modell entspricht (37–67), zum anderen die Vorstellung vom Gottesbau (67–100). Für das erste Legitimationsmodell versucht sie, unter der Überschrift „Kult, Eschatologie und Christologie“ Texte des Hebr auszuwerten (8,1–6; 9,11–14; 9,23–28), leider ohne hinreichend neuere Forschungsergebnisse zum Hebr (K. BACKHAUS, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche*, Münster 1996 u. a.) aufzunehmen bzw. zu reflektieren. Bei der Besprechung der „Idee, daß der Tempel von Gott selbst errichtet worden sei“ (67) stellt die Vf. in eine Reihe entsprechender biblischer und frühjüdischer Texte zusammen, um dadurch einen Traditionsstrang aufzuzeigen, an dem die frühchristliche Rede vom Tempel, wie sie etwa mit tempelkritischem Akzent in der Stephanusrede in App 7 erkennbar wird (90–110), anknüpfen konnte.

Die Vf. ist v. a. daran interessiert, „christliche Neuprägungen des Tempelkonzepts zu analysieren“ (111). Bei der Textauswahl hat sie sich im Kap. III für solche Texte entschieden, „in denen die Übernahme der Tempelkategorie mit dem Begriff der *μετάνοια* in einen theologischen Zusammenhang gestellt wird.“ (111) Dabei erkennt sie in den untersuchten Texten Beispiele für beide Grundbedeutungen des Begriffs, „einerseits ‚Bekehrung‘ (nämlich initial), andererseits ‚Buße‘ (als wiederholte bzw. wiederholbare Bekehrung)“ (ebd.).

Bei der Beschäftigung mit Barn 16 (112–139) beobachtet F. als „singuläres Phänomen im Bereich frühchristlicher Literatur“ die Verbindung von Institutionenkritik und neuem Tempelbegriff (125). Dabei werde der menschlichen *καρδιά* „das Qualitätsmerkmal *ναός*“ verliehen (126). F. kommt in diesem Zusammenhang zwar auf Bezeichnungen der menschlichen Seele als Tempel im Bereich des hellenistischen Judentums zu sprechen (128), reflektiert allerdings nicht hinreichend die Einwohnungsvorstellungen philosophischer Strömungen (vgl. allerdings die knappen Ausführungen zu spätstoischen Einwohnungsaussagen 189f). Ein für F.s Arbeit kennzeichnendes Ergebnis im Blick auf Barn 16 lautet: „Das noch nicht bekehrte Herz ist ebenso wie das Tempelgebäude den Götzen anheimgegeben. Dagegen gleicht die *Metanoia* (v. 8) ebenso sehr einer Neuschöpfung wie auch der Bau des eschatologischen Tempels durch Gott selbst.“ (130). Ob Barn 6,15, eine Stelle, die F. im Anschluß (139–147) an Barn 16 behandelt, wirklich kollektiv zu verstehen ist (143,147), bleibt fraglich. V. a. vermißt der Leser Ausführungen darüber, was eigentlich mit „Tempelqualität der Gemeinde“ (147) gemeint sein soll.

Einen zweiten Anlauf unternimmt F. anhand von 2 Clem 8f.14 (148–163). Hier meint F., ein „kollektives Verständnis von *οἶκος*“ (149) erkennen zu können. In vielfältigen Anmerkungen zum Gebrauch von *οἶκος* in 2 Clem scheint das Grundanliegen – die Frage nach dem Tempelkonzept – aus dem Blick geraten zu sein. Unbearbeitet bleibt leider das in 2 Clem 9,3 zu lesende *ὅς*, das schon sprachlich eine gewisse Zurückhaltung gegenüber allzu kühnen Identifikationen nahelegt. Interessant wäre in diesem Kontext ein Antwortversuch auf die Frage gewesen, was es denn nach 2 Clem heißt, das Fleisch zu hüten wie den Tempel.

Im „Hirt des Hermas“ (163–192 „Die Gemeinschaft der Bußwilligen als Tempelbau“) konzentriert sich F. auf vis III und sim IX. Eine Aufnahme des Tempelkonzepts weist sie für diese Schrift im Grunde nicht nach. Ein zweimaliger Gebrauch (sim IX 13,9; 14,1) von *οἶκος τοῦ θεοῦ* zur Bezeichnung des Turns reicht dafür nicht hin. Wenn man – wie F. – für den Pastor Hermas das „im Traditionsbereich des kultisch-(apokalyptischen) Denkens entwickelte spezifische Raumverständnis“ (184) entscheidend hält, sollte man selbigen den Lesern allerdings etwas genauer erklären.

Das abschließende Großkapitel zur integrativen Funktion geht der Frage nach, inwiefern die Aufnahme des Tempelkonzepts „die Einheit der Ekklesia

theologisch plausibel“ (193) machen sollte. Der Schwerpunkt der Untersuchungen liegt bei der Beschäftigung mit Eph 2. Dabei wird die Vielfalt der metaphernspendenden Bereiche von F. nicht hinreichend reflektiert. Ob man mit einer These wie „Die Ekklesiologie ist nach Eph 2 nichts anderes als eine Zuspitzung der Perspektive der Bekehrungstheologie, eine Art Bildausschnitt der Konversion“ diesem Kap. des Eph gerecht wird, scheint mir recht fraglich. Fragezeichen häufen sich auch angesichts der Ausführungen zum „Verhältnis zur paulinischen Tempelekklesiologie“ (210–214). Wenn F. behauptet, Paulus diene das Tempelkonzept „dazu, Probleme des Verhältnisses der Christen nach außen zu regeln“ (213), so ist ein Textabschnitt wie 1 Kor 3,16f vollkommen aus dem Blick geraten. Ähnliches läßt sich zu dem auf S. 35 zu lesenden Fehlurteil feststellen, „daß das Quellenmaterial, das uns für das 1.Jh.n. zur Verfügung steht, noch nicht erkennen läßt, daß sich die Vf. der Effektivität tempeltheologischer Aussagen für die Erklärung ekklesiologischer und christologischer Zusammenhänge bewußt waren“. Überhaupt wäre es angeraten gewesen, sich eingehender mit paulinischen Vorstellungen von Gemeinde zu beschäftigen, bevor von Übernahmen oder Modifikationen die Rede ist. Auf diese Weise hätte es sich auch vermeiden lassen, auf der selben S. (212) ein integratives Interesse in 1 Kor 3 zu konstatieren und gleichzeitig zu behaupten, daß ein solches Interesse verbunden mit einem ekklesiologisch verwendeten Tempelkonzept historisch erstmals in Eph erkennbar wird. In Kap. IV besteht für Leser die Gefahr, sich in einem Dickicht theologischer Fragestellungen zu verlieren; es geht dort u. a. um die Vorstellung von einer hohenpriesterlichen Funktion des Logos bei Philo (220ff), um das Einheitsideal im Johannesevangelium (236–250) sowie um Einheitsvorstellungen in frühjüdischen Quellen (252–262), wobei die spezifische Fragestellung der Arbeit zuweilen aus dem Blick geraten zu sein scheint.

Der Reigen analysierter frühjüdischer Texte wird durch vier kurze Passagen in den Ignatiusbriefen beschlossen (262–298): Ign Eph 9,1 und 15,3; Mgn 8,2; Phld 7,2. Die F. leitende These lautet: „Die Einheit der Gemeinde ist insofern anzustrebender Idealzustand, als damit die Entsprechung zur *ἐνωσις/ἐνότης* θεοῦ gewährleistet ist.“ (264; vgl. auch 295f). Auch bei der Analyse der Ignatianen fällt auf, daß F. zu wenig die Rede von der christlichen Gemeinde als Tempel und den einzelnen Christen als Tempel unterscheidet; spätestens in Ign Eph 15,3, wo Ignatius den Plural (*αὐτοῦ ναοί*) gebraucht, hätte das auffallen müssen. F.s These „Ignatius verwendet das Tempelkonzept ausschließlich in kollektivem Sinn“ (297) ist damit in Frage zu stellen.

Es ist sicher lobenswert, die Vitalität frühjüdischer Vorstellungen vom Tempel aufzuzeigen und die Frage nach Anknüpfungsmöglichkeiten des frühen Christentums zu stellen. Mancher Text der Qumranliteratur, der von der Vorstellung der Gemeinschaft als korporativem Heiligtum ausgeht (vgl. die von F. auf S. 29 Anm. 94 aufgelisteten Texte), wäre dabei eingehender Beschäftigung wert gewesen. Nicht hinreichend reflektiert werden im Zusammenhang der hier erörterten Fragestellung die Gestalt Johannes des Täufers in ihrer Distanz zum Tempelkult, ntl. Jesusworte zur Zerstörung des Tempels, die Erfahrung der Tempelzerstörung des Jerusalemer Heiligtums, v. a. aber die Verwendung von Tempelmetaphorik in paulinischen Briefen. Die Verweigerung F.s, sich metaphortheoretischen Forschungen der Gegenwart zu stellen und diese für die eigenen Analysen fruchtbar zu machen (vgl. 25), erweist sich als nicht hilfreich. Führen Begriffe wie „Konzept“, „Kategorie“ oder „Modell“ bei den von F. untersuchten Texten weiter? Was im letzten mit „Tempelkonzept“ (3.25.32.111 u.ö.) gemeint ist, eröffnet einen einigermaßen breiten „Deutehorizont“. Zudem muß für Vf. frühchristlicher Schriften ja nicht nur das Jerusalemer Heiligtum im Blick gewesen sein, wenn vom Tempel die Rede ist. Schon Paulus sah sich in der korinthischen Korrespondenz im Blick auf die Adressaten einer Vielzahl von Tempeln (vgl. dazu bei F. 212) gegenüber.

Die Arbeit F.s behandelt sicher ein interessantes Thema im Rahmen der Erforschung frühchristlicher Literatur. V. a. lenkt sie die Aufmerksamkeit auf Texte, die von anderen zu schnell und damit leichtfertig übergangen werden. Die Art der Durchführung der Analysen vermag allerdings nicht ganz zu befriedigen.

Fulda

Christoph G. Müller

Giesen, Heinz: *Studien zur Johannesapokalypse*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000. 318 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 29), kt DM 79,00 / € 40,90 ISBN: 3-460-06291-6

Die neue Aufsatzsammlung von Heinz Giesen ist eine willkommene Ergänzung zu den beiden verbreiteten Kommentaren des Autors zu der letzten Schrift des Neuen Testaments, der Offenbarung des Johannes.¹ Über die jüngste Neubeachtung der Offb (nicht nur) in der exegetischen Forschung², wird sich der Vf., der sich seit vielen

¹ Vgl. Heinz Giesen, *Johannes-Apokalypse* (SKK.NT 18), Stuttgart (1986) 1996; Ders., *Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997.

² Vgl. Knut Backhaus (Hg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannesoffenbarung* (SBS 191), Stuttgart 2001.

Jahren um die Erschließung dieser auf den ersten Blick enigmatischen Schrift bemüht, freuen und er darf sich selbst einen Anteil daran zuschreiben. Die neu publizierten Beiträge aus den Jahren 1984–1997 dokumentieren eine ausgewogene und besonnene, auch sprachlich ansprechende Auslegung der Offb durch den Vf.

Hermeneutische, einleitungswissenschaftliche, thematisch übergreifende und spezielle Untersuchungen fügen sich zu einer plausiblen Gesamtauslegung: Mit einer großen Tendenz der neueren Forschung betont Giesen, daß die Offb nicht in der Zeit einer systematischen Christenverfolgung geschrieben worden ist, da eine solche für die letzten Regierungsjahre des Kaisers Domitian (81–96 n.Chr.) historisch nicht nachweisbar ist. Domitian selbst habe keine göttliche Verehrung eingefordert, sie jedoch auch nicht zurückgewiesen. Stärker zu berücksichtigen sei vielmehr der kleinasiatische Kaiserkult, der Christen dort bei Verweigerung der Teilnahme an öffentlichen Kultfeiern als gesellschaftliche Außenseiter brandmarkte. Gesellschaftliche und ökonomische Ausgrenzungen können jedoch Christen veranlassen, ihren christlichen Glauben zu relativieren oder ganz aufzugeben. Gegen diese innergemeindlich drohenden Tendenzen (vgl. die ‚liberale‘ Sicht der Nikolaiten; 122–148.212f. 220–223) wendet sich der Vf. der Offb vehement und schärft seinen Adressaten ein, daß eine Teilhabe an heidnischen Kulturen und Feiern kein neutrales Drittes ist, sondern letztlich auf einen Pakt mit dem sich im kleinasiatischen Kaiserkult inkarnierenden Bösen hinausläuft. Gerade an der Demaskierung der *pax romana* als der Hure Babylon ist dem Vf. gelegen (vgl. hierzu den umfangreichsten Beitrag: 100–213).

Positiv zielt die Offb auf eine Stärkung der Glaubensausdauer und der Hoffnung der Christen, denen der Vf. in mehreren Anläufen aufzeigt, daß „sie schon jetzt zum königlichen Gottesvolk gehören und als Priester für Gott schon jetzt unmittelbaren Zugang zu ihm haben und daß sich ihr Heil in der Zukunft des neuen Jerusalem vollenden wird“ (8; vgl. den programmatischen Beitrag: „Ermutigung zur Glaubensstreue in schwerer Zeit“; 214–227).

G. zeigt auf, wie die Offb in apokalyptischer Tradition steht und diese von der Christusbotschaft her neu auslegt (9–24), er erklärt ihre ausgreifende Bilder- und Symbolsprache, die denen, die sie nicht entschlüsseln können, den Zugang zur Offb verstellt (25–33.48–67), und deutet die Gerichtsaussagen, die den Gegnern der Christen gelten, als warnendes Beispiel für die zur Glaubensstreue gerufenen Christen, denen ihr jetziges und ihr eschatologisches Heil vor Augen gemalt wird (34–47.228–259). Eine rigoristische Ethik, die der Offb oft nachgesagt wird, kann G. zu Recht nicht erkennen (vgl. 253).

Der Vf. der Offb, der gerne in Kontrasten denkt und diese zuspitzt, stellt das äußerlich schwache, königliche Volk Gottes dem äußerlich übermächtigen römischen Reich gegenüber (68–99). Im Paradox des geschlachteten Lammes, das mitten im himmlischen Thronsaal „steht“ (Offb 5,6), können die Christen ihre eigene Situation deuten: In ihrer äußeren Ohnmacht und scheinbaren Schwäche wird ihnen zugesagt, daß in dem erhöhten und aus dem Tode geretteten Lamm Jesus Christus ihnen die wahre geschichtsentscheidende Macht Gottes entgegentritt, durch die ihnen der endgültige Sieg bereits errungen ist, an dem sie schon jetzt teilhaben und der sich notwendig und zuverlässig gegen Rom und jeden anderen Widersacher Gottes durchsetzen wird (vgl. 81.257–259). Die prophetisch-apokalyptische Geschichtsschau des Sehers Johannes betont die Souveränität des göttlichen Heilsplanes, dem sich niemand, auch nicht die denkbar größte Weltmacht Rom und das sich in ihr verkörpernde Böse schlechthin, erfolgreich entgegenstellen kann (vgl. 90 und die Auslegung von Offb 6,1–8: 260–285).

Wenn G. *μαρὰν θά* (= „unser Herr, komm!“) bzw. *μαρὰν αθά* („unser Herr ist gekommen“; d. h. er ist gegenwärtig) in 1 Kor 16,22, Offb 22,17.20 und Did 10,6 auf die Gegenwart des erhöhten Kyrios in der Gemeinde bezieht (also die zweite Variante vorzieht) und in diesem Zusammenhang von einer urchristlichen Stetserwartung statt einer Naherwartung spricht (94–97), werden ihm nicht alle Ausleger folgen. Vielleicht ist eine Überwindung dieser alten Kontroverse möglich, wenn wahrgenommen wird, daß präsentisch- und futurisch-eschatologische Aussagen sich nicht gegenseitig widersprechen oder ausschließen, sondern daß im Gegenteil beide einander bestärken und zusammengehörig sind.

Wer einen soliden Zugang zur Botschaft der Offb sucht, kann sich dieser exegetischen Erschließung mit hohem Gewinn anvertrauen.

Jerusalem

Klaus Scholtissek

Lindemann, Andreas: **Der Erste Korintherbrief**. Tübingen: Mohr Siebeck 2000. 389 S. (Handbuch zum Neuen Testament, 9/1), IX, 389 S. (Handbuch zum Neuen Testament, 9/1) brosch. € 34,00 ISBN: 3–16–147473–2

In der Nachfolge des Kommentars von H. Lietzmann zum 1 Kor aus dem Jahr 1907 im „Handbuch zum Neuen Testament“ (An die Korinther I. II, ¹1909, ³1923, 4. von W. G. Kümmel ergänzte Aufl. 1949) hat A. Lindemann ein Werk vorgelegt, das „unverändert die Absicht des ‚Handbuchs‘, auf knappem Raum philologische und religionsgeschichtliche Information zu liefern, soweit sie für das Verständnis des Textes erforderlich ist“, verfolgt, darüber hinaus aber stärker als zuvor die theologische Erschließung dieses Paulusbriefes betreibt (V). Da der 1 Kor wie kaum eine andere ntl. Schrift Einblick in eine urchristliche Gemeinde gewährt und zahlreiche Kernthemen des christlichen Glaubens anspricht, stößt eine neue Kommentierung gerade auch im Kontext der vielfältigen exegetischen Diskussion auf großes Interesse. Jene ist nicht nur in der Einzelexegese und dem den jeweiligen Abschnitten vorangestellten Literaturverzeichnis aufgegriffenen, sondern auch in den 20 Exkursen zu den exegetisch-theologischen Fragen weitergeführt.

Die „Einleitung“ behandelt folgende Themen: „Der Text des Briefes und seine Rezeption im frühen Christentum“, „Zum Problem der literarischen Einheitlichkeit“, „Aufbau, Gliederung und Gattung“, „Zur Gemeindesituation in Korinth“, „Zum theologischen Thema des 1 Kor“ und „Abfassungsort und -zeit“ (1–17). Nach der Vorstellung der heute diskutierten Teilungshypothesen bemerkt L.: „Methodisch ist von der Annahme auszugehen, daß ein Brief in seiner überlieferten Form literarisch einheitlich ist, sofern sich nicht zwingende Argumente für eine andere Annahme ergeben“ (5). L. hält an der literarischen Einheitlichkeit fest, was allerdings die Annahme der Interpolation von 1 Kor 14,33b–35 (das gegen die Frauen gerichtete Schweigegebot) nicht ausschließt (6). Aufgrund der außergewöhnlichen Länge und der Vielfalt der Themen des Briefes weist L. eine Interpretation von einer bestimmten rhetorischen Theorie zurück (7) und meint vom Briefeingang (1,1–9) und Briefschluß (16,1–24) abgesehen folgende fünf Hauptteile ausfindig machen zu können: 1,10–4,21; 5,1–7,40; 8,1–11,1; 11,2–14,40 und 15,1–58 (7–9). Bei der Skizzierung der Gemeindesituation in Korinth läßt L. ebenfalls ein sehr vorsichtiges Vorgehen zutage treten und führt zu den in 1,12 angesprochenen Schismata aus: „Es läßt sich (...) nicht erkennen, welche ‚lehramäßige‘ Positionen von Gruppen jeweils vertreten wurden. Zwar ist nicht auszuschließen, daß sie sich an bestimmten Grundaussagen der Leitfiguren orientierten; aber da wir tatsächliches Wissen nur im Blick auf Paulus haben, müssen alle diesbezüglichen Erwägungen, insbesondere auch für die Apollos-Gruppe, Spekulation bleiben“ (12). Auch für die weiteren im 1 Kor verhandelten Gemeindeprobleme gilt: „Der Versuch einer systematischen Rekonstruktion der in Korinth vertretenen religiösen Haltungen ist mit großen Unsicherheiten behaftet; alle Versuche, das Denken der korinthischen Christen von religionsgeschichtlich auch sonst bekannten Phänomenen her deuten zu wollen, müssen überaus vage bleiben“ (14). Als das Thema des 1 Kor wird „die ἐκκλησία selber und deren οἰκοδομή bestimmt (15). Der Brief ist nach L. in Ephesus (vgl. 1 Kor 16,8), „in dem Zeitraum zwischen etwa 54 und 56“ geschrieben (17).

Aus der inhaltsreichen Exegese der Texte seien hier nur einige Aspekte aufgegriffen. Daß für das in 1,10ff angesprochene Gruppenwesen nur als Bezugsgröße „die Weisheit des Wortes“ (vgl. 1,17), nicht jedoch auch die Beziehung zwischen Täufling und Täufer zu erwägen ist (42–48), bleibt trotz aller Argumente eine offene Frage. Überaus zurückhaltend ist die Feststellung: „Daß die σοφοὶ κατὰ σώματα im Zusammenhang der innergemeindlichen ἐπίδοξες Führungsrollen innehatten (oder beanspruchten), ist denkbar, wird aber von Paulus nicht einmal andeutend gesagt“ (50). Bei dem „Beweis des Geistes und der Kraft“ (2,4f) handelt es sich nach L. nicht um einen Hinweis auf „die Zeichen des Apostels“ (2 Kor 12,12; vgl. Gal 3,5), sondern nur auf „die Tatsache, daß die Verkündigung Glauben gefunden hat“ (56). Doch sollte auch Röm 15,18f beachtet werden. „Die (später belegte) mythische Vorstellung von der Verborgenheit Christi vor den (kosmischen) Archonten bei seinem Abstieg durch die Himmel steht“ nach L. „nicht im Hintergrund“ von 2,8b (65); doch ist damit wohl nicht die Grundaussage von Phil 2,5ff ausgeblendet. Ob Paulus in 3,1ff gegen das Selbstbewußtsein der Korinther als Pneumatiker polemisiert, läßt L. offen und beschränkt sich auf die Feststellung, daß sie Paulus „bislang noch nicht als πνευματικοὶ ansprechen“ konnte (77). Den Gedanken einer Läuterung durch Feuer sieht L. in 3,15 wider Origenes u. a. nicht ausgesagt: „Gemeint scheint zu sein, daß der Betreffende durch das seine οἰκοδομή vernichtende Feuer hindurchgehen muß; allerdings wird ihm verheißen, daß er dabei nicht verbrennen, sondern schließlich doch gerettet werden wird“ (87).

Zu dem in 5,1–13 behandelten Fall von πορνεία in der Gemeinde bemerkt L.: „Die Kirche muß jedenfalls prinzipiell die Möglichkeit haben, Grenzen der innerkirchlichen Toleranz zu ziehen und gegebenenfalls auch Verwerfungsurteile zu fällen“ (133). Die Begründung einer eigenen kirchlichen „Judikative“ wird dann auch aus 6,1–11 entnommen. Zum Lasterkatalog 6,9f wird festgestellt: „Die Verurteilung männlicher wie weiblicher homosexueller Praxis ist im Judentum wie Urchristentum einhellig“ (140). In bezug auf das in 7,1–7 behandelte Thema „Askese und Ehe“ äußert L., daß Paulus hier „keine ‚Ehelehre‘ entwirft“, sondern sich auf die in Korinth bestehenden sexuellen Probleme bezieht (159). Zu dem in 7,15f behandelten Scheidungsproblem heißt es: „Weder muß sich der christliche Ehelebe dem Scheidungsbegehren des anderen widersetzen, noch muß er so tun, als bestünde die Ehe theoretisch fort; ein Verbot

der Wiederheirat spricht Paulus im Abschnitt V.12–16 nicht aus (anders Mk 10,11f, wo freilich „Mischehen“ nicht im Blick stehen“ (166). Zur Ermahnung, in dem Stand, in dem der Christ die Berufung Gottes erhielt, zu bleiben, und zu dem damit gestellten Problem der Beurteilung der Sklaverei (7,17ff) führt L. u. a. treffend aus: „Der Gedanke einer Aufhebung der Sklaverei liegt Paulus offenbar fern, ebenso die Vorstellung, die Gemeinde könne sich mit finanziellem Einsatz am Sklavenloskauf beteiligen. ... Paulus sieht aber andererseits die Sklaverei keineswegs als ‚gottgegeben‘, denn in 1 Kor 7,21b erwähnt und bejaht (...) er ausdrücklich die Möglichkeit des Sklaven, frei zu werden (...)“ (174). Die 7,1b aufgegriffene sexuell asketische Lebensweise bringt L. nicht unmittelbar mit dem korinthischen Pneumatikertum, sondern eher mit kynisch-stoischem Denken in Zusammenhang (184), was freilich mindestens genauso wie die zurückgewiesene Position Vermutung bleibt. Gut beobachtet ist ohne Zweifel, wenn es zu Gedankenführung in 1 Kor 7 heißt: Es geht hier „primär um Grundmuster der Entscheidung, nicht um jeden denkbaren Einzelfall. Deshalb ist die Argumentation nicht einheitlich (...)“ (185).

Mit H.-J. Kauck ist sich L. zu 9,13 einig, daß „die Argumentation zeigt (...), daß der Gedanke, es könne auch in der Kirche Priester, Altäre und Opfer geben, noch ganz fern liegt“ (207). Zutreffend ist m. E. auch die Aussage zu 9,21: „Das ‚Gesetz Christi‘ ist nicht die, allenfalls neu interpretierte, Tora (...), denn dann wäre ὡς νόμος von vornherein unmöglich (...)“ Paulus spricht von der Norm des Gehorsams Christus gegenüber (vgl. Gal 6,2; Röm 8,2...)“ (212). Die differenzierte Stellungnahme des Paulus zum Verzehr des Götzenopferfleisches wird gut rekonstruiert, wobei L. jedoch eine eigene Gruppe der „Starken“ nicht ausmachen kann (vgl. 186 u. 230).

Zu dem 11,1–16 behandelten Thema des Auftretens von Männern und Frauen im Gottesdienst der Gemeinde und der hier erfolgten vielschichtigen und heute als anstößig empfundenen Argumentation des Paulus bemerkt L. u. a., daß hier nicht eine künstliche Kopfbedeckung der Frau, sondern das aufgesteckte lange Haar im Gegensatz zum kurz geschorenen (der Dirne) gemeint ist und, was die Nach- und Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann angeht (240ff), zu Gal 3,28 „insofern kein Widerspruch“ besteht, da „jetzt lediglich betont“ wird, „Männer und Frauen sollten in der Kirche (ἐν κυρίῳ) eben als Männer und Frauen handeln“ (246). Die theologisch widersprüchliche Argumentation bleibt ein hermeneutisches Problem. Zu den Spaltungen bei der Herrenmahlfeier, die L. mit den in Kap. 1–4 erwähnten in irgendeinen Zusammenhang bringen möchte, ohne es beweisen zu können (25), bemerkt er: „Aus dem von Paulus im 1 Kor Gesagten ergibt sich weder, daß die korinthischen Christen das Herrenmahl geringschätzten noch, daß sie es sakramentalistisch fehlinterpretierten; das Problem scheint zu sein, daß sie es rein individualistisch auffassen“ (252). Zu fragen bleibt, ob man diesen Individualismus nicht doch soziologisch oder theologisch näher begründen kann. Extrem zurückhaltend ist auch die Stellungnahme zur Herrenmahlüberlieferung mit der Feststellung: „Ein traditionsgeschichtlich gemeinsamer Ausgangspunkt für die mk und die paulinische Textfassung im ganzen ist nicht identifizierbar“ (258). Mutiger ist die Exegese, wenn sie zu 12,13 fragt: „Ist es angesichts der Glosse in 14,33b–35 (...) völlig undenkbar, daß das dritte Begriffspaar ὁρᾶν καὶ ἴσθαι o.ä. sekundär getilgt worden sein könnte?“ (272). Kap. 13 versteht L. mit Recht als „unmittelbar kontextbezogen“ (293), der das ausführt, „was er in 8,1 nur angedeutet hat: Die ἀγάπη bewirkt die οἰκοδομή der Gemeinde“ (294).

Die ausführliche Behandlung der Auferstehungsfrage in Kap. 15 sieht L. in V.12 begründet: „Offenbar gibt es in Korinth pneumatische Enthusiasten, die die Auferstehung der Toten verneinen, weil sie meinen, es gebe im pneumatischen Aufschwung eine enthusiastische Überwindung des Todes bereits gegenwärtig. Solches Denken findet sich ähnlich in den Mysterienreligionen und in der Gnosis, ohne daß jedoch spezifische Übereinstimmungen erkennbar wären. Paulus betont die Zukünftigkeit des Auferstehungsgeschehens und in diesem Zusammenhang gerade den Aspekt, daß es einen ungebrochenen Übergang von der gegenwärtig-irdischen zur zukünftig-himmlichen Existenz nicht gibt“ (373, vgl. 338f). In bezug auf die 15,29 angesprochene Taufe für die Toten wird ein mit dem „korinthischen Enthusiasmus“ konformes „sakramentale(s) Denken“ vermutet, das meint, „der Taufvollzug könne den schon eingetretenen Tod gleichsam ungeschehen machen“ (351).

Ohne daß hier die kenntnisreiche und intellektuell scharfe Einzeldiskussion wiedergegeben werden konnte, macht diese doch wesentlich die Stärke dieses Kommentars neben der Skizzierung der theologischen Kerngedanken des Paulus aus. Die angesichts der Vielzahl der Kommentare und der anderen wissenschaftlichen Beiträge wohlthuende Kürze geht nicht zu Lasten des Informationswertes. Gewiß sind die offenen Fragen zum 1. Korintherbrief nicht einfach gelöst – insbesondere wird die von L. in der Auslegung betonte Einheitlichkeit Widerspruch erhalten –, doch wird der Kommentar in der Paulusexegese besondere Beachtung finden.

Trier

Jost Eckert

Schneider, Sebastian: Vollendung des Auferstehens. – Eine exegetische Untersuchung von 1 Kor 15,51–52 und 1 Thess 4,13–18. – Würzburg: Echter 2000. 333 S. (Forschung zur Bibel, 97), brosch. DM 48,00 / € 24,50 ISBN: 3-429-02264-9

In der im WS 1994/95 an der Phil.-Theol. Hochschule Frankfurt / St. Georgen bei N. Baumert geschriebenen Diss. will der Vf., wie er

einleitend feststellt, in der Interpretation einiger Verse aus dem für den Auferstehungsglauben des Paulus zentralen Kap. 1 Kor 15 „breit ausgetretene Wege“ verlassen, „allgemein geteilte Erkenntnisse exegetischer Forschung“, wenn es notwendig ist, in Frage stellen und eine nach eigenem Urteil als „ungewöhnlich“ anzusehende Sichtweise präsentieren (14). Die Arbeit hat zwei Hauptteile; der erste (15–210) befaßt sich mit 1 Kor 15,51–52, der zweite mit 1 Thess 4,13–18 (211–291). Die zentralen Thesen werden schon im 1. Teil vorgestellt, der 2. hat eher bestätigende Funktion.

Im 1. Kap. (17–33) grenzt S. den näheren Kontext der zu untersuchenden Verse 1 Kor 15,51–52 ab. V. 50, eine Art „Übergangsvers“, und V. 57 bilden „Anfangs- und Endpunkt des Abschnittes“. Bereits hier wird bei der textkritischen Entscheidung zugunsten des Konjunktivs Aorist φηρέσμεν statt des Indikativs Futur φηρέσμεν in V. 49 die Deutung des paulinischen Auferstehungsverständnisses durch S. angedeutet: durch die Taufe habe der Christ „prinzipiell“ das „Bild des Irdischen abgelegt, werde aber, da er, ‚gleichzeitig noch alter Mensch‘ ist, dazu aufgefordert, ‚die Gestalt des Irdischen bereits jetzt zu tragen‘“ (22f). Dazu ein kurzer Einwand: Die Auskunft, der Konjunktiv Aorist sei entweder als Hörfehler zu erklären oder als „lectio difficilior“ bewußt durch das Futur ersetzt worden, da „Auferstehung bald (!) nur noch als rein zukünftiges Ereignis angesehen wurde“, ist, auf das zweite Argument bezogen, problematisch, wie die Auseinandersetzung in den deuteropaulinischen Pastoralbriefen zeigt (vgl. 2 Tim 2,18). Das 2. Kap. (34–54) bietet eine Redaktions- und Literarkritik der VV. 50–57. In einer sehr detaillierten Rückfrage wird die Quelle bzw. die Vorlage für die beiden Schriftzitate Jes 25,8 und Hos 13,14 in den VV. 54c–55 eruiert. S. benennt sodann Gründe, die – v. a. in Auseinandersetzung mit der anders lautenden Position von F.W. Horn (ZNW 82 [1991] 88–105) – V. 56 als schon von Paulus eingefügte Zwischenbemerkung aufweisen. Das 3. Kap. (55–79) bietet eine semantische Untersuchung der VV. 50–57, konkret zu den Fragen, „wie das εἰς νίκος des Jes 25,8 zitierenden V. 54c im Deutschen am besten wiederzugeben ist, und was Paulus mit dem Wort νικῆσθαι in V. 51 (statt: V. 50) meint“. Für den Präpositionalausdruck εἰς νίκος wird im Anschluß an atl Belege (etwa Zeph 3,5) die Bedeutung „für immer“ als „doch recht weit verbreitet und zumindest für christliche Ohren selbstverständlich“ angenommen, so daß auch für das Jes-Zitat in 1 Kor 15,54c die Übersetzung „für immer, völlig“ der ursprünglichen Bedeutung in Jes 25,8 entspreche; die Übersetzung „der Tod wurde verschlungen völlig“ passe auch „inhaltlich“ zu 1 Kor 15,54. Zu Bedeutung und Verständnis des Begriffs νικῆσθαι verweist S. auf die Verwendung im AT, in der Apokalyptik und in den Qumran-Texten. Dort sei weder eine Festlegung auf die Zukunft noch der Gesichtspunkt des bleibend Vorborgenen oder Unverständlichen bestimmend, vielmehr der Grundzug, „daß eine zunächst verborgene Wirklichkeit offenbart oder mitgeteilt wird“. An Stelle der gebräuchlichen, aber mißverständlichen Übersetzung „Geheimnis“ wird deshalb, anknüpfend an die jüdisch-apokalyptische Tradition, der Begriff νικῆσθαι in 1 Kor 15,51 übersetzt mit „verborgene Wirklichkeit“ (vgl. 78f). In Kap. 4 (81–98) stellt S. die „Schwierigkeiten“ dar, die die VV. 51–52 kennzeichnen, sowie das Ungenügen bisheriger Lösungsvorschläge. So sei ein Widerspruch festzustellen zwischen der Aussage von V. 51b in der Form „keiner wird sterben“ und der das ganze Kap. 15 bestimmenden und in V. 22 explizit formulierten Feststellung „alle sterben“ (vgl. 83). Ein zweiter Widerspruch zeige sich bei der Gegenüberstellung der Aussage von V. 51c, daß „alle verwandelt werden“, und dem V. 52, wo Paulus „die Auskunft zu geben scheint, es würden ausschließlich die ἡμεῖς, d.h. also nicht alle, einige nur, verwandelt werden, während die von den ἡμεῖς deutlich unterschiedenen Toten lediglich auferweckt werden“ (93). Bevor der Vf. sich auf die Suche nach einer Lösung der genannten Probleme macht, begründet er in Kap. 5 (99–128) ausführlich die früher aufgestellte These, daß in V. 51 „in dem Satz πάντες οὐ κοιμηθήσονται die Negation οὐ sich auf κοιμηθήσονται bezieht und nicht mit πάντες in Verbindung gebracht werden kann“ (90). Im klassischen Griechisch folgt die Nachstellung von Negationen zu ihrem Bezugswort bestimmten Regeln, ist also in der Stilistik begründet (vgl. 113f). Da weder die Koine noch das NT solches kennt, ist nach S. „die meist vertretene Ansicht, daß sei in 1 Kor 15,51 auf πάντες bezogen, (...) „äußerst unwahrscheinlich“ (127). In Kap. 6 (129–151) befaßt sich der Vf. mit der Bedeutung des Verbums κοίμω. Wieder im Unterschied zur geläufigen Erklärung interpretiert S. die Verbform κοιμηθήσονται nicht als intransitiv verwendete Passivform, sondern sieht darin einen Beleg für ein transitives Passiv, wie es auch in der klassischen Gräzität, in der Koine und (mit 14 Belegen) in der LXX bezeugt ist. Das transitive Passiv, vom 8. vorchristl. bis zum 1. nachchristl. Jh. mit 22 Belegen nachgewiesen, müsse folglich „in jener Zeit zum Bereich der grammatisch-semantischen Möglichkeiten des Wortes κοίμω gehört haben“ (142). Mit der so möglichen Übersetzung des Satzes πάντες οὐ κοιμηθήσονται mit „alle werden wir nicht schlafen gemacht (=getötet) werden“, oder anders formuliert „wir werden wach (= lebendig) gemacht, aufgeweckt oder auferweckt werden“, besteht kein Widerspruch mehr zu V. 22a, „da V. 51b nun nicht länger von einem Nichtsterben aller handelt, sondern von einem Wach- oder Lebendiggemachtwerden aller“ (vgl. 145–150). Das mit dieser Übersetzung heraufbeschworene Problem, daß die mit δέ eingeleitete Gegenüberstellung des nächsten Satzes V. 51c (πάντες δέ ἀλλαγήσονται) nicht mehr sinnvoll erscheint, da immer von allen gesprochen wird, löst S. im folgenden Kap. 6 (152–159) dadurch, daß er die verneinte Textform dieses Satzes als die ursprüngliche wählt (οὐ πάντες δέ ἀλλαγήσονται). Im 8. Kap. (160–179) stellt S. dann seinen „Lösungsvorschlag“ vor, der v. a. ein anderes Verständnis der Bezeichnung οἱ νεκροί unterstellt; es sind „die Ungläubigen“. Paulus spreche somit in VV. 51–52 „nicht, wie man immer meinte,

über das unterschiedliche Schicksal der am Jüngsten Tag noch lebenden und der dann bereits verstorbenen Christen“, sondern davon, „wie es den Ungläubigen einerseits und den Gläubigen andererseits an jenem Tage ergehen wird“ (171).

Damit kommt S. zum entscheidenden Punkt: dem Verständnis von Auferstehung bei Paulus (vgl. 172–178). Die Gläubenden sind die Lebenden, „weil sie bereits Auferstandene sind“; in der Taufe geschieht „eine Auferstehung aus dem wirklichen Tod zum wahren Leben“. Was sie am Jüngsten Tag erwartet, ist die Vollendung dessen, „was bereits vorher wirklich da war“. Die Ungläubigen (=Toten) dagegen, „die sich Gott endgültig verweigert haben“, werden „als unverderbliche auferweckt“.

So gibt es drei unterschiedliche Verwendungsmöglichkeiten für den Begriff „Auferweckung“: (1) Für die Vermittlung des neuen, endgültigen Lebens in der Taufe; (2) für das Vollendungsgeschehen der Getauften bzw. Gläubigen am Jüngsten Tag; (3) für die „Vollendung von Ungläubigen“, d.i. „ein ewiges Sein in der Ferne von Gott (=Hölle)“ (S. 178).

Von den „möglichen Einwänden“, auf die S. im 9. Kap. eingeht (180–210), ist v.a. das bedeutsam, was er zur Begründung des von ihm vorgestellten Auferweckungsglaubens des Paulus sagt; denn damit steht er, wie er selbst zugeht, im Widerspruch zu der „nahezu einhellig“ vertretenen Auslegung der Begriffe *ἐγείρειν* und *ἀνάστασις* auf ein zukünftiges Geschehen. Die dafür benannten Futurformen in Röm 6 – *ἐσόμεθα* (V.5) und *συζησομεν* (V.8) – werden von S. als „logische Futura“ erklärt; Paulus verwende *ἀνάστασις* und *συζησομεν* „für die gegenwärtige Auferstehung und das gegenwärtige Leben in Christus der Gläubenden“ (197f). Und in 1 Kor 15 stehe das Verbum *ἐγείρειν*, abgesehen von den auf Christus bezogenen Belegen, „ausschließlich im Präsens“; Paulus spreche also im ganzen Kap. „von dem hauptsächlich auf die Gegenwart bezogenen Grundsatz Auferstehung“ (203f).

Für den 2. Hauptteil, der sich mit 1 Thess 4,13–18 befaßt (211–291), wird einleitend als Leitfrage formuliert, wie es dort mit der Naherwartung stehe (213). Die Antwort, die in den Kap. 10–13 (213–291) begründet wird, lautet: Paulus hat „in 1 Thess keine Naherwartung, sondern eine offene Ausrichtung ohne zeitliche Festlegung (...) auf das Ende gehabt“ (279; vgl. 297).

Die entscheidenden Argumente für diese These: (1) Paulus hat in 1 Thess 4,15–17 im Anschluß an Ex 19 eine Mahnrede in der Gattung einer Theophanie gestaltet, so daß der κύριος durchgängig nicht auf Christus zu beziehen sei, sondern auf Jahwe/Gott (vgl. 213–230). (2) Die beiden Präpositionalwendungen *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* in V. 14b und *ἐν Χριστῷ* in V. 16b bezeichnen „die Mittlerschaft Jesu beim Handeln Gottes an den Verstorbenen“ (243; vgl. 259–262). (3) Konsequenterweise wird auch die Redeweise von der *παρουσία τοῦ κυρίου* in V. 15b nicht auf die Wiederkunft Christi bezogen, sondern interpretiert als „Gegenwart Gottes“ (vgl. 265–269). (4) In V. 15b spreche Paulus in der Wendung *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιεπόμενοι* nicht die Erwartung aus, daß er bis zur Wiederkunft übrig bleiben werde; denn die nachfolgende Präpositionalwendung *εἰς τὴν παρουσίαν* sei nicht auf *περιεπόμενοι* zu beziehen, sondern auf das Verbum *φθάσωμεν*. Die Übersetzung von V. 15b lautet somit: „Wir Lebenden, insofern Übrigbleibende, werden keineswegs früher in die Gegenwart des Herrn (=Gottes) gelangen als die Entschlafenen“ (vgl. 265–279).

Das abschließende Ergebnis, bezogen auf 1 Kor 15 und 1 Thess, lautet, daß „weder in 1 Kor 15,51–52 noch in 1 Thess 4,13–18 eine Naherwartung des Paulus zum Ausdruck kommt“ (300).

S. bietet in seiner Diss. mit der zentralen Frage des Auferstehungsverständnisses des Paulus eine Fülle von sprachlich-stilistischen Einzelbeobachtungen, die beeindruckend ist. Daß die darauf gründende, mit Recht als radikal neu zu bewertende Beurteilung der Parusieerwartung des Paulus Fragen provoziert, ist nicht verwunderlich. Aus meiner Sicht sind vier Rückfragen zu stellen:

(1) Bei manchen textkritischen Entscheidungen hat man den Eindruck, daß für die Wahl einer bestimmten LA die Tatsache zumindest mitentscheidend ist, daß sie die Thesen des Vf.s stützt. Auch manche Einzelauslegungen scheinen gewagt. So wird der Vf. mit der Überlegung, Paulus könnte bei der Wendung *ἐν νεφέλαις* in 1 Thess 4,17a an den Hl. Geist gedacht haben, so daß in dem Abschnitt 4,13–18 „neben dem Vater (VV 14.15.16.17) und dem Sohn (VV 14.16) auch die dritte Person der Dreifaltigkeit wenigstens andeutungsweise genannt wäre“ (255), kaum auf Zustimmung stoßen.

(2) Gravierender ist, daß der Vf. auf den Versuch einer konkreten Verortung von 1 Kor 15 in der korinthischen Gemeinde verzichtet. Die Tatsache, daß die von S. dem Paulus unterstellte Sicht von Auferstehung heute „gemeinhin“ als die von einigen Christen in Korinth (die nicht gleich zu „Gegnern“ des Paulus gemacht werden müssen!) angesehen wird, benennt m. E. ein zentrales Problem, das nicht auf die Auslegung des Gesamtkapitels abgeschoben werden darf (vgl. die kurzen Hinweise 196f). Da Paulus ausdrücklich darauf hinweist, daß der Grund für seine ausführliche Thematisierung der Auferstehungsfrage die Position von christlichen Korinthern ist, die meinen, eine Auferstehung der Toten gebe es nicht (V. 12), ist es doch die

entscheidende Frage, wie die Position dieser Christen zu bestimmen ist und wie die des Apostels sich von der zitierten unterscheidet. Gegen S.s Erklärung, „die Frage nach den Gegnern des Paulus in 1 Kor 15“ sei auf der Grundlage der von ihm vorgetragenen Sicht der Auferstehungsleiblichkeit neu zu diskutieren (vgl. 302), ist daran festzuhalten, daß Position und Gegenposition zusammen geklärt werden müssen.

(3) Damit zusammenhängend ist zu fragen, ob die Reduzierung der Aussagen des Paulus in 1 Kor 15 auf das „Prinzip Auferweckung“ (vgl. 203f; 209) zu rechtfertigen ist, wo doch dieses Thema von Paulus durch den Beginn in VV. 1–11 eindeutig christologisch definiert wird und damit der christliche Auferstehungsglaube in Bezug zur Auferweckung Jesu gestellt ist.

(4) Ob dem Vf. der Nachweis gelungen ist, daß Paulus nicht nur nicht in der Naherwartung des Kyrios Jesus gelebt hat, sondern in 1 Thess sogar Christen wegen ihrer Naherwartung der Parusie Christi kritisiert (vgl. 282–285; 290f), muß die weitere Diskussion zeigen. Des Apostels Lob über den Glauben der Christen in Thessalonich, daß sie sich zu Gott bekehrt haben, um ihm zu dienen und „seinen Sohn vom Himmel her zu erwarten, Jesus, den er von den Toten auferweckt hat und der uns dem kommenden Gericht Gottes entreißt“ (1 Thess 1,9f), scheint doch in eine andere Richtung zu weisen. Unnötig ist m. E. auch, in etwas apologetisch anmutender Manier dem Paulus mit dem Hinweis, er habe sich nicht zur Naherwartung geäußert, zu attestieren, er habe sich folglich „auch nicht geirrt“ (157; vgl. 271 mit Anm. 616).

Freiburg / Breisgau

Lorenz Oberlinner

Kirchengeschichte

Diakonie im geteilten Deutschland. Zur diakonischen Arbeit unter den Bedingungen der DDR und der Teilung Deutschlands. Mit Beiträgen von Kurt Ahlhelm u. a., hg. v. Ingolf Hübner / Jochen-Christoph Kaiser. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. XVII, 251 S., kt DM 39,90 / € 20,40 ISBN: 3-17-015758-2

Das Buch dokumentiert die Vorträge und Diskussionen einer Tagung zur Geschichte der Diakonie in der SBZ und der DDR, die im Mai 1998 in Berlin stattfand (darüber hinaus enthält es Abkürzungs- und Personenverzeichnisse, eine Liste der 50 Vf. und Diskussions Teilnehmer sowie eine 123 Titel umfassende Bibliographie zur Geschichte der Diakonie unter den Bedingungen der Teilung Deutschlands).

Nach einer Zeit der mehr allgemeinen und eher politischen Rückblick-Literatur nehmen nun thematische Retrospektiven auf die Jahre 1945 bis 1990 zu. In diese (neuere) Kategorie von Bewußtmachung der DDR-Geschichte gehören diese Überlegungen von Diakonie-Wissenschaftlern, Historikern und Zeitzeugen. Die rigoros marxistische Gestaltung der Gesellschaft in Mitteldeutschland durch die SED, die am Anfang auf die Ausschaltung der kirchlichen Wohlfahrtspflege drängte, ließ nach einer Phase der Konfrontation nach 1953 allmählich eine kirchlich-diakonische Arbeit zu. In den Diakonie-Einrichtungen der evangelischen Kirche waren etwa 17 000 Mitarbeiter tätig. Der Anteil kirchlicher Einrichtungen an der Gesamtkapazität an Betten und Behandlungen des Sozial- und Gesundheitswesens der DDR betrug 8 bis 10 Prozent. Die Duldung eines diakonisch-kirchlichen Fremdkörpers im kommunistischen Sozialsystem der DDR ermöglichte aber keineswegs ein ungestörtes und langfristig absehbares Arbeiten. Die diakonische Arbeit der evangelischen (wie auch der katholischen) Kirche mußte immer auf unangenehme Überraschungen seitens der Regierung oder verursacht durch die in der DDR üblichen „Engpässe“ gefaßt sein. Deshalb enthält das Buch notwendigerweise auch Erinnerungen an Problemlösungen, an die eine im westdeutschen Sozialwesen tätige Person höchstens entfernt denken würde. Die Diakoniegeschichte in der DDR ist deshalb auch eine „Geschichte aus Geschichten“.

Das Buch ist in vier Abschnitte gegliedert. Unter dem Stichwort „Überblicke“ erhält der Leser eine Übersicht über die politische Entwicklung in Deutschland mit dem Blick auf die Diakonie (H.-B. Binder); die Sozialstaatlichkeit im westlichen und im östlichen Teil Deutschlands wird betrachtet (A. Sywottek). Der Weg der DDR in der Tradition der deutschen Wohlfahrtspflege wird dargestellt (W. Rudloff). Die systembedingten Schwierigkeiten diakonischer Arbeit in der nationalsozialistischen und in der kommunistischen Diktatur kommen zur Sprache (J.-Chr. Kaiser). Es gibt eine Beschreibung des komplizierten Weges zwischen Selbstständigkeit und pragmatischer Akzeptanz im Verhältnis zum SED-Staat (I. Hübner).

¹ Hist. ecclesiastica nova XXII, c. 24 u. c. 39; ed. A. Dondaine, *Les «Opuscula fratris Thomae» chez Ptolémée de Lucques*: AFP 31 (1961) 150f.

In einer zweiten Abteilung („Etappen“) skizzieren die Vf. die Arbeit des evangelischen Hilfswerkes in der SBZ/DDR (S. Rink), die Abtrennung der DDR-Diakonie von den westlichen Zentralen, die etwa parallel zur Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR geschieht (Chr. Dietrich), und die immer problematische Finanzierung (W. Höser).

Eine dritte Themengruppe enthält „Einzelthemen“: Die diakonische Ausbildung (F. Jostmeier); unter dem Begriff „Ideentransfer“ werden die vielfältigen, trotz Mauer und Abgrenzung immer wieder gelingenden Partnerschaftstreffen von Gemeinden und Kirchenkreisen, Ost-West-Fachkonferenzen von Diakonie-Mitarbeitern, der Austausch mit anderen Ostblockländern sowie die Ost und West zusammenführende Arbeit der Stephanus-Stiftung in Berlin-Weißensee dargestellt, die der Staats-Sicherheitsdienst als Angriff auf die „Grundlagen unserer Gesellschaft und des sozialistischen Staates“ ansah (W. Braune). Zu den Einzelthemen gehören auch die missionarische Dimension der Diakonie (R. Zitt), das diakonische Schrifttum, das unter den Zensurbedingungen der DDR publiziert werden mußte (U. Grause), der Anfang der Aktion „Brot für die Welt“ in der DDR (U. Kaminski) und die TV-Übertragungen der diakonischen Tätigkeit der Kirche, die das DDR-Fernsehen nach dem Staat-Kirche-Gespräch vom 6. März 1978 zu ungünstiger Zeit ausstrahlen durfte (K. Ahlhelm).

Ein vierter Teil „Reflexionen“ beschließt die Dokumentation mit Überlegungen zur Geschichtsschreibung der Diakonie (K. Nowak) und einer in ihrer Kontextualität eindrucksvollen Theologie der Diakonie in der DDR (E. Petzold).

Die Diskussion der einzelnen Beiträge ist an dieser Stelle nicht möglich, die Verbindung ihrer verschiedenen Aspekte ermöglicht einen zutreffenden Rückblick auf die Diakonie der evangelischen Kirche in der DDR, damit auch in gewissem Maße auf die Geschichte der DDR überhaupt.

Als Erkenntnis aus der gesamten Dokumentation zeichnen sich folgende „Bewegungen“ ab:

1. Ein zunehmendes Heranrücken der Diakonie, die als „Innere Mission“ im evangelischen Raum eine außerordentliche Selbständigkeit besaß, an die Kirche, nicht nur auf der Ebene der Kirchenleitung, sondern auch im Bereich der Ortsgemeinden. Es geschieht eine „Heimholung der Diakonie“.
2. Der Leser wird Zeuge einer Fülle von Bemühungen, die darauf abzielen, daß die Diakonie im Osten nicht von der Diakonie im Westen abgetrennt wird. Die ständige Bewegung zueinander ermöglicht es trotz formaler und bürokratischer vom Staat erzwungener Eigenständigkeit nicht nur, hin und wieder zusammen zu arbeiten, sondern im Grunde zusammen zu *bleiben*. Die beständige Arbeit, die administrativen Trennungskräfte unwirksam zu machen und manche auch innerkirchliche Spannungen zu überwinden, war nicht vergebens.
3. Wie in anderer Rückblick-Literatur spüren wir auch hier die Bewegung gegen das Vergessen. Die Fülle der Gesichtspunkte, unter denen der Rückblick auf die DDR-Diakonie geschieht, läßt die Hoffnung berechtigt erscheinen, daß die wesentlichen Entscheidungen, Veränderungen, Behinderungen, Aktivitäten, Probleme, Auseinandersetzungen und die Bemühungen um eine neue Sicht der Kirche als „Zeugnis- und Dienstgemeinschaft“ festgehalten sind. Die zum Teil ausführlichen Diskussionsbeiträge nach den Vorträgen bereichern das Bild einer Kirche, die in problematischer Zeit Diakonie als ihren „Grundcharakter“ erkennt.

Verwunderlich ist, daß unter den „Einzelthemen“ der Aspekt der Zusammenarbeit mit der katholischen Caritas, die zwar kleiner, aber prinzipiell in der gleichen Lage war, fehlt.

Stotternheim

Franz Georg Friemel

Feld, Helmut: Frauen des Mittelalters. Zwanzig geistige Profile. Köln: – Böhlau 2000. X, 472 S. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 50), geb. DM 68,00 / € 34,50 ISBN: 3-412-05800-9

In seinem jüngsten Buch eröffnet der nicht zuletzt aufgrund seiner Monographie zu Franziskus von Assisi (1994) bekannte Historiker Helmut Feld wichtige Zugänge zu zwanzig Frauen des Mittelalters, denen für die Geschichte der christlichen Frömmigkeit eine Schlüsselbedeutung zukommt. Im Kern bietet die Monographie keine Kurzbiographien geistlicher „Stars“, wie sie auch andernorts zu finden sind. Vielmehr zeichnen sich die vom Vf. rekonstruierten „Profile“ dadurch aus, daß er durch die Prismen der 20 Lebensgeschichten die jeweils im Hintergrund stehenden religiösen Leitvorstellungen (Jungfräulichkeit, geistliche Brautschafft etc.) und sozialen Lebensbedingungen (Bildung, Armut etc.) thematisiert, um so das je maßgebliche geschichtliche Umfeld der Frauen zu erhellen. Dieses hintergründig-biographieorientierte sowie sozialgeschichtlich mitgeprägte Vorgehen überzeugt didaktisch, weil der Leser prägnante, zudem leicht lesbare Einblicke in die Vielfalt mittelalterlicher Lebenswelten erhält. Somit ist die Sammlung im Ergebnis ein Gewinn sowohl für den mediävistischen wie geistlich interessierten Laien als auch für den Fachwissenschaftler, einerlei ob dieser sich dem Buch mit einem kirchen-, kunst- oder kulturgeschichtlichen Fragehorizont nähert.

Genauerhin sucht der Vf. die Profile von Adelheid, Hrotsvitha von Gandersheim, Adele Gräfin von Blois, Eleonore von Aquitanien, He-

loise, Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau, Herrad von Hohenburg, Klara von Assisi, Cecilia von Rom, Angela von Foligno, Margherita von Cortona, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete, Birgitta von Schweden, Katharina von Siena, Jeanne d'Arc und Jean de Jussie in ihren Tiefenkonturen zu erschließen.

Gewiß kann man fragen, warum der Vf., abgesehen von Adelheid und Hrotsvitha von Gandersheim aus dem 10. Jh., ansonsten allein Frauen aus der ersten Hälfte des 2. christlichen Jahrtausends berücksichtigt. Für einen Längsschnitt durch das Mittelalter anhand von Frauenprofilen wäre die Berücksichtigung von Frauen auch aus der Zeit zwischen 500 und 900 hilfreich gewesen, zumal der Titel des Buches „Frauen des Mittelalters“ eine solche Reichweite nahelegen könnte. Zudem hätte man auf diese Weise den Paradigmenwechsel von der eher „leistungsorientierten“ und männlich dominierten Frömmigkeit des Frühmittelalters (Kombination von Priester- und Mönchtum) hin zur zunehmend mystisch-verinnerlichten, überdies mehr denn je weiblich dominierten Frömmigkeit im Hoch- und Spätmittelalter aufzeigen können. – Schließlich wäre es für die jeweiligen Profile der Frauen, ja für die Profilierung des Buches insgesamt womöglich hilfreich gewesen, wenn die jeweils angesprochenen religiösen und sozialen Lebensverhältnisse noch grundlegender aufgerollt worden wären. Zwei Beispiele: Das Jeanne de Jussie gewidmete und mit „Der Stand der Jungfräulichkeit und das große Gut der Ehe“ überschriebene Kap. enthält keine Erläuterungen zum Stellenwert der kultischen Reinheit und Unreinheit im Mittelalter, wie überhaupt das gesamte Buch diese für die „Frauenfrage“ kardinale Thematik übergeht. Ob nicht auch das Kap. zu Angela von Foligno unter dem Titel „Braut Christi im Tal von Spoleto“ durch knappe Hinweise zur Traditionsgeschichte der geistlichen Brautschafft an Tiefenschärfe gewonnen hätte?

Wichtiger, für die Gesamtbeurteilung des Buches entscheidend, ist die kenntnisreiche und gezielte Auswahl der zahlreichen, zudem in flüssiges Deutsch übersetzten Zitate aus den historischen Quellen, mit denen der Vf. die Frauen selbst zu Wort kommen läßt. Man übertreibt nicht mit der Feststellung, daß der Vf. seine Präsentation der heiligen Frauen „moderatorengeleich“ in den Dienst der von ihm herangezogenen Quellen als den eigentlichen Herzstücken eines jeden Kap.s stellt. Vor diesem Hintergrund versteht er sein Buch zugleich als korrektivischen Dienst an der „männerorientierten“, weil „männerdominierten“ Disziplin der Kirchengeschichte: „Zwar waren die geistigen und politischen Möglichkeiten der Frauen im Mittelalter gegenüber denjenigen der Männer beschränkt. Aber sie waren doch nicht so gering, wie es nach der Mehrzahl der historischen Gesamtdarstellungen den Anschein hat. Insbesondere wird in den Darstellungen der Kirchengeschichte, die ja männlich und klerikal geprägt sind, die Rolle der Frauen durchweg unterbewertet.“ (1) Wenn auch besonders in jüngster Zeit die kirchengeschichtliche Bedeutung der Frauen für christliches Sozial- und Frömmigkeitsleben zunehmend in den Horizont auch der Kirchenhistorikerinnen geraten ist, so bleibt es dennoch ein kaum zu überschätzendes Verdienst des Vf.s, das Mittelalter dezidiert als eine auch von geistigen und geistlichen Frauen mitgeprägte Epoche in den Blick genommen zu haben. Diesem Ziel sucht er auch dadurch zu dienen, daß er sich im Rahmen der 20 Frauenprofile immer wieder von Historikerkolleginnen abgrenzt, im Epilog schließlich sogar programmatisch-grundsätzlich von all jenen distanziert, die zu einer vor-aufgeklärten Religiosität keinerlei Zugang haben und sie statt dessen aus gegenwartsgeleiteter Perspektive als dumm und abergläubisch verwerfen.

Münster

Hubertus Lutterbach

Papst Paul VI. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1897–1997. Vorträge des Studentages am 29. November 1997 in Aachen (Geschichte im Bistum Aachen, Beiheft 1), hg. v. Geschichtsverein für das Bistum Aachen e.V. – Neustadt a. d. Aisch: Ph. C. W. Schmidt 1999, 196 S., kt DM 15,00 ISBN 3-87707-539-8

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als sei die Veröffentlichung der Referate des Studentages am 29. November 1997 in Aachen durch den Geschichtsverein des Aachener Bistums nur von regionaler Bedeutung. Und in der Tat war man bemüht, bei den behandelten Themen den Zusammenhang mit Aachen und seinen Bischöfen besonders herauszustellen. Nichtsdestoweniger ist die Mehrzahl der Beiträge auch von allgemeinem Interesse und einer eingehenden Würdigung wert.

Der erste Beitrag von Klaus Wittstadt (Papst Paul VI. – Schwerpunkte seines Pontifikates) legt eine Biographie Papst Pauls VI. vor, die aus vielen Quellen

zusammengetragen wurde und Einzelheiten enthält, die v.a. im deutschen Sprachraum weniger bekannt sein dürften. Insbesondere der theologisch-geistliche Werdegang des jungen Giovanni Battista Montini wird ausführlich dargestellt, so seine besondere Vertrautheit mit französischen Texten, die ihm seine Mutter vorlas, der Einfluß, den die Oratorianer Giulio Bevilacqua und Paolo Caresana auf ihn ausgeübt haben, der Kontakt mit der jesuitischen Spiritualität durch die Marianische Kongregation und seine Beziehung zu Benediktinermönchen, die zeitweise den Wunsch in ihm aufkommen ließ, Benediktiner zu werden. Nach seiner Promotion im Kirchenrecht in Mailand widmete er sich breiter angelegten Studien in Rom und nahm auf Initiative des späteren Kardinals Giuseppe Pizzardo das Studium an der päpstlichen Diplomatenaakademie auf (1921), unterbrochen durch kurzfristige Tätigkeit im Staatssekretariat und in der Nuntiatur in Warschau. Im „Sommer 1922 unternahm Montini eine Reise nach Österreich und Deutschland“ (11).

Eine spätere dreiwöchige Ferienreise durch Westeuropa im Sommer 1928 wird vom fünften Beitrag des Bdes (Hermann-Josef Reudenbach, „Die doppelte Kathedrale“: Papst Paul VI. deutet den Aachener Dom) eingehender beschrieben. Sie führt über die Stationen Paris, Reims, die Benediktinerabtei Maredsous, Tournai, Brügge, die Benediktinerabtei Saint-André in Lophem, Antwerpen, Abtei Mont-César (Keizersberg) in der Nähe von Löwen, Brüssel, Köln, Abtei Maria Laach, Aachen (nur wenige Stunden), Köln, Erzbischof Beuron und schließlich Trient. In diesem Beitrag wird ausführlich belegt, daß Papst Paul VI. später sich wiederholt begeistert über den von Kaiser Karl dem Großen erbauten Dom in Aachen geäußert hat, den er als „wunderbare doppelte Kathedrale“ charakterisierte. Das ist insofern bedeutsam, weil der unterschiedliche Baustil von Oktogon und Chorhalle, die dennoch eine Einheit bilden, offenbar für ihn von hoher und grundsätzlicher symbolischer Bedeutung war. In seiner Ansprache anlässlich der Seligsprechung von Franziska Schervier aus Aachen hebt er besonders hervor, daß „im erhabenen Symbol der herrlichen zweifachen Kathedrale sich zwei ursprüngliche stilistische Ausdrucksformen, zwei Arten der Kunst und der Spiritualität, das Romanische und das Gotische nämlich, oder vielmehr zwei Volksarten, die lateinische und die germanische, in zwei berühmten und großartigen Monumenten, die beide geschichtsreich und für dieselbe christliche Zivilisation äußerst bezeichnend sind, in einer unzertrennlichen brüderlichen Einheit begegnen.“ (164) Hier sieht der Vf. eine der Wurzeln für sein Grundanliegen des Dialoges und der Versöhnung (178f).

Der erste Beitrag erwähnt sodann neben weiteren Lebensdaten Montinis Vorliebe für John Henry Newman, Sören Kierkegaard, Romano Guardini und v.a. Jacques Maritain, als dessen Schüler er sich bezeichnet habe (11f). In seinen späteren Hirtenbriefen fanden sich häufig Zitate französischer Theologen wie Teilhard de Chardin, Yves Congar, Henri de Lubac und Jean Danielou. Er habe auch einen besonderen Zugang zur „Nouvelle Theologie“ gehabt, die er besonders geschätzt habe wegen ihrer Nähe zu „den biblischen Quellen, der Frömmigkeit und dem Glauben“ (12). Über seine Zeit als Erzbischof von Mailand wird besonders seine „Ehrfurcht vor jedem Menschen und vor jeder Weltanschauung“ hervorgehoben und ein besonders charakteristischer Satz aus seinem Hauptvortrag auf dem zweiten Weltkongreß für das Laienapostolat 1957 in Rom zitiert: „Allgemeiner und ursprünglicher Zweck der Mission der Kirche ist es schließlich, liebenswert zu machen, was sie verkündet, lebt und verbreitet.“ (13) Nach einigen weniger bekannten Hintergrundinformationen über das Konklave und die Papstwahl wird ausführlich die Bedeutung Papst Pauls VI. für die Fortsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils dargestellt und es werden für die weiteren Konzilsperioden aufschlußreiche Details seiner Aktivitäten mitgeteilt, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann. Ausführlich wird u.a. die „Nota explicativa praevia“ (nicht: „nota brevia“) zum Kirchenschema vorgestellt (25 ff.). Als weitere Themen werden behandelt: Der Papst im Dialog mit Christen und Nichtchristen (mit Blick auf die Enzyklika „Ecclesiam suam“), die vatikanische Ostpolitik, die Enzyklika „Humanae vitae“ und die Auseinandersetzung mit den Traditionalisten.

Von besonderem Interesse ist der überaus kundige und reich dokumentierte zweite Beitrag von Herman H. Schwedt: „Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher in den Jahren 1965–1966.“ Der Titel läßt nicht erkennen, daß tatsächlich zunächst ausführlich auch die Vorgeschichte der Aufhebung des „Index librorum prohibitorum“ geschildert und belegt wird, wobei Informationen aus weit gestreuten Publikationen zusammengetragen werden, die viele sonst unbekannte Details belegen. An verschiedenen Beispielen wird verdeutlicht, daß auch „der junge Montini“ sich am Index der verbotenen Bücher „rieb“, ohne aber dagegen aufzubegehren, und daß „alles Anschein nach (...) der Kurienprälat Montini nicht allzusehr vom „Segen“ des römischen Index und der kirchlichen Bücherverbote überzeugt“ war (47), obwohl er seit 1937 auch als Konsultor des S. Officium tätig war (49). In dieser Kongregation war 1917 nach dem Willen Papst Benedikts XV. die Indexkongregation aufgegangen, in der sie fortan eine eigene Abteilung bildete (54). Die angeführten Belege „aus fast dreißig Jahren zeigen: Montini und das S. Officium waren keineswegs ein Herz und eine Seele. Montini wirkte eher als vermittelnder, beruhigender, schweigender oder mitleidender Intellektueller, nicht aber als unnachgiebiger Zensor und als eifernder Konsultor des Hl. Offiziums.“ (50) Wohl auch wegen seiner schon im ersten Beitrag erwähnten Sympathie für die „Nouvelle Theologie“ (12) hielt er sich bei dem sich verschärfenden Konflikt um deren Vertreter zurück (49). Die Prälaten Tardini und Montini des päpstlichen Staatssekretariats kritisierten [gelegentlich] die Maßnahmen der „mit ‚theologischen‘ Verboten und Dekreten“ operierenden Gruppe um Kardinal Pizzardo und Ottaviani, deren „Partei“ es im Jahre 1954 „gelang“, Montini durch seine „Beförderung“ nach Mailand „aus Rom zu entfernen“ (50).

In der in den 50er Jahren entstandenen Streitfrage, ob man zusätzlich auch Filme in ähnlicher Weise verbieten sollte, beriefen sich die Vertreter der Internationalen katholischen Filmzentrale (O.C.I.C.) ausdrücklich auf Prostaatssekretär Giovanni B. Montini, der in seiner Grußbotschaft an deren Kongreß 1954 den „normativen Charakter der sittlichen Bewertung“ von Filmen betont, dabei aber „kaum an einen prohibitiven Index der Filme“ gedacht hatte (52).

In einem weiteren Kap. werden die letzten Indizierungen bis 1961 besprochen, wobei zunächst ein weiterer Rückblick auf die Praxis der Indizierung von Büchern seit den „letzten hundert Jahren vor der Abschaffung des ‚Index der verbotenen Bücher‘“ geboten wird. In diesem Zusammenhang wird die Diskussion um die Streitfrage vorgestellt, ob Verurteilungen ohne oder mit Bekanntgabe der Gründe zu erfolgen hatten, die für die Entscheidung maßgebend gewesen seien. Vereinzelt schon in den 30er Jahren, v.a. aber um 1940 begann man, Kommentare zu den Bücherverboten zu veröffentlichen, meist anonym (auch [60] mit drei Asterisken [!]) im Osservatore Romano, obwohl Kardinal Ernesto Ruffini und Kardinal Alfredo Ottaviani „noch während des II. Vatikanischen Konzils ausdrücklich die Bekanntgabe von Gründen für Bücherverbote abgelehnt“ haben, um „neue Diskussionen und damit einen Autoritätsverlust für die Bücherurteile“ zu vermeiden (54f). „Für keines der erwähnten Bücherverbote der Jahre 1941 bis 1961 veröffentlichte der Hl. Stuhl seine offiziellen Gründe.“ (60) Der Diskussion um die Reform des Index ist ein eigenes Kap. (4) gewidmet. Kritische Stimmen forderten einen „schlankeren“ Index oder eine Revision „im Sinne der Vereinfachung und der Milderung der jetzigen Praxis“, während es noch wenige Jahre vor Abschaffung des römischen Index „in konservativen katholischen Kreisen als ‚radikal‘ galt, wenn man die Aufhebung der Bücherverbote forderte“ (64), was deshalb auch nur selten geschah (65). Das gilt entsprechend auch für die vor dem II. Vatikanischen Konzil von den Bischöfen und Institutionen eingebrachten Vorschläge (Vota): Die Forderungen zielten auf Vereinfachung, „Reformen, Ausnahmeregelungen, Verfahrensrevisionen (...) oder neue Kompetenzregelungen“, auch unter Hinweis darauf, daß die Verbote vielfach nicht eingehalten würden. „Nur ein deutscher Bischof“ (Wilhelm Kempf aus Limburg), schlug vor, man solle Vorschriften zum Bücherverbot aufgrund positiven kirchlichen Rechtes abschaffen“ (66f). Das 5. Kap. beschäftigt sich mit dem II. Vatikanischen Konzil, genauer mit der Entstehung und dem Schicksal des Schemas „De praevia librorum censura eorumque prohibitionem“, das von der „Kommission für die Disziplin von Klerus und Volk“ erarbeitet und im Juli 1961 mit vielen Vorbehalten (69) gutgeheißen wurde (67, 101), aber nie in die Konzilsaula gelangt ist (70). Nur die Kardinäle Leger aus Montreal und Döpfner aus München hatten in der Kommission für die Aufhebung der Bücherverbote plädiert (69).

Das eigentliche Ende des römischen Index wird im 6. Kap. behandelt. Papst Paul VI. hat die Lösung des Problems mit der Kurienreform verbunden. Durch das *Motu proprio* „Integrae servandae“ wurde die „Suprema Congregatio Sancti Officii“ zur „Kongregation für die Glaubenslehre“ mit einem Kardinal als Vorsitzendem (anstelle des Papstes wie bis dahin) und dem Staatssekretariat nachgeordnet. Neben der „Förderung des Glaubens“ sollte auch die „Untersuchung von Schriften“ und gegebenenfalls ihre Mißbilligung gehören. Die Formulierung „reprobat“ signalisierte das tatsächliche Ende des kirchlichen Bücherverbots, was zunächst Unsicherheiten auslöste, bis die Kongregation für die Glaubenslehre am 14. Juni 1966 in einer „Notificatio“ erklärte, „der römische Index sei keine Rechtsnorm mehr, sondern besitze nur moralischen Wert; in Zukunft wolle man Bücher ‚in geeigneter Weise‘ beurteilen, also nicht mehr verbieten.“ (75) 1966 folgte schließlich ein offizielles „Decretum“ derselben Kongregation, die die entsprechenden Canones des kirchlichen Rechtsbuchs aufhob und von den zugezogenen Strafen absolvierte. Der Vf. stellt abschließend fest: „Paul VI. hat nicht als Befreier den Katholiken das Joch des Index genommen; denn diese hatten das schon selber besorgt. Aber er integrierte die Aufhebung des Index in die ihm wichtiger erscheinende Reform des S. Officium (...). Paul VI. wollte als Bischof und Kirchenoberer seine Freiheit zurückgewinnen, indem er die apodiktisch auftretenden Theologen in ihre Grenzen verwies und deren Machtzentren mediatisierte.“ (77)

Den dritten Beitrag hat der Bischof von Aachen geliefert: Heinrich Mussinghoff: „Die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Deutschland unter dem Pontifikat Papst Pauls VI. (1963–1978)“. Auch diese Abhandlung ist von überregionaler Bedeutung, obwohl auf die Rolle Bischof Johannes Pohlshneiders von Aachen besonders eingegangen wird; da dieser „20 Jahre lang Vorsitzender der Kommission Schule und Erziehung in der Deutschen Bischofskonferenz“ war, ist seine Tätigkeit (als „Schulbischof“) für die staatskirchenrechtliche Stellung des Schulwesens in ganz Deutschland von Bedeutung. Grundsätzlich wird festgestellt, daß „die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Deutschland unter dem Pontifikat Papst Pauls VI. (1963–1978)“ wesentlich geprägt ist „durch die Neubestimmung des Verhältnisses und der Zuordnung der Kirche zum Staat in der Gestalt der freiheitlichen und pluralistischen Demokratie, die das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in seinen verschiedenen Dokumenten getroffen hat“ (113). Der Beitrag behandelt dann drei Bereiche, in denen es „bedeutsame Entwicklungen des Staat-Kirche-Verhältnisses in der Bundesrepublik Deutschland“ unter dem Pontifikat Papst Pauls VI. gegeben hat (115): „Die Entwicklung des Konkordatsrechts“, die „Entkonfessionalisierung“ des Schulwesens und die „Vatikanische Ostpolitik unter Papst Paul VI.“. Diese Themen werden in drei Kap.n ausführlich abgehandelt. Ausgehend von den unter den Pius-Päpsten abgeschlossenen Verträgen und Konkordaten werden die seither mit den Bundesländern getroffenen Vereinbarungen vorgestellt und auch die politische Diskussion über das „Staatskirchen(vertrags)recht“ geschildert, während für die entsprechende Entwicklung in den neuen Bundesländern auf entsprechende Publikationen verwiesen wird (119,

134). – Die von den Massenmedien propagierte „Entkonfessionalisierung“ wurde von Bischof Pohlshneider „als eine fortwährende Entchristlichung“ bezeichnet, „die – ob gewollt oder ungewollt – im Endergebnis zu einer vollständigen Säkularisierung der Schule führen müßte“ (120). Am Beispiel der Gesetzgebung in Nordrhein-Westfalen und ihrer Auswirkung im Bistum Aachen wird festgestellt: „(...) der Schulkampf hatte gezeigt, daß die Beteiligung der Eltern zu gering blieb, einmal, weil Entkonfessionalisierung und Schulreform eng verbunden waren, zum anderen, weil auch die Erosion des katholischen Milieus schon weit fortgeschritten war.“ (122). – Das Kap. über die Vatikanische Ostpolitik gibt einen guten Überblick über die Entwicklung seit den Pius-Päpsten bis zur neuesten Entwicklung unter Papst Johannes Paul II. Ausführlich werden auch die Reaktionen des Vatikans auf die Entwicklung des Verhältnisses zwischen der DDR und der Bundesrepublik Deutschland (die Bezeichnung „BRD“ [124] war DDR-Sprachregelung!) dargestellt. Es sei bei der vatikanischen Ostpolitik darum gegangen, „daß um des Überlebens der Kirche wilens ein modus vivendi gefunden werden mußte, der den Kernbereich kirchlichen Lebens gegenüber dem atheistischen Staat schützte und sicherte. (...) Wir dürfen die damalige vatikanische Ostpolitik nicht von dem uns alle überraschenden Zusammenbruch der sozialistischen Staaten 1989/90 her beurteilen. Hätte die Geschichte einen anderen Verlauf genommen, wären die Probleme eines Überlebens der Kirchen hinter dem ‚Eisernen Vorhang‘ geblieben (...) Diese Öffnung hatte Papst Paul VI. noch nicht sehen können.“ (132f)

Der vierte Beitrag von August Brecher entspricht seinem Titel: „Papst Paul VI. und Bischof Pohlshneider; Gemeinsame Grundhaltungen – Übereinstimmungen – persönliche Bekanntschaft“. Wegen der vergleichenden Bezugnahme auf Papst Paul VI. fügt auch dieser Beitrag Mosaiksteine in das Gesamtbild dieses großen Papstes ein. Zur Frage, ob Bischof und Papst beide „konservativ“ gewesen seien, wird (nach Martin Lohmann) festgestellt: „(...) Konservativsein ist nicht das Hängen an dem, was gestern war, sondern ein Leben aus dem, was immer gilt. Der Fundamentalist will alles Alte unverändert bewahren. Der Konservative will verbessern, nicht Wesentliches grundlegend verändern oder abschaffen. Konservativ sein heißt, das im Gestern Bewährte zu bewahren, um es im Heute als Sprungbrett zum Morgen zu benutzen. Dann ist der Konservative ein an der ewig gültigen Wahrheit orientierter Progressiver.“ (151).

Nach dem Gesagten dürfte deutlich geworden sein, daß das besprochene Buch von allgemeinem Interesse ist und schwerlich übergangen werden kann, obwohl es nur vom *Geschichtsverein für das Bistum Aachen*, Leonhardstr. 18–20, 52064 Aachen, vertrieben wird.

Fulda

Aloysius Winter

Theologiegeschichte

Bohl, Cornelius: Geistlicher Raum. Räumliche Sprachbilder als Träger spiritueller Erfahrung, dargestellt am Werk *De compositione* des David von Augsburg. – Werl: Dietrich-Coelde / Butzon & Bercker 2000. 451 S. (Franziskanische Forschungen, 42), kt / pb DM 74,80 / € 38,50 ISBN: 3-87163-253-8 / 3-7666-2066-5

Die Arbeit, in der sich C. Bohl dem lange Zeit sehr einflußreichen geistlichen Schriftsteller David von Augsburg O. Min. († 1272) zuwendet, ist die gekürzte und überarbeitete Fassung seiner Diss. von 1997 (Franziskanisches Institut für Spiritualität des Antonianum in Rom). Es enthält nicht nur die Analyse des Textes von Davids Werk *De exterioris et interioris hominis compositione* auf die räumlichen Sprachbilder, mit denen David von Augsburg geistliche Erfahrung zu vermitteln versuchte.

B. gibt im I. Teil zunächst einen Überblick zu Leben und Person Davids und zu seinem Werk, bis er auf die überlieferte „Textgestalt von *De exterioris et interioris hominis compositione*“ zu sprechen kommt. Im II. Teil geht es um die „Frage nach der Intention des Autors und einer seinem Text angemessenen Interpretation“. Hier fragt B. nach der Eigenart von Davids Werk im Kontext 1. der Quellen und Traditionen, auf die es zurückgreift, 2. der frühen franziskanischen Bewegung, aus der es erwächst, 3. der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte, in die es einfließt. Im III. Teil gelangt B. in das Zentrum seiner Arbeit, in dem er den hermeneutischen Zugang zu den drei Dimensionen der von David wiedergegebenen und reflektierten geistlichen Selbsterfahrung deutlich macht und methodisch begründet. Erst im IV. Teil kommt es zur ausführlichen „Textanalyse“, mit der „Räumliche Sprachbilder als Träger geistlicher Erfahrung in *De compositione*“ dargestellt und gedeutet werden.

Da Davids Sprache in ihren Bildern und Metaphern durchweg von der bisherigen geistlichen Tradition geprägt ist, ist das Besondere seiner Darstellung geistlicher Erfahrung die „bewußte Konstruktion des geistlichen Raums“, in dem die durch die Sünde verwirrte Ordnung des Menschen und der Welt im geistlichen Leben wiederhergestellt wird. Das wird möglich durch eine geistliche Dynamik, die von außen nach innen, von unten nach oben geht. So soll der äußere Ausdruck geistlichen Lebens immer mehr von seiner inneren Inspiration und Haltung her verstanden und geprägt werden. Zugleich wird der Mensch aus der Tiefe seines Falles in die Höhe der Einigung mit Gott geführt, wodurch das ursprünglich in der Schöpfung gemeinte Bild Gottes im Menschen wiederhergestellt wird. Die konkrete Wegerfahrung der früh-franziska-

nischen Bewegung wird hier mehr und mehr spirituell auf den Innenraum geistlichen Lebens zurückgenommen. Darin zeigt sich eine Angleichung an die spirituelle Tradition klösterlich-seßhaften Lebens, die bereits zu Lebzeiten des Franziskus von Assisi wahrzunehmen ist, aber sich um die Mitte des 13. Jh.s bei franziskanischen Vfn wie schon Thomas von Celano (Vita II) und dann besonders bei Bonaventura mehr und mehr durchsetzt. Dabei gehen die Impulse, die Franziskus selbst seinen Brüdern als „forma sancti Evangelii“ vermittelte, nicht einfach verloren. Doch sie fließen ein in eine mehr traditionelle, mehr monastische, mehr institutionalisierte und insgesamt mehr spirituell-reflektierte Lebensweise. So wird z.B. aus der konkret erlebten und gelebten Jesusnachfolge des Franziskus die eher spirituell ergriffene „imitatio Christi“, die sich von der Dynamik des Christuserignisses zu inneren Antrieben und Haltungen bewegen läßt. Das „Durch-die-Welt-Gehen“ der frühen Brüder, das Sendung zum Zeugnis des Evangeliums in der dienenden Hinwendung zu den Menschen, besonders zu den Armen, war, wird auf die Notwendigkeiten einer kirchlich eingebundenen Seelsorge eingengt. Daß das bei David von Augsburg so stark betont wird, hat allerdings mit dem „Sitz im Leben“ seiner Unterweisungen zu tun, die auf die Erziehung im Noviziat, damals schon Zeit der geistlichen Schulung in innerer Sammlung und Zurückgezogenheit, ausgerichtet sind.

Wieweit man die Suche nach einer spirituellen Vertiefung und verbindlichen Gestaltung von Ordensleben und christlichem Leben überhaupt von David von Augsburg lernen kann, bleibt auch für B. fraglich. Die überzeitlichen Strukturen geistlichen Lebens, die nach B. sich bei David entdecken lassen, sind in ihrer bleibenden Geltung nicht so ohne weiteres einsichtig. Jedenfalls scheint ein so enger Anschluß an die spirituelle Tradition und Sprache der Vergangenheit wie bei David von Augsburg nicht mehr zu gelingen, wenn geistliches Leben sich bewußt auf die plurale und rasch sich wandelnde Welt einläßt.

Ob B. bei seiner freien Übersetzung der Texte Davids ihren ursprünglich gemeinten Sinn immer trifft, darüber ließe sich streiten. Doch zumindest an einer Stelle kommt m. E. ein falscher Zungenschlag herein. Ein Wort Davids: „Sicut ergo corpus collaborat spiritui et compatitur in merito, ita digne comparticipat et conremuneratur ei in praemio (...) (De compositione 366,7–10) übersetzt B. so: „Wie also der Körper mit dem Geist zusammenarbeitet und mit ihm mitleidet, wenn er schuldig wird, so nimmt er zu Recht auch teil an dessen Verdiensten und wird mit ihm zusammen belohnt“ (Geistlicher Raum 346 Anm 388). Wörtlich übersetzt heißt das aber: „Wie also der Leib mit dem Geist zusammenarbeitet und mitleidet im Verdienst, so nimmt er zu Recht mit teil und wird mit ihm beschenkt im Lohn“. Der Nebensatz: „wenn er schuldig wird“, findet sich weder im Text noch ergibt er sich aus dem Kontext und ist m. E. auch sinnwidrig; denn das mitverdienende Mitleiden kann sich nicht auf Schuld beziehen, sondern allenfalls auf Strafen.

Auf S. 362 wird m. E. ein Wort Davids in einen falschen Zusammenhang gestellt. B. spricht dort von einer Flucht aus der Nähe der Sünde, die zu Gott führt, z.B. bei „Eigenbrötelei“ (Anm 60). Es heißt aber bei David: „conformitas vitiosa vult credi fuga singularitatis esse“ (De compositione 285,20). Damit ist die angebliche Flucht vor Eigenbrötelei oder Sonderlichkeit nur die Tarnung eines verfehlten Konformismus. Zu Gott käme ich also eher aus verfehlter Anpassung durch eine entschieden behauptete Eigenständigkeit. So kann es David von Augsburg trotz seiner sonstigen Tendenz zu klösterlicher Einordnung auch sehen, wie er m. E. überhaupt das herkömmliche monastische Leben oft kritisch betrachtet. Das wird vielleicht bei B. nicht hinreichend deutlich, weil er den Anschluß an Quellen und Traditionen betont.

Insgesamt eröffnet aber die vorliegende, eindringliche Arbeit einen neuen und anregenden Zugang zu einem beinahe schon vergessenen, aber für die Spiritualitätsgeschichte wichtigen Text.

Schmalkalden

Johannes K. Schlageter

Schlösser, Marianne: Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie. – Paderborn: F. Schöningh 2000. XXXII, 317 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. N.F., 43. Münchener Universitäts-Schriften), kt DM 128,00 / € 67,40 ISBN: 3-506-79443-4

Im Bewußtsein der Christen spielen die Gestalten der großen Propheten gegenwärtig keine hervorgehobene Rolle. Ihre Lebensumstände, v. a. aber ihr spezifisches Gottesverhältnis scheinen keinen besonders prominenten Platz zu haben – weder in Predigten noch auf Akademietagen. Aber wenn Theologie keine rein historische Wissenschaft, schon gar nicht bloß religiöse Schriftstellerei sein kann, sondern Glaubenshermeneutik, und wenn der Glaube keine beliebige religiöse Überzeugung sein kann, dann kommen beide nicht ohne den Begriff der Offenbarung aus. Neben dem schwierigen Problem,

wo genau diese zu lokalisieren und inhaltlich zu identifizieren ist, muß man, abgesehen von allgemeinen anthropologischen Strukturen der Möglichkeitsbedingungen ihrer Rezipierbarkeit, auch die besonderen Umstände zu verstehen suchen, unter denen eine solche Offenbarung ergeht. Hierfür scheint der Begriff der Prophetie unabdingbar. Dies wäre nur unter der Voraussetzung eines reduktionistischen Mißverständnisses von der Art unplausibel, Prophetie sei ausschließlich auf diejenigen Verborgenenheiten gerichtet, die sich aus der Zukünftigkeit von Ereignissen ergeben. Man muß es daher als ein überaus wertvolles Unternehmen ansehen, den Prophetiebegriff in der mittelalterlichen Scholastik zu untersuchen. Dafür spricht nicht nur die dort anzutreffende akmeartige Versammlung von religiöser Kraft und intellektueller Potenz, sondern auch die bedeutende Rolle, welche die Prophetie im Selbstverständnis dieser Epoche gespielt hat. Nicht zuletzt wird man aber auch an die ausdifferenzierten Theorien prophetischer Erkenntnis denken, die im Kontext der anderen sich auf Offenbarung gründenden Religionen entwickelt worden und im 13. Jh. dem lateinischen Westen zugänglich geworden sind.

Die materialreiche Arbeit, die M. Schlosser zum skizzierten Thema vorgelegt hat, ist trotz ihres Umfangs keine Gesamtdarstellung – eine solche wäre gar nicht zu leisten. S. klammert bewußt die Gestalt des Joachim von Fiore und seine Wirkungsgeschichte ebenso aus wie die Selbstdeutungen der als Propheten angesehenen mittelalterlichen Gestalten. Im Vordergrund steht vielmehr der Begriff der Prophetie selbst (9) in seinen wichtigsten Aspekten.

Der beträchtliche Umfang der berücksichtigten und eingearbeiteten Quellen und die Detailfreude (und -genauigkeit) der Darstellung hinterlassen einen in hohem Maße belehrten Leser, dem Rez. aber auch die Schwierigkeit, dies zu vermitteln. Ich beschränke mich daher auf die Methodik und die großen Linien.

Mittelalterliche Prophetiekonzepte – man kann eine solche Aufgabe prinzipiell auf zweierlei Weise zu bewältigen suchen: Entweder man stellt die großen Gestalten in den Vordergrund und arbeitet deren Prophetiekonzeption heraus – mit dem Nachteil, sich bei der Erläuterung der Fragestellung und den Hinweisen zu den benutzten Quellen und sonstigen Verbindungen immerfort wiederholen zu müssen. Oder man nimmt als erstes Differenzierungsprinzip einzelne Sachfragen, um die Antworten der Autoren dann abzufragen – mit der Gefahr, doxographische Reihungen zu erzeugen, die den konzeptionellen Zusammenhang der jeweiligen Theologie aus dem Auge verlieren. S. wählt den zweiten Weg und versucht mit beträchtlichem Erfolg, die genannte Gefahr durch Detailgenauigkeit und besonders durch große Konkretion zu vermeiden.

Das erste Kap. ist – wenn man so sagen darf – einem geschichtstheologischen Komplex gewidmet: Worin besteht die Einheit der Epoche der Propheten? In welcher Weise ging diese Epoche zu Ende – in welcher Hinsicht nicht? Warum stellt Jesus den Täufer noch über die Propheten? In welchem Sinne kann Jesus selbst ein Prophet genannt werden? Ebenso wie in den folgenden Kap.n werden nach einem kurzen Streifzug durch die wichtigsten biblischen Stellen und ihre patristischen Deutungen dann mit großer Ausführlichkeit die Einlassungen der großen Theologen der Hochscholastik vorgeführt, hauptsächlich (aber längst nicht ausschließlich) Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquin. Dieser bildet – mit wenigen Ausnahmen – den Endpunkt der Darstellung, nicht notwendigerweise den Höhepunkt der konzeptionellen Entwicklung.

Das zweite Kap. untersucht die vielfältigen epistemologischen Konzepte, mit denen man sich im Mittelalter die prophetische Erkenntnis verständlich zu machen versucht hat. Dies macht nicht nur erforderlich, die vielleicht naheliegende Einschränkung der prophetischen Erkenntnis auf die Zukunft zu korrigieren, sondern diese Art von Erkenntnis selbst zu analysieren. Ausgangspunkt bildet ein dreistufiges „Modell“, mit dem Augustinus verschiedene Grade und Formen des Sehens – von der Wahrnehmung bis zu der Art von Schau, die auch dem Geist selbst zugeschrieben wird – unterschieden hat. Zur Bestimmung des Spezifikums des Prophetischen bedarf es zudem der Abgrenzung von den antiken Praktiken der Zukunftserkenntnis (*divinatio*), es heißt auch, Klarheit über den Sinn dieser optischen Metaphorik (?) zu gewinnen. Besonders hervorzuheben ist – einschlägig wegen der Traumgesichte – der Exkurs über den Traum als Ort möglicher Prophetie – aber auch vielfältiger Einbildungen (73–103). Hier treten auch zum ersten Mal die beiden für das Thema wichtigsten arabischen und jüdischen Vt., Avicenna und Maimonides, in den Gesichtskreis. S. zeigt, wie sich die Theologen die Eigenart prophetischer Erkenntnis verständlich machen. Es gilt, dies von mystischen Ereignissen (etwa der sog. *raptus* des Paulus) oder auch von der Kontemplation zu unterscheiden. Interessant ist hier, daß dabei die Figur des Moses, den schon Maimonides aus dem ohnehin nicht homogenen Kreis der Propheten als eine Gestalt von singulärer Bedeutung hervorgehoben hatte, auch bei Thomas in ähnlicher Weise eingeordnet wird.

Das dritte Kap. ist der Psychologie des Propheten gewidmet. Hier gilt es, zwei irreführende Extreme zu vermeiden (127ff): Weder läßt sich prophetische Erkenntnis in einer quasi-naturalistischen Manier in einer sozusagen bloß er-

weiterten Vermögenslehre unterbringen noch kann es sich um eine Erkenntnis handeln, für die der Prophet einfach instrumentalisiert würde. Dies widerspräche derjenigen Weise, in der das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung sonst bestimmt ist. Der Prophet ist kein bloßes Sprachrohr, sondern muß als jemand verstanden werden, der weiß, was er sagt – jedenfalls in bestimmten Grenzen. Dies macht es erforderlich, sozusagen quasi-prophetische Phänomene wie das Zungenreden genauer zu analysieren. Auch hier bekommt der Leser die wichtigsten und interessantesten Stationen der Deutungsgeschichte vorgeführt. Dasselbe gilt für die Gestalt des Montanus. Deutlich bemerkbar ist bei den hierzu referierten Erörterungen die Absicht, die Würde des Propheten und den Ernst seines Anliegens vor der Ineinsetzung mit irrationalen Phänomenen und Intentionen in Schutz zu nehmen (144). Daher auch die Relativierung des Zungenredens (138). Keiner der alttestamentarischen Propheten weist Züge der Raserei auf (133).

Wenn auch die Gestalt der Propheten insgesamt einer bestimmten Epoche der Heilsgeschichte angehört, so erlischt doch nicht einfach alles, was für das Prophetische konstitutiv ist. Die mittelalterliche Theologie war in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Grade bereit, prophetische Momente auch dort anzuerkennen und in dem sichtbar zu machen, was man, gespeist von einer stets latenten Institutionsfeindlichkeit, eher als Gegentypus deuten möchte. Dies ist das Thema des dritten Kap.s. Die Freiheit und Unverfügbarkeit, mit der der Geist der Propheten erweckt und durch sie spricht, scheint wenig mit den Formalitäten und Mentalitäten von Ämtern zu tun zu haben. Sowohl das Amt des Bischofs wie das der Theologen läßt aber nach dem Urteil der mittelalterlichen Theologen prophetische Momente wiedererkennen. Bischof und Theologe sind gewiß nicht einfachhin Propheten. Aber dies ist um so mehr ein Anlaß, die Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten genauer zu differenzieren. Der naheliegende Gedanke, daß derjenige, der einen Text von zuletzt göttlichem Ursprung zu verstehen sucht, von demselben Geist durchdrungen sein muß, wird so ernst genommen, daß der Prediger, v. a. aber der Exeget zum Erben der Propheten erklärt wird (222).

Anscheinend noch näher am Prophetischen sind „Bewegungen“. Ist nicht das Aufkommen und die explosionsartige Verbreitung der Bettelorden etwas, was mit dem Begriff des Prophetischen interpretiert werden muß? Dies ist offensichtlich kein Problem einer rein begrifflichen Analyse. Denn es fragt sich nicht, ob überhaupt und, wenn ja, in welchem Grade ein Begriff eine reguläre Anwendung findet. Vielmehr war zumindest in Teilen der Selbstdeutung der beiden neuen Orden ihr Auftreten als Erfüllung von Prophezeiungen angesehen worden. Darin läge ersichtlicherweise eine besonders starke Legitimation. S. untersucht dies, indem sie auch auf den prophetischen Charakter der beiden Ordensgründer selbst eingeht und dies aus den zeitgenössischen Quellen, insbesondere der hagiographischen, herausarbeitet. Angesichts der Dichte der Darstellung und der minutiösen Einarbeitung aller relevanten Quellen halte ich diese Untersuchungen für einen der Höhepunkte dieses Buches.

Nicht weit davon entfernt ist das letzte Kap., in dem nochmals der Begriff des Prophetischen thematisiert wird – diesmal unter kriteriellem Aspekt: Gibt es verlässliche und operationalisierbare Kriterien, durch die sich wahre Propheten von falschen unterscheiden lassen? Es kommt also darauf an zu wissen, was Geistes Kind jemand ist. Kann man wissen, wodurch man das weiß? Da sich der Prophet nicht durch Gründe legitimiert, ist die Frage, wodurch dann. Es ist der göttliche Ursprung seiner Reden, aber da dieser eben nicht selbst gegeben sein kann, sondern durch den Propheten erst vermittelt wird, muß die Frage genauer die sein, ob es eindeutige Kennzeichen dafür gibt. Auch hier ist das Problem alt, schon biblisch, und daher von der frühen Kirche bis in die Hochscholastik hinein Gegenstand des Nachdenkens geworden. S. urteilt jedoch, daß in dieser Phase noch keine besondere Intensität zu vermerken ist. Diese kommt erst auf, als im späten Mittelalter eine wahre „Flut von ‚mystischen‘ und ‚prophetischen‘ Texten“ (268) anwächst. Gleichwohl führt dies – außer einigen Hinweisen auf Jean Gerson u. a. – nicht zu einem Ausflug über die selbstgesteckten zeitlichen Grenzen hinaus, sondern zur Hinwendung zu einem Autor, der sonst außerhalb des auf Magistri gerichteten Blickwinkels steht: David von Augsburg (268ff). Quintessenz nach der Diskussion verschiedener Kriterien – Opportunismus („Schmeichelei“), spirituelle und sittliche Folgen („Früchte“), Wundern – ist dies, daß es solche mechanisch handhabbare Kriterien nicht gibt, sondern nur Indizien, die mit aller Sensibilität angewendet werden sollen.

Am Schluß des Buches steht nochmals eine konkrete Anwendung, die über die Beurteilung von Individuen und individuellen Gegebenheiten hinausgeht. Aus der Perspektive ihrer Kritiker sind die Angehörigen der Bettelorden, die sich selbst in der Tradition der Propheten interpretiert hatten, nichts weiter als Pseudopropheten und leider so verführerisch wie diese. Zum Streit um die Bedeutung der Armut in diesen erbitterten und dramatischen Kontroversen ist schon viel gesagt worden. Gerade im schon genannten Zusammenhang der Deutung (und nicht nur der Selbstdeutung!) dieser Orden ist dies ein besonders wichtiger und lehrreicher Aspekt. Die Antwort wird naheliegenderweise an den beiden wichtigsten Apologien herausgearbeitet: Bonaventura verweist auf die jetzt praktizierte Lebensform, die ganz an der von Jesus und seinen Jüngern orientiert ist. Thomas hingegen kommt es auf die Wahrheit der Lehre und die Sendung an, welche die Prediger mit den Propheten verbindet (307).

Insgesamt hat S. ein Buch vorgelegt, an dem man viele Qualitäten hervorheben kann. Eine wahrlich stattliche Zahl von Quellen wird eingearbeitet; hierzu gehören nicht nur die vielen, durch ihren systematischen Ort einschlägigen Texte, sondern auch eine große Menge von Bibelkommentaren. Die interpretatorischen Urteile sind durchweg bewußt vorsichtig und ausgesprochen abgewogen. An keiner

Stelle hat der Leser das Gefühl, hier werde ein historisches Thema für eine vorweg definierte Absicht instrumentalisiert. Die internationale Forschungsliteratur wird souverän berücksichtigt, meist als ergänzender Hinweis, immer wieder aber auch kritisch (92, 276; 97, 303; 229, 148; 255, 12; etc.) Mancher Leser wird – gerade angesichts der Fülle der Gesichtspunkte – ein Stichwortverzeichnis vermissen; er wird immerhin durch ein minutiöses Inhaltsverzeichnis entschädigt. Im Vordergrund stehen – einschränkungslos berechtigt – die jeweiligen Sachfragen. Das erfolgreiche Bemühen, die Antworten der herangezogenen Vf. mit möglichst hoher doxographischer Korrektheit und im Blick auf überraschende Konvergenzen und Kontinuitäten ebenso wie auf manifeste und interessante Differenzen darzustellen, läßt mitunter Fragen nach den weniger offenkundigen denkerischen Motiven zurücktreten. Keine Methode kann alles leisten. Doch sieht der Kenner ohnehin schnell, daß angesichts der immensen Fülle des Materials allein durch die Auswahl wesentliche Akzente gesetzt worden sind. Zudem ist die Konkretion bei Exkursen und Exempeln (Montanus; Kajaphas; Prophetie und Traum) so weit getrieben, wie man es nur wünschen kann. Es ist also höchst erfreulich, zu einem solch zentralen Thema der mittelalterlichen Theologie – und nicht nur dieser –, jetzt eine so lehrreiche und verlässliche Studie vorliegen zu haben.

Regensburg

Rolf Schönberger

T'Sas, Anne-Marie: *Der Gottesbegriff Paul Tillichs auf der Grenze von ‚Personalität‘ und ‚Transpersonalität‘*. – Würzburg: Echter 2001. 178 S. (Religion in der Moderne, 7), brosch. DM 39,00 / € 19,90 ISBN: 3-429-02336-X

In der Tillich-Forschung hat man oft auf das Nebeneinander eines personalen und transpersonalen Gottesbegriffs in Tillichs Denken hingewiesen. Welchen Status hat diese Zweigleisigkeit? Haben wir es mit zwei in sich konsistenten, parallelen Systemen zu tun? Tillich selbst unterscheidet in seiner „Systematischen Theologie“ (I 75) zwischen „Gott im Abgrund seines Seins“ bzw. „Gott in seiner Wesenheit“ und Gott in seiner Selbstoffenbarung gegenüber dem Menschen. Er erinnert damit an die Unterscheidung von Deus absconditus und Deus revelatus.

In ihrer von M. Lutz-Bachmann (am Seminar für Kath. Theologie an der FU Berlin) betreuten Diss. untersucht die Vf.in die beiden auf den ersten Blick schwer miteinander zu vereinbarenden Aussagen Tillichs zur Personhaftigkeit Gottes. Sie bestimmt zunächst im Anschluß an P. Schoonenberg (Concilium 13, 1977, 172–179) den Begriff der Person als *Identität*, *Individualität* und *Beziehung* (23–47). Mit diesem Instrumentarium beschreibt sie im Hauptteil ihrer Arbeit (III: 49–161) Tillichs Anwendung des Personbegriffs auf Gott.

Zunächst zur *Identität* Gottes (49–95). Tillichs Konzepte des ultimativen *Sein* und des *Sein-Selbst* lassen einen personhaften Gott nicht erkennen. Seine Trinitätslehre habe nichts mit der Drei-Einheit von drei göttlichen Personen zu tun, wohl aber mit einer „vitalistischen Dialektik“ (83). Wo er der personalen Identität am nächsten komme, in der Anwendung der Attribute Freiheit, Wille und Liebe auf Gott, werde der personal-ethische Kontext auf die ontologische Ebene verlagert: „Gott erscheint nicht als Person, sondern als ein allgemeines, vitalistisches und (...) dialektisches Prinzip, das alles trägt, umgreift und über alles als lebensschenkende Kraft wirkt“ (95).

Ein ähnliches Bild ergibt sich, wenn man Personalität als *Individualität* bestimmt (96–123). Die Vf.in zeigt, wie sehr Tillich in seiner Gotteslehre an die Subjekt-Objekt-Struktur gebunden ist. Auch die Ich-Du-Begegnung unterliegt nach Tillich dieser Struktur. Darum sei er gezwungen, „im Theismus einen mit dem Menschen konkurrierenden Gott zu sehen. Gott als Person und der Mensch als Person können für Tillich nicht zusammen gedacht werden, ohne in eine tödliche Konkurrenz miteinander zu treten, aus der der Mächtigere als Sieger hervorgeht. In dieser Hinsicht ist Gott (...) per definitionem heteronom und objektiviert alles und jeden (...)“ (104). Dies gelte jedenfalls für die philosophisch-theologische Ebene des Redens von Gott. Auf der praktisch-theologischen Ebene der gelebten Religion könne und wolle Tillich die Personhaftigkeit Gottes nicht leugnen. So kommt es im Bereich der theologischen Argumentation zur Transzendierung des Theismus, auch wenn Tillich „als Phänomenologie mit einem stark existentialistischen Anliegen“ bereit sei, „der Konkretheit im Gottesbegriff auf der anthropologischen Ebene einen Platz einzuräumen“ (123).

Von zentraler Bedeutung für das Personsein Gottes ist der Aspekt der *Beziehung* (123–161). Die Vf.in zeigt überzeugend, daß Tillich in der Beschreibung des konkreten religiösen Lebens an der Personalität Gottes festhält, sie aber wiederum im Kontext philosophisch-theologischer Reflexion relativiert. So erscheint z. B. das Gebet als „eine quasi innergöttliche Bewegung, in der die Rolle des Menschen zweitrangig wird“ (137). Die Reduktion des religiösen Ich-Du-Verhältnisses auf die Subjekt-Objekt-Struktur zwingt ihn, diese Struktur zu transzendieren und von einer Einheit von göttlichem und menschlichem Subjekt auszugehen. Auch in Tillichs Schöpfungslehre sieht die Vf.in die Tendenz zu einer Identität von Gott und Mensch auf Kosten des Menschen. „Offensicht-

lich ist es Gott selbst, der sich in der Schöpfung aktualisiert, und nicht die Schöpfung in ihrer Eigenständigkeit“ (148).

Die Vf.in führt die Zweigleisigkeit der Aussagen Tillichs auf die Doppelheit einer überwiegend phänomenologisch-anthropologischen und einer überwiegend theologischen Perspektive zurück. So komme es zu einem Nebeneinander eines Gottes pro nobis und eines Gottes an sich, von Theismus und Panentheismus, das, da es nicht miteinander vereinbar sei, Tillich in seiner „Systematischen Theologie“ dazu tendieren lasse, das „idealistisch geprägte, pantheistische System“ und damit die Transpersonalität Gottes zu bevorzugen.

Das Verdienst der Arbeit besteht im sorgfältigen Aufweis der religiösen wie der philosophisch-theologischen Argumentationsweise Tillichs. Hier wird Tillich nicht einseitig interpretiert. Die Vf.in zeigt, daß Tillich die Personalität Gottes nicht negiert, aber transzendiert. Bewegt er sich, wie die Vf.in abschließend behauptet und wie der Buchtitel nahelegt, wirklich „wie ein Seiltänzer (...) auf der Grenze beider Systeme“ (169)? Repräsentieren Personalität und Transpersonalität Gottes zwei inkompatible Systeme? Die Vf.in gelangt zu dem Schluß: „Weil beide Systeme nicht zusammen gedacht werden können (...), tendiert Tillich dazu, das (...) panentheistische System zu bevorzugen“ (169). Überzeugt dieser Schluß? Wir können, auch nach dieser Studie, Tillich so verstehen, daß er sich nicht an der Grenze zweier unterschiedlicher Systeme bewegt, von denen er eins „bevorzugt“, sondern daß wir es mit einem einzigen System zu tun haben, in das er die konkrete Religion und die Personalität Gottes integriert und darin transzendiert und relativiert.

Münster

Erdmann Sturm

Patrologie

Der erste Clemensbrief, übersetzt und erklärt von Horacio E. Lona. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 677 S. (Kommentar zu den Apostolischen Vätern, 2), Ln DM 198,00 / € 106,00 ISBN: 3-525-51682-7

Mit diesem zweiten Bd aus dem „Kommentar zu den Apostolischen Vätern“ erhält nach der Didache eine weitere, nicht minder bedeutsame Schrift aus dem so unterschiedlich zusammengesetzten Schriftenkorpus der „Apostolischen Väter“ eine umfangreiche, nahezu erschöpfende historische und philologische Kommentierung, die in ihrer umfassenden Gründlichkeit Maßstäbe setzt. Angesichts der Bedeutung des 1. Clemensbriefes als Dokument des frühen Christentums für die Geschichte der Entstehung der katholischen Kirche ist diese Arbeit gleichermaßen wertvoll.

Der beachtliche Umfang des Kommentars erklärt sich nicht allein aus der Länge dieser Schrift. Mit 65 Kap.n ist sie immerhin der umfangreichste Text aus der Sammlung der Apostolischen Väter. Aber der beachtliche Umfang des Kommentars erklärt sich v.a. auch aus seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung am Übergang vom apostolischen zum nachapostolischen Zeitalter bzw. an der Grenze zwischen den frühchristlichen Quellschriften, die später dem kanonischen Schrifttum zugerechnet wurden, und solchen, die aus gleicher Perspektive demgegenüber als nachgeordnet und sekundär erschienen, aber die rechtgläubige Tradition verkörpern. Es handelt sich bei ihnen außer den kanonischen Schriften um die wichtigsten Zeugnisse, die in besonderer Weise die Entstehung der „frühkatholischen“ Kirche dokumentieren. Aber obwohl Adolf von Harnack den 1. Clemensbrief einmal (1929) die wichtigste Urkunde nach den Schriften des Neuen Testaments genannt hat (vgl. 5), gibt es zwar zahlreiche Einzelstudien zu bestimmten Problemfeldern und den entsprechenden Abschnitten dieses Briefes, aber nur wenige Arbeiten aus neuerer Zeit, die den gesamten Text kommentieren (vgl. das umfangreiche Literaturverzeichnis, 644–660).

Vielleicht hängt dies auch damit zusammen, daß wir es mit einem der frühesten Zeugnisse der *römischen* Gemeinde zu tun haben, das bereits das Vorhandensein kirchlicher Ämter und Strukturen im frühen Christentum erkennen läßt und darüber hinaus zeigt, wie von Rom aus von Anfang an Verbindungen zu den Gemeinden des Ostens (Korinth) geknüpft wurden, Brücken zwischen westlichem und östlichem Christentum. Es handelt sich also um ein frühes Zeugnis *kirchlichen* Christentums. Entsprechend bedeutsam ist dieses Dokument deshalb für die Kirchenhistoriker. Denn spätestens nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 und weiterhin nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes in Palästina (132–135) hat die römische Gemeinde zunehmend eine führende Rolle bei der Bestimmung christlicher Identität und der Ausformung normativer Maßstäbe des christlichen Glaubens und Lebens insgesamt gespielt. Es überrascht deswegen auch nicht, daß dieser Brief in der frühchristlichen Tradition gelegentlich in den Rang der kanonischen Schriften des NT erhoben wurde (vgl. 109f).

Ohne Zweifel gehört dieser unbestritten echte Brief der römischen Gemeinde an die Gemeinde in Korinth zu den wichtigsten Quellen

des frühen Christentums im Umfeld des Neuen Testaments. Eine umfassende wissenschaftliche Würdigung und Kommentierung dieser Schrift, wie sie der vorliegende Kommentar bietet, ist darum sehr zu begrüßen. Und dies gilt v.a. auch deshalb, weil der Vf. den aktuellen Forschungsstand nicht nur in seinem umfangreichen Schriftenverzeichnis (643–660) sorgfältig dokumentiert, sondern sich im einzelnen auch darum bemüht hat, die unterschiedlichsten Forschungsergebnisse zu sichten, kritisch zu prüfen und eigene Akzente zu setzen, die v.a. dem jüdisch-hellenistischen Charakter der Schrift gerecht zu werden versuchen. Dabei ist bemerkenswert, wie der römisch-katholische Vf. die protestantische Forschung (nicht zuletzt A. v. Harnack) in seinem Kommentar durchgehend angemessen berücksichtigt.

Das Buch gliedert sich in zwei Hauptteile. Die *Einleitung* (13–110) behandelt Fragen der Textüberlieferung, der literarischen Form und Struktur, Sprache und Stil, das geistige Milieu, die Autorenfrage und Entstehungszeit („das letzte Jahrzehnt des ersten Jh.s“, 77), den Anlaß des Briefes und die Rezeption des I. Clem in der Alten Kirche. – Daran schließen sich an: *Übersetzung und Kommentar* (111–640). – Den Abschluß bilden ein Verzeichnis der Abkürzungen, ein umfangreiches Literaturverzeichnis, Wortregister, Stellenregister sowie Sach- und Namenregister – alles Kennzeichen einer sorgfältigen Kommentierung, die das Werk auf vielfältige Weise dem Benutzer erschließt.

Den eigentlichen Kommentar teilt L. nach der Behandlung des Präskripts (111ff) in zwei größere Teile: Kap. 1–39 (mit neun Abschnitten, die thematisch untergliedert sind) und Kap. 40–65 (mit fünf Unterabschnitten). Die – kontinuierliche Kommentierung, die stets am Text entlanggeht und dabei insbesondere die alttestamentlichen Bezüge (zur LXX) einer eingehenden Untersuchung unterzieht, wird von insgesamt neun Exkursen unterbrochen, die v.a. theologischen Problemen innerhalb der Schrift genauer nachgehen, das sind in Teil 1: In Absatz 6: Mahnung zur Buße (zu cap. 7–8): 1) $\delta\epsilon\sigma\pi\acute{o}\tau\eta\varsigma$ und die Gottesprädikationen in I Clem (181–185). – In Absatz 8: Die Macht Gottes in der Schöpfung (zu cap. 20–26); 2) Die religionsgeschichtliche Frage in I Clem 20 (267–274; der Vf. kommt zu dem Ergebnis: „Der Darstellung I Clem 20 liegt weder eine liturgische noch eine philosophische Quelle zugrunde“ – und betont die Nähe zum hellenistischen Judentum mit dem Hinweis: Bis auf 20,11b „hätte die hellenistische Synagoge ähnlich sprechen können“). – 3) I Clem 23 und die Eschatologie des I Clem. Zur These von O. Knoch (294–297). – In Absatz 9: Die menschliche Antwort auf Gottes Treue und Allmacht (cap. 27–36): 4) „Werkgerechtigkeit“ in I Clem? (363–375; zur Frage nach dem Verhältnis zu Paulus); 5) I Clem 34,6f, der „Sanctus“ und das Anliegen von I Clem (375–377; Auseinandersetzung mit P. Drews); 6) Die Christologie des I Clem (398–407; ein theologisch wichtiger Exkurs). – Teil 2: In Absatz 11: Die Auseinandersetzung mit den Ereignissen in der korinthischen Gemeinde (cap. 40–45): 7) Amt – apostolische Sukzession – Kirchenrecht (471–481; für die apostolische Sukzession im strengen Sinn fehlt im I Clem noch der Monepiskopat als Gemeindestruktur!). – In Absatz 12: Ermahnungen auf dem Hintergrund des Konflikts in Korinth (cap. 46–50): 8) Die Pneumatologie des I Clem (500–505 – ein von der Forschung bisher etwas vernachlässigtes Gebiet!). – In Absatz 14: Überleitung und großes Schlußgebet (cap. 59–61): 9) Das Allgemeine Gebet in I Clem (613–623; das ungewöhnliche Gebet am Schluß des Briefes ist ein Hinweis darauf, daß dieser Text im Gottesdienst verlesen wurde bzw. werden sollte!).

Der vorliegende Bd bietet einen reichhaltigen und sorgfältig erstellten Kommentar zum I Clem, der die bisherigen Forschungen auf diesem Gebiet gründlich und eigenständig verarbeitet hat und weiterführt und dabei u. a. eindrucksvoll zeigt, wie stark das frühe Christentum in der hellenistischen Synagoge (LXX) verwurzelt ist. Für die Kenntnis des frühen Christentums und die Anfänge der Kirche ein grundlegendes und unentbehrliches Werk.

Marburg

Wolfgang A. Bienert

Irenäus „Lugdunensis“: Irenäus von Lyon. 5. Adversus Haereses. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox. – Freiburg / Breisgau / Basel / Wien: Herder 2001. 310 S. (Fontes Christiani, 8), geb. DM 56,00 / € 34,00 ISBN: 3-451-22229-9

Der Schlußband der großen Irenäus-Ausgabe in den FC liegt vor. N. Brox liefert in der Weise der bisherigen Bde für Buch V adv. haer. die deutsche Übersetzung mit Anmerkungen, einer kurzen Einleitung, Bibliographie und Registern. Die Quellentexte sind den Sources Chrétiennes entnommen.

Anders als bei Buch IV bietet B. für das fünfte Buch Adversus Haereses wieder eine Gesamtlektüre des Textes. Sie ist, was die großen Markierungen und Einschnitte angeht, für Buch V nicht problematisch. Aber im Blick auf die inhaltliche Fassung und bei einzelnen Abschnitten sind aus der Sicht des Rez.en doch schwerwiegende Bedenken anzumelden. Anders als die Sources Chrétiennes sieht B. davon ab, die äußere und innere Logik des Textes sichtbar zu machen. In Buch V geht es für Irenäus um das „Heil des Fleisches“ nach Paulus-Texten und um die Einheit von Schöpfergott und Gottvater im Blick

auf das Wirken Jesu Christi und im Vorausblick auf das Ende der Zeit. Adalain Rousseau hat auch mit der Hervorhebung dieser Struktur das Maß gesetzt, das nicht nur Irenäus gerecht wird, sondern ihn v.a. richtig verstehen hilft. Irenäus läßt sich in seinem Gedankengang immer von biblischen Kontexten bestimmen. Sie sind unschwer zu erkennen und müssen entsprechend hervorgehoben werden. Manches mag dem Streit der Fachleute überlassen bleiben. Aber, wenn B. z.B. vom „Szenario der Ankunft des Antichrist“ spricht, lockt er den Leser auf eine falsche Fährte. Irenäus will im Blick auf die Texte über den Antichristen die Einheit von Schöpfer und Vater aufzeigen und nicht eine Szenerie entwickeln. Auch sollte man auf jeden Fall in 35,2 den Einschnitt markieren, der zum Jerusalem aus der Höhe überleitet. Ebenso verdient der Schluß 36,3 als Koda des Ganzen eine Hervorhebung. Die angedeuteten Mängel sind deswegen bedenklich, weil sie dem Leser einer für weitere Kreise bestimmten Irenäus-Ausgabe den Blick auf den authentischen Theologen erschweren.

B. liefert wiederum eine sorgfältige und genaue Übersetzung der Textvorlagen. Er leistet die schwierige Arbeit, den oft langen Argumentationsgängen geduldig zu folgen. In der Regel schließt B. sich den Vorschlägen zur Textfassung an, die in den SC gemacht werden. Gern bezieht er sich auf Hayd (BKV). Einige Anmerkungen geben seine Sicht wieder und wollen dem Leser zur Orientierung helfen.

Über einzelne Punkte muß an dieser Stelle nicht gesprochen werden. Der Text als solcher bietet insgesamt eine zuverlässige und solide Basis für die weitere Arbeit. Ein anderes sind jedoch Wertungen. B. macht keinen Hehl aus seiner Einschätzung, die die Theologie des Irenäus in die „Aura des Konservativen“ (10) stellt. Er glossiert ein „kirchliches Milieu“, in dem „chilastische Geschichten“ einen guten Nährboden finden (12). In der negativen Bewertung des Chiliasmus bei Irenäus übt er keine Zurückhaltung („seltsame Anschauungen“, 246f, 248f). Brox sollte jedoch nicht die komplizierten Fragen um den Presbyter Johannes bei Eusebius-Papias beiseite schieben und Irenäus einfach als unzuverlässig darstellen (248f). In jeder Hinsicht ärgerlich ist es, wenn Brox in einer Überschrift (253) von „angeblichen“ Schriftbeweisen spricht. Das mag eine in der Sache richtige Wertung sein, die im Kommentar gegeben werden kann. Sie jedoch über den Text zu stellen, mit dem der Leser sich befassen soll, ist nicht akzeptabel. Großen Wert legt B. auf das kleine Sätzchen des Papias: „Wer gläubig ist, der glaubt das“ (man sollte besser übersetzen: „Das ist glaubhaft für die, die glauben“ V 33 4). Er will hiermit das Schlüsselwort für die Theologie des Irenäus gefunden haben und stellt es auch als Motto dem fünften Buch Adversus Haereses voran. Man vergesse nicht, daß es sich um ein Papias-Wort handelt und benutze es nicht in unzutreffender Weise mit der Absicht, Irenäus eine leichtgläubige, unkritische theologische Grundhaltung zu unterstellen.

Bd V schließt die neue deutsche Irenäus-Ausgabe ab. Nach Hayd, Klebba, Weber (Epideixis) hat B. eine moderne Übersetzung erstellt, die zusammen mit den Quellentexten Irenäus dem deutschen Leser leichter zugänglich macht. Die Verdienste von B. um eine philologisch einwandfreie Übersetzung der Textvorlagen seien noch einmal ausdrücklich unterstrichen. Er hat sich der Herausforderung gestellt und sich die Mühe gemacht, den manchmal doch sperrigen Gedanken nachzugehen und sie dem deutschen Leser zu erschließen. Anders steht es freilich um die Epideixis. Daß in einer Zeit weitreichender wissenschaftlicher Möglichkeiten keine neue Übersetzung des armenischen Textes möglich war, sondern daß B. nur eine korrigierte Fassung der alten Übersetzung von Ter-Mekertschian herausgegeben hat, bleibt ein in jeder Hinsicht bedauerlicher Mangel. Gerade von der nach von Adversus Haereses verfaßten Epideixis aus können sich irenäische Grundpositionen erschließen. Ihre wissenschaftliche Vernachlässigung im deutschen Sprachraum muß dazu führen, daß der Blick auf Irenäus eingeengt bleibt.

Zum Ende soll seitens des Rez.en noch einmal auf Grundentscheidungen aufmerksam gemacht werden, über die durchaus kontrovers diskutiert werden kann. B. übernimmt dem Konzept von FC gemäß die Quellentexte der Sources Chrétiennes. Wir haben es bekanntlich im ganzen mit sekundären Texten zu tun. Der originale Irenäus liegt noch einmal dahinter und muß in nicht wenigen Zweifelsfällen auch im Blick auf den Kontext seines Denkens entdeckt werden. Hier hat Adalain Rousseau, der Vf. des französischen Textes in den Sources Chrétiennes und des aufwendigen Kommentars, bei aller philologischen Exaktheit hervorragende Arbeit geleistet. Sie zeigt die Originalität und die Größe des Lyoner Theologen. B. übt, so sehr er sonst unter philologischer Rücksicht auf Rousseau zurückgreift, bei den anderen Fragen methodische Zurückhaltung. Nicht zurückhaltend jedoch verhält er sich bei Wertungen, indem er Irenäus eher auf ein mittleres Maß reduziert, seine offensive Kirchlichkeit betont und – etwa in der Frage um die besondere Stellung Roms – minimalistische Interpretationen unterstützt. Zugespißt und in vielleicht unzulässiger Vereinfachung riskiert der Rez. die Einschätzung, daß B. eher noch von den Voreinstellungen einer vergangenen liberalen deutschen Dogmen-

geschichtsschreibung bestimmt ist, während Rousseau, im Geist einer französischen Souveränität, den großen katholischen Theologen Irenäus in der Mitte der christlichen Traditionen des Anfangs herausstellt. Darüber kann selbstverständlich diskutiert werden. Nur sollten die entsprechenden Vorzeichen nicht verschwiegen werden.

Irenäus macht es dem Leser nicht immer leicht, den Mäandern seiner Ausführungen zu folgen. Er mutet ihm langatmige Wege durch die Schrift zu. Die manchmal polemischen Töne und der Anspruch auf Gewißheit und Wahrheit im Rahmen der kirchlichen Tradition sind nicht jedermanns Sache. Vielleicht kann es ja als eine List des Geistes gelten, daß dem Lyoner Bischof gerade dabei einige Fehlleistungen unterlaufen sind (Alter Christi, mißglückte Argumente, Chiasmus). Im Rahmen des Ganzen bleiben sie jedoch in jeder Hinsicht sekundär. Gerade deswegen ist es so wichtig, die kluge Konzeption des Gesamtwerkes nachzuzeichnen, die die Fülle der Details ordnet und prägt. Irenäus besitzt die Genialität, die organische Gestalt des christlichen Glaubens einladend und überzeugend darzustellen. Glanzstücke sind die mit Recht gerühmten knappen Formeln, die das Ergebnis vieler aufwendiger Argumentationen zusammenfassen. Der Umgang des Lyoner Bischofs mit der Heiligen Schrift ist bis heute einleuchtend. Er sieht sie als Ganze, als Kontext, sucht den Wortsinn und fragt nach der geistlichen Bedeutung. Schrift- und Glaubensregel stehen in einem Wechselverhältnis und bleiben aufeinander verwiesen.

Die deutsche Theologie muß Irenäus noch entdecken. Brox bietet mit der neuen Ausgabe in den FC eine Hilfe, er kann jedoch nicht die große Leistung der französischen SC ersetzen, insbesondere nicht die Kommentierung von Buch I bis hin zur Epideixis.

Hamburg

Hans-Jochen Jaschke

Dogmatik

Blankenberg, Birgit: Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. – Mainz: M. Grünewald 2000. 447 S., kt DM 62,00 / € 31,80 ISBN: 3-7867-229-00

Der am 21. September 1999 im Alter von 87 Jahren verstorbene Theologe Piet Schoonenberg (= S.) ist den meisten im Gedächtnis geblieben aufgrund seiner breit rezipierten, situationstheoretischen Theologie der Sünde. Anderen mag er auch aus der Diskussion um die Erneuerung der Trinitätstheologie bekannt sein. Er griff Karl Rahners Überlegungen zur Identität von immanenter und ökonomischer Trinität auf, spitzte jedoch die von Rahner zur Ergänzung des klassischen Personbegriffs vorgeschlagene trinitätstheologische Begrifflichkeit „drei distinkte Subsistenzweisen des einen Gottes“ in einer Weise zu, daß sie an modalistische Positionen erinnerte – eine Tendenz, die mancher schon bei Rahner wahrzunehmen glaubte, bei S. jedoch zum Durchbruch zu kommen schien (323). Angesichts des vernachlässigten Profils der immanenten Trinität bei S. mag vielleicht die trinitätstheologische Themenstellung der Diss. von Blankenberg verwundern. Aber die apophatische Reserve gegenüber affirmativen Aussagen über das präexistente dreipersonale Innenleben der Trinität hat S. nicht daran gehindert, die Ökonomie der göttlichen Personen zu entfalten. B. kann sich daher der Pneumatologie S.s widmen, die v.a. auch aus seiner Begegnung und Auseinandersetzung mit charismatischen Erneuerungsbewegungen resultiert. Das Ziel der vorliegenden Studie ist es, S.s Pneumatologie werkgeschichtlich darzustellen, um sie zugleich in ihrer systematischen Gestalt zu erschließen (34).

Die werkgeschichtliche Darstellung des Gesamtwerkes unterscheidet drei Perioden, bei der v.a. die letzte, ab 1974, von Interesse ist, da sie eine ausdrückliche Hinwendung S.s zur Theologie des Heiligen Geistes einleitet. Für die Veröffentlichungen aus der Zeit davor, ab 1945, unternimmt B. eine akribische Spurensuche, um das Geistthema auch in Artikeln und Büchern ausfindig zu machen, die sich nicht unmittelbar damit beschäftigen. Nicht nur große Sorgfalt und der Mut zum Detail kennzeichnen diese ausgedehnte Spurensuche; viele Textabschnitte bietet B. auch in erstmaliger Übersetzung. Nebenbei wird die Diss. zur kommentierenden Bibliographie, auf die jeder, der sich mit S. beschäftigen will, dankbar zurückgreifen wird.

B. arbeitet heraus, daß S. in seiner ersten Periode (1945–1963) die Theologie selbst als Zusammenwirken des göttlichen Pneumas mit der natürlichen Vernunft des Menschen versteht (106). Gegenüber einer gewissen Geistvergessenheit neuscholastischer Dogmatik habe S. die theol. Systematik und die Pastoral der Kirche pneumatologisch konzipiert, wenngleich nicht durchgehend. In der zweiten Schaffensperiode, an deren Beginn die Übernahme des Lehrstuhls für Dogmatik an der Kath. Univ. Nijmegen 1964 steht, konstatiert B. S.s Vertiefung des charismatischen Verständnisses der Theologie: diese sei kriti-

sche Prophetie (153). In diese Zeit fällt ebenso die Entwicklung vieler, allerdings auch nicht unproblematischer Denksätze S.s in der Erbsündentheologie, Christologie, Trinitätstheologie und Eucharistielehre. B. zeichnet S.s christologische Überlegungen nach, die zwar in ihrem Anliegen verständlich sind (keine Konkurrenz zwischen Gott- und Menschsein), aber auch viele terminologische Unklarheiten nach sich ziehen: Christus als *menschliche* Person, jedoch Anhypostasie der *göttlichen* Natur, keine Präexistenz eines personalen Logos. Eine *adoptianistische* Geist-Christologie, die vorgeblich im NT zu finden sein soll (270; vgl. aber den „Prolog im Himmel“ in Mk 1,2; s. dazu P. Stuhlmacher, Bibl. Theol. d. NT II, Göttingen 1999: 137; falsch wird immer wieder auch Röm 1,3f ausgelegt, so daß sich ein Widerspruch zu Röm 9,5 ergeben muß), konnte diese von B. auch als solche benannten Defizite freilich nicht kompensieren, so sehr es ein Verdienst S.s ist, die ansonsten vernachlässigte Geist-Christologie zum Thema gemacht zu haben (360). Die angesprochene modalistische Tendenz, wegen der auch das Personsein des Geistes erst heilsökonomisch an Profil gewinnt (294), fällt gewissermaßen der mit dem II. Vatikanum zum Durchbruch gekommenen und von S. an sich unterstützten, offenbarungstheologischen Einsicht in den Rücken, daß Gott sich *selbst*, sich also gerade in seinem ewigen dreipersonalen Ansichsein, dem Menschen schenkt: Offenbarung als *Selbstmitteilung* (nicht als *Selbstwerdung*) Gottes. Problematisch ist darum ebenso die idealistisch gefärbte These, die Trinität sei in Gott um der Schöpfung und Heilsgeschichte willen (178). Um dem Anliegen gerecht zu werden, die Bedeutung des heilsgeschichtlichen Engagements Gottes auch für Gott selbst zum Ausdruck zu bringen, geht man darum heute trinitätstheologisch andere Wege (vgl. z.B. H.U. v. Balthasar, G. Greshake, B.J. Hilberath, J. Splett, F. Courth, H.Ch. Schmidbaur u. a.). Auch in der Hellenismusdebatte haben sich neue Perspektiven eröffnet (vgl. z.B. M. Hengel, A. Grillmeier, B. Stude u. a.). B. zeigt, daß S. manche Einseitigkeit in seiner Trinitätstheologie erkannt hat. Die Bedeutung der Pneumatologie S.s für die Theologie der Gegenwart liegt darum eher in den Themen und Fragen, die durch sie angedacht und aufgeworfen wurden, als in ausgereiften Lösungen, sowie in ihrer befreiungstheologischen, charismatheoretischen und ekklesiologisch-pastoralen Dimension, die S., neben manchen Selbstkorrekturen (z.B. in Form einer Weisheits-/Logos-Christologie), in seiner dritten Schaffenszeit entfaltet: 1972–1994. B. beschließt ihre gut lesbare, in kritischer Sympathie für S.s Theologie verfaßte Diss. mit einer kritischen Würdigung. Positiv vermerkt sie v.a. die ökumenische Ausrichtung der Pneumatologie S.s. Der Geist schaffe eine Einheit, die besonders von charismatischen Bewegungen in verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften gelebt wird.

Die Arbeit von B. spiegelt die Bemühung gegenwärtiger Theologie wider, die Trinitätstheologie zu erneuern und das Zentrum des christlichen Selbstverständnisses, den Glauben an die Selbsterschließung des dreifaltigen Gottes, verstärkt zu Bewußtsein zu bringen – was sicherlich auch als eine Wirkung des Heiligen Geistes im Bereich der Theologie betrachtet werden darf.

Lugano

Michael Schulz

Scheliha, Arnulf von: Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 370 S., kt € 36,30 ISBN: 3-17-015574-1

Der Vorsehungsglaube ist zwar durchaus ein integrales Stück innerhalb des christlichen Glaubensgefüges, mit breiter Wirkung auf die praktische Glaubenshaltung, doch in der theologischen Literatur eher ein Stiefkind. Nachdem der Vf. der Arbeit, eine Habil. bei Hermann Fischer in Hamburg, zunächst die grundsätzlich lebensweltlich-lebenspraktische Bedeutung des Vorsehungsglaubens hervorhebt, zeigt er an neuen dogmatischen Gesamtentwürfen und Einzeldarstellungen (W. Pannenberg, M. Beintker, W. Krötke; aber auch Katholiken wie L. Scheffzyk und O. H. Pesch – um nur einige aus einer größeren Zahl zu nennen), wie wenig der Vorsehungsglaube zu den Risikoerfahrungen des Lebens in Bezug gesetzt werden kann. Nur dort, wo der Sinnbegriff eingebracht wird (z.B. bei K. P. Fischer und E. Saxer), sind Ansätze da, Zufallserfahrung und Vorsehungsglauben in ein produktives Verhältnis zu setzen. In Weiterführung solcher Ansätze und in Abhebung von dem vorher skizzierten, ungenügenden, „wird für die vorliegende Untersuchung die methodische Konsequenz abgeleitet, daß für die hier intendierte Reformulierung der Lehre über den Glauben an die göttliche Vorsehung beim lebensweltlichen Vollzug von Kontingenzbewältigung einzusetzen ist“ (33), wobei eine Analyse der Bedingungen menschlicher Sinnstiftungskultur vorausgesetzt ist, um zu erkennen, welche Erfahrungen von Kontingenz nach religiöser Interpretation drängen.

Die Fakten der Religion bei H. Lübke und N. Luhmann sind Exempel für die Darstellung des Zusammenhangs zwischen Sinnfrage (Kontingenzbewältigung) und Religion. Da jedoch diese Theorien nicht eigentlich weiterführen, u.U. sogar zum Ende von Religionsbegründung führen, wählt der Vf. im zweiten Teil einen breiteren Rahmen zur Bestimmung von Kontingenzerfahrung (Kant, Hegel).

Zu den hier auch religiös verarbeiteten, gesellschaftlich historischen Kontingenzerfahrungen werden dann theologische Entwürfe eingeführt, die aus solchen Kontingenzerfahrungen zum Vorsehungsglauben kommen: A. Ritschl und W. Elert v. a. Alle diese Untersuchungen bzw. Überlegungen führen schließlich zu einer Neuformulierung des Vorsehungsglaubens, wo, vom Sinnbegriff ausgehend, unterschiedliche Typen von Kontingenzerfahrungen aufgenommen und verknüpft werden, um schließlich zu einer angemessenen dogmatischen Formulierung des Vorsehungsglaubens zu kommen.

Wer Dogmatik intensiver studiert oder gar lehrt, kann an dieser Untersuchung nicht vorübergehen. Gewisse Schwächen sieht der Rez. einerseits in der Auswahl der Denkmodelle, zum anderen (und mehr noch) in den etwas komplizierten, oft zu sehr verschachtelten Begründungsschritten.

Münster

Harald Wagner

Ökumene

Kühl-Martini, Dorothea: Beffchen, Weihrauch und Visionen. Was Katholiken und Protestanten voneinander lernen können. – Stuttgart: Kreuz Verlag 2000. 179 S., pb. DM 29,90 ISBN: 3-7831-1850-6

Der Buchtitel läßt zusammen mit dem humorvollen Umschlagbild (katholischer Monsignore mit evangelischer Pfarrerin) bereits darauf schließen, daß keine wissenschaftlich seriöse Antwort erfolgen soll. Zwar sind bibliographische Angaben angefügt (174–179), bei denen man u. a. das Buch M. HONECKER / H. WALDENFELS: *Zu Gast beim Anderen. Evangelisch-katholischer Fremdenführer* (1983) vermisst. Es fehlen aber jegliche Anmerkungen. Die Vf.in, verheiratete Tochter eines evangelischen Pfarrerehepaars, will Profil zeigen (9). Sie geht in dem Buch kaum auf die theologischen Trennungsgründe ein, schreibt vielmehr: „Wirklich interessant und faszinierend wird es, wenn wir uns mit den Verhaltensweisen der Gläubigen befassen.“ (14)

Sie bringt zu den fünf Kap.n des Buches jeweils eine Art Zusammenfassung, die das eben Gesagte bestätigt:

Zu I „Wie der Glaube auf die Sinne wirkt“, heißt es: „Protestantische Identität läßt sich gesellschaftlich noch schwerer vermitteln als katholische (...). Die Sprachbetonung der reformatorischen Kirchen scheint für die bildgewohnten Generationen eher hinderlich für das Verstehen. In der katholischen Messe ist vieles nüchterner geworden, die Protestanten entdecken dafür die Sinne neu. Aber die Prägung in der Kindheit sitzt tief. Und so fehlen den Katholiken in der evangelischen Kirche immer noch Herz, Gefühl und Sinnenfreude, während mancher Protestant mit dem Glaubensbruder Goethe spricht: Ich freilich bin für diesen Hokuspokus ganz verdorben.“ (80) In diesem Teil kommen auch Karneval und Fasten zur Sprache, die mehr in katholisch geprägten Gegenden gepflegt werden, während sich die Advents-Bewegung der Reformation zugehörig versteht (33). Beachtenswert ist, was die Vf.in zu Musik und Tanz äußert (34–54).

Zu II „Wer die Welt wirklich regiert“ sagt sie: „Preußisch-protestantisch oder rheinisch-katholisch, in der Politik kann man bis heute starke konfessionelle Unterschiede feststellen. Nur ein Kontinent ist überwiegend protestantisch: Australien. Europa hingegen ist katholisch. Das gilt in doppelter Hinsicht: 1. Die Mehrheit der Einwohner der EU gehört der katholischen Kirche an. 2. Der Gedanke eines zentral gelenkten Staatengebildes ist katholisch. Protestanten lieben es nicht, zentral beherrscht zu werden, und wittern in Brüssel ein neues Rom. Katholiken beklagen besonders den Untergang des christlichen Abendlandes. Verödet der frühere Geistesgarten Europa zu einer Wüste des Verstandes?“ (98)

Zu III „Zölibat oder evangelisches Pfarrhaus“ meint sie: „Die wichtigste Frau im Leben eines Mannes ist seine Mutter (...) Am schlimmsten sind die Mütter von Einzelkindern männlichen Geschlechts. Sie haben Mühe, loszulassen, die Kinder erwachsen werden zu lassen. Da bildet Mutter Kirche keine Ausnahme. Wird der katholische Priester wirklich ein besserer Mensch, wenn er keine Familie haben darf? Oder werden seine Anfechtungen nicht vielmehr größer und er befaßt sich noch als Mittvierziger mit pubertären Fragen, während sein evangelischer Kollege die Geisteswelt, Politik und Wissenschaft mit seinen begabten Kindern protestantisch prägt?“ (112)

Zu IV „Mit einem Fuß im Paradies“: „Der Sonntag tut gut, körperlich, seelisch, geistlich. Der Schutz des Sonntags ist kein Hobby sozialromantischer Denkensträger. Er ist ein gemeinsames Anliegen von Katholiken und Protestanten. Diese Einigkeit hat ihre logische Fortsetzung im Wunsch, den Tag auch gemeinsam feiern zu dürfen.“ (136)

Zu V „Der Weg in den Himmel“ sagt sie: Das II. Vatikanum spricht von der „pilgernden Kirche“. Auf dem Weg werden Katholiken „von den Angeboten der Kirche, von Maria und den Heiligen begleitet. Der Protestant dagegen hält sich vorzugsweise an die sichtbare Welt. Das Jenseits, ob Ort von Trost und Belohnung (Himmel) oder als Ort der Strafe (Hölle), spielt für ihn nicht die gleiche Rolle wie für den Katholiken. Deshalb bereitet ihm auch der Weg dorthin nicht so viel Kopfzerbrechen.“ (168)

Was den Weihrauch betrifft (vgl. Buchtitel), bemerkt die Vf.in, der „vernunftgeleitete“, „sinnenfeindliche“ Protestant habe den Geruchsfaktor aus der Liturgie verbannt und stehe damit ziemlich allein da (20;24). Daß der Weihrauch aus der katholischen Kirche „als unzeitgemäß verschwunden“ sei, wie die Vf.in meint (19), trifft nicht zu.

Die Amtstracht habe zwar im Laufe der Jh.e Wandlungen durchgemacht; ihre Wurzel in der antiken Festkleidung sei unverkennbar. Den schwarzen Talar habe 1811 der preußische König Friedrich Wilhelm III. in jenen Gemeinden eingeführt, in denen es keine liturgische Kleidung mehr gab (73).

In beträchtlichen Partien des Buches äußert die Vf.in manches Interessante, was jedoch weder für Katholiken noch für Protestanten bezeichnend ist. Als Beispiele seien genannt:

- „Glaube bewegt (...) Ohne Glaube kann keine Liebe Bestand haben“ (7). Der Nichtgläubende bleibt unsicher; der Gläubende hört nicht auf zu suchen (8).
- „Regelmäßige Kirchgänger sind geistig frischer, deutlich gesünder, weniger depressiv“ (75f; vgl. 17); die „Selbstmordrate sinkt auf ein Viertel“ (75).
- „Sinnanbieter überschwemmen den Markt“. Dem erliegen auch viele Christen, die sich in ihrem Glauben nicht mehr auskennen (vgl. 10).
- Zwischen offizieller Lehrmeinung und dem, was die meisten Menschen glauben und leben, liegen Welten“ (17). Andererseits: „In der Lehre kommen sich Katholiken und Protestanten immer näher“ (18).
- „Musik heilt (...). Musik kann erhebend sein (...) Ängste abbauen“ (36f). Musik schafft Gemeinschaft und hebt die Moral.
- „Das Geld ist die alles bestimmende Wirklichkeit geworden“ (93). Die Globalisierung, auf die sich die Wirtschaft beruft, ist schuld, daß der Mensch eine immer geringere, das Geld eine immer größere Rolle spielt. Der Mensch ist zu einem „Kosten verursachenden Faktor geworden“ (82). Angesichts dessen fragt die Vf.in: „Wer hilft uns, ethische Maßstäbe zu finden, die einerseits die Würde des Individuums wahren, andererseits dem medizinischen Fortschritt nicht im Wege stehen?“ Was vermögen die Kirchen dazu?
- „Niemand hat mehr Zeit (...) Gemeinsame Zeit stärkt den Zusammenhalt und wirkt der Vereinsamung entgegen“ (115f).

Der Vf.in gelingt es, weitgehend fair zu sein – allerdings gibt es Ausnahmen:

- Unkorrekt ist leider, wenn sie mehrfach vom „Ablaß der Sünden“ spricht (154 und 156), obwohl ihr bekannt ist: „Mit dem Ablaß wird dem reuigen Sünder die zeitliche Strafe für Sünden erlassen, die hinsichtlich der Schuld schon getilgt sind“ (156 unten).
- Der Lohngedanke steht nicht in Widerspruch zur Gemeinsamen Rechtfertigungserklärung (158): Er ist längst u. a. von dem evangelischen Theologen Günther Bornkamm als ntl. begründet erwiesen worden (vgl. G. BORNKAMM, *Der Lohngedanke im Neuen Testament*, 1961, 26f).

Kühl-Martini weiß, daß das Kirchenverständnis bei der Trennung „eine wichtige Rolle“ spielt. Es stelle „sich die Frage, ob der Mensch die Kirche, das Amt und die Sakramente überhaupt braucht, wenn sein Heil allein vom Gnadenakt Gottes abhängt“ (158). Leider bleibt sie eine Antwort schuldig – obwohl Martin Luther betont: „Außer der Kirche kann niemand zu dem Herrn Christo kommen“ und obwohl zu Eucharistie, Kirche und geistlichem Amt in Dialogen bedeutende Gemeinsamkeiten erzielt wurden. Hinweise darauf wären für ein Lernen voneinander und miteinander, um das es nach dem Buchtitel ja geht, wichtig – hilfreicher jedenfalls als breite negative Äußerungen der Vf.in zu Fatima (159–162).

Für manche ihrer Behauptungen wünschte man sich genaue Quellen, etwa für den angeblichen THC-Konsum von Helmut Kohl (23) und die angeblich vier- bis siebenmal höhere Aids-Todesrate katholischer Priester (108). Ferner: Hat ein katholischer Theologieprofessor auf die Frage, warum er noch Katholik sei, wirklich *nur* (wenig überzeugend) geantwortet, was die Vf.in schreibt: „Ach, es ist doch so ein schönes Gefühl, dazuzugehören“ (18)?

Was Katholiken und Protestanten voneinander gelernt haben, wurde bereits gelegentlich bei der 450-Jahr-Feier der Confessio Augustana in Augsburg dargelegt und zumal in den vergangenen Jahren erörtert. Das Buch von K. kann zu einer gründlichen Arbeit darüber anregen, in der auch aufzunehmen ist, was Dialog-Dokumente dazu konstatiert haben.

Paderborn

Heinz Schütte

Liturgiewissenschaft

Grethlein, Christian: Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 334 S., kt € 24,95 ISBN: 3-579-05326-4

1996 hat Albert Gerhards „Neuere Hand- und Lehrbücher der Liturgiewissenschaft“ vorgestellt (ThRv 92, 1996, 181–194), darunter eines desselben Vf.s: *Abriss der Liturgik. Ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung* (Gütersloh 1991), das damals faktisch einzige Lehrbuch, das in die evangelische Liturgik einführte. Obwohl sich dies inzwischen erheblich geändert hat – verwiesen sei nur auf das *Hand-*

buch der Liturgik, hg. von H.-CHR. SCHMIDT-LAUBER u. K.-H. BIERITZ (Leipzig 1995; ebenfalls a.a.O. von A. G. rezensiert) – will der Vf., Praktischer Theologe mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik an der Ev.-Theol. Fak. Münster, mit dem neuen Bd. „beruflich mit Theologie Befassten, also Studierenden auf Pfarr- und Lehramt sowie Pfarrern/Pfarrerinnen und Religionslehrern/Religionslehrerinnen, Orientierung bieten, um die Kommunikation des Evangeliums zu fördern“ (19). Er sieht sich u. a. dazu herausgefordert durch das Paradox, daß sich einerseits Pfarrer von den Aufgaben der Liturgie überfordert fühlen, andererseits die Nachfrage nach Riten und auch nach vornehmlich lebenslaufbezogenen Gottesdiensten steigt. Sein Buch soll daher Kenntnisse vermitteln, die zur kritischen Reflexion gottesdienstlicher Anforderungen notwendig sind. Daraus ergibt sich der Aufbau des Bdes.

In einem ersten Hauptteil werden Grundlagen liturgischer Urteilsbildung vermittelt, die eine umfassendere Einsicht in die empirisch faßbare liturgische Situation heute vermitteln. Dazu werden die zurückgehenden Teilnehmerzahlen der Sonntagsgottesdienste der Ortsgemeinden mit den steigenden der Fernsehgottesdienste und der Feiern zu den Lebenswenden konfrontiert. Die Gründe dafür werden in neuen Zeitrhythmen (nicht mehr sozial determiniertes Verhalten im Wochen-, sondern ein kulturdeterminiertes Verhalten im Jahresrhythmus), in Individualisierung, Ästhetisierung und Mediengesellschaft gesehen. Der Vf. verweist dabei auf Ähnlichkeiten mit der ntl. Situation, in der sich die Christen auch in Konkurrenz zu anderen Kulturen befanden, es eine Gottesdienstmüdigkeit gab (Apg 20,9) und die regelmäßige Teilnahme zu wünschen ließ (Hebr 10,25). Als Perspektiven für heute werden die Kriterien des Christus- und Gemeinschaftsbezugs (hier wären ekklesiologische Anfragen zu stellen) sowie der Verständlichkeit herausgearbeitet.

Im zweiten Hauptteil wird die Liturgie zunächst in eine geschichtliche Perspektive gestellt. Dabei wird in Übereinstimmung mit katholischen Theologen die Notwendigkeit einer ökumenischen Liturgiewissenschaft betont. Es gibt sodann Einführungen in evangelisches wie katholisches, aber auch orthodoxes Liturgieverständnis. Da dafür nur 50 von insgesamt über 300 S. zur Verfügung stehen, ist es anerkennenswert, wie es dem Vf. gelingt, die wesentlichen Aspekte der Liturgiereform des II. Vaticanums zu vermitteln. Auf eine Ungenauigkeit sei hingewiesen: Frauen und Mädchen sind nicht mehr „von der Aufgabe der Meßdinerinnen“ ausgeschlossen (117). In diesem Teil werden auch die anthropologischen sowie kultur- und religionsgeschichtlichen Perspektiven von Zeit, Raum und sinnlichen Wahrnehmungen wie Ausdrucksmöglichkeiten erörtert. Hier werden Fragen diskutiert, die katholischer- wie evangelischerseits von größter Bedeutung sind.

Der dritte Hauptteil zieht die Konsequenzen daraus speziell für den evangelischen Gottesdienst, wobei in eigenen Kap.n behandelt werden: Taufe, taufbezogene Segensfeiern und Eheschließung als Beispiele für die Übergänge im Lebenslauf, Weihnachten und Ostern, Feier des Sonntags sowie abschließend die Liturgie zwischen Kirche und Leben des Einzelnen u. a. am Beispiel von Realbenediktionen (!) und Krankensegnung.

Wie schon bei dem vor einem Jahrzehnt erschienenen „Abriß der Liturgik“ ist auch für dieses Buch das Dilemma einer defizitären Gottesdienstpraxis Leitmotiv, woraus sich auch ein besonderes liturgiedidaktisches Interesse ergibt. Titel wie Untertitel lassen klar erkennen, daß es nicht um eine Art Handbuch der Liturgie geht. Es handelt sich um ein wissenschaftliches Werk, das sich ohne Vorbehalte vielen heute relevanten Fragen stellt und angesichts empirischer und soziologischer Erkenntnisse liturgiewissenschaftlich und damit theologisch verantwortet Richtungsweisung versucht. Der Vf. reagiert damit auf dramatische Veränderungen, die sich etwa so umschreiben lassen: Flexibilisierung der gesellschaftlichen Zeitrhythmen, Individualisierung der jeweiligen Zeitbudgets, die den Alltag prägenden kulturgeschichtlich neuen Größen Wochenenden und Urlaub, zahllose Freizeitofferten und massenmediale Angebote.

Das für in der Praxis Stehende und auch auf Praxis Zugehende v. a. geschriebene und gut lesbare Werk (Anmerkungen, heute nicht mehr selbstverständlich, unter dem Text) enthält Anregungen zum weiterführenden ökumenischen Gespräch. Erfreulich, aber für diesen Vf. selbstverständlich, ist die unvoreingenommene Aufnahme der derzeitigen Diskussion der katholischen Liturgiewissenschaft, wie schon ein Blick auf Personen- und Sachregister zeigt. Dem Vf. gebührt Dank für dieses den gemeinsamen Diskurs über die zukünftige Liturgie anregende Werk, das auch deutlich zeigt: Liturgietheologische Fragen sind nicht mehr in erster Linie konfessionsspezifisch zu lösen.

Münster

Klemens Richter

lichen, mit der sich die Fächer der Theologie einer breiten Öffentlichkeit vorstellen, die von theologischer Wissenschaft, häufig auch vom Christentum wenig weiß, kann nur nachdrücklich begrüßt werden. Allerdings hat der Rez. Zweifel, ob das Bändchen über die Liturgiewissenschaft gerade für dieses Anliegen eine Hilfe ist.

In sieben Kap.n legt der Vf., der Paderborner Liturgiewissenschaftler Michael Kunzler, seine Sicht des Faches dar. Einem einführenden Kap. („Liturgiewissenschaft, was ist das eigentlich?“) folgen zwei ebenfalls der allgemeinen Liturgiewissenschaft gewidmete Kap. zu Katabasis und Anabasis. Weitere Kap. gelten der Eucharistie, den anderen Sakramenten und Sakramentalien (Begriffe, die der Vf. zeitweise auch durch „sakramentliche Liturgie“ ersetzt), Stundenliturgie und Wortgottesdienst sowie der Feier des Herrenjahres. Das Schlußwort formuliert als „letzte Zielsetzung“ des Faches, dem Heil der Welt zu dienen, „das in den liturgischen Feiern immer neu geschenkt werden will.“ (91) Für gut 80 Buchseiten ist das ein anspruchsvolles Programm, das zwar eine Ahnung von der Vielfalt des Faches gibt, für den Umfang des Buches aber wohl zu weit ausholt. Vielleicht wäre weniger mehr gewesen!

Kunzler verfolgt ein fachwissenschaftliches Konzept, das unter Berufung auf den Dialog mit dem christlichen Osten die Katabasis, also das Handeln Gottes in der Liturgie, in den Vordergrund der liturgietheologischen Überlegungen stellt (vgl. die Kapitelüberschriften 2 und 3). Durch die Weise, wie das geschieht, droht die Anthropologie, die den Menschen und seine Existenz vor Gott thematisiert und die für die Liturgiewissenschaft der Moderne ohne Frage ein entscheidendes Thema ist, zweitrangig zu werden. Die Zugangsweise des Vf.s zu seinem Thema ist dadurch unverkennbar vorstrukturiert.

Die Fragestellung, die das Buch verfolgt, ist dem Rez. unklar geblieben. Will der Vf. die Liturgiewissenschaft vorstellen oder will er eine Einführung in die Liturgie bieten? Verfolgt das erste Kap. klar die Linie der Darstellung des Faches, indem es die verschiedenen wissenschaftlichen Zugänge zum Fachgegenstand skizziert, so liefern die übrigen Kap. eine Tour d'horizon durch das Themenspektrum des Faches. Eine halbe Seite zur Krankensalbung, drei Sätze zu klösterlichen Riten, eine dreiviertel Seite zum Wehesakrament müssen dann reichen. Über die Krankensalbung erfährt der Leser, daß ihre Geschichte bewegt ist, die Letzte Ölung „überhaupt nicht geschätzt“ wurde (75), die Liturgiereform aber zu einer gründlichen Revision angesetzt habe. Klärungsbedarf bestehe gegenwärtig hinsichtlich des „Spenders“ (ein Begriff, der für einen so sehr der Katabasis und damit doch wohl dem liturgischen Feierguschehen verschriebenen Ansatz eigentlich tabu sein müßte). Der unklaren Zielperspektive korrespondiert die Art der Darstellung: einmal theologische Fachsprache, dann wieder Elementarisierung, leider aber auch Simplifizierung. Gerade für ein so ambitioniertes Buchprojekt müßte geklärt sein, wohin der Weg führen soll.

Sind die Verkürzungen dem engen Rahmen des Buches geschuldet, so sind einzelne Ausführungen für den Rez. nicht nachvollziehbar. Die kurze und an sich gar nicht notwendige Quellenkunde zur Liturgiegeschichte läßt kaum eine Stereotype zur Geschichte des Gottesdienstes aus, sei es die willkürliche, ungesunde und gekünstelte Allegorese (27f), das nach Gnadenfrüchten gierende Mittelalter, die, bei aller Leistung, glaubens- und kirchenfeindliche Aufklärung oder die von ihrem Lebensgefühl her einem sachgerechten Liturgieverständnis nicht gewogene Romantik. Als hätten Liturgiegeschichtsforschung und Kirchengeschichte, zum Teil in sehr fruchtbarem Dialog, hier nicht in jahrzehntelanger Arbeit zu differenzierteren Einschätzungen gefunden. – Erstaunlich ist, daß bei allem Rekurs auf die Ostkirche die unverzichtbare Ökumene in der Liturgiewissenschaft so wenig profiliert wird. Daß man „über die zuweilen engen Grenzen des katholischen Milieus hinaus schauen (muß), um sich nicht in den Fallstricken eigener Engführungen und Fehlansätze zu verfangen“ (41), kann nur ein Anfang sein. – Streng getrennt werden Katabasis und Anabasis. In den Kapiteln 3.1 bis 3.7 erweckt der Vf. ungewollt das Mißverständnis, Leiblichkeit, Sprache, Musik etc. dienen nur der Anabasis. Dadurch werden aber beide Stränge der einen Liturgie theologisch höchst problematisch auseinandergerissen. Indem der Vf. die Sinnhaftigkeit des Gottesdienstes (im Buchaufbau) ausschließlich der Anabasis zuordnet, droht durch die Hintertür das von ihm verworfene kultische Mißverständnis des Gottesdienstes neu ins Spiel zu kommen.

Ärgerlich ist, wie die durchaus kontrovers geführte Diskussion um die jüdische Wurzel christlicher Liturgie und um die schwierige Frage, das bleibende Christusbekenntnis und den Heilsweg Israels, der nicht zuletzt in der Karfreitagsliturgie und in mittlerweile unzähligen kirchlichen Dokumenten anerkannt wird, zusammenzudenken, in den Bereich einer „gar nicht so selten anzutreffende(n) Sondermeinung aus der Ecke der alttestamentlichen Bibelwissenschaft“ (48) gedrängt wird. Die intensiven liturgiewissenschaftlichen Diskussi-

Kunzler, Michael: *Liturgiewissenschaft*. – Paderborn: Bonifatius 2001. 94 S. (Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor), € 8,90 ISBN: 3-89710-182-3

Der Versuch, unter dem Titel „Theologie betreiben – Glauben ins Gespräch bringen“, eine Reihe von Taschenbüchern zu veröffent-

onsbeiträge werden ignoriert. Der Satz „Daß dies unter Berufung auf die Judenverfolgung des Nationalsozialismus noch vorgetragen wird, ist ein typisch deutsches Phänomen“ (48) verbietet sich schon aus sachlichen Gründen ebenso wie der Hinweis auf die vorgeblich „judaisierenden Aspekte“ (ebd.).

Viele ähnliche Punkte ließen sich aufzählen. Einer sei noch genannt. „Holzwege und Irrpfade“ ist ein Kap. überschrieben, das Fehlentwicklungen in der Liturgiewissenschaft, die es unbestritten gibt, beschreibt und eingangs mit Hans Urs von Balthasar formuliert, in der Vereinseitigung und Verabsolutierung liege der Kern der Häresie (35). Wer weiterliest, stößt auf Äußerungen von Emil-Joseph Lengele, Klemens Richter, Angelus A. Häußling und Werner Hahne, darunter viele Thesen, die längst Gemeingut von Liturgiewissenschaft und anderen theologischen Disziplinen, aber auch von kirchlich-liturgischen Dokumenten sind, wie die, daß die ganze Gemeinde Subjekt der Liturgiefeier ist und daß die *Participatio actuosa* zentrale Bedeutung für die letzte Liturgiereform besitzt. Es ist kaum vorstellbar, daß der Vf. solches in die Nähe der Häresie rücken möchte. Für das wissenschaftliche Gespräch wäre es ein verhängnisvolles Omen.

Erfurt

Benedikt Kranemann

Meßner, Reinhard: Einführung in die Liturgiewissenschaft. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 2001. 414 S. (UTB für Wissenschaft, 2173), kt € 14,90 ISBN: 3-8252-2173-3 (UTB) / 3-506-99473-5 (Schöningh)

Das in erster Linie für Studierende gedachte Buch verdankt sich der Lehrtätigkeit des Innsbrucker Liturgiewissenschaftlers, dessen Fach dort der historischen Abteilung zugeordnet ist, wobei er sich selbst auch als Systematiker versteht. So liegt hier eine liturgiegeschichtliche Abhandlung vor, die die historische und die systematisch-theologische Perspektive verbindet. Dahinter steht die Überzeugung des Vf.s, daß von Quellen bzw. gottesdienstlichen Handlungen auszugehen ist und diese zu kommentieren sind, pastoralliturgische Fragen demgegenüber eher als sekundär betrachtet werden können. Entsprechend – und hier liegt ein Defizit – sind selbst bibliographische Angaben ausgeblendet, die eine umfassendere Sicht des Faches haben bzw. eine andere Akzentuierung vorziehen, so z.B. die jüngsten Arbeiten des Erfurter Liturikers Benedikt Kranemann (zuletzt: „Die Liturgiewissenschaft als Grenzgängerin zwischen den theologischen Disziplinen“: *ThThZ* 108, 1999, 253–272). Das ist bedauerlich, bleibt damit doch das einleitende Kap. „Was ist Liturgiewissenschaft“ (19–33) einseitig. Hinsichtlich der weiteren Ausführungen ist dem Vf. zu bescheinigen, daß er mit dem für eine Einführung notwendigen Mut zur Lücke den Schwerpunkt auf die grundlegenden Feiern von Initiation und Eucharistie, Tagzeitenliturgie und Osterfeier in je eigenen umfangreichen Kap.n gelegt hat. Hinzu kommen zwei kürzere Teile zu Ordination und Trauung, „da hier sehr interessante Grenzphänomene zwischen Recht und Gottesdienst vorliegen“ (17). Die wichtigen Fragen des liturgischen Raumes, die Riten in Krankheit, Sterben und Tod wie von Umkehr und Versöhnung oder auch die Segnungen werden nicht aufgegriffen. Dabei wird – vom Umfang her verständlich – ausschließlich die westlich-lateinische und römische Tradition in den Blick genommen.

Sinnvoll ist ein eigenes Kap. mit Hinweisen zu liturgischen Quellen und liturgischer Literatur (35–58). Es werden liturgische Quellen aus der Zeit der alten Kirche wie solche aus dem westlichen Mittelalter (Gebetssammlungen, liturgische Bücher und Liturgieerklärungen) sowie die gedruckten liturgischen Bücher der Neuzeit vorgestellt. Dazu gibt es Kommentare und auch umfangreiche Literaturhinweise, die zumindest auch für Theologen anderer Disziplinen von Interesse sein dürften. Weiter werden als Hilfsmittel zum Studium Bibliographien, Handbücher, Lexika und Zeitschriften vorgestellt, jeweils mit kurzen Erklärungen versehen.

Am Beginn der einzelnen Kap. steht jeweils eine allgemeine Literaturliste, die für die Unterpunkte konkretisiert wird. Der Vf. behandelt die ausgewählten liturgischen Handlungen mit großer Sachkompetenz. Wenn auch pastoralliturgische Fragen nicht im Vordergrund stehen, wird die derzeitige Praxis problematisiert. An dem Kap. zur Initiation (59–149) sei dies kurz aufgezeigt. Schon am Beginn findet sich ein Abschnitt zur Problematik heutiger Taufpraxis u. a. mit den Stichworten Individualisierung, Privatisierung, Verlust symbolischer Erfahrung, Trennung der einen Initiation in zeitlich auseinanderliegende Stufen (Taufe, Erstkommunion, Firmung, in dieser theologisch nicht akzeptablen, verkehrten Abfolge, denn die Firmung ist seit der frühen Kirche und in der Ökumene bis heute ganz selbstverständlich eine Stufe der Hinführung zur Eucharistie). Nach der Darstellung von Ursprung und wichtigen Stationen der Geschichte der Tauf Liturgie wird der neuzeitliche Kontext erhoben: Verlust der Gemeinde als erfahrbare Realität, Taufe als Initiation in die Gesellschaft, Verlust des Zusammenhangs mit der Evangelisierung, Verselbständigung der Firmung gegenüber der Taufe. Der Vf. formuliert aber auch Perspektiven zu Tauf-

pastoral und -praxis der Zukunft. Er macht deutlich, daß den beiden Modellen von Säuglings- und erneuerter Erwachseneninitiation zwei Kirchenbilder entsprechen und fragt nach der Praxis angesichts des zu beobachtenden Übergangs von einer Volkskirche zur Dienstleistungsgesellschaft. Daraus werden Konsequenzen für die Säuglingstaufe gezogen, die „in jedem Fall positiv begründungspflichtig (ist), d.h. sie erfordert wirklich begründete, nicht bloß vage Hoffnung auf die christliche Sozialisierung der Getauften“ (147). Gefordert werden ein Überdenken des Patenamtes und ein neues Taufbewußtsein sowie eine Rückgliederung der Firmung in den Taufgottesdienst auch für die Kindertaufe. Wie diese mit Recht erhobene Forderung angesichts heutiger pastoraler Optionen zu realisieren sei, wird allerdings nicht diskutiert.

Ganz ähnlich das Kap. zur Eucharistie (150–222), das sich orientiert an H. B. MEYER, *Eucharistie* (Handbuch der Liturgiewissenschaft. Gottesdienst der Kirche 4, Regensburg 1989). Einen Schwerpunkt bildet hier die Struktur des eucharistischen Hochgebetes, wobei die Eucharistiegebete des Missale hinsichtlich Konsekrationsmoment und Opferbegriff kritisch gesichtet werden. Höchst sinnvoll ist, daß anschließend nicht andere Sakramente behandelt werden, sondern zunächst die (hier zu Recht nicht Stundengebet genannte, da ja nicht nur Gebet umfassende) Tagzeitenliturgie (223–295). Wenn es in der Liturgie um die Feier des Pascha-Mysteriums geht, dann ist sie Feier des Tagespascha und für die Gemeinde bedeutsamer als etwa die Trauung, die eben nicht die gesamte Gemeinde betrifft. Nach Grundsätzlichem zur Theologie des Betens werden geschichtliche Entwicklung und Reform durch das II. Vaticanum dargelegt sowie Grundsätze für eine zukünftige Gestalt der Tagzeitenliturgie in der Gemeinde entfaltet.

In einem Anhang sind zehn Schemata beigegeben, die u. a. eine Übersicht über unterschiedliche Strukturen des Hochgebetes in den verschiedenen Liturgien bieten. Ein Personen- und Sachregister (402–414) beschließt das Werk.

Insgesamt liegt damit ein handliches, in Taschenbuchformat gedrucktes Kompendium zwar nicht aller, doch der grundlegenden liturgischen Feiern vor, also nicht eigentlich eine „Einführung in die Liturgiewissenschaft“. Grundfragen des Liturgieverständnisses sind allerdings nicht eigens thematisiert, sie müssen aus den jeweiligen Darstellungen gewissermaßen erhoben werden. Dennoch darf das Buch (mit Abstrichen bei den S. über die Liturgiewissenschaft) allen empfohlen werden, die sich kompetent informieren, dabei aber nicht ein mehrbändiges Grundlagenwerk benutzen wollen. Kritische Anfragen, wie sie an das 1995 erschienene Buch von M. KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche* (Rez. von A. Gerhards: *ThRv* 92, 1996, 181–194) oder gar an dessen in *ThRv* nicht rezensierte *Laienliturgik* von 1999 (weitgehend damit identisch) gerichtet wurden, wird es hier nicht geben.

Münster

Klemens Richter

Kirchenrecht

Budin, Joachim / Ludwig, Gerd: Synopsis Corporis Iuris Canonici. Vergleichendes Normenregister der vier Gesetzbücher des katholischen Rechts. – Regensburg: F. Pustet 2001. 397 S., geb. € 88,00 ISBN: 3-7917-1745-6

Peters, Eduardus N.: Tabulae congruentiae inter Codicem iuris canonici et versiones anteriores canonum, with a multilingual introduction (English, Français, Italiano, Español, Deutsch). – Montreal: Wilson & Lafleur 2000. 198 S., Ringbuch ISBN: 2-89127-500-4

Canones-Synopsen haben Konjunktur. Das hat zwei gute Gründe, deren erster technischer Natur ist: Die elektronische Datenverarbeitung macht manches möglich. Der zweite liegt darin, daß es ein neues Interesse an vergleichender kirchenrechtlicher Forschung und Normauslegung gibt, zugleich ein Bemühen um die Interpretation der geltenden Gesetzbücher, deren Qualität und innere Schlüssigkeit nicht den CIC von 1917 erreicht.

Die beiden hier vorzustellenden Synopsen haben sehr verschiedenen Charakter. Sie kommen darin überein, daß sie nur Zahlenkolonnen bringen, die jeweils an einem Leittext ausgerichtet sind. Die erste Synopse (Budin/Ludwig) behandelt die Codices der lateinischen und der orientalischen Kirchen, jeweils vor dem Hintergrund des vor 1983 bzw. 1990 geltenden Rechts. Es stehen CIC/1983, CCEO/1990, CIC/1917 und die Motuproprien P. Pius' XII. zur Kodifikation des Ostkirchenrechts nebeneinander, und zwar in vier Tabellen, welche die Normtexte in der genannten Reihenfolge als Leittext haben. Es folgen als Appendices synoptische Vergleiche über die Römische Kurie (Ap. Konst. „Pastor Bonus“ zuerst als Leittext, dann gelesen nach CIC/1917, Motuproprien, CIC/1983 und CCEO) und das Kanonisationsverfahren (erst Ap. Konst. „Divinus perfectionis magister“ – CIC/1917, dann umgekehrt).

Ausweislich der Einführung haben die Vf. nicht kreuz und quer durch die Normenkomplexe nach Übereinstimmungen gesucht, sondern die Inhalte nach „rechtlichen Teilbereichen“ geordnet, die ein-

ander gegenübergestellt werden. Erforderlichenfalls werden die Teilbereiche ausgeweitet oder es wird darüber hinausgegriffen. So sinnvoll dieser Ansatz erscheint, um nicht einen Wortindex, wie Ochoa ihn schon längst vorgelegt hat, zu wiederholen, so wenig wird transparent gemacht, wie die Teilbereiche zu verstehen sind. Da die Vf. sie für ihre Arbeit definiert haben müssen, wäre es wohl keine sonderliche Mühe gewesen, sie zu nennen oder wenigstens in der Gestaltung der Tabellen kenntlich zu machen.

Der Nutzen dieser Synopse liegt in der Erleichterung des Zugangs zu der Verschiedenheit rechtlicher Regelung in synchroner und diachroner Perspektive. Beides dient der Wahrnehmung der in der katholischen Kirche möglichen Regelungsvielfalt, wie es auch schon Zielsetzung der von denselben Vf.n erarbeiteten Übersetzung des CCEO war.¹

Das Interesse der *Tabulae congruentiae* ist ganz anderer Natur. Es geht darin nur um die Entstehungsgeschichte des CIC/1983. Als Stadien sind aufgeführt, ausgerichtet an der Reihenfolge der *Canones* des CIC/1983: das sog. Schema Novissimum von 1982, der Bericht über die Einwendungen zum Schema 1980, das Schema 1980, die Verhandlungen im sachlich zuständigen *Coetus* über die zuletzt nachgewiesene erste Version des jeweiligen Textes. Man liest also von links nach rechts chronologisch rückwärts, woran man sich gewöhnen kann.

Eine genaue Gebrauchsanweisung, die in den im Titel genannten fünf Sprachen (aber nicht in Latein) abgedruckt ist, erläutert den Denkansatz und die Unregelmäßigkeiten, die einer strikten Befolgung des Systems im Wege standen. Zugleich macht sie darauf aufmerksam, daß die Textentwicklung nicht mit den ersten zur Stellungnahme versandten Entwürfen beginnt (als „prima versio“ bezeichnet), sondern viel früher. Der Rahmen des Werkes habe es nicht zugelassen, weiter zurückzugreifen. Der wesentlichere Grund dürfte sein, daß die Publikation der entsprechenden Arbeitsstadien noch nicht abgeschlossen ist, und daß es bei einem weiteren Zurückgehen auch des Nachweises aller Fundstellen über die Arbeiten der verschiedenen *coetus* bedurft hätte. Hier kann man sich anhand einer „*Synthesis generalis laboris Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici recognoscendo*“ orientieren, die in den *Communicationes* 28 (1996) 191–236 abgedruckt ist und erkennen läßt, was vor dem hier erfaßten Zeitraum geschehen ist.

Der Nutzen dieser Tabellen liegt darin, daß der Suchvorgang nach den Stadien des Entstehungsprozesses der Normen des CIC/1983 verkürzt wird. Wieweit damit die Tendenz gefördert wird, die *mens legislatoris* zur Auslegung heranzuziehen, bevor die übrigen Interpretationsinstrumente und -kriterien ausgeschöpft sind, wird man abwarten müssen.

Beide Werke betonen in ihren Vorworten, daß sie auf einer Vielzahl subjektiver Entscheidungen beruhen und keine Fehlerfreiheit beanspruchen. Das ist hinzunehmen, fordert aber zugleich auf, die eigene Forschung nicht durch die Arbeit der „Synoptiker“ zu ersetzen, sondern ihre Ergebnisse als Hilfe, nicht als Ausgangspunkt für Schlussfolgerungen zu gebrauchen.

Greven

Klaus Lüdicke

Moraltheologie

Kreß, Hartmut / Müller, Wolfgang Erich: Verantwortungsethik heute. Grundlagen und Konkretionen einer Ethik der Person. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1997. 240 S., kt € Euro 26,00 ISBN: 3–17–014450–2

Zu den interdisziplinär seit geraumer Zeit sehr erfolgreichen Begriffen gehört der Begriff der Verantwortung. Spätestens seit HANS JONAS' *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt / Main 1979) ist auch im ethischen Diskurs immer häufiger von Verantwortungsethik die Rede, ohne daß unmittelbar der von Max Weber skizzierte Gegensatz von Verantwortung und Gesinnung in den Blick gerät. Vielmehr geht es um Verantwortung für Gesinnung, mithin um die klassisch-ethische Verknüpfung von innerer Motivation und äußerem Handeln. Und hier scheint der Begriff der Verantwortung geeignet, unterschiedliche Traditionstränge des Naturrechtes und der aufgeklärten Vernunft, der Pflichtenlehre und des Personalismus zusammenzuführen. Wenngleich der Begriff der Verantwortung – ähnlich wie Gerechtigkeit, Solidarität oder Wert! – stets in der Gefahr steht, zu einem diffus verblässenden „Wieselswort“ zu mutieren, das im Begriff der Konturenschärfe dem

näheren Hinsehen entweicht, scheint der Inhalt des mit Verantwortung gemeinten sowohl säkularer wie theologischer Ethik in wesentlichen Grundzügen zu entsprechen. Dieser Sicht folgt der vorliegende Bd. mit zwei durchaus unterschiedlichen Beiträgen zum Begriff der Verantwortung im theologischen Kontext evangelischer Ethik. Die Grundthesen beider Vf. sei vorweggenommen: Verantwortungsethik heute stellt sich dar als Pflichtethik von gestern! Oder, anders gewendet: „Eine theologische Verantwortungsethik avant la lettre findet sich in der Pflichtenlehre der älteren protestantischen Ethik“ (126) – und, so kann ergänzt werden, après la lettre steht sie einer evangelischen Ethik gut zu Gesicht, die sich vor der Einmaligkeit jeder menschlichen Person zu verantworten hat!

Im ersten Hauptteil verankert Wolfgang Erich Müller, Privatdozent für Systematische Theologie an der Univ. Hamburg, den Begriff der Verantwortung in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion. Dies kann naturgemäß nur ausschnitthaft geschehen, so daß nach einer einführenden Bemerkung vom Ort der Verantwortung in der Moderne – wäre hier die Rede von der Postmoderne nicht angebracht? – eine Reihe von theologischen und philosophischen Bestimmungen des Verantwortungsbegriffes dargestellt werden. Auf exegetische Hinweise folgen hier die Überlegungen von Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth, Wolf Krötke, Georg Picht, Oswald Bayer, Ulrich H.J. Körner, Johannes Fischer in theologischer Perspektive, und dann von Wilhelm Weischedel, Emmanuel Lévinas, Roman Ingarden, Hans Jonas, Karl-Otto Apel, Dieter Birnbacher, Otfried Höffe und John Rawls in philosophischer Sicht. Damit ist die Möglichkeit einer Synthese in den Blick geraten: „Verantwortung wird so als ein durch die Wahrnehmung des eigenen Interesses motivierter Sachverhalt verstanden, der zugleich die Möglichkeit eines universalen Handelns begründet.“ (96). Das, was die Theologie Gott nennt (der Anspruch verantworteten Handelns), ist zugleich auch das, was alle Gott nennen können: die autonome Bindung der Freiheit an einen absoluten Lebenssinn, oder: „Verantwortung, in diesem Rahmen gedacht, bezeichnet die interaktionale Struktur eines Handelns aufgrund einer bestimmten Lebensdeutung.“ (102) Der erste Teil schließt mit einer Verknüpfung von Rechtfertigungstheologie in evangelischer Tradition und Verantwortungsethik: Es ist „die Antwort auf Luthers Frage, warum man sittlich handeln soll.“ (107) Ethos auf dem Boden der Rechtfertigung stellt nicht vom Menschen her die Rechtfertigung her, sondern antwortet darauf und verantwortet in solcher Motivation die empfangene Rechtfertigung im Handeln. Gerade in einem solchen, theologisch zugespitzten Verantwortungsbegriff wird das *Proprium* theologischer Ethik sichtbar: „Das Eigene einer theologischen Ethik besteht also nicht in der Vermittlung konkreter Handlungsanweisungen, wohl aber in einem Engagement für die Welt und die Mitmenschen, das durch die Liebe motiviert ist, den Perspektivenwechsel zu vollziehen und aus der Sicht, dem anderen ein Nächster zu sein, handelt.“ (107) Theologische Verantwortungsethik vollzieht sich immer vor dem personalen Anruf Gottes, der sich übersetzt in den personalen Anspruch des Mitmenschen.

Der zweite Hauptteil entfaltet diesen Gedanken personaler Verantwortungsethik in systematischer Weise. Ausgehend vom „Verantwortungsbegriff im 20. Jh. als Krisenbegriff“ heißt es einführend-programmatisch und mit Hinweis auf die Arbeiten von Max Weber und Albert Schweitzer, daß „Verantwortung verstärkt als ethisch-normative Aufarbeitung gesellschaftlicher und kultureller Formen der Macht zu verstehen“ sei (118). Daraus werden zwei Denkmotive der modernen Verantwortungsethik entwickelt: als nachreligiöse, vernunftgeleitete Folgenethik im Denken Max Webers und als normative Verantwortungsethik im Anschluß an Albert Schweitzers Betonung von Gesinnung und Wert. Dies fügt sich ein in die klassische Perspektive katholischer Naturrechtsethik, die als Vernunftethik der verantworteten Humanität verstanden wird, und in die evangelische Tradition einer Pflichtenethik, die unterscheidet zwischen Vertragspflichten (des Rechtes) und Liebespflichten (der humanen Kultur). Damit ist Verantwortung als Schlüsselbegriff einer modernen evangelischen Sozialethik herausgestellt, die Recht und Wert jeder Person gegen ungerechtfertigte Machtansprüche verteidigt. „Eine heutige evangelisch-theologische Konzeption normativer sozialer Verantwortung läßt sich als Fortführung der älteren pflichtenethischen Reflexionen des Protestantismus begreifen.“ (130) Nachdem das moderne Phänomen der Macht mit Blick auf staatliche (Gewissensfreiheit) und technische (Entscheidungsfreiheit) Macht konkretisiert wurde, wird der Blick auf die postmoderne Macht der Medizin und die damit verbundene Medikalisierung der neuzeitlichen Gesellschaft gelenkt, und dies mit Recht, kommen doch in abschließender Konkretion Probleme der ethischen Verantwortung im Bereich medizinischer Ethik zur Sprache. An die Stelle einer frühneuzeitlichen umfassenden Gesundheitsfürsorge der Obrigkeit tritt in der Moderne geradezu eine staatlich geförderte „Enteignung der Gesundheit“ (Ivan Illich), so daß mittels eines rasanten, in der Form zuvor nicht gekannten Fortschrittes der Medizin und Biowissenschaften „der Fortschritt der Medizin u. U. zu Lasten der persönlichen Freiheit und Selbstbestimmung von Menschen erfolgt“ (145). Damit einher geht gleichermaßen eine Medikalisierung von Lebensanfang (spätestens seit der Entdeckung der weiblichen Eizelle durch E. v. Baer 1827) und Lebensende, so daß in modern-säkularer Gesellschaft „medizinische Kategorien frühere religiöse Bewertungsmaßstäbe ersetzen“ (146). In einer solchen Fortschrittsfalle werden Anstrengungen zur Erhaltung von Gesundheit und Vermeidung von Krankheit (und Behinderung) geradezu zur gesellschaftlich auferlegten Pflicht. Geld und Gesundheit gelten unhinterfragt als die beiden Grundwerte von Industrialisierung und Medikalisierung. An dieser Stelle nun greift der relationale

¹ Vgl. meine Rezension in dieser Zeitschrift 3/2001, 241–242.

und vernunftgeleitete Begriff der Person als Freiheitswesen: er scheint als normatives Kriterium einer Verantwortungsethik geeignet. Die Theologie wehrt in ökumenischer Einmütigkeit mit diesem Kriterium jedem Rückfall „hinter diese abendländische philosophische und theologische Tradition“, insbesondere wenn „v. a. utilitaristische Überlegungen die grundsätzliche Schutzwürdigkeit jeder einzelnen menschlichen Person wieder zurücknehmen und sie den Schutz der Person neu von einschränkenden Bedingungen abhängig machen“ (162). Daraus werden abschließend Konkretionen für eine medizinische Ethik der Person erhoben, und zwar im Blick auf die Schutzrechte der Person am Lebensende (Ganzhirntod als Kriterium der Personwürde und Organtransplantation im Rahmen einer erweiterten Zustimmungslösung), auf Hirngewebetransplantationen, auf Präimplantationsdiagnostik und pränatale Diagnostik und auf Sterbehilfe. Stets wird im Zweifel und in Anlehnung an die klassische Tradition des Tutorismus der Weg größerer Rechtssicherheit beschritten, um die Person in allen Lebensvollzügen wirksam zu schützen. Die letzte Konkretion betrifft die Diskussion um die Homosexualität. In ökumenischer Übereinstimmung und mit Verweis auf die dürftige biblische Auskunft wird zunächst Homosexualität als „Persönlichkeitsmerkmal“ weder „moralisch als vorwerfbar oder religiös als sündig noch medikalisierend als krankhaft bezeichnet“ (215), um dann jedoch, ohne weitere Unterscheidung zwischen Anlage und Akt, zu folgern: „Für eine Verantwortungsethik, die sich als Ethik der Person versteht, ergibt sich daher das normative Postulat, daß die Personwürde und die individuelle Identität gleichgeschlechtlich orientierter Menschen kulturell und kirchlich allgemein anerkannt werden sollte.“ (215) Hier wird freilich deutlich, daß das Kriterium der Personwürde allein in Fragen der speziellen Moraltheologie und Sexualethik nicht ausreichen dürfte, um zu verantworteten Stellungnahmen zu gelangen; gewünscht hätte man sich gerade hier eine breitere Diskussion psychologischer und philosophischer Beiträge zum Phänomen und Ausdrucksformen zwischenmenschlicher Liebe. Das Buch schließt mit dem Hinweis auf eine notwendige religiöse und ethische Bildung (durchaus im Sinn eines obligatorischen Religionsunterrichtes) als Ausdruck person-orientierter Verantwortungsethik.

Auch wenn im ersten darstellenden Teil einige Längen die Lektüre erschweren, so ist doch die Darstellung einer Verantwortungsethik in der Moderne insgesamt gelungen. Insbesondere in ökumenisch-ethischer Perspektive ergeben sich zahlreiche Schnittmengen zwischen katholischem Naturrecht und evangelischer Vernunftethik unter dem Zeichen personaler Verantwortung. Daß der Begriff nicht in situative Beliebigkeit zerfasert, zeigt die Diskussion der medizin-ethischen Themen. Das Problem der Homosexualität macht freilich auch deutlich, daß es einer weiteren inhaltlichen Schärfung und Anreicherung des Personbegriffes bedarf, soll dieser operabel sein innerhalb einer ethischen Kasuistik. Verantwortungsethisch wird hier noch mehr auf einen Dialog mit den Humanwissenschaften zu setzen sein, und dies zumal dann, wenn der eigene ethische Befund biblisch und traditionell blaß bleibt. Das Buch zeigt auf hohem Niveau einen erfreulichen Standard evangelischer Personethik, der für die Zukunft ökumenische Perspektiven aufweist.

Dortmund

Peter Schallenberg

Krise des Gottesglaubens? Aufbruch! hg. v. Josef Ernst. – Paderborn: Bonifatius 2000. 249 S. (Bonifatius Kontur, 1432), kt DM 29,80 / € 15,40 ISBN: 3-89710-143-2

Die Prof.en der „Paderborner Seniorenakademie“ und von ihnen eingeladene Gäste haben sich im WS 1999/2000 der Frage nach dem einen und einzigen Gott, also der wesentlichen Frage des Glaubens, aus unterschiedlichen philosophischen und theologischen Perspektiven und mit differierenden Ansätzen gestellt. Der kleine Bd sammelt die 14 Referate im allgemeinen nach den Manuskripten, in wenigen Fällen in einer nicht wörtlichen Zusammenfassung des Vertrags. Einen Beitrag kennzeichnet der Vf. als nicht jugendfrei; auch reiferen Studenten sei er nicht ohne weiteres zumutbar. So lassen wir ihn vorsichtshalber unerwähnt, zumal nur einige wenige Hinweise auf die reiche Materie des Buches möglich sind. So geht es beispielsweise um die Vorstellung der Gottesbilder der Theologie des 20. Jhs (J. Ernst), um die Frage: „Wurde in Auschwitz Gott gekündigt?“ (E. Garhammer) oder, gleich in zwei Vorträgen, um die Nicht-Leistung der religiösen Eidesformel durch viele Mitglieder (einschl. des Kanzlers) der gegenwärtigen Bundesregierung (Th. Herr, R. Marx).

Landesrabbiner H. Brandts Resümee stellt im Anschluß an das Schema Jisrael das Erfahrungsmoment der Gottesrede eindrucksvoll heraus. Als Wegmarkierungen des Humanismus erscheinen in der Reflexion H. Gleixners die Gebote Jahwes. Wichtig ist die Verklammerung von Anthropologie und Theologie in den Erwägungen von R. Dillmann: „Wer vom Menschen reden will, muß von Gott reden!“ Sehr nachdenklich machen die Bemerkungen des Erfurter Oberhirten Joachim Wanke „zur Situation des Gottesglaubens in den neuen Bundesländern“ („Humanismus ohne Gott?“, 219–237). Got-

tesrede, so ein Resultat der bischöflichen Gedanken, ist Selbst-Hilfe: „Wir bleiben in der Osterwirklichkeit, wenn wir zusammen mit dem österlich präsenten Christus auf andere zugehen“ (237). Diese wenigen Bemerkungen zeigen, in welcher Vielfalt das große Thema angegangen wird. Seiner pastoralen Abzweckung wird das Buch gerecht.

Regensburg

Wolfgang Beinert

Piegsa, Joachim: Der Mensch – das moralische Lebewesen. Fundamentale Fragen der Moraltheologie. – St. Ottilien: Eos 1996. XXII, 614 S., geb. € 34,80 ISBN: 3-88096-141-7

In diesem Buch veröffentlicht J. Piegsa seine Überlegungen zu fundamentalen Fragen der Moral, wie er sie in seinen Vorlesungen vorgetragen hat (vgl. Vorwort). Die Moraltheologie versteht er als „eine Anweisung zum verantwortlichen Handeln aufgrund katholischer Glaubensüberzeugung“ (2). Mit Rückgriff auf das 2. Vatikanische Konzil nennt er als inhaltliche Schwerpunkte: die Darstellung der „Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus“ (OT Nr. 16) und die biblisch begründete und wissenschaftlichen Anforderungen entsprechende Darlegung der Konsequenzen für das Handeln aus dieser Berufung (vgl. 3). Die primäre Aufgabe der Moraltheologie liegt in der Erarbeitung einer christlichen Anthropologie (vgl. 4). Wesen und Berufung des Menschen lassen sich umfassend nur verstehen von der Offenbarung Gottes her.

Der Vf. hat seine Darlegungen in 6 Kap. gegliedert:

- I. „Der Mensch als moralisches Lebewesen“ (9). Einige der Themen aus diesem Kap. werden später noch ausführlicher behandelt.
- II. „Ein Blick in die Geschichte der Moraltheologie“ (59).
- III. „Christliche Begründung sittlichen Sollens“ (133).
- IV. „Die Erkenntnisquellen der Moraltheologie“ (195). Hier geht es um das Verhältnis von Vernunft und sittlichem Naturgesetz auf der einen und Hl. Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt auf der anderen Seite.
- V. „Das Gewissen in Freiheit und Bindung“ (310). Der Vf. setzt bei der erfahrungswissenschaftlichen Sicht an und entwickelt dann einen ganzheitlichen theologischen Gewissensbegriff.
- VI. „Jesu Gnadenruf zur Umkehr“ (407). Die Themen dieses Kap.s: Das Böse, die Schuld und die Sünde, Umkehr und Glaube, Tugenden.

Christliche Moral ist wesentlich theonome Moral. „Ohne Gott keine Naturordnung und sofern auch keine allgemein verbindlichen Normen (...). Im Unterschied zur naturgesetzlichen, 'aufsteigenden' Ethik (vom Menschenbild zum Gottesbild), geht man aus der Sicht des Glaubens den 'herabsteigenden' Weg. Die Begründung sittlichen Sollens beginnt mit der Existenz Gottes.“ (133f) Christliche Moral ist außerdem personal strukturiert und ist „eine zutiefst humane Ethik“ (5), d. h. „keine Sondernorm im esoterischen Sinn, sondern eine allgemein-menschliche Moral.“ (2) Jesus Christus ist „die unüberholbare, lebendige ‚Norm‘ einer humanen Ethik“ (5). Im Zentrum der christlichen Moral „steht nicht ein Gebot, sondern eine Person: Jesus Christus.“ (532)

Bei der Behandlung aller Themen legt der Vf. Wert darauf, den Bezug zur Heiligen Schrift und zur kirchlichen Lehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung aufzuzeigen. In der Stellungnahme zu neuzeitlichen Entwicklungen überwiegen Skepsis und kritische Distanz. Bei der Überlegung zum Stichwort Autonomie hätte man sich eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Konzept einer autonomen Moral, wie Alfons Auer es vorgelegt hat, gewünscht; außerdem eine deutlichere Bezugnahme auf die Diskussion zwischen den Vertretern einer deontologischen und teleologischen Begründungstheorie sittlicher Normen. Das Buch läßt deutlich erkennen, daß ihm die Vorlesungen des Autors zu Grunde liegen, die er im Lauf der Jahre ergänzt und überarbeitet hat. Das Personen- und das Sachwortregister erleichtern die Arbeit mit diesem Entwurf einer Fundamentalmoral.

Fulda

Gerhard Stanke

Sundman, Per: Human Rights, Justification, and Christian Ethics. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1996. 196 S. (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Social Ethics, 18) ISBN: 91-554-3698-6

Das Ziel der Studie, die als Diss. in Sozialethik an der Univ. von Uppsala 1996 vorgelegt wurde, ist es, den Beitrag einer explizit christlichen Ethik zum Konzept der Menschenrechte zu erheben. Leitend ist die Frage, welche Funktion und Bedeutung den modernen

Menschenrechten zukommt, gerade weil sie beeinflusst sind von christlicher Ethik. Daneben steht ein zweites Ziel: Wie lassen sich Menschenrechte begründen und hinreichend rechtfertigen? Damit sind weitere Fragen verbunden: Was ist überhaupt ein Menschenrecht? Welche normative Relevanz kommt dem Konzept der Menschenrechte zu? Wird die Einsicht in die allgemeine Gültigkeit von Menschenrechten und die damit einhergehende Bereitschaft zur Respektierung der Menschenrechte gestützt und getragen von universal geltenden und gültigen Vernunftgründen? Mit anderen Worten: Können die Menschenrechte wirklich als Ausdruck eines universal anerkannten und einsichtigen Vernunftgesetzes gelten? Und läßt sich in dieser neuzeitlichen Fortschreibung des klassischen Naturrechts als Menschenrecht der Einfluß christlicher Ethik besonders deutlich erkennen?

Nachdem im ersten Kap. Konzept, Funktion und Bedeutung der Menschenrechte skizziert worden sind, stellt das zweite Kap. einige Modelle der Begründung von universal gültigen Menschenrechten dar: das klassische Naturrecht, das kantianische Modell der Aufklärung mit der Priorität des Richtigen vor dem Guten, teleologische Begründungsversuche so unterschiedlicher Denker wie Augustinus, Thomas von Aquin, R. M. Hare und Peter Singer sowie das Modell eines neoaristotelischen oder neohegelianischen Kommunitarismus mit Bezug auf Michael Walzer, Robert Bellah, Charles Taylor und Alastair MacIntyre. Ein drittes Kap. widmet sich den möglichen Kritikpunkten am Konzept der Menschenrechte aus der Sicht christlicher Theologie. Diese Kritik wird vornehmlich aus der Sicht dezidiert Theozentrik erhoben, sowie im Namen einer christlichen Tugendethik, die mit theonomer Begründung einhergeht. Begründung und Inhalt solcher Ethik gelebter Tugenden, die eine narrative Christologie als Referenzpunkt haben, sind abhängig vom zugrundeliegenden Gottesbild.

In den folgenden Kap.n werden drei verschiedene Modelle für ein Verständnis und eine Begründung der Menschenrechte innerhalb christlicher Ethik dargestellt und bewertet. Ein evangelisches Modell der Ethik bestimmt Menschenrechte explizit nicht im Rückgriff auf natürliche Theologie oder humane Anthropologie; ein Modell des Naturrechts versteht, in römisch-katholischer Tradition, die Menschenrechte als Ausdruck der vernünftigen Menschennatur und damit als Ausdruck der Gottesebenbildlichkeit; ein eher ökumenisches Modell stellt, in Anlehnung an die Theologie der Befreiung, die Menschenrechte als Ausdruck grundlegender menschlicher Bedürfnisse in den Mittelpunkt. Im letzten Kap. stellt der Vf. schließlich sein eigenes Modell zur Begründung und zum Verständnis der Menschenrechte dar, er nennt es ein konstruktivistisches Modell. Der Begriff des Konstruktivismus ist in diesem Zusammenhang entliehen von RONALD DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, London 1977. „A conception of God is not directly involved here“ (151), von einem ontologischen oder theologischen Bezug wird abgesehen, dennoch bleibt der Anspruch auf ein christlich inspiriertes Verständnis der Menschenrechte. So wird etwa auf ein bestimmtes Verständnis von Liebe (im Sinne von *ἀγάπη*) oder von absoluter Menschenwürde abgehoben. Hinter der Artikulation der Menschenrechte steht der Wille, Rechtsgüter des Menschen zu schützen, mithin das Ideal einer gleichen und gerechten Sorge um jedes menschliche Wesen. Damit verbunden ist somit ein wesentlich vom Christentum beeinflusster Grundgedanke, gleichsam das Leitmotiv der modernen Menschenrechte, nämlich die sittliche und rechtliche Gleichstellung jeder menschlichen Person. Dies zu wünschen und zu fordern liegt, unbeschadet jeder weltanschaulichen und religiösen Differenzierung, im Interesse eines jeden Menschen. Hier wurzelt die universale Akzeptanz und letztgültige Begründung der modernen Menschenrechte. Diese gelten *etsi deus non daretur*, obschon sie zur Geltung aufsteigen *quia deus daretur*. Der Inhalt dieses Menschenrechtes bleibt universal gültig und damit notwendigerweise abstrakt: „There are two major ways of interpreting the function of human rights, namely the ‚choice and welfare conceptions‘. Individual autonomy is highlighted by the former and individual welfare by the latter.“ (183)

Wie freilich ein möglicher Konflikt von Gemeinwohl und Individualwohl zu lösen sei, wird nicht mehr erörtert, genausowenig wie ein möglicher Konflikt von divergierenden Individualrechten, etwa im Zusammenhang der Debatten um Abtreibung und Euthanasie. Christliche Inspirationen eines zugrundeliegenden Gottesbildes gäbe es freilich auch in diesen Konfliktfeldern genug.

Dortmund

Peter Schallenberg

Religionswissenschaften

Mohn, Jürgen: **Mythostheorien**. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität. – München: Wilhelm Fink 1998. 299 S., kt € 26,40 ISBN: 3-7705-3296-1

Mythen sind zunächst narrative Konstruktionen von Sinn, die Orientierung geben wollen. Als solche lassen sie sich als Manifestationen kultureller Selbstdeutung lesen. Vor diesem Hintergrund verfolgt Jürgen Mohn in seiner Dissertation ein ebenso originelles wie

anspruchsvolles Projekt: Ausgehend von einer Theorie der „Intermythizität“ will er dem interkulturellen Dialog aus religionswissenschaftlicher Perspektive eine neue Dimension geben. Zu erinnern sei daran, daß kulturelles Selbstverständnis wesentlich auf der Abgrenzung des Eigenen vom Fremden beruhe. Mythostheorien gründen nicht selten genau auf dieser kulturellen Entgegensetzung, nach der das Eigene zugleich als das Vernünftige vorausgesetzt, das Fremde und Andere jedoch als das „mythische“ und „irrationale“ vorgestellt wird. Mythen begründen deshalb kulturelle Identität durch Fremdzuschreibung. Somit aber strukturieren Mythen bereits auf eine problematische Weise den interkulturellen Dialog vor: das Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen in einem Land erscheint dann in erster Linie als Konfrontation, nicht als Begegnung. Eine Theorie der Intermythizität hätte im Horizont eines gelingenden Dialogs zwischen den Kulturen gerade jenes „Zwischen“ zu beleuchten, in dem sich die Mythen nicht in erster Linie als kulturelle Selbstverständigungen über das Eigene, sondern als Fremdbestimmungen über das Andere der je fremden Kultur treffen. M. arbeitet hier sehr gelehrt im vergleichenden analytischen Durchgang durch die westeuropäisch dominierte Geschichte der Mythosforschung und -theorien heraus, daß der Mythosdiskurs „als westliches Kulturprodukt“ zugleich dazu diene, Fremdes in das eigene Werte- und Symbolsystem zu integrieren, aber auch, um es im Sinne der Kritik an der eigenen Kultur zu instrumentalisieren. In religionsgeschichtlicher Hinsicht ist es, so resümiert M., nach wie vor der Mythos „Europa“, der den Dialog mit nicht-europäischen Kulturen nachhaltig präfiguriert und immer noch prägt – und nicht zuletzt einen partnerschaftlichen Dialog gerade unmöglich macht bzw. unter einem vermeintlich transkulturellen wissenschaftlichen Anspruch gleichsam neutralisiert und aufhebt. In beiden Fällen findet echte Kommunikation des Verschiedenen nicht statt. Eine Theorie der Intermythizität im Dienste von Interkulturalität hätte sich, M. zufolge, aufzuklären über die geschichtlichen Interaktionen und Verflechtungen zwischen den Kulturen und Religionen und über die Rolle der narrativen Mythen in den Selbst- und Fremdkonstruktionen. Erst eine solche sich über ihre eigene Begriffsgeschichte und „Mythologie“ aufklärende Mythostheorie, würde einen Raum öffnen, der zu wissenschaftlich-kritischer Selbstdistanz und einem vorbehaltlosen „Lernen der Geschichten der anderen“ ermutigen könnte. Denn letzteres, so hält M. mit Wilhelm Schapp im Horizont interkultureller Begegnung fest, sei die Voraussetzung dafür, „um überhaupt miteinander reden und voneinander lernen zu können.“ Nicht nur der religionswissenschaftliche, sondern auch der theologische Diskurs täte gut daran, M.s hervorragend aufbereitete und strukturierte Analysen im Horizont der Alteritätsproblematik ernst zu nehmen.

Münster

Johannes Reipen

Philosophie / Philosophiegeschichte

Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus. Zur Theorie des Gemeinwohls und der Gemeinwohlwirkung von Ehescheidung, politischer Sezession und Kirchentrennung, hg. v. Peter Koslowski. – Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999. IX, 411 S. (Collegium Philosophicum, 3), brosch. DM 89,00 / € 46,00 ISBN: 3-7728-1991-5

Der Bd dokumentiert die Ergebnisse der 1995er Jahrestagung des Collegium Philosophicum des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover. Es versammelte 20 Vertreterinnen und Vertreter verschiedener Disziplinen unter dem semantisch etwas verunglückten (und im Untertitel befremdlich anmutenden) Thema „Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus. Seine Konkretionen in den Rückwirkungen von Ehescheidung, politischer Sezession und Kirchentrennung auf das Gemeinwohl“. Dementsprechend unterteilt sich der Bd in zwei Blöcke: „Theorie“ (17–243) u. „Konkretionen“ (247–391) des Gemeinwohls.

In den „Konkretionen“ finden sich systematisch unzusammenhängende Beiträge; die Präsentation der Ergebnisse eines empirischen Forschungsprojekts zu den Ursachen steigender Scheidungszahlen (Rosemarie Nave-Herz), historische Reminiszenzen zum kanonischen Eherecht des Mittelalters (Knut Wolfgang Nörr), katholisch-ekklesiologische Reflexionen über die sakramentale Zeichenfunktion der Kirche und „das originäre Recht der Gläubigen auf kirchliche Einheit“ (Heinrich Döring), ein dazu gegenläufiges evangelisches Plädoyer für das „institutionelle Durchhalten von konfessionellen Differenzen“ (Eilert Herms), eine Darstellung des China-Taiwan-Konflikts (Tang Shao-cheng) sowie ein Beitrag des umstrittenen Historikers Ernst Nolte über historische Sezessionsprozesse (etwa die Abspaltung der nördlichen Niederlande

vom Spanischen Reich und die mehrfachen Aufteilungen Polens), an dessen Ende wieder einmal notletypisch vor der angeblich besonders in Deutschland drohenden Gefahr gewarnt wird, „antinational und damit letzten Endes auch antihuman“ (305) zu werden.

Daß diese Beiträge in ihrer Mehrheit keinerlei Bezug zur Frage des Gemeinwohls erkennen lassen und in der Regel darauf verzichten, noch mühsam einen expliziten Bezug zum Tagungsthema herzustellen, dürfte ihrer Lesbarkeit und Qualität zugute gekommen sein.

Im „Theorierteil“ findet sich u. a. ein lesenswerter Beitrag zum Gemeinwohlverständnis nichtchristlicher Religionen (Horst Bürkle), in denen „das Gemeinwohl“ stets ganz selbstverständlich in die eigene substantielle Glaubens-tradition eingebettet und auch gar nicht anders vorstellbar ist. Daneben findet sich ein humanbiologisch und entwicklungspsychologisch angelegter Beitrag zur „philosophischen Psychologie des Altruismus“ (Hinderk M. Emrich), der die These vertritt, daß „Altruismus dem Menschen wesensnatürlich“ (236) sei.

Ferner erinnert Peter Koslowski in Absetzung von ökonomisch-liberalen Theorieansätzen in Politik und Wirtschaft daran, daß „jeder Machthaber, der demokratische ebenso wie der monarchische, (...) in seiner politischen Aufgabe das Gemeinwohl verwirklichen“ (63) müsse. Denn da Koslowski „die Entscheidungssysteme westlicher Gesellschaften“ durch spezifische Mängel in Form von Markt- und Abstimmungsversagen gekennzeichnet sieht, kommt es für ihn entscheidend darauf an, daß sich führende Manager und Politiker als „Mandatare des Gemeinwohls des Staates beziehungsweise des Unternehmens“ (64) begreifen. Konkret hält er einen vom regelmäßigen Wahlturnus unabhängigen Senat oder auch die Wiederbelebung eines berufsständischen Ethos, etwa im Handwerk, für durchaus hilfreich (vgl. 73f).

Kaum weniger appellativ, rückwärtsgewandt und obrigkeitlich orientiert fällt der Beitrag von Alois Riklin aus, der im Anschluß an Alisdair MacIntyre „in den Anforderungsprofilen für Politiker und Bürger ein Defizit an politischen Tugenden allgemein und ein Defizit an gemeinwohlorientiertem Bürgersinn im besonderen“ (90) konstatiert und zur Abhilfe für eine „politische Ethik des Maßes, der Mischung und der Mitte“ (89) plädiert.

Dagegen enthält Matthias Kaufmanns lesenswerter Beitrag über „Gemeinwohl und Recht“ (101–120) eine Fülle von wertvollen rechtsphilosophischen und rechtshistorischen Hinweisen zur spannungsvollen Konfliktgeschichte von liberalem Grundrechtsverständnis, autoritärer Staatlichkeit im Sinne Carl Schmitts und klassischem Gemeinwohlverständnis in der Tradition Thomas von Aquins, auch wenn man gegenüber seiner These, daß die Idee der Menschenrechte in Europa bzw. „der soziale Kontext für diese erste Formulierung eines allen Menschen als Menschen zustehenden Rechtes“ (109) bei den Dekretisten des 12. Jh.s zu verorten sei, durchaus skeptisch bleiben darf.

Besondere Aufmerksamkeit verdient aber ohne Frage der umfangreiche Beitrag von Wilfried Hinsch (129–188), der – in Auseinandersetzung mit liberalistischen und kommunitaristischen Ethikentwürfen – einen eigenen, umfassenden Versuch zur Explikation einer pluralitätskompatiblen Konzeption des Gemeinwohls unter den Bedingungen moderner Gesellschaften vorzulegen versucht. Dazu entwickelt er den Begriff des „öffentlichen Wertes“ bzw. der „öffentlich anzuerkennenden Notlage“. Diese liege immer dann vor, wenn eine Person P „nicht aus eigener Kraft in der Lage ist, einen für sie rationalerweise zu erstrebenden Zustand Z zu realisieren, und wenn die zur Hilfe aufgeforderten Personen die Realisation von Z durch P vom öffentlichen Standpunkt aus rationalerweise für erstrebenswert halten. Wenn dies der Fall ist, und nur dann, stellt die Realisation von Z durch P einen öffentlich anerkannten, kurz: einen öffentlichen Wert dar.“ (178f; den „öffentlichen Standpunkt“ im Sinne der Kantischen Universalisierungsforderung unterscheidet Hinsch dabei vom privaten Standpunkt individualistischer Nutzenoptimierung, wie sie für die gängigen Gemeinwohlkonzeptionen des Liberalismus, von denen er sich abgrenzen will, kennzeichnend seien.) Über öffentliche Werte dieser Art dürften nach Hinsch auch in hochpluralisierten Gesellschaften relativ einfach rationale öffentliche Konsense zu erzielen sein, denn „auch wenn es keine Güter gibt, die allen Menschen gleichermaßen für ein gutes Leben notwendig erscheinen“ (185; damit verteidigt Hinsch die hohen Freiheits- und Autonomiegrade moderner Gesellschaften gegen die aristotelisierenden Ansätze eines prinzipiell modernitäts-skeptischen Alisdair MacIntyre und einer modernitätsfreundlichen, aber dennoch nach „objektiven“ Ausgangspunkten suchenden Martha Nussbaum), so ließen sich „doch für jeden einzelnen Menschen Güter benennen, ohne die es ihm unmöglich wäre, seine Vorstellungen von einem guten Leben auch nur ansatzweise zu realisieren.“ (185)

Auf dieser die Motive Martha Nussbaums weiterentwickelnden Grundlage lassen sich für Hinsch konkrete sozialstaatliche Schutz- und Versorgungsmaßnahmen für jeden Einzelnen (und die damit verbundenen administrativen Umverteilungsmaßnahmen) rechtfertigen, denn es sei in diesem Kontext unmittelbar einsichtig, daß die Bürger eines Gemeinwesens sich gegenseitig bestimmte Güter „nicht vorenthalten können, ohne in Widerspruch zu ihrem kollektiven Selbstverständnis als freie und gleiche moralische Personen zu geraten.“ (188) Konkret spricht sich Hinsch hier für ein nicht nur physisches, sondern auch „moralisches Existenzminimum“ aus, das die notwendige Voraussetzung bildet, um in einer gegebenen Gesellschaft „als ‚achtenswerter‘ Mitbürger anerkannt zu werden“ (187) – und dazu können durchaus auch der schwarze Anzug für die Beerdigung, der Ehering für die Trauung, das Fahrrad für das Schulkind sowie Fernsehgeräte und Stereoanlagen (vgl. 187f) gehören.

Ob sich dieser Ansatz einer modernen Gemeinwohlkonzeption jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus sozialetisch zu

behaupten vermag, wird die weitere Diskussion zeigen. Auf jeden Fall wird man auf die laut Autorennote „in Vorbereitung“ befindliche Veröffentlichung der Habil. von Wilfried Hinsch gespannt sein dürfen.

Münster

Hermann-Josef Große Kracht

Düwell, Marcus: Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen. Freiburg / München: K. Alber 2000, 2., unveränderte Auflage. 343 S. (Alber Thesen, 4), geb. DM 68,00 / € 35,00 ISBN: 3-495-47915-5

Das Verhältnis der ästhetischen Erfahrung zur Reflexion auf die gelingende Lebensführung und das moralische Handeln sucht Marcus Düwell in vorliegender Studie zu klären, und dies in Abgrenzung zu Modellen der Vermittlung von Ethik und Ästhetik, die entweder das Ethische dem Ästhetischen subsumieren oder das Ästhetische dem Ethischen unterordnen (244). Ebenso wendet sich D. gegen die Einbindung des Ästhetischen in einen geschichtsphilosophischen Versöhnungsgedanken, die Reduktion des Ästhetischen auf Veranschaulichung und Repräsentation unsinnlicher Momente sowie gegen eine moralische Bildungsfunktion des Ästhetischen (15f).

In einem ersten Teil sucht der Vf. in einem Durchgang durch verschiedene Ästhetiktheorien den Begriff der ästhetischen Erfahrung zu bestimmen. D. bestimmt die ästhetische Erfahrung als besondere Erfahrung neben anderen, will sie also nicht als Variante philosophischer Erkenntnis verstanden wissen (50ff). Im Anschluß an Martin Seel definiert D. die ästhetische Erfahrung als „anschauliche Vergegenwärtigung und reflexive Bezugnahme auf die eigene Lebenswelt“ (63). Durch ästhetische Erfahrung werde ein Handlungsspielraum zum lebensweltlichen Erfahrungshintergrund geschaffen, der es gestatte, neue Perspektiven auf die Welt einzunehmen – eine spielerische Distanz zur Lebenswelt, die ästhetische Lust erzeugen könne (128).

Im zweiten Teil des Buches stellt der Vf. seine moralphilosophischen Grundlagen vor. Dabei differenziert er zwischen einer Reflexion gelingender Lebensführung und guten Lebens, die auf anthropologischen Überlegungen zur Handlungsmöglichkeit des Menschen basiert, und einer rationalen, universal gültigen Begründung moralischer Verpflichtungen gegenüber anderen (214f) – Der Vf. unterscheidet also in moralphilosophischer Tradition zwischen einer Ethik des guten Lebens und einer Pflichtethik. D. bezieht sich in seinen Überlegungen insbesondere auf Alan Gewirths Reflexionen zur Begründung von Handlungsverpflichtungen und vertritt wie dieser ein oberstes moralisches Prinzip zur Begründung von Moralität, welches jeden Handelnden dazu auffordert, stets in Übereinstimmung mit den konstitutiven Rechten der Empfänger seiner Handlungen wie auch seiner selbst zu handeln (217). Der Geltungsgrund für moralische Forderungen wird also D. zufolge nicht aus einer Ethik des guten Lebens gewonnen, sondern aus einer deontologischen Ethik, welche die Reflexion gelingender Lebensführung allerdings nicht ersetzen, sondern um den Aspekt moralischer Forderungen ergänzen soll (228f).

In einem dritten Teil sucht der Vf. dann die moralische Bedeutung der ästhetischen Erfahrung zu bestimmen. Hinsichtlich einer Reflexion gelingender Lebensführung besteht die moralische Relevanz ästhetischer Erfahrung darin, daß sie eine Weltsicht präsentierte, ohne auf einen externen Zweck bezogen zu sein: „Wenn (...) ein Verständigungsprozeß über die angemessene Lebensform möglich sein soll, so ist die ästhetische Erfahrung eine geeignete Möglichkeit zu ihrer Eröffnung.“ (254). Hinsichtlich der Moralität im engeren Sinne macht D. eine mehrfache Relevanz ästhetischer Erfahrung aus: Ästhetische Erfahrung löst die ethische Reflexion allererst aus (260ff), in ihrer Offenheit und Unge-richtetheit sei sie zudem ein Vollzug der Freiheit (270ff), und in ihr erfahre das Subjekt einen Handlungsspielraum zur Lebenswelt und erfahre sich genau darin als frei (281ff). Außerdem sei in der ästhetischen Erfahrung die Entwicklung und Kultivierung einer Reflexion auf Bedürfnisse gegeben, die auch moralisch bedeutsam sei (286ff). Ästhetische Erfahrung eröffne zudem die Möglichkeit von Kommunikation – auch dies sei moralisch relevant (298ff), und schließlich existierten zwischen ästhetischer und ethischer Wertungsform vielfältige Wechselbezüge (304ff). Der Vf. schließt mit einem kurzen Ausblick auf die Thematisierung der ästhetischen Erfahrung in Bereichen angewandter Ethik, so etwa in der Umweltethik oder der Medienethik (320f).

Münster

Saskia Wendel

Heidegger, Martin: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976. hg. v. Hermann Heidegger. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000. XXI, 842 S. (Martin Heidegger. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976, 16, kt DM 148,00 / € 74,00 ISBN: 3-465-03040-0

Der Bd 16 der Gesamtausgabe unter dem Titel „Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges“ versammelt nahezu alle zwischen 1910 und 1976 von Martin Heidegger gehaltenen Reden und Ansprachen, Aufrufe und amtliche Äußerungen, einige Briefe, die nicht in anderen bereits veröffentlichten und zu veröffentlichten Briefwechseln aufgenommen wurden und werden, Stellungnahmen und

vieles andere mehr. Ferner sind in einem Anhang Zeitungsberichte und Veröffentlichungen über zitierte Reden und Äußerungen Heideggers aufgenommen, deren Wortlaut nicht gesichert ist. Allein 120 der insgesamt 290 kleinen veröffentlichten und unveröffentlichten Beiträge entstammen der Zeit von Heideggers Rektorat (1933–1934). Wie der Hg. des Bdes, Hermann Heidegger, im Nachwort schreibt, sollen die Dokumente dazu dienen, „Heideggers Persönlichkeit besser zu verstehen“.

Es ist anzunehmen, daß dieser Bd v.a. im Blick auf Heideggers Verstrickungen in den Nationalsozialismus rezipiert wird. Der Leser, der den Bd daraufhin durchliest, wird zwar keine grundsätzlich neuen Einsichten gewinnen, jedoch das ein oder andere aufschlußreiche Detail bzgl. Heideggers widersprüchlichen Verhaltens in den Jahren seines Rektorats (1933–1934) sowie in den späteren Rechtfertigungen finden. Zwei Vorgänge mögen das kurz verdeutlichen. Bekannt sein dürfte, daß Heidegger im späteren Rückblick seine vorübergehende Fehleinschätzung des Nationalsozialismus durchaus eingestanden hatte, sie jedoch stets zugleich im Blick auf die Umstände zu relativieren suchte. Der Bd enthält eine Vielzahl von diesen späten Rechtfertigungen Heideggers. In seinem Antrag auf die Wiedereinstellung in die Lehrtätigkeit an der Freiburger Univ. (Nr. 182) stellt er seinen Eintritt in die Partei so dar, als ob einzig und allein das Interesse der Univ. Freiburg ihn zu diesem Schritt bewogen habe. Das ist gleichermaßen die „offizielle“ Version seiner Verstrickung. Eine andere Sicht der Dinge ergibt sich, wenn Heidegger über seinen Eintritt in die Partei an seinen (parteilos) Bruder Fritz schreibt, sie sei erfolgt „nicht nur aus innerer Überzeugung, sondern auch aus dem Bewußtsein, daß nur auf diesem Wege eine Läuterung und Klärung der ganzen Bewegung möglich ist“ (Nr. 39). Und es ist doch wohl dieser „inneren Überzeugung“ zuzuschreiben, daß Heidegger seinem Bruder in dem gleichen Brief ebenfalls einen Parteibeitritt nahelegt.

Ob man wirklich, wie das Hermann Heidegger in seinem Nachwort versucht, Heidegger als einen „im Grunde genommen“ (...) „unpolitischen“ Menschen darstellen kann, bleibt doch äußerst fragwürdig. Im Umgang mit Worten war er viel zu bedacht, als daß er nicht genau die Wirkung seiner Worte einschätzen konnte, mit der er seinen Kollegen Hönigswald in einem Fachgutachten aus dem Jahre 1933 anschwärzt, welches das Bayerische Kultusministerium bei ihm angefordert hatte: Hönigswald, so Heidegger (Nr. 65, 132), sehe ab „vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkshaften Überlieferung seiner Herkunft aus Boden und Blut“. Das spricht für sich. Oder soll mit „unpolitisch“ etwa gemeint sein, daß Heidegger in seiner Funktion als Rektor der Univ. bei offiziellen Anlässen niemals vergaß, sich als Fürsprecher und Verfechter der „geistigen“ Bedeutung des Nationalsozialismus zu gerieren? So etwa, wenn er in einer Ansprache im Sommersemester 1933 die neuimmatrikulierten Studierenden daran erinnert, daß die Immatrikulation den „Übertritt in die Kampf- und Erziehungsgemeinschaft jener (bedeute), denen die geistige Sendung des deutschen Volkes das erste und letzte ist“ (Nr. 41). In einer späteren Rechtfertigung Heideggers aus dem Jahre 1945 klingt das dann so: Es „erschien mir erforderlich, dagegen wesentliche geistige Ziele und Horizonte sichtbar zu machen und zu versuchen, aus einer abendländischen Verantwortung heraus, für ihre Ausstrahlung in die Wirklichkeit mit-zusorgen“ (Nr. 182, 398).

Diesem Rechtfertigungsversuch steht eine Passage aus einer seiner Tischreden diametral entgegen, die er 1933 bei einer Feier des Freiburger Instituts für Anatomie hielt: „Adolf Hitler“, so heißt es hier, „unser großer Führer und Kanzler, hat durch die nationalsozialistische Revolution einen neuen Staat geschaffen (...). Diese Revolution war nicht das Werk von Menschen, die Vorhandenes nur umstürzen und Altes überrennen oder gar in blinder Wut das Bisherige beseitigen, sondern sie ist das Werk von Menschen, die eine neue geistige Ordnung wollen und aus der tiefsten Verantwortung heraus für die Geschichte ihres Volkes handeln. Jedes Volk hat die erste Gewähr seiner Echtheit und Größe in seinem Blut, seinem Boden und seinem leiblichen Wachstum. Wenn es dieses Gutes verlustig geht (...), bleibt (...) alles geistige Wirken auf die Dauer nutz- und ziellos“ (Nr. 75, 151). Soviel zum „geistigen Wirken“ und seinem eigentlichem Fundament.

Wie bemüht die späten Rechtfertigungsversuche Heideggers sich ausnehmen, dokumentiert der Bd dem Aufmerksamen auch an einer anderen Stelle. In den „Bemerkungen zu einigen Verleumdungen, die immer wieder kolportiert werden“ aus dem Jahr 1950 (Nr. 211) schreibt Heidegger, seine Frau habe, auch in seinem Namen, in einem Brief an Frau Husserl, „unsere unveränderte Verehrung und Dankbarkeit zum Ausdruck“ gebracht, „zugleich mit der Verurteilung des rigorosen Vorgehens gegen die Juden“. Dieser Brief ist im zu besprechenden Bd ebenfalls enthalten (Nr. 35), von einer Verurteilung des Vorgehens gegen die Juden ist darin nicht einmal andeutungsweise die Rede.

So erfreulich es ist, daß mit dem vorliegenden Bd zum Teil wichtige Dokumente nunmehr der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden, so vermißt man doch sehr ein Namensregister, das ein Finden der in den Dokumenten erwähnten Personen beträchtlich erleichtert hätte.

Lugano

Peter Schulz

Judentum / Judaistik

Grohmann, Marianne: **Aneignung der Schrift.** Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000. VIII, 280 S., pb. DM 78,00 / € 39,90 ISBN: 3-7887-1801-3

Das Buch ist die leicht überarbeitete Fassung einer Diss. (Betreuung U. Körtner), die 1999 an der Evang.-Theol. Fak. der Univ. Wien eingereicht wurde. Die weithin empfundene Krise der historisch-kritischen Methode läßt erneut die Frage der Hermeneutik und der Bedeutung des Kanons in diesem Zusammenhang stellen (canonical approach) und danach fragen, wie weit dabei der christlich-jüdische Kontext eine Rolle spielt.

Ein Kap. skizziert eher allgemein *rezeptionsorientierte Positionen literarischer Hermeneutik*. Rezeptionsästhetik wird hier v.a. aus der Perspektive erzählender Literatur dargestellt. G. neigt dem Ansatz von Susanne Holthuis zu, die Intertextualität als Teil der Rezeption sieht und damit zwei sonst getrennte Linien miteinander zur rezeptionsorientierten Intertextualität verbindet, die auch die Frage der Kanonizität rezipierter Texte und die der Rezeptionsgemeinschaft mit einbeziehen kann. Auch feministische Relektüren werden in diesem Zusammenhang mitbedacht. Im nächsten Kap. geht es um *Bibel als Literatur*. Dazu stellt G. fest, daß Konzepte von Intertextualität im deutschsprachigen Raum eher von katholischen Vf.n vertreten werden, protestantischerseits dagegen im englischsprachigen Raum verbreiteter sind, obwohl Intertextualität eigentlich genau beschreibt, was theologische Exegese macht. Immer wieder äußert sich G. auch kritisch zur Spannung zwischen Aussagen der systematischen Theologie zum Schriftprinzip und Prämissen eines intertextuellen Zugangs. Katholische Exegeten hätten dabei, so G., weniger Probleme wegen der „bis heute als verbindlich geltenden Lehre vom vierfachen Schriftsinn“, während der Protestantismus dagegen Fragen der Kanonisierung marginalisiere (71). Beide Aussagen sind äußerst fraglich. Worauf sich die Annahme der Verbindlichkeit vom vierfachen Schriftsinn in der katholischen Exegese gründet – und zwar nicht erst heute –, ist rätselhaft; und wenn auch Fragen der Kanonisierung in protestantischer Tradition vielleicht nicht so wichtig sind, wäre doch zu fragen, wie ein Schriftprinzip funktioniert, wenn nicht klar ist, was zur Schrift gehört.

Das nächste Kap. „Zeitgenössische Positionen jüdischer Hermeneutik“ skizziert zuerst knapp die rabbinische Hermeneutik. Dann geht G. auf die Rolle der Bibel im Staat Israel ein, wobei sie v.a. einen bekannten Aufsatz von Uriel Simon referiert. Als Beispiele israelischer bzw. jüdischer Tanach-Forschung stellt G. Arbeiten von Moshe Greenberg und MICHAEL FISHBANE vor, v.a. dessen einflußreiche Monographie *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985), und bespricht die bekannte These von Jon D. Levenson, biblische Theologie sei prinzipiell christlich und antisemitisch. Zu Fishbane merkt sie an, seine Fragestellung komme primär aus der nachbiblischen Literatur, „innerbiblische Interpretation“ sei daher eine anachronistische Bezeichnung; problematisch sei am Begriff, „daß er suggeriert, daß manche Texte schon als Bibel, als heilige, kanonische Texte zu einem Zeitpunkt angesehen wurden, als es noch keinen Kanon gab“ (99). Hier wäre doch zu fragen, ob G. nicht einen zu engen Begriff von „Kanon“ in einem späteren Sinn hat, als darin einfach einmal normgebende Texte der religiösen Tradition des Judentums zu sehen. In späteren biblischen Arbeiten ist für Fishbane rabbinische und kabbalistische Auslegung viel stärker im Vordergrund, während es in Biblical Interpretation doch um Auslegung als Teil des Werdens jener Texte geht, die später als Teil des Kanons betrachtet wurden.

Zur Midrasch-Forschung schildert G. knapp die historisch-kritischen Zugänge von Isaak Heinemann und Jona Fraenkel. Ausführlicher befaßt sie sich mit poststrukturalistischen Lektüren von Susan Handelman, David Stern und Daniel Boyarin, die sie jeweils kurz präsentiert, ehe sie vorsichtig kritische Rückfragen anschließt. Als Beispiele feministischer Hermeneutik zeichnet sie die Positionen von Judith Plaskow und Athalie Brenner sowie von David Rutledge, der die verschiedenen Strömungen (rabbinische Hermeneutik, Dekonstruktion und Feminismus) als jeweils marginalisierte Tendenzen miteinander zu verbinden sucht. Wie G. feststellt, läßt sich jüdische Hermeneutik nicht einfach in ein christliches Modell einbauen, doch müsse man sie wahrnehmen. Sie sieht in diesem Zusammenhang als Desiderate „midraschische Gehörbildung“, die Bedeutung des jüdischen Lehrers und das Ernstnehmen der dialogischen Anlage midraschischer Texte, warnt aber auch zu Recht vor der Gefahr eines naiven Philo-Judaismus.

„Aneignung ohne Enteignung – Perspektiven christlicher Hermeneutik unter Wahrnehmung des Judentums“ ist die Überschrift des nächsten Kap.s, in dem sich G. mit möglichen Unklarheiten des Begriffs „Biblische Theologie“ und der Komplexität der Trennung von AT und NT bzw. der Betonung ihrer Kontinuität befaßt. Beide Zugänge können antijüdisch verwendet werden, sei es, daß man das AT in seiner Eigenart beläßt, es jedoch abwertet, oder aber, daß man es voll vereinnahmt. Ein Versuch, diese Spannung aufzulösen, besteht in der Vorstellung eines „doppelten Ausgangs“ bzw. einer „zweifachen Nachgeschichte“ des AT; anders ist der Zugang von Hans Hübner, der die christliche Rezeption des AT v.a. durch die Septuaginta betont und somit die Möglichkeit eines Dialogs bei gleichzeitiger Abgrenzung sieht. Ausführlicher geht G. auf BREVARD S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Minneapolis 1992), ein. Childs mit seinem *canonical approach* geht von der Endgestalt der Texte aus und versucht zu zeigen, daß zwar das AT durch das NT neu verstanden werden kann, aber dennoch die Verheißung durch die Erfüllung nicht

zum Schweigen gebracht wurde. Zu Recht verweist G. auf Unklarheiten, die auch bei diesem Konzept notwendig bleiben. Einmal stellt Childs sein Verhältnis zu historisch-kritischer Forschung nicht eindeutig dar, v.a. aber ist seine christozentrische biblische Theologie gegenüber dem Judentum nicht wirklich dialogfähig. Ein Vergleich mit Greenberg zeigt, wie ein ähnliches Konzept – der Ausgang vom fertigen masoretischen Text und die stete Beachtung der Weiterentwicklung biblischer Tradition in der eigenen Religion – doch zu je verschiedenen Ergebnissen führen muß.

Als Vermittlungsmodell zwischen jüdischer und christlicher Hermeneutik sieht G. eine „rezeptionsorientierte Intertextualität“ (164). Als fruchtbaren methodischen Ansatz, wie ihn etwa D. Boyarin vertritt, sieht G. den intertextuellen Zugang als kreative Ergänzung historisch-kritischer Fragestellungen, die klare Feststellung der Spannungen zwischen den Aussagen des Bibeltextes und seiner Verwendung im Midrasch, die aber zu einer anderen Sicht des Bibeltextes selbst und der in diesem Text selbst angelegten Spannungen führt. Analog wäre das auch für Bibel und NT denkbar. Intertextualität hat auch ein kanonkritisches Potential, insofern sie AT und NT auf eine Ebene mit der weiteren Auslegungsgeschichte stellt. Dies hält G. für eine nicht sinnvolle Nivellierung der biblischen Texte, doch ist die dadurch mit gegebene Bezogenheit des Textes auf eine Glaubensgemeinschaft zu begrüßen. Das NT ist dabei als eine Möglichkeit der Fortschreibung des AT zu verstehen.

Nach diesem eher deskriptiven, wenn auch in gewissem Umfang kritisch kommentierten Durchgang durch verschiedene Weisen der Auslegung und ihr jeweiliges Potential kommt G. im nächsten Kap. zu Textbeispielen, an denen sie mögliche Formen der Aneignung diskutiert. Hier analysiert G. knapp, doch sehr informativ eine Reihe paulinischer Texte (2 Kor 3; Röm 10,6–8 und Gal 4,21–23) und vergleicht diese Texte mit rabbinischen Aussagen zu den jeweiligen gemeinsamen biblischen Grundtexten. Die Auswahl ist sehr gut getroffen, um einen sinnvollen Vergleich zwischen paulinischer und rabbinischer Verwendung der Schrift zu ermöglichen; gut ist auch, daß öfter rabbinische Texte vor Paulus besprochen werden, was sich auf die jeweilige Sichtweise auswirkt. Wie G. richtig betont, ist weniger die Auslegung selbst als vielmehr der Zugang vergleichbar, wie Prätexte aus dem AT verwendet werden, ähnliche Formen dichterischer Intertextualität angewandt und auch gelegentlich Texte aus dem Zusammenhang genommen und gegen die *intentio auctoris/operis* gelesen werden.

In diesen vergleichenden Studien gelingt es G. sehr gut, vom punktuellen Vergleich einzelner Aussagen wegzukommen und statt dessen, gemäß ihrem Ansatz rezeptionsorientierter Intertextualität,

Vergleiche paulinischer und rabbinischer Auslegung variabel zu gestalten, einmal vom biblischen Text, dann wieder von Paulus oder auch von den rabbinischen Texten aus zu gehen. Historisch-kritische Lektüre der Texte gilt dabei als wichtiges, doch nur relatives Korrektiv, insofern auf der Ebene der literarischen Vergleiche die Historizität und damit auch die genaue zeitliche Einordnung der Texte nicht zentral ist. Wie G. auch richtig feststellt, ist die Behauptung eines „Antijudaismus“ bei Paulus ein Anachronismus, da es bei ihm noch um binnenjüdische Abgrenzungen geht; erst für die Wirkungsgeschichte und heutige Rezeption des Paulus wird die Frage des Antijudaismus wichtig. Die Arbeit endet mit einem Ausblick auf die protestantische Skriptologie und die Perspektiven, die sich dieser aus den in der Studie besprochenen und dann an Einzelbeispielen angewandten hermeneutischen Positionen eröffnen.

Der Vf.in ist es in dieser Studie gut gelungen, die Bedeutung moderner hermeneutischer Ansätze, die besonders von jüdischen Exegeten im Anschluß an die rabbinische Tradition entwickelt wurden, für eine christliche Hermeneutik aufzuzeigen. Der erste Teil der Arbeit ist mehr eine mit kritischen Anmerkungen versehene nützliche und lehrreiche Zusammenschau verschiedener Positionen neuerer Bibelauslegung; das lange Kap. von Einzelvergleichen zwischen Paulus und rabbinischer Auslegung vermag dann ausgezeichnet zu zeigen, wie ein fruchtbarer Vergleich jenseits der Ansätze bei Strack-Billerbeck aussehen sollte. Trotz einzelner Unsicherheiten (in Datierungsfragen etwa S. 182 der Ansatz von ExR 47 im 10.–12. Jh.; eigenartig ist die Zitierung eines Mischnatextes als bAv auf S. 218 und 240; vereinzelt scheinen Zitate, so S. 213 das von PesK, doch aus Billerbeck zu stammen; die Übersetzung von GenR 53,14 auf S. 214 ist ungenau) geht G. mit der rabbinischen Literatur gekonnt und sachgemäß um und weiß diese Texte fruchtbar für eine Gegenüberstellung mit dem paulinischen Umgang mit der Bibel auszuwerten. Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zur hermeneutischen Diskussion und zum sachgemäßen Vergleich neutestamentlicher mit rabbinischen Texten.

Wien

Günter Stemberger

Kurzrezensionen

Jesus Christus – Gottes Sohn. Herausforderung 2000, hg. v. Josef Ernst. – Paderborn: Bonifatius 1998. 273 S. (Kontur 0657), kt € 15,40 ISBN: 3-89710-065-7

Die Seniorenakademie der Theologischen Fak. Paderborn hat im Rahmen des von Papst Johannes Paul II. initiierten Dreijahresprogramms zur Vorbereitung des Heiligen Jahres 2000 fünfzehn Vorlesungen über Jesus Christus organisiert, fast ausschließlich gehalten von den verschiedenen Fachvertretern der Fak. Dementsprechend gibt es biblische, liturgische, fundamentaltheologische und dogmatische Beiträge – die Aufzählung ist nicht vollständig. Die Beiträge von Franz-Josef Weber und Jürgen Werbeck waren nicht zu diesem Zweck in Paderborn gehalten worden, sind jedoch eine große Bereicherung des Buches.

H. E. W.

Kirche als Beruf. Neue Wege jenseits falscher Erwartungen, hg. v. Norbert Schuster / Ulrich Moser. – Mainz: W. Grünewald 1996. 155 S. (Begleiten – Beraten Heilen) kt € 17,50 ISBN: 3-7867-1939-X

In diesem Buch wird versucht, Menschen in kirchlichen Berufen grundlegend Entlastung zu verschaffen durch den Impuls, Wirklichkeit so zu nehmen, wie sie ist, und auf dieser Grundlage auch konkrete Hilfestellungen zu geben. Dabei geht es sowohl um biblische bzw. systematische Anstöße als auch um praktische Grundelemente pastoraler oder sonstiger innerkirchlicher Arbeit bzw. um konkrete Handlungsfehler (etwa das Krankenhaus). Die Publikation ist gewiß nützlich für kirchliche Bedienstete. Die thematische Zusammenbindung überzeugt den Rez. freilich nicht.

Erwähnt sei, daß es sich auch um eine kleine FS zum 65. Geburtstag des Freiburger Pastoraltheologen Josef Müller handelt.

H. E. W.

Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit, hg. v. Friedrich Niehöfner / Fidel Rädle. – Hildesheim: Georg Olms 1999. VII, 216 S. (Hildesheimer Forschungen, 1), geb. DM 39,80 ISBN: 3-487-11065-2

Der vorliegende Sbd präsentiert die auf der Quellenbasis von Konversionsberichten erzielten Ergebnisse einer Tagung aus dem Jahr 1996 über Religionsübertritte in Mittelalter und Frühneuzeit. Fallstudienartig behandeln die Beiträge die Konversionen innerhalb der

christlichen Denominationen ebenso wie die Konversion von Juden zum Christentum. Aus den Überlegungen zu den ‚innerchristlichen‘ Konversionen ist besonders der Beitrag von Johannes Schilling, ‚Konversionen im konfessionellen Zeitalter‘ (59–70) hervorzuheben, der nebst einer leicht lesbaren Einführung in die ‚Konfessionalisierungsdebatte‘ als Charakteristikum der frühneuzeitlichen Konversionen die ‚Emanzipation aus kirchlich gebundener Frömmigkeit‘ anhand von zeitgenössischen Konversions- und Reversionsberichten herausarbeitet. Gleichermäßen beachtenswert sind die Aufsätze, die Konversionsberichte analysieren, die Übertritte vom Judentum zum Christentum dokumentieren (v.a. Fidel Rädle, ‚Wie ein Kölner Jude im 12. Jh. zum Christ wurde. Hermannus quondam Iudaeus ‚De conversione sua‘, 9–24; Heribert Smolinsky, ‚Konversion zur Konfession. Jüdische Konvertiten im 16. Jh.‘, 153–170). Die erzielten Ergebnisse bieten sich nicht zuletzt als Vergleichsmöglichkeiten für andere Arbeiten zum frühneuzeitlichen Verhältnis von Juden und Christen an, die gegenwärtig auf der Basis von Akten aus dem kürzlich geöffneten römischen Index-Archiv entstehen.

H. L.

Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998. Mit einem Bildteil „150 Jahre Katholikentage im Bild“, hg. v. Ulrich von Hehl / Friedrich Kronenberg. – Paderborn: F. Schöningh 1999. 252 S., Ln DM 39,80 / € 21,00 ISBN: 3-506-74009-1

1998 war ebenso das Jubiläumsjahr der Revolution(en) von 1848 wie das der Gründung der sogenannten Katholikentage. Der vorliegende Sbd dokumentiert Reden aus der Festveranstaltung „150 Jahre Deutscher Katholikentag“ (Roman Herzog; Hans Maier), die Rede zur Eröffnung der Ausstellung „150 Jahre Katholikentage“ (Karl-Joseph Hummel) sowie eine Vortragsreihe, die begleitend zur Ausstellung beim Mainzer Katholikentag 1998 stattfand. Die Vorträge zeichnen historische Entwicklungslinien nach und präsentieren ausgewählte (z.T. weniger bekannte) katholische Persönlichkeiten. Ergänzt werden die Beiträge durch einen umfangreichen Bildteil (48 s/w Fotos), eine Tabelle und eine Karte zu den Katholikentagen sowie ein knappes Literaturverzeichnis.

Nach Anlaß und Form ist der Bd kein streng wissenschaftliches opus. Von ausgewiesenen Fachleuten auf aktuellem Forschungsstand verfaßt, bietet er gleichwohl einen gut lesbaren, stets kenntnisreichen und anregenden Überblick über die Wandlungen, aber auch die Wandlungsfähigkeit des deutschen Katholizismus.

B. S.

Eltz-Hoffmann, Liselotte von: *Freuet Euch der schönen Erde*. Das christliche Naturverständnis im Wandel der Zeiten. Düsseldorf: – Patmos 2000. 154 S., geb. m. SU DM 34,80 / € 18,00 ISBN: 3-491-70327-1

Liselotte von Eltz-Hoffmann nimmt die Leserinnen und Leser mit auf einen angenehmen Rundgang durch die facettenreiche Geschichte von Theologie und Literatur. Ausgehend von Zeugnissen der Schrift über die Schönheit und den Reichtum der Natur wandert der Weg über Hildegard von Bingen, Franz von Assisi, Martin Luther, über die Epoche der Romantik zu Albert Schweitzer und kommt schließlich zu der Mahnung, auch in der Kirche die Harmonie mit der Natur im Sinne einer „mitgeschöpflichen Ethik“ (152) zu suchen. W. R.

Fenner, Dagmar: *Kunst jenseits von Gut und Böse?* Kritischer Versuch über das Verhältnis von Ästhetik und Ethik. Tübingen / Basel: A. Francke 2000. 573 S. (Basler Studien zur Philosophie, 12), kt DM 108,00 / € 54,00 ISBN: 3-7720-2081-X

Die Vf.in untersucht anhand typologischer Studien aus der Philosophiegeschichte, die das Verhältnis der philosophischen Disziplinen untereinander beleuchten, den Topos, daß es mit dem postmodernen Denken zu einem ‚aesthetic turn‘ in der Philosophie gekommen sei, in dessen Verlauf die Ästhetik den Platz der Metaphysik eingenommen hat. An diesem Topos zeigt sie auf, daß die Ästhetisierung der Existenz in der postmodernen Philosophie einen nach ethischer Fundierung verlangenden Vorgang darstellt. Das ethisch-ästhetische Verhältnis würde dabei erstens durch äußere Strukturen mitbedingt, die trotz der formalästhetischen Orientierung weiter existieren und angesichts deren sich die postmoderne Lebensgestaltung bewähren muß. Die Reduktion auf dieses formalästhetische Interesse an Vielgestaltigkeit verlangt weiter nach einem selbstverantwortlichen, ‚apollinischen‘ Gesetz, das auf dem Hintergrund eines bestimmten Lebensstiles diese Vielgestaltigkeit der Lebensgeschichten miteinander verknüpfbar und damit den Selbst- und Weltbezug überhaupt möglich macht. Schließlich wird der Beitragscharakter des ‚schönen Lebens‘ zu einem individualetisch guten und sozial-ethisch gerechten Leben betont, da der ästhetisch orientierte Lebensentwurf niemals dem Anspruch auf die Begründung gelingenden Lebens genügen kann. D. B.-P.

Berchtold, Christoph: *Manifestatio Veritatis*. Zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin. – Münster: Lit-Verlag 2000. 260 S. (Dogma und Geschichte, 1), brosch. DM 49,80 / € 25,90 ISBN: 3-8258-4673-3

Diese bei Peter Walter in Freiburg / Breisgau gearbeitete Diss. geht der Offenbarungskategorie bei Thomas von Aquin (nach Vorkommen, inhaltlicher Bestimmung, Funktion) nach. Ohne Zweifel ist diese greifbar im Prophetiebegriff („revelatio prophetica“) und im Begriff der „manifestatio“. Insgesamt eine theologie- und dogmengeschichtliche Studie, die manchen „weißen Fleck“ in der Theologie des Aquinaten ausfüllt. H. E. W.

Zutrauen zur Theologie. Akademische Theologie und die Erneuerung der Kirche, hg. v. Anne-Kathrin Finke / Joachim Zehner. – Berlin: WICHERN-Verlag 2000. 506 S., kt DM 58,00 / € 29,90 ISBN: 3-88981-121-3

Diese FS für den Systematiker Christof Gestrinch übernimmt einen Buchtitel des Geehrten als eigenen Titel („Zutrauen zur Theologie“) und möchte damit seinem Hauptanliegen dienen, nämlich das Gespräch zwischen universitärer Theologie und gemeindlicher Praxis zu fördern. Dieses Problem umkreisen die über dreißig Beiträge unter fünf Perspektiven: 1. Beziehungen, 2. Spiritualität, 3. Textauslegung, 4. Differenzierungen, 5. Perspektiven. Wenn ich richtig sehe, befinden sich unter den (teilweise sehr prominenten) Vf.n – von Oswald Bayer über Klaus-Peter Jörns bis hin zu Michael Welker – keine Katholiken. H. E. W.

Lanfrancini, Aldo: *Nietzsches historische Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2000. 186 S. (Quaestiones, 7), Ln DM 68,00 / € 35,00 ISBN: 3-7728-1690-8

Erstmals in monographischer Form bietet diese Studie eine Interpretation von Nietzsches ‚historischer Philosophie‘, einer neuen Form der Philosophie, die in der Sache einer Ablösung der Metaphysik gleichkommt. Ihr präziser Status und insbesondere ihre „programmatische Funktion“ (14) sind laut Vf. aber bis heute unklar. In eingehenden Textanalysen profiliert wird Nietzsches Philosophie in dieser Studie als ein neuer Kritizismus, als „eine Kritik des Denkens“, wie eine solche bereits bei Friedrich Albert Lange und zuvor bei Kant angelegt gewesen sei. Im Vergleich zu diesen gehe es bei Nietzsche um „eine historische Analyse und Aufklärung darüber, was der auf Irrthümern an sich – den nota bene wertvollsten Gesichtspunkten beruhenden Wahrheitssuche ihren Wert verleiht“ (161), in deren Folge die Differenz der Begriffe von Wahrheit und Schein als aufgelöst gelten soll. Mit dieser Interpretation fügt sich die Studie ein in eine seit geraumer Zeit anhaltende Tendenz der Nietzsche-Interpretation, die dessen Werk immer mehr als radikalisierte Fortschreibung der Philosophie Kants zu verstehen lernt – ein Werk aber zugleich auch, dessen Provokation für die menschliche Vernunft man unbillig entschärft, wenn man nicht herausstellt, daß es konsequent dessen Intentionen aufgibt. Philosophisch Interessierten sei diese Studie zur Lektüre empfohlen, weil sie das Denken Nietzsches und seine Intentionen in entscheidenden Punkten vorzüglich erhellt; Theologen, die an der philosophischen Rechenschaftspflicht des Glaubens festhalten, ihre Lektüre gar nachdrücklich angeraten, um das Anforderungsprofil einer dem Glauben angemessenen Denkform möglichst scharf zu konturieren. M. S.

Schübler, Werner: *Religionsphilosophie*. Freiburg / München: K. Alber 2000. 224 S. (Alber-Texte Philosophie, 12), kt DM 28,00 / € 15,00 ISBN: 3-495-48009-9

Der Trierer Philosoph legt hier eine für Selbststudium und akademischen Unterricht gleichermaßen hilfreiche Sammlung von Texten vor, die sich mit dem philosophischen Verständnis von Religion befassen. Der Bogen spannt sich von Kant über Schleiermacher, Hegel, Troeltsch und Otter hin bis zu Scheler, Tillich, Jaspers und Wittgenstein. Den Texten ist eine nützliche Einleitung des Hg.s vorgeschaltet, im Anhang findet sich u. a. eine gute Selektion weiterführender Literatur. H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Jahrhundertbücher. Große Theorien von Freud bis Luhmann, hg. v. Walter Erhart / Herbert Jaumann. – München: C. H. Beck 2000. 493 S., kt DM 34,90 ISBN: 3-406-45938-2: 14–37: SCHLESIER, Renate: Hermeneutik auf dem Königsweg zum Unbewußten. Freuds *Traumdeutung* (1900); 38–51: ASTROH, Michael: Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen* (1900/1901); 52–72: HERINGER, Hans Jürgen: Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921); 93–106: SCHLUCHTER, Wolfgang: Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Verstehenden Soziologie (1921/22); 107–127: MITTELSTRASS, Jürgen: Martin Heidegger. Diesseits und Jenseits von *Sein und Zeit* (1927); 128–146: LETHEN, Helmut: Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen* (1927); 147–167: REHBERG, Karl-Siebert: Mängelwesen, Entlastung und Institutionen. Arnold Gehlen: *Der Mensch* (1940); 168–183: BÜRGER, Peter: Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts* (1943). „Draußen sind wir zu finden.“ Sartres Subjektbegriff; 184–205: SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard: Am Ende der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung* (1947); 206–223: BÜRGER, Christa: Simone de Beauvoir: *Das andere Geschlecht* (1949). Theorie als Autobiographie; 224–244: LACHMANN, Renate: Dialogisches Denken und Rhetorik bei Michail Bachtin; 245–261: ERHART, Walter: Claude Lévi-Strauss: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (1949); 262–277: ROSENBERG, Rainer: Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft* (1954); 278–296: FEBEL, Gisela: Das unendliche Gespräch – Annäherungen an Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode* (1960); 297–312: VON KUTSCHERA, Franz: Thomas S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (1962); 313–334: LINK-HEER, Ursula: Michel Foucault: *Les mots et les choses* (1966); 335–357: STEGMAIER, Werner: Jacques Derrida: *De la Grammatologie* (1967); 358–382: FLAIG, Egon: Pierre Boerdieu: *Entwurf einer Theorie der Praxis* (1972); 383–406: OTT, Konrad: Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981); 407–426: FOHRMANN, Jürgen: Der Zettelbau. Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997).

Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. Religiöse Erfahrungen und Option für das Leben, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Frankfurt a. M.: IKO 2000. 504 S. (Denktradition im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 9), kt € 33,00 ISBN: 3-88939-543-0: 13–31: DIETSCHY, B.: Zur Einführung: Globalisierung: Faktum, Fatum oder Chimäre?; 32–39:

HINKELAMMERT, F. J.: Die Globalisierung aus wirtschaftlicher Sicht; 40–54: COROMINAS, Jordi: Die Globalisierung aus kultureller Sicht. Diversität der Kulturen, Gleichheit der Rechte; 55–80: FÖRNET-BETANCOURT, R.: Zur philosophischen Kritik der Globalisierung; 81–96: SCHELKSHORN, H.: Globale Solidarität; 97–105: CASTILLO, J. M.: Die Macht als religiöses Phänomen. Option für das Leben der Opfer; 109–114: WAGUA, A.: Zeugnis der Kuna; 115–123: BARRIOS, H. F.: Zeugnis der Guarani; 124–134: CUT CHA, P.: Zeugnis von der indischen Kirche in Chiapas; 135–143: RODAS, N. A. / STEFFENS, E.: Zeugnis von der indianischen Kirche Ekuadors; 144–149: Ramos, M. W.: Zeugnis der Lukumí; 150–159: RODRIGUEZ, M. J.: Zeugnis einer Voodoo-Priesterin; 160–167: LARA, R. E. / MUÑOZ, M. / FUENTES, M. E. / ROJAS, P.: Bericht über das Förderungs- und Entwicklungszentrum für Frauen „Domodungu“ (Talca/Chile); 177–179: SÖLLE, D.: Die neue Weltordnung und der homo oeconomicus; 180–189: PÉREZ, M.: Zeugnis eines Lateinamerika in den USA; 190–200: CANAVAL, A.: Zeugnis eines Gemeindeleiters der Pflingstkirche; 203–209: DUSSEL, E.: Die Rückkehr des Ausgeschlossenen. Das menschliche Alltagsleben als bevorzugter Ort religiöser Erfahrung; 210–226: ESPÍN, O. O.: Die religiöse Erfahrung im Kontext der Globalisierung; 227–239: CALEFFI, P.: Indigene Kultur und Globalisierung: Terena in Campo Grande. Eine Erfahrung mündlich tradiert Geschichte; 240–252: VASCONCELOS, S.: „Wenn Du mich führst, tanze ich“: Gotteserfahrung im Candomblé; 255–272: DIETSCHY, B.: Die Zeichen der Zeit erkannt? Die Kirchen Europas und die Globalisierung an der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz; 273–288: DUCHROW, U.: Zivilgesellschaftliche Gegenstrategien zur Globalisierung in Westeuropa und die Rolle der Kirchen in ihren verschiedenen Sozialgestalten; 289–301: HERNÁNDEZ, E. L.: Die Indios auf der Schwelle zum 3. Jahrtausend; 302–314: GIRARDI, G.: Das solidarische Recht der Selbstbestimmung der unterdrückten Völker – Grundlage einer neuen Zivilisation gemäß der schwarzen, indigenen Volksbewegung „Abya Yala“; 315–334: MONTÓYA, A.: Eine alternative Strategie gegen die Armut; 335–356: MANCE, E. A.: Die solidarische Zusammenarbeit als eine Alternative zur kapitalistischen Globalisierung; 357–370: MOCK, B. / WELSKOP-DEFFAA, E. M.: Schöpfungspartnerschaft als Perspektive vorsorgenden Wirtschaftens. Widerständige Erfahrungen eines Frauenbünd-Projektes; 373–383: BOFF, L.: Neue Wege zur Transformation der Denkstruktur der Theologie; 389–405: DUCHROW, U.: Die unvollendete Befreiung vom imperialen Geist – Kirchen und Theologie der Befreiung; 416–433: ECKHOLT, M.: Kultur als neuer „locus theologicus“: Perspektiven für theologisches Denken auf dem Weg in die „neue Ökumene“; 434–448: GEBARA, Ivone: Neue Wege zur strukturellen Veränderung der Theologie: Ein Vorschlag der feministischen Theologie Lateinamerikas; 449–466: GIRARDI, G.: Die indo-afro-lateinamerikanische Volksmakroökumene: Ethisch-politische, kulturelle und theologische Perspektiven; 467–479: IRARRÁZAVAL, D.: Religiöse Herausforderungen für die Theologie; 480–499: ISASI-DÍAZ, A. M.: Der Alltag: Ein wesentliches Element der Realität.

Kunst stört. Zur Kulturarbeit im Bistum Osnabrück, hg. v. Hermann Queckenstedt. – Osnabrück: Dombuchhandlung 2000. 112 S. kt ISBN: 3-925164-17-0; 11–19: BODE, Franz-Josef: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein; 20–70: EINHORN, Werinhard: Kunst stört. Erfahrungen der Kunstreferenten eines Bistums; 71–93: QUECKENSTEDT, Hermann: Kulturforum Dom. Überlegungen zu einem neuen Miteinander von Kirche und Künsten; 94–100: JAKOB, Heinrich: Hoffnung schöpfen; 101–109: HEITMEYER, Heinrich: Kreuz und Herrlichkeit. Die Kreuzigungsbilder von Hartmut Girke und das Evangelium nach Johannes (12, 20–33).

Religion und Phantasie. Von der Imaginationskraft des Glaubens, hg. v. Werner H. Ritter. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 182 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 19), kt DM 25,80 ISBN: 3-525-61385-7; 7–14: JENS, Walter: Die Phantasie und die Bibel; 15–19: RITTER, Werner H.: „Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird...“ Von der Macht der Phantasie; 23–45: MÜLLER, Markus / SCHORN, Ulrike: Von der Phantasie in der Bibel. Einladung in den Glaubenskosmos Gottes; 46–59: NEUMANN, Peter Horst: „Was mich staunen macht“; 63–88: SCHOBERTH, Wolfgang: Das Spiel der Begriffe oder: Wie phantasievoll muß die Dogmatik sein?; 89–112: HANISCH, Helmut: „...manchmal träume ich, daß Gott eine Tochter hat, die sich um die Gedanken, Wünsche und Träume der Kinder kümmert“. Zur religiösen Phantasie von Kindern; 115–150: SCHOBERTH, Ingrid: „Dinge machen, von denen wir nicht wissen, was sie sind“ Auf den Spuren ästhetischer Erfahrung im Religionsunterricht; 151–180: RITTER, Werner H.: Kindliche Religion und Phantasie – dargestellt an einem exemplarischen Kapitel der Religionspädagogik.

Religios Pluralism in the West. An Anthology, hg. v. David George Mullan. Oxford: Blackwell Publishers 1997. 350 S., kt \$ 76.95 ISBN: 0-631-20669-8. *Zwischen Anfang und Ende.* Nachdenken über Zeit, Hoffnung und Geschichte, hg. v. Herman Fechtup / Friedbert Schulze / Thomas Sternberg. – Münster: Lit 2000. 149 S. (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung, 5), brosch. DM 34,80 ISBN: 3-8258-4338-6; 9–11: FECHTUP, Hermann: Begrüßung. 13–16: TÜNS, Marion: Grußwort; 17–41: MAIER, Hans: „Die Zeit ist edler als tausend Ewigkeiten“ (Angelus Silesius) Das Christentum und die Zeit; 43–69: LÜBBE, Hermann: Gegenwartschumpfung. Zeit-Erfahrungen in einer dynamischen Zivilisation; 71–80: SAAGE, Richard: „Christliche Utopie“ – ein Widerspruch in sich selbst? Zum Verhältnis von Utopie und Chiasmus; 81–113: MÜLLER, Gerhard Ludwig: Schöpfung und Inkarnation. Koordination der Heilsgeschichte; 115–132: METZ, Johann Baptist: Ein Ziel der Zeit? Die christliche Botschaft im Umbruch der Weltbilder.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, Lahntor 3, D-35032 Marburg;
Prof. Dr. Michael Bongardt, Schwenderstr. 31, D-14195 Berlin;
Prof. Dr. Jost Eckert, Albert-Schweitzer-Str. 30, D-54329 Konz;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Prof. Dr. Albert Franz, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden;
Prof. Dr. Franz Georg Friemel, Goethestr. 19, D-99195 Stotternheim;
Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Hermann-Josef Große Kracht, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hermann Häring, Albertinum, NL-6500 Nijmegen;
Dr. Hans-Jochen Jaschke, Danziger Str. 52, D-20099 Hamburg;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Klaus Lüdiche, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 2, D-45141 Essen;
Dr. Christoph G. Müller, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Lorenz Oberlinner, Werthmannplatz, D-79085 Freiburg;
Johannes Reipen, Wolbecker Str. 117, D-48155 Münster;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Peter Schallenberg, Brackeler Hellweg 144, D-44291 Dortmund;
Dr. Johannes K. Schlageter, Martin-Luther-Ring 30, D-98574 Schmalkalden;
Prof. Dr. Rolf Schönberger, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Dr. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg;
Prof. Dr. Michael Schulz, Via Nassa 66, CH-6900 Lugano;
Prof. Dr. Peter Schulz, Via Ospedale 13, CH-6900 Lugano;
Prof. Dr. Heinz Schütte, Eisteich 31, D-33100 Paderborn;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domplatz 5, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Günter Stemberger, Spitalgasse 2–7, A-1090 Wien;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Saskia Wendel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Aloysius Winter, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Andreas Wollbold, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn;

Impressum

Theologische Revue (ThRV)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 832 26 56, Fax (02 51) 832 83 57, <http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/>, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster

Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

Mitarbeiter: Maximilian Halstrup, Björn Igelbrink, Kerstin Klose, Boris Krause, Marcus Scheiermann, Norbert Wenderdel

Sekretariat: Gundula Wittenborn

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

Verlag und Anzeigen

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster

Bezugspreise: Einzelheft: € 19,50, –/sFr 35,–,

Jahresabonnement: € 101,30/sFr 176,–,

Studentenabonnement: € 81,–/sFr 140,50.

Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 2001

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

review copies please send directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

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