

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 6

2002

98. Jahrgang

LA Gisbert Greshake: Neuere Literatur zum Thema Tod 465

Allgemeines / Festschriften /

- Universalexika** 471
Annäherungen an das Heilige. Gottesliebe und Nächstenliebe in den Religionen. Edmund Weber zum 60. Geburtstag. Mit Beiträgen von Matthias Benad u.a., hg. v. Matthias BENAD / Roger Töpelmann unter Mitwirkung von Thea Mohr (Christoph Elsas)
Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, hg. v. Mariano DELGADO / Odilo NOTI / Hermann-Josef VENETZ (Arnd Bünker)
Priester mit Profil. Zur Zukunftsgestalt des geistlichen Amtes, hg. v. Peter KLASVOGT / Reinhard LETTMANN (Gerhard Stanke)
URBAN, Hans Jörg: „Damit die Welt glaube.“ Der ökumenische Prozeß im Dienst christlichen Zeugnisses. Gesammelte Beiträge. FS zum 60. Geburtstag von Hans Jörg Urban, hg. v. Johann Adam-Möhler-Institut (Otto Hermann Pesch)

Exegese des AT

- GALLAGHER, William R.: Sennacherib's Campaign to Judah. New Studies (Christoph Uehlinger)
HOSSFELD, Frank-Lothar / ZENGER, Erich: Psalmen 51–100 (Hermann Spieckermann)
KÖRTING, Corinna: Der Schall des Schofar. Israels Feste im Herbst (Georg Braulik)

Exegese des NT

- HECKEL, Theo K.: Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium (Klaus Scholtissek)
NAGEL, Titus: Die Rezeption des Johannisevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur (Klaus Scholtissek)
SASSE, Markus: Der Menschensohn im Evangelium nach Johannes (Klaus Scholtissek)

Alte Kirchengeschichte

- STEAD, Christopher: Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustine (Josef Lössl)

Kirchliche Zeitgeschichte

- Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hg. v. Hubert WOLF / Claus ARNOLD (Otto Hermann Pesch)
SCHULTE-UMBERG, Thomas: Profession und Charisma. Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776–1940 (Joachim Schmiedl)
Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821–1996, hg. v. Karl SCHWARZ / Falk WAGNER (Kurt Meier)

Theologiegeschichte

- DÜCKERS, Stefan: Pathos der Distanz. Zur theologischen Physiognomie und geistesgeschichtlichen Stellung Erik Petersons (Martin Brüske)
SCHARF, Uwe Carsten: The Paradoxical Breakthrough of Revelation. Interpreting the Divine Human Interplay in Paul Tillich's Work 1913–1964 (Erdmann Sturm)
WOLFF, Norbert: Peter Alois Gratz (1769–1849). Ein Theologe zwischen „falscher Aufklärung“ und „Obscurantismus“ (Hubert Wolf)

Religionspädagogik

- FAUT, Dieter: Religion als Bildungsgut. Religionspädagogik im bildungspolitischen Diskurs um das Schulfach Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) und den Religionsunterricht im Bundesland Brandenburg. Bd 1: Sichtweisen in Staat und evangelischer Kirche. Bd 2: Sichtweisen weltanschaulicher und religiöser Minderheiten. (Udo Schmälzle)

Religionswissenschaften

- Zeugnis im Dialog der Religionen und Postmoderne, hg. v. Ralph PECHMANN / Martin REPPENHAGEN (Christoph Elsas)

Philosophie / Philosophiegeschichte /

Religionsphilosophie

- BECKER, Werner: Das Dilemma der menschlichen Existenz. Die Evolution der Individualität und das Wissen um den Tod (Axel Heinrich)
Die Wirklichkeit des Mythos. Eine theologische Spurensuche, hg. v. Volker HÖRNER / Martin LEINER (Johannes Reipen)
ENGEL, Ulrich: Umgrenzte Leere. Zur Praxis einer politisch-theologischen Ästhetik im Anschluß an Peter Weiss' Romantrilogie „Die Ästhetik des Widerstands“ (Josef Wohlmuth)
HAEFFNER, Gerd: Philosophische Anthropologie. Grundkurs Philosophie 1 (Norbert Fischer)
GUZ, Tadeusz: Der Zerfall der Metaphysik. Von Hegel zu Adorno (Michael Schulz)
JANKE, Wolfgang: Kritik der präzisierten Welt (Karsten Kreutzer)
KLUN, Branko: Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger (Josef Wohlmuth)
LANGTHALER, Rudolf: Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas (Klaus Müller)
Religionsphilosophie – Historische Positionen und systematische Reflexionen, hg. v. Matthias JUNG / Michael MOXTER / Thomas M. SCHMIDT (Martin Wichmann)
SCHERER, Georg: Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen (Peter Hofmann)

Fundamentaltheologie

- FEIL, Ernst: Religio. Bd 3. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jh. (Horst Bürkle)

Dogmatik

- ZEINDLER, Matthias: Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung (Harald Wagner)

Moraltheologie

- ERNST, Stephan / ENGEL, Ägidius: Christliche Ethik konkret. Werkbuch für Schule, Gemeinde und Erwachsenenbildung (Klaus Arntz)
Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, hg. v. Adrian HOLDEREGGER (Peter Schallenberg)

Liturgiewissenschaft

- BERGER, David: Thomas von Aquin und die Liturgie (Henryk Anzulewicz)
GEIER, Richard: „Seelsorge vom Altar aus.“ Das pastoral-liturgische Konzept von Bischof Simon Konrad Landersdorfer OSB (Theodor Maas-Ewerd)
Liturgie in Bewegung. Beiträge zum Kolloquium. Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert. 1.–3. März 1999 an der Universität Freiburg / Schweiz, hg. v. Bruno BÜRKI / Martin KLÖCKENER unter Mitarbeit v. Arnaud Join-Lambert (Manfred Probst)

Spiritualität

- FISCHER, Balthasar: Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität, hg. v. Albert GERHARDS / Andreas HEINZ (Manfred Probst)

Theologie / Psychologie

- Psychoanalyse und Religion. Versuch einer Vermittlung. Mit Beiträgen v. Markus Bassler / Andreas Cesana / Walter Dietz / Heinz Henseler / Otto F. Kernberg / Hartmut Raguse / Heribert Wahl / Klaus Winkler, hg. v. Markus BASSLER (Klaus Baumann)

Theologie / Kunst

- SCHRECKENBERG, Heinz: Christliche Adversus-Judaos-Bilder. Das Alte und Neue Testament im Spiegel der christlichen Kunst (Reinhard Hoeps)

Kurzrezensionen

- Bibliographie 545

Liebe Leserinnen und Leser der „Theologischen Revue“!

Zufrieden schauen wir heute auf das Jubiläumsjahr unserer Zeitschrift zurück, welches insbesondere von unserer Fakultät, aber, so hoffen wir, auch von unseren Lesern weltweit mit Interesse begleitet wurde. Der Festakt am 1. Februar, zu dem Herr Kardinal Kasper aus Rom zum Hauptvortrag angereist war, hat das Ansehen der „Theologischen Revue“ vor Ort sehr gesteigert. Somit gehen wir mit frischer Motivation ins neue Jahr.

Ihnen und Ihren Angehörigen wünschen wir ein frohes, gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2003.

Ihr Prof. Dr. Harald Wagner
und MitarbeiterInnen

BS: Theol A 010

210

Neuere Literatur zum Thema Tod

Gisbert Greshake

„Es gibt nichts, was die Lebenden so sehr fasziniert wie der Tod. Er ist eine der wenigen Erfahrungen, die alle Menschen teilen, und dennoch bleibt er ein Mysterium. Er ist die vielleicht erschreckendste, entsetzlichste Tatsache des Lebens. Aber er hat auch etwas ungeheuer Verlockendes und unbestreitbar Romantisches an sich. Der Tod regt die menschliche Phantasie an und beflügelt sie (...). Er nährt Religion, Politik, Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft und die gesellschaftlichen Sitten und Gebräuche. Er berührt jeden Aspekt unseres täglichen Lebens.“ Diese Anfangssätze des ersten gleich zu rezensierenden Buches geben wohl auch die Motive dafür an, warum ebenso in der Theologie die Beschäftigung mit dem Thema Tod an kein Ende kommt. Einige neuere theologische Veröffentlichungen, Publikationen, die für die Theologie von Interesse sind, seien im Folgenden vorgestellt und besprochen.

Die amerikanische Journalistin CONSTANCE JONES hat ein Kompendium „Der Tod“ veröffentlicht,¹ bei dem das Wort des Untertitels „Alles“ (fast) ganz wörtlich zu nehmen ist. Die Vf.in läßt hier wirklich nichts aus, was irgendwie mit dem Thema Tod zusammenhängt: Es wird nicht nur eine Kulturgeschichte des Todes geboten, die auf alle nur denkbaren Details eingeht (Traueritten, Bestattungsweisen und -zeremonien, Menschenopfer, Witwenverbrennung, Nahtoderfahrungen, Jenseitsvorstellungen, künstlerische Gestaltungen), man erhält auch die wichtigsten Informationen über Altern, Organtransplantation, Autopsie, über Euthanasie- und „Einfriermethoden“. Todesursachen und Sterbestatistiken, Mord- und Selbstmordraten, Kriege, Seuchen und Epidemien werden behandelt. Selbst von Kannibalismus und Methoden der Einbalsamierung, von Kultmorden und Hinrichtungsweisen ist ebenso ausführlich die Rede, wie man auch von der Geschichte der wichtigsten Massenmörder und vom Tod bemerkenswerter Persönlichkeiten (einschließlich ihrer „letzten Worte“) erfährt. Schließlich werden praktische Hinweise geboten über Hospize, Patientenverfügung, „Abwicklung“ eines Todesfalls und Weisen des Kondolierens. Ein Adressenverzeichnis von Organisationen und Selbsthilfegruppen beschließt dieses ganz und gar außergewöhnliche Buch, von dem die Vf.in selbst zu Recht sagt, es sei ein Kompendium, „das in dieser Form noch nie zusammengestellt wurde und seinesgleichen sucht“ (14). Insofern das Buch tatsächlich ein übervollständiges Nachschlagewerk für alle mit dem Tod zusammenhängenden Fragen darstellt, ist es auch für den Theologen von Interesse. Doch sind zugleich wesentliche Einschränkungen zu machen.

Die Vf.in rühmt sich selbst dessen, daß sie „unterhaltsame“ (wie nützliche) Informationen zusammengestellt hat: Das Buch „wird zumindest eines erreichen, es wird mit Sicherheit niemanden zu Tode langweilen“ (14). Gerade dies ist aber auch seine Schwäche: Statt genau und sorgfältig zu „recherchieren“, begnügt es sich, gerade was die religiösen und kulturellen Themen und Passagen angeht, nicht selten mit „Unterhaltsamkeit“, d. h. mit oberflächlichen, undifferenzierten, ja schlicht falschen Pauschalurteilen. Einige Beispiele: Auch die Hebräer „pfl egten den Brauch“, ihre erstgeborenen oder auch andere Kinder „zu opfern“ (58). – Nach christlicher Konzeption wird „der Körper mit Sünde in Verbindung gebracht“ (188). – Die Seelen von ungetauft sterbenden Säuglingen „kommen nach einem kurzen Zwischenaufenthalt im Limbus in den Himmel“ (199). – „Der atl. Gott ist durch und durch rachsüchtig“ (225). – „In der jüdisch-christlichen Tradition verlangt das achte (!) Gebot (...) „Du sollst nicht töten““ (222; ebenso 227: es ist also kein Druckfehler!). Nimmt man solche und viele (!) ähnliche Details zusammen, stellt sich gar sehr die Frage, wie weit man auch in anderen Bereichen den „Informationen“ der Vf.in vertrauen kann.

Ähnlich wie dieses Büchlein für den Theologen eher Hintergrundinformationen enthält, ist es auch mit den vier folgenden Schriften: Da ist zunächst das von RAINER BECK herausgegebene Lesebuch „über die letzten Dinge“.² Ausgehend vom Faktum, daß der Tod nicht nur ein Naturereignis, sondern – wie der Vf. meint: sogar vorrangig – ein kulturelles Ereignis ist, das erst in geschichtlich sich wandelnden Erfahrungen sein eigentliches Wesen zeigt, werden ge-

schichtliche „Wirkungen und Erscheinungsformen“ des Todes von den frühen Hochkulturen über die klassische und nachklassische Periode der griechisch-römischen Antike, über Mittelalter und Neuzeit bis zur jüngsten Gegenwart vorgestellt: Es sind ca. 70 nach Epochen geordnete Texte von je ca. 2–7 S., die der Vf. hier zusammengetragen hat. Dabei handelt es sich um extrem unterschiedliche Textsorten: Auf der einen Seite sind es *Original*texte aus der Menschheitstradition (Gilgamesch-Epos, NT) sowie von Dichtern und Denkern (z. B. Homer, Platon, Augustinus, Dante, Jean Paul, Schopenhauer), auf der andern Seite aber handelt es sich um *nacherzählende Berichte* über das Todesverständnis einzelner Religionen und Philosophen (Epikur, d'Holbach, Schopenhauer) sowie über historische Vorgänge (Reliquienverehrung, Foltortod, KZ) und soziokulturelle Situationen (z. B. Pest, Mortalität in Großstädten, Aids). Schon diese Unterschiedlichkeit macht es schwer, irgendeinen roten Faden zu erkennen, es sei denn das „Stichwort Tod“. Was sodann die Texte selbst angeht, so läßt sich über eine solche Auswahl bekanntlich immer streiten. Aber unverzeihlich finde ich es, daß kein einziger Text aus dem AT aufgenommen wurde (wo doch gerade das Todesverständnis dort in einer ungeheuren Spannweite erscheint: vom „Prediger“ bis zum „Buch der Weisheit“), entsprechend findet sich auch kein einziger Text aus jüdischer Tradition (wohl aber – sogar gleich zwei – aus alt-ägyptischer sowie je einer aus iranischer, buddhistischer, tibetanischer). Ebenso verwundert es, daß es kein Beispiel aus der wirkungsgeschichtlich so wichtigen Literatur der *ars moriendi* gibt sowie keinen Text aus dem Existentialismus und (Neo-)Marxismus. Kann man angesichts solcher Defizite noch sagen, daß „die vorliegende Anthologie die (!) historischen Sichtweisen in Erinnerung“ ruft? (Waschzettel).

Ähnlich werden auch im Sbd „*Tod und Leben*“³ in drei Beiträgen kulturelle Phänomene der Todesthematik umkreist: Der Altertumswissenschaftler Kjeld Matthiessen berichtet, orientiert an Sokrates und Seneca, über „Tod und Sterben im Denken der Griechen und Römer“. Der Zoologe Dieter Kuhlmann stellt „Biologische Aspekte von Sterben und Tod“ heraus. Der Theologe Herbert Vorgrimler formuliert seine Überlegungen zu „Sterben und Tod als Übel“ als Variationen der Theodizeeproblematik, indem er eindringlich formuliert: „Für zahllose Menschen ist Gott angesichts der Sterbensnot und der Todesangst tausende Tode von unerhörten Gebeten gestorben“ (53). Den damit aufgeworfenen Fragen stellt Vorgrimler die auf das irdische Leben beschränkte biblische Lebenspraxis von Koh 9,3–9 gegenüber, welche „für diesmal (!) das letzte Wort haben“ soll (54). Ich frage mich, warum hier nicht das „allerletzte Wort“ des christlichen Glaubens eingebracht wird. Sehr fragwürdig scheint mir die Polemik des Autors gegen die These von der Verdrängung des Todes in der gegenwärtigen Gesellschaft zu sein. Er übernimmt hier kritiklos die gewiß nicht ideologiefreie Position von Werner Fuchs. Gegen sie spricht immerhin, „daß auf sehr unterschiedlichem methodischen Niveau durchgeführte Untersuchungen ausnahmslos eine Verdrängungshypothese bestätigen“ (so etwa J. WITKOWSKI, „*Tod und Sterben*“, Heidelberg 1978, 132).

Der von MARKWART HERZOG herausgegebene Sbd „*Sterben, Tod und Jenseitsglauben*“⁴, der zum gleichen Genre gehört, soll hier nur angezeigt, nicht rezensiert werden, da der Rez. selbst an dieser Veröffentlichung mitgewirkt hat. Eine Reihe von Autoren wie z. B. Daniel Schäfer, Karl Hoheisel, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz befassen sich hier mit kulturellen Aspekten des Todes (Zum Wortfeld Tod im 15. und 20. Jh., zu Leben und Tod in den Religionen, zum Tod in der Philosophie des 20. Jh.s), Hans-Bernhard Wuermeling und Wolfgang Schild stellen sich dessen medizinischen und juristischen Dimensionen.

Schließlich betrifft auch die Veröffentlichung von WERNER THIEDE „*Die mit dem Tod spielen*“⁵ eher eine Problematik im Vor- bzw. Umfeld der Theologie. Der Vf., wiss. Referent an der Ev. Zentralstelle für

¹ Jones, Constance: *Der Tod*. Alles über Leben und Sterben. München / Zürich 2000 (aus dem Amerikanischen für die dt. Ausgabe bearb. v. Anni Pott, ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel: *Die letzte Reise*. Eine Kulturgeschichte des Todes).

² *Der Tod*. Ein Lesebuch von den letzten Dingen, hg. v. Rainer Beck (Beck'sche Reihe; 1125). München 1995.

³ *Tod und Leben*. Spektrum Literatur / Literarische Abende zu menschlichen Themen, hg. v. Prorektor für Forschung und wiss. Nachwuchs, Westf. Wilhelms-Universität Münster (Akad. Reden und Beiträge / Westf. Wilhelms-Universität Münster 13.). Münster 1996.

⁴ *Sterben, Tod und Jenseitsglaube*. Ende oder letzte Erfüllung des Lebens, hg. v. Markwart Herzog (Irseer Dialoge 3). Stuttgart 2001.

⁵ Thiede, Werner: *Die mit dem Tod spielen*. Okkultismus – Reinkarnation – Sterbeforschung (Gütersloher Taschenbücher 975). Gütersloh 1994.

Weltanschauungsfragen in Stuttgart, bezeichnet mit dem im Titel des Buches genannten Stichwort „Spielen“ eine Reihe von Tendenzen der gegenwärtigen Gesellschaft, mit der Herausforderung des Todes fertig werden zu wollen: Weil die christliche Hoffnung fragwürdig geworden sei, werde das Sterbenmüssen als unerträglich empfunden. Konsequenterweise gäbe es außer der Verdrängung des Todes vielfältige Versuche, den Tod dadurch zu verharmlosen, daß er als bloßes Durchgangstor in benachbarte Dimensionen verniedlicht wird. „Dieses als harmlos erscheinende Tor kann der Mensch gleichsam spielerisch mehrfach durchschreiten – ob in okkulten Geisterkommunikationen, im Zuge vielfacher Wiederverkörperungen oder im Durchleben sogenannter Todesnähe-Erfahrungen, wie sie zum Gegenstand einer internationalen Sterbeforschung geworden sind“ (7).

Entsprechend gliedert sich das Büchlein in vier Kap.: 1. „Materialismus: Der tabuisierte Tod“; 2. „Okkultismus: Das bagatellierte Jenseits“; 3. „Reinkarnation: Das bagatellierte Diesseits“; 4. „Sterbeforschung: Die bagatellierte Grenze.“ Demgegenüber will das 5. Kap. „Auferstehung: Der besiegte Tod“ die christliche Alternative als jene Perspektive erweisen, die allein der Realität der vielschichtigen Dimensionen von Leben und Tod entspricht.

Die Darlegungen dieser Veröffentlichung sind für weite Kreise bestimmt und recht verständlich. Positiv hervorzuheben sind auch manche gut recherchierten Einzelheiten über die historische Genese von Okkultismus und Sterbeforschung sowie die kritische Erörterung des kognitiven Status von sog. Beweisen für die Reinkarnation. Fragwürdig ist nur, daß die christliche Hoffnung auf Auferweckung ohne weitere Problematisierung in den Kontext von Luthers Lehre über den Seelenschlaf ausgelegt wird. Luther bestreitet „eine wache Bewußtseinsverfassung zwischen Tod und Auferweckung. (...) [Dabei] zielt (...) der vorläufige Schlafzustand auf die Auferweckung sowohl des Leibes als auch der Seele. Die Seele wird freilich nur aus dem Schlaf, nicht aus dem Tod geweckt, während der Leib neu geschaffen wird“ (118). Die auch zumindest teilweise in der evangelischen Theologie gesehene Problematik dieser Konzeption wird nicht diskutiert. Zweimal findet sich die undifferenzierte – weil den hermeneutischen Ort nicht wahrnehmende – Behauptung, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sei katholischerseits „dogmatisiert“ (37, 112).

Während bisher Werke besprochen wurden, die eher als Hintergrund für die Theologie wichtig sind, handelt es sich bei den im Folgenden zu rezensierenden Veröffentlichungen um Publikationen, die im engeren Sinn als theologisch zu charakterisieren sind.

Ähnlich wie das gleich zu Anfang rezensierte Buch von C. JONES gewissermaßen enzyklopädischen Charakter hat, so steht auch die Diss. von PETER CHRISTOPH DÜREN „Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes“⁶ (bei Prof. Ziegenaus, Augsburg) in einem umfassenden Horizont, in diesem Fall allerdings beschränkt auf eine eher theologische Perspektive. Die Grundthese vom „Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes“ oder, anders formuliert, die Überzeugung, daß der Augenblick des Todes das ewige Geschick des Menschen besiegelt – für die in der Todsünde Sterbenden: die Hölle, für die in der Gnade Stehenden: den Himmel, dient dazu, die verschiedensten Themen rings um den Tod zusammenzufassen. So bietet diese Studie nicht nur eine umfassende tour d'horizon über vergangene und gegenwärtige Einstellungen zum Tod, es werden auch wertvolle Anregungen für Sterbevorbereitung, -begleitung und -liturgie geboten.

Im Mittelpunkt der Arbeit allerdings steht *erstens* eine ausführliche, gelegentlich auch reduplikative Darlegung von Schrift- und Traditions-„Beweisen“ für die im Titel angezeigte These. Daraus wird gefolgert, daß es sich hierbei zwar nicht formal um ein Dogma, aber um einen „aufgrund der ordentlichen Lehrverkündigung durch alle Jh.e hindurch materialiter (...) unfehlbaren Glaubenssatz“ handelt (200). Im Gegenzug dazu findet sich *zweitens* im Korpus der Studie eine kritische Behandlung all jener Traditionsstränge und Theologumena, die eine „Aufweichung“ der Überzeugung von der radikalen Unumkehrbarkeit der im Tode gegebenen Situation des Menschen vor Gott zur Folge haben. In diesem Zusammenhang werden kritisch beleuchtet und abgelehnt z.B. Reinkarnationslehre, Illuminationstheorie, Endentscheidungshypothese, alle Formen einer Apokatastasislehre bis hin zu universalen Hoffnungsperspektiven. Ebenso kritisch werden alle Weisen besänftigender „Nah-Tod-Erlebnisse“ behandelt und jene Hoffnungsversuche, die von der Heilsmöglichkeit ungetaufter Kinder, Selbstmörder usw. auf größere Heilsmög-

lichkeiten Gottes schließen. Da alles auf den Augenblick des Todes ankommt, werden *drittens* in einem längeren (sehr interessanten) Exkurs auch medizinische Fragen traktiert, so z.B. neuere medizinische Versuche zur Überwindung der Sterblichkeit sowie Probleme der Bestimmung des Todeszeitpunktes.

Es ist keine Frage, daß der Vf. eine ungeheure Fülle von Materialien aufgearbeitet und für seine Zwecke dienstbar gemacht hat. Als quasi enzyklopädische Sammlung von Daten und Gesichtspunkten mag die Studie somit ihre guten Dienste tun. Doch hinterläßt sie in vielfacher Hinsicht einen durchaus problematischen Eindruck. Da ist *erstens* der nahezu totale Ausfall einer hermeneutischen Besinnung auf den Umgang mit exegetischen und theologiegeschichtlichen Texten zum Thema Tod, Gericht, Himmel, Hölle, aber auch Tod- und Erbsünde sowie deren Konsequenzen (Los der ungetauften Kinder usw.). Weder die besondere Hermeneutik prophetischer Rede noch eine spezifisch eschatologische Hermeneutik kommen jemals in den Blick. Alle diesbezüglichen Texte werden sozusagen „netto“, als (sach-)beschreibende, überzeitlich geltende und deshalb – unter bestimmten Bedingungen – dogmatisch verpflichtende Aussagen genommen ohne Rücksicht auf irgendwelche Einsichten neuzeitlicher Hermeneutik. Geradezu entlarvend ist dabei die das II. Vaticanum geradezu dementierende Aussage von „der (!) Offenbarungsquelle der mündlichen (!) Überlieferung“ (107). *Zweitens* tritt an zahlreichen Stellen der Arbeit hervor, daß das erkenntnisleitende Interesse nicht eigentlich die im Titel angezeigte These ist, sondern die „Drohung mit der Verdammnis“ (153). Eben dies ist auch der Hintergrund für die Abweisung einer universalen Hoffnungsperspektive: „Es wäre (...) häretisch, zu behaupten, die Hölle sei leer“, betont der Vf. (255). „Daß tatsächlich Menschen verlorengehen, ist eine in der Heiligen Schrift selbstverständlich vorausgesetzte Prämisse“ (469; ebenso 474⁴⁵⁹). Darum „entspricht es nicht der biblischen Erwartung, wenn man auf die Erlösung aller hoffen würde“ (475). Deswegen gilt: „Den Tod nur als (harmlosen) Übergang vom Diesseits ins Jenseits, nur als rettende Chance zu begreifen, wird den Urkunden unseres Glaubens (...) nicht gerecht. Angst vor der Hölle ist also nicht in sich schlecht, sondern kann sogar als ‚Geschenk Gottes und ein Antrieb des Heiligen Geistes‘ [Verweis auf DH 1678] betrachtet werden“ (426). Und weiter: „Eine postmortale Bekehrungsmöglichkeit einzelner ist von der Glaubenslehre her ausgeschlossen. Eine solche Vorstellung verharmlost die Hölle als Konsequenz der Todsünde des aus dem Leben geschiedenen Menschen“ (345). Diese wahrhaft „dys-angelische“ Perspektive geht als Interpretament durch alle Details der Arbeit hindurch. So wird z.B. im Anschluß an die medizinische Einsicht, daß im Falle eines gewaltsamen Todes noch einige Sekunden bis zum endgültigen Sterben vergehen und somit „dem Sterbenden theoretisch noch eine letzte Frist zu einer liebenden Stellungnahme gegenüber Gott“ bleibt, interpretierend vermerkt: „Ob diese Möglichkeit praktisch genutzt werden kann, kann jedoch bezweifelt werden, da der Verstand in seinen letzten Augenblicken wahrscheinlich mit dem (banalen) verzweiferten Versuch einer Rettung vor dem Tod beschäftigt und daher gegebenenfalls für eine religiöse Bewältigung der letzten Lebensaugenblicke blockiert ist“ (395). So wird, wohin man auch in dieser Arbeit blickt, ihre Grundthese dazu instrumentalisiert, Angst vor der ewigen Verdammnis zu erzeugen. Mag diese Grundtendenz auch verständlich werden angesichts der heute oft genau entgegengesetzten Verharmlosung von Verantwortung vor Gott, Gericht und Entscheidung über das Leben – in ihrer Polarisierung wird sie m. E. dem „Evangelium der Hoffnung“ nicht gerecht und bedeutet einen schrecklichen Rückfall in jene schon überwunden geglaubte Weise der religiösen Sozialisierung, die vorwiegend von Angst und Schrecken geprägt war, und deren Handlungsmotive die einer „Dienstmädchenmoral“ (Kant) waren.

Weiter trübt eine Reihe von Unstimmigkeiten bis hin zu Unsinnigkeiten das Bild der Arbeit. Da wird fälschlicherweise die katholische These von der „Auferstehung im Tod“ mit der evangelischen „Ganz-Tod-These“ zusammengebracht (444f). Das bekannte Balthasar-Zitat „Gott ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle ...“ ist mehrfach L. Boros zugeschrieben (z.B. 291). Die Kirchenväter werden zu einem großen Teil aus längst überholten, nicht mehr zitablen Editionen angeführt. Darüber hinaus kommt es noch zu folgender Absurdität: Die griechischen Väter werden in den Fußnoten mit ihrem *lateinischen* Migne-Text angeführt. Das gäbe noch einen gewissen (!) Sinn, wenn der Vf. nach diesem lat. Text seine dt. Übersetzung angefertigt hätte. Aber nein! Die im Haupttext gebotene Übersetzung ist, wenn möglich, der BKV-Ausgabe entnommen. So entsteht der Eindruck, als sei die lat. Übersetzung der griechischen Kirchenväter der

⁶ Düren, Peter Christoph: *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes*. Reflexion über eine katholische Glaubenslehre. Buttenwiesen ³2001.

„authentische Text“. Weiter ist dem Vf. wohl nicht aufgefallen, daß die BKV-Übersetzung in manchen Teilen schlicht falsch ist. So kann man beim besten Willen „exomologesis“ bei Cyprian nicht mit „Beichte“ übersetzen (sondern mit „Buße“ bzw. „Bußgeschehen“), auch ist die Übertragung von „ignis purgatorius“ bei Gregor d. Gr. mit „Fegfeuer“ ein Anachronismus. Aphrahat wird in ein und derselben Fußnote einmal mit „Unterweisung“, ein anderes Mal mit „Demonstratio“ angeführt (118²⁷³). Schließlich hinterläßt auch das hundert S. umfassende Literatur-Verzeichnis einen Eindruck, den man nur als „aufgemotzt“ kennzeichnen kann. So werden z.B. die aus DH zitierten Konzilien, lehramtlichen Verlautbarungen usw. sowie die Texte des II. Vat. im Verzeichnis *einzelnen* aufgeführt, ebenso auch die Apostolischen Glaubensbekenntnisse, liturgischen Bücher etc. Die Namen der griechischen Kirchenväter werden immer auch in griechischen Lettern gebracht, wobei dem Vf. offenbar entgangen ist, daß Aphrahat (der auch in griech. Lettern angeführt ist) kein Grieche, sondern Syrer ist. Und so könnte man fortfahren ...

Auch die Studie von ROBERT NANDKISORE, *„Hoffnung auf Erlösung“*⁷, eine 1995 an der Gregoriana eingereichte Diss., greift weit über das Thema Tod hinaus, da sie sich mit dem ganzen Umkreis eschatologischer Thematik im Denken Balthasars befaßt und darüber hinaus an Hand der Eschatologie einen Zugang zum Denken dieses Basler Theologen überhaupt bieten möchte. Denn – so bemerkt der Vf. zu Recht – von den frühen Veröffentlichungen an ist Eschatologisches „so sehr mit der Gesamtgestalt seiner Theologie verwoben, daß eine Darstellung seiner Eschatologie gleichzeitig auf das Ganze verweist“ (7). Aber in diesem „Ganzen“ spielt der Tod insofern eine besondere Rolle, als vom Frühwerk an die Eschatologie ihren Haftpunkt beim einzelnen und dessen endgültigem Geschick hat (vgl. 26). Als bezeichnender „Aphorismus“ findet sich im „Weizenkorn“, einem Frühwerk Balthasars, die Bemerkung: „Die entscheidende Situation des Lebens bleibt doch der Tod. Von ihm her könnte alles Christliche abgeleitet werden“ (ebd. 119).

Die Studie ist sowohl im Grundriß als auch in der Durchführung im einzelnen von großer Klarheit und Prägnanz: In drei der Genese des behandelten Werks folgenden Schritten wird die Eschatologie Balthasars behandelt: I. Teil: 1930–1940 in den philosophisch-germanistischen Frühschriften (Diss. und dreibändige „Apokalypse der deutschen Seele“). Eschatologie wird hier bestimmt „als die Lehre vom Verhältnis des Geistes [bzw. der Seele] zu seinem [ihrem] endgültigen oder ewigen Schicksal“ (vgl. 16 bzw. 25). Balthasar legt hier in einem geistesgeschichtlichen Durchgang dar, daß und wie der Versuch einer Bewältigung der Endlichkeit des Menschen nur in unlösbare Aporien führt. Obwohl sich von da aus die Frage nach einer theologischen Antwort stellt, wird diese im Frühwerk außer in einigen Andeutungen noch nicht gegeben. – II. Teil: 1940–1959 in den theologischen Frühschriften. Im Mittelpunkt stehen hier die beiden großen Eschatologie-Artikel von 1957 und 1959, in denen Balthasar entgegen einer jahrhundertelangen Verdinglichung der Eschatologie eine – seither weit rezipierte – christologische „Reduktion“ bzw. „Zentrierung“ vornimmt: Gott ist das „Letzte Ding [des Geschöpfes] als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer (8 ...). Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn Jesus Christus“ (85). Auch klingt in dieser Periode schon – allerdings sehr zaghaft – das später so wichtige Thema des Höllenabstiegs und der universalen Hoffnung an. – III. Teil: 1961–1987 in der „Trilogie“. Hier erhalten die früheren Ansätze ihre eigentliche und umfassende Fundierung, insofern sie auf die Trinitätstheologie und Christologie rückbezogen werden: Indem der Gottessohn in trinitarischem Liebesgehorsam gottverlassen sterbend die Weltschuld trägt, unterscheidet er sich nicht mehr vom Sünder, er teilt mit ihm Sünden- und Todeserfahrung, ja, er identifiziert sich mit dem Begriff des Widergöttlichen und unterfaßt damit jede mögliche Hölle. Indem so der „Himmel“ in die äußersten Abgründe der „Erde“ eingeht, kommt diese wieder bei Gott an. Das damit gegebene Problem einer möglichen „Apokatastasis“ wird ausführlich diskutiert. Damit ist nun auch die Antwort auf die offene Frage des Frühwerks gegeben: „In Christus besiegt Gott das, womit keine Philosophie fertig wird: ‚des Menschen Tod, um die menschliche Ganzheit in Gott wiederherzustellen‘“ (261). Dabei wird dieser Sieg über den Tod von Balthasar nicht als punktuellendes Endgeschehen verstanden (Auferstehung am „Jüngsten Tag“), vielmehr gilt: „Jeder neue Tod gliedert nicht nur ein zeitliches Glied der ewigen Stadt ein, sondern

nimmt ein Teil der Herzen, die den Gestorbenen geliebt haben, vorweg mit hinüber“ (v. Balthasar, Das Ganze im Fragment 121, dazu der Vf. 278f). Damit entfällt die Konzeption eines Zwischenzustands. – Zwischen den drei Hauptteilen hat der Vf. sehr geschickt Kap. eingeschoben, die darüber informieren, was sozusagen „zwischen“ den drei eschatologischen High-Lights liegt bzw. geschieht, z. B. über Balthasars Entdeckung der Christozentrik bei den Vätern, über den Einfluß Adrienne v. Speyrs und über einige kleinere Schriften, in denen sich die großen eschatologischen Themen vorweg entwerfen.

Alles in allem informiert diese Studie vorzüglich über die das Gesamtwerk Balthasars bestimmende eschatologische Dimension. Und doch stellt sich bei mir angesichts dieser Arbeit (und vieler ganz ähnlich angelegter Studien) die skeptische Frage ein: Ad quid bonum? Der Vf. gibt selbst zu, daß eine „die Darstellung überschreitende Kritik fehlt“ (8). Die Studie verbleibt mithin auf der Ebene einer durchaus prägnanten und durchsichtigen Darstellung. Aber gerade von da aus stellt sich die Frage nach dem „Nutzen“ einer solchen Arbeit. Soll sie die Eigenlektüre und das Eigenstudium Balthasars ersetzen? Das wäre jammerschade! Soll sie als Hinführung und als Hilfe zur Einordnung nützlich sein? Dafür hat Balthasar selbst Vorsorge getroffen (vgl. „Kleiner Lageplan zu meinen Büchern“ und „Mein Werk“). Was also soll's? Ich verstehe diese Frage nicht als „Killerfrage“, welche eine in sich vortreffliche Arbeit abtun will, sondern auch als grundsätzliche und generelle Anfrage an das Genre vieler ähnlicher Arbeiten.

Die Studie von CHRISTOPH DOHMEN, *„Schöpfung und Tod“*⁸ ist biblischer Art. Sie wurde als Habil.schrift erstmals 1988 veröffentlicht und mit dieser Ausgabe neu aktualisiert. Weil der Tod nur eines der hier behandelten Themen und nicht einmal das zentrale ist und weil das Buch schon 1989 in der ThRv von H. Groß besprochen wurde, seien hier nur einige Randbemerkungen dazu gemacht.

Gegenstand der Arbeit ist im eigentlichen Sinn weder – wie im Titel angegeben – das Thema Schöpfung, noch das Thema Tod, sondern der Text Gen 2/3 (genauer Gen 2,4b–3,24), dessen Spannungsbogen u.a. die Themen Schöpfung und (auch) Tod zur Sprache bringt. Indem dieser zwar geschlossene, im einzelnen aber unausgeglichenen Text literargeschichtlich analysiert und auf seine verschiedenen Entwicklungsstadien hin durchsichtig gemacht wird (sei es jahwistisch als „ätiologische Protologie“, jehowistisch als „Paradieserzählung“ oder priesterschriftlich als „paradigmatische Erzählung“), erscheint auch das Thema Tod in je unterschiedlichen Perspektiven.

Hervorzuheben ist die durchgehende Intention des Vf.s, seine exegetischen Ergebnisse in ein Gespräch mit der systematischen Theologie zu bringen (was ihm freilich in den Rezensionen zur 1. Auflage auch einige Kritik eingebracht hat). In diesem Zusammenhang markiert er auch jene literargeschichtlichen Stadien der Textform, wo etwa eine systematische Erbsündenlehre einsetzen kann oder eben nicht (vgl. besonders 228ff) oder wo die Vorstellung vom Tod als Sündenstrafe zum Ausdruck gebracht wird und wo nicht (vgl. 239ff). Von da aus erhebt der Exeget an den Systematiker die Forderung: „In dieser Weise sollten v.a. die zahlreichen systematisch-theologischen Fragen in bezug auf Schöpfungslehre, Anthropologie, Sünde, Erbsünde, Freiheit des Menschen, Böses, Tod etc. von einer Reflexion auf den unterschiedlichen Charakter (...) des Textes erörtert werden. Dabei kommen nicht nur unterschiedliche nebeneinanderstehende Ansätze in den Blick, sondern gerade thematisch orientierte Betrachtungen lassen eine Rezeptionsgeschichte erkennen und rücken somit zentrale Fragen nach der historisch-situativen Einbettung theologischer Gedanken in den Mittelpunkt“ (248). Zur Einlösung eines solchen Programms bietet diese Studie wertvollste Hilfe.

Die hier vorliegende 2. Auflage ist nun nicht nur gekennzeichnet durch eine neues Layout und durch die Zufügung von drei, bereits vom Vf. publizierten, der Thematik des Buches nahestehenden Beiträgen, sondern v.a. durch ein Nachwort zur gegenwärtigen Pentateuch-Diskussion, die den Vf. selbst bzgl. der eigenen Quellenscheidung „skeptisch“ werden ließ (356). Dennoch bleibt er in vorsichtiger Form bei seiner These: „Es scheint einiges dafür zu sprechen, daß Gen 2/3 und einige weitere Erzählungen der sog. Urgeschichte doch früh gesammelt wurden und schon im 7. Jh. (in einem Jerusalemer Geschichtswerk) als theologische und anthropologische Anfangserzählungen verbunden wurden“ (358). Und bei diesen Erzählungen ist nun einmal zu berücksichtigen, daß diese in ihrer Endgestalt nicht

⁷ Nandkimore, Robert: *Hoffnung auf Erlösung*. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Tesi Gregoriana, Serie Theologica 22). Rom 1997.

⁸ Dohmen, Christoph: *Schöpfung und Tod*. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3. Aktualisierte Neuauflage (Stuttg. Bibl. Beiträge 35). Stuttgart 1996.

nur eine Bedeutungsebene aufweisen, sondern verschiedene, die neben- und ineinander bestehen und auch für eine systematische Reflexion über den Tod zu berücksichtigen sind.

Mit einem traditionellen Thema, das jedoch keinesfalls an Aktualität verloren hat, ja, vielleicht heute wichtiger denn je ist, befaßt sich das Buch von BERNHARD SILL / RENÉE RAUCHALLES über die „ars moriendi“.⁹ Es ist gewissermaßen ein Plädoyer für ein „Comeback“ dieser Thematik. Orientiert an großer Literatur der Neuzeit (v. a. an Rilke), wird von Sill, Prof. für Moraltheologie und Sozialethik in Eichstätt, die Einheit von Lebens- und Sterbekunst und entsprechend die Einheit von Leben vor und Leben nach dem Tod eindrucksvoll herausgestellt. Ein längeres Gespräch mit der Münchener Malerin Rauchalles, die sich in ihren Arbeiten mit dem Thema Tod und Versöhnung befaßt hat, beschließt das Werk. – Auffällig ist, daß der Vf. kaum die große (spät)mittelalterliche Literaturgattung der „ars moriendi“ berührt sowie deren ganz praktische Ratschläge und Usancen. Dies ist vielleicht mit ein Grund dafür, daß das Werk ein durchaus überzeugendes Plädoyer darstellt, daß aber Perspektiven für eine neue christliche (und menschliche) „Praxis“ fehlen bzw. der kreativen Konsequenz des Lesers anheimgestellt sind. Auf jeden Fall aber sei dieses tief „unter die Haut“ gehende Buch nachdrücklich einem großen Leserkreis empfohlen.

Auch die folgenden drei Werke sind nicht so sehr wissenschaftlicher Art, sondern darauf ausgerichtet, Theologie an weitere Kreise zu vermitteln. Teils haben sie eher meditativen Charakter. Dabei ist das erste von GISELA KITTEL¹⁰ noch am ehesten einer wissenschaftlichen Fragestellung und Methode verpflichtet. Die leitende Frage dieses kleinen Werkes „Befreit aus dem Rachen des Todes“ ist das Problem, wie die Hoffnung auf die Todesüberwindung in Israel erwachen konnte, da doch am Anfang der Glaubensgeschichte dieses Volkes nicht die Überzeugung von einem „Leben nach dem Tode“ stand, sondern „die tiefe Klage über die Vergänglichkeit und das unwiderstehliche Ende des irdischen Lebens“ (7).

In einer außerordentlich sensiblen Durchsicht und Entfaltung der einschlägigen Texte (aus Psalmen, Hiob, Gottesknechtliedern, Ezechiel, Jesaja, Daniel) schreitet die Vf.in den Weg ab, auf dem „einzelne Psalmenbeter und Weisheitslehrer schrittweise zu einer immer tieferen Einsicht in Wesen und Wahrheit des den Tod überwindenden Gottes gelangten“ (92). Dies geschieht auf eine eminent behutsame Weise, die sich der Grenzen solcher „Rekonstruktionen“ und der Übersetzung altorientalischer Vorstellungen in unsere heutige Begriffswelt hinein immer bewußt ist. Entsprechendes gilt von der Behandlung ntl. Auferstehungstexte. Hier werden besonders 1 Kor 15, die Grabesgeschichten und die Lazarusperikope eingehend und immer in Beziehung zum atl. Hintergrund besprochen. Bei all dem findet die neueste exegetische Literatur Berücksichtigung, ohne daß durch allzu lange Anmerkungen sowie durch Fachsimpeleien über umstrittene Thesen der ruhig entfaltende, um nicht zu sagen: meditative Sprachrhythmus gestört und dem theologischen Laien zu viel an Details zugemutet wird. Hervorzuheben sind im ntl. Teil auch die Berücksichtigung der neuesten Kontroversen um die Auferstehung (Lüdemann, Verwey) und der Gesprächsversuch mit der systematischen Theologie (Kessler, Essen). – Ein Anhang mit Thesen zum angemessenen Verstehen der Schrift „Historisch-faktisches oder real-symbolisches Verstehen“, in dem die Vf.in – auf der Linie der traditionellen Lehre von den verschiedenen Schriftsinnen – sich für eine Revitalisierung eines geistlichen Schriftverständnisses einsetzt, beschließt das Werk.

⁹ Sill, Bernhard / Rauchalles, Renée: *Die Kunst des Sterbens*: Regensburg 2001.

¹⁰ Kittel, Gisela: *Befreit aus dem Rachen des Todes*. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament (Biblich-theologische Schwerpunkte 17). Göttingen 1999.

Auch wenn das Thema schon öfter (und durchaus auch auf der gleichen Linie wie hier) behandelt wurde und auch wenn es über die meisten der von der Vf.in besprochenen Texte einen weithinnigen Konsens gibt, lohnt es sich, dieses Büchlein, das von vornherein für weite Kreise konzipiert ist, zu konsultieren. Nicht nur weil es in einer wirklich „schönen“ und „wohltuenden“ Sprache abgefaßt ist, sondern auch weil man selbst als Theologe immer wieder auf kleine erhellende Randbemerkungen und Querverweise stößt, die man so sonst nicht oder nur selten antrifft. Als einziges winziges „Haar“ in der „Suppe“ der Anerkennung, des Lobes und der Empfehlung stellt sich mir hier (wie auch sonst gelegentlich) die Frage: Warum halten sich viele evangelische Exegeten bei der Zitation biblischer Bücher und Namen eigentlich nicht an die Lökkumer Richtlinien?

Beim Büchlein von HANS URS VON BALTHASAR „*Leben aus dem Tod*“¹¹ handelt es sich um eine höchst anspruchsvolle, inhaltlich überaus reiche theologische Meditation, die man geradezu als „Kurzfassung“ fast aller spezifischen Themen balthasarischer Theologie (Trinität, Abstieg, Sendungsgehorsam als Pointe des Christusgeschehens und der Kirche, eucharistische Existenz u. dgl.) bezeichnen könnte. Ausgehend vom „unerträglichen Widerspruch“, den der Tod darstellt – zwischen Sinnverlangen und Sinnlosigkeit, zwischen der Sehnsucht des Menschen, Unvergängliches zu verwirklichen und es doch nur in Vergänglichkeit zu können, wird Christus, der mit dem „absoluten Auftrag“ des Vaters in die vergängliche Welt kommt und damit in der gleichen Widerspruchssituation wie jeder andere auch steht, ja diese bis zum Letzten ausgekostet hat, als die „Lösung“ des Widerspruchs aufgezeigt. Er hat „den zeitlichen Tod gewählt und durchlebt (...), um so dem jedem vergänglichen Leben einwohnenden Tod einen neuen, ihn in tieferes Leben umwertenden Sinn zu verleihen: den Sinn der trinitarischen Hingabe“ (80).

Von diesem Meditationsbüchlein von Balthasar unterscheidet sich das vergleichbare von FRANÇOIS-XAVIER DURRWELL „*Im Tod ist das Leben*“¹² durch eine einfachere Sprache und einen eingänglicheren Gedankengang. In dessen Zentrum steht die Entfaltung des Glaubens an die Christus-Begegnung im Tod. Diese erhält für den Vf. insofern eine besondere Emphase, als der Tod Jesu auch für diesen selbst kein „überholtes Ereignis“ ist, sondern mit dessen Verherrlichung buchstäblich zusammenfällt und zusammenbleibt (der Verherrlichte ist in alle Ewigkeit der in den Tod Gegangene), so daß die Todes-Begegnung mit Christus nicht nur ein Hineingenommenwerden in dessen Tod, sondern *damit auch* in dessen Verherrlichung ist. Damit ist klar: „Die Begegnung [mit Christus] folgt nicht nach dem Tod, sondern man stirbt in die Vereinigung hinein“ (40). Daraus folgt weiter, daß auch Fegfeuer und Himmel Aspekte des Todes als Vereinigungsgeschehen sind, mehr noch, daß auch das eigene Sterben Anteil habe an der Sendung Jesu ist, die ja im Tod nach Joh 11,51 ihren Höhepunkt findet. – All das verbleibt im folgenden Büchlein nicht in abstrakten Gedankengängen, sondern führt zu sehr konkreten Konsequenzen. So bedeutet z. B. der Tod als Anteil habe am Apostolat Jesu (dazu ein ganzes Kap., 65–82) für Eltern, deren Kinder nicht den Weg des Glaubens gegangen sind, daß diese hoffen dürfen: So wie Jesus durch seinen Tod die Kinder Gottes aus der Zerstreuung gesammelt hat, so werden durch das gläubige Sterben der Eltern deren Kinder, die sich verlaufen haben, zusammengeführt. Von solchen „überraschenden“ Gedanken ist das Büchlein voll, so daß es den Rahmen üblicher Erbauungsliteratur bei weitem übersteigt und auch theologischen Reflexionen dienlich, anregend und wichtig ist.

¹¹ Balthasar, Hans Urs von: *Leben aus dem Tod*. Betrachtungen zum Ostermysterium (Kriterien 97). Neuausgabe Freiburg i. Br. 1997.

¹² Durrewell, François-Xavier: *Im Tod ist das Leben*. Christus, der Mensch und der Tod (Hilfen zum christlichen Leben), aus dem Franz. übersetzt v. Augustin Schmied / Alois Schmid. München / Zürich / Wien 1993.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Annäherungen an das Heilige. Gottesliebe und Nächstenliebe in den Religionen. Edmund Weber zum 60. Geburtstag. Mit Beiträgen von Matthias Benad u. a., hg. v. Matthias Benad / Roger Töpelmann unter Mitwirkung von Thea Mohr. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 230 S., geb. € 36,30 ISBN: 3-17-016156-3

Der Bd versammelt 21 alphabetisch geordnete Beiträge, die sich dem Wirken des Jubilars als Prof. für Evangelische Theologie an der Frankfurter Univ. entsprechend a) mit historischer Theologie in reformatorischer Tradition und b) mit Religionswissenschaft auf dem Ge-

biet der Religionskulturen des indischen Subkontinents befassen. Sie nehmen das irenische Anliegen Webers auf, „im Sinne der reformatorischen Unterscheidung von menschlichem Werk – wozu auch religiöse Lebensäußerungen gehören – und gnädiger Rechtfertigung des Menschen durch Gott allein, die eigene religiöse Tradition nicht zur Barriere im Umgang mit Menschen anderer Religionen werden zu lassen“ und darin dem „originär protestantischen Beitrag zu einer Theologie der Religionen“ Konturen zu geben (Vorwort der Hg.).

a) Dem in der westlichen Religionskultur verankerten Pfeiler des Brückenschlags zur östlichen gelten neun Beiträge, die hier in historischer Folge ihrer

Themenstellung in den Gesichtspunkten, die sie zum Gesamthema beitragen, skizziert werden sollen: Lothar Graf zu Dohna thematisiert anhand der inneren Beweggründe, die seinen Ahnen Fabian in der Reformationszeit im Gegensatz zu seinem streng lutherischen Land das reformierte Bekenntnis wählen ließen, daß „v.a. (...) die Welt der Laien, (...) ihre Mentalität, ihr kritisches Handeln mit der doktrinalen Einteilung nicht voll zu erfassen“ ist (55). Friedrich Weber charakterisiert im Kontext von Laienfrömmigkeit und Orthodoxie im 17. Jh. Antoinette de Bourignon als Mystikerin und „positive Indifferentistin“, „in dem Sinne, daß sie keiner der organisierten Glaubensgemeinschaften angehören wollte“ (217). Roger Töpelmann zeigt, wie Friedrich Schleiermachers Publikation seiner Reden „Über die Religion“ 1799 „augenscheinlich einlöst, was in Briefen und Predigten zuvor diskutiert worden war. Ihm lag an der Einwirkung religiöser Menschen aufeinander“ als „Verbindung derer, die voll des Heiligen und Unendlichen sind“ (205). Matthias Benad schlägt direkt den Bogen zur heute im Westen beargwöhnten östlichen Religionskultur: „Der (bei Diakonissen und Diakonen) in freiwilligem Gelübde formulierte oder (bei Patienten) durch Krankheit und Not erzwungene und akzeptierte Verzicht (...) galt Bodelschwingh als besondere Chance, Gottes Willen kennenzulernen, sich seiner Heiligkeit zu unterwerfen und sein Heil zu erfahren. Die dem (...) Kriterienkatalog „Wie erkenne ich Sekten und Kulte?“ angeblich so wichtige Sorge um die freie Entfaltung der Persönlichkeit hätte er für den Ausdruck eines sündigen Eigenwillens gehalten“ (22).

Die übrigen fünf Beiträge zum christlichen Brückenpfeiler gelten dessen näherer Bestimmung durch theologische und kirchenpolitische Positionen der letzten Jahrzehnte: So schreibt Yorick Spiegel über „Paul Tillich und die erstaunlich vielen Bezeichnungen Gottes“ (165), Karl Dienst „Zum Eindringen des Barthianismus in Hessen und Nassau“ (29). Mit dem Jubilar davon überzeugt, daß „was kirchensoziologisch schon falsch ist (...) theologisch nicht richtig werden“ kann, benennt Wilhelm-Ludwig Federlin als Aufgabe aktueller Kirchenpolitik, „an einem Kirchenbild zu arbeiten, das die ‚Kirche von unten‘ nicht bekämpft, denunziert oder mit Restriktionen belegt“, vielmehr das Bemühen erkennen läßt, „mit dem Kirchenbild der Mitglieder selbst in Einklang zu kommen“. Dieter und Hans-Christoph Stoodt fordern dafür Untersuchungen zur Bedeutsamkeit der „Rechtfertigungslehre als Anerkennungspraxis“ (191 in Auseinandersetzung mit Klaus-Peter Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997) und eine „Theologie der Religion“ in „der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sowie der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche“ (195) statt einer „nicht zur Debatte gestellten Religionskultur“ (199).

Dem in der östlichen Religionskultur verankerten Pfeiler des Brückenschlags zur westlichen gelten zwölf Beiträge, zunächst zwei zu hinduistischen Annäherungen an das Heilige. Martin Mittwede charakterisiert dafür am „Dämon“ die „Gottesliebe und das Böse in den vedischen Schriften“ (125): „Die liebende Hingabe“ des Gottes „vermag alles und alles zu transformieren“ (131), damit die Gläubigen die wesensmäßige Beziehung zu ihm erkennen und den wahren göttlichen Dharma verwirklichen. Sylvia Mangold verdeutlicht „die Beziehung zwischen Heil und Tabubruch“ (87) am Tantrismus, wo „in allen Geschichten durch den Tabubruch der Kali die Freiheit der heiligen Sphäre wiedererlangt wird“ (92).

Im ersten von drei Beiträgen zu Gottes- und Nächstenliebe angesichts von „Unberührbaren“ konstatiert Bhagwan Das als Präsident der Dalit Solidarity Peoples angesichts gescheiterter Reformansätze: „It is only the victims of prejudice and discrimination born of caste who will rise to kill the devil of caste (...) If more chances are provided to enable people to meet and discuss problems, they can learn to work together ignoring caste differences“ (27). James Massey fordert auf, dafür den „traditionellen Mythos“, daß aus religiöser Perspektive 84 Prozent der Bevölkerung Indiens Hindus sind, durch einen „alternativen Mythos“ zu ersetzen, nämlich daß nach dem regierungsamtlichen Bericht der Backward Classes Commission von 1980 vielmehr 83 Prozent in Indien charakterisiert sind durch „backwardness or disadvantages or excluded or oppressed status of the groups or communities“ (102f). Aktuelle Besserung erwartet sich A. Ramaiah aufgrund einer Feldstudie in südindischen Dörfern und Überlegungen von Dr. Ambedkar, dem berühmten Vorkämpfer für die Befreiung der Unberührbaren und Initiator einer Konversionsbewegung zum Buddhismus, zunächst von getrennten Siedlungsgebieten für sozial unterschiedene Gemeinschaften: „Only in such separate villages the so-called lower caste people can also experience freedom“ (148).

Zwei Beiträge gelten einer tibetisch-buddhistischen Perspektive, einerseits von Samdhong Rinpoche als Präsident des tibetischen Exilparlaments in Indien zu einer „harmony or religions“ in „solidarity among all genuine religious practitioners to safeguard their faith and conviction“ (153), andererseits von dem Frankfurter Mediziner Klaus Jork zur Transformation von Geistesgiften in andere Energieformen bei „Krankheitsbewältigung in einer kulturvergleichenden medizinischen Anthropologie“ (75).

Zwei weitere Artikel behandeln die östlich und die westlich geprägten Formen der Annäherung an das Heilige seitens des Christentums in Indien: Wie Jürgen Stein an der „Bedeutung der Ursprungssagen für die Gesellschaftsstruktur der syrischen Christen in Kerala“ zeigt, bilden diese, seit den ersten Jh. n. Chr. dort ansässig, „hinsichtlich ihrer Integration in das Kastensystem keine Ausnahme gegenüber Gemeinschaften anderer Religionen“ (175). Andererseits zeigt Peter Schmidt an einem u.a. mit dem Marburger Theologen und Religionswissenschaftler Rudolf Otto bekannten schottischen Missionar im Indien des Britischen Empire „liberaltheologische Gedanken zu einer idealtypischen protestantischen Mission“. Dazu gehört dessen Überzeugung, „daß Jesus durch seine Einfachheit und Direktheit in den Herzen der Inder Gefallen finden

werde und dann sogar als ein nationales Anliegen betrachtet werden könne“ (164).

Im ersten der drei restlichen Beiträge zum Verhältnis von östlicher zu westlicher Religionskultur erläutert das Anand Kumar unter dem Thema „Universalisation of Jesus Christ and Decolonisation of Christianity“ mit Gandhis Annäherung an das Heilige im Respekt für alle Religionen (83). Fritz Reinhold Huth zeigt eine vergleichbare Vereinnahmung von Jesus an der „Stellung der ‚Gnade‘ in der ‚Selbstlösungs-Religion““ (72) von Bhagwan / Osho Rajneesh. Mit dem Thema „Hindutwa in Hinduism against Baptism“ verdeutlicht Cheriyan Menachery, „how far the identification of the culture with the religion by the Hindus plays a role in their antipathy towards (...) the conversion leading to baptism“ (107). Angesichts dessen wird Gottes- und Nächstenliebe zu einer inkulturierten Form von Taufe anregen – „to show the specificity, the universality of the Christian faith and the way of life, rather than offering a quick solution by throwing baptism over board because of the cultural conflicts“ – „due to the false identification of the Christian civilisation with the civilisation of Europe“ (121).

Angesichts der vielen Denkanstöße durch solche Fragestellungen, die das, was sonst speziell wirkt, unter der vom Jubilar angeregten Thematik zusammenfügen, schließt sich der Rez. dem Dank von Peter Steinacker, Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, für dessen Bereicherung von Wissenschaft und Kirche im „Verständnis anderer Religionen“ (10) und dem Wunsch der Hg. an: „Mögen die Beiträge der FS Grund zu weiterer anregender Diskussion sein!“ (8)

Marburg

Christoph Elsas

Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, hg. v. Mariano Delgado / Odilo Noti / Hermann-Josef Venetz. – Luzern: Edition Exodus 2000. 240 S., € 25,00 ISBN: 3-905577-42-9

Mitten im Elend glauben die Armen „an den Gott des Lebens“. Mit diesem Bekenntnis faßt Gustavo Gutiérrez den Ausgangspunkt seiner Theologie – und er meint es auffordernd für jede Theologie – zusammen. Das vorliegende Buch gibt Beiträge eines internationalen Kolloquiums über diese Theologie von Gutiérrez wieder. Damit ist es gleichzeitig ein Buch „zu Ehren“ eines der Väter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, andererseits aber auch eine weitere Dokumentation ihrer Rezeption. Wie vielfältig und widersprüchlich diese Rezeption verläuft, läßt sich an den Beiträgen gut ablesen.

Christian Duquoc richtet eine „soteriologische Frage“ an die Theologie der Befreiung, die er einerseits ob ihres notwendigen Engagements würdigt, insgesamt aber doch in geschichtlichen Grenzen einer kontextualisierten Erlösungshoffnung gefangen sieht. In eine ähnliche Kerbe schlägt auch Mariano Delgado, der in schulmeisterlicher Manier Gutiérrez erst als „guten Theologen“ lobt, um gleich im folgenden Satz seine theologische Arbeit durch den Vorwurf des immanentistischen Ungleichgewichts zu entwerthen. Dabei bezieht er sich auf die Argumentation der römischen Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung (1986), nicht ohne dann wiederum für Gutiérrez zu vermuten, nichts anderes als die Instruktion gemeint zu haben.

Im Gegensatz zu diesen Beispielen einer freundlich gemeinten Bewertung der Theologie der Befreiung stellt Martin Meier das Gespräch mit der Theologie der Befreiung wieder her, wenn er die Relevanz der Spiritualität für die Theologie von Gutiérrez herausarbeitet, und so einen roten Faden durch dessen Gesamtwerk spannt, der die Zugänglichkeit des theologischen Werkes von Gutiérrez sehr erleichtert.

Giuseppe Alberigo und Jon Sobrino nehmen die Theologie der Befreiung zum Ausgangspunkt für weiterführende Überlegungen zur Bedeutung der Armen für die Theologie und die Kirche. Alberigo zeichnet die gescheiterten aber nicht verlorenen Bemühungen um eine kirchliche Selbstfindung als Kirche der Armen bzw. als arme Kirche während des Konzils nach, während Sobrino heute im Rückblick auf Medellín für eine Rückkehr zur Kirche der Armen plädiert.

Michael Sievernich bleibt mit seinem Beitrag auf der Grenze zwischen distanzierter theologiegeschichtlicher Einordnung der Theologie der Befreiung und einer vorsichtig engagierten Auflistung ihrer „bleibenden Merkmale“ bzw. „zukunftssträchtigen Momente“. Anschließend zeichnet Rosino Gibellini Etappen der Verständigung zwischen TheologInnen des Nordens und des Südens nach und macht auf eine spannende Geschichte ihrer Auseinandersetzungen aufmerksam. Für den Bereich der vergangenen Jahrzehnte kirchlicher Solidaritätsarbeit in Deutschland skizziert Gerhard Kruip die Impulse aus der Theologie der Befreiung und benennt als aktuelle Herausforderung den Ausbau von Kompetenzen zur Solidaritätsarbeit unter den Bedingungen der Globalisierung. Franz Weber weist für den Bereich der offiziellen weltkirchlichen Rezeption der Befreiungs-

theologie am Beispiel des Dokuments *Ecclesia in America* einen Rückfall hinter einen schon erreichten Gesprächsstand nach.

Die weiteren Texte nehmen den Faden der Befreiungstheologie konstruktiv auf und ermuntern bzgl. der Menschenrechtsdebatte (Norbert Brieskorn) und der theologischen Frauenforschung (Margit Eckholt) zur Wahrnehmung der Potentiale gegenseitiger Weiterentwicklung. Ebenso demonstriert Hermann-Josef Venetz am Beispiel der Exegese des ersten Johannesbriefes die Fruchtbarkeit einer befreiungstheologischen Hermeneutik. *Odilo Noti* entwickelt in einer für den herkömmlichen befreiungstheologischen Rezeptionsgang ungewöhnlichen Art Einsprüche und Ansprüche der Befreiungstheologie an den nordatlantischen Diskurs über die Zivilgesellschaft. Albert Biesinger versucht schließlich, ein lateinamerikanisches Modell der Familienkatechese als kritische Anfrage an die katechetische Praxis in Europa zu verstehen.

Insgesamt bietet das Buch einen guten Einblick in den aktuellen Stand der Rezeption der Theologie der Befreiung, die das ganze Spektrum von universaltheologischer Integrations- oder Bewältigungsstrategie bis zur weiterhin wirksamen und konstruktiven Anerkennung als kritischer und gefährlicher Instanz umfaßt.

Münster

Arnd Bünker

Priester mit Profil. Zur Zukunftsgestalt des geistlichen Amtes, hg. v. Peter Klasvot / Reinhard Lettmann. – Paderborn: Bonifatius 2000. 147 S., brosch. € 12,90 ISBN: 3-89710-124-6

In den Beiträgen dieses Buches sind Vorträge, die „auf sogenannten ‚Zukunftswerkstätten‘ in der Katholischen Akademie Schwerte bzw. dem Bistumshaus in Speyer in zahlreichen workshops, auf Foren und im Plenum diskutiert, verändert, angereichert“ wurden, nun in „schriftlicher Fassung greifbar, sogar angreifbar“. (8) Die Veranstaltungen standen unter den Themen: „Sie schreiten dahin mit wachsender Kraft“ (Ps 84,8), Referenten: Bischof Reinhard Lettmann und Christian Hennecke; „Wenn nicht der Herr das Haus baut“ (Ps 127,1), Referenten: Thomas Söding und Bischof Joachim Wanke; „Auf schönem Land fiel mir mein Anteil zu“ (Ps 16,6), Referenten: Peter Klasvot und Ewald Gnatzky. In den Beiträgen, zu denen U. Zelinka eine Einführung gibt, geht es um die Frage nach dem Profil bzw. der „Zukunftsgestalt“ des geistlichen Amtes.

Der Versuch, einige Konturen dieses Profils aufzuzeigen, muß notwendigerweise vom Gestaltwandel der Kirche ausgehen (vgl. Ch. Hennecke: „Welche Priester für welche Kirche?“). Die Kirche und mit ihr die Pastoral in der Kirche befinden sich in einer Zeit des Übergangs. Ein Kennzeichen dafür ist nach Bischof Lettmann das „Noch-Syndrom“: „Noch haben wir ...“ (23). Solche Übergänge „erfordern ein Höchstmaß an Flexibilität und Stabilität“ (Klasvot 133), das gilt sowohl für die Gemeinden wie auch für die Priester und ist auch bei der Priesterbildung zu berücksichtigen.

Stichworte, die die veränderte Situation der Kirche verdeutlichen, lauten: „Verdunstung des Glaubens“ und Wandel vom „Christsein aufgrund von Beispiel und Autorität“ zum „Christsein aufgrund von Einsicht und Entscheidung“ (Lettmann 24f), „Erfahrung gesellschaftlicher Marginalisierung“, Vorrang der Personen vor den Strukturen und „das ‚Weizenkornprinzip‘ des Evangeliums als Lebenserfahrung“ (Wanke 104–106).

Welche Konturen für das Profil des geistlichen Amtes lassen sich heute schon erkennen? Gefragt ist der Priester als Zeuge und als geistlicher Inspirator (vgl. Lettmann 28f, Wanke 101f), als jemand, der „spirituelle Kompetenz“ (Ch. Hennecke 47) ausstrahlt. Von besonderer Bedeutung ist zweitens die „Communio-Fähigkeit“ (Hennecke 47). Sie muß sich zeigen und bewähren in der Gemeinschaft der Priester untereinander (vgl. Lettmann 32, Klasvot 122, Gnatzky 145f), in der Fähigkeit, die unterschiedlichen Begabungen in der Gemeinde (vgl. Söding 76f) zu wecken und zum Wohl des Ganzen zu fördern, und in der Bereitschaft, Wegbegleiter suchender Menschen zu sein (Wanke 100). Darin zeigt sich schon das dritte Kennzeichen für das Profil des geistlichen Amtes, „der diakonische Aspekt“ (Hennecke 40, Wanke: „Sich den ‚Verlierern des Fortschritts‘ zuwenden“ 111, vgl. Gnatzky 142).

Diese Merkmale entsprechen auch den Charakteristika der neuen Gemeinschaften in der Kirche; Hennecke spricht von ihrer charismatischen, gemeinschaftlichen und diakonischen Dimension (vgl. 40). Sie korrespondieren auch mit dem Ergebnis einer Umfrage unter Priestern des Erzbistums Paderborn: „Als tragenden Grund und Kraftquelle nennen sie vor allem zwei Dimensionen: Es sind andere befreundete Menschen (9) und gelebte Spiritualität (7).“ (Priester – Visionär und Realist, hg. v. P. Klasvot / K. Koch, 83)

Die Beiträge zeichnen sich aus durch einen hohen Gehalt an persönlicher Erfahrung als Bischof oder Pfarrer oder als Verantwortlicher in der Priesterausbildung und ein ebenso hohes Maß an Reflexion dieser Erfahrungen auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen Veränderungen und deren Auswirkungen auf die Kirche. Sie bieten vielfache Anregungen und wollen v.a. Mut machen. Zeiten des Übergangs erfordern offene Augen für das, was Gott Neues wirkt. „Wir dürfen Gott zutrauen, daß er auch heute in der Wüste Quellen hervorbrechen lassen kann. Diese Vision des Vertrauens soll uns in unserem Dienst begleiten.“ (Lettmann 36)

Ein Wort von Rainer Maria Rilke aus einem Brief an einen jungen Dichter, das U. Zelinka in seiner Einführung zitiert, paßt gut zu diesen Überlegungen: „Ich möchte Sie, so gut ich es kann, bitten, Geduld zu haben gegen alles Ungelöste in Ihrem Herzen und zu versuchen, die Fragen selbst lieb zu haben wie verschlossene Stuben und wie Bücher, die in fremden Sprachen geschrieben sind. Forschen Sie jetzt nicht nach den Antworten, weil Sie sich jetzt noch nicht leben können. Und es handelt sich ja darum, alles zu leben. Leben Sie jetzt die Fragen, vielleicht leben Sie dann allmählich, ohne es zu merken, eines fernen Tages in die Antworten hinein.“ (17)

Fulda

Gerhard Stanke

Urban, Hans Jörg: „Damit die Welt glaube.“ Der ökumenische Prozeß im Dienst des christlichen Zeugnisses. Gesammelte Beiträge. FS zum 60. Geburtstag von Hans Jörg Urban, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut. – Paderborn: Bonifatius 2000. 302 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 22), kt € 29,90 ISBN: 3-89710-153-X

Auch die ökumenische Theologie bedarf ihrer „Stars“, die jede Woche in Fernsehen, Rundfunk oder Presse ums Wort gebeten werden. Alle kennen sie, selbst wenn man keine Zeile von ihren Werken gelesen hat. Die ökumenische Theologie bedarf ihrer, um öffentliche Aufmerksamkeit für die Themen und Probleme des Dialogs zwischen den christlichen Kirchen zu wecken und wachzuhalten. Aber was wäre ihr Einsatz ohne die stille, bescheidene, aber unbeirrbar „Graswurzelarbeit“ der intelligenten Vermittler, der „Ökumeniker zum Anfassen“, die man auch bei Gemeindevorträgen und Tagungen der kirchlichen Bildungswerke ausfragen kann! Zu ihnen gehört Hans Jörg Urban. Noch als Schüler, Stipendiat und Assistent bei Joseph Lortz am Institut für Europäische Geschichte, Abt. Abendländische Religionsgeschichte, in Mainz hat er angefangen – im großen ökumenischen Schwung nach dem Konzil. Mit einer viel beachteten und bis heute wichtigen Arbeit über „Bekenntnis, Dogma, Kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie“ (Wiesbaden 1972) hat er sich erstmals nachdrücklich zu Wort gemeldet. Nach Tätigkeit bei der Ökumenischen Zentrale in Frankfurt und bei der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ auf Bundesebene „verschlug“ es ihn bald, schon 1975, ans Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn, gegründet 1958 und damit neben dem schon 1950 gegründeten Institut von Lortz das zweite ökumenische Institut in Deutschland – vor dem Konzil und vor den Universitäts-Instituten gleicher Schwerpunkte. (Der Rez. gedenkt in großer Dankbarkeit der damaligen Leiter Eduard Stakemeier und Albert Brandenburg, die ihm in den Jahren 1961–1964 die herrlichen Arbeitsmöglichkeiten des Instituts für seine Diss. eröffneten!) Vom Institut aus hat Hans Jörg Urban als Hg. mehrere wichtige Sbde mitbetreut (v.a. das vierbändige Handbuch der Ökumenik), Arbeitshilfen zu aktuellen ökumenischen Vorgängen erarbeitet (u.a. zu „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, zur „Gemeinsamen Erklärung“) und v.a. zusammen mit Harding Meyer, Lukas Vischer und Damaskinos Papan-dreou die unschätzbaren „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ (2 Bde) herausgegeben, die deutschsprachige und jeweils eingeleitete Ausgabe sämtlicher internationaler ökumenischer Dokumente – wobei an Urban die redaktionelle Kärnerarbeit hängen blieb. Seit 1978 ist er zudem als Schriftleiter der von Robert Grosche begründeten CATHOLICA. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie, Nachfolger von Albert Brandenburg.

Zu seinem 60. Geburtstag haben nun seine Freunde und Kollegen am Institut die wichtigsten Aufsätze Urbans zu ökumenischen Themen aus fast 30 Jahren als FS in einem Bd zusammengestellt.

Solche Art Ehrung ist, nebenbei bemerkt, viel wertvoller als die traditionelle „FS“, die mit maximal 800 Exemplaren gedruckt wird, von denen nach zwei Jahren ein großer Teil im modernen Antiquariat landen. Die Vf. können ihre Beiträge nicht besser verstecken – und verschießen deshalb oftmals an diesem Platz auch nicht ihr bestes Pulver. Mit „Gesammelten Beiträgen“ aber hält man die Studien, die

der Vf. und seine Hg. für die wichtigsten halten, nicht nur für findige Doktoranden präsent, sondern auch für die nächste Generation der Studierenden bequem erreichbar – weshalb man eben diesen nur dringend empfehlen kann, bei „Gesammelten Aufsätzen“ eher zuzugreifen als bei Monographien oder allerlei aktuellen Paperbacks.

In dem Urban-Band sind die Aufsätze nicht chronologisch, sondern thematisch angeordnet unter den Hauptüberschriften: I. Lehre / Bekenntnis / Gemeinschaft des Glaubens (9–98); II. Kirchliche Gemeinschaft / Konfession / Kirche (99–152); III. Amt / Petrusamt (153–218); IV. Ökumene im Prozeß (219–299). Die es reizt, mögen chronologisch lesen und zusehen, ob sich bei Urban die thematischen Schwerpunkte entwickelt und gewandelt haben. Man müßte stark stilisieren, um das zu behaupten. Die „frühen“ Aufsätze behandeln Anschlussfragen des Buches von 1972, tun also, was jeder kluge junge Theologe tut: das mit der ersten Monographie beackerte Feld erweitern: „Göttliches“ und „menschliches“ Recht in der Kontroverse um das Amt in der Kirche (1973, 153–161); Gemeinsamkeit des Glaubens. Theologische Implikationen der ökumenischen Basisformeln für die kirchliche Gemeinsamkeit (1974, 79–98); Katholische Ekklesiologie nach „Mysterium Ecclesiae“. Ein abgebrochener Lernprozeß? (1974, 99–112); Was verwirklichen wir in unseren Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen? (1977, 219–234); Die Gültigkeit der reformatorischen Bekenntnisse heute (1977, 15–48); Verbindliches Lehren in der römisch-katholischen Kirche (1978, 49–64). Zum Lutherforscher im engeren Sinne wollte Urban trotz der Arbeit bei Joseph Lortz nicht werden. Nur zwei höchst informative historische Beiträge finden sich, zum reformatorischen Protest gegen das Papsttum (1976, 163–188), und zum Verhältnis von Luthers persönlichem Bekenntnis zum reformatorischen Bekenntnis (1983, 9–14). Ansonsten läßt sich Urban von den aktuellen ökumenischen Vorgängen und Kontroversen herausfordern – zu vertiefenden, differenzierenden, vor methodischer Leichtfertigkeit warnenden, zu genauem Hinhören auffordernden Stellungnahmen, im Sinne des eingangs Gesagten, vom kurzen Statement bis zum größeren wissenschaftlichen Aufsatz. Es geht also um Themen wie etwa: Wort Gottes und Kirchengemeinschaft (1979, 113–128); Der ökumenische Gottesdienst (1980, 247–258); Die katholische Kirche und ihre Vorstellung von Einheit (1985, 235–246); Communio im geistlichen Amt (1988, 207–218); und die nervenden Themen der letzten Jahre, wie: Der ekklesiologische Charakter der „kirchlichen Gemeinschaften“ (1993, 141–152); Der „Konziliare Prozeß“ (1997, 259–272); Das Papsttum (1998, 189–206); Zum Stand der Ökumene (1998, 273–284); Ökumene an der Schwelle zum 21. Jh. (1999, 285–299). Abgesehen von vier wieder abgedruckten Festschriftbeiträgen hat das meiste zudem den Hintergrund eines mündlichen Vortrags.

Nur wenige Aperçus, was die neugierigen Leser erwartet: Der frühe Aufsatz über *ius divinum* und *ius humanum* in der Amtsfrage stellt die zugleich schüchterne wie scharfsinnige Rückfrage, wie denn ein „Amt der Verkündigung göttlichen Rechtes“ scharf und mit Folgen für die Ausgestaltung von den konkreten Ämtern menschlichen Rechtes abgegrenzt werden soll. Die Unterscheidung zwischen „dem“ Amt und „den Ämtern“ ist ja abstrakt, weil „das“ Amt immer nur in der Form des konkret ausgestalteten Amtes gegeben ist und in Erscheinung tritt (153–161). – Pflicht und Auftrag des verbindlichen Lehrens liegen in der Struktur der Offenbarung selbst begründet, nämlich der Gleichursprünglichkeit von interpretationsbedürftiger Schrift und Kirche als „akkreditierter Sendungs- und Vermittlungsorganismus“. Realistisch werden Fakten und Chancen einer veränderten Lehramtspraxis in der Phase des Dialogs mit den anderen christlichen Kirchen beschrieben (wäre es nur heute noch so wahr, wie man es 1978 hoffen durfte! (49–64). – Zum Thema „Wort Gottes“ bietet Urban eine umsichtige Interpretation der Offenbarungskonstitution, v. a. der neuralgischen Aussagen zu Offenbarung, Schrift, Tradition, Lehramt – im Vergleich mit dem Motuproprio *Evangelium nuntiandi* als Verpflichtung, auf der Basis des gemeinsam gehörten Wortes Gottes die neue Einheit der Kirche zu suchen (113–128). – Luthers *sola scriptura* ist ursprünglich eine Notstandslösung gegen eine das Evangelium verdunkelnde Tradition gewesen, wurde aber im Zuge der Konfessionalisierung der Kirchen zum partikularkirchlichen Formalprinzip umfunktioniert – und blieb so hilflos dem weiteren Weg der historischen Exegese ausgeliefert (9–14). – Realistisch listet Urban die positiven Ergebnisse, aber auch die Belastungen auf, die die Ökumene mit ins 21. Jh. nimmt und die der beiderseits mißtrauische Professorenstreit um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ nur zu deutlich vor Augen geführt hat. Aber Chancen gibt es, wenn klar ist, daß Ökumene kein *Reduktionsprozeß* ist, sondern ein *Mehrungsvorgang* durch wechselseitiges Lernen voneinander mit dem Ziel, nicht mehr alten Streit fortzusetzen, der nicht mehr echt ist, sondern sich auf die Verkündigung des Evangeliums für die Welt von heute zu konzentrieren – aus dem Reichtum der konfessionellen Traditionen heraus.

Es ist schade, daß der Bd in seinem Charakter als „FS“ nicht, wie sonst üblich, ein vollständiges Verzeichnis der Veröffentlichungen von Hans Jörg Urban bietet. Denn nach der Lektüre des Bdes kann

man für die Weiterarbeit an den bearbeiteten Themen nur empfehlen: Schau immer erst mal bei Urban nach – es lohnt sich!

München

Otto Hermann Pesch

Exegese des AT

Gallagher, William R.: *Sennacherib's Campaign to Judah*. New Studies. – Leiden: E. J. Brill 1999. XVII, 313 S. (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East, 18), Ln US-\$ 100,00 ISBN: 90-04-11537-4

Die vorliegende Studie hat Sanheribs dritten Feldzug zum Gegenstand, der ihn 701 v. Chr. nach Phönizien und Palästina führte. Über kein anderes in der Bibel berichtetes Geschehen liegen so breite und verschiedenartige Quellen vor wie über diesen Feldzug: archäologische Befunde, von denen manche (etwa die Reste der Belagerungsrampe in Lachisch Str. III) mit ungewöhnlich hoher Wahrscheinlichkeit mit den Ereignissen von 701 korreliert werden können, während andere (etwa im nahe gelegenen philistäischen Ekron) eher die Folgen des Feldzugs für die Ökonomie der Region verdeutlichen; assyrische Darstellungen des Feldzugs in Bild (Palastreliefs in Ninive) und Text (königliche Annalen, evtl. ein sogenannter Gottesbrief), biblische Texte im Bereich der historiographischen (2Kön 18–19 par Jes 36–37, 2Chr 32), der prophetischen (Jes 1*, 10*, 18*, 21–22*, 30–31*, Mi 1* usw.), ja gar der Weisheitsliteratur (Sir 48,17–21), eine Darstellung Herodots (Hist II 141) und eine andere bei Flavius Josephus (Ant X 1). Wer sich grundlegend mit Problemen der biblischen und antiken Historiographie auseinandersetzen und den kritischen Umgang mit verschiedenen Quellen im Rahmen einer modernen, re-konstruktiven Geschichtswissenschaft einüben will, dem stünde hier ein denkbar geeignetes Paradigma für eine exemplarische Methodendiskussion zur Verfügung.¹

Gerade letzteres läßt die anzuzeigende Arbeit leider vermissen. Es handelt sich um eine von Hermann Hunger und Georg Sauer an der Univ. Wien begleitete Diss., die 1992 eingereicht, danach aber umfassend revidiert wurde, wobei der Vf. namentlich die neuen Editionen und Einleitungen zu den Inschriften der assyrischen Könige Tiglatpileser III. (ed. H. Tadmor, 1994), Sargon II. (ed. A. Fuchs, 1993²), Sanherib (Einleitung von E. Frahm, 1997³) und Assurbanipal (Einleitung von R. Borger, 1996) berücksichtigen und damit an den neuesten Stand der assyriologischen Forschung anschließen konnte. Die Arbeit setzt sich nur mit Texten auseinander. Die archäologischen Quellen werden leider ebenso ausgeklammert wie die Bildquellen.⁴ Was den Vf. in erster Linie interessiert, ist die ereignisgeschichtliche Rekonstruktion, die er aufgrund der assyrischen Inschriften, biblischer Texte und der Darstellung von Herodot leisten zu können glaubt. Das Problem, daß diese drei Textbereiche einen prinzipiell unterschiedlichen Quellenstatus haben (zeitgenössische oder zeitnahe Inschriften, gewachsene Traditionsliteratur), wird ebenso wenig erörtert wie das damit zusammenhängende Methodenproblem.⁵

In der Einleitung (1–21) wird die Forschungsgeschichte dargestellt, die auf 2Kön 19.9 basierende Zwei-Kampagnen-Theorie zurückgewiesen und eine Übersicht über die Quellen geboten. G.s Forschungsziel besteht darin, die schriftlichen Quellen zu sichten, sie verläßlich zu übersetzen und historiographisch (in bezug auf die „mental orientation of the ancient writers“) zu analysieren, ihre Verläßlichkeit („reliability“) zu prüfen und schließlich im Blick auf

¹ Vgl. demnächst „Shut Up Like A Bird in a Cage“: The Invasion of Sennacherib in 701 BCE (European Seminar in Historical Methodology 4; JSOT.S), hg. v. L. L. Grabbe, Sheffield 2003 [im Druck].

² Die ergänzende Studie und Edition von Fuchs, A.: Die Annalen des Jahres 711 v. Chr. nach Prismenfragmenten aus Ninive und Assur (SAAS VIII), Helsinki 1998, konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden.

³ Frahm, E.: Einleitung in die Sanherib-Inschriften (AfO Beiheft 26), Horn bzw. Wien 1997.

⁴ Vgl. dazu bes. Ussishkin, D.: The Conquest of Lachish by Sennacherib (Tel Aviv University, Publications of the Institute of Archaeology 6), Tel Aviv 1982; Barnett, R. D. / Bleibtreu, Erika / Turner, G.: Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh, 2 vols., London 1998; Russell, J. M.: Sennacherib's Palace Without Rival at Nineveh, Chicago / London 1991; ders., The Final Sack of Nineveh: The Discovery, Documentation, and Destruction of Sennacherib's Throne Room at Nineveh, Iraq, New Haven–London 1998; Uehlinger, Ch.: Clio in a world of pictures – Another look at the Lachish reliefs from Sennacherib's Southwest palace at Nineveh, in: Grabbe (Anm. 1).

⁵ Vgl. zur Diskussion etwa Edelman, Diana V.: The Fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past (JSOT.S 127), Sheffield 1991; Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5), hg. v. Ch. Hardmeier, Leipzig 2001.

die jüdische Phase der Kampagne die Chronologie der Ereignisse zu rekonstruieren. Das Hauptinteresse richtet sich demnach auf die Ereignisgeschichte.

Laut Vf. (2f) hat das Buch zwei (nicht als solche gekennzeichnete) Hauptteile: Im *ersten Teil* würden ausgewählte Texte aus dem Jes-Buch auf ihren historischen Hintergrund befragt (Kap. 1, S. 22–74; 21,1–22,14; Kap. 2, S. 75–90; 10,5–19; 14,4b–21). Der *zweite Teil* umfasse Kap. 3–9, in denen Quellen untersucht werden, deren Bezug zum Sanherib-Feldzug nicht allererst aufgewiesen werden muß. Hier folgt die Darstellung den verschiedenen Phasen des Feldzugs, wie sie die assyrischen Annalen schildern: den Operationen in Phönizien (Kap. 3, 91–104), gefolgt von Tributabgaben von acht Königen des Westens in Ubu bei Tyrus (Kap. 4, 105–112); einer zweiten Phase von Eroberungen in Philistia (Kap. 5, 113–128), gefolgt vom Angriff auf Juda als dritter Phase (Kap. 6, 129–142). Kap. 7–9 bilden eigentlich einen dritten Hauptteil, setzen sie sich doch alle drei mit 2Kön 18–19 par Jes 36–37 auseinander. Der Vf. betreibt zuerst Quellenkritik (143–159), wobei er die herkömmliche Unterscheidung von „Quelle A“ (2Kön 18,13–16) und „Quelle B“ (18,17–19,37) wiederholt, eine weitergehende Differenzierung von B1 (18,17–19,9a) und B2 (19,9b–37) aber ablehnt.⁶ Im umfangreichsten Kap. 8 (160–254) untersucht er den „historischen Wert“ („historical value“) der beiden Quellen. „Quelle A“ sei weitestgehend zuverlässig; fraglich bleibe nur, ob Sanheribs Feldzug in Hiskijas 14. oder erst in sein 26. Regierungsjahr fiel. Aber auch „Quelle B“ enthalte über weite Strecken verlässliche Informationen, abgesehen von folgenden Einzelinformationen: Die in 19,35 genannte Zahl der assyrischen Opfer (36 000 Mann) sei zu hoch, und die gefallenen Assyrer seien wohl kaum im Lager ums Leben gekommen; Taharka sei 701 nicht König von Kusch und an dem Konflikt gar nicht beteiligt gewesen; und Jesaja habe Sanheribs Tod nicht vorausgesagt). Besonderen Wert legt G. auf den Quellenwert der beiden (!) Rabschake-Reden, deren Historizität die Forschung bekanntlich ganz unterschiedlich beurteilt: meist eher skeptisch in bezug auf die zweite, zurückhaltender in bezug auf die erste Rede. G. folgt dem Prinzip, Historizität nur dann in Zweifel zu ziehen, wenn es anders nicht geht, d. h. beide Reden sehr zuversichtlich in weiten Teilen für historisch zu halten. Die Reden müßten freilich rhetorisch verstanden werden, d. h. es seien die Umstände und die spezifischen Techniken kriegspropagandistischer Rhetorik zu berücksichtigen. Diese These will der Vf. u. a. durch einen Vergleich mit deutscher und alliierter Kriegspropaganda während des Zweiten Weltkriegs untermauern, die in einem eigenen Exkurs dargestellt wird (174–185). Eine „historical discussion“ (Kap. 9, 255–262) will die als verlässlich beurteilten Informationen über die Geschehnisse dann auch noch in die richtige chronologische Reihenfolge bringen. Ein Appendix (263–274) diskutiert schließlich acht verschiedene Faktoren, die Hiskijas ‚Rebellion‘ veranlaßt haben sollen.

Carl von Clausewitz hätte an dem Buch vielleicht seine Freude gehabt, den modernen Historiker kann es ebenso wenig befriedigen wie den alttestamentlichen Exegeten. Die Geschichte, um die es hier geht, wird im wesentlichen von Feldherren gemacht; wenn einer von diesen (Sanherib) dem andern (Hiskija) als Schwächling erscheint, kann dies ein Motiv für einen ‚Aufstand‘ sein (269–270, Faktor 5). Strukturprobleme der vorderasiatischen Wirtschafts- und Gesellschaftsverhältnisse am Ende des 8. Jhs.⁷, die die Geschehnisse von 701 v. Chr. mindestens ebenso sehr beeinflusst haben müssen wie die individuellen Motivationen, Qualitäten und Schwächen der ‚großen Männer‘, bleiben völlig außer acht, obwohl die kritische Analyse der Texte diesbezüglich sehr aufschlußreich wäre. „The Immense Burden of Vassaldom“ (264–265) als Motiv für die hiskijanische Autonomiebestrebungen läßt sich heute nicht mehr auf einer halben S. abhandeln, wohl aber ebenso breit archäologisch und textlich dokumentieren wie die assyrische Einflußnahme auf die Produktions- und Handelsbedingungen in der südlichen Levante seit der Zeit Tiglatpileasers III.⁸ Hier rächt sich die Ausblendung der Archäologie.

Was die Behandlung der *biblischen Texte* angeht, so ist zu unterscheiden zwischen den Überlegungen des Vf.s zu ausgewählten Prophetentexten und seiner Diskussion des Hauptzeugen aus der biblischen Historiographie (2Kön 18–19).

Im *ersten Teil* versucht G. u. a., eine neue historische Interpretation von Jes 21–22 zu begründen: *Jes 21,1–10* sei nicht, wie meist angenommen wird, auf den Fall Babylons im Jahre 539 v. Chr. zu beziehen, sondern auf die Eroberung der Stadt durch Sanherib im Jahre 704 v. Chr. Die Argumente zum ‚nicht-jesajanischen‘ Sprachgebrauch, die gegen eine jesajanische Autorschaft von 21,1–10 angeführt würden, seien nicht stichhaltig, weil die biblische Literatur für wortstatistische Schlußfolgerungen eine zu schmale Datenbasis biete. Die Datierung des Abschnitts müsse vielmehr auf „historical criteria“ ruhen; in Ermangelung

eindeutiger Gegenstände sei einer Datierung zur Zeit Jesajas Priorität zu geben. Das Arabien-Orakel 21,11–17 habe gleichfalls Ereignisse im Jahr 704 im Blick: Diese zweite These braucht G., um Jes 21,1–22,14 auf einen zusammenhängenden Geschehensverlauf deuten zu können, nebenbei auch dazu, um über die auf 21,16f gestützte Partizipation der Qedarer die historische Plausibilität von Merodach-Baladans Gesandtschaft nach Jerusalem – 2Kön 20,12ff – stützen zu können. Das Orakel 22,1–8a schließlich sei nicht wie meist angenommen auf Jerusalem, sondern auf die babylonische Stadt Kisch zu beziehen, deren Fall im Jahre 704 v. Chr. den Propheten Unheil für Jerusalem voraussehen ließ: „Is. 22:1–8a mainly concerns the battle of Kish and its consequences for Judah. The rejoicing city which Isaiah addresses in second person feminine singular forms is Babylon“ (69). Die Demonstration führt zu drei Schlußfolgerungen: „First the Judaeans were dependent on Babylon when they rebelled against Assyria. We can regard a Chaldaean-Judaeans alliance in 705–04 as a near certainty [im Blick auf die vorangegangene Diskussion eine ungerechtfertigte Übertreibung]. Second Is. 22:1–14 should not be used for reconstructing Sennacherib's campaign to the west (*sic*), because it was written before the war in late 704 or early 703. Thus most of the alleged contradictions and tensions between the Biblical narrative of the campaign and Is. 22:1–14 simply disappear. Third Is. 22:1–14 should not be used to discredit Isaiah's role in II K. 18:17–19:37“ (S. 74).

Der Deutung von Jes 22* auf Kisch steht zu vieles entgegen, als daß sie überzeugen könnte: zunächst natürlich V. 4 mit der ganz eindeutigen Aussage über die Mißhandlung der „Tochter meines Volkes“, womit nur Juda bzw. Jerusalem gemeint sein kann. Grundsätzliche Einwände werfen Prämissen und Methode auf, die der Vf. vertritt: Zu deutlich ist es, daß er Kettenargumentationen entwirft, die ihm erlauben sollen, quasi-etablierte Einsichten der historisch-kritischen Exegese zu unterlaufen, die ihn jedoch gleichzeitig unter einen nicht zu übersehenden Systemzwang setzen. Damit wird eine Grundvoraussetzung kritischer historischer Forschung, das Prinzip des methodischen Zweifels, suspendiert, und die ‚fact finding mission‘ des Historikers auf eine Ebene der unverbindlichen Plausibilitäten, Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten gehoben, auf der ganze Reihen von Ermessens- und (teilweise zirkulären) Konvenienzeurteilen, aber keine wirklich zwingenden Argumente mehr formuliert werden können. Im Ergebnis läuft das darauf hinaus, daß G.s historische Rekonstruktion häufig so gut bzw. schlecht ist wie irgendeine andere, m. a. W. keinen wirklichen Erkenntnisfortschritt bringt.

Bei der Interpretation von *Jes 10,5–19* zeichnet sich noch deutlicher das eigentliche Ziel des Vf.s ab, durch die Kommentierung ausgewählter Jes-Texte die Spannungen zwischen dem Bild des Propheten in Jes und 2Kön zu relativieren, die Rabschake-Reden (2Kön 18,19–35 par Jes 36) vor dem Hintergrund assyrischer Kriegspropaganda zu interpretieren und dadurch Argumente für die Historizität der Rabschake-Reden zu gewinnen. G. stellt fünf gemeinsame Elemente von Jes 10,5–19 und den Rabschake-Reden fest. Neuere Kommentatoren wie K. A. D. Smelik haben aus diesen Gemeinsamkeiten geschlossen, daß die Rabschake-Reden von jüdischen Redaktoren aufgrund von Vorgaben aus der prophetischen Überlieferung formuliert worden seien. In der Tat spricht der Rabschake in 2Kön 18 wie ein Jes-Schüler, was literaturgeschichtlich problemlos, historisch schwer nachzuvollziehen ist. G. will umgekehrt nachweisen, daß Jes 10,5–19 von den Rabschake-Reden abhängig sei und diese wiederum reale assyrische Kriegspropaganda spiegle, obwohl auch die Reden natürlich von einem Jüder verfaßt worden sein müssen. Die Anschlußfrage, wie ein jüdischer Schriftsteller so genaue Kenntnis von assyrischer Kriegspropaganda haben konnte, beantwortet G. im Anschluß an P. Machinist⁹ mit dem Hinweis auf die jüdischen Gesandtschaften, die den jährlichen Tribut nach Ninive bringen mußten: „A tour of the Assyrian king's palace with a reading of the inscriptions on the walls gave them direct exposure to Assyrian royal pomp. A Judean court prophet may have been part of the embassy himself one year; if not, he could have found out about the propaganda through an emissary who had gone. (...) A second means was that Assyria may have spread its propaganda directly in Judah and its surroundings in various ways, i.e. speeches like that of the rab-shaqeh, Assyrian officials stationed in or near Judah, royal inscriptions on stelae, rock reliefs, etc.“ (83) Das ist alles zwar nicht ausgeschlossen, aber entweder völlig spekulativ oder aber so pauschal formuliert, daß es kein solides Fundament für kritische historische Forschung abgeben kann.¹⁰

Im *zweiten Teil* des Buches, der der Rekonstruktion des dritten Feldzugs auf der Grundlage der Inschriften Sanheribs dient, findet sich manche interessante Beobachtung, aber auch viel Naivität im Umgang mit den Quellen. So schreibt G. z. B. mit Bezug auf den assyrischen Topos pulḥi melamme bēlūtiya iṣḥupūšu „mein königlicher Schreckensglanz warf ihn nieder“: „When an enemy was overwhelmed by fear of the Assyrian king's awesome splendor, he could only choose three alternatives: immediate surrender, flight, or if a distant ruler was involved, complying with the Assyrian king's demands“ (94). Man kann kaum glauben, daß der Vf. die rhetorische

⁶ Differenzierter und entsprechend weiterführender zuletzt Na'aman, N.: New Light on Hezekiah's Second Prophetic Story (2 Kgs 19,3b–35): Biblica 81 (2000) 393–402; Wiederabdruck demnächst in Grabbe (Anm. 1).

⁷ Vgl. als Blick auf eine andere Peripherie des assyrischen Reiches jüngst Parker, B. J.: The Mechanics of Empire. The Northern Frontier of Assyria as a Case Study in Imperial Dynamics, Helsinki 2001; für Philistia Allen, M. J.: Contested Peripheries: Philistia in the Neo-Assyrian World System (PhD diss. University of California, Los Angeles), 1997.

⁸ Vgl. hierzu jüngst Na'aman, N.: An Assyrian Residence at Ramat Rahel?: TA 28 (2001) 260–280; Blakeley, J. A. / Hardin, J. W.: Southwestern Judah in the late Eighth Century B. C. E., Basor 326 (2002) 11–64.

⁹ Machinist, P.: Assyria and its Image in First Isaiah: JAOS 103 (1983) 719–737; vgl. ders., The rab šāqeh at the Wall of Jerusalem: Israelite Identity in the Face of the Assyrian „Other“ Hebrew Studies 41 (2000) 151–168.

¹⁰ Für Überlegungen zur assyrischen Propaganda und ihrem Echo in der Bibel vgl. Uehlinger, Ch.: Figurative Policy, Propaganda and Prophecy, in: Congress Volume Cambridge 1995 (SVT 66), hg. v. J. A. Emerton, Leiden 1997, 297–349.

Stilisierung des Topos für bare Münze nehme, und ist deshalb versucht, seinen Satz mit ironischem Unterton zu lesen – aber beides, Naivität oder Ironie, ist der kritischen Diskussion einer historischen Sachproblematik nicht angemessen.

Die Interpretation der assyrischen Inschriften, die den dritten Teil des Feldzugs betreffen (die Auseinandersetzung mit Hiskija von Juda), ist apologetisch so angelegt, daß sie zu einer historistischen Deutung der biblischen Darstellung in 2Kön 18–19 hinführt. Hier soll dann, wie gesagt, der Vergleich der ausführlich behandelten Rabschake-Reden mit deutscher und alliierter Kriegspropaganda aus dem Zweiten Weltkrieg die historische Plausibilität der Reden stützen: Kriegspropaganda, so lautet die These, nehme prinzipiell immer auf Themen, Vorstellungen, Erwartungen und Hoffnungen politischer und religiöser Art der Gegenseite Bezug, weshalb es nur verständlich sei, daß die Reden des assyrischen Rabschake sich im Rahmen der kulturellen und religiösen Begrifflichkeit der eingeschlossenen Judäer(Innen) bewegten. Der typisch ‚biblische‘ Tonfall der Reden (mit ihrer Mischung aus deuteronomistischen, weisheitlichen und prophetischen Elementen) sei von daher zu verstehen. Die zweite Rede (2Kön 18,28–35) würde auf der ersten aufbauen und sei deren logische Fortführung; sie stehe außerdem assyrischen Texten so nahe, daß man sie problemlos einem assyrischen Beamten zuweisen könne.¹¹

Auch hier zeigt sich wieder ein grundsätzliches Defizit im Bereich der historischen Strukturanalyse: Manche der vom Vf. angesprochenen Parallelen zwischen der antiken und der modernen Propaganda liegen ganz einfach in der Natur der Sache. Direkte Vergleichbarkeit ist dennoch nicht gegeben, weil Kriegspropaganda unter den Bedingungen moderner Massenkommunikation (Flugblätter, Rundfunksendungen u. ä.) mit Kapitulationsverhandlungen zwischen exponierten Delegaten eines altorientalischen Großkönigs und eines loyalitätsbrüchigen Vasallen nicht direkt vergleichbar sind, zumal wenn das letztere Szenario als Teil einer theologisch motivierten Lehr-erzählung überliefert ist.

Fazit: Es handelt sich um eine ‚konservative‘, einseitig historistisch und ereignisgeschichtlich ausgerichtete Arbeit auf einer m. E. defizienten methodischen Grundlage. Die Ausblendung von Archäologie und Ikonographie kann sich bei einer derartigen Themenstellung nur zum Schaden auswirken. Wirklich nützlich und stellenweise weiterführend ist allein die Kommentierung der assyrischen Annalen (91–142). Dagegen trägt die Arbeit zum besseren Verständnis der einschlägigen biblischen Texte nicht viel bei. Anstatt daß sich der Vf. seriös mit detailliert begründeten Einsichten der historisch-kritischen Exegese auseinandersetzen würde¹², versucht er diese durch eine ebenso pauschale wie billige Methodenskepsis zu unterlaufen. Entsprechend mager ist der Erkenntnisgewinn: Der *historischen* Rekonstruktion des dritten Feldzugs Sanheribs, seiner Voraussetzungen und seiner Folgen wird mit Biblizismus und Historizismus ein Bärendienst erwiesen, zum eigentlich *exegetischen* Verständnis des biblischen Textes und seiner literarisch-theologischen Funktion im Rahmen des Kön- und des Jes-Buches hat die Studie nichts zu sagen, weil sie sich für diese Frage nicht interessiert.

Freiburg/Schweiz

Christoph Uehlinger

Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich: *Psalmen 51–100*. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2000. 727 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Ln € 100,00 ISBN: 3-451-26826-4

Nachdem die Dioskuren der deutschen Psalmenforschung bereits 1993 in der Neuen Echter Bibel eine Kurzkommentierung zu Ps 1–50 vorgelegt haben, ist sieben Jahre später der erste Bd zu Ps 51–100 als Teil des großen Psalmenkommentars in der neu gegründeten Herderschen Reihe erschienen. Haben die Hg. und der Echter Verlag 1993 in einem „Hinweis“ von einem „umfangreichen Psalmenkommentar“ gesprochen, so verblaßt diese Charakterisierung angesichts des nun vorliegenden kapitalen Bdes der neuen Kommentierung, deren Volu-

men und Anspruch komplexer Wahrnehmung nur mit dem Werk von G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione* (drei Bde, 1981, 1983, 1984, ca. 3000 S.) zu vergleichen sind.

Daß die beiden Kommentatoren mitten in den Psalter hineinspringen, wird von ihnen im Vorwort (10–12) mit der Programmatik ihrer Auslegung begründet. Sie wollen nicht nur dem einzelnen Psalm gerecht werden, sondern auch die in der Psalmenforschung mittlerweile – und nicht zuletzt durch den nachhaltigen Beitrag der beiden – fest etablierte Frage nach der Genese der Psalmen Sammlungen und des Psalters insgesamt sachkundig erörtern. Die Überlegung, daß erst die abgeschlossene Kommentierung aller Psalmen auch die Frage nach der Entstehung des Psalters und der inkorporierten Sammlungen weitgehend klären wird, ist nicht von der Hand zu weisen. Deshalb wollen die Kommentatoren den Bd zu Ps 1–50 zuletzt publizieren, um dort in der Einleitung das gereifte Wissen zur Psaltergenese darbieten zu können. In der Einleitung zum vorliegenden Bd beschränken sie sich auf eine „Skizze zur Entstehung von Ps 51–100“ (26–35) in Form von zehn Thesen.

Diese zehn Thesen sind zur Zeit das beste, was man zur Entstehungsgeschichte von Ps 2–100 lesen kann. Nur in groben Zügen kann an dieser Stelle die Sicht der beiden Kommentatoren, ergänzt um einige Anfragen, wiedergegeben werden. Wie groß die Evidenz der in synchroner Textbetrachtung gefundenen Kompositionsbögen der Makrostruktur von Ps 51–100 ist, mag jeder Leser selbst prüfen. Welcher Rezeptionseffekt durch diese Beobachtungen klar bestimmt werden kann, ist mir nach wie vor unklar. Die Kategorisierung der Texte unter Globalbegriffen wie Bitte, Klage, Vertrauen, Lobpreis und Dank akzentuiert fast durchgängig nur eine mögliche Rezeptionsweise, der andere mit gleichem, manchmal mit besserem Recht an die Seite zu stellen möglich wären. Die Reihung solcher und anderer Begriffe in unterschiedlicher Ordnung hat für jedweden denkbaren Rezeptionsprozeß eine derart geringe Plausibilität, daß sie sich offensichtlich am liebsten Doktoranden und Kommentatoren entbirgt. Bei der Erhellung dieser synchronen Strukturen schlägt glücklicherweise nicht das Herz der Dioskuren, sondern dort, wo es harte exegetische, nämlich literatur- und theologiegeschichtliche Arbeit zu tun gilt: bei der diachronen Erhellung der Psalmen Sammlungen in analytischen und synthetischen Prozessen. Dabei gehen sie von folgendem plausiblen Grundsatz aus: „Die jeweiligen Sammler und Redaktoren haben die Einzelsalmen nach bestimmten Ideen hintereinander gestellt, manchmal haben sie die von ihnen zusammengestellten Texte bearbeitet und manchmal haben sie eigene verfaßt, um das theologische Profil der von ihnen komponierten Teilpsalter zu schärfen und zu vertiefen“ (26).

Unter diesen Voraussetzungen werden innerhalb des sog. zweiten Davidpsalters die Psalmen 52; 54–57; 59; 61–68 als älteste Sammlung bestimmt. Es handelt sich um eine exilische Gruppe, in der das betende Ich zunächst unter der Bedrängnis von Feinden steht, dann aber hinfindet zum Vertrauen auf die rettende Macht Gottes, um schließlich in Ps 65–68 zum Lobpreis zu gelangen. Bei der Bestimmung des inhaltlichen Profils der Sammlung besteht eine gewisse Schwankung zwischen diagnostiziertem kulturellem Interesse und „auf-fallender Innerlichkeits-Semantik“ (29). Beide Aspekte werden Bestandteil der harmonisierenden These von einer Art Tempelfrömmigkeit in der tempellosen Zeit des Exils. Vielleicht, gebe ich zu bedenken, ließe sich die Sammlung besser aus den Gegebenheiten der frühnachexilischen Zeit verstehen.

Die älteste Sammlung wurde dann im 5. Jh. zum Davidpsalter Ps 51–72 aufgebaut (Vorschaltung von Ps 51, Abschluß durch Ps 69–72), veranlaßt durch asafitische Theologen, deren Orientierung an der kanonischen Gründungszeit Israels (Interesse an Mose und Aaron, David als Knecht Gottes) sich allerdings am besten an den von ihnen geschaffenen Asafpsalmen Ps 50; 73–83 erkennen läßt. Neben weiteren gestalterischen Eingriffen werden sie auch für die ausdrückliche Davidisierung vieler Psalmen als verantwortlich betrachtet. Ebenfalls im 5. Jh. ist der so entstandenen Asaf-David-Komposition Ps 50–83 die Korachgruppe Ps 42–49 mit ihrer inhaltlichen Mischung aus bedrängenden individuellen Fragen nach der Gottesgegenwart sowie aus Themen der Tempel- und Zionstheologie vorgeschaltet worden. Der auf diese Weise entstandene Teilpsalter Ps 42–83, der sog. elohistische Psalter, wird im Blick auf den gar nicht so seltenen Gebrauch des Tetragramms einer wohlthuend differenzierten Betrachtung unterzogen, so daß alle Theorien einliniger Redaktionsarbeit sich dort wiederfinden, wo sie hingehören: in der forschungsgeschichtlichen Rumpelkammer. Weitere Überlegungen gelten dem Ausbau des sog. elohistischen Psalters zum sog. messianischen Psalter Ps 2–89, mit der auch bereits die Gliederung in drei „Bücher“ (Ps 2–41; 42–72; 73–89) in Zusammenhang gebracht wird, der Erweiterung um die Trias Ps 90–92 und schließlich der Anfügung der Gruppe Ps 93–100, die die Königsherrschaft Gottes unter vielen Aspekten rühmt und den Psalter im Entwicklungsstadium Ps 2–100 wohl noch im 4. Jh. abgeschlossen hat.

Die von den Kommentatoren vorgelegte Rekonstruktion lädt zu einer Reihe kritischer Rückfragen ein, die die Einschätzung von Einzeltexten, die Genese von Teilsammlungen sowie Datierungsprobleme im gesamten Entstehungsprozeß betreffen. Nicht die materiale Kritik soll jedoch hier betont werden, sondern das große Verdienst der beiden Kommentatoren, außerordentlich viel zur Erhellung der literarischen Entstehung des Psalters beigetragen zu haben. Sie gehören zu den Ersten der neuen Generation von Psalmenforschern, die Fragen der Textdatierung und Textgenese sowie des Werdens von Psalmen Sammlungen nicht durch ein schnell gesprochenes Ignoramus beiseite schieben und

¹¹ Wie sehr dem Vf. daran gelegen ist, die Historizität der biblischen Darstellung zu untermauern, mag ein kurioses Detail zeigen: Ein Vergleich der zweiten Rede mit einem assyrischen Brief (ABL 301) führt G. zu der absurden Aussage, daß „the rab-shaqeh's speech is more Assyrian than Ashurbanipal's letter“ (204)!

¹² Auch die Arbeit von Hardmeier, Ch.: *Prophezie im Streit vor dem Untergang Judas*. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–20 und Jer 37–40 (BZAW 187), Berlin / New York 1987, die der historischen Auswertung eine literaturwissenschaftliche Erschließung des Textes vorausgehen läßt, wird von G. nur sehr pauschal zurückgewiesen.

komplizierte Endtextformationen in schlichte Schemata pressen, sondern die der Genese der Psalmen und des Psalters gewissenhaft nachspüren und auf dieser Basis die spannende Theologiegeschichte dieses Buches schreiben.

Wie das im einzelnen aussieht, ist der Auslegung der Texte Ps 51–100 zu entnehmen. Den „Brocken“ haben sich die beiden Kommentatoren nicht ganz so brüderlich geteilt wie die Auslegung der ersten 50 Psalmen in der Neuen Echter Bibel. Nunmehr haftet Hossfeld für die Kommentierung von 18 Psalmen (Ps 52; 54; 55; 58; 65; 66; 68; 71; 75; 77; 78; 81; 89; 93–96; 98), Zenger für die übrigen 32 (Ps 51; 53; 56; 57; 59–64; 67; 69; 70; 72–74; 76; 79; 80; 82–88; 90–92; 97; 99; 100). Die Weisheit dieser Aufteilung muß niemand ergründen. Das geneigte Publikum wird interessiert verfolgen, ob – die Dogmatiker mögen Augen und Ohren schließen – das von Z. erworbene meritum im Fortgang der Kommentierung durch H.s Poenitentz dahinschwindet oder ob sich Z.s meritum bleibend in ein donum superadditum wandelt.

Die Kommentierung der Einzeltexte ist sinnvoll und gut durchschaubar aufgebaut. Dem Leser wird zudem durch gliedernde Stichworte am Textrand die Orientierung leicht gemacht. Auf die umfassende Angabe von Sekundärliteratur zum Text folgt eine Übersetzung mit sachdienlichen textkritischen, philologischen, grammatischen und semantischen Erläuterungen. Die anschließende Analyse behandelt Gattungsprobleme, potentiell Textwachstum, poetische Gestalt, Gliederung, Herkunft, Datierung und Intention des Psalms. In der Auslegung werden darauf in Entsprechung zur ermittelten Gliederung u. a. traditionsgeschichtliche Hintergründe und theologische Gedankenführung des Textes herausgearbeitet. Ein Spezifikum des Kommentars besteht in der sorgfältigen Berücksichtigung religionsgeschichtlicher Sachverhalte, was sich besonders in der beachtlichen Dokumentation erhellender ikonographischer Zeugnisse niederschlägt. Die Metaphorik des Psalters erfährt dadurch im Kommentar selbst eine erfreuliche Konkretisierung. Daß im Kommentar außerdem frühe Schaltstellen der jüdischen und christlichen Psalmenrezeption u. a. in Septuaginta und Neuem Testament Berücksichtigung finden, erbringt noch einmal eine Erhöhung des theologischen Ertrages.

Beispielhaft soll die Kommentierung an zwei Schlüsseltexten überprüft werden, natürlich einmal bei Z. (Ps 51) und einmal bei H. (Ps 89). Mit Ps 51 erfolgt, redaktionell bewußt positioniert, die Eröffnung des zweiten Davidpsalters. Es ist ein programmatischer Text über Schuld und Vergebung und damit über die *conditio humana coram Deo* in prinzipieller Wahrnehmung. Z.s Übersetzung schmiegt sich eng an die hebräische Vorlage an. Das entspricht der Generallinie des Kommentars. Auf diese Weise führt bereits die Übersetzung zu einem neuen Hören des vertrauten Textes. Ob man dieses begrüßenswerte Vorgehen so weit treiben muß, daß man mögliche Übersetzungsvarianten in den Text integriert (Beispiel: „denn / ja“ in V. 5 und 18) und „d. h.“-Erläuterungen in Klammern beigesellt, erscheint mir fraglich. M. E. ist dies eine unnötige Vermischung von Übersetzung und Kommentierung, für die in diesem Werk bei Ps 51 immerhin gut 20 S. zur Verfügung stehen. Der Auseinandersetzung mit der Forschung wird beträchtlicher Raum gewährt. An wichtigen Werken habe ich bei Ps 51 nur eines vermißt, das auch im allgemeinen Literaturverzeichnis fehlt: F. LINDSTRÖM, *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms*, CB.OTS 37, Stockholm 1994. Wohltuend fällt auf, wie Z. dem reichhaltigen formgeschichtlichen Angebot situativer Verankerung des Psalms und der damit immer einhergehenden inhaltlichen Depotenzen mit triftigen Gründen eine Absage erteilt. Z. kann bei der Auslegung Kurs halten, weil er die „Karten“ des Psalms gründlich studiert hat: „Der im Psalm ergehende Richterspruch Gottes über den Sünder, in der Gott um der Gerechtigkeit willen den Menschen mit seiner Sünde konfrontiert, zielt als Akt seiner Barmherzigkeit nicht auf die Vernichtung, sondern auf Rettung und Neuschöpfung“ (50). Besonders hervorzuheben sind die umsichtige Analyse der traditionsgeschichtlichen Hintergründe der Bitte um Neuschaffung von Herz und Geist in V. 12–14 sowie die tiefblickende Auslegung der Fortschreibung über die Erneuerung von Zion und Jerusalem in V. 20f. Z.s aspektreiche Kommentierung wird jeder literaturgeschichtlich und theologisch Interessierte mit Gewinn benutzen.

Ps 89 ist ein gewaltiger Text, dem die immensen tektonischen Verschiebungen, die er in sich birgt, leicht anzusehen sind. Die Aufgabe, hier nicht im losen Gestein Halt zu suchen, sondern am Fels, verlangt hohe exegetische Kunstfertigkeit. Der Psalm steht zudem im werdenden und schließlich auch im gewordenen Psalter in einer Schlüsselposition: als Schlußpunkt in den Weiterungen des sog. elohistischen Psalters (Ps 42–83) und schließlich am Ende des sog. messianischen Psalters (Ps 2–89) sowie des dritten Psalmes (Ps 73–89).

H. macht, wie nicht anders zu erwarten, seine Sache gut. Nach sorgfältiger Übersetzung mit Annotationen wendet er sich sogleich der Frage des literarischen Wachstums des Textes zu. Er läßt sich nicht zu dem lange üblichen und durchaus suggestiven Schluß verleiten, daß der Eingangshymnus V. 2–19 eine vorgegebene literarische Größe sei. Vielmehr betont er von Anfang an die hohe Affinität von Ps 89 zu den asafitisch-korachitischen Psalmen, die ebenfalls hymnische Passagen an entscheidenden Stellen mit Klage verbinden, und zudem zu den Königpsalmen 2, 72; 110 und 132, die auch mit dem literarischen Mittel der Gottesrede arbeiten. Unter Berücksichtigung dieses relevanten literarischen Kontextes kommt H. zu dem Schluß, daß der Hymnus genuiner Teil der Grundfassung von Ps 89 ist und Fortschreibungen nur in V. 4–5.36–38.48–49 vorliegen. Überzeugt die Analyse im Blick auf V. 4–5 und 48–49 unmittelbar, bleibt für mich ein gewisser Zweifel bei V. 36–38 bestehen. Vielleicht hat sich H. hier zu sehr durch seine Einschätzung des Davidschwurs gegenüber dem Davidbund leiten lassen. Die Interpretation des Bundes als Schwur ist schließlich in der deuteronomistischen Theologie bereits durchgeführt und angesichts der plausiblen Datierung von Ps 89 durch H. (nach 515 v. Chr.) auch

bei dem Vf. des Grundtextes bereits als bekannt vorauszusetzen. H. arbeitet in der folgenden Auslegung erhellend heraus, wie davidische Königstheologie in Ps 89 in nachexilischer Zeit kollektiviert wird und sich gleichwohl das Ich des Beters immer wieder Gehör verschafft. So ist Ps 89 ein Gebet, das sowohl von der Gemeinschaft als auch vom Einzelnen in der Situation der Anfechtung gesprochen werden kann.

Das große Verdienst von H.s Auslegung liegt in der umsichtigen literarischen Analyse von Ps 89 und in der Bereitstellung aller potentiell aussagekräftigen Kontexte im Psalter und darüber hinaus im Alten Testament. Daß ein Mitkommentator wie der Rez. immer noch Fragen hat, wird H.s Humor nicht trüben. Aus dieser unerschütterlichen Gewißheit heraus wage ich sie zu stellen. Die Nähe von Ps 89 zur asafitisch-korachitischen Theologie ist unbestritten. Gleichwohl fällt auf, daß es gar nicht so viele Texte gibt, die wie Ps 89 durch listige literarische Strategie Gott das eingangs angestimmte Lob entziehen und in eine scharfe Anklage verwandeln. In dieser Hinsicht sind mit Ps 89 nur Ps 44 und Jes 63,7–64,11 zu vergleichen. Es kommt hinzu, daß Ps 89 nicht als Asaf- oder Korachpsalm ausgewiesen wird, sondern mit der Zuschreibung an den Esrachiter Etan ausgestattet ist. Worin besteht also neben den reichlich genannten literarischen Affinitäten die Eigenart von Ps 89? Müßte nicht noch stärker berücksichtigt werden, daß Ps 89 zwar die deuteronomistische Theologie voraussetzt, ihr aber durch die Anklage Gottes vehement widerspricht? Mit dieser Anklage knüpft Ps 89 eher an frühexilische Texte unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels und der Liquidierung der Monarchie an. In Ps 89 scheint eine Klage komponiert worden zu sein, in der die Exilssituation bereits zum theologischen Topos geworden ist, durch den das Volk, das ganz offensichtlich durch den eher kläglich zweiten Tempel seine religiöse Not nicht beseitigt sieht, Gott an die große Verheißung an David nach 2Sam 7 erinnert, deren Erfüllung das nachexilische Israel leidend mit der Schärfe frühexilischer Anklage einfordert. Ich habe eigentlich nur zu formulieren versucht, was ich als H.s Intention erkannt zu haben meine. Sollte er zustimmen, könnte man allerdings Ps 89 nicht mehr „eine *schriftgelehrte Relecture* von 2 Sam 7“ nennen (585). Schriftgelehrte sind Anwälte Gottes, nicht seine Ankläger. Doch wie auch immer: H.s Auslegung von Ps 89 kann weitergehende Reflexionsprozesse auslösen, weil sie bereits selber reicher Ertrag intensiver exegetischer Bemühung um den Text ist.

Was die Überprüfung der Auslegungen von Z. und H. gezeigt hat, ist symptomatisch für den ganzen Bd. Im Blick auf ihn kann der Rez. das bei der Lektüre der Kommentierung in der Neuen Echter Bibel gewonnene Urteil nur noch einmal mit Nachdruck unterstreichen: Die Dioskuren haben mit ihrer Kommentierung der Psalmen den derzeit wertvollsten Beitrag im deutschsprachigen Raum geliefert. Viele werden diesen Bd mit Gewinn gebrauchen. Und der Rez. als Mitstreiter im Geschäft der Psalmenkommentierung wird dankbar von der Fülle der dokumentierten Beobachtungen Gebrauch machen.

Göttingen

Hermann Spieckermann

Körting, Corinna: *Der Schall des Schofar*. Israels Feste im Herbst. – Berlin: W. de Gruyter 1999. XII, 389 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 285), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–016636–4

Die Feste Israels, diese „Kristallisationspunkte“ seines „Glaubens“ (1), haben in den letzten Jahren zunehmend die Aufmerksamkeit der alttestamentlichen Exegese gefunden. C. Körtings Studie, die von H. Spieckermann betreut und vom Fachbereich Evangelische Theologie in Hamburg 1999 als Diss. angenommen, für den Druck aber offenbar nur mehr geringfügig überarbeitet worden ist (vgl. z. B. S. 63 Anm. 288), untersucht die im Monat Tischri konzentrierten Festzeiten. Sie möchte die *historische wie theologische Entwicklung des Laubbüttenfestes, des Tages des Lärmblassens und des großen Versöhnungstages* in ihrer alttestamentlichen Überlieferung und in ausgewählter antik-jüdischer Literatur nachzeichnen, aber auch *ihre wechselseitigen Rezeptions- und Interpretationsprozesse im Rahmen des Herbstfestzyklus* darstellen.

Die *biblischen Texte*, von denen die Herbstfeste thematisiert werden – die Festkalender (Ex 23,14–19; Ex 34,18–26; Dtn 16,1–17; Lev 23), der Opferkalender Num 28–29, die Sühneordnung Ez 45,18–25, die Ritualanweisung Lev 16 (23,16–23), die Erzählung aus Neh 8 –, und die ihnen nahestehenden *außerkanonischen Schriften* des Jubiläenbuches, der Tempelrolle und der Mischna wurden im Lauf eines Jahrtausends verfaßt. Deshalb sind die *vier Teile der Arbeit* historisch-chronologisch angelegt. Die vorexilischen Texte werden unter dem Leitwort „Freude und Dank“ (I) behandelt. Die Exilsperiode ist weit gefaßt – ihr werden auch jene Texte zugerechnet, die

„Schuld und Sühne“ (II) als die charakteristischen Erfahrungen dieser Zeit erst später reflektieren. Dagegen beschäftigen sich die ausgesprochen nachexilischen Texte mit „Herkunft und Zukunft“ Israels (III). Diese drei Teile weisen einen textanalytischen und einen eher systematischen Abschnitt auf, der jedes Fest zunächst für sich profiliert und danach die historischen und theologischen Verbindungslinien aller drei Feste zusammenschaut. Der letzte Teil bietet nur mehr einen „Ausblick“ auf die weitere „Entwicklung“ der Feste „im antiken Judentum“ (IV). In die Arbeit sind sechs Tabellen als veranschaulichende Zusammenfassungen eingebaut. Literaturverzeichnis, Stellenregister und als Anhang eine Übersicht über die Redaktionsschichten von Lev 16 runden die Monographie ab.

Die *Geschichte der Herbstfeste* beginnt mit dem Lese- und Erntefest (Ex 23,16, in früh-nachexilischer deuteronomistischer Form aufgegriffen und erweitert in 34,22) an der Jahreswende, das als einziges Herbstfest bereits in vorexilischer Zeit gefeiert wird. Dtn 16,13–15 löst dieses in Laubbüttenfest umbenannte Fest von Dreschtemme und Kelter und verlegt es wegen der Kultzentralisation an den Jerusalemer Tempel. Dort dankt ganz Israel, unabhängig von Stand und Besitz, für die Ernte als Segen JHWHs mit siebentägiger Freude.

In der „Exilsperiode“ löst die priesterliche Gesetzgebung in Lev 23,34–36.39–41 das Fest auch vom jeweiligen Zeitpunkt der Ernte und fixiert es auf den 15. bis 22. Tag des siebten Monats. Das eigens vorgeschriebene Wohnen in Hütten soll jetzt ausdrücklich an das Heilshandeln JHWHs während der Wüstenwanderung erinnern (23,42f). Außerdem schaltet der priesterliche Kalender am ersten Tag des siebten Monats den Neumondtag als Neujahrstag (Lev 23,23f) und am zehnten Tag den Versöhnungstag als kultischen Neuanfang mit einem umfassenden Sühne- und Reinigungsritual für Heiligtum, Priester und Volk (Lev 23,26–32) vor das Laubbüttenfest. Der Tag des Lärmblasens leitet also den Festmonat mit Festversammlung, Arbeitsruhe und dem Signalruf des Schofar ein, der zur Erinnerung an die Schöpfung und zum Innehalten, analog zum siebten Tag der Schöpfungswoche, auffordert. Das Ritual des Versöhnungstags aber setzt den komplexen Schuldzusammenhängen mit der Gabe des Blutes kultisch eine Leben stiftende Kraft entgegen. Denn hinter der Blutapplikation steht JHWH selbst, der das Blut als Träger des Lebens gibt, damit es Sühne erwirkt. Dagegen ist der Azazelritus ein Eliminationsritus, der die Schuld des Volkes aus seinem Lebensbereich in die Wüste trägt. Während Lev 16,23,26–32 die Sühnehandlungen auf einen einzigen Tag im Jahr konzentriert, initiiert Ez 45,18–25 den ersten Neumondtag des Frühjahrs- und des Herbstäquinoktiums als Tage eines umfassenden Entsündigungsrituals.

Im Gegensatz zu den Festkalendern, die das Jahr auf unterschiedliche Weise in seinem jeweils besonderen Bezug zu JHWH und seinem Handeln darstellen, betrachten es die Opferkalender Num 28–29 in nachexilischer Zeit aus der Sicht der JHWH darzubringenden Opfer.

Die Erfahrung der Entsündigung steigert im Herbstzyklus die Freude und Dankbarkeit des anschließenden Laubbüttenfestes. Im übrigen bilden der Neumondtag als erster und der Versöhnungstag als zehnter Tag des siebten Monats, denen ab dem 15. Tag, dem ersten Herbstvollmond, das einwöchige Laubbüttenfest folgt, ein Gegenstück zum Frühjahrsfest, der ebenfalls mit dem Neumondtag beginnt, am zehnten Tag die Paschalämmer aussondern läßt und vom 15. bis 22. Tag des ersten Monats das Mazzenfest begeht. Doch wird dem alten Erntefest im Frühling ein Festabend, das Pascha, vorgeordnet, während dem alten Erntefest im Herbst ein Festtag, der achte Tag des Laubbüttenfestes, angehängt wird. Trotz der analogen Festzyklusstrukturen verschiebt sich aber durch die kultische Sühne das theologische Gewicht zum Neuanfang im Herbst.

Die Toraverlesung am ersten Tag des siebten Monats steht nach Neh 8 zunächst ohne Verbindung zum Herbstfest. Sie verwirklicht auf der Volksebene, was in Esra 7,12–26 für die Provinz Jehud auf Reichsebene dekretiert worden war und was von Neh 6,15ff aus gesehen nach dem Abschluß des Mauerbaus Jerusalem und Jehud ihre Identität gibt. Doch wird nach Neh 8 und entsprechend dem verlesenen Gesetz des Mose (Dtn 31,10ff) das Laubbüttenfest in diesen Kontext hineingenommen, das man seit den Tagen Josuas nicht mehr gefeiert hatte. Damit ist auch Neh 8 in der Geschichte verwurzelt und gestaltet aus ihr heraus Zukunft.

Die Feste des siebten Monats waren also ursprünglich voneinander unabhängig und wurden erst nachträglich im Festkalender zusammengestellt. Sie haben in diesem Herbstfestzyklus zwar ihren eigenen Charakter bewahrt, stehen aber in einem theologischen Beziehungsgeflecht, das sie einander ebenso annähert wie sie verändert und weiterentwickelt. Diese Tendenz setzt sich auch noch in antik-jüdischer Zeit fort.

Die Auffassungen vom Herbstfest als Thronbesteigungsfest JHWHs (S. Mowinkel), als Bundeserneuerungsfest (G. v. Rad) und als Zeltfest (H.-J. Kraus), die bisher die Auslegungsgeschichte geprägt haben, erscheinen damit als umfassende Thesen ebenso widerlegt wie die bis heute vorherrschende Bestimmung der beiden jüngeren Feste als Abspaltungen von einem einzigen großen Herbstfest.

Der besondere wissenschaftliche Beitrag dieser Monographie dürfte v.a. in ihrer theologischen Darstellung aller drei Herbstfeste und in der Zusammenschau ihrer religions- wie gesellschaftspolitischen Wandlungen und Vernetzungen liegen. Sie ist trotz der Fülle der verarbeiteten Literatur und des höchst komplexen literarhistorischen Diskussionsstandes kompetent kritisch und v.a. stets verständlich und übersichtlich geschrieben. Vermutlich systematisiert sie

aber – natürlich mit eigenständigen Akzentsetzungen – im gegenwärtigen Umbruch der Pentateuchforschung nur eine Zwischenetappe auf dem Weg zu einer Heortologie des biblischen Israel. Denn es stellt sich ja nicht nur die grundsätzliche Methodenfrage, wie weit sich Historisches aus kultischen Texten rekonstruieren läßt. V.a. gibt es zu etlichen der von der Vf.in vorgelegten literarkritischen Textanalysen – die im Rahmen der Themenstellung vielleicht besser auf andere Weise vorgestellt worden wären – inzwischen schon wieder neue Hypothesenentwürfe: für das Deuteronomium z.B. E. Otto „Das Deuteronomium“ (1999) und „Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch“ (2000); für das sog. „Heiligkeitgesetz“ neben K. Grünwaldt „Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17–26“ (1999), den die Vf.in gerade noch erwähnt, auch das unterschiedliche Konzept von A. Ruwe „Heiligkeitgesetz‘ und „Priesterschrift“ (1999). Vor kurzem hat S. Bar On sogar ein neues Buch über die Feste des biblischen Israels angekündigt.

Angesichts dieser forschungsgeschichtlichen Situation versage ich es mir hier, verschiedene, manchmal zu spekulative literarkritische Argumentationen der Vf.in oder Textdatierungen (wie z.B. von Ex 34*) zu diskutieren, auf unbefriedigend lückenhafte (wie z.B. beim deuteronomischen Festkalender zum Laubbüttenfest Dtn 16,13–15) oder überflüssige Passagen (wie z.B. beim deuteronomischen Pesach-Mazzot Dtn 16,1–8) hinzuweisen und unberücksichtigt gebliebenen Positionen neuerer Publikationen anzuführen. Nur zwei thematisch einschlägige Veröffentlichungen, die schon vor der Studie von K. erschienen sind, müssen genannt werden. Völlig entgangen ist der Vf.in J. L. Rubinstein „*The History of Succot in the Second Temple and Rabbinic Periods*“ (1995), eine materialreiche Untersuchung v.a. des rabbinischen Judentums, die u.a. dringend eine methodenkritische Auseinandersetzung erfordert hätte. Auf das zweite Buch, die geistes- und kulturgeschichtlich breit angelegte Studie von H. Ulfsgard „*The Story of Sukkot. The Setting, Shaping, and Sequel of the Biblical Feast of Tabernacles*“ (1998), verweist K. zwar, dispensiert sich aber von einer Auseinandersetzung aufgrund ihres eigenen, andersartigen Ansatzes (vgl. 63 Anm. 288). Trotzdem bleibt z.B. wichtig, daß Ulfsgard nicht nur wie Rubinstein die neutestamentlichen Schriften, sondern in äußerster Kürze auch die Rezeption von Sukkot durch die Kirchenväter skizziert. K. wäre gut beraten gewesen, statt eines nochmaligen Ausblicks in die antik-jüdische Entwicklung der Herbstfeste (IV. Teil) ausführlich ihre Wirkungsgeschichte im frühen Christentum zu bearbeiten, wie also diese alttestamentlichen Feste in patristischer Zeit aufgenommen bzw. in andere Feiern integriert worden sind und welche Wechselwirkungen sich dabei mit dem rabbinischen Judentum feststellen lassen.

Das wissenschaftliche Gespräch über den Herbstfestzyklus Israels muß also weitergehen. Doch hat die Vf.in dazu einen gewichtigen und trotz meiner kritischen Anmerkungen durchaus erfreulichen Beitrag geleistet, für den ihr nicht zuletzt auch die Liturgiewissenschaftler dankbar sein werden.

Wien

Georg Braulik

Exegese des NT

Heckel, Theo K.: *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium*. – Tübingen: Mohr Siebeck 1999. XIV, 409 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 120), kt DM 178,00 ISBN: 3-16-147199-7

Die Erlanger Habil. von Theo K. Heckel stellt sich einem gleichermaßen vernachlässigten wie anspruchsvollen Thema: Wie kam es zu dem Vierevangelienkanon des Neuen Testaments? Welche Entwicklung führte zur Anerkennung von vier gleichwertigen Evangelien, die das eine Grundgeschehen des Christusereignisses erzählerisch reflektieren? Wie verhält sich also das eine Evangelium Jesu Christi zu den vier kanonischen Evangelien?

Kritisch fragt H. zu Beginn bei der Formulierung der Aufgabenstellung: „Wahrhaftig der Vierevangelienkanon die sachliche Kontinuität zu seinem Ursprung?“ Seine schon eingangs recht apodiktisch vortragene These lautet: Zwischen den Absichten der vier Evangelien und dem späteren Vierevangelienkanon liege ein „Bruch in der Überlieferung“ (2) vor. Der Vierevangelienkanon „übergehe“ die Intentionen der Einzelevangelien, verankere seine Autorität jedoch in „der geschichtlichen Botschaft Jesu Christi“ (2). Die vier Evangelien seien für den Vierevangelienkanon „nicht der schlechthin normative Ausgangspunkt christlicher Überlieferung“, sondern die ihnen voraus-

liegende Botschaft Jesu Christi. Dieser Matrix folgend legt H. seine Untersuchung an. Methodisch geht der Vf. die gewählte Aufgabe *traditions- und redaktionsgeschichtlich* an: Es geht ihm darum, die Entwicklung von den einzelnen Evangelien mit ihren je eigenen Selbstverständnissen über die *Vierevangelien* bis hin zum *Vierevangelienkanon* chronologisch und theologisch nachzuzeichnen. Zeitlich sind damit die 110 Jahre zwischen der Abfassung des MkEv (70 n. Chr.) und Irenäus, der 180 n. Chr. den *Vierevangelienkanon* voraussetzt, angesprochen (1).

Zunächst wendet sich der Vf. den vier Evangelien zu und fragt nach ihrem Verhältnis zueinander: Nach H. „verdrängt“ der Fortschreibungsprozeß „wenigstens z.T.“ die ältere Überlieferung (4). Ein Bewußtsein für die Eigenständigkeit des MkEv sei z.B. bei Matthäus, der sich des MkEv bedient, noch nicht vorhanden gewesen (ebd.). Schon vor einer detaillierten exegetischen Analyse steht für H. fest, daß die „Intertextualität der Evangelien nicht die Ansichten der älteren Werke verlängert, sondern eine relative theologische Freiheit gegenüber den Absichten der Vorgänger widerspiegelt“ (vgl. 9; vgl. 22f.25).

Erkennbar werden die theologischen Intentionen der einzelnen Evangelien besonders in den Selbstreflexionen der Evangelisten, die sich im Prolog (bes. Lk 1,1–4) oder im Epilog (vgl. Mk 16,1–8) verdichten.

Mk 16,1–8 deutet H. als „erzähltechnisch durchgearbeiteten Abschluß der ‚Erzählung‘ des MkEv“ (41), in dem die Frauen die Rolle einer „ironischen Identifikation“ zugeschrieben bekämen (42–44). Den „offenen Schluß“ in 16,8 wertet H. dahingehend aus, daß Mk insgesamt verhindern möchte, daß „bestimmte Menschen in der Vergangenheit zu Garanten der kirchlichen Tradition werden können“ (61). Diese mk Intention gilt nach H. auch dann, wenn die Berufung der Jünger auch nachösterlich durch den Auferstandenen festgehalten und erneuert wird (vgl. 58). M.E. verfehlt diese Auslegung die Pointe des mk Jüngerunverständnisses, die darauf zielt, eben die vorösterlich versagenden Jünger Jesu durch alle Brüche hindurch nachösterlich zum adäquaten Glauben an den Messias Jesus zu führen.

Die mt Redaktion des MkEv bes. in Mt 28,9–20 deutet H. als „Ablösung“ des MkEv, weil Mt im Gegensatz zu Mk ausdrücklich die personale Kontinuität der Lehre Jesu durch die elf Apostel akzentuiert (vgl. 62–80). Der Gedanke einer Evangelien-sammlung ist mit dieser von H. angenommenen mt Intention nicht kompatibel.

Wie Mt so „baue“ auch Lukas in Lk 24,13–33.34–35 und Ap 28 gegen Markus „die Apostel als Garanten der Tradition auf“ (94; vgl. 80–103). Ob mit den „Worten“ in Lk 1,4 wirklich die Logienquelle angesprochen ist (89), scheint doch sehr zweifelhaft.

Diese redaktionsgeschichtlichen Interpretationen führen H. zur der These, daß die spätere Sammlung mehrerer Evangelien sich nicht der Theologie der Synoptiker verdanken kann (vgl. 104).

Ausführlich widmet sich die Studie dann der redaktionellen Intention der Endredaktion des JohEv (105–218): Mit großen Teilen der Forschung wertet H. Joh 21 als relativ eigenständigen Nachtrag (136). Das JohEv kenne eine starke Zäsur der Zeiten: (a) die vorösterliche Zeit als Zeit der Zeichen, die der Vergangenheit angehören, und als Zeit des „Sehens“; (b) die nachösterliche Zeit als die Zeit des „Hörens“ (vgl. 145–148). Auch wenn H. mit einer „Horizontverschmelzung“ rechnet (148), wertet seine Auslegung diese nicht wirklich aus. In der Arbeit von Ch. Hoegen-Rohls (*Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium* [WUNT II 84], Tübingen 1996) liegt eine hilfreiche hermeneutische Konzeption vor, die sowohl die Zäsur bzw. Diskontinuität als auch die Kontinuität und die Verschmelzung der Zeiten im JohEv anders als bei H. zu reflektieren vermag. In Joh 20,24–29 sieht H. mit Thomas „das Problem der wortförmigen Vermittlung des Heils für andere Zeugen“ (153) angesprochen und eine heilsmittlerische Rolle der „Mitjünger“ ausgeschlossen (vgl. 157).

Der Nachtrag in Joh 21 verknüpft joh und außerjoh Überlieferungen (vgl. Lk 5,1–11; Mt 16,17–18) und stelle Petrus neben den Lieblingsjünger als zweiten Traditions- und Autoritätsträger heraus, die für „zwei verschiedene Jesusüberlieferungen“ stünden (190). Damit öffnet sich das JohEv „für andere Überlieferungen“ und bereitet so den Weg für die spätere Evangelien-sammlung vor (vgl. 205–207). Diese Evangelien-sammlung gibt den einzelnen Evangelien Überschriften, die in ihrer Formulierung „Evangelium nach N.N.“ eine hermeneutische Einschätzung zu erkennen geben: Das eine Evangelium ist eben in der spannungsvollen vierfachen Gestalt von vier gleichwertigen Evangelien enthalten (vgl. 207–217).

Das Papiaszeugnis (ca. 120–130 n. Chr.) im Einflußbereich von Joh 21 läßt die Kenntnis der vier Evangelien und auch die weitgehende theologisch gedeutete Unveränderlichkeit und Gültigkeit der vier Evangelien erkennen (219–265). Damit läßt sich die Vierevangelien-sammlung auf die Zeit um 110–120 n. Chr. datieren. Im Verlauf des weiteren 2. Jhs zeigt sich zunächst ein freier Umgang mit der Vierevangelien-sammlung, da die apokryphen Evangelien sehr selbständig und teilweise unabhängig von der Vierevangelien-sammlung formulieren (vgl. aber EvPetr, EvEg und EpAp, die die Vierevangelien-sammlung voraussetzen; 286–309). „Noch bevor die Vierevangelien-sammlung kanonische Geltung erlangen konnte, war sie bereits durch ihre faktische Bedeutung eine Quelle von herausragendem Wert“ (308). Justin kannte die Vierevangelien-sammlung, auch wenn er das JohEv weitaus weniger verwendet (vgl. 309–329; vgl. zu Marcion 329–335). Die Kenntnis der Vierevangelien-sammlung zeigt sich auch bei Tatian (Diatesseron), Meliton von Sardes (Passahomilie), Kelsos und dem Muratorischen Fragment. Irenäus steht dann für den Schritt von der Vierevangelien-sammlung zum Vierevangelienkanon,

der einerseits alle anderen Jesusüberlieferungen ausgrenzt bzw. delegitimiert und andererseits die vier Evangelien als gleichwertige Zeugen anerkennt (vgl. 350–353).

Diese Studie stößt mit ihrer Fragestellung und den vorgetragenen Einzelthesen eine wertvolle Diskussion an und markiert dazu wichtige Eckpfeiler. Aus der Besprechung geht freilich auch hervor, daß der Rez. gerade bei der Auslegung der Evangelien und ihrem Verhältnis zueinander ganz erheblichen Gesprächsbedarf zu erkennen glaubt. Zudem ist der Schritt von einer redaktionsgeschichtlichen Betrachtungsweise, die als solche wertvoll ist und innerhalb derer weiterhin zu diskutieren ist, hin zu einer kanonischen Schriftauslegung zuallererst noch zu reflektieren und zu beschreiten.

Jerusalem

Klaus Scholtissek

Nagel, Titus: *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert.*

Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000. 549 S. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 2), geb. € 50,00 ISBN: 3–374–01821–1

Die Hallenser Diss. von Titus Nagel widmet sich ausführlich und methodisch-hermeneutisch umsichtig der Rezeption des JohEv im 2. Jh. der christlichen Zeitrechnung. Diese Fragestellung ist zeitweilig verdeckt worden durch die „bezeugungsgeschichtlichen“ Diskussionen um die apostolische Autorenschaft des JohEv (vgl. 18–23). Heute kann die Rezeptionsgeschichte auf die fortgeschrittene Edition der Nag-Hammadi-Texte zurückgreifen und auch methodisch differenzierter arbeiten (vgl. 31). Nach einer knappen Besprechung der Forschungsgeschichte zur Fragestellung (vgl. die Studien von: W. von Loewenich, J. N. Sanders, F.-M. Braun, E. Massaux, M. F. Wiles, M. R. Hillmer, W. Röhl, M. Hengel, R. Kieffer) stellt Nagel den von W.-D. Köhler für die Rezeption des MtEv entwickelten Kriterienkatalog für die Feststellung von Rezeption vor¹: Köhler unterscheidet zwischen (1) gekennzeichnete bzw. ungekennzeichnete Aufnahme, (2) Aufnahme von Formulierungen mit bzw. ohne deutlichen Bezug auf einen bestimmten Vers bzw. eine Perikope sowie Aufnahme von Inhalten bzw. Gedanken und (3) inhaltlich zustimmender, weiterführender oder ablehnender Aufnahme (vgl. 29). Von daher läßt sich *unter formalen Gesichtspunkten* genauerhin unterscheiden zwischen (1) „Übernahme von Text durch den Rezipienten (Aufnahme von Inhalt und Form)“ und (2) Bezugnahme auf Text durch den Rezipienten (Aufnahme von Inhalt; Aufnahme von Form; bloßer Verweis auf den Autor; bloßer Verweis auf eine Stelle/Perikope/Schrift)“ (35). Dabei beobachtet Nagel, daß erst nach der Mitte des 2. Jhs. eine genaue, am Wortlaut interessierte Textwiedergabe einsetzt; bis dahin herrscht ein lebendiges Nebeneinander von mündlicher und schriftlicher Tradition vor (vgl. 37–39.100). *Inhaltlich* ist zwischen positiver, weiterführender und ablehnender Rezeption zu unterscheiden (vgl. 41f).

Im Blick auf die lange Zeit angenommene bzw. diskutierte Frage nach gnostischen Zügen im JohEv selbst, votiert Nagel deutlich und überzeugend für die ‚Gnostisierbarkeit‘ joh Begriffe und Texte, nicht aber für ihren tatsächlichen gnostischen Charakter (vgl. 31–34. 488–491). Die Untersuchungsschritte dieser anspruchsvollen Studie orientieren sich an der von M. Hengel durchgeführten Vorgehensweise, die Schriften in chronologisch absteigender Reihe zu untersuchen, mithin vom Sicherem zum weniger Sicherem vorzustoßen (45f). In detaillierten Analysen werden die ausgewählten Schriften analysiert in dem wiederkehrenden Schema: Einleitungsfragen, forschungsgeschichtliche Aspekte, Einzeltexte und Auswertung.

Aus der Fülle des Materials aus dem 2. Jh. wählt Nagel gut begründet folgende Texte bzw. Textgruppen aus: (1) *Apologeten* (Theophilus von Antiochien; Athenagoras von Athen; Apollinaris von Hierapolis; Tatian; Melito von Sardes; Justin; Aristides von Athen); (2) *frühchristliche Offenbarungsliteratur, Dichtung und apokryphe Evangelien* (Epistula Apostolorum; Ascensio Jesaia; Oden Salomos; Papyrus Egerton 2); (3) *Apostolische Väter* (Ignatius von Antiochien; Papias von Hierapolis); (4) *Acta Johannis*; (5) *Christlich-gnostische Literatur nach Berichten und Exzerpten der Kirchenväter* (valentinianische Prologexegese nach Irenäus [Ptolemaios]; Brief des Ptolemaios an Flora; Naassener-Bericht bei Hippolyt; Johannes-Kommentar des Herakleon²; Valentinianer-Exzerpte bei Clemens Alexandrinus [Exzerpte aus Theodot]; (6) *Nag-Hammadi-Texte* (Epistula Jacobi Apocrypha; Evangelium Veritatis; Epistula ad Rheginum; Apocryphon Johannis; Evangelium nach Philippus; Exegese über die Seele; Sophia Jesu Christi; 2. Apokalypse des Jakobus; Epistula Petri

¹ Vgl. W.-D. Köhler, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus* (WUNT 2.24), Tübingen 1987, 1–16.

² Vgl. hierzu jetzt die ausführliche Monographie von A. Wuchterpfennig: *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert* (WUNT 142), Tübingen 2002.

ad Philippum; Auslegung der Erkenntnis; Dreigestaltige Protennoia; Evangelium der Maria). Aus der detaillierten Betrachtung fallen die Apostolischen Väter (mit den genannten Ausnahmen), die Fragmente judenchristlicher Evangelien und weitgehend die apokryphen Apostelakten heraus.

Die reichhaltigen Einzelergebnisse können hier weder wiedergegeben noch besprochen werden. Insgesamt erweisen sich die sehr ausgewogenen und sorgfältigen Analysen und Interpretationen als zuverlässig und vertrauenswürdig. Bei der Beurteilung der gnostischen Johannesinterpretation Herakleons (vgl. 315–341) hätte wohl auch eine kritischere Bewertung der „Funktionalisierung“ des JohEv herauskommen können. Die Deutung des Joh-Prologs bei Herakleon als Weg des Erlösers „von oben in eine ihm fremde Sphäre des Materiellen“ (339) geschieht faktisch durch ein massives, sinnwidriges Umbiegen des joh Textzeugnisses. Läßt sich hier wirklich noch von einer Auslegung des JohEv sprechen? Nagel sieht selbst: „Letztlich geht es dabei jedoch weniger um das Verstehen der joh Intention als um die Deutung derselben im Sinne der Rezipienten“ (488). Auch in den Nag-Hammadi-Schriften wird ja des öfteren die bewußt intendierte polemisch formulierte Gegenposition zu den joh Aussagen erkennbar (vgl. Prot 50,14–15; 462f; vgl. auch das gnostische Insistieren auf der Verfügbarkeit des Heils entgegen dem eindeutigen Zeugnis von Joh 3,8; 490f).

Die Analysen von Nagel zeigen auf, daß das JohEv schon *sehr früh und sehr breit* in der frühen Kirche bekannt, rezipiert und verankert war: (a) in *Kleinasien* durch Athenagoras von Athen, Apollinaris von Hierapolis, Melito von Sardes, ActJoh und EpJac im letzten Drittel des 2. Jh., durch EpAp in der Mitte des 2. Jh., durch Ignatius von Antiochien und Papias von Hierapolis ca. 110–120 n. Chr.; (b) in *Syrien* durch Theophilus von Antiochien kurz vor 180 n. Chr., wahrscheinlich auch durch die nicht genau zu datierenden EvPhil und OdSal, eventuell auch durch PapEg 2, wahrscheinlich auch durch Ignatius von Antiochien; (3) in *Rom* durch Herakleon (160–180 n. Chr.), die ptolemäische Prologexegese (ca. 150–200 n. Chr.), EpFlor, Tatian und Justin (um 150 n. Chr.); in *Ägypten* durch Herakleon (wenn sein Kommentar dort entstanden sein sollte), durch EpAp, PapEg 2; EpJac, EvVer, p⁵² (Mitte 2. Jh.; vgl. den Exkurs 469–471). Die Datierung des JohEv auf ca. 100–110 n. Chr. und die Abfassung desselben in Kleinasien erhalten von diesen Ergebnissen her neue Plausibilität (475f).

Als Gesamtergebnis hält Nagel fest: Wenn sich für das JohEv in der *christlich-agnostischen Literatur* (im Unterschied zu den *nichtagnostischen christlichen Schriften*) insgesamt eine erheblich umfangreichere Rezeptionsgeschichte aufweisen läßt, liegt dies nicht an einer potentiellen Affinität des JohEv zur Gnosis, sondern daran, daß sich in diesem Schrifttum eine überwiegende Anzahl von Schriften mit *auslegender Tendenz* findet (478). Offensichtlich bestand in diesem Traditionsbereich ein starkes Interesse, das JohEv im eigenen Sinn „auszulegen“ und damit als legitimierende Instanz zu vereinnahmen (oder eben das JohEv polemisch zurückzuweisen). *Inhaltlich* kreist die Rezeption des JohEv besonders um den Prolog mit den Schwerpunkten Joh 1,3 und 1,14, sodann 1,29; 2,13–21; 3,3–6; Kap. 4; 6; 9; 10 und 19,31–37; 20,24–29. Dabei werden die die Rezeption des JohEv steuernden kosmologischen, theologischen, christologischen, soteriologischen und ekklesiologischen Voraussetzungen klar erkennbar.

Die Studie von Nagel erweist sich als hochwillkommener, wertvoller Beitrag, der methodisch, hermeneutisch und inhaltlich die bisherige Forschungslage erheblich weiterführt und deshalb für die Johannesforschung und für die früheste Wirkungsgeschichte des JohEv von sehr hoher Bedeutung ist.

Jerusalem

Klaus Scholtissek

Sasse, Markus: *Der Menschensohn im Evangelium nach Johannes*. – Tübingen / Basel: A. Francke. XIII, 336 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 35), kt DM 86,00 / € 43,00 ISBN: 3-7720-2827-6

Die Heidelberger Diss. von Markus Sasse (bei Klaus Berger) hat sich zum Ziel gesetzt, die joh Verwendung des christologischen Hoheitstitels Menschensohn „im Rahmen eines Kommunikationsgeschehens“ (2) nachzuzeichnen. Seine Ausführungen suchen die These zu begründen, daß das JohEv als eine judenchristliche Schrift unmittelbar nach der Trennung von der Synagoge entstanden ist und diesen schmerzhaft-irritierenden Prozeß aufarbeitet (vgl. 26.40–47.51.69f). Dazu gehört auch die Wiedergewinnung irritierter Judenchristen für die joh Gemeinde (vgl. 39.265). Der argumentative Weg dazu sei die joh Christologie (vgl. schon den Prolog 1,1–18; 53–57) und hier insbesondere die joh Menschensohn-Christologie. S. stellt

zunächst thetisch und additiv die bunte forschungsgeschichtliche Landschaft dar (3–17), verortet seine eigenen Ausführungen in der Johannesforschung im Blick auf Sozialgeschichte und Textpragmatik (26–50) und betont den juristischen („Der Prozeß der Gemeinde gegen die Welt“: 51–61) und den didaktisch-pädagogischen Charakter des JohEv (61–67).

Im exegetischen Hauptteil (71–247) bespricht der Vf. joh Vorkommen von „Menschensohn“ mit dem Ziel, die inhärente joh Konzeption zu ermitteln (vgl. die Auswertung 237–241). Ausgehend von dem Wort Jesu in 1,51 deutet er die Menschensohn-Aussagen als überbietendes Korrektiv zu den anderen christologischen Hoheitstiteln (vgl. „Sohn Gottes“ und „König von Israel“ in 1,49; „von Gott gekommener Lehrer“ in 3,1–21; „König“ in Joh 6,15; vgl. 77.228–230.247). Dieser forschungsgeschichtlich alte Deutungsansatz, der die Hoheitstitel gegeneinander in Stellung bringt und ihre wechselseitige Interpretation verkennt, ist in ständiger Gefahr einzelne Menschensohn-Aussagen zu isoliert zu betrachten. Daraus ergeben sich dann die folgenden Urteile des Vf.s: Der Evangelist erwarte keine Parusie des Menschensohnes; durch das Herabsteigen und Hinaufsteigen des Menschensohnes werde der Leidensaspekt ausgeblendet (vgl. 174). Freilich verweist das Schlußkapitel „Der Menschensohn im Rahmen der joh Christologie“ (248–264) dann doch wieder auf eine Gleichgerichtetheit und in diesem Sinne Gleichwertigkeit der christologischen Titel „Menschensohn“, „Sohn“, „Logos“, „das wahre Licht“ im JohEv (der Christus-Titel wird hier nicht beachtet; 248–264) – eine Beobachtung, die durch die begrenzende Interpretation der joh Sohneschristologie als Sendungschristologie wieder eingeschränkt wird (vgl. 260–262). Wenn S. dann postuliert „Die johanneische Christologie beschreibt die Funktion Jesu – nicht die Person Jesu“ (266), konstruiert er eine Alternative, die es für das JohEv nicht gibt.

Mit Ausnahme der Ausführungen zu 3,1–21 (79–156), wo Nikodemus als ein „unverständiger Sympathisant“ (128) und als „Zeuge zweiter Klasse“ (129) m. E. zu negativ gedeutet wird, und zu Joh 6,25–59 (182–230) sind die exegetischen Ausführungen meist recht überblicksartig (vgl. 157–174 zu Joh 3,14; 8,28; 12,32–34; 175–181 zu Joh 5,27; 231–236 zu Joh 9,35–41). Die Darstellungen des Autors wirken streckenweise als thetische Materialsammlungen; ihnen fehlt dann mitunter eine ausreichend-gründliche exegetische Absicherung und gedankliche Durchdringung. Die durchgehende Bezeichnung der Juden, die nicht an Jesus als den Christus glauben, als „altgläubig“ (156 u. ö.) ist nicht glücklich.

Jerusalem

Klaus Scholtissek

Alte Kirchengeschichte

Stead, Christopher: *Doctrine and Philosophy in Early Christianity*. Arius, Athanasius, Augustine. – Aldershot / Burlington USA / Singapore: Ashgate Publishing 2000. XVIII, 294 S. (Variorum Collected Studies Series, CS 684), geb. £ 57,50 ISBN: 0-86078-830-X

Dieser Bd vereint die nach Stead selbst wichtigsten seiner Aufsätze der Jahre 1985 bis 1997. Er hatte bereits 1985 eine ähnliche Sammlung vorgelegt unter dem Titel *Doctrine and Illusion in the Christian Fathers*. Sie wurde 2001 neu aufgelegt. Die hiesigen Arbeiten knüpfen an die dortigen an. Sie widmen sich v.a. den drei im Untertitel genannten, aber auch einigen anderen Denkern (Paul von Samosata und Gregor von Nyssa), sowie einigen allgemeineren und grundsätzlicheren Themen.

Zwei von letzteren stehen gleich am Anfang, „Greek Influence on Christian Thought“, eine sehr einfache und allgemein gehaltene, doch ungemein luzide und empfehlenswerte Einführung in die Frage nach dem griechischen Einfluß auf das frühchristliche Denken, und „The Appropriation of the Philosophical Concept of God by Early Christian Theologians: W. Pannenberg's Thesis Reconsidered“, die englische Version eines 1986 in der Theologischen Rundschau erschienenen Aufsatzes zur umstrittenen These Wolfhart Pannenberg zur Aufnahme des Gottesbegriffs der griechischen Philosophie in die frühchristliche Theologie. S. weist darauf hin, daß es „den“ Gottesbegriff der griechischen Philosophie nicht gibt, und daß Pannenberg dadurch, daß er einen solchen aus verschiedenen Elementen konstruiert, zu widersprüchlichen und problematischen Ansichten nicht nur über die Gotteslehre der griechischen Philosophie, sondern auch über die der frühchristlichen Theologie gelangt. Pannenberg formulierte seine These bereits 1959. Daß S. noch Mitte der 80er Jahre auf sie reagierte, ist damit zu erklären, daß sie sich als überaus populär und einflußreich erwies. In der systematischen Theologie hat sie sich de facto durchgesetzt. Das hat jedoch auch damit zu tun, daß Dogmatiker und Historiker heute in parallelen Universen denken. Eine interdisziplinäre Diskussion findet kaum statt. S.s

Einwände werden nach wie vor ignoriert (IX). Pannenberg's Art, mit Theologie in Geschichte umzugehen aber feiert fröhliche Urständ' in den postmodernen Ansätzen etwa eines Neobarthianismus und einer Radikalen Orthodoxie. Wohl auch deswegen schon S.s ironischer Satz am Anfang des Aufsatzes, bzw. dessen von Christian Wildberg besorgte Übersetzung in der Theologischen Rundschau: „Patristiker müssen heutzutage ihre eigene Ausrottung befürchten.“ Sie klingt unvermeidlich etwas sozialdarwinistisch. Das Original ist im Kontext eines liberalisierten akademischen Arbeitsmarkts und postmoderner Kultur- und Bildungspolitik zu verorten: „Patristic scholars live nowadays under the threat of the axe“, d.h. es kann ihnen jederzeit nahegelegt werden, sich in den vorzeitigen Ruhestand versetzen zu lassen. Es gibt sie zwar noch aus den Zeiten, als ihre Disziplin zur theologischen Schwerindustrie zählte. Diese gilt aber heute als veraltet. Ihr Diskurs ist einer von vielen geworden, und er ist noch dazu von geringer Gegenwartsrelevanz. Leichtere Kost ist gefragt. S. selbst hat sich jedoch nicht in den (vorzeitigen) Ruhestand versetzen oder sich davon abhalten lassen, weiter zu publizieren, wie die weiteren Aufsätze in diesem Bd eindrucksvoll belegen. Sie behandeln im einzelnen Marcel Richard zu Malchion und Paul von Samosata (III), Arius in der modernen Forschung (IV), Arius als Neuplatoniker (V), Arius über Gottes viele Worte (VI) und Arius über den Ausdruck „aus nichts“ (VII), sodann die arianische Kontroverse (VIII), Erkenntnis Gottes bei Eusebius und Athanasius (IX), Athanasius' früheste Schrift (X), Athanasius als Exeget (XI), Heilige Schrift und Seele Christi bei Athanasius (XII) sowie Athanasius über die Psalmen (XIII), schließlich die Trinitätslehre des Gregor von Nyssa (XIV), Augustins Philosophie des Seins (XV), die „Welt des Intelligiblen“ der platonischen Tradition bei Marius Victorinus und Augustinus (XVI), Augustins Universum (XVII), Augustins Werk *De Magistro* (XVIII), Augustinus, der *Meno* und das Unterbewußte (XIX), Logik und die Applizierung von Namen auf Gott (XX) und Gottes Einfachheit als Problem für die Orthodoxie (XXI). Ein Index wichtiger Namen und Sachen erlaubt die Suche nach Querverweisen. In einer neu verfaßten Einleitung weist S. zudem auf die innere Kohärenz der Sammlung hin. Diese besteht darin, daß S. durchgängig, intelligent und mutig für eine präzise Wahrnehmung und faire Diskussion des gesamten frühchristlichen Erbes einsteht. Eine un-, oder was heute noch häufiger ist, scheinkritische Rezeption jener Lehren, die sich aus verschiedensten Gründen und nur in den seltensten Fällen durch eine ihnen eigene, innere Überzeugungskraft als orthodox etablierten, lehnt er ab. Paul von Samosata z.B. (III), so argumentiert S. in seinem dritten Beitrag, wurde als Adoptianist und Sabellianer verurteilt; und er wird bis heute noch vielfach als solcher gesehen. Er habe die Gottheit Christi und die Trinität geleugnet. Später wurde auch sein Lebenswandel diskreditiert. J. Rist hat jedoch in einem neueren Beitrag gezeigt, daß sich dieser kaum etwa von dem Cyprians von Karthago unterscheiden haben dürfte. Als *homo novus* habe es Paul lediglich an Kompetenz im politischen Machtspiel gemangelt; vgl. *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, hg. v. R. v. Haehling, Darmstadt, 2000, 257–86. Seine Gegner engagierten einen professionellen Rhetor, um ihn bloßzustellen. Es geht nun S. nicht darum, Paul theologisch zu rehabilitieren. Ihn fasziniert, daß selbst noch die dürftigen Reste seines theologischen Werks – mehr ist heute nicht mehr erhalten – den Eindruck erwecken, daß er „ein weit interessanterer Theologe war als seine Verleumder dies glauben machen wollen.“ Zudem waren die Folgen seiner Verurteilung, was Theologie und Glaube betrifft, gravierend. Das geht von Zweifeln daran, daß Jesus Christus in seiner wahren Natur litt, über die Leugnung einer menschlichen Seele Christi bis hin zur Leugnung einer menschlichen Natur Christi, alles Irrtümer, die Pauls Verurteilung zumindest mittelbar nach sich zog. Doch ist es nicht so, daß S. sich nicht mit der alexandrinischen Christologie befunden könnte. Er gesteht insbesondere Athanasius' Theologie ein hohes Maß an Glaubwürdigkeit zu. Woran er sich stößt, ist die Art, wie die Alexandriner die Positionen ihrer Gegner verzerren und dadurch ihr eigenes Denken diskreditieren, und noch mehr die Art, wie diese Verzerrungen von modernen Forschern für ihre eigenen Interpretationen übernommen werden (IV). Besondere Kritik etwa erfährt (V) Rowan Williams, der Arius als gelehrigen Neuplatoniker darstellt, beeinflusst sogar von Zeitgenossen wie Porphyrios und Iamblichus, ohne daß dafür auch nur die geringsten Indizien vorlägen. Daß ein frühchristlicher Denker eher Philosoph statt Theologe, Rationalist statt Gläubiger, vernunft- statt bibelorientiert war, wird bis heute nicht selten als Erklärung dafür angeführt, daß der Betreffende zu seiner Zeit als Häretiker verurteilt wurde. Damit wird der Verurteilung bewußt oder unbewußt eine gewisse Berechtigung zugesprochen, ja im Grunde wird sie dadurch wiederholt. Das betreffende theologische Denken, so wird unterstellt, eigne sich nicht als Grundlage für eine authentische christliche Spiritualität. S. leistet einen wertvollen Beitrag zur Bekämpfung dieses aus einem Mangel an Wissen um und Verständnis von frühchristlicher Spiritualität erwachsenden Vorurteils. So legt er etwa dar, daß die gegen Arius erhobenen Vorwürfe bzgl. seines Verständnisses von „Wort“ bzw. „Worten“ Gottes sowie „aus nichts“ (VI und VII) wegen der Interpretierbarkeit dieser Begriffe zweifelhaft sind. Nicht daß es an Arius' Denken nichts auszusetzen gäbe, aber es kann, so S., wohl kaum Aufgabe der modernen Forschung sein, die gegen ihn von seinen Gegnern vielfach in böser Absicht erhobenen Vorwürfe in alle Ewigkeit hinein zu wiederholen, ohne die ihnen nichtsdestoweniger eigene innere Kohärenz zu würdigen. S. tritt darüber hinaus nicht nur für eine Revision als häretisch geltender Positionen ein, sondern übt im Gegenzug auch Kritik an problematischen orthodoxen Theologien, etwa am Trinitätsdenken Gregor von Nyssas (XIV). Gregors Erklärung der Einheit der drei göttlichen Personen, Vater, Sohn und Geist, anhand des (ikonographisch übrigens überaus einflußreichen) Bildes dreier Männer, Petrus, Jakobus, Johannes, die in Wirklichkeit ein einziger Mann seien, weil sie ein und derselben Art (Mensch)

angehörten und als Heilige demselben Zweck dienten. „hat alle Merkmale eines philosophischen Paradox“, eines Arguments, das wir nicht einmal im Traum im Alltag anwenden würden (...)“ (XIV). Diesem Argument gemäß, so S., wäre im Grunde jedes Pferdegespann einspännig, gleich wie viele Pferde es zögen, da alle Pferde, und zwar in einem noch weit stärkeren Maße als Menschen (da sie keine Geistseele besäßen), derselben Art angehörten und demselben Zweck, nämlich der Fortbewegung des Gespanns, dienten. Vereinfacht in einen modernen Kontext übersetzt hieße dies, daß jedes Kraftfahrzeug, gleich wie stark seine Maschine sei, genau ein PS oder kW habe, da nicht die Quantität, sondern die Qualität der Leistung zähle, durch die der Zweck, nämlich die Fortbewegung, erfüllt werde. Ist der Plural, die Zahl, die Quantität damit eine überflüssige Kategorie? Natürlich, so Gregors Antwort, und die seiner Verteidiger bis heute! Denn die Rede von Gott sei ja von der Rede von kategorialen Dingen grundsätzlich verschieden, fungiere sie doch nicht nach den üblichen, kategorialen, sondern nach eigenen logischen Regeln. Selbst wenn dies grundsätzlich zuträfe – S. zeigt, daß Gregor sein Argument durchaus auf den üblichen Regeln der Logik aufbaut und sie sogar zur Feststellung heranzieht, daß die bildliche Sprache der Bibel sich zuweilen nicht an sie hält, um unserer geistigen Schwachheit zu Hilfe zu kommen. Wenn es ihm dann ins Konzept paßt, verstößt er gegen bzw. „transzendiert“ sie. Über die Kriterien seines Vorgehens legt er keine Rechenschaft ab. Dies, so S., sei nicht nur logisch und erkenntnistheoretisch, sondern auch theologisch äußerst problematisch. Wenn in der theologisch-gläubigen Rede von Gott „Zahlen“ wirklich keine Rolle spielen, ist es dann nicht egal, ob ich an einen einfaltigen oder an einen dreifaltigen Gott glaube? Und umgekehrt: Ist es, so S., wirklich adäquat, die drei göttlichen Personen als eine einzige Person zu denken? Legt nicht vielmehr der biblische Glaube eine Einheit des göttlichen Heilshandelns und damit der göttlichen Natur gerade in seiner und ihrer Differenzierung nahe? Und liegt nicht gerade in diesem Bereich der Ursprung des trinitarischen Glaubens? „Daher bleibt Verwirrung; und während Gregor sicherlich recht hat, wenn er darauf besteht, daß die göttliche Natur ein Geheimnis ist, ist er, aufgrund von vermeidbaren Fehlern, nicht hilfreich, ihr näherzukommen“ (XIV, 163). S.s Aufsatz stellt eine heilsame „Herausforderung“ (XV) für alle dar, die Gregors Denken bis heute bewundern und nachahmen. Der letzte Beitrag des Bdes (XXI), „Divine Simplicity as a Problem for Orthodoxy“, geht dann noch einmal auf das Problem ein und situier es in einem weiteren Kontext. Ein wichtiges Element in diesem ist das Gregors nicht ganz unähnliche Denken Augustins. S. setzt sich in mehreren Beiträgen (XV–XIX) mit ihm auseinander. Eine detaillierte Studie über seine Trinitätslehre fehlt zwar in dieser Serie, dafür sei auf die im selben Jahr wie S.s Aufsatzsammlung veröffentlichte Habil. von Johannes Brachten-dorf, „Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus: Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes“ in *De Trinitate*, Paradeigm. 19, Hamburg 2000, verwiesen (vgl. Rez. JHP 40 [2002]). Mit seinem Aufsatz über *De magistro* (XVIII) leistet St. jedoch einen wichtigen hinführenden Beitrag zur dort im Kontext der Trinitätslehre diskutierten Sprachphilosophie Augustins und ihrer nicht nur im Licht moderner sondern auch bereits antiker linguistischer Philosophien deutlich erkennbaren Schwächen. Christopher Kirwan, *Augustine*, London 1989, verwarf sie nach eingehender Diskussion als „neither original, nor profound, nor correct.“ Myles Burnyeat, in: ASS 61 (1987) 1–24, verteidigte sie, allerdings mit Argumenten, die S. für zweifelhaft hält. S. selbst nimmt eine Mittelstellung ein. Die Ansicht, daß jedes Wort auf einen Gegenstand referiert, sei offenbar unzulänglich. Trotz einiger scheinbarer Ansätze in *De magistro* zu einer Überwindung dieser Ansicht hält S. dafür, daß Augustinus in der Tat nie von ihr abwich. Er war dazu auch in *De magistro* viel zu fixiert auf das Ziel seiner Untersuchung, nämlich den Aufweis Christi als Lehrer und Gegenstand substantieller Wahrheitserkenntnis. S. kann Burnyeat durchaus nicht in der Annahme folgen, daß Augustinus einige Fehler, die der Dialog enthält, absichtlich eingebaut habe, damit sie der Leser später selbst entdecke. Für ein solches Verhalten läßt sich im gesamten Werk Augustins keine einzige Parallele anführen. Wahrscheinlicher ist, daß Augustinus, wenn er schon nicht positiv an der Richtigkeit seiner Annahmen festhielt, sie gedankenlos aus dem Repertoire seines Handbuchwissens zitierte und als Beiwerk zu seinem eigentlichen, platonisch-metaphysischen Argumentationsgang stehenließ, ohne sich (oder seinen Lesern) Rechenschaft darüber abzulegen. Demselben Thema ist auch ein zweiseitiges Addendum zu dem erneuten Versuch von John Rist, *Augustine* (Cambridge: CUP, 1994) 314–16, gewidmet, Augustins Sprachdenken zu rehabilitieren. Nach Rist ist Augustins Lehre vom Wort als Nomen eine Aussagetheorie ähnlich der des Porphyrios. Dies gilt, so S., jedoch nur für Definitionen, nicht für den Gebrauch von Wörtern für die Beschreibung oder Behauptung von Einzelsituationen oder individuell gültigen Sachverhalten. Und natürlich abstrahiert es völlig von Wörtern, die nicht auf Sachen referieren, sondern lediglich eine grammatische Funktion haben, wie Konjunktionen, Junktoren usw. In diesem Bereich greift die Argumentation von *De magistro* völlig daneben; und dies ist um so bedenklicher, als Augustinus ihr im Dienste seines erkenntnisleitenden Interesses (Wahrheitserkenntnis durch Christus) durchaus eine wichtige Rolle zuweist. Er behauptet nämlich, daß jedes Wort ein Zeichen sei, daß wir aber nicht in der Lage seien herauszufinden, ob Zeichen uns etwas lehren können oder nicht. Denn wie sollen wir das Zeichen verstehen, wenn wir die Sache nicht kennen? Kennen wir aber die Sache, wofür brauchen wir dann noch Zeichen? S. ist überzeugt davon, daß Augustinus an die Stichhaltigkeit dieses Dilemmas glaubte und nicht berücksichtigte, daß Plato es (im *Meno* 80e sowie im *Euthydemus* 276d) längst überzeugend aufgelöst hatte, „für einen ehemaligen Rhetorikprofessoren ein erster Fall von professioneller Inkompetenz“ (XVIII, 2). Auf die Folgen dieses Schnitzers verweist S. im unmittelbar anschließenden Beitrag (XIX): „So stellen wir zu unserer Überraschung fest, daß Augustinus

ernsthaft die Meinung vertritt, ethische Begriffe und Werte – speziell reine Liebe – könnten durch einen Prozeß reiner Intuition erschlossen werden, etwa analog zur Einsicht eines geometrischen Beweises. Vielleicht läßt sich dies auf den Einfluß von Platos *Meno* zurückführen. Tatsächlich aber ist dieser Begriff von moralischer Kenntnis meiner Ansicht nach weder platonisch noch zutreffend“ (XIX, 345). Denn Plato handelt von einer Idee des Guten, die nur eine reine innere Gesinnung erfaßt, Augustinus aber von einem persönlichen Gott, der in sich jegliche Vollendung (Intellekt, Güte, Schönheit etc.) vereint und dem Menschen zuallererst (als Gabe) die Fähigkeit verleihen muß, ihn um den Willen, das Gute zu tun, zu bitten. Gott, so Augustinus, verleiht Menschen (einen, nicht allen) diese gnadenhafte Einsicht. Aber das ist dann natürlich noch längst nicht alles. Hinzukommen muß der Wille und die Fähigkeit, diese Einsicht in gute Taten umzusetzen, sowie eine lebenslange Dauerhaftigkeit dieses Willens und dieser Fähigkeit im Kontext einer gottgefälligen christlichen Existenz.

S. gelingt es wie heutzutage nur noch wenigen, Leistung und Grenzen frühchristlicher Lehre und frühchristlichen Denkens im Vergleich mit antiken und modernen Ansätzen kompetent zu umreißen. Die in dieser Sammlung vereinten Aufsätze sind Klassiker auf ihrem Gebiet. Mögen sie auch in dieser Form viele Leser finden und diese an die Texte selbst heranführen und zu kritischem und behutsamem Umgang mit ihnen anleiten.

Leuven

Josef Lössl

Kirchliche Zeitgeschichte

Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hg. v. Hubert Wolf / Claus Arnold. – Paderborn: F. Schöningh 2000. 252 S. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 4), kt € 41,00 ISBN: 3-506-73764-3

Das Buch dokumentiert das vierte Symposium des Arbeitskreises „Die deutsche Theologie zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien vor den Herausforderungen der Moderne – ihr Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil“ vom 7.–10. Oktober 1998. Es ordnet sich ein in das Gesamtprojekt „Globalkultur und christlicher Glaube – Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozeß der Gegenwart“¹ und beleuchtet in zehn Einzelbeiträgen die verschiedenen Interaktionen zwischen der deutschsprachigen Kirche und Theologie bei Vorbereitung, Verlauf und Nachwirkung des Konzils, wobei nur der zehnte Beitrag zur kirchenrechtlichen Umsetzung des Konzils der Natur der Sache nach über den deutschen Sprachraum hinausgeht.

Die *Einleitung* der Hg. (9–16) bietet nicht nur einen Vorblick auf die Beiträge, sondern erinnert auch an die jüngste Forschungslage, die einige populäre, aber schiefe Vorstellungen zurechtrückt: Die theologischen und kirchenreformerischen Initiativen knüpfen nicht etwa an die „modernistischen“ Tendenzen vom Anfang des Jhs. an, wohl aber an „Kontinuitäten im deutschen Katholizismus (...), die vom Konzil zum Teil katalysiert oder legitimiert wurden“ (13).

Der Beitrag von Roland Götz über die Rolle der deutschen Bischöfe auf dem Konzil (17–52) ist ein Fest für die zur Zeit oft gebeutelte deutsche Theologenseele: der maßgebende und in vieler Hinsicht entscheidende Beitrag und Einfluß der deutschen Bischöfe und im Hintergrund der deutschen Theologen bei Vorbereitung und Durchführung des Konzils; die Vernetzungen, ja „Allianzen“ mit den mitteleuropäischen Bischöfen und einem nordamerikanischen Bund überseeischer Bischöfe, die Koordination, gemeinsamen Eingaben und Interventionen, der Widerstand gegen den Durchmarsch der „Konservativen“. Götz dokumentiert im Anhang die Liste sämtlicher Konzilsreden deutscher Bischöfe. Der Beitrag ist wie das Motto und die Überschrift über den ganzen Bd.

Sylvie Toscer beschreibt – ihre Diss. zusammenfassend – die Bedeutung des von Kardinal Frings begründeten Hilfswerks der deutschen Bischöfe „Misereor“, das auf Antrieb ein Erfolg an Spendenaufkommen und Effizienz wurde (53–60). Es verschaffte den deutschen Bischöfen auf dem Konzil einen Vorsprung an Achtung und Einfluß, weil einerseits viele Bischöfe aus Übersee bereits zu Nutznießern deutscher Hilfe gehörten, und: weil das Hilfswerk bewußt ein Modell der Beziehung zwischen Orts- bzw. Regionalkirchen darstellte, das nicht über die Vermittlung der römischen Zentrale lief und allen Versuchen, seine Selbstständigkeit unter Kontrolle und Verfügung zu bringen, erfolgreich widerstand.

Günter Wassilowsky vermittelt auf der Grundlage seiner Diss. einen faszinierenden Eindruck in das ebenso intelligente wie zeitaufwendige, zuweilen

konfliktreiche Zusammenspiel einer deutschen Theologengruppe – darunter Karl Rahner, Otto Semmelroth, Joseph Ratzinger –, die in Kooperation mit führenden deutschen Konzilsvätern und teilweise in ihrem Auftrag Entwürfe, Teilschemata und Interventionen ausarbeitete (61–87). Diese Arbeiten sind nie einfach Vorlagen oder Beschlüsse des Konzils geworden. Aber sie waren einflußreich, indem die Vf. und Redaktoren der Endtexte von einem bestimmten Zeitpunkt an Kontakt mit der deutschen Gruppe aufnahmen und viele Einzelelemente der deutschen Texte übernahmen – zum Segen für das Endergebnis. Die wichtigste Einsicht aus diesem Beitrag: Auch unter Einsatz aller Methoden der „Form- und Redaktionsgeschichte“, wie sie aus der Exegese bekannt sind, ist es unmöglich, bestimmte Aussagen der Texte auf *einen* bestimmten Theologen zurückzuführen und so einen Konzilstext zu personalisieren. Das sollte man sich aus gegebenem Anlaß auch beim Urteil über andere Gremientexte niedrigeren Ranges merken, z.B. in bezug auf die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ von 1999 oder das Lehrverurteilungs-Dokument von 1986.

Die weiteren Beiträge gehen exemplarisch auf den Einfluß auf das Konzil oder des Konzils selbst in bestimmten örtlichen oder sachlichen Zusammenhängen ein. Ludger Ágidius Schulte beschreibt – auch er auf der Grundlage seiner Diss. – die konfliktreiche Bedeutung von P. Friedrich Wulf für das und aufgrund des Dekretes über die Orden (89–102). Stichworte: die *allgemeine* Berufung zur Nachfolge und Heiligkeit; das Ordensleben nicht als abgegrenzter „Stand“ (gar „der Vollkommenheit“), sondern als spezieller Ruf, als Charisma und so als *geschenktes* Zeichen für die Gegenwart des Reiches Gottes; Fortfall aller Rangunterschiede zwischen Ordensleuten und „Weltmenschen“. Auch hier wieder: großer Einfluß, aber keineswegs eine alleinige Urheberschaft Wulfs.

Rudolf Zinnhobler behandelt „Österreich und das II. Vatikanum“ (103–132). Mit sachlich bedeutsamen Ausnahmen fand die Vorbereitungsarbeit wenig Resonanz in der österreichischen Kirchenpresse und in den Fachzeitschriften. Dann aber folgte intensivste Mitarbeit österreichischer Theologen und Bischöfe an den Konzilstexten; v.a. Karl Rahner im Zusammenspiel mit Kardinal König ist hier zu nennen, aber auch Ferdinand Klostermann (Laien-Dekret), Josef A. Jungmann und Franz S. Zauner (Liturgie). Die alsbaldige Umsetzung durch Diözesansynoden und Kommissionen konnte freilich die aktuelle Krise nicht verhindern.

Unter dem Titel „Kirchenreform in der kleinteiligen Gesellschaft“ behandelt Markus Ries „Das II. Vatikanum und die Schweiz“ (133–148). Die Lage vor dem Konzil ist charakterisiert durch die Stichworte: Minderheitenkirche, „unvergleichlich leichtere Last der Nachkriegszeit“ (133), konservativ, daher kraftvoller innerer Zusammenhalt und blühendes kirchliches Leben in den Formen des seit Anfang des Jhs. ausgebildeten „Verbandskatholizismus“; schrittweise erfolgreiche Überwindung aller politischen und gesellschaftlichen Diskriminierungen – mit Ängsten vor einem „politischen Katholizismus“ auf evangelischer Seite als Folge. Ein Konzil stand nicht im Blick. Nur mit Verspätung schickten die Bischöfe – sehr auseinandergehende – Vorschläge nach Rom. Um so intensiver meldete sich bald die Theologie zu Wort – von dem Neothomisten und späteren Kardinal Charles Journet bis (u.a.) Hans Küng und Otto Karrer, die v.a. das ökumenische Problem in den Vordergrund rückten. Demgemäß nur unauffällige Beiträge der Schweizer Bischöfe, aber großer Einfluß der Schweizer Theologen, denen sich auf dem Konzil in verschiedenen Funktionen u.a. Henri de Rietmatten, Anton Hänggi, Johannes Feiner zugesellten – und nicht zu vergessen: die nicht-katholischen „Beobachter“ Lukas Vischer und Oscar Cullmann. Nach dem Konzil war die Schweiz geradezu führend in der Umsetzung des Konzils: von der Liturgiereform über die entsprechend veränderte neue Kirchenarchitektur, die Reform der kirchlichen Leitungstätigkeit im Zeichen der Partizipation des ganzen Volkes Gottes, Diözesansynoden, wachsende Vielfalt des kirchlichen Lebens bis hin zur (auf die Schweiz beschränkten) sakramentalen „gemeinsamen Buße“. Dies alles freilich auch um den Preis der Vertiefung der Unterschiede zwischen den Sprachregionen und: aggressiver innerkirchlicher Oppositionsbewegungen – gegen die Liturgiereform (*Una voce helvetica*) und gegen das Konzil überhaupt (Marcel Lefebvre und sein Seminar in Ecône).

Daß die Kirche in der DDR im Zusammenhang mit dem Konzil durch Josef Pilvousek nur fragmentarisch vorgestellt werden kann (149–167), liegt an den mageren oder noch unzugänglichen Quellen. Wie der übrige Ostblock, so betrachtete auch die DDR-Führung das Konzil tendenziell als antisozialistische Veranstaltung (140f). So war man in der Kirche informiert, aber erst ab Mitte 1960 beteiligte man sich an der Vorbereitungsarbeit im Blick auf die Kirche unter einem kommunistischen Regime. Immerhin wurde Kardinal Döpfner noch als Bischof von Berlin in die zentrale Vorbereitungskommission berufen, ebenso sein Nachfolger Bischof Bengsch. Die Konzilsväter (und Theologen) übten ihren Einfluß, nicht selten eine Gratwanderung zwischen theologischer Verantwortung und politischer Rücksichtnahme, durch gute Kommunikation und Initiativen in den Quartieren aus, hielten sich aber begrifflicherweise mit öffentlichen Aussagen zurück. Das begünstigte den Informations- und Rezeptionsprozeß. Pilvousek unterschlägt auch nicht die politischen Vereinnahmungsversuche und die demütigenden Reismodalitäten („Westgeld“, vorgeschriebene Reiserouten an der Bundesrepublik vorbei).

In einer Fallstudie zur als heile katholische Welt geltenden Diözese Münster beleuchtet Wilhelm Damberg Vorgeschichte und Rezeption des Konzils (169–184). Schon von 1951 an war die zunächst hoffnungsvolle Hinwendung zur Kirche seit 1945 einem progressiven Schwund gewichen in Richtung auf eine grundlegende Individualisierung in Gesellschaft und Kirche, wie sie die Gegenwart kennzeichnet. Das Konzil erscheint einerseits als pastorale Reaktion

¹ Die drei ersten Bde liegen vor: Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen, hg. v. Peter Hünermann, Paderborn / München / Wien / Zürich 1998; Antimodernismus und Modernismus in der Katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf, ebd. 1998; Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, hg. v. Hubert Wolf, ebd. 1999.

auf die – weltweit wahrgenommene – gesellschaftliche Ausdifferenzierung der Christenheit, andererseits führte es nach der gescheiterten *acies-ordinata*-Konzeption der 50er Jahre und der – den politischen Trend reproduzierenden – Planungseuphorie der 70er Jahre zur bis heute gültigen Pastoral der Zusammenarbeit der Priester mit gewählten Laienvertretern in ausdifferenzierten, nicht mehr allein auf die Territorialpfarrei fixierten Strukturen.

Schließlich schildert Oliver Schütz, wie die schon gleich nach dem Krieg und dann in einem neuen Schub nach dem Konzil zahlreich gegründeten „Katholischen Akademien“, gegen manchen Widerstand, zu Foren des offenen Gesprächs zwischen Kirche und Welt, Kirche und dem Gesamtbereich des geistigen Lebens und der Kultur wurden und so naturgemäß zum Umschlagplatz für die theologischen Innovationen des Konzils und für die Weckung der Bereitschaft, sie umzusetzen (185–208).

Den wohl wichtigsten Beitrag liefert der Kirchenrechtler Norbert Lüdecke zur Frage, ob der neue *Codex Iuris Canonici* von 1983 als „Krönung“ des II. Vatikanums anzusehen sei (209–237). Die Untersuchung fällt doppelt aus dem Rahmen: Sie blickt nicht nur auf deutsche Beiträge, und sie blickt nicht nur zurück, sondern auf die kirchenrechtliche Gegenwart. Und die ist lückenlos eindeutig. Kanonisten, bemerkt Lüdecke, sind bisher wenig und mit unterschiedlichen Fragestellungen in die historische Erforschung des Konzils einbezogen worden (209–212). Das spiegelt die Tatsache, daß die Codex-Reform von Anfang an, seit der Konzilsankündigung durch Johannes XXIII., nur vage mit dem Konzil verbunden war und somit eher ein Eigenleben neben dem Konzil führte (224–226). Versucht man eine Annäherung an das Konzil vom CIC her, so will dieser verstanden werden als rechtliche Transformation des Konzils (213–224). Dabei muß wohl der Ton auf *Transformation* gelegt werden. Der CIC legt wieder das alte statische Offenbarungsverständnis zugrunde, übernimmt aus dem alten CIC die „Zwei-Quellen-Theorie“ in bezug auf Schrift und Tradition, beschreibt das Lehramt in gewohnter Weise (gegen das Erste Vatikanum keine Unfehlbarkeit der ganzen Kirche in *credendo*, kein *sensus fidelium*, Vorgabe geoffenbarter moralischer Normen), dehnt den Gegenstandsbereich des Lehramtes auch auf den „Sekundärbereich“ aus. Dies alles wird massiv verschärft durch das *Motu Proprio Ad tuendam fidem* vom 18. Mai 1998, das innere und äußere Zustimmung zu Äußerungen des universalkirchlichen Lehramtes auch im „Sekundärbereich“ von „allen Gläubigen“ fordert und Widerspruch unter Strafe stellt. Und in dieser Verschärfung wird das Lehramt inzwischen erstmals auch so umfangreich ausgeübt! Dieses alte und noch verschärfte Rechtsverständnis schließt auch im neuen CIC jeden Einbezug anderer Faktoren als Interpretationshilfen aus, mit anderen Worten: Es kann keine legale und legitime Gehorsamsverweigerung unter Berufung auf das Konzil geben. Und dieses Selbstverständnis des „Gesetzgebers“ beansprucht, das Konzil voll umgesetzt zu haben. – Nähert man sich umgekehrt dem CIC vom Konzil aus, dann bleibt nüchtern festzustellen, daß das Konzil in Planung, Durchführung und rechtlicher Umsetzung ganz und gar in der Hand des Papstes blieb und nach den Texten des Konzils auch bleiben konnte und sollte.

Lüdeckes Analyse bietet nicht nur vorsichtshalber die schlechtestmögliche Auslegung der kirchenrechtlichen Lage, sondern die einzig im Sinne des „Gesetzgebers“ mögliche und daher im Konfliktfall zu erwartende. Das ist dankenswert, weil es vor bösem Erwachen aus Illusionen bewahrt. Das Ergebnis bestätigt freilich auf dramatische Weise, was schon, theologisch gesehen, das Kernproblem des Ersten Vatikanischen Konzils war und geblieben ist: die Umfunktionalisierung des Glaubensaktes in den Gehorsamsakt gegen den in Gesetzesform ergehenden Lehrentscheid des Papstes, mehr noch inzwischen: in den „inneren und äußeren“ Gehorsamsakt gegen die in Form eines nicht transparent zustande gekommenen, aber vom Papst genehmigten Verwaltungsaktes ergehende Lehräußerung einer römischen Behörde, z. B. der Glaubenskongregation. Nach *Ad tuendam fidem* und der Einfügung der Treueid-Formel in den CIC – was nicht einmal beim alten „Antimodernisteneid“ erfolgt war – erscheint Pius XII. mit seiner Enzyklika *Humani generis* (1950) geradezu als liberaler Papst. Und dieser CIC, der keine außerkanonistische Berufung zuläßt, sei nach dem Selbstverständnis des Gesetzgebers die „Krönung des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (224) und könne als „letztes Konzilsdokument“ (Johannes Paul II.) bezeichnet werden (223). Wäre das wahr, das Konzil könnte nicht lächerlicher dastehen. Man möchte gern wissen, wie sich der Theologe Lüdecke im unbestechlichen Kanonisten Lüdecke dabei fühlt. Die zusammenfassenden Schlußthesen lesen sich gnadenlos. Aber wer von vorn bis hinten liest, bekommt genügend Hinweise: Lüdecke fühlt sich nicht wohl bei dem, was er als Kanonist vortragen muß. Und so wird es wohl, trotz ausgeschlossener außerkanonischer Berufungsinstanz, bei der

schlichten Feststellung bleiben müssen, daß Glaube und Kirche nicht vom (kirchlichen) Gesetz, sondern vom Evangelium leben. Denn die Vorstellung, mit Anwendung dieser rechtlichen Normen ließe sich die Kirche effizient regieren, einhellige Überzeugung bei „allen Gläubigen“ auf der ganzen Welt erzielen, Lehrdisziplin bei den Theologinnen und VerkünderInnen durchsetzen und, dies v. a., Freude am Glauben an das Evangelium von der Menschenfreundlichkeit Gottes und Zuversicht in der verrückten Welt von heute und so die Attraktivität des christlichen Glaubens im interreligiösen Dialog erreichen – diese Vorstellung kann man nur als abenteuerlich bezeichnen.

Nach der Lektüre dieses spannenden und ungemein reichhaltig dokumentierten Buches bedauert man um so mehr die in der Einleitung eingestandenen Einschränkungen des Teilprojektes und das vorläufige Ende des Gesamtprojektes, zu dem der Hauptherausgeber in einem Nachwort nur noch den Hinweis auf weitere Arbeitsfelder geben kann (239–241). Man bedauert es um so mehr, als hier vorwiegend eine junge Theologengeneration am Werk ist, deren Vertreter zur Konzilszeit noch gar nicht oder gerade geboren waren (Arnold, Götz, Lüdecke, Ries, Schütz, Schulte, Toscer, Wassilowsky, Wolf) oder das Konzil als Jugendliche erlebten (Damberg, Pilvousek). Zum Teil fassen sie ihre Diss. en oder andere monographische Untersuchungen zusammen. Nur Hünemann und Zinnhobler gehören zu den Zeitzeugen. Das Buch spiegelt also die deutschsprachige Konzilsrezeption. Es beschreibt nicht nur, es ist gleichsam eine Live-Aufzeichnung der deutschen Theologie bei der Arbeit unter den Impulsen des Konzils – und dies zudem in einer im Vergleich zu früheren Generationen erstaunlich reichhaltigen Interdisziplinarität. Das Buch beleuchtet also gewiß einen „weiteren Historisierungsschub“ (10) in bezug auf das Konzil. Aber es erweist eben auch eindrucksvoll, wie ein Konzil, das weder Dogmen erlassen noch Verurteilungen ausgesprochen hat und somit nur an Einsicht und das *sentire cum ecclesia* appelliert, sich generationsübergreifend durchsetzt.

Eine *Nachbemerkung*. Mein eigenes Konzilsbuch² wird als „aus deutscher ‚liberaler‘ Perspektive geschrieben“ charakterisiert (10 Anm.3). Nun, meine StudentInnen in Hamburg und anderswo haben mich immer als „konservativen“ Theologen empfunden – worauf ich stolz bin. Ist man schon „liberal“, wenn man auf der Basis ganz traditioneller Voraussetzungen theologische Fragen und kirchliche Reformdesiderate ausspricht und sich über ihre partielle Erfüllung durch das Konzil freut?

München

Otto Hermann Pesch

Schulte-Umberg, Thomas: Profession und Charisma. Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776–1940. – Paderborn: F. Schöningh 1999. 565 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B. Forschungen, 85), Ln DM 138,00 ISBN: 3–506–7990–8

Als „Milieubauer“ (Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster) und „Milieumanager“ (Olaf Blaschke) werden sie in der neueren Katholizismusforschung bezeichnet. Für die Entstehung, Formierung und Stabilisierung des katholischen Milieus wird ihnen eine herausragende Bedeutung zugeschrieben. Die Priester gelten gemeinhin als die soziale Gruppe, die es verstand, Frömmigkeit zu organisieren und zu institutionalisieren. Um so erstaunlicher ist es, daß sich bisher nur wenige wissenschaftliche Arbeiten mit dem Klerus des 18.–20. Jh.s auseinandergesetzt haben. Die vorliegende Studie von Thomas Schulte-Umberg, eine Münsteraner theologische Diss. bei Arnold Angenendt, schließt diese Lücke zumindest für den Bereich des Bistums Münster. Der Vf. präsentiert eine umfassende, auf intensiven Quellenrecherchen und anschaulicher statistischer Präsentation basierende Untersuchung für einen Zeitraum von etwa 170 Jahren.

Als Ausgangspunkt seiner Arbeit wählt S.-U. 1776, das Jahr der Gründung des Münsteraner Priesterseminars. Zunächst wird deutlich, wie vielen Schwierigkeiten und Interessenskonflikten die Etablierung einer einheitlichen Theologenausbildung begegnete. Der eingeschlagene Weg der Zusammenfassung mehrerer Vorgängerinstitutionen erlitt jedoch durch die Säkularisation einen Rückschlag. Der durch Fürstenberg vorgegebenen organisatorischen Linie entsprach die innere Formung des jungen Klerus, wie sie sich in den Betrachtungen Bernhard Overbergs äußerte, der den Kandidaten den Priester als Vergegenwärtigung Jesu Christi und guten Hirten vor Augen stellte und sie zu entsprechender Lebensführung ermahnte. Wirklichkeit und Ideal klappten jedoch, wie S.-U. ausführt, bis in die ersten Jahrzehnte des 19. Jh.s noch weit auseinander.

² Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993, 5. revidierte und ergänzte Aufl. als Taschenbuch 2001.

Das galt auch noch für die Folgejahre. Bis nach 1840 prägte ein „irenischer Stil“ (202) den kirchlichen Kurs. Erst kurz vor 1830 gelang es dem Bischof von Münster, die Priesterausbildung unter seine Steuerung zu bekommen. Innerhalb weniger Jahre wandelte sich die pastorale Unterversorgung. Die berufliche Kompetenz der jungen Priester nahm zu, die Vereinheitlichung der Ausbildung führte zur Schaffung einer gemeinsamen Mentalität.

Eine Zäsur für die Herausbildung eines ultramontanen Klerus stellte die aufgrund der neugewonnenen Kirchenfreiheit in Preußen möglich gewordene Gründung von Knabenkonvikten in Münster und Gaesdonck (bei Goch) 1849 sowie die Errichtung eines Theologenkonvikts (Collegium Borromaeum) 1853 in Münster dar. Der durch die besseren äußeren Möglichkeiten geförderten personellen Zunahme des Priesternachwuchses entsprachen die Bemühungen um eine innere Hinordnung auf ein strengkirchliches Ideal. Das am Christideal orientierte Priesterbild des Mittlers zwischen Gott und den Menschen forderte eine entsprechende Lebenspraxis. Die kontrollierte und ethisierte Lebensführung des Priesters sollte ihn zum Vorbild für die Gläubigen werden lassen – so wurde in den Betrachtungen der Seminarverantwortlichen formuliert.

Eine temporäre Verschlechterung der Priestersituation brachte der Kulturkampf mit sich. Die Zunahme der Priesterzahl konnte nicht gleichen Schritt halten mit dem Bevölkerungswachstum. Nach wie vor rekrutierte sich der Priesternachwuchs eher aus den traditionellen Regionen des Bistums und den niedrigeren sozialen Schichten. Dennoch stellte der Klerus auch um 1900 keineswegs ein starres Gebilde dar. Es wurde während der Ausbildungszeit Wert gelegt auf eine gediegene Wissenschaftlichkeit; die Neuscholastik als vorgegebene Richtung der theologischen Bildung wurde nicht so starr gelehrt. Die Auseinandersetzung mit Zeitproblemen, wie der sozialen Frage, bereitete die Priesterkandidaten auf ihre Rolle in einer sich wandelnden Gesellschaft vor.

Eine vorübergehende Krise nach dem Ersten Weltkrieg wurde abgelöst von einem Aufschwung, der zur erzwungenen Ablehnung vieler Priesterkandidaten aus Platzmangel im Theologenkonvikt führte. Der soziale Wandel zeigte sich darin, daß nun ein größerer Teil der Studenten aus den Städten des Bistums und dem Einflußbereich der Jugend- und Liturgischen Bewegung kam. Die – zunächst erzwungene – Konzentration der pastoralen Strategie auf die Pfarrgemeinde und weg von den Verbänden förderte die Verkirklichung der Katholiken und bedeutete durch die Heraushebung des Laienengagements „die Revision des strengkirchlichen Ideals“ (478).

S.-U. arbeitet überzeugend heraus, wie es innerhalb eines guten Jh.s gelang, die Professionalisierung des Klerikerstandes bis in Einzelheiten hinein durchzuführen. Die Vereinheitlichung der Ausbildungsinhalte, die Verlängerung der Aufenthaltszeiten im Seminar, die Ausprägung einer gemeinsamen Mentalität und ihre lebenspraktische Umsetzung standen im Dienst der strengkirchlichen Richtung (diesen Ausdruck bevorzugt der Vf. gegenüber dem schlagwortartigen „Ultramontanismus“-Begriff). Wenn er im Anschluß an Max Weber die Position des Priesters als „Verschränkung von amtlichem und persönlichem Charisma“ (484) zu bestimmen sucht, so wäre es sicher hilfreich gewesen, wenn S.-U. zusätzlich zu den Ausführungen über die in Betrachtungen und Ansprachen vermittelten Inhalte des Priesterbildes auch deren Umsetzung an einigen biographischen Beispielen erörtert hätte.

Die große Stärke der vorliegenden Studie liegt zweifelsohne in der akribischen Aufarbeitung des mühevoll erhobenen Datenmaterials. Hiermit liegen erstmals für eine deutsche Diözese Zahlen vor, die es ermöglichen, im historischen Abstand die Rekrutierung von Priesternachwuchs, seine Herkunft und soziale Schichtung sowie den „Erfolg“ der Ausbildungsinstitutionen zu verfolgen. Es wäre zu wünschen, wenn die von S.-U. angewandte Methodik auf weitere Diözesen angewandt würde. Die Verlaufskurven und der Umfang des/der katholischen Milieus sowie der Beitrag des Klerus dazu könnten dann in regionaler Perspektive neu und besser bewertet werden.

Vallendar

Joachim Schmiedl

Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821–1996, hg. v. Karl Schwarz / Falk Wagner. – Wien: WUV-Universitätsverlag 1997. 543 S. (Schriftenreihe des Universitätsarchivs Universität Wien, 10), brosch. € 43,40 ISBN: 3-85114-314-0

Zum 175jährigen Jubiläum der Wiener Ev.-Theol. Fak. im Jahre 1996 erschien ein stattlicher Bd von 19 Fachbeiträgen, dem auch ein Verzeichnis der bis dato erfolgten Promotionen und Habilen, der Lehrstuhlinhaber und der Dekane beigegeben ist. Die Geschichte der Wiener Ev.-Theol. Fak., als Protestantisch-Theologische Lehranstalt 1821 als Ausbildungsstätte für protestantische Geistliche im Vielvölkerstaat Österreich-Ungarn gegründet, ist von „zahlreichen und langjährigen Bemühungen der Kirche und des Lehrkörpers der Fak.“ gekennzeichnet gewesen, „als gleichberechtigte Fak. der Alma Mater Rudolfina inkorporiert zu werden“. (9) Diese Lehranstalt war in der Reformzeit um 1848 trotz Widerstrebens der Kath.-Theol. Fak., die dadurch den katholischen Stiftungscharakter der 1365 gegründeten

Univ. gefährdet sah, 1850 zu einer Fak. geworden, der 1861 auch das Promotions- und Habilitationsrecht zuerkannt wurde. Ihre Angliederung an die Univ. erfolgte jedoch erst 1922, also im 101. Jahr ihres Bestehens; doch wurde den Dozenten allerdings schon im Jahre 1905 der Titel Universitätsprofessor verliehen (vgl. 9, 71ff; 126). Erst 1958 wurde ein Angehöriger der Ev.-Theol. Fak. zum Rektor gewählt. Das Universitätsgesetz von 1975 beseitigte die bis dahin ungleiche Vertretung der Fak. in den akademischen Behörden (116). Ein Theologenheim war 1901 nach längeren Bemühungen in Wien-Währing eröffnet worden. Neben Studierenden aus den Ländern der Habsburgermonarchie studierten auch Reichsdeutsche in Wien. Den Hörerzahlen nach hielt die Fak. keinen Vergleich mit dem Großteil der anderen deutschsprachigen Fak.en aus; sie betrug 1904/05 insgesamt nur 51 eingeschriebene Studenten. Doch: „Im Gegensatz zu Theologen deutscher Zunge bot Wien jedoch für Slawen nicht zuletzt einen Zugang zur führenden deutschen Forschung, ohne den speziell österreichischen Rahmen zu verlassen.“ (85)

Über die Geschichte der ehemals Protestantischen Lehranstalt mit Kurzorientierung über die langwierige Klimax ihrer Fakultätswerdung und mit thematischer Konzentration auf ihre Entwicklung seit dem Ersten Weltkrieg bis in die Zeit nach 1945 orientiert eingehend der kirchengeschichtliche Beitrag von Karl Schwarz („Haus in der Zeit: Die Fakultät in den Wirrnissen dieses Jahrhunderts“; 125–208). Bestandskrisen der Fak. waren nicht ausgeblieben. Erwiesen sich 1932 Einsparungspläne als ein Bestandsrisiko, so hatte bereits der Zusammenbruch der Donaumonarchie 1918 für den österreichischen Protestantismus „schlicht eine Katastrophe“ bedeutet: „Die Evangelische Kirche im alten Österreich wurde durch die neue Grenzziehung nach 1918 förmlich zersplittert“ (129); übrig blieben etwa 74 Gemeinden mit insgesamt 206 000 Seelen. Auch in der ständestaatlichen Phase unter Dollfuß und Schuschnigg (1934–1938) hatte die Fak. ihre kultur- und konfessionspolitische Eigenständigkeit bedroht gesehen und als konfliktreich empfinden müssen. Wurde doch „der kirchliche Widerstand gegen die Politik des Ständestaates als Option für den Anschluß an Hitlerdeutschland gewertet“. (150)

Belief sich der reichsdeutsche Studentenanteil 1933 noch auf ca. 100, so zeigte seine rapide Abnahme seit 1934, „daß das Studium im Wien des katholischen Ständestaates für deutsche Theologiestudenten wenig attraktiv gewesen ist: Vom Sommersemester 1935 bis Wintersemester 1937/38 waren zwischen zwei und zehn Studenten aus Deutschland inskribiert, dafür kam aber eine beträchtliche Zahl aus Volksdeutschen Kirchen Ost- und Südostmitteleuropas.“ (160) Seit dem „Anschluß“ Österreichs ans Reich April 1938 bis zum Ende des 2. Weltkrieges bemühte sich insbesondere der damalige Dekan, der Praktische Theologie Prof. Gustav Entz, bei Partei- und Staatsinstanzen um einen weiteren personellen Ausbau der Fak. Profen aus dem Reich wie Gerhard Kittel (1940–1943), Hans Wilhelm Schmidt (1939–1945) und auch Lehrstuhlvertreter und Dozenten wie Georg Opitz (1939–1941) und Hans von Campenhausen (1940–1945) sind während des Kriegs in Wien tätig geworden. Prof. Entz ist neben seinen fakultätspolitischen Bemühungen übrigens auch mit zahlreichen Eingaben gegen die restriktive Religionspolitik der Nazis hervorgetreten. Das Projekt einer „Grenzlandfakultät“ Wien, vom Kirchlichen Außenamt in Berlin und dem Reichskirchenministerium unterstützt, wurde – obwohl Reichswissenschaftsminister Rust sich für den Plan gewinnen ließ – letztlich vom Braunen Haus (Heß, Bormann) konterkariert und mußte deshalb – auch ungeachtet des Kriegsverlaufes – scheitern. Die restriktive Religionspolitik der Nazis, deren weltanschauliche Distanzierungskräfte eine Stärkung des christlich-theologischen Potentials ablehnten und zunehmend behinderten, kam auch hier zum Zuge. Schwarz zeichnet auch die wesentlichen Linien des „Neubeginns 1945“ (Wiederaufnahme der wissenschaftlichen Arbeit, Entnazifizierung etc.). Neben dem Beitrag von Karl Schwarz finden sich im ersten Teil der FS (Allgemeine Fak.s- und Kirchengeschichte; 13–224) weitere (auch fachspezifische) Beiträge. Rudolf Leeb berichtet über sämtliche seit 1821 an der Fak. lehrenden Kirchenhistoriker, deren instruktiv herausgearbeitetes, anfangs nur begrenztes wissenschaftliches Profil den jeweiligen Entwicklungsstand der Fak. seit ihren Anfängen deutlich macht und auch über die österreichische Protestantengeschichtsschreibung orientiert (13–48). Der Betrag von Peter F. Barton (Budapest) zeichnet ein zeithistorisches interessantes Bild des namhaften Kirchenhistorikers Georg Loesche (1887–1916 in Wien) und seiner wissenschaftlichen Bedeutung. Inklusiv wird das Periodisierungsproblem der Fak.sgeschichte thematisiert. Zu erwähnen sind hier noch der Aufsatz von Karl-Reinhard Trauner über die Fak. im nationalen Spannungsfeld der Habsburgermonarchie („Die eine Fakultät und die vielen Völker“; 51–69). Gustav Reingrabner behandelt unter kirchenrechtlichem Aspekt die Eingliederungsprobleme der Fak. in die Univ. („Geschichtsmächtigkeit und Geduld. Probleme um die Eingliederung ...“; 99–119). Wolfgang Wischmeyer steuert einen Beitrag über „Hans von Campenhausen in Wien“ bei (209–214) und Martin Hrabec schreibt über die Fakultätsbibliothek (217–224).

Bibelwissenschaftlich informativ wird das Thema „Biblische Exegese und Theologie“ abgehandelt: Georg Sauer erörtert die „Erstbesetzung der exegetischen Lehrkanzeln ...“ (227–246) an der Protestantisch-Theologischen Lehranstalt seit 1821. Bemerkenswert ist, daß für längere Zeit entsprechend obrigkeitlicher Verfügung Altes und Neues Testament gemeinsam vom lutherischen bzw. reformierten Fachvertreter gelesen wurden. „Ernst Sellin in Wien“ (1897–1908) lautet ein weiterer Beitrag Sauers (247–256) über den späteren Berliner Neutestamentler. Über Sellins Ausgrabungen in Palästina in den Jahren

1902/04 berichtet Siegfried Kreuzer (257–276). Der Neutestamentler Rudolf Knopf, der zeitweilig (1907–1914) in Wien lehrte, wird von Wilhelm Prantscher in seinem exegetisch-zeitgeschichtlichen Profil vorgestellt (277–294). Über die theologische Entwicklung des langjährig (1909–1954) in Wien wirkenden Alttestamentlers Fritz Wilke schreibt Hans-Volker Kieweier (295–324). Ein weiterer Teil des Sbdes ist der Systematischen und Praktischen Theologie gewidmet. Als ein ausgewählter theologiegeschichtlicher Aspekt auf einen zeitweiligen Vertreter der Systematik im Wien des 19. Jh.s ist der Beitrag „Gotteserkenntnis nach Richard Adelbert Lipsius“ (1861–1865 in Wien) von Max Josef Suda zu werten (327–352). Auch der reformierte Part ist berücksichtigt: Ulrich H. J. Körtner (Wien) behandelt die Bedeutung des Neocalvinismus und seiner Vertreter auf dem Lehrstuhl für Reformierte Theologie (427–451). Johannes Dantine (Wien) stellt Josef Bohatec, den bekannten Calvinforscher, vor (469–485). Auch auf die Schüler Eduard Böhl (1864–1900 in Wien) in Böhmen und Mähren wird verwiesen (Pavel Filipi). Martin Berger und Matthias Geist, Assistenten am Institut für Systematische Theologie, steuern den kritisch differenzierenden Beitrag „Nationalsozialistische Karriere und lutherischer Offenbarungspositivismus: Hans Wilhelm Schmidt (1903–1991)“ bei (353–389). Falk Wagner erörtert kritisch das Profil des Systematikers Wilhelm Dantine und skizziert dabei an ausgewählten Facetten seines theologischen Ansatzes auch dessen Nähe und Differenz zur Dialektischen Theologie (391–426). Abschließend gibt Ernst Hofhansl ein praktisch-konkretes Bild der Wiener Prof.en Gustav Adolf Skalsky, Karl Völker und Gustav Entz als Lehrer der Praktischen Theologie (1885–1955). Völker war nur von 1920 bis 1922 praktischer Theologe, seitdem bis zu seinem Tod 1937 Kirchenhistoriker in Wien.

Der für die Universitäts- und Fakultätsgeschichte instructive Sbd, dessen durch besondere Umstände bedingte verspätete Anzeige hier erfolgt, bietet ein klares und bei hinreichender Aspektfülle gut konturiertes Bild der institutionellen Entwicklung und des theologischen Profils der Ev.-Theol. Fak. an der Univ. Wien bis in die zweite Hälfte des 20. Jh.s hinein. Eine Reihe von Gelehrtenporträts illustriert den stattlichen Bd. Mit den in der jüngsten Zeit an der Fak. vertretenen theologisch-wissenschaftlichen Positionen wird sich spätere Fakultätsgeschichtsschreibung zu befassen haben.

Leipzig

Kurt Meier

Theologiegeschichte

Dückers, Stefan: Pathos der Distanz. Zur theologischen Physiognomie und geistesgeschichtlichen Stellung Erik Petersons. – Münster: Lit-Verlag 1999. 298 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 20), brosch. € 25,90 ISBN: 3-8258-4382-3

Die vorliegende Arbeit ist 1999 in Rom an der Gregoriana bei Elmar Salmann als Diss. eingereicht worden und noch im selben Jahr im Druck erschienen. Sie verfolgt ein doppeltes Ziel, wie der Untertitel bereits andeutet. Zum einen geht es ihr um eine geistesgeschichtliche Verortung von Person und Werk Erik Petersons, zum anderen um die Herausarbeitung seiner „theologischen Physiognomie“. Der Vf. beansprucht mit diesem Programm, sowohl über die umfassende Teilbiographie von Barbara Nichtweiss als auch über die seither erschienenen Einzelstudien hinauszugehen (14). Besonders mit dem zweiten Zielpunkt verbindet sich die Intention, das systematische Grundgefüge von Petersons Theologie zur Darstellung zu bringen (15). Dieser Punkt ist deshalb bemerkenswert, weil die Arbeit von Barbara Nichtweiss bewußt darauf verzichtet hatte, eine solche Systematisierung durchzuführen, v. a. weil Peterson selbst allem Systemdenken in der Theologie äußerst skeptisch gegenüberstand: Theologie hat in seiner Sicht auf konkrete Fragen konkret zu antworten. Insofern stellt Dückers Forschungsprogramm ein Wagnis dar. Für seine Absicht spricht indes, daß sich dem aufmerksamen Leser von Petersons Texten in der Tat ein durchgehendes Gefüge bestimmter Begriffe und grundlegender Perspektiven zeigt. Keinesfalls ist es ja so, als ob sein sich in konkreten Diskussionslagen entwickelndes Schrifttum einfach auseinanderfiele. Im Gegenteil: Bei aller Vielfalt zeigt sich eine große innere Geschlossenheit. Zu fragen ist also vielmehr nicht, ob es überhaupt eine erhebliche systematische Struktur in Petersons Denken gibt, sondern um welche Art von Systematik es sich handelt.

Um sein Ziel zu verfolgen, beleuchtet D. in drei zentralen Kap. n drei große Themenkreise von Petersons Denken, die zusammen durchaus für sich in Anspruch nehmen können, repräsentativ für diesen Theologen zu sein und so seine theologische Gestalt oder „Physiognomie“ sichtbar zu machen. Das erste dieser Kap. – das zweite im Buch – heißt „Der Beitrag Erik Petersons zur ‚Mystikdiskussion‘ der zwanziger Jahre“ (59–145). Schon der Titel macht das geistesgeschichtliche Anliegen von D. deutlich. Das nächste Kap. befaßt sich mit den für Peterson zentralen Begriffen des „Zeugen“ und der „Öffentlichkeit“. Schließlich wird das Theologie- und Kirchenver-

ständnis beleuchtet, eine sinnvolle Zusammenordnung, die auch die Diskussion um den sog. „Monotheismustraktat“ mit einschließt. Vor diesen Durchgang hat D. ein Kap. gestellt, das den Versuch macht, gleichsam ein zeithistorisches und ideengeschichtliches Koordinatennetz zu entwerfen, um den geistesgeschichtlichen Ort Petersons zu bestimmen (17–58). Grundsätzlich erfreulich ist dabei die breite Einbeziehung nicht nur theologie- und ideengeschichtlicher, sondern auch allgemeinerer zeit- und kulturgeschichtlicher Arbeiten, bis hin zu den wichtigsten Gesamtdarstellungen zur Geschichte der Weimarer Republik. Wenn auch der allgemeine ideen- und philosophiegeschichtliche Einstieg allzu flächig und blaß ausgefallen ist, so gelingt es D. doch, in diesem Teil zunehmend, die Linien so zu ziehen, daß ein brauchbares und hinreichend genaues Bild entsteht, das in der politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit stärker geerdet ist als manche andere theologiehistorische Arbeit zu einem Vf. oder Thema dieser Epoche. Dennoch bleibt im Hinblick auf die Gesamtarbeit der Ertrag dieses Kap.s für die Deutung des Werks Erik Petersons letztlich unbefriedigend, besonders für das Zusammenspiel von Geistesgeschichte mit der intendierten Physiognomie. Um es in einem Bild zu sagen: Man gewinnt den Eindruck, daß D. von einem Ufer aus, nämlich dem Ufer des allgemeinen geistesgeschichtlichen Horizonts, eine Brücke baut, deren Gestalt schon erkennbar wird, letztlich aber das andere Ufer der konkreten Interpretation nicht wirklich erreicht, oder besser gesagt: nur mit Hilfe einer Notkonstruktion erreicht. Denn wie eine solche wirkt es, wenn er über das ganze Buch hinweg fast stereotyp auf die geistige Krise nach dem ersten Weltkrieg verweist, auf die Sehnsucht nach Halt, Orientierung, Objektivität und Gemeinschaft, und daß Petersons Theologie eben in diesen Kontext hineingehört, ohne darin aufzugehen, ja, zwar hineingehört, aber nur im Modus der Distanzierung. Das wichtigste Ergebnis ist dabei noch der Hinweis, daß Petersons Theologie zwar ihren Ort auch in diesem Kontext von Sehnsüchten und Bedürfnissen findet, darauf aber gerade nicht „funktionalistisch“ reagiert, sondern im Gegenteil eine Denkform entwickelt, die jede funktionale Vereinnahmung der Theologie bereits in der Anlage ihres Denkweges zu sprengen sucht.

Diese sich in polemischer Abgrenzung selber reflektierende Intention einer „reinen“ theologischen Sachlichkeit ist genau jener Modus der Distanzierung, den D. als grundlegend für die „theologische Physiognomie“ Erik Petersons ausmacht, aber auch hier hätte man sich eine begrifflich schärfere Ausarbeitung gewünscht: Viele Schlüsse muß der Leser selber ziehen, gerade viele wertvolle Punkte findet der Leser nur andeutet.

Zu einer wirklichen geistesgeschichtlichen Verortung, die zugleich der Konturierung der „theologischen Physiognomie“ Petersons gedient hätte, wäre es notwendig gewesen, aus dem allgemeinen historischen und geistesgeschichtlichen Horizont heraus – den D., was wirklich nicht einfach ist, insgesamt klar und gut zur Synthese bringt – Peterson durch die Konkreteion im Gegenüber zu bestimmten Personen und Strömungen viel näher (um eine seiner zentralen Metaphern zu verwenden) „auf den Leib zu rücken“.

Dies geschieht ansatzweise in der Darstellung der Mystikvorlesung, dies schon deshalb, weil Peterson selber auf Positionen evangelischer und katholischer Theologie verweist, mit denen er sich auseinandersetzt. Hier gelingt es D. insgesamt gut, die eigenwillige Stellung Petersons im damals vielstimmigen und lauten Konzert der Stimmen zu verdeutlichen, seine Fremdheit und Distanz, wie seine kraftvolle Originalität. Hier wird auch der allgemeine geistesgeschichtliche Horizont – Stichwort: Neue Religiosität nach 1900 – fruchtbar für die Einordnung. Diese nicht veröffentlichte Vorlesung zur Geschichte der althristlichen Mystik (Sommersemester 1924) findet hier erstmals ein ausführliches und durchgehendes Referat. Dies gehört zu den wichtigen und positiven Beiträgen der Arbeit.

Bei den Strömungen hingegen, die für die geistesgeschichtliche Einordnung und „physiognomische“ Konturierung Petersons konkret unabdingbar – weil ohne sie das Werk Petersons nicht verstanden werden kann – gewesen wären, fallen leider zwei – jenseits von bloßen Erwähnungen – fast vollständig aus: die religionsgeschichtliche Schule und die Phänomenologie. Man kann dabei nicht darauf verweisen, daß deren Bedeutung für Peterson durch Barbara Nichtweiss schon hinreichend dargestellt worden wäre. Dies gilt in der Weise des biographisch-theologischen Längsschnitts, keinesfalls aber unter der synthetischen Perspektive, die für die Erfüllung der Intention von D.s Arbeit notwendig gewesen wäre: Welches Zueinander finden diese beiden Strömungen in der Gestalt Petersons und seines Werks, wie finden sie ihre Einheit – oder auch nicht? Ebenso bedeutsam – wie-

derum über Barbara Nichtweiss hinaus – wäre hinsichtlich des Sakramentsbegriffs die Auseinandersetzung mit der Theologie Odo Casels gewesen. Der entscheidende Punkt wäre hier wieder die synthetische und gleichzeitig systematische Einordnung dieses Streits in die Gesamtkontur der petersonschen Theologie gewesen. Denn mit der Frage nach dem Öffentlichkeitscharakter der christlichen Liturgie gelangen wir in diesem Streit ja zu einer der zentralen, gleichsam „transzendentalen“ Kategorien Erik Petersons – zugleich aber zur zentralen Schwäche der Arbeit von D. Sie leidet nämlich unter einem grundsätzlichen Mangel an Mut zu einer wirklich systematischen Rekonstruktion der petersonschen Grundbegriffe. Diese Grundbegriffe haben formal den Charakter von Kategorien. Dies wird von D. wiederum erkannt und benannt, ohne es tiefer zu interpretieren und fruchtbar zu machen. Die Klärung des kategorialen Charakters der petersonschen Grundbegriffe wäre ein Weg zur Erhellung der Eigentümlichkeit von Petersons Systematik in Absetzung von allem Systemdenken gewesen; denn solche Kategorien erlauben es Peterson, konkrete Fragen konkret durchzubuchstabieren, ohne in den Zwang eines theologischen Systems zu geraten, andererseits aber ebenso strikt jede Form von Beliebigkeit zu vermeiden, die ihm ebenso zuwider war. Was heißt hier Kategorie und wie entstehen sie aus dem Zusammenspiel von historisch-religionsgeschichtlicher Methode und Phänomenologie? Was bedeutet, daß Peterson biblisch-patristische Metaphern – z. B. Kleid, überkleidet werden – zu Kategorien ausformt und sie im Sinne eines „metaphorischen Realismus“ gebraucht, also von ihrer Wirklichkeitserschließenden Kraft ausgeht? Zentrale Kategorien – wie eben Öffentlichkeit – werden zwar in ihrem Rang benannt und im Kontext des Zeugenbegriffs verortet, aber eine eigentlich systematische Klärung findet nicht statt. Was eigentlich nun heißt Öffentlichkeit bei Peterson? Wie – entscheidende Frage – verhalten sich politische und eschatologische Öffentlichkeit, v. a. im „Ernstfall“ des „Zeugen der Wahrheit“ zueinander? Wie ist die Dialektik von Mystik und sakramental-kultischer Ordnung nun wirklich zu verstehen? Alle diese Fragen hätten nach D.s eigener Präntation einer Antwort zugeführt werden müssen, der Vf. bleibt aber auf der Ebene der Nachzeichnung stehen. Eine solche Klärung der Eigenart der „Systematik“ Petersons und die Rekonstruktion seiner Grundkategorien wären aber die unabdingbare Voraussetzung dafür, Peterson mutig und mit der Aussicht auf Erfolg wieder in das theologische Gespräch der Gegenwart einbringen zu können. Denn dies hat dieser Denker ohne jeden Zweifel verdient.

Viele der Grundkategorien Petersons sind jedoch ohne das Gespräch mit einem Mann undenkbar, ein Gespräch, das in den 30er Jahren eine zunehmende kritische Zuspitzung erfährt: ohne das Gespräch mit Carl Schmitt. Hier sind die Interpretationsfragen besonders heikel. Dabei weiß auch D. – in Anlehnung an Barbara Nichtweiss –, daß zentrale Grundkategorien Petersons eine unmittelbare Parallele im Werk Carl Schmitts haben, daß aber zugleich letztlich inkompatible Gesamtperspektiven eingenommen werden, bis hin zur Zuspitzung im Monotheismustraktat Petersons und der späten Antwort Schmitts in „Politische Theologie II“. Dieser Sachverhalt hätte wiederum eine sorgfältige Interpretation gebraucht, in diesem Fall wäre, über die schon bei Nichtweiss angedeuteten Unterschiede der Grundperspektiven hinaus, ein wenigstens exemplarischer Einzelvergleich von Sinn und Funktion bestimmter Kategorien bei Schmitt und Peterson notwendig gewesen, um in Hinblick auf Anspruch und Fragestellung von D. zu einem Ergebnis zu kommen. Dies fällt leider aus. Der wiederholte Hinweis auf den Totalitätscharakter der politischen Sphäre bei Schmitt genügt nicht. Nebenbei hat der Rez. auch an der Interpretation des Begriffs der Totalität bei Schmitt, wie sie von D. mehr oder weniger von Nichtweiss übernommen wird, erhebliche Zweifel: Ob die Totalität des Politischen wirklich die Absolutsetzung der Immanenz einer sich abschließenden politischen Sphäre bei Schmitt bedeutet, ist sehr fraglich.

Explizit zu widersprechen ist D. bei seiner Interpretation des Problems der Kirchengründung bei Peterson (218–227). Tatsächlich löst Peterson die Kirche keineswegs so vollständig („strikte Trennung“, 226) vom vorösterlichen Jesus ab, wie es nach einigen isolierten Aussagen, die D. zur Grundlage seiner Interpretation macht, scheint. Er interpretiert diese Aussagen direkt und einlinig und übersieht völlig ihren, im Zusammenhang klar werdenden, dialektischen Charakter. Tatsächlich schreibt Peterson: „Zunächst folgt daraus, daß Jesus weder unmittelbar die Kirche gestiftet noch daß er selber die Ämter in der Kirche eingesetzt hat“ (Theologische Traktate [1950], 417). Tatsächlich ist deshalb Kirche wesentlich ein pneumatologisch bestimmtes Ereignis, wo im Raum des Pneumas Entscheidungen getroffen werden müssen, die den Weg der Kirche in der Geschichte bestimmen. (Wie D. dann in anderem Zusammenhang behaupten kann, daß in der Theologie Petersons für geschichtliches Werden we-

nig Raum bleibe, ist angesichts dieses Kirchenbegriffs mit seinem Zusammenspiel von Pneuma und geschichtlicher Entscheidung unerfindlich.) Dennoch löst Peterson die Kirche keinesfalls von Jesus ab, er denkt das Verhältnis vielmehr als denkbar intensiv, aber eben indirekt und dialektisch. Nämlich: „Das Problem der Kirche ist in diesem einen Faktum beschlossen, daß ‚die Zwölfe‘ mit ‚den zwölf Aposteln‘ identisch sind“ (ebd. 418). Diese Basisaussage wird hinsichtlich des Verhältnisses der Kirche zu Jesus eindeutig, wenn die sich in der bischöflichen Sukzession artikulierende Legitimität und Vollmacht auf den Herrn und die vorösterlichen „Zwölfe“ und nicht auf den nachösterlichen Apostolat – der etwa bei Paulus in der Sicht Petersons wirklicher Apostolat ist, aber als solcher eben keine Sukzession begründet – zurückgeführt wird: „Denn wahre Kirche ist nur da, wo beides sich findet: die Legitimität in Rechtsnachfolge ‚der Zwölfe‘, die sich unmittelbar vom Herrn herleitet, und ein Glaube, der, wie bei ‚den zwölf Aposteln‘, genötigt ist, auf Grund des Heiligen Geistes selbständige Entscheidungen zu treffen“ (ebd. 420f).

Nach der notwendigen Kritik sollen aber auch – über die Aufarbeitung der Mystikvorlesung hinaus – die starken Seiten seiner Arbeit nicht übersehen werden: D. kann als immer wieder antreffbare Grundbewegung des petersonschen Denkens die „Unterscheidung des Letzten vom Vorletzten“ namhaft machen. Dies ist die Operation, die den „eschatologischen Vorbehalt“ konstituiert – ein weiterer Grundbegriff Petersons seit den 20er Jahren; D. kann die bislang früheste Verwendung noch vor der Römerbriefvorlesung festmachen. Zugleich wird deutlich, wie im Bestehen Petersons auf Wert und Bedeutung gerade auch des Vorletzten die Differenz zur frühen dialektischen Theologie besteht, mit der Peterson ja viel an „Pathos der Distanz“ teilt: Die bleibende Bedeutung des Vorletzten macht dieses Vorletzte gerade zum Raum einer möglichen „Repräsentation“ (wieder eine Kategorie!) des Letzten im Vorletzten; dies aber im Modus des Entzugs und gerade so als echte Repräsentation. So hat D. in seinem Schlußkapitel in anfänglicher Interpretation eine Zusammenschau der Grundbewegungen und Grundkategorien der Theologie Petersons gegeben, die der weiteren Forschung zu denken geben kann. Zum Schluß noch ein ärgerliches Corrigendum: Mit wenigen Ausnahmen ist Albrecht Ritschl in Albert Ritschl verschrieben. – Bei allen Kritikpunkten dennoch ein durchaus lesenswertes Buch.

München

Martin Brüske

Scharf, Uwe Carsten: *The Paradoxical Breakthrough of Revelation*. Interpreting the Divine-Human Interplay in Paul Tillich's Work 1913–1964. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1999. XVII, 478 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 83), Ln € 100,21 ISBN: 3-11-015577-X

Titel und Untertitel der (von der University of Virginia als Diss. angenommenen und mit einem Vorwort von Langdon Gilkey versehenen) Arbeit verraten das aktuelle theologische Interesse des Autors. Was Paul Tillich (= T.) in einer bestimmten Phase seines Denkens (1920–30) „Durchbruch“ nennt, soll als *paradoxer und symbolischer bzw. durch(ge)brochener Durchbruch* verstanden werden. Scharf gibt auf den S. 143–292 (!) eine ausführliche Statistik der Verwendung des Begriffs „Durchbruch“, weiß also, daß T. an keiner Stelle von einem paradoxen oder durchgebrochenen Durchbruch spricht. Doch das Fazit lautet: „In my own words, yet hopefully in T.s spirit: ‚Das Durchbrechende muß selbst durchbrochen werden, damit es zu einem Durchbruch kommen kann‘“ (318).

Die gesamte Darstellung ist von dem Interesse bestimmt, das Denken des frühen/deutschen T. zu popularisieren. Der Vf. hat fundamentalistische Gruppen vor Augen: „millions of Christians all over the world who will literally expect their Lord to visit earth on the clouds on Christmas day, 1999, or January 1, 2000“ (317). Der Vf. hofft, daß T.s Verständnis des Durchbruchs, des Paradox und des Symbols „can help bridge a gap between those who expect God ‚really‘ to act and those who apparently expect ‚only‘ symbolic action to stand in for the divine“ (317). Dieses Interesse an Aktualisierung überlagert die Interpretation der beiden Begriffe „theologisches Paradox“ und „Durchbruch“.

Textbasis für die Untersuchung des Begriffs „Paradox“ (25–65) ist die „Systematische Theologie“ (= ST) von 1913. Man muß die Interpretation der ST leider als mißglückt bezeichnen. Der Vf. untersucht nur einige willkürlich ausgewählte Stellen, referiert ansonsten Sekundärliteratur, die sich z. T. überhaupt nicht auf die ST bezieht. Statt T.s Argumentation einmal zu folgen und den Begriff des „theol. Paradox“ zu rekonstruieren, fällt der Vf. T. laufend ins Wort und schweift vom Thema ab.

So sieht T. in Jesu messianischem Selbstbewußtsein und seinem Leidensgehorsam eine Paradoxie. Der Vf. ergreift die Gelegenheit zu einer ausführlichen Kritik an T.s Annahme eines messianischen Selbstbewußtseins Jesu (37f). Sie lautet: „The paradox precisely is that the savior who says, ‚I am the

savior', cannot be the savior and that only the one who claims not to be the savior (...) can be the savior" (38). Einen ähnlichen Fehler begehe T. auch, wenn er der Kirche als Institution zuviel Bedeutung gebe (38f). T.s ekklesiologische Aussage, daß in der Verkündigung des Wortes und der Darreichung der Sakramente Gottes absolutes Ja und Nein zum Ausdruck kommt, ist für den Vf. eine „Überraschung“, weil nicht klar sei, daß das Ja und Nein sich unterschiedslos auf Wort und Sakrament beziehe oder sich auf sie verteile. Falls für T. sich das Ja Gottes nur auf das Sakrament beziehe, nicht aber auch auf das Wort, sei das Wort in seiner Bedeutung verkannt, „since the gospel, at least as much as the sacrament, contains as its main emphasis God's decisive yes toward the sinner (...)“ (51). T. scheine in der Kirche als Institution also ein „mögliches Nein“ zu lokalisieren. Die Kirche könne dann Wort und Sakrament verweigern, sie könne, according to T., entscheiden: „Nein, wir wollen dir das Wort nicht predigen, und, nein, wir wollen dir das Sakrament nicht darreichen.“ Dies sei aber „eine problematische Situation und etwas überraschend“ (51). Die T.sche Paradoxie von Ja und Nein ist also nicht erkannt.

Auch T.s Bestimmung des geistlichen Amtes als über der Gemeinde stehend, insofern es das Wort verkündigt, und als unter ihr stehend, weil die Gemeinde den Amtsinhaber wählt und über ihn und seine Lehre urteilt, wird nicht verstanden. Statt dessen beklagt der Vf. die Aufteilung der Kirche in professionals and clientele. Sie sei unprotestantisch wie auch T.s yes in most cases but no in some eine ekklesiologische Konfusion sei (52f). Sehr leicht könne daraus ein „no for the many and a yes for only a very few select“ werden (52). T.s Ausführungen über die „geistige Gemeinschaft (Freundschaft)“ als paradoxe Einheit von Geist und Gemeinschaft, welche durch die „gemeinsame Beziehung auf Gott“ unzerstörbar ist, provozieren den Vf. zu der Feststellung: „This position is astonishing, but hardly paradoxical. It seems to have a no without a yes toward the nonbeliever“ (56). Gott sei aber dem Zweifler ebenso nahe wie dem Gläubigen. Dies sind nur wenige Beispiele eines durchgängigen Mißverständnisses der ST von 1913.

T. s theol. Ansatz (das „theol. Prinzip“ mit seinen drei Momenten, einem absoluten, einem relativen und einem idealen Moment, und in diesem Zusammenhang das theol. Paradox) wird nicht erkannt. Eigene Mißverständnisse und Konfusionen nimmt der Vf. zum Anlaß langer Auseinandersetzungen mit T.

Hauptquelle für die Untersuchung des Begriffs „Durchbruch“ ist die Marburger Dogmatik von 1925. Für T. ist Durchbruch des Unbedingten nicht Zerstörung der bedingten Formen, wohl aber deren Erschütterung und Umwendung. Der Vf. zitiert T.: „Das Unbedingte kann sich uns nur mitteilen (...) als der reale Angriff auf uns“ (124). Wir sprechen über das Unbedingte darum in Symbolen. Der Begriff des Symbols dient dem Vf. nun dazu, den Begriff Durchbruch auszuweiten auf den Begriff des Symbols hin. Diese Ausweitung stehe, wie der Vf. erklärt (139), nicht in einer „notwendigen Spannung“ zum Begriff „Durchbruch“.

Nahezu die Hälfte der gesamten Untersuchung nimmt die wortstatistische Analyse von 39 Schriften T.s aus den Jahren 1919 bis 1964 ein (143–292). Mit dem Blick auf diese Statistik spricht der Vf. von einem „Rise and Fall of the Concept of Breakthrough“ in T.s theol. Entwicklung (145). Die Zeit, in der der Begriff in T.s Denken dominiert, die zwanziger Jahre, ist die Zeit seines religiösen Sozialismus und des Kairos. Von 1936 bis 1951, auch in seiner Systematic Theology (1951–63), verschwindet der Begriff vollständig. Danach erscheint er sporadisch.

Gleichwohl plädiert der Vf. für eine „fortwährende und neue Relevanz der Begriffe Paradox und Durchbruch“ für eine zeitgemäße Lehre von der Offenbarung als einem „göttlich-menschlichen Zusammenspiel“ (302). Das Fazit seiner Untersuchung: „Es gibt für T. ein Zusammenspiel von Gott und Mensch, aber kein Sich-Verhaken (interlock). Es gibt Einheit und Differenz, eine Harmonie wie bei einem Tanz, aber es sind zwei unterschiedliche Tänzer“ (306). Durchbruch, so will er T. weiterdenken, ist „nicht nur das Durchbrechende, sondern auch das Durchbrochene“ (313).

Der Vf. will offensichtlich über den frühen (und wohl auch späten) T. und dessen Begriffe hinaus, er will die Begriffe „Paradox“ und „Durchbruch“ erweitern und öffnen für ein Offenbarungsverständnis analog einer „Harmonie“ von Gott und Mensch oder dem „Zusammenspiel“ zweier Tänzer.

Der Wunsch, über T. hinauszugehen, ist legitim. Doch als solide Interpretation der T.schen Begriffe Paradox und Durchbruch kann diese Arbeit nur sehr eingeschränkt gelten. Die von ihm zur Interpretation herangezogenen Begriffe „Zusammenspiel“, „Harmonie“ und „Tanz“ meinen wohl das Gegenteil dessen, was T. mit den Begriffen „Paradox“, „Durchbruch“, „Erschütterung“, „Umwendung“, „Angriff“ etc. hat sagen wollen. Warum ist dem Vf. dies nicht klar geworden? Warum greift der Vf. für sein Verständnis von Offenbarung überhaupt auf die Begrifflichkeit und das theol. Denken T.s zurück?

Als Appendix findet sich auf den S. 333–478 eine Übersetzung von T.s ST von 1913 – m. E. etwas versteckt in dieser Publikation. Sie hätte eine separate Veröffentlichung verdient.

Münster

Erdmann Sturm

Wolff, Norbert: Peter Alois Gratz (1769–1849). Ein Theologe zwischen „falscher Aufklärung“ und „Obscurantismus“. – Trier: Paulinus 1998. LIII, 483 S. (Trierer Theologische Studien, 61), kt. € 50,00 ISBN: 3–7902–1289–X

Auf dem Titelblatt des ersten Bdes der Tübinger „Theologischen Quartalsschrift“ von 1819, dem ältesten bis heute existierenden katholisch-theologischen Fachorgan, steht an erster Stelle, noch vor Johann Sebastian Drey, Johann Georg Herbst und Johann Baptist Hirscher, der Name von Peter Alois Gratz, auf den die Idee der Theologischen Quartalsschrift zurückgehen dürfte. Während Studien über Drey und Hirscher Legion sind, teilen Gratz (wie auch Herbst) bislang das Schicksal zahlreicher Vertreter der sog. „katholischen Tübinger Schule“: Sie sind entweder überhaupt nicht bearbeitet oder allenfalls systematisch-theologisch ausgewertet worden. Kirchenhistorisch und kirchenpolitisch befriedigende Biographien liegen indes kaum vor.

Die hier vorzustellende Biographie – eine bei Joseph Steinruck in Trier entstandene Diss. – hilft diesem Tübinger Mangel für Gratz in hervorragender Weise ab. In fünf Kap.n werden auf breitestmöglicher Quellenbasis Leben und Werk des Theologen minutiös rekonstruiert und bis in die einzelnen Verästelungen hinein nachgezeichnet. Ein kurzes erstes Kap. (12–26) wendet sich der Kindheit und Jugend (1769–1792) zu. Insbesondere dem Studium in Dillingen, u. a. bei Johann Michael Sailer, kam prägende Bedeutung zu. Kap. 2 (27–164) schildert eingehend Gratz' Tätigkeit im Württembergischen. Zunächst als Hofmeister auf der Weitenburg bei Horb am Neckar und Pfarrer in Untertalheim, dann als Prof. an der 1812 gegründeten Ellwanger Friedrichsuniversität, die 1817 als Kath.-Theol. Fak. mit der evangelischen Landesuniversität in Tübingen vereinigt wurde. In der bis dahin rein protestantischen Stadt sollten sich die katholischen Theologen ihre „konfessionellen Ecken abschleifen“ – so der württembergische Kultusminister – und so zu einem gedeihlichen Zusammenleben der beiden Konfessionen im paritätischen Königreich beitragen. In Kap. 3, auf dem nicht nur dem Umfang nach (165–405) der Schwerpunkt der Arbeit liegt, geht es um Gratz' Tätigkeit als preußischer Beamter in den Jahren 1819–1839. Der Tübinger Prof. nahm einen Ruf nach Bonn an, wo er u. a. wegen seines Matthäus-Kommentars rasch unter Häresieverdacht geriet und seines Lehrstuhls verlustig ging. Insbesondere dieser Abschnitt läßt in tiefe Abgründe blicken. *Rabies theologorum* (des Kollegen Georg Hermes), Verketzerungssucht (des Obskuranten A. J. Binterim), ein Bischof, der so tut, als ob Rom den Amtsentzug verlange (Erzbischof Graf Spiegel von Köln) und ein bigotter Abteilungsleiter in der katholischen Sektion des preußischen Kultusministeriums (Johann Heinrich Schmedding) flochten ein Netz von Verleumdungen, Intrigen und Halbwahrheiten. Die Lösung des Falles Gratz zog sich hin, nicht zuletzt, weil er – mit allem Recht – auf eine zumindest finanziell faire Behandlung drängte. Nachdem auch eine Domherrenstelle in Trier wegen angeblich mangelnder Rechtgläubigkeit nicht mehr in Frage kam, wurde Gratz als Geistlicher Rat und Schulrat nach Trier versetzt, wo er sich um die Lehrerbildung große Verdienste erwarb. Das 4. Kap. „Nach der Pensionierung“ (1839–1849) bietet einen kurzen Epilog und verfolgt auch die Gratz'sche Familiengeschichte weiter (406–416). Das 5. Kap. wendet sich Peter Alois Gratz als theologischem Vf. zu (417–464). Seine Schriften zur Bibel, über die Kirche sowie zur Seelsorge und Pädagogik werden ausgiebig vorgestellt. In einer konzentrierten Zusammenfassung (465–472) bringt der Vf. die wichtigsten Ergebnisse seiner Studie noch einmal auf den Punkt.

Es ist eine überaus detailreiche informative Biographie entstanden, die Gratz' Lebensweg bis in alle auch weniger relevanten Einzelheiten hinein verfolgt. Manchmal fragt man sich, ob hier nicht des Guten ein wenig zu viel getan wurde und ob nicht eine stärkere Profilierung, ein Durchziehen der wesentlichen Linien wünschenswert gewesen wäre. Vielleicht ist der Vf. zu nah an seinem Helden – ein Phänomen, das man gerade bei Erstlingswerken nicht selten antrifft. Andererseits ist man wieder für die zahlreichen Details dankbar, denn erst sie ermöglichen den notwendigen differenzierten Blick, durch den über die Biographie Gratz' hinaus ein wichtiger Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jhs. geschrieben wird.

Eine Ergänzung und Präzisierung ist lediglich im Hinblick auf das römische Indizierungsverfahren gegen Gratz angebracht. Das Berliner Kultusministerium schrieb an Gratz unter dem Datum des 10. August 1824, daß aus Rom Nachrichten eingelaufen seien, wonach sein *Matthäus-Kommentar* auf den Index librorum prohibitorum gekommen sei. „Zu einer ausdrücklichen Indizierung von Gratz' Matthäus-Kommentar war es offensichtlich nicht gekommen“, so resümiert der Vf. die Angelegenheit (312, Anm. 145). Ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördertes Langzeitprojekt zum Thema „Buchzensur durch die römischen Kongregationen der Inquisition und des

Index“, das für das 19. Jh. kurz vor dem Abschluß steht, ermöglicht dem Rez.en folgende Klarstellungen: Die römische Indexkongregation beschäftigte sich im Sommer 1824 in der Tat mit Peter Alois Gratz. Allerdings nicht, wie von Wolff und der bisherigen Forschung angenommen, mit dem historisch kritischen Kommentar über das Matthäus-Evangelium, sondern mit dem „*Novum testamentum graeco-latinum. Vulgata interpretatione latina editionis Clementis VIII. Graeco textui ad editionem complutensem diligentissime expresso e regione opposita*“, 2 Bde, Tübingen (Verlag Ludwig Friedrich Fues) 1821. Mit dem Gutachten wurde, wie wir jetzt aus dem erst 1998 geöffneten Archiv der Indexkongregation, das sich in Obhut der Glaubenskongregation befindet, wissen, der Konsultor Michael Domenico Zecchinelli SJ (1778–1856) beauftragt. Das Ergebnis seines kurzen Votums lautete: „*Quindi io non trovo motivo di censura*.“ Diesem Vorschlag schloß sich am 23. Juli 1824 nicht nur die Konsultorenversammlung an, vielmehr bestätigten auch die Kardinäle der Indexkongregation in ihrer Sitzung vom 6. September 1824 und der Heilige Vater den Beschluß „*libere dimentantur*“ (Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Index Protocolli 1823–1824, fol. 306f, 319 und 455). Hätte W. bereits jene Hilfsmittel zur Hand gehabt, die im Rahmen des o. g. Forschungsprojekts erarbeitet werden, wäre ihm der Zugriff auf die einschlägigen Akten der Indexkongregation ein leichtes gewesen. Ein erster Bd wird alle als „Bandi“ erlassenen Urteile der Römischen Inquisition und Indexkongregation zur Bücherzensur edieren und eine exakte Bibliographie aller Titel enthalten. Als zweiter Bd wird darüber hinaus jedoch ein Inventar zur Bücherzensur erscheinen, das auch alle jene Schriften (mit Angabe der Sitzung, des Gutachters und Gutachtens) enthalten wird, die in Rom zwar verhandelt, aber nicht verboten wurden wie die Bibelausgabe von Gratz.

Diese Präzisierung beeinträchtigt allerdings das positive Gesamturteil in keiner Weise, zumal auch in dem Standardwerk über den römischen Index von Fr. H. Reusch der Name Gratz überraschenderweise nicht auftaucht.

Münster

Hubert Wolf

Religionspädagogik

Fauth, Dieter: Religion als Bildungsgut. Religionspädagogik im bildungspolitischen Diskurs um das Schulfach Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) und den Religionsunterricht im Bundesland Brandenburg. Bd 1: Sichtweisen in Staat und evangelischer Kirche. Bd 2: Sichtweisen weltanschaulicher und religiöser Minderheiten. Würzburg: Religion- und Kultur-Verlag 2000 / 1999. 706 / 587 S., € 36,00 / 29,00 ISBN: 3-933891-02-7 / 3-933891-03-5

Die beiden Bde sind im Rahmen eines Habilitationsprojektes im Fach Evangelische Theologie / Religionspädagogik der Fakultät für Gesellschafts- und Geisteswissenschaften an der Pädagogischen Hochschule in Heidelberg unter dem Titel „Religion als Bildungsgut“ entstanden. Der 1. Bd „Sichtweisen in Staat und Evangelischer Kirche“ wurde 1999 als Habil.schrift angenommen. Ausgangspunkt für diese Untersuchung bildeten die Auseinandersetzungen um die Einrichtung des Schulfachs Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) in Brandenburg.

Zeitgeschichtlich setzt sich die Arbeit mit drei Phasen auseinander: die Durchführung von LER als Modellversuch (Mitte 1992 – Mitte 1995), den daraus resultierenden Schulversuch (Mitte 1995 – Mitte 1996) und die ersten drei Jahre nach der Einführung des Faches (Mitte 1996–1998). Während sich der erste Bd auf die eigentlichen Hauptakteure, das Ministerium für Bildung, Jugend und Sport (MBJS) und die Evangelische Kirche in Berlin / Brandenburg (EKBB) konzentriert, beschäftigt sich der zweite Bd mit den Bildungsbestrebungen der konfessionslosen Verbände und der Humanistischen Union, die 75 Prozent der Bevölkerung im Land Brandenburg repräsentieren, ferner mit den Bildungsbestrebungen der kath. Kirche, die im Land Brandenburg 1,9 Prozent der Schülerschaft stellt und in einem dritten Teil mit den Bildungsoptionen kleiner Kirchen bzw. religiöser Gemeinschaften. Die beiden Bde erschließen umfassend das zur Verfügung stehende Archivmaterial (Bundesarchiv, Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehem. DDR, Evangelisches Zentralarchiv Berlin, Archiv der Evangelischen Kirche in Brandenburg, Quellen aus den Büros der verschiedenen konfessionslosen Verbände und der Humanistischen Union, Bistumsarchiv Erfurt, Quellen aus dem Büro der Islamischen Föderation in Deutschland sowie dem

Islamarchiv in Soest, Quellen der jüdischen Gemeinde im Land Brandenburg, Akten der Evangelisch-Methodistischen Kirche und der Geschäftsstelle des Nationalen Geistigen Rates der Bahá'í). Bereits in dieser – nicht einmal vollständigen – Schilderung der verwendeten Quellen zeichnet sich die Bedeutung dieser beiden Bde ab. Sie geben einen Einblick in einen zeitgeschichtlich relativ kurz bemessenen Prozeß, an dem die entscheidenden und gegenwartsbestimmenden religiösen Institutionen und Kräfte beteiligt waren. Bei dieser umfassenden Quellenlage stellt sich natürlich die Frage nach den Forschungszielen und Untersuchungsmethoden. Als Hauptziel der Studien gilt, „aus den einschlägigen zeitgeschichtlichen Vorgängen herauszuarbeiten, wie Religion als Bildungsgut konturiert werden könnte“ (I, 14). Der Autor ist damit von Anfang an mit zwei unterschiedlichen Axiomaten konfrontiert. Neben den Konzepten der theologischen Religionspädagogik muß er sich mit den religionspädagogischen Theorie- und Praxisansätzen auseinandersetzen, „mit denen Religionskunde außerhalb kirchlicher Verantwortung gelehrt werden könnte“ (ebd.).

Gleich auf der ersten Seite spricht er die für ihn zwischen humanwissenschaftlichen Wissensbeständen zur Lebensgestaltung, Ethik, Religionskunde und Theologie vermittelnde Kategorie der Didaktik an, auf die alle konkurrierenden religiösen Bildungsoptionen Bezug nehmen müssen. Methodisch will Fauth „einschlägige zeitgeschichtliche Vorgänge um die Einrichtung des Schulfaches LER mit den Methoden des Historikers“ aufarbeiten und „unter religionspädagogisch-systematischen Fragestellungen“ analysieren. „Die Strukturierung des zu reflektierenden Gegenstandes ist also primär von der einschlägigen Zeitgeschichte und weniger von der Fachsystematik der Religionspädagogik bestimmt.“ (I, 15) Dabei will F. eine vorwiegend theologisch bzw. geisteswissenschaftlich ausgerichtete Religionspädagogik „um einen zeitgeschichtlich-politologischen Zugang“ (ebd.) ergänzen. Den beiden Bden liegt damit klar ein interdisziplinärer Forschungsansatz zugrunde, der sich in institutionengeschichtlichen, bildungspolitologischen und religionspädagogischen Ansätzen ausmünzt.

Der erste Bd umfaßt zwei Teile. Zunächst geht es um die „religionsbezogene Politik im Ministerium für Bildung, Jugend und Sport sowie in weiteren Regierungsstellen des Landes Brandenburg“ (20–234), der zweite Teil „Bildungsoptionen evangelischer Kirchen- und Hochschultheologie“ (235–620) setzt sich zum Ziel, „den religionspädagogischen Stand der evangelischen Bildungsverantwortung für die Schule in der deutschen Gesellschaft zu reflektieren, der im ersten Jahrzehnt nach der Einigung Deutschlands erreicht wurde“ (235). Im ersten Teil werden aus der Perspektive einer religionsbezogenen Politik in der neuen Situation Brandenburgs „fachsystematische“ Zugänge geklärt: phänomenologisch-vergleichender Unterricht über Religion; lebensgestaltungsbezogenes Lernen an authentischen Personen und Quellen; an den Erfahrungen und Lebensweltbezüge des Educandus subjektbezogenes orientierendes Lernen; religionsbezogenes Lernen auf der Basis einer religionswissenschaftlichen Fachsystematik; religionskundliches und wertorientiertes Lernen unter Verzicht auf spezifische Aspekte des konfessionellen Bekenntnisses. Das neue bildungspolitische Konzept des MBJS wird ausführlich dargestellt. Dabei bewährt sich das zeitgeschichtliche Forschungskonzept. Konzise arbeitet F. das religionspolitische Selbstkonzept der Kultusbehörde heraus, nach dem „die Landesregierung Brandenburg den mit Art. 7,3, Satz 1 GG gegebenen Verantwortungsbeitrag der Kirchen für den Religionsunterricht im eigenen Land nicht als gegeben ansah“ (122) und sich berechtigt sah, einen recht eigenwilligen Umgang der Kultusbehörde mit den nicht theologischen Wissenschaftsvoten und den Stellungnahmen der Kirchen und Voten von Hochschultheologen zu praktizieren. Validität und Gültigkeit der ministerialen religionspolitischen Konzepte und Zielsetzungen zeigten sich in gnadenloser Konsequenz in den folgenden Planungen zur Lehrerfortbildung. Der Versuch, die Frage der Bezugswissenschaft für das neue Fach LER zu klären, konfrontierte die Planer mit den Fakten einer stillgelegten, verdrängten oder völlig kontrovers diskutierten religiösen Frage in den anvisierten humanwissenschaftlichen Bezugswissenschaften. Der „Primat der Bildungspolitik gegenüber den Kirchen und den entsprechenden säkularen Bezugswissenschaften“ führte zur Forderung an die nicht-theologische und theologische Religionspädagogik, künftig „eine Hochschuldidaktik zu entwickeln, mit der Religion allgemein gültig als Gegenstandsbereich des je eigenen Faches gelehrt werden kann“ (222).

Der zweite Teil „Bildungsoptionen in evangelischer Kirche und Hochschultheologie“ (235–633) untersucht wiederum mit einem mehrdimensionalen Ansatz „die Bedeutung der evangelischen Kirche und der evangelischen Hochschultheologie bei der Einrichtung von LER“. Von beiden Bden bildet dieser Teil sicher das Herzstück der Arbeit. Im Mittelpunkt steht das Wechselverhältnis von Religionsunterricht einerseits und LER bzw. Ethikunterricht andererseits. Ausdrücklich betont F.: „Nicht berücksichtigt werden Fragestellungen und Vorgänge, die ausschließlich religionspädagogisch immanente Bedeutung haben und nicht auch im Licht einer evangelischen Bildungsmitverantwortung gedeutet werden konnten“ (235f). Die Gliederung ergibt sich wiederum aus dem zeit- und institutionengeschichtlichen Forschungsansatz. Die

ersten drei Kap. beschäftigen sich direkt mit der evangelischen Kirche Brandenburgs (EKBB), nur das abschließende Kap. geht landesübergreifend auf die Position der EKD und die Stimmen aus der evangelischen Hochschultheologie ein. Mit großem Gewinn – dabei bewährt sich der zeitgeschichtliche Zugang – lassen sich in dem Buch die Entwicklung und der Meinungsbildungsprozess innerhalb der Gremien auf der Landesebene der EKBB verfolgen. Die Wurzeln reichen bis in die Zeit vor der Wende. Bereits 1985 forderte die EKBB die Einrichtung des Religionsunterrichts in der gymnasialen Oberstufe Berlins, ein Konzept, das 1989 auf die gesamten Berliner Schulen übertragen wurde. Leider wird die Entwicklung vor der Wende nur sehr kurz thematisiert. Wie ein roter Faden durchzieht jedoch diesen zweiten Teil die Auseinandersetzung um das Verständnis der einschlägigen Artikel des Grundgesetzes. „Die Orientierung am westdeutschen tradierten RU (...) wirft die Frage auf, ob auf eine fortgeschrittene Säkularisation gerade mit theologisch profiliertem Fachlernen oder mit einer lebensweltlich integrierten ‚religionskundlichen Unterweisung‘ geantwortet werden sollte. Diese religionspädagogische Grundfrage nach dem Umgang mit der Säkularisation, die das Kirchenleitungsgremium zugunsten der theologischen Profilierung zu beantworten meinte, ist bis heute virulent.“ (260) F. vertritt die These, daß die von einer „theologischen Religionspädagogik entwickelten Theorien und Konzepte des religiösen Lernens nur beschränkt auf die säkularisierte Ausgangslage in den neuen Bundesländern angewandt werden können. Der Konflikt zwischen einer sich weiterhin hoheitlich gerierenden Ministerialbürokratie der Landesregierung und einer sich in der neuen Lage autonom verstehenden Kirchenleitung wird über die drei ersten Kap. dieses Teils minutiös analysiert und dargestellt und besonders unter Berücksichtigung der verschiedenen Entscheidungsebenen in der Kirchenleitung selbst diskutiert. Der „Dissens“ zwischen Landesregierung und Kirchenleitung um ein lebensweltlich religionskundliches oder kooperativ-kritisches „Lernarrangement“, ob Religion als allgemeines, in die Kultur integriertes Bildungsgut zu lehren ist oder nur auf der Grundlage des institutionellen Bekenntnisses als kritisches Korrektiv gegenüber jeglicher Kultur zu verstehen und zu lehren ist, fermentiert die Diskussion auf allen Ebenen und taucht immer wieder in den verschiedensten Variationen und Brechungen, in Protokollen, Konzepten und Stellungnahmen von Seiten der Hochschultheologie auf. Dem Konzept eines kulturell und damit auch curricular faßbaren und lehrbaren Bildungsgutes Religion, didaktisch aufgearbeitet von einer sich integrativ verstehenden nicht theologischen Religionspädagogik, in der nur randständig über „authentische Vertreter“ gelebter Glaube zur Sprache kommt, sprach die EKBB die bildende Kraft ab und vertrat die Position: „Die säkulare Ethikdidaktik habe mit der evangelischen Religionspädagogik als gleichwertige Alternative zu kooperieren, da sonst dem Abbruch nicht kirchlicher Menschen mit den christlichen Traditionen des Abendlandes als unentbehrlichem Schlüssel zur Kultur nicht zu begegnen sei.“ (I, 362) Deutlich arbeitet F. die Gretchenfrage heraus, „ob es ein pädagogisches Primat der Identität vor der Verständigung gebe und (...) ob es ein Primat der Differenzierung zwischen den weltanschaulich-religiösen Bildungsoptionen vor der Integration gibt“ (I, 363). Für den von ihm untersuchten Zeitraum stellt er fest, daß weder die Landesregierung von ihrem integrativen Konzept noch die EKBB von ihrer Leitkategorie Identität abzubringen war. Auf dem Hintergrund dieser fundamentalen Kontroversen bekommt das abschließende 4. Kap., in dem die Positionen der EKD und der Hochschultheologie dargestellt werden, ganz eigene Konturen. Vieles wird in der weiteren Entwicklung verständlich, wenn von Gert Otto, dem Mainzer Praktischen Theologen, der als wissenschaftlicher Begleiter von LER fungierte, zu lesen ist, daß er am 21. 9. 1995 den Art. 7.3 GG „als historisch und nicht demokratisch konstitutiv“ bezeichnete. „Die Bedeutung der Kirchen für die Schule wurde mit derjenigen aller gesellschaftlichen Akteure und entsprechend die Kirchenvertreter in LER mit ‚Zeitzeugen‘ parallelisiert (Behindertenorganisationen, Aidshilfe, Altenpflege, Obdachlosenfürsorge).“

Der bereits 1999 vor dem erst 2000 erschienenen 1. Bd erstellte 2. Bd trägt den Titel „Religion als Bildungsgut – Sichtweisen weltanschaulicher und religiöser Minderheiten“. Er ist vermutlich nicht Teil der Habilitationsschrift wie der 1. Bd und konnte damit auch vor dem Abschluß des Verfahrens veröffentlicht werden. Er umfaßt drei Teile und erschließt entsprechend der Hypothese von LER, dass es ein kulturell identifizierbares Bildungsgut „Religion“ der verschiedenen weltanschaulichen und religiösen Minderheiten in den neuen Bundesländern gibt. Diesen ordnet F. im Teil 1 Konfessionsfreie (Konfessionslosenverbände, Humanistische Union), weiterhin in Teil 2 die katholische Kirche und schließlich die Bildungsoptionen kleiner Kirchen bzw. religiöser Gemeinschaften (Islam, Judentum, Freikirchen und Bahá'í) zu. Der erste Teil thematisiert die Bildungsbestrebungen nicht organisierter und organisierter Konfessionsfreier im Land Brandenburg. Ziel ist es dabei, deren Bildungsoptionen für den religionspädagogischen Diskurs zu erschließen. Hintergrund dieses Vorgehens ist ein Bildungskonzept, das von einer nicht konfessionell gebundenen Religionspädagogik ausgeht und mit diesem sehr stark religionswissenschaftlich orientierten Zugang das Akzeptanzproblem der Religionspädagogik in einer säkularisierten Gesellschaft lösen will. Die Ergebnisse überraschen. Es wird gezeigt, daß konfessionsfreie Bildungsinteressen im Untersuchungszeitraum gesamtgesellschaftlich im Land Brandenburg eher akzeptiert waren als konfessionelle Anliegen. Gleichzeitig zeichnen sich die Kommunikationsdefizite im Dialog der Konfessionen mit den Konfessionsfreien ab. Die Landesregierung wird entscheidend in ihrer Bildungspolitik von den Konfessionsfreien unterstützt, die 75 Prozent der Menschen in Brandenburg repräsentieren. Religionsbezogene Bildung in ihrem Sinn macht sich fest an der kommunikativen und sozialen Kompetenz der Schüler und will die weltanschauliche Toleranz und den Dialog in der pluralen Gesellschaft fördern. F. kommt zu dem Schluß:

„Die gemeinsame Entwicklung einer Religionspädagogik und Lebenskundendidaktik mit interfraktionell wechselseitiger Akzeptanz stellt ein dringendes Desiderat dar, dessen Aufarbeitung den betroffenen Schülern, Lehrern und Eltern besonderen Nutzen brächte. Möglicherweise würden Kooperationen von Ethik-, Lebenskunde- und Religionsdidaktikern auf dieser praktischen Ebene die Erfahrung befördern, vor allem gemeinsame Anliegen zu teilen.“ (II, 193)

Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Entwicklung und den Stellungnahmen der katholischen Kirche, insofern sie das Fach LER betreffen. Ziel der Darstellung ist es, die katholische Position herauszuarbeiten, welche die Kirche in Verbindung mit der katholischen Hochschultheologie mit der pluralen und säkularen Situation im Land Brandenburg konfrontiert. Diese Auseinandersetzung führt zunächst einmal in der katholischen Kirche selbst zu einer Selbstklärung in Bildungsfragen. Deutlich wird das Interesse der Kirchenleitung an der Gemeinde als primärer Lernort signalisiert und schließlich ein schulrechtlich eingebundener Religionsunterricht in der Kirche gefordert. Der Konflikt der Kirche mit Laien- und Lehrerverbänden (DKV) um das Verständnis eines ökumenisch verantworteten Religionsunterrichtes und der Bischofskonferenz wird herausgearbeitet. Mit großem Gewinn ist das Kap. „Katholische Religionslehrer in bildungsrechtlicher Sicht“ zu lesen, in dem die unterschiedlichen Denksätze von katholischer Kirche und dem Land Brandenburg deutlich werden und eine neue Debatte eröffnet wird, wie Rechtsformen religionsbezogener Schulbildung zu verstehen sind. Die Ergebnisse des 2. Kap.s werden im Rückgriff auf entsprechende Publikationen aus dem katholischen Bereich diskutiert. Der 3. Teil trägt den Titel „Kleine Religionsgemeinschaften und religiöse Vereinigungen“. In vier Kap.n wird das Verhältnis zum Fach LER und den bereits zitierten Religionsgemeinschaften beschrieben. Zunächst kommen islambezogene Bildungsbestrebungen außerhalb des Landes Brandenburg zur Sprache, dann die Bestrebungen im Land Brandenburg. Die Stellung der Kirchen zum islambezogenen Unterricht wird beleuchtet. Zum ersten Mal wird im Rahmen staatsrechtlich relevanter Verhandlungen zwischen einer Landesregierung und der jüdischen Gemeinde über Grundsatzfragen zu religionsbezogener Bildung verhandelt. Dabei tritt der Konflikt offen zutage. Die jüdische Gemeinde kritisiert: „Moralische und historische Argumente würden das Land Brandenburg verpflichten, ordentlichen RU zu gewähren. Die Ausbildung in der den Menschen nahestehenden Religion entspricht dem demokratischen Ideal eines gebildeten Menschen.“ (...) Die Ablehnung von LER wurde aus der Angst begründet, die durch LER gebildete „multikulturell interkonfessionelle Persönlichkeit könnte sich über die einzelne Religion mit überheblichem Selbstbewusstsein stellen. LER würde den zynischen Methodiker (...) bilden, ausgestattet mit überheblicher Toleranz gegenüber jeder inhaltlichen Besonderheit“ (II, 446ff). Es zeichnen sich in der Diskussion drei Phasen ab: Übereinstimmung zum Fach LER, Kommunikationsstopp (Annäherung an die katholische Position), Kontroverse zwischen Regierung und Gemeinde (vgl. II, 452f). Der 3. Teil widmet sich den Freikirchen und ihren Stellungnahmen zum Fach LER. Das 4. Kap. beschäftigt sich mit dem Kontakt zwischen den Bahá'í und dem MBJS. Danach wird der pädagogisch praktische Erfahrungshintergrund und das didaktische Lehrmaterial der Bahá'í beleuchtet. Schließlich wird die Vernetzung der Bahá'í mit Organisationen beschrieben, die für das MBJS auch bei der Einrichtung von LER wichtig waren.

In der abschließenden Reflexion fällt auf, wie F., der die katholische Kirche unter die Minderheiten subsumiert, sich jedoch auf das „Universalismuskonzept“ im Dekret über die Religionsfreiheit des II. Vatikanums beruft, um jenseits von religiösem Indifferentismus und Relativismus an der „Absolutheit Gottes“ (II, 502) festhalten zu können. Wenn er der katholischen Kirche in Brandenburg – was empirisch nicht anzuzweifeln ist – den Minderheitenstatus zuspricht, konzeptionell jedoch zutragen würde, „die Lernstruktur des Schulfaches in einer Weise theologisch zu vertiefen, wie es dem Islam, der nur eine ‚abgestufte Solidarität mit den Menschen‘ und ihrer religiösen Vielfalt kennt (Khouri) oder auch dem Judentum nicht möglich ist“ (II, 502), dann ergeben sich Fragen an die innere Logik der Arbeit. Insgesamt ist jedoch nicht zu bezweifeln, daß mit diesem Werk eine wichtige Phase in der jüngsten Geschichte der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Land Brandenburg beschrieben wurde, deren Bedeutung weit über dieses Land hinausreicht. Die beiden Bde gehören nicht zuletzt deshalb in jede religionspädagogische und kirchengeschichtliche Bibliothek, weil sie einen hervorragenden Zugang zu wichtigen Quellen und Dokumenten ermöglichen und in fundamentale Fragen und Aporien einer nicht theologisch konzipierten Religionsdidaktik einführen. Der systematisch orientierte Leser braucht eine gewisse Frustrationstoleranz, wenn immer wieder fundamentale Fragen angerissen, letztlich aber nicht zu Ende gedacht werden. Die Priorität des zeitgeschichtlichen Zugangs schafft notwendigerweise eine Fülle von toten Winkeln in der systematischen Reflexion. Eine Hilfe sind dabei die immer wieder eingeblendeten „Fazits“. Noch hilfreicher wäre ein adäquates Personen- und Sachregister. Wir dürfen hoffen, dass es dem Autor gelingt, die immer wieder angesprochene nicht theologisch orientierte Religionspädagogik und ihre Didaktik in einem eigenen Bd – dann aber unter systematischen Vorzeichen – zu entfalten.

Religionswissenschaften

Zeugnis im Dialog der Religionen und Postmoderne, hg. v. Ralph Pechmann / Martin Reppenhausen. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag / AUSAAT 1999, 256 S., pb. € 24,90 ISBN: 3-7887-1769-6 / 3-7615-5092-8

Der m. E. wenig lesefreundlich in Kolumnen gedruckte Tagungsband dokumentiert das 2. Reichenberg Symposium vom Mai 1998. Es sind drei Vorträge von Alistair McGrath (Direktor von Wycliffe Hall in Oxford und Research Prof. für Systematische Theologie am Regents College in Vancouver) zu den Themenbereichen „Das Evangelium in einer liberalen Kultur“ (11–57) und „Ein Gott in allen Religionen“ (59–122) sowie je ein Vortrag von Heinzpeter Hempelmann (Direktor des Theologischen Seminars der Bad Liebenzeller Mission und Hg. der Theologischen Beiträge) zum Themenkreis „Interreligiöser Dialog im Widerstreit“ (123–200) und Vinay Samuel (Chairman der International Fellowship of Evangelical Mission Theologians in Bangalore und Direktor des Oxford Centre for Mission Studies in Oxford) zum Themenkreis „Religion in der Gesellschaft“ (201–244). Daneben stehen die Antworten der Co-Referenten und Beiträge aus den Seminardebatten, die im Trägerkreis aus Mitarbeitern verschiedener evangelischer Landeskirchen, freier Werke und theologischer Ausbildungsstätten über zwei Jahre hin geführt wurden.

Das Buch will „zu einem Austausch über die Ziele unseres Glaubens in der Postmoderne anregen, die Notwendigkeit des Dialogs betonen, ohne seine Grenzen aus dem Blick zu verlieren und uns über unseren Glauben Rechenschaft geben“ (6). Als Orientierungshilfe für das Nachdenken über „Dialog und Mission im postmodernen Umbruch“ schicken die Hg. acht Gesichtspunkte zur Verbindung von Treue zur eigenen Religion mit ehrlicher Offenheit für die Religionen der anderen aus David J. Boschs „Transforming Mission“ (Maryknoll, 1991) voran.

McGrath wendet sich gegen „eine Ideologie, die sich dem Prinzip des Tolerierens als Selbstzweck verpflichtet hat“ (20), und gegen die „äußerst arrogante“ Berufung auf einen eigenen „privilegierten Beobachterstandpunkt, der den Blick auf das ‚große Bild‘ erlaubt“ und „all die Ansprüche der Religionen relativiert“ (43f). Vielmehr sei der christliche Glaube einzigartig. Man könne zwar von „Berührungspunkten“ und „gelegentlichen Konvergenzen“ sprechen, nicht aber von einer „Variante eines gemeinsamen religiösen Themas“, wie bei John Hick (47). Mit der „Areopagpredigt“ des Paulus und den „Bekenntnissen“ Augustins sieht er das „innere Leeregefühl“ als solchen Berührungspunkt an (66), während er keinen „traditionsunabhängigen“ Gottesbegriff gelten läßt: „Wie Gavin D'Costa gezeigt hat, ist der Gottesbegriff bei John Hick, der solch eine große Rolle in seiner pluralistischen Weltsicht spielt, entscheidend von christologischen Überlegungen geprägt“ (69f). So plädiert M. gegen die pluralistische Theologie, „die Konflikte zwischen (...) Kerneigenschaften von Religionen nicht künstlich zu glätten, sondern mit ihnen zu leben“ als „Realitäten, die Respekt und Ehrerbietung verlangen“ (70).

Wie Henning Wrogemann anmerkt, steht dieser Ansatz „einem bedeutenden Strang deutscher Systematischer Theologie“ sehr nahe: Lutheraner wie Paul Althaus, Helmut Thielicke, Wolfgang Trillhaas und Carl-Heinz Ratschow ebenso wie neuerdings Oswald Bayer oder Wilfried Härle. Alle gestehen den Religionen einen gottgewirkten Ursprung zu“ (80). Angeregt von seinem missionstheologischen Lehrer Theo Sundermeier schließt W. daran ein Verständnis von „Dialog mit Anhängern anderer Religionen (...) als eine Hermeneutik des Fremden“ an: Ein „multiperspektivischer Inklusivismus“ sollte, „christlicherseits ermöglicht durch den Rekurs auf die Trinitätslehre“, „dem religiös Fremden ebenso gerecht (...) werden wie dem Evangelium und den eigenen Betroffenheiten, die sich im Dialog- und Zeugnisgeschehen einstellen“.

Auch eine exklusive Theologie der Religionen kann, wofür Martin Reppenhausen Hendrik Kraemer anführt, die Trinitätslehre aufnehmend darauf hinweisen, „daß Gott stets mehr ist als eine Person der Trinität“ und so „für die Selbstoffenbarung Gottes verschiedene Wege und Möglichkeiten auch in den anderen Religionen“ sehen (95). Beiträge von Christoffer Grundmann und Rainer Mayer sowie ein Aufsatz von Gerald H. Anderson regen zu weiterer Differenzierung der Ausführungen von McGrath an.

Der Vortrag von Hempelmann zur 3. Einheit setzt sich mit „Konsensgemeinschaft als Medium und Dialog als Mittel der Wahrheitsfindung“ auseinander (126), um zu kritisieren, daß Habermas' konsensentheoretisches „Dialog-Modell einen Kohärenz-Rahmen bedeutet, der alles andere als neutral ist“ (134), „mithin nicht Ergebnis herrschaftsfreier Kommunikation (...) – allem guten Willen zum Trotz“ (136). H. macht demgegenüber ein dissenstheoretisches Konzept von Dialog stark: „Es ermöglicht eine wirklich offene und nicht schon transzendental vermittelte, sprich zensierte Begegnung, weil es Konsens nicht als Eingangsvoraussetzung fordert, sondern – realistisch – vom Gegenteil ausgeht“. Damit ist „missionarische Positionalität (...) nicht Hindernis, sondern Bedingung von Dialog-Fähigkeit“ (137). Ich verstehe die Rede, die Habermas nach dem 11. September 2001 anlässlich seiner Auszeichnung mit dem Friedenspreis des deutschen Buchhandels hielt, als eine Selbstkorrektur in diesem Sinne: Indem er anerkannte, daß religiöse Gemeinschaften in einer sich fort-

während säkularisierenden Gesellschaft fortbestehen, rief er dazu auf, den Gläubigen entgegenzukommen, wenn sie sich um die Übersetzung ihrer Überzeugungen in andere Sprachen als die tradierten mühen. Damit akzeptiert er m. E. den missionarischen Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens, wenn sich dieser, wie H. treffend formuliert, „entlastet vom Zwang zur Selbstbehauptung (...) in Analogie zur trinitarischen Kondeszendenz Gottes in konkreten Zusammenhänge verleiht“ (142). Der Beitrag von Andreas Rössler unterstützt H. mit Gedanken im Anschluß an Grunderfordernisse, die Paul Tillich für den Religionsdialog aufstellte (150f zu GW 5,81). Seminarbeiträge runden ab: Werner Neuer zur „Transformation des Begriffes Dialog zu einem theologischen Begriff“ seit der Weltkirchenratskonferenz in Neu Delhi 1961 und dem II. Vatikanum sowie von Michael Nasir-Ali zur anglikanischen Diskussion um die Aufgabe als „Botschafter, Gastfreundschaft und Dialog“ angesichts Muslimen (182), auch solchen, „denen die fundamentalistischen Bewegungen Gemeinschaft, Hoffnung und den Kampf für Veränderungen anbieten“ (199).

Am Beispiel Indiens betont Samuels Vortrag im Blick auf gesellschaftliches Leben die anregenden, aber auch provozierenden Impulse christlichen Glaubens, in denen „die Kirche das Wirken des Heiligen Geistes in anderen Religionen“ fördert: „Diese Proklamierung der Erlösung, Wiederherstellung und Transformation der Schöpfung ist das, womit der christliche Glaube andere Religionen herausfordert und eine Erneuerung in die Richtung der wahren in der Bibel beschriebenen Religion entfachen kann“ (212). Aus der Missionsarbeit in Afrika ergänzt das Co-Referat von Heinrich Balz, daß der Geist „aber auch im Entstehen christlicher Kirche und im damit verbundenen Sterben außerchristlicher Religionen am Werke“ ist. Der evangelische Theologe und Religionswissenschaftler Rudolf Otto hatte in den 20er Jahren geschrieben: „Keine Religion soll sterben, bevor sie ihr Letztes und Tiefstes ausgesagt hat.“ Für B. folgt daraus: „Wenn sie christlich verstanden ist – dann darf sie sterben“ (220). Als zweiter Co-Referent macht Reinhart Hummel darauf aufmerksam, daß im Westen umgekehrt die Religionen des Ostens als religiöse Alternative wahrgenommen werden, und zwar mit dem „von vedantischen Hindus, Buddhisten des großen Fahrzeugs und westlichen Neuplatonikern“ vertretenen Konzept der Einheit in der Vielheit der Religionen“ (229). Ausführungen über die „Herausforderung des Islam in der westlichen Kultur“ von Hanna Josua, dem Leiter der Evangelischen Ausländerseelsorge, beschließen diesen Bd, dessen Bedeutung v. a. darin zu sehen ist, daß er teilhaben läßt an einer von Wissenschaftlern, die den Missionskreisen nahestehen, verantworteten Verhältnisbestimmung zu Dialog und Pluralismus.

Marburg

Christoph Elsas

Philosophie / Philosophiegeschichte / Religionsphilosophie

Becker, Werner: Das Dilemma der menschlichen Existenz. Die Evolution der Individualität und das Wissen um den Tod. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 320 S., kt € 25,00 ISBN: 3-17-016423-6

Der Gießener Philosoph Werner Becker legt hier einen sozialphilosophischen Entwurf vor, der die westliche Gesellschaftsformation als Antwort auf eine existentielle Grundsituation interpretiert, die er das „existentielle Dilemma“ nennt: „Jeder Mensch weiß um seine Endlichkeit; doch keiner kann es so einfach ‚aushalten‘, mit dem Tod als dem Ende des Lebens zu existieren.“ (9)

Die ersten drei Kap. arbeiten heraus, wie aus dem Gewahrwerden des eigenen Sterbenmüssens schon in prähistorischer Zeit und nicht erst in der Renaissance das Individualitätsbewußtsein und zugleich charakteristische Umgangsformen mit dem unausweichlichen Tod erwachsen. Grundlegend ist die vom Dilemmadruck entlastende „Wunschvorstellung“ (23) eines Weiterlebens nach dem Tod, die bereits in frühen Gesellschaften „post scientiam mortis“ (15) in Religion und Metaphysik zwei Varianten herausgebildet hat: die Teilhabe an der göttlichen Unsterblichkeit nach Vorgabe der Weltordnung einerseits und das Aushalten der Endlichkeit in „Selbstbehauptung“ (43) andererseits, einer „superlativischen Steigerung“ (42) der dramatisierten Selbstwahrnehmung, wie ihn die antiken Helden verkörpern – und Jesus Christus (vgl. 44). Das vierte, etwa zwei Drittel des Buches ausmachende Kap. führt diese Grundsituation für den „europäische(n) Sonderweg“ (95) aus. Die sich durchsetzende Form der gesellschaftlichen Entlastung vom existentiellen Dilemma ist durch zwei Modifikationen der Ausgangslage bestimmt. Zum einen erodiert mit dem Akzeptanzverlust metaphysischer Vorstellungen die Form der Teilhabe, zum zweiten kommt es zur „Verdiesseitigung der Individualität“ (112). Die Selbstbehauptung in der Welt wird zum dominierenden, die westliche Gesellschaftsformation bestimmenden Entlastungstyp. Die Struktur gesellschaftlicher Konflikte wird folglich durch eine unumgängliche Knappheit bestimmt, denn die für ein Dasein in innerweltlicher Selbstbehauptung benötigte soziale Anerkennung kann nur Wenigen unter Vielen zuteil werden. Lösungen findet die Kultur, die das Individuelle kaum zu konzeptualisieren vermag, durch Kollektivierungen – stärkerer Art in der Nation und schwächerer Art im Gedanken der Menschheit – d. h. letztlich durch Ideologien der Gleichheit. Mit Kierkegaard läßt der Vf. die philosophische Reflexion auf die Verdiesseitigung der Individualität unter den neuzeitlichen Bedingungen des Vorrangs der Gleichheit beginnen. Deren Spannung zwischen Gleichheit und Individualität findet sich hier als die zwischen christlichem Glauben und Verzweiflung wieder, in

Nietzsches Auflehnung gegen die als Lüge entlarvte Gleichheitsvorstellung und in Heideggers Gegenüberstellung von Eigentlichkeit und der Verfallenheit an das Man findet das Dilemma weiteren Ausdruck.

Die westliche Lebensform als Verzweiflungstat: Der Vf. fragt sich abschließend, wie weit man dem Menschenbild der Existenzphilosophie trauen kann und wie weit der liberalen Gleichheitsvorstellung, die in den Menschenrechten entfaltet wird (vgl. 306). Als unrealistisch und elitär verwirft er einen „Heroismus der Eigentlichkeit“ (307), um für „ein positives Verhältnis zur persönlichen Existenz als ‚Man‘“. (307) zu plädieren. Zugleich erkennt er in der anthropologisch egalisierenden Sprache der Menschenrechte „die erfolgreichste politische Ideologie, (die) die öffentlichkeitswirksame Suggestion erzeugt, jeder Einzelne sei unter der Bedingung der Gleichheit eine Person von einzigartigem Wert“ (310). Die Entlastung erfordert einen handfesten Selbstbetrug – dieses betrübliche Ergebnis verdankt sich bei aller einleuchtenden Rekonstruktion der westlichen Kultur einer metaphysischen Option aus dem Repertoire der funktionalistischen Religionskritik: daß das von den Religiösen Geglaubte nicht wahr sein könne (vgl. 142).

Hamburg

Axel Heinrich

Die Wirklichkeit des Mythos. Eine theologische Spurensuche, hg. v. Volker Hörner / Martin Leiner. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998. 103 S., kt € 17,95 ISBN: 3-579-00396-8

In unseren Tagen, so scheint es, verabschiedet sich theologisches Denken zunehmend von seiner öffentlichen Relevanz. Kultiviert wird der binnentheologische Diskurs. Erfrischend daher die Beiträge jenes vorliegenden Bändchens, die ansetzend an den mythischen Versatzstücken unserer postmodernen Geisteslage den genuin mythenkritischen Ursprung der christlichen Gottesrede in seiner zeit- und gesellschaftskritischen Funktion erinnern. Theologie ist wesentlich konstruktiv-kritische Arbeit am Mythos. Hierin gründet nicht nur die befreiende, mythenkritische Intention der christlichen Theologie – und ihres Kernstückes: der Christologie –, sondern auch ihre bleibende Aufgabe in einer sogenannten „entzauberten“ und „säkularisierten“ Welt. Denn nichts wäre tragischer – und somit gleichsam mythischer – als die hartnäckige Präsenz und stete Wiederkehr des Mythischen in unserer von der Eiseskälte instrumenteller Vernunft gezeichneten technologischen Zivilisation zu leugnen. Vernunft, auch die theologische – soll sie denn vernünftig bleiben – muß sich dessen eingedenk bleiben, daß sie in etwas anderem gründet, als sie selbst ist, sich etwas anderem verdankt, das sie selbst nicht schaffen und nur um den Preis ihres Umschlags in Mythologie verleugnen kann.

Die Beiträge des Bdes nehmen die Doppelthese der „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer/Adorno sehr ernst: Schon der Mythos sei Aufklärung und die Aufklärung schlage in Mythologie zurück. Der Theologie bleibt somit aufgegeben, der Gegenwart und Wirklichkeit des Mythischen in seinen vielfältigen Formen und Ausprägungen in der komplexen Textur unserer Zeit auf der Spur zu bleiben. Nicht, um den „Mythos“ in krasser Gegenüberstellung zum „Logos“ zu denunzieren – eine Polarisierung, die ohnehin historisch falsifiziert wurde –, sondern, um dem „Nichtmythischen“ in der „mythologischen Redeweise und Darstellung“ in der Absicht rettender Kritik beizustehen. Theologisches Denken bleibt auf das mythenkritische Gedächtnis biblischer Erzähltradition angewiesen, und zwar gerade im Wissen darum, daß die Menschen als sinnlich-leibliche Wesen Erzählungen, Bilder, Symbole und Metaphern benötigen, die ihnen den Weg in die Freiheit weisen können. Dies sei nicht zuletzt, so führt der Beitrag von Ingolf U. Dalferth aus, das eigentliche Ansinnen von Bultmanns Programm der „Entmythologisierung“ gewesen: „Anders als die mythische Erinnerung an das immer schon Selbstverständliche ist die memoria Christi daher die Sensibilisierung für das ganz und gar nicht Selbstverständliche von Gottes Neues wirkender Gegenwart.“ Die christliche Gottesrede bricht die vermeintliche Sinnhaftigkeit eines hermetisch geschlossenen Kosmos, in den mythische Erzählung das einander Widerstrebende, Kontingente und in der menschlichen Erfahrung nicht Versöhnbare bannt. Menschliche Erfahrung wird auf das offene Feld der Geschichte verwiesen, auf dem sich Neues ereignet: der Dialog mit Gott in einer Freiheit, die den Widerspruch des Menschen nicht nur zulassen kann, sondern – anders als im Mythos – ihn auch anerkennen will. Von dieser Freiheit, die Konflikt heißt, in die kritische Auseinandersetzung mit den „mythischen“ Mächten und Gewalten dieser Welt führt und zum Nonkonformismus mit allem Selbstverständlichen und Unhinterfragten er-

mutigen will, gibt die mythenkritische Erzähltradition biblischer Texte Zeugnis. Sie bedient sich dabei zwar selbst mythologischer Rede- und Darstellungsformen, jedoch in der Weise, daß sie die herrschenden Plausibilitäten, mit denen der Mythos versöhnen wollte, radikal in Frage stellt – im Horizont der neu anbrechenden Gottesherrschaft. Die zeitgenössische Theologie aus der Kraft ihres mythenkritischen Gottesgedächtnisses zu einem Stück mehr mythenkritischer Zivilcourage in den öffentlichen Diskursen zu ermutigen – dazu kann die Lektüre dieses Bändchens eine wertvolle Anregung bieten.

Münster

Johannes Reipen

Engel, Ulrich: Umgrenzte Leere. Zur Praxis einer politisch-theologischen Ästhetik im Anschluß an Peter Weiss' Romantrilogie „Die Ästhetik des Widerstands“. – Münster: Lit-Verlag 1998. 467 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 9), € 40,90 ISBN: 3-8258-3444-1

Die an der Univ. Fribourg bei G. Vergauwen geschriebene Arbeit greift ein Thema von erheblicher Brisanz auf, indem sie sich einer ästhetisch-politischen Literatur zuwendet und sie mit dem Ästhetikdiskurs und der Politischen Theologie der Gegenwart ins Gespräch bringt. Dadurch erhält die Arbeit schon von ihrer Anlage her ein hohes interdisziplinäres Gewicht und ist für die Literaturwissenschaft nicht weniger interessant als für die Theologie und auch für die Philosophie. Wie der Untertitel besagt, steht im Mittelpunkt ein Werk, dessen Vf. zur Zeit des Kalten Krieges als Grenzgänger zwischen den verschiedenen Welten wiederholt zu Irritationen geführt hat. Deshalb ist zu erwarten, daß es für die Theologie keine geringe Herausforderung bedeutet, sich gerade auf diesen Vf. intensiv einzulassen.

Die Arbeit besteht aus einer Einleitung (11–14), neun großen Abschnitten (15–412), einem Bildanhang (415–423) sowie einem Abkürzungs- und einem reichhaltigen Literaturverzeichnis (424–467). Abschnitt 1 stellt die theologische Ästhetik Hans Urs von Balthasars dar und unterzieht sie einer ersten kritischen Würdigung, aus der sich schon ergibt, daß sich der Vf. auf diese Position nur bedingt einlassen kann. Zwar liege im Spannungsmoment der Kurzformel „Herrlichkeit des Gekreuzigten“ eine mögliche Leitlinie, die bei Balthasar aber zu sehr in „Glanz“ erstrahle, als daß sie bei ihm wirklich systembildend geworden wäre (9–40).

Abschnitt 2 wendet sich Walter Benjamins „Ästhetik des Eingedenkens“ zu. Hier wird eine messianisch aufgeladene und materialistisch qualifizierte „Theologie“, ja letztlich ein Impuls zur Revolution diagnostizierbar (41–64). An seine Seite tritt im nächsten Abschnitt die „Ästhetik der Negation“ Th. W. Adornos (65–103). Indem sich Engel Adornos Problemstellungen erarbeitet, zeichnen sich bereits Schwerpunkte der Arbeit ab, die insgesamt weichenstellend werden. Die Aufklärung selbst gerät auf den Prüfstand und das Bilderverbot erlangt eine zentrale Bedeutung. Adorno wird für E. zum Gegengewicht gegen Balthasars Herrlichkeitsästhetik. Freilich wird sich eine gewisse Spannung zur Konzeption E.s daraus ergeben, daß Adorno die Rolle einer engagierten Kunst strikt ablehnte. Praktisch wird Kunst bei Adorno bekanntlich nur, indem sie sich der Praxis versagt. Eine Zwischenbilanz, in der die bisherigen Ausführungen resümiert und zugleich miteinander konfrontiert werden, schließt den Abschnitt 4 ab (104–123).

Abschnitt 5 stellt eine Art Methodenkapitel zum Verhältnis von Literatur(-Wissenschaft) und Religion/Theologie dar, das mit neun Thesen abschließt (124–153). Es verdient höchste Aufmerksamkeit für alle, die in den verschiedenen Disziplinen mit Textarbeit zu tun haben.

Mit Abschnitt 6 kommt die Arbeit zu ihrem Hauptgegenstand. Nun wird Peter Weiss bio-bibliographisch eingeführt (154–200). Hier handelt es sich gewissermaßen um ein kleines Kap. der Literaturgeschichte, das so akribisch gearbeitet ist, daß es sich sicher auch der literaturwissenschaftlichen Kritik stellen kann. Dem folgt dann in Abschnitt 7 das Zentrum der Arbeit: die Interpretation der Ästhetik des Widerstands (201–294). Das schwierige Werk wird in einer Weise erschlossen, daß der Leser Lust bekommt, es selbst zu lesen und sich der literarischen und ästhetischen Wirkung dieses Werkes auszusetzen (was heute ja viel vorurteilsfreier geschehen kann, als noch vor der politischen Wende von 1989). „Ich vertiefe mein Verhältnis zur Kunst durch die Erfahrung des Kriegs.“ Dieses Wort des Dichters selbst, das auf S. 217 zitiert wird, hat erschließenden Charakter für den dreibändigen Roman, der die Jahre 1937–45 literarisch in Szene setzt, indem zur Zeitdiagnose große Zeugnisse der Kunst (wie Picassos *Guernica* aus der bildenden Kunst oder Kafkas *Schloß* aus der Literatur) herangezogen werden (vgl. 211–294), die so etwas wie die ästhetische Wahrnehmung des Schreckens bieten und dazu verhelfen, diesen kurzen, zerstörerischen Abschnitt des 20. Jh.s so sehr im Gedächtnis zu behalten, daß selbst noch den Nachgeborenen etwas von diesem Schrecken vermittelt wird. Dabei steht Weiss selbst vor der Frage, wie Kunst und Revolution zueinander stehen, ob sie einander bedürfen, ob sie sich ersetzen oder ob sie sich gegenseitig ausschließen.

Abschnitt 8 versucht zu systematisieren und zu vertiefen, indem nach der ästhetischen und theoretischen Praxis im Romanwerk gefragt wird (295–345). Hier wird einerseits – rückschauend auf Weiss – resümiert, andererseits werden Weichen für die abschließenden theologischen Überlegungen gestellt. Der Ton liegt mehr und mehr auf der „ästhetischen Praxis“. Wahrnehmungsfähigkeit aus Augenzeugenschaft führt zu einer Praxis des politischen Widerstands. So jedenfalls schwebt es Weiss vor, der sich nach E. nahe bei Benjamins Ge-

schichtthesen und somit beim Theorem des Konstruierens von Geschichte angedelt. Adornos These vom klagenden Gesicht der Werke (vgl. 336) hält sich allerdings gegenüber einer ästhetischen Praxis des Widerstands m. E. eher distanziert, es sei denn, die Werke legten aus sich heraus einen negativen Akzent frei, der dann aber nicht als Anleitung zur verändernden Praxis verstanden werden darf. Ästhetische Praxis nach Weiss faßt E. in die drei Stichworte: 1. „memoria-Dimension“ („Erwachsen von Hoffnung aus einer solidarischen Leidenserinnerung“); 2. „gesellschaftspolitische Dimension“ („geschichtlich-praktische Verankerung der Hoffnung“); 3. „Zeitdimension“ („Kritik technologisch-planerischer Zukunftsideologie“) (338). Aus der Ästhetik des Widerstands erwachsen Ansatzpunkte, die im theologischen Schlußabschnitt entfaltet werden.

Abschnitt 9 kehrt zur Theologie im engeren Sinn zurück. Er trägt den provozierenden Titel „Über das messianische Kommen des abwesenden Gottes. Zur Praxis einer politisch-theologischen Ästhetik unter eschatologischen Vorzeichen“ (346–412). Grundlegend wird zunächst festgehalten, daß die vorgelegte Konzeption sich von G. Steiners Ästhetik der Präsenz unterscheidet. Die Kunst ist nicht Widerschein des Göttlichen (347). Im Gespräch mit Peter Weiss könne es nur um eine Ästhetik der Abwesenheit gehen, die nach Adorno zusätzlich unter dem Bilderverbot steht (349). Hier ist auch die Scheidelinie zu H. U. v. Balthasar noch einmal angezeigt (350). Wie aber sieht eine theologisch zu rezipierende Ästhetik näherhin aus? E. beginnt bei der Praxis des Sehens und entwickelt zunächst an biblischer Sprache einen Zugang zum ungeschützten Blick in die Katastrophe, wie er etwa in der atl. Lot-Sodom-Geschichte vorgeführt wird. Mit Metz plädiert E. sodann für eine Mystik der offenen Augen, die zumal hellsehtig sind für Leiden (359). Daran schließt sich das Plädoyer für eine Praxis des Eingedenkens, die in einer politisch-theologischen memoria-Ästhetik zum Ausdruck kommt, mit der E. die neue Politische Theologie zugleich dazu aufruft, nicht so ästhetikvergessen zu bleiben wie sie es bislang war (360). Die weitere Reflexion führt schließlich zu einer streng negativen Gottrede, die E. u. a. an Marions Praxis der Durchstreichung des Wortes „Gott“ aufzeigt (365f). Die bisherigen Formen der Praxis sind schließlich zu kompletieren durch eine Praxis der Befreiung und der Hoffnung (369–405). In diesen beiden Punkten fällt auf, daß das Gespräch mit Metz und Moltmann immer weiter weg vom Ästhetikdiskurs führt, was deshalb nicht verwunderlich ist, weil E. ja die Ästhetikferne der Politischen Theologie soeben selbst beklagt hatte. Deshalb kann die „umgrenzte Leere“ der Versöhnungsplatte im Tempel von Jerusalem, die auf atl.-rabbinschem Hintergrund beschworen wird (400–405), das theologisch-ästhetische Defizit der Hauptgewährsleute kaum aufwiegen. Wenn somit die „umgrenzte Leere“, die der Titel der Arbeit bereits vor Augen hat, mit Pohier „die dichteste Ortsbestimmung des messianischen Kommens Gottes“ genannt wird, so ist nicht nur der Abstand zu Peter Weiss merklich groß geworden, sondern auch der Abstand zu einer Praxis, die schließlich eher nur postulatorisch eingefordert werden kann, um nicht der Resignation zu verfallen (Vgl. 405). Der Satz: „Diese Praxis ist politisch-theologische Ästhetik!“ (405) klingt beinahe wie eine Beschwörungsformel. Auch die Schlußüberlegungen können diesen Eindruck nicht völlig verwischen.

An den theologischen Schlußkapiteln entzündeten sich denn auch meine kritischen Anfragen. Wenn theologische Ästhetik im Stile v. Balthasars mit Recht als Gegenwärtigkeitsästhetik apostrophiert wird, und jenen Werken, die Peter Weiss' These von der „Ästhetik des Widerstands“ stützen, nicht genuine ästhetische Phänomene der jüdisch-christlichen Tradition gegenübergestellt werden, muß die theoretische Reflexion sich notwendigerweise mit einer ästhetikarmen Politischen Theologie begnügen und auf deren Hintergrund negative Theologie und ästhetische Praxis beschwören. Gegen Ende sind es nicht ästhetische Phänomene („Werke“), die denen der „Ästhetik des Widerstands“ gegenübergestellt und ihrerseits interpretiert werden, sondern mehr und mehr politisch-theologische Konzepte, die ihr Potential gerade nicht aus der Ästhetik schöpfen. Dabei würde ich durchaus die Frage zulassen, ob für eine theologisch-politische Praxis nicht der „Ethik der Befreiung“ eine eigene, nicht allein auf Ästhetik reduzierbare Valenz zukommt.

Die eindrucksvolle Arbeit E.s provoziert diese Frage geradezu, und zwar auch schon im Blick auf Peter Weiss selbst. Auch eine in ihre Grenzen verwiesene theologische Ästhetik verlöre keineswegs ihre Bedeutung! Sie würde vielleicht sogar aufmerksamer werden für die große Ästhetiktradition der jüdisch-christlichen Religions- und Kulturgeschichte. Ich wünsche dieser vielseitigen, theologisch brisanten Diss. viele Leser und Leserinnen. Manche Fragen, die das 20. Jh. aufgeworfen hat, bleiben auch für das 21. Jh. aktuell oder gewinnen überhaupt erst ihre Aktualität.

Bonn

Josef Wohlmuth

Haefner, Gerd: Philosophische Anthropologie. Grundkurs Philosophie 1. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000, 3., vollständig neu bearbeitete Auflage, 252 S. (Urban-Taschenbücher, 345. Grundkurs Philosophie, 1), kt DM 36,00 / € 18,41 ISBN: 3–17–016688–3

Der Vf. erklärt am Ende der Einleitung, der größte Teil der Texte seines „dem akademischen Studium zugeordnete(n) Buch(es)“ sei für die dritte Auflage „im Interesse größerer Präzision, Lebensnähe und Aktualität neu geschrieben“ worden (16). Erweiterung und Umarbeitung sind insgesamt zu begrüßen. Als Beispiel dafür, daß Aktualisierungen aber auch schädlich sein können, sei die neue Überset-

zung aus Psalm 8 genannt. Früher lautete die an Gott gerichtete Frage bei Haefner: „Was ist schon der Mensch, daß du dich seiner annimmst?“ Heute heißt es (12): „Was ist der Mensch, daß du dich für ihn interessierst?“ Wem nicht zugetraut wird, zu verstehen, was mit der Frage gemeint ist, ob Gott sich des Menschen annimmt, ob er sein Klagen höre, ob er seiner gedenke, dem wird man auch kein Verständnis der aktualisierten Fassung zutrauen, zumal „Interesse“ ein alltagssprachlich wie fachterminologisch problembeladener Ausdruck ist. Der Rez. gesteht aber, daß es ein schwieriges Unterfangen ist, philosophische Texte für Leser zu schreiben, die in einer Spaßgesellschaft aufgewachsen sind (vgl. dazu 235). Trotz der Änderungen, die auch die Literaturangaben betreffen, sind „Ansatz und Architektur des Buches (...) jedoch im Wesentlichen beibehalten“ worden (16). Neu sind die Abschnitte A I („Ein Vorbegriff von Philosophischer Anthropologie“; 17–24); A III („Kulturanthropologie und philosophische Anthropologie“; 35–44); C III („Das Geistige in der Einheit des Menschen“; 200–218). Im folgenden werden zunächst knappe Hinweise zu Ansatz und Struktur des Buches gegeben; das Hauptgewicht der Besprechung wird aber auf den neugeschriebenen Teilen liegen.

Das Buch beginnt in Teil A mit der „Frage nach dem rechten Ansatz“ (17–52). In einer Vorbemerkung wird der Ausdruck „Philosophische Anthropologie“ erläutert. Verkürzt scheint die Erklärung von „Philosophie“: laut Vf. ist sie „das Streben (philia) nach solide begründetem Orientierungswissen (sophia)“ (17). Auch wer den Sinn für Sachlichkeit schätzt, der hier zum Ausdruck kommt, wird die technomorphen Verengungen bedauern können, die den Leser dieser Definition nicht auf den Gedanken bringen, daß Philosophie etwas mit göttlicher Begeisterung (*theia moira*) zu tun haben könnte, daß das höchste Wissen in *philosophia* das Wissen des Nichtwissens um das Höchste sein könnte (wobei man „den Einwürfen wider Stichtlichkeit und Religion auf sokratische Art“ begegnen könnte; vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B XXXI).

Die Architektonik des Buches ist klar und wohlüberlegt. Nach dem neu eingefügten Abschnitt zum „Vorbegriff von Philosophischer Anthropologie“ folgen in Teil A die Abschnitte „Biologische und philosophische Anthropologie“ (24–35), „Kulturanthropologie und philosophische Anthropologie“ (35–44) und „Eine philosophische Anthropologie“ (44–52). Teil B soll die „Grunddimensionen des menschlichen Seins“ entfalten (53–138). Diese Entfaltung wird in den Abschnitten „Sprachlichkeit“ (53–76), „Sozialität“ (76–101), „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“ (101–120) und „Leiblichkeit“ (120–138) vorgelegt. Wer sich wundert, daß in der Betrachtung der „Grunddimensionen des menschlichen Seins“ kein Abschnitt der Frage nach der Geistigkeit des Menschen gewidmet war, wird durch Teil C entschädigt, der das „geistige Element des Daseinsvollzugs“ zum Thema hat (139–236). In diesem Teil abgehandelten Abschnitte haben die Titel „Wissen“ (140–169), „Freiheit des Willens“ (170–200), „Das Geistige in der Einheit des Menschen“ (200–218), „Die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins“ (219–236). Das Buch schließt mit Bibliographie, Namenregister und Sachregister.

Zum Abschnitt „Vorbegriff von Philosophischer Anthropologie“ (A I): Der Vf. betont, Philosophische Anthropologie beginne „niemals am Nullpunkt“, sondern habe kulturell und individuell bedingte Voraussetzungen, die ausdrücklich oder unausdrücklich sein können (17). Das Erkenntnisprojekt *Philosophische Anthropologie* beschreibt er als Versuch, „einen Standpunkt zu gewinnen, der es gestattet, überlieferte Meinungen über das, was den Menschen ausmacht, im Lichte neuer Erkenntnisse und Fragestellungen zu überprüfen“ (17). Danach trifft der Vf. wichtige Unterscheidungen zur Wesensfrage; bes. zur Frage, wer der Mensch ist, was Menschen sind (19ff). Er erklärt (19): „Wesensunterschiede“ im Bereich des Realen haben nie die Absolutheit wie diejenigen im Bereich der reinen Begriffe.“ Diese Festlegung, die vorzeitig zu sein scheint (vielleicht sind nichtabsolute Unterschiede eben keine Wesensunterschiede), verschärft sich in drei Fragen (19): 1. „Hat der Mensch überhaupt ein zeitübergreifendes Wesen?“; 2. „Ist die Individualität des Menschen nicht weitaus mehr als eine einzelne Realisierung eines gleichbleibenden Wesens (...)?“; 3. „Ist der Mensch nicht dasjenige Lebendige, das kein festes Wesen hat, sondern sich sein Wesen je erst gibt (...)?“ Der Vf. bestreitet, daß es „ein ewiges, sich gleichförmig realisierendes Wesen des Menschen“ gebe (der Rez. wußte nicht, wer das je behauptet hätte). Ebenso ist klar, daß sich die Individualität des Menschen nicht in Analogie zu Produkten einer Stanzmaschine verstehen läßt. Drittens leuchtet ein, daß „das ‚Wesen‘ des Menschen die Möglichkeit der Selbstgestaltung nicht ausschließt, sondern gerade impliziert“ (20). Es geht also um Selbsterkenntnis, für die der Vf. drei Maßgaben vorträgt, die Stellung und Methoden der Beantwortung der Frage „Was ist der Mensch?“ betreffen (21). Die Maßgaben sind nicht so klar formuliert, wie sich ein Leser das wünschen mag. Der Rez. versucht, sie in folgender Form zu fassen: Wir selbst sind es jeweils, die sich die Frage stellen, was und wer wir sind; dennoch weitet sich die Frage ins Universale, Menschheitliche aus; durch die beschränkte Perspektive relativiert sich das Problem der evolutionären Homination (21). Zu dieser Maßgabe fragt der Rez.: Läßt sich die Frage nach dem Wesen des Menschen überhaupt stellen, wenn die Anderen (auch in der Menschheitsgeschichte) ausgeklammert werden? Könnte ich nicht fragen, ob Menschsein in dem Augenblick beginnt, in dem einem Wesen sein Sein in der Welt fraglich wird („homines autem possunt interrogare“) und es die Frage nach der Verantwortung für sein Handeln kennt? Der Vf. denkt wohl selbst in

diese Richtung (22f). Denn die zweite Maßgabe knüpft an Kants berühmte drei bzw. vier Fragen an (*Kritik der reinen Vernunft* B 832; *Logik* A 25): „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“ (in der *Logik* zusätzlich die Frage: „Was ist der Mensch?“). Die dritte Maßgabe enthält eine – allerdings mit gutem Grund gemäßigte – Verbeugung vor den empirischen Wissenschaften. Zwar betont der Vf. zunächst, daß die Antworten auf die drei Fragen Kants allesamt nicht empirisch beantwortet werden können. Dennoch will er den empirischen Forschungen nicht „jegliche Relevanz für die Philosophische Anthropologie“ absprechen (23).

Zum Abschnitt „Kulturanthropologie und philosophische Anthropologie“ (A III): Nach Überlegungen zum Verhältnis von Natur und Kultur werden zwei Aufgaben einer kulturellen Anthropologie genannt, „die in gegenläufige Richtung gehen und sich so ergänzen: Diversifizierung des Einen und Konzentration auf das Eine“ (36). Die Bedeutung der „Ernährungskultur“ (38f) für die Frage nach dem Menschen leuchtet dem Rez. weniger ein; ebenso unausgegrenzt sind wohl die Hinweise zu Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten von Religionen, von Recht und Moral in verschiedenen Kulturen (40f). Vf. zitiert zwar den schrillen Satz Rombachs (42: „Wenn sich der Mensch eine neue Grundverfassung gibt, ändert er damit sein *Wesen* und organisiert sein Verhältnis zu Welt und Gott neu“), stimmt ihm aber nur scheinbar zu (42): „Das ist ganz richtig. Aber was da ‚Wesen‘ genannt wird, ist doch kein echtes Wesen, sondern nur je eine konkrete Lebensform oder Kultur neben anderen, die alle ermöglicht sind durch das, was Menschen ihrem Wesen nach sind.“ Das Resümee zum *Philosophischen an der Kulturanthropologie* fällt nicht unerwartet eher düftig aus. Der Vf. spricht davon, daß der Kulturanthropologe am Ende mit „Reflexionen über den Sinn und die Tragweite seiner Erkenntnisprojekte (...) auch zum Philosophen geworden“ sei; er könne „seine Arbeit als Moment einer geistigen Bewegung sehen, die begann, als Sokrates auf seine Weise den delphischen Spruch ‚Erkenne dich selbst!‘ aufgriff“ (43).

Zum Abschnitt „Das Geistige in der Einheit des Menschen“ (C III): Der Vf. setzt mit folgender Frage ein (200): „Hat denn der Mensch eine echte innere Einheit, oder ist er vielmehr ein so vielfältiges Wesen, daß er eher als ein Gefüge von Elementen, Relationen und Vorgängen beschrieben werden muß oder gar, wie vom späten Scheler (...), als ein Kampfplatz gegensätzlicher Tendenzen?“ Was ihm fraglich erscheint, illustriert der Vf. anhand biologischer Überlegungen zur Identität des Menschen und zur Aussicht auf die Möglichkeit von Hirntransplantationen, aber auch mit Hinweisen zu psychologischen Fragen (200f). Er meint sagen zu können, daß „auf der biopsychischen Ebene die Einheit sich durch eine Vielheit hindurch vermittelt, so daß die Einheit immer als das Erste vorausgesetzt werden darf“. Von dort leitet er zu seiner eigentlichen Frage über, nämlich zum Leib-Seele-Problem, das entstehe, wenn die Seele „als Geist-Seele in den Blick kommt“ (202). Der Vf. stellt danach verschiedene „Formen der Leib-Seele-Dualität“ dar (202ff). Den „Anfang der Unterscheidung von Leib und Seele“ sieht der Vf., „weit vor aller Philosophie“, in zwei uralten Grenzerfahrungen: „Die erste Erfahrung ist die Entdeckung, daß es Leistungen oder Tätigkeiten der menschlichen Seele gibt, zu denen sie offenbar der gewöhnlich dafür nötigen Organe und Verfahren nicht bedarf“ (202f). Er nennt als Beispiele: Telepathie, Telekinese, Vorausschau, Kardiognosie (203). Diese Beispiele hält der Rez. jedoch für ungeeignet, weil weder klar ist, was an diesen Beispielen wirklich Phänomen ist, noch ob es nicht möglich ist, die gemeinten Vorgänge auf nichtseelische Energieflüsse zurückzuführen. Das zweite Beispiel einer Erfahrung, die auf die Dualität von Leib und Seele weist, tritt beim Sterben eines Menschen hervor, der zunächst lebendig war und dann nur noch als Leiche gegenwärtig ist (203). In der Philosophie hebt der Vf. drei Formen der Selbstdeutung des Geistes und des „Leib-Seele-Verhältnisses“ hervor (204): „a) das Verhältnis des Geistes zum animalischen Organismus; b) das Verhältnis des Lebens zum Körper, der das Leben hat; c) das Verhältnis des selbstbewußten denkenden Ich zu seinem maschinenartigen Körper.“ Die erste Form wird an Gedanken Platons illustriert (204–206.), die zweite fußt auf Aristoteles (206f), die dritte auf Descartes (207–209). Danach stellt der Vf. Versuche dar, „die duale Einheit des Menschen zu begreifen“ (209–218). An erster Stelle wird der Cartesische Dualismus betrachtet (210f), dann der Monismus, v. a. der materialistische (211–215). Unter dem Titel „Schlußfolgerungen“ trägt der Vf. drei Thesen vor, in denen er einen Ausgleich zwischen dualistischen und monistischen Erklärungen wagt (215–218). In der ersten behauptet der Vf., die reduktiven Erklärungen seelischer Phänomene seien „wohl als gescheitert“ zu betrachten, die „essentielle Eigenständigkeit, die innere Eigenform der seelischen und v. a. der geistigen Sphäre“ sei so „gerettet“, daß man „guten Wahrheitsgewissens ein Leben“ führen könne, „das für gewöhnlich an die Zuverlässigkeit geistiger Phänomene (im Gespräch, im Wissen, im Prüfen von Hypothesen, in der Erfahrung des Schönen usw.) glaubt und sich dem Anspruch, der von ihnen ausgeht, verpflichtet will“ (215). In der zweiten These geht es um das „Leben ‚nach‘ dem Tode“ (216). Der Vf. meint, es sei „ohne Widerspruch denkbar, daß jenes geistige Leben, das sich im Unterwegs dieses Lebens als bewußtes Erleben, Urteilen, Fragen, Entscheiden usw. äußert und für diese manifesten Aktivitäten an ein intaktes Gehirn gebunden ist, am Ende seiner Geschichte im Tod in eine ganz andere, ‚verewigte Form‘ übergeht, in der sich seine tiefsten und umfassendsten Tendenzen erfüllen“ (216). Der Rez. gesteht, daß ihm dieser Ausblick auf eine ewige Glückseligkeit außerordentlich gefällt, daß er sich aber mehr sachliche Anhaltspunkte für die Erlaubnis oder Pflicht zu dieser Hoffnung gewünscht hätte, die ja leicht als kindliche Träumerei diskreditiert werden kann. Die dritte These entlarvt den monistischen Materialismus als metaphysischen *Glauben* (217) und betont die „unüberwindbare (...) Grenze der Selbstdurchsichtigkeit und der Macht, alles zu durchschauen“ (218).

Trotz mancher Kritik, trotz manch anderen Ansatzes, den der Rez. bevorzugt hätte, sei am Ende bestätigt, daß Haeffners *Philosophische Anthropologie* ein wichtiges akademisches Lehrbuch geblieben ist, das gerade in der Auseinandersetzung mit ihm seine großen Qualitäten zeigt.

Eichstätt

Norbert Fischer

Guz, Tadeusz: Der Zerfall der Metaphysik. Von Hegel zu Adorno. – Frankfurt: Peter Lang 2000. 297 S. (Moraltheologie – Anthropologie – Ethik, 4), kt € 40,40 ISBN: 3-631-37002-4

Guz' Untersuchung intendiert eine Besinnung auf die älteste der philosophischen Konzeptionen von Theodor Wiesengrund Adorno (1903–1969), die ihn seit seinem Studium weitere 30 Jahre beschäftigte, nämlich die „Idee einer Logik des Zerfalls“. Diese Idee sollte Eingang finden in seine zwischen 1959–1966 verfaßte Schrift „Negative Dialektik“ (13), die auf verschiedene Schaffensperioden zurückgreift. G. interessiert dabei die geistige Entwicklung Adornos vom Idealismus Hegels zu einer materialistischen Position (14).

Zum Materialismus zwingt, so Adorno nach G., der Gang der Geschichte: die Apokalypsen des Zweiten Weltkrieges und der Naziverbrechen verbieten jede Flucht in übergeordnete geistige Größen und Logiken, die in allem Unsinn und Leid einen Sinn des Geschehens, ja dessen Notwendigkeit anzeigen. Ebenso müsse jede Theologie, nach der Gott das Endliche einer Bewährungsprobe aussetze, angesichts des unermesslichen Leids in den KZ scheitern und als zynisch erscheinen (215, 221). Generell unterliegt jedes Ganzheits- und Identitätsdenken dem Verdikt, zu gefährlichen gesellschaftlichen Totalitarismen zu führen (184f). In dieser Kritik begegnen sich negative Dialektik und Postmoderne, was jedoch nicht heißt, daß sich auch Adorno zu einer Form des „schwachen Denkens“ bekenne. Vielmehr will er ein Widerspruchsdenken stark machen, das den versöhnten Widerspruch Hegels überwindet und nicht weniger jeden Restidealismus aus dem Marxismus vertreibt. Guz entwickelt Adornos Auseinandersetzung mit dem Idealismus, dessen Dekonstruktion die Logik des Zerfalls der Metaphysik ansage, anhand der Kritik der metaphysischen Begriffe „Substanz“, „Kausalität“, „Widerspruchssatz“, „Gott“, „Subjekt“ und „Natur“ (32).

Im ersten Kap. erörtert G. den Prozeß der Entsubstantialisierung des Seins; im zweiten wird die Kritik der Kausalität erläutert, im dritten Adornos Aufhebung des versöhnten Widerspruchs Hegelscher Philosophie in den angesprochenen unversöhnlichen Widerspruch; das Schlußkapitel wendet sich der Negation der Theologie zu. G. geht seine Untersuchung nicht philosophiehistorisch, sondern systematisch an. Deshalb zieht er weitreichende Verbindungslinien und bringt Adorno in ein vielstimmiges Gespräch; dabei kommt dem Denken des Thomas von Aquin eine aufklärende Rolle zu. So wird deutlich, daß sowohl die Metaphysikkritik Hegels als auch die Adornos auf eine Gestalt der Metaphysik zielt, die nicht mit dem thomastischen Seinsdenken zusammenfällt. In der eminenten Bedeutung des Hegelschen Begriffs kommt eine Form der Metaphysik zu sich, die nicht im Bedenken des Seins ihren Schwerpunkt findet, sondern sich in abstrakten Begriffen bewegt, die Hegel zufolge ihre Realität im dialektischen Prozeß zurückgewinnen müssen. Dadurch gerät die Realität allerdings unter die Macht des Begriffs (der Substanz, der Ursache, später der Rasse), was Adornos Einspruch hervorruft und ihn in den „Widerspruch“ treibt, um die Herrschaft des Begriffdenkens zu überwinden; die von Hegel entwickelte Einheit von Sein und Begriff sei aufzulösen; die Wahrheit beginnt für Adorno mit der Wahrnehmung der *inadequatio* von Begriff/Denken und Gegenstand. Nur so ergebe sich die Chance, dem Konkreten gerecht zu werden (64, 79f, 186), d. h. der materiell verstandenen Realität, die auch das Bewußtsein einschließt (109). Dennoch soll kein neuer identitätsphilosophischer Monismus materialistischer Couleur generiert werden (192); es bleibt die unentwegte Selbstkritik der Vernunft, die jedem greifbaren, definierbaren Absoluten widersagt. Darin, daß Adorno nicht zu einem Bedenken des Seins des Seins gelangt, das Metaphysik und Theologie möglich machen würde, liegt für G. das systematische Problem: Sein ist eben nicht Akt, sondern das Werden der Materie. Eine Theologie jedoch, die sich dem Sein und dessen Fülle in Gott verpflichtet weiß, erliegt nicht der Gefahr einer voreiligen und zynischen Theodizee; das Seinsdenken verpflichtet zur ungeschönten Erkenntnis der konkreten Realität, die jedoch nicht in ihrer Endlichkeit eingeschlossen bleibt. Dieser ontologische Ansatz ist, wie G. erläutert, Adorno außerdem dadurch gestellt, daß er die Welt mit ihrer Falschheit identifiziert, weshalb das Sein keinen Analogieschluß auf Gottes Wirklichkeit erlaubt. Es bleibe nach Adorno allenfalls ein Hinweis auf den / das Andere, Bildlose – eine Sehnsucht danach (Horkheimer) (221). Größer könnte der Unterschied zu Hegels Philosophie des sich manifestierenden Absoluten nicht sein. G. sieht in der Negation des Absoluten die Problematik eines dadurch orientierungslos gewordenen Denkens, das von der Negation dessen lebt, was besteht. Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen bedeute deshalb horizontal die Aufhebung jeder gestaltgewordenen Kultur, Religion, Staatlichkeit usw. (257). In dieser Programmatik erkennt G. die dialektische Gefahr, daß der Mensch, losgelöst von jeder orientierungsgebenden Größe, nur alles Sein wieder nach seinen eigenen Vorstellungen konstruiert. Vor dieser erneuten Vergewaltigung, die Adorno gerade abwenden wollte, schütze das Wissen um eine Welt als Gabe Gottes (259).

Mit seiner Arbeit gelingt es G. zu zeigen, wie in der Überzeugung von der Existenz eines personalen Schöpfers die Garantie für die

Humanität des Menschen liegt. Ein personaler Gott entzieht sich erst recht jedem inhumanen Systemzwang und negiert die Selbstverabsolutierung des Menschen in welcher Form auch immer. Mit anderen Worten: die negative Dialektik gelingt allein „aufgehoben“ im Glauben.

Lugano

Michael Schulz

Janke, Wolfgang: *Kritik der präzisierten Welt*. – Freiburg / München: K. Alber 1999. 291 S. (Fermenta philosophica), geb. € 30,00 ISBN: 3-495-47889-2

Das Buch ist ein Einspruch gegen den welt- und wissenschaftsgeschichtlichen Vorgang der Präzisierung eines aufklärerischen Denkens, das von der klassischen griechischen Metaphysik bis zum Positivismus und Nihilismus reicht, ein Einspruch also gegen die Objektivierung und Verrechnung der Wirklichkeit und damit eine Zumutung für ein positivistisches Welt- und Wissenschaftsverständnis. Es ist zugleich ein Plädoyer dafür, die von einer einseitigen Logozentrierung verdrängten Dimensionen von Mythos und Poesie als Teile der umfassenden Daseinsweise und Weltsicht des Menschen wiederzugewinnen. Der ausgewiesene Idealismus- und insbesondere Fichte-Forscher und Kenner der Existenzphilosophie Janke betritt damit ein neues Terrain, wenngleich auch mit erprobtem Handwerkszeug, insofern er kultisch-mythische und poetische Traditionen der Geistesgeschichte mit existentialontologischer Perspektive betrachtet und sie in ihrer Bedeutsamkeit für menschliches Leben überhaupt wiederzugewinnen sucht.

Den beiden angedeuteten Intentionen entsprechend ist das Buch in zwei Hauptteile unterteilt, deren erster als „Praecisio mundi“ (65–133) seiner Überschrift gemäß „Studien über die Heraufkunft der präzisierten Welt“ versammelt. Der zweite Teil ist mit „Restitutio entis“ (135–261) betitelt und umfaßt „Beiträge zum Aufbau einer existenzial-ontologischen Seinslehre“. Wie den vorangestellten „Wort-erklärungen“ (11–15) zu entnehmen ist, befaßt sich die „Präzisionsanalyse“ mit den grundlegenden Seinsbestimmungen der präzisierten, d. h. abgeschnittenen (von lat. praecidere) Welt, in der nur das als wirklich zugelassen wird, „was präzise berechnet, hergestellt, abgemessen, verfügbar gemacht werden kann“ (12). Hingegen bemühen sich die „Restitutio-synthesen“ (von lat. restituere) um die „Wiederherstellung der dreifach-einheitlichen Welterschlossenheit aufgrund unseres noetisch-pragmatischen, poetisch-mythischen, numinos-religiösen Existierens im ‚Angang‘ der Dinge und Begebenheiten“ (14). Eine philosophiegeschichtliche Einleitung „Grundlegungen“ (17–64) leuchtet zuvor den Philosophiebegriff anhand dreier alter, fundamentaler Bestimmungen, nämlich des Staunens, der Wahrheitssuche und der Aufgabe, die Zeit in Gedanken zu fassen, aus und nimmt die Analyse des ersten Teils bereits vorweg: die weltgeschichtliche Entwicklung der Aufklärung bis zur positivistischen und nihilistischen Präzisierung stellt eine Verkürzung menschlichen In-der-Welt-Seins dar (vgl. 59). Dabei wird mit Heidegger der philosophische und mit der Existenztheologie von Kierkegaard bis Bultmann der theologische Horizont der weiteren Überlegungen benannt. Zur Vermeidung von Mißverständnissen beteuert J. in seinem „Apologetischen Nachwort“ (263–265), daß seine Intention nicht antiaufklärerisch ist, insofern er den Logos „nicht durch irrationalen Glauben, dichterische Bilder, mythische Geschichten ersetz[en]“ als vielmehr „durch eine existenzialontologische Vertiefung seines Prinzips bewahr[en]“ wolle (263).

Ein recht umfassendes Literaturverzeichnis (270–280), das nach den einzelnen Kap.n und dort wiederum in der Regel in Quellen und Sekundärliteratur unterteilt ist, rundet den hohen Informationswert des Buches ab. Personen- (281–286) und Sachregister (287–291) helfen zudem bei der Erschließung.

In einem ersten Angang der Analyse (Kap. 2; 66–82) stellt der Vf. heraus, daß „Entgötterung der Natur, Entfremdung der Arbeit, Entzauberung des Magischen“ (82) nur Phasen und Symptome der Präzisierung der Welt sind, die mit der ionischen Naturphilosophie begann und in den Klagen der Dichter um 1800 (Schiller, Hölderlin, Novalis), in der Feuerbachschen und Marxschen Religions- und Gesellschaftskritik seit den 1840er Jahren und dem Rationalisierungsschub der Wissenschaften (Max Weber) der Moderne ihre Endphase erreicht hat.

Kap. 3 (82–102) wiederholt die Analyse des Verfalls des Mythisch-Religiösen wie auch des Metaphysischen unter der Vorherrschaft des Positivismus (Auguste Comtes Drei-Stadien-Gesetz), der die Welt nur noch als „Korrelat der vollendet gedachten positiven Wissenschaft“ (89) betrachtet und der schließlich vom Nihilismus der Sinnlosigkeit (Nietzsche) überlebt wird. Eine Rettung des Religiösen scheint demnach nur noch in der Poesie möglich, die aber in das Reich des Imaginären und Rein-Ästhetischen abgedrängt und damit ihrer Erkenntniskraft beraubt wurde.

In existentialontologischer Perspektive (Kap. 4; 102–133) leuchtet menschliches Dasein demgegenüber auf als grundlegend zwischen den beiden ‚Grenz-befindlichkeiten‘ der nihilistischen Angst und dem geretteten Getrostsein ausgespannt. Die Erfahrung solchen Trostes findet der Vf. v. a. im dichterischen Wort der Romantik. Dazu deutet er Hölderlins Gesang *Brod und Wein* oder *Der Weingott* und Friedrich von Hardenbergs (Novalis) *Hymnen an die Nacht* als Poesie, die die Nacht der Götterferne des abendländisch-europäischen Weltalters als gottgesetztes tröstendes Zeichen der künftigen Ankunft eines neuen religiös-mythischen Tages besingt.

Ist das letzte Kap. des ersten Teils bereits eher restitutiv angelegt, so ist das erste Kap. des zweiten Teils (Kap. 5; 136–158) wieder stärker präzisionsanalytisch. J. stellt heraus, daß die aristotelische und damit die klassische Sprachphilosophie mit ihrer Betonung der Kategorien und des Urteils auf eine „praecisio linguae“ (154) hinausläuft, durch die die poetische und mythisch-religiöse Dimension der Sprache abgeschnitten und ihres Wahrheitswertes beraubt wird.

Kap. 6 (159–182) zeichnet Kierkegaards Kritik an der abstrakt-spekulativen Wahrheitskonzeption Hegels nach und plädiert mit dem dänischen Religionsphilosophen gegen einen interesselosen, objektiven Wahrheitsbegriff, der letztlich nur zu existentieller Gleichgültigkeit führe, und für die Wiedergewinnung wesentlicher, heißt existentiell bedeutsamer Wahrheit.

In Kap. 7 (183–227) verbindet der Vf. den präzisionsanalytischen mit dem restitutionssynthetischen Ansatz. Einerseits analysiert er die aristotelische Tragödienbestimmung, die Platons Dichterkritik vollendet, als Tod der Tragödie, insofern die „Tragikokategorien aus der ontologischen Seelen-, Gottes- und Seinslehre ausgegrenzt“ und „in das Gebiet der Poetologie und Tragödientheorie eingewiesen“ (211) werden. Der Mythos ist dadurch „nicht mehr das weltstiftende Wort dichterischen Sagens“, sondern der „Stoff, das Sujet eines Dramas“ (196). Andererseits erstellt er in Anlehnung an die ontotheologische Kategorientafel des Aristoteles eine Zusammenstellung von „Kategorien tragischer Existenz“, die die „Korrelation von menschlicher ‚Ek-sistenz‘ und welthaftem ‚Adienz‘ (‚Ausstand‘ und ‚Angang‘)“ (211) erschließen. Die Tragödie entberge eine „conditio humana [...]“, nämlich die abgründige Gefährlichkeit unserer tragisch verfaßten Existenz“ (210). Unter Rekurs auf Hegels Tragödientheorie konstatiert J. die versöhnende Wirkung der Tragikerfahrung: „In der alles erschütternden Erfahrung ihrer abgründigen Endlichkeit gewinnt die tragische Existenz Ehrfurcht gegen den Gott und das rechte Maß des Seins wieder.“ (226)

Methodisch ähnlich wie Kap. 7 die Tragödie behandelt, so verfährt Kap. 8 (227–244) mit der Tyche, dem Zufall. Während Aristoteles die Tyche in seiner *Physik* entdämonisierte, indem er sie in das Prinzip der Kausalität einreicht, und in der *Ethik* präzisierte, dadurch daß er das persönliche Wohlergehen der Eupraxie, dem rechten Handeln, unterordnet, ist der Vf. in Anlehnung an den Dichter Pindar bestrebt, Tyche als „Daseinsmacht, die unserer Klugheit und allem rechnenden Erfahren verschlossen und überlegen bleibt“ (244), wieder in den Blick zu nehmen.

Im 9. und letzten Kap. (245–261) ist Janke nach der Erneuerung der untergründigen Kraft der Tragödie und des Zufalls schließlich um eine Restituierung der dämonischen Zeit bemüht. Gegen Aristoteles' primär physikalischen Zeitbegriff versteht er die Zeiterfahrung mit den Dichtern Pindar, Sophokles und Homer als leidvoll erfahrenes Ausgeliefertsein an die dämonische Lebensmacht. Der Mensch „hat keine umgrenzbare Substanz“, er „ist nicht verlässlich im Anblick der Zeit“ (260).

Das Buch verarbeitet umfängliche philosophie-, poesie- und mythengeschichtliche Kenntnisse, v. a. des klassischen Griechentums und der Romantik des 19. Jh.s, unter einer originellen Leitperspektive. Das macht es trotz einer Fülle an Details gut lesbar und leicht verständlich. Das Anliegen einer Wiederherstellung der mythisch-religiösen und der poetischen Dimension des menschlichen Daseins als wirklichkeitsrelevante Größen, die durch den rationalistisch-präzisierenden Weltprozeß der Aufklärung vom menschlichen Selbst- und Weltverständnis abgetrennt wurden, überzeugt – der behandelten Sachthematik gemäß – weniger durch den Zwang philosophischer Argumente als durch die emphatische Interpretation des Poetischen. Es verwundert allerdings, daß bei dem langjährigen und ausgewiesenen Fichte-Forscher J. die Fichtesche Transzendentalphilosophie systematisch nur sehr knapp und nur in der romantischen Perspektive von Novalis als Teil der neuzeitlich-aufklärerischen Verfallsgeschichte der Entzauberung der Natur zur Sprache kommt (vgl. 122f).

Kritik ist ebenfalls anzuzeigen. Quasi im Vorbeigehen werden bedeutsame philosophische und theologische Problemstellungen angerissen, aber nicht ausgeführt. So ist zu lesen, „Philosophie ist weder ein geschichtlich wandelbares Fragen nach der Wahrheit und nach dem, was ist, ohne endgültigen Bescheid, noch eine abschließende Antwort ohne geschichtlichen Fortgang des Fragens“ (56). In dieser für ein Philosophieren unter den Bedingungen der Postmoderne grundlegenden Frage hätte man gerne eine positive Bestimmung erfahren. Und zur Verfahrensweise heutiger Bibelexegese heißt es etwas lakonisch, es gehöre „zur Komödie der Neuzeit, daß die Ausleger christlicher Mythen, anstatt deren eigene Offenbarungskraft gegen

das rein Historische durchzusetzen, [...] historische Methoden zur Bewährung und zur Sicherung pflegen und das ungeheure Paradox des Gott-Menschen als *veritas facti* behandeln“ (203). Nun ist die Gefahr der Historisierung in der Bibelwissenschaft durchaus vorhanden. Allerdings ist mit dem Hinweis auf die Kraft des Mythos theologisch nicht die Bedeutung des geschichtlichen Ereignisses der Menschwerdung Gottes zu nivellieren. Theologisch und philosophisch fragwürdig ist vielmehr, wie ein vergangenes Geschehen als bedeutsam für heute erweisbar ist.

Möglicherweise weist dieses Detailproblem auf eine grundsätzliche Problematik in J.s Verhältnisbestimmung von Philosophie und Mythos. Er begreift den Menschen letztlich als „homo viator“, den unentwegt „kategoriale, ‚angeborene‘ Fragehinsichten leiten – ohne Aussicht auf endgültigen irdischen Bescheid und doch mit dem Gestrostsein, das nicht aus der Subjektgewißheit der *ousia*, der Substanz des Ich-Subjekts oder gar des Willens zur Macht herrührt“ (158). Sicherlich ist in des Vf.s existentialontologischer Perspektive gegen eine ihre Potentiale überstrapazierende Transzendentalphilosophie zu konstatieren, der letzte Trost gegenüber der nihilistischen Angst kommt nicht einfach aus der Subjektgewißheit. Aber stellt er sich gerade in dem von J. so betonten Zeitalter des Nihilismus einfach durch die Kontingenzerfahrung und eine damit verbundene Anerkennung der eigenen Endlichkeit ein? Ist das Verhältnis von Philosophie und Offenbarung heute nicht doch tiefer zu fundieren, wenn auch nicht einfach aufklärerisch, als in einer Restitution der Romantik mit ihrer Entschiedenheit für den wiederkommenden Göttertag?

Dresden

Karsten Kreutzer

Klun, Branko: Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger. – Frankfurt / Berlin / Bern: Peter Lang 2000. 374 S. (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, 6), brosch. DM 98,00 / € 50,10 ISSN: 1433-1527 ISBN: 3-631-36458-X

Die Wiener Universitätsdiss. von 1999 ist auf Systemvergleich zwischen Heidegger und Levinas im besten Sinn des Wortes angelegt. Dies wird an den großen Themen dieser Philosophien in drei Teilen dargelegt: Teil I: Sein (25–109); Teil II: Zeit (111–216); Teil III: Das Gute (217–352). Ein kurzes Schlußwort, das Siglenverzeichnis und eine Bibliographie beschließen die Diss.

Im ersten Teil wird Heideggers Konzeption der Seinserschlossenheit in drei Schritten analysiert, indem über Sein und Existenz, In-der-Welt-Sein und über die Trias Dasein, Sein und Wahrheit gehandelt wird. Der Seinserschlossenheit Heideggers wird Levinas' Seinsgefangenschaft gegenübergestellt und ebenfalls in drei Schritten analysiert: Das *Il y a*, die Hypostase und die Totalität. In ähnlicher formaler Gliederung stellt der Vf. das Thema Zeit im zweiten Teil vor. Bei Heidegger geht es um die ekstatische Zeit mit drei Unterthemen (Tod, Ekstatische Zeitlichkeit sowie Zeit und Sein); symmetrisch dazu bei Levinas um die Zeit des Anderen (Der Andere, Die Zeit des Unendlichen, das Sein und der Andere). Während die ersten beiden Teile schwerpunktmäßig aus der Perspektive Heideggers beschrieben werden, dominiert im dritten Teil umgekehrt der Blick von Levinas auf Heidegger. Das Gute tritt in den Mittelpunkt und wird zunächst in zwei Kap.n umschrieben (Das Sich-vom-Sein-Lösen, Ethische Subjektivität), so daß dann im dritten Schritt Levinas gegen Heidegger abgesetzt werden kann. Damit fällt der dritte Teil zwar nicht aus dem Dreierschema heraus, wohl aber aus der Parallelisierung des Vergleichs mit Heidegger.

Sehr hilfreich ist zunächst die kurze biographische Einführung, die zeigt, wie Levinas zu Heidegger gefunden hat. Bekanntlich wollte Levinas in Freiburg (1928–29) Husserl kennenlernen und ist v. a. Heidegger begegnet. Nebenbei wird dort auch Cassirers Einfluß auf Levinas erwähnt (20) – ein Aspekt, der gewiß eine genauere Untersuchung verdienen würde. Mit den beiden gegenübergestellten Ausdrücken „Seinserschlossenheit“ und „Seinsgefangenschaft“ entwickelt der Vf. einen ersten großen Einblick in die Denkansätze beider Autoren. Dabei kann man besonders dankbar sein, daß der frühe Levinas, der im deutschen Sprachraum noch kaum präsent ist, weil die Übersetzungen mit erheblicher Verspätung vorgelegt wurden (vgl. Vom Sein zum Seienden erst 1997; De l'évasion liegt noch nicht vor), nun ausführlich dargestellt und mit dem Heideggerschen Denken verglichen wird. Insbesondere die schwierigen Hintergründe des Ausdrucks *Il y a* und des Begriffs der „Hypostase“ werden ausführlich besprochen. (Anm. 156 muss es im Zitat aus VS heißen: „(...) durch das *der* in (...)“ Ferner ist der Verweis auf die Geschichte des Hypostasebegriffes zwar richtig, verzichtet aber auf jede inhaltliche Präzisierung und auf den Verweis der nicht minderen Bedeutung des Terminus in der Christologie.) Erst wenn man versteht, wie gefangen und einsam der Mensch dem frühen Levinas zufolge ist, kann man errahnen, warum der Durchbruch zur Anderheit für ihn ein solches Gewicht erhalten sollte.

Im zweiten Teil wird zunächst die Philosophie der Zeit in Heideggers „Sein und Zeit“ und nach der Kehre in „Zeit und Sein“ besprochen, wobei das Thema „Tod“ mit Recht eine Schlüsselfunktion erhält. Wie schon im ersten Teil, so zeigt sich hier noch deutlicher, wie sehr beide Ansätze gerade in der Differenz noch voneinander abhängen. „Bei Levinas handelt es sich um eine umgekehrte Bewegung: nicht von der Zeit zum Wesen der Transzendenz, sondern von der

Transzendenz, die im Anderen gefunden wird, zum ‚Wesen‘ der Zeit.“ (157). Der Offenheit für die Zeit bei Heidegger wird bei Levinas eine ihr noch zugrundeliegende Offenheit für den Anderen herausgearbeitet. Dies führe bei Levinas zu einem anderen Verständnis des Zeitbegriffs (vgl. ebd.). Die Analysen, die der Vf. in den drei Kap.n zu Levinas vorlegt, sind höchst aufschlußreich und zeigen v. a., vor welche Probleme der phänomenologische Ansatz bei Levinas gerät, aber auch, welche Möglichkeiten erschlossen werden, wenn die Anderheit zum Ort der Transzendenz wird. Wie der Vf. ausführt, hat dies gravierende Folgen für das Theorem, daß die Ethik die erste Philosophie sei und das Wesen der Religion in der Ethik bestehe. Bei dieser Gelegenheit beschreibt der Vf. die Position, mit der sich Levinas vom Idealismus absetzt, ohne allerdings auszuführen, wie dies gelingen soll, wenn „das Gebot der Verantwortung – anders als die idealistische Vernunft – dem Willen keine Gewalt (antut)“, sondern den Pluralismus bewahrt (190). Dies wird man wohl ohne den jüdischen Hintergrund zu erhellen, philosophisch nicht klar machen können. Die Gewaltproblematik stellt eine harte Provokation dar, wie in der Kritik des Ansatzes (mit Derrida) überzeugend herausgearbeitet wird (209–216). Derridas frühe Kritik ist auch bei Levinas nicht auf taube Ohren gestoßen, weshalb „Totalität und Unendlichkeit“ ja auch nicht das letzte Wort geblieben ist. Innere Ungereimtheiten und Kritik von außen haben Levinas zur kritischen Weiterführung seines Denkens veranlaßt. Die „Erfahrung der ethischen Unendlichkeit in zwischenmenschlichen Beziehungen“ wird als Grundintuition zum Impetus, die Frage der Ethik über die der Totalität hinaus zu vertiefen (215f). Dies geschieht in „Jenseits des Seins“, dessen Analyse in Teil III unter der Überschrift „Das Gute“ vorgenommen wird.

Der Vf. vertritt die These, daß auch bei Levinas von einer „Kehre“ zu sprechen sei und diese sogar auf zwei Jahre genau datiert werden könne. Es handle sich um die beiden Aufsätze „Die Spur des Anderen“ und „Rätsel und Phänomen“, die zwischen 1963 und 1965 entstanden sind (221). Es gehe jetzt nicht mehr um Heideggerkritik, sondern um die Erarbeitung einer ernsthaften Alternative. Über diese Einschätzung und die Verwendung des Terminus „Kehre“ mögen die Fachleute entscheiden. Sicher ist, daß Levinas sein eigenes Denken deutlich fortentwickelt. Doch die Rückbindungen an das Frühere sind ebenfalls nicht zu übersehen. Ohne Zweifel rückt die Sprache in ihrer Unterscheidbarkeit als „dit“ und „dire“ im Spätwerk noch viel deutlicher in den Mittelpunkt. Der Vf. spricht hier von einer „ethischen Reduktion“, die der ontologischen bei Heidegger entspreche. Der Ausdruck stammt nicht von Levinas selbst (vgl. 250 mit Anm. 545). Wie immer man den Stellenwert dieses Ausdrucks ansetzen wird, er erhält jedenfalls die Funktion, das Subjektsein radikaler zu umschreiben. Eine „diachronische Unruhe“ bestimmt den Kern des Selbst (254). Mehr noch: „Die ethische Infragestellung des Seins erfolgt nicht *a posteriori*, sondern tiefer als jedes Apriori. Die Verantwortung als der-Andere-in-mir stellt das autonome (Bewußt)Sein in Frage.“ (255). Dies ist wichtig zu sehen, weil damit ganz klar wird, daß Levinas keine materiale Ethik entwirft. Mit Recht betont der Vf. auch, daß Levinas nicht bei einer negativen Philosophie verbleibt, sondern von einer neuen, ja maßlosen „Positivität“ handelt. (256) So entsteht eine subjekttheoretische Vertiefung, wonach der Mensch nicht von seinem Wesen bestimmt ist, sondern von einem „Wesen“ jenseits des ontologischen Wesens“ (257), das in der vorursprünglichen Verantwortung seinen Ausgangspunkt hat (vgl. 258). Die Verantwortung geht selbst noch der Freiheit voraus. Der Vf. arbeitet in einer Reihe lesenswerter Analysen heraus, worin die ethische Subjektivität – ein Ausdruck, der natürlich vor Mißverständnis geschützt werden muß – besteht. „Leiblichkeit und Nähe“, „Stellvertretung“ und „Herrlichkeit des Guten“ sind die Hauptstichpunkte, unter denen die wichtigsten Zusammenhänge dargestellt werden. Spätestens beim letzten Stichwort gerät der Vf. an die Schwelle theologischer Fragen. Plötzlich erhebt sich nämlich die Alternative, ob Levinas seinen ethischen Ansatz aus der Botschaft des Judentums ableitet oder ob dieser Ansatz „einer universalen und genuin menschlichen Erfahrung“ entspringt, die dann nachträglich eine religiöse Tradition „als ihren Verbündeten betrachten kann“ (300). Der Vf. plädiert für die zweite Möglichkeit und begründet damit, warum er die Talmud-Lesungen nicht in die Analysen einbezogen hat. Dies ist allerdings eine eigenartige Alternative, in die sich der Vf. hineintreiben läßt. Kann nur auf diese Weise Levinas als Philosoph „gerettet“ werden? Beruht eine solche Alternative etwa auf der Annahme, daß es Religion, genauer: jüdische Religion vielleicht gar nicht mit genuin menschlicher Erfahrung zu tun haben könnte? Wäre es für die Philosophie wirklich gefährlich, wenn sie zugeben müßte, daß sie aus Prämissen philosophiert, die ihr u. U. in der Religion vorgegeben sind? Ist nicht Levinas' Offenbarungsverständnis, das anschließend so zutreffend beschrieben wird, ein Beweis dafür, daß die Alternative des Vf.s mehr seinem eigenen Vorverständnis entspricht als dem von Levinas? In diesen Passagen wird der Vf. Levinas m. E. nicht gerecht. Was dem Vf. jedoch nicht angekreidet werden kann, ist der Umstand, daß seine Analysen über Gerechtigkeit und Vernunft ähnlich angehängt wirken wie bei Levinas selbst; denn Levinas ist eine ausgearbeitete Sozialphilosophie oder Theorie der Gerechtigkeit schuldig geblieben, obwohl er diesen Aspekt niemals vergessen hat.

Im Schlußkapitel „Levinas gegen Heidegger“ werden zunächst die Gegensätze (Gegen als Gegensatz) zwischen beiden Denkern noch einmal resümiert, dann aber auch ihre Annäherung (Gegen als Annäherung) herausgestellt. Stehen sich letztlich Griechentum und Judentum gegenüber? Der Vf. verneint dies – doch eigenartigerweise nicht damit, daß er die griechischen Aspekte bei Levinas herausstellt, sondern von Heidegger (mit Berufung auf Marlene Zazader) sagt, er sei der jüdisch-biblischen Tradition viel näher gestanden, als er selbst zugegeben habe (327). Dies mag angesichts der frühen religionsphilosophischen Schriften Heideggers stimmen. Gilt es aber auch für den Heidegger

von „Sein und Zeit“ und darüber hinaus ebenso? Hier sind noch philosophiegeschichtliche Fragen zu klären. Auch Lyotards These, Heidegger habe die biblische Tradition in die griechische Ontologie übersetzt (331), dürfte zu überprüfen sein. Eigenartig wirkt auf mich die Anfrage des Vf.s auf S. 339f, die gegen Levinas ein harmonisches Ganzsein einklagt. Diese Frage zeigt vielleicht ein Defizit an, das ich bei der Lektüre des ganzen Buches empfunden habe. Ich frage mich nämlich, warum K. das Theorem des „désir“ nicht deutlicher herausgestellt hat und der Terminus „das Gute“ bis in das Schlußwort hinein eigenartig blaß wirkt.

Schließlich folgt noch ein Seitenblick auf die Theologie. In der Tat, Levinas provoziert auch die Theologie, aber nicht, weil sie vom „Theismus“ handelt, sondern weil sie angesichts der „Herrlichkeit des Unendlichen“ vor ganz ähnliche Fragen gerät wie Levinas selbst (346f). Hier müßte man wirklich den zeitgenössischen Philosophen mit zeitgenössischen Theologien (und nicht mit der Theologie von gestern, wie man sie sich wünscht oder vielleicht auch noch da und dort vorfindet) vergleichen. Damit spreche ich ein Grundproblem der Arbeit an. Der Vf. hat sich in seinem Vorgehen von Anfang an klare Grenzen gesetzt. Er äußert nämlich schon eingangs die These, „daß die Berücksichtigung des jüdischen Hintergrundes für den Einstieg in Levinas' Denken zwar hilfreich, nicht aber unbedingt notwendig ist“ (14). Es komme der Arbeit darauf an, Levinas als Philosophen zu behandeln. „Der Einfluß und eine mögliche Genese von Levinas' Grundbegriffen aus dem jüdischen Gedankengut wird in dieser Arbeit nicht näher berücksichtigt.“ (14) Es ist selbstverständlich das gute Recht eines Autors, sich auf sein Fach zu begrenzen. Aber bei einem Denker wie Emmanuel Levinas muß man bei Ausblendung des jüdischen und Theologischen leider erwarten, daß dann wichtige Themen wie „creatio ex nihilo“ oder zumal die Gottesfrage nicht oder nicht hinreichend behandelt werden können. (vgl. 169, Anm. 343). Deshalb ist eine solche Einschränkung, so verständlich sie ist, bedauerlich. Warum sollten eigentlich die Prämissen eines Denkens, gerade auch wenn sie sich gravierend auf das philosophische Denken auswirken, für eine philosophische Untersuchung nicht aufschlußreich sein?

Ich habe mich ausführlich mit dieser Diss. auseinandergesetzt, weil es sich lohnt. Ich habe es aber als Theologe getan, der zwar mit Levinas' Denken einigermaßen vertraut ist, sich jedoch kein philosophisches Fachurteil anmaßen will. Wenn sich der Vf. auf S. 347 jedoch darüber wundert, „daß Levinas beinahe zum Modephilosophen in (christlichen) theologischen Kreisen geworden ist“ (zit. in Anm. 801), möchte ich fragen, ob dies tatsächlich zutrifft. Ich glaube auch nicht, daß es eine so glänzende philosophische Diss. wie die hier vorliegende nötig hat, die Theologie pauschal zu kritisieren, ohne die Spreu vom Weizen zu trennen. K. hätte sich informieren können, ob und in welchem Ausmaß sich christliche Theologie von Levinas provozieren läßt. Wenn der Vf. keinen Hohl daraus macht, die theologisch relevanten Fragen nicht behandelt haben zu wollen, sollte er seinerseits nicht unterstellen, daß die bisherige theologische Auseinandersetzung mit Levinas nichts erbracht habe. Ich gehe aber mit ihm völlig einig, daß man sich gegen eine oberflächliche theologische Levinasrezeption zur Wehr setzen muß.

Nun liegt diese Diss. vor und keine theologische Rezeption wird es sich in Zukunft leisten können, hinter das philosophische Niveau zurückzufallen, das der Vf. erreicht hat. Ich wollte, der Theologie hätten vor 20 Jahren philosophische Arbeiten wie die vorliegende zur Verfügung gestanden.

Bonn

Josef Wohlmuth

Langthaler, Rudolf: Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas. – Berlin: Duncker Humblot 1997. 426 S. (Philosophische Schriften, 24), kt € 60,00 ISBN: 3-428-08939-1

Schon länger führt Jürgen Habermas die modischen Rankinglisten der meistzitierten deutschen Philosophen an. Die Verständigungskraft seiner Zeitdiagnosen, die wachsame intellektuelle Einmischung in gesellschaftliche und politische Debatten, seine Wegbereitung für die Rezeption angelsächsischer Vf. und v. a. das vielfach angelegte Großprojekt einer Theorie kommunikativer Vernunft in Absicht einer kritischen Fortführung des unvollendeten Projekts „Moderne“ verschaffen ihm breite Aufmerksamkeit. Theologie Treibende interessieren sich über handlungstheoretische und sozialeschlechte Anschlußmöglichkeiten hinaus v. a. für Habermas' Verhältnis zum semantischen Potential okzidentaler religiöser Traditionen, dem er fallweise in einer Mischung von Respekt und Distanz Ausdruck verleiht.¹

Einen der Stützpfiler in der Architektur des Habermas'schen Denkens bildet die Überzeugung, daß die Philosophie nach ihrer Orientierung am seinsphilosophischen Paradigma der Antike und des Mittelalters und am bewußtseinsphilosophischen der Neuzeit nun-

mehr unter dem Druck der Aporien ihrer vergangenen Gestalten eine in Motivressourcen des Geschichtlichen, der Sozialität und der Sprachlichkeit verankerten Vernunftform der Verständigung folge und deshalb in einem emphatischen Sinn als „nachmetaphysisches Denken“ zu qualifizieren sei. Genau diesen Anspruch, seine – oft unausgesprochenen – Voraussetzungen und Konsequenzen hebt die vorliegende Studie von R. Langthaler auf den Prüfstand. Auf sie eindringlich zu verweisen, gebietet allein schon die Tatsache, daß die 1985 seitens Habermas' begonnene Kontroverse zwischen ihm und Dieter Henrich über das nachmetaphysische Denken bzw. die Möglichkeit von Metaphysik nach Kant relativ schnell wieder zum Erliegen kam und L.s umfängliche Studie, die als der ausgreifendste Beitrag in der Sache gelten kann, in Wiedervorlagen des Themas jüngeren² und jüngsten Datums³ nicht zur Kenntnis genommen wird. Nach der Lektüre drängt sich der Verdacht auf, die ausbleibende Rezeption könnte damit zu tun haben, daß L.s Arbeit für diejenigen, die mit Habermas'schen Argumenten der Metaphysik den Abschied zu geben trachten, Unbequemes bietet.

Gegliedert ist die kritische Anfrage an das nachmetaphysische Denken in vier große Teile, denen eine „Einleitung: Zu Habermas' philosophischer Zeitdiagnose“ (21–41) vorgeschaltet ist, die die Habermas-Henrich-Kontroverse von vorneherein in den größeren Rahmen einer Aufgabenbestimmung der Philosophie vor dem Hintergrund der Tendenzen der Philosophie des 20. Jh.s stellt und auch gleich auf das Verhältnis von nachmetaphysischem Denken und Religion / Theologie eingeht (vgl. 37–41). Der erste Teil widmet sich dann „Habermas' Verständnis und Kritik der traditionell maßgebenden „metaphysischen“ Denkform“ (42–106) und entzieht damit die Debatte um die Metaphysik der sonst in der (nicht allzu reichen) Literatur üblichen Engführung auf die Subjekt- und Selbstbewußtseinsthematik. Es geht zunächst darum, Habermas' Interpretation und Kritik des Paradigmas der Seinsphilosophie abzuarbeiten. „Näherhin sind es drei leitende Gesichtspunkte dieser Tradition, nämlich ‚das Einheitsmotiv der Ursprungsphilosophie‘, die ‚Gleichsetzung von Sein und Denken‘ und ‚die Heilsbedeutung der theoretischen Lebensführung‘ (d. i. ‚Identitätsdenken‘, ‚Ideenlehre‘ und ‚starker Theoriebegriff‘), sowie die damit verbundenen maßgebenden Rationalitätskonzeptionen, die Habermas' besonderes kritisches Interesse finden [...]“ (42). L.s allzeit quellenbezogen gehaltenen Analysen können an dieser Stelle in ihrem Detailreichtum und ihrer Ausdifferenziertheit auch nicht annähernd zur Geltung gebracht werden, fügen sich aber zwanglos zu dem Eindruck einer sehr tiefreichenden Fraglichkeit von Habermas' Auffassung der klassischen Metaphysik, die teils einer der leitenden Intuition „Paradigmenwandel“ anzulastenden Problemverzeichnung entspringt, teils dem Ausklammern und Übergehen von in klassischen Traditionen bereitliegenden Lösungspotentialen, wie L. das besonders eindrücklich am Fall des Individualitätsproblems aufweist (vgl. 96–106). Methodologisch gesehen pariert L. bereits Habermas' Verdikt über die klassische Metaphysik und über gegenwärtige Wiederaufnahmen bestimmter ihrer Denkfiguren mit der Nachfrage, inwiefern die von Habermas für sein kritisches Projekt als bindend unterstellten junghegelianischen Motive (vgl. 15) als sachgerechtes und ausreichendes Instrumentar gelten können.

Zu verschärftem Einsatz kommt diese Argumentationsstrategie naheliegenderweise im zweiten Teil der Arbeit, der sich mit „Habermas' Kritik der neuzeitlichen ‚Theorie(n) der Subjektivität‘“ (107–220) auseinandersetzt. In einem ersten Schritt (107–205) untersucht L. Habermas' Interpretation und Kritik der einschlägigen Überlegungen Kants und Fichtes. Das durchgehende Resultat läuft darauf hinaus, daß sich die Habermas'schen Einwände oft schon im Ansatz so gestalten, daß sie „[...] die leitenden Intentionen der transzendentalphilosophischen Reflexion [...] kaum noch erkennen“ (109) lassen und ihnen eine grundsätzliche Verkürzung der transzendentalen Konstitutionsproblematik zu attestieren ist (vgl. 201). Besonders gut läßt sich das etwa an der auch von Habermas vertretenen These vom angeblichen Monologismus der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie (vgl. 175–194) verdeutlichen – und zwar dadurch, daß L. zeigt, wie die vom kommunikationstheoretischen Paradigma eingeklagten Dimensionen des intersubjektiven und Sprachlichen auch schon bei Kant mit einbezogen sind: „Daß ‚selbst die einsamste und radikalste Reflexion [...] als Denken mit intersubjektivem Gültigkeitsanspruch die Sprache und damit eine Kommunikationsgemeinschaft voraussetzen‘ muß, hätte Kant gewiß nicht in Zweifel gezogen – wohl aber dies, daß die Einsicht in diesen Sachverhalt jene (Apel und Habermas bestimmenden) weitreichenden Konsequenzen legitimieren könnte“ (180–181). In einem zweiten Schritt setzt L. dann Habermas' Kritik an der neuzeitlichen Subjekttheorie ins Verhältnis zu „Henrichs Antwort auf Habermas: eine Rehabilitierung wichtiger Motive und Einsichten der transzendentalphilosophisch-idealistischen Selbstbewußtseinskonzeptionen“ (205–220). Abgesehen von ganz eigenwilligen Verzeichnungen der Position Henrichs (vgl. 219) stellt sich dabei als die Achillesferse der Habermas'schen Fassung des Subjektproblems heraus, daß er mit seinem intersubjektivitätstheoretischen Instrumentar die von Henrich eingeführte Differenz von Sub-

² Vgl. Heider, Placidus B.: Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit. Freiburg / München 1999. – Vgl. dazu die Rez. v. Heider in ThRv 96 (2000). Sp. 244–245.

³ Vgl. Hindrichs, Gunnar: Habermas und die neuzeitliche Subjektivität. AZPh 27 (2002) 1, 67–82. – Keul, Hans-Klaus: Subjektivität und Intersubjektivität. Zum Freiheitsbegriff bei Kant und Habermas. DZPh 50 (2002). 69–86.

¹ So zuletzt in Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt a. M. 2001. 9–31.

jekt- und Personensinn in der menschlichen Selbstbeschreibung einschließlich ihres asymmetrischen Zuordnungsverhältnisses – der „Ankerrolle der Subjektivität“ (205) qua Selbstverhältnis als Voraussetzung jedes Weltverhältnisses – nicht erreicht und sich auch Habermas' Versuch einer intersubjektivitätstheoretischen und sprachpragmatischen Auflösung des Subjektgedankens durch dessen immer nochmalige heimliche Voraussetzung in Zirkel verstrickt (vgl. 204). „Der programmatische Anspruch, daß das ‚Verständigungsparadigma‘ das an dem ‚Selbstbezug eines einsam erkennenden und handelnden Subjekts orientierte Bewußtseinsparadigma‘ ersetze und so die wahre ‚Kritik am abendländischen Logozentrismus‘ vollführe [...], dürfte jedenfalls um den Preis erheblicher Problemverluste – sowohl der leitenden Motive wie auch der spezifischen Reflexionsstruktur der Transzendentalphilosophie – erkauft worden sein.“ (220)

Die Überlegungen des dritten Teils der vorliegenden Arbeit – betitelt mit „Situierung der Vernunft“, ‚linguistic turn‘ und ‚Paradigma der Verständigung‘ (221–307) – ziehen, systematisch gesehen, die Konsequenzen aus dem Ergebnis des zweiten Teils und entfalten sich materialiter als Rekonstruktion von Habermas' Anverwandlung wichtiger Züge und Entwicklungen der analytischen Sprachphilosophie. Sofern das freilich nur unter Berücksichtigung interner Transformationen dieser Vernunftform möglich ist – im Vordergrund stehen dabei die Handlungstheorie, die Bedeutungstheorie und die Sprechakttheorie –, die überhaupt noch eine Tuchföhlung zum Subjektivitätsproblem zulassen, gewinnt Habermas nach seiner Ansicht zugleich den Ansatzpunkt für einen Brückenschlag zur Sprachtheorie Humboldts, die er als Vorbereitung des von ihm urgierten Paradigmenwechsels beansprucht – aber davon im vierten Teil mehr. Zunächst gilt es für L. festzuhalten, was H. mit der für ihn spezifischen Rezeption sprachanalytischen Philosophierens und seiner partiellen Verknüpfung mit sozialphilosophischen und -psychologischen Konzeptionen, namentlich mit derjenigen Meads, systematisch gesehen intendiert: Die ihn von Anfang an in seiner Kritik leitenden junghegelianischen Motive der „Situierung der Vernunft“ durch Rücksetzung in ihre Kontexte von Natur, Gesellschaft und Geschichte sollen durch sprach- und kommunikationsphilosophische Theoreme geweitet und so von ihnen – v.a. dem mit ihnen einhergehenden Praxisbegriff verbundenen – Engführungen freigesetzt werden (vgl. 225). L. zeigt ausführlich in nochmaligem Rekurs auf das schon im Zusammenhang von Habermas' Kritik der klassischen Metaphysik aufgegriffene Problem der Individualität, wie „die unumgängliche ontologische Fundierung und Konkretisierung der Individualität“ (230), die doch ein Konstituens situierter Vernunft bilde, auch für Habermas' nachmetaphysisches Denken ein „unbewältigter Restbestand“ (ebd.), bleibt (vgl. 230–272). Mit Aussicht auf weitere Erhärtung kommt L. dabei zu dem Zwischenergebnis: „Was Habermas als paradigmawechsel-verdankten Fortschritt geltend macht, läuft de facto auf eine Einbebnung des Unterschieds zwischen ‚Erste-‘ und ‚Dritte-Person-Aspekt‘ hinaus (...)“ (261) – was natürlich bedeutet, daß der Fragenkomplex der Subjektproblematik erneut heimlich zurückkehrt (vgl. 291). Diese Nivellierungstendenz repräsentiert so etwas wie das Weichbild der von Habermas angestrebten Transformationsprozesse (der Anklang dieses Terms an K.-O. Apels Programm ist von mir gewollt) insgesamt: Die „Konkretisierung der Transzendentalität“ (294), die als „Detranszendentalisierung“ (279) ins Werk gesetzt wird, (...) hat der Sache nach letzten Endes [...] ihrer endgültigen Verabschiedung Platz gemacht“ (285), wie am prägnantesten an Habermas' Ersetzung des Ichs der Transzendentalphilosophie durch den Lebensweltbegriff faßbar wird (vgl. 296–297), durch die er die Situierung der Vernunft erbracht sieht (vgl. 294).

Mehrfach hatte L. im Gang der Analysen des dritten Teils bereits auf die der Sprachtheorie Humboldts von Habermas angesonnene Wegbereiterfunktion verwiesen, um diesen Zug von Habermas' Projekt nun im vierten und letzten Teil der Arbeit gründlich zu problematisieren. Er tut das im Kern deswegen, weil er Habermas' Anspruch mißtraut, einer analytisch purgierten Humboldt-Lektüre („...“) die für das nunmehr maßgebende Paradigma der Verständigung „zentrale Intuition“ des in die Sprache eingebauten „Telos der Verständigung“ [zu] verdanken, in welcher die sprachanalytisch revolutionären Einsichten des ‚linguistic turn‘ aufgehoben seinen [sic!; muß heißen: seien] und zugleich dessen („subjektvergessenen“) Engführungen überwinden lasse“ (17). Anders gewendet: L. konterkariert Habermas zum Zweck einer Behebung von „(...) Engführungen in der neueren analytischen Sprachphilosophie“ (309) unternommene Humboldt-Rezeption mit einer subjekttheoretisch perspektivierten Humboldt-lecture (vgl. 309–410). Diese kommt im Kern zu dem Ergebnis, daß Habermas kraft der seine Zugriffsperspektive prägenden „Subjektvergessenheit“ (403) an Humboldts Denken zu bewußteintheoretischen „Restbeständen“ erklärt, was dieser aus Problembewußtsein an subjektphilosophischer Substanz innerhalb seines Sprachdenkens festhält (vgl. 316. 344. 373). Anders gewendet: L. sieht Humboldts Anliegen durch Habermas' Versuch, die diesem inhärente Unaufgebarkeit der transzendentalen Subjektproblematik zu eliminieren, preisgeben (vgl. 313). Habermas unterbietet das auch von Humboldt festgehaltene Differenzierungsniveau, „daß die Thematik des ursprünglichen ‚transzendentalen Selbstbewußtseins‘ nicht mit dem Problem der Konstitution des ‚praktischen Selbstbewußtseins‘ im Sinne des untrennbaren Zusammenhangs von ‚Individualisierung und Vergesellschaftung‘ zusammenfällt bzw. damit zu verwechseln ist“ (337, vgl. auch 357–358. 369). Für Humboldt war – wie L. detailliert zeigen kann – völlig klar, daß die sprachphilosophische Konkretisierung der Transzendentalität nicht durch eine „(...) Preisgabe der transzendentallogischen Sonderstellung ‚meiner Sprache‘ zugunsten der ‚Öffentlichkeit meiner Sprache‘“ (343) erkauft werden kann. Aus diesem Blickwinkel ergibt sich für L. auch eine sprachphilosophische Relevanz der vorausgehend (im zweiten Teil) erläuterten Einwände Henrichs gegen Habermas, sofern sich aus

Humboldt die von ersterem festgehaltene „Ankerrolle der Subjektivität“ (367) bestätigen läßt (vgl. 347–357). „Daß das eben nicht in ‚subjektphilosophischem Sinne‘ voraussetzende ‚Selbstverhältnis‘ aus der Perspektivenübernahme des kommunikativen Handelns‘ vielmehr doch erst *resultieren* soll – für diesen bei Habermas in Anknüpfung an Mead bestimmend gewordenen Gedanken läßt sich Humboldt gewiß nicht in Anspruch nehmen.“ (356).

Wenn man der Arbeit L.s an *einem* Punkt widersprechen muß, dann in dem ausdrücklich gemachten Understatement, mit seinen ausgreifenden Analysen hinsichtlich des Habermasschen Votums für einen Abschied von der Metaphysik und namentlich vom Subjektivitätsgedanken lediglich ein „Verzögerungs-Plädoyer“ (411) geführt zu haben. Zwar handelt es sich in der Tat primär um eine Arbeit „von ‚negativem Nutzen““ (ebd.), insofern sie in durch nichts zu beeinträchtigender Geduld die Habermassche Position in genannter Sache des Anscheins der Stichhaltigkeit entkleidet. Aber das geschieht so kraftvoll und mit so präzisen Argumenten, daß sich der Gedanke einer Paradigmenabfolge qua Überwindung des ontologischen und des bewußtseinsphilosophischen Ansatzes zugunsten eines kommunikationstheoretischen Ansatzes insgesamt als höchst fraglich herausstellt. Nicht ihrerseits mit Anspruch auf Neuerung verbundene Theorievorschläge bilden dabei das Hauptinstrument des Vf.s, sondern umfassende Kenntnis und genaue Lektüre der einschlägigen Quellen.⁴ Die Schlußbemerkung (vgl. 411–414) markiert, daß L. sich die Einlösung der durch die kritische Abweisung der metaphysikkritischen Ansprüche Habermas' verschärft gestellten Aufgabe eines positiven Entwurfs als eine solche „nach“ Kant im gleichzeitigen Sinn von „post“ und „secundum“ vorstellt, die freilich das Richtige der Kritik Habermas', das es auch gibt (vgl. etwa 230–235), nicht unterbieten dürfte.

Münster

Klaus Müller

Religionsphilosophie – Historische Positionen und systematische Reflexionen, hg. v. Matthias Jung / Michael Moxter / Thomas M. Schmidt. – Würzburg: Echter 2000. 213 S. (Religion in der Moderne, 6), brosch. DM 39,00 / € 19,90 ISBN: 3-429-02121-9

Der vorliegende Bd dokumentiert das erste Zwischenergebnis des in Frankfurt 1999 – zusammen mit dem entsprechenden Studiengang – neu eingerichteten Instituts für Religionsphilosophische Forschung (IRF). Die einzelnen Beiträge entstammen einer eröffnenden Ringvorlesung und einem ersten Symposium (zum Thema „Pragmatische Perspektiven der Religionsphilosophie“), wurden aber z.T. schon anderweitig publiziert.

Dem Anlaß gemäß, ein Institut neu in den Wissenschaftsbetrieb zu implementieren, ordnen die Hg. diesen Sbd der wissenschaftstheoretischen Standortvergewisserung der Religionsphilosophie zu, die „keine in selbstverständlicher Geltung stehende Disziplin“ ist, wie sie sogleich in der Einleitung selbstkritisch feststellen. Methodisch rechnet man sich der Philosophie zu, nicht anders als etwa Politische Philosophie oder philosophische Ästhetik, materiales Objekt ist jedoch die „Sache der Religion“. Diese „Sache“ teilt sie zwar mit der philosophischen Theologie bzw. der Fundamentalthologie auf der einen Seite, mit der Religionswissenschaft auf der anderen. Doch unterscheidet sich Religionsphilosophie von beiden Zugängen. Denn einerseits sei der Versuch der Instrumentalisierung der „Philosophie im Dienst religiöser Interessen oder gegenläufiger Überwindungsabsichten“ zurückzuweisen. Andererseits stelle sich sehr wohl die (normative!) Frage, wie im weltanschaulich neutralen Staat „der Wahrheitsanspruch einer bestimmten Religion in ein vernünftiges Verhältnis zu konkurrierenden Ansprüchen anderer Religionen und nicht-religiöser Lebensentwürfe und Weltanschauungen gesetzt werden kann“ (9f). An dieser politisch durchaus brisanten Frage ist die philosophisch operierende Disziplin gefordert, ohne prinzipielle Affirmation einer bestimmten Religion, ohne Berufung auf normative Traditionen, ausschließlich mit Mitteln der Vernunft, das Phänomen Religion mit Allgemeinheitsanspruch zu reflektieren.

Dem wissenschaftstheoretischen Anliegen der Hg. widmen sich die einzelnen Vf. in unterschiedlichem Maße, das Themenspektrum der Beiträge ist weit gefächert und gibt einen Eindruck von der systematischen Breite heutiger Religionsphilosophie. Anhand der Rekonstruktion „historischer Positionen“ v.a. deutscher und englischsprachiger Vf. werden dem Leser „systematische Refle-

⁴ Die Beherrschung dieser Methodik hat L. mittlerweile auch eindrücklich an einem theologischen „Objekt“ vorgeführt: Vgl. Langthaler, Rudolf: Gottvermissen – Eine theologische Kritik der reinen Vernunft? Die neue Politische Theologie (J. B. Metz) im Spiegel der kantischen Religionsphilosophie. Regensburg 2000 (ratio fidei; 4).

xionen“ zu etlichen religionsphilosophischen Themen geboten. Das Spektrum reicht von Anselms Proslogion über Hegels Religionsphilosophie und Schleiermachers Reden über die Religion bis zu Hermann Cohen und Ernst Cassirer, vom irischen Bischof George Berkeley über den amerikanischen Psychologen William James bis zu zeitgenössischen Philosophen wie Richard Swinburne und Alvin Plantinga. Die dabei systematisch reflektierten Sachverhalte lassen sich nicht ganz so einfach benennen, einige wenige seien im folgenden exemplarisch aufgeführt.

So steht für Matthias Lutz-Bachmann in seinen „Prolegomena zur Beantwortung der Frage: Warum Religionsphilosophie“ mehr die Frage nach einem zureichenden Konzept philosophischer Rationalität im Zentrum als die begriffliche Bestimmung, was denn Religion sei bzw. über welche Religion(en) er zu philosophieren gedenkt. Die Suche nach einem „tragfähigen Vernunftbegriff“, von dem aus sich „Aussagen der Religion, der Wissenschaft und der Philosophie“ als einander ergänzende „Teilsysteme“ begreifen lassen, ohne jeweils „restlos übersetzbar zu sein“, rechtfertigt die Religionsphilosophie wissenschaftstheoretisch hinlänglich (25f).

Gangolf Schrimpf rekapituliert seine 1994 veröffentlichte Arbeit über den Theismus in Anselms Proslogion. Die kenntnisreich und scharfsinnig durchgeführte Interpretation der Kap. II–IV kulminiert in der Aussage, Gott sei „nicht nur jene begriffliche Realität, die für sich herstellt, wer den Gottesbegriff fehlerfrei denkt“, sondern zugleich auch „die Kraft, die den Menschen zu Handlungen befähigt, die diesem Gottesbild entsprechen“ (46).

Unter der Überschrift „Religion zwischen Diskurs und Gewalt“ setzt Schrödter zwei Schriften des Nikolaus von Kues – nach einem Zwischenspruch über Thomas Morus’ „Utopia“ – in kritische Beziehung zu Jürgen Habermas’ Diskursgedanken, welcher der Sache nach auf Cusanus und Morus zurückgehe.

Die kritische Rekonstruktion der Hegelschen Philosophie, von seinen Jugendschriften bis zu den Jenaer Entwürfen, im Blick auf einen möglichen systematischen Beitrag zur gegenwärtigen Religionsphilosophie, leistet der Artikel von Thomas M. Schmidt. Im Ergebnis favorisiert er die frühen Jenaer Entwürfe Hegels gegenüber den späteren, insofern jene, konsequent entfaltet, eine „noch klar erkennbare Bestimmung des Grundes von Unbedingtheit“ aufweisen (112), die durch Hegels „zunehmender Favorisierung des Begriffs des Geistes“ in den späteren Entwürfen zumindest zweideutig wurde (110f).

Es war Schleiermachers „theoretische Hochschätzung des Individuellen“, die ihn „den nachkantischen Diskurs über Erfahrung“ eröffnen und, neben Dilthey und James Konzepten religiöser Erfahrung, zum Gewährsmann für eine hermeneutische Grundeinsicht werden ließ: „daß die Perspektive der ersten Person irreduzibel ist, jede objektivistische Analyse der menschlichen Verhältnisse also unvollständig bleiben muß“ (137). Diese These expliziert Matthias Jung mit dem Anliegen, alle Strukturmomente religiöser Erfahrung „in ihrem Eigenrecht, genauso aber auch in ihrer spezifischen Stellung im Strukturganzen des Religiösen zur Geltung zu bringen“. Eine philosophische Kritik kognitiver Geltungsansprüche hält Jung für ebenso unverzichtbar wie reduktionistisch, eine „kritiklose Auslieferung an die jeweiligen Deutungen einer religiösen Innensicht“ lehnt er ab. Jung schließt sich Diltheys hermeneutischem Zirkel von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen an, in dem „private Perspektiven mit intersubjektiven Symbolformen zu einem unhintergehbaren Verständnishorizont verklammert“ (148f) werden.

Bemerkenswert an einer Religionsphilosophie, wie sie hier vorgestellt wird, erscheint dreierlei. Das eine wird von den Hg.n ausdrücklich genannt, das zweite scheint offensichtlich gewollt, das dritte ergibt sich eher implizit aus der Art der Durchführung der religionsphilosophischen Reflexionen.

(1) Die Hg. erkennen die „bildungspraktische Aufgabe“ der Religionsphilosophie in ihrer „Stileigentümlichkeit“, „lebensweltliche Optionen“ „dem Risiko des Dissenses“ auszusetzen. Dieses Risiko sei man „um den Preis der Revision des Altvertrauten“ anzunehmen bereit, anders als „alte und neue Apologie“, die dieses Risiko meide. Es gehöre zum „katalytischen und kathartischen Effekt von Religionsphilosophie (...), die genuin philosophischen Fragen dem religiösen Bewußtsein zu plausibilisieren.“ Dazu zähle insbesondere „die Explikation eines Religionsbegriffs“, „das Begründungsproblem in Gestalt einer Reflexion des möglichen Geltungsinnens religiöser Rede“ sowie die „Diskussion des Gottesbegriffs“ (10).

(2) Diese – jedenfalls für den Theologen – hochinteressanten Ansprüche werden in den folgenden Aufsätzen jedoch nur fragmentarisch und leider ohne erkennbaren systematischen Zusammenhang einzulösen versucht. Die bereits erwähnte Themenbreite und -vielfalt bietet offenbar für mancherlei einen berechtigten Platz. (Ein „zeitgenössisches Beispiel“: „In Thomas’ [v. Aquin! M. W.] Theorie materieller Gegenstände besteht die Form des C/EBP in der Anordnung des Dimers einschließlich des Alpha-Helix-Rings“, erfährt der Leser, die Form der Untereinheiten bestehe in der Konfiguration der Aminosäuren, wobei jeder siebte Platz durch Leucin besetzt sein müsse [50]). Es stellt sich insgesamt eher der Eindruck einer moderaten (wenngleich durchaus interessanten) Belieblichkeit ein, als der Effekt einer worin auch immer bestehenden Katharsis.

(3) Grundsätzlich ist schließlich zu fragen, ob es überhaupt möglich ist, eine Religionsphilosophie zu installieren, die – weder bloße Religionswissenschaft noch philosophische Theologie sein will, aber dennoch – in weltanschaulicher Neutralität normative Geltungsreflexion von existentiellen Optionen ganzer Kulturkreise betreibt. Dazu müßten doch (abgesehen von der nicht trivialen Voraussetzung, einen wirklich erstphilosophisch, mithin „tragfähig“ gesicherten Vernunftbegriff bereitstellen zu können) zumindest (vermutlich sehr umfängliche) Studien zur philosophischen Binnenlogik der verschiedenen Religionen (Plural!), wenigstens der geschichtlich wirkmächtigsten, durchgeführt werden. Der Gegenstandsbereich wird hier hingegen durchgängig im Singular („die Religion“) gekennzeichnet, und in der Tat scheint ausschließlich eine ganz konkrete, historisch und sachlich identifizierbare Religion (nämlich die christliche der abendländischen Kirche, bisweilen in konfessioneller Differenz) gemeint zu sein. Diese Einschränkung bzw. deren möglicher Hintergrund wird jedoch nicht thematisiert. Entgegen der erklärten Intention entsteht im Ergebnis eine Religionsphilosophie, deren uneingestandene Präsumtion, „die Religion“ sei mit der christlichen identisch, den Selbstanspruch unterläuft, in rational-philosophischer Reflexion das Verhältnis der Religionen im säkularen Staat näher bestimmen zu können. Auch etwaige konfessionelle Unterschiede in Lehre und Praxis, gleich welcher Provenienz (gibt es „die“ christliche Religion?), erscheinen gleich gültig, man hält zu allen Äquidistanz. Anders gewendet: Die Summe der in den einzelnen Beiträgen ohnehin schon erbrachten (und überaus beachtlichen!) philosophischen Leistungen würde jedenfalls durch eine materialiter gefülltere „Sache“ nochmals angeschärft und aufgewertet.

Lahr

Martin Wichmann

Scherer, Georg: *Die Frage nach Gott*. Philosophische Betrachtungen. – Darmstadt: Primus 2001. VIII, 248 S., geb. DM 39,90 / € 19,90 ISBN: 3-89678-406-4

Scherer, emeritierter Philosoph der Univ. GH Essen, stellt, in teilweiser Anknüpfung an seine Schöpfungslehre (*Welt – Natur oder Schöpfung?*, Darmstadt 1990), die philosophische Frage nach Gott neu anhand der thomanischen *via quarta*, hier gedeutet als die Frage nach dem Maximum erfahrenen Sinns. Damit bewegt er sich methodisch in einer Art transzendentalphilosophischer Mitte zwischen einer Metaphysik, die er als philosophische Theologie rekonstruiert, und einer Phänomenologie der Sinnerfahrung. „Die philosophische Frage nach Gott“ (Teil I) setze mit dem europäischen Denken überhaupt ein; sie exponiere wesentliche Momente der Problemstellung (Analogie, Vernunft = Logos, negative Theologie, Spannung von Transzendenz und Immanenz) und damit eine „Erste Philosophie“ (1–12), die der metaphysischen Natur des Menschen als Ausgriff auf die Welt im Ganzen entspreche (12–17). „Die Rede vom Ende der Metaphysik“ (Teil II) erläutert S. exemplarisch am Positivismus Comtes, der seinerseits unbegründete Letztbehauptungen voraussetze (18–21), und an Nietzsches Metakritik des Positivismus, deren Gedanke der ewigen Wiederkehr mit dem Tod des (metaphysischen bzw. moralischen) Gottes auch den eschatologischen Rest des Positivismus aufhebe: der „Übermensch“ sei der nachmetaphysische Mensch (21–34). Der historische Relativismus widerspreche sich im Ansatz (34–39), die geschichtliche Pluralität jedoch, die er zu bestimmen versuche, sei „ein Ausdruck der menschlichen Endlichkeit“ (39–41). Auf Heideggers Kritik der „Onto-Theo-Logik“ und seinen Vorwurf, philosophische Theologie als Metaphysik verkenne die „ontologische Differenz“ (41–46), antwortet S. mit deren exemplarischer Kurzgeschichte.

Der Platonismus habe die Differenz durchaus beachtet (46), Thomas von Aquin habe vorab den Akt des Seins vom Individuum ebenso unterschieden wie auch essentia und esse und das Sein als Fülle und Gleichnis göttlicher Gutheit bestimmt: nur in ihm gelte Identität von Sein und Wesen (46–53). Für Meister Eckhart verweise zwar die Copula „ist“ auf Gott, nenne ihn aber nicht als Seiendes (53–56); Nikolaus von Kues entwickle den Begriff des alle Gegensätze umfassenden Maximum als Koinzidenz und Nicht-Anderes, das ebenfalls Seiendes unendlich übersteigt (56–59), und Fichte verstehe in „absoluter Abstraktion“ das menschliche Dasein als Bild und Erscheinung des göttlichen Urbildes (59–68). Umgekehrt verkenne Heidegger – ein „Problemschwund“ angesichts solcher philosophischer Theologie – im hinzunehmenden „Geschick“ des Seins dessen ethischen Anspruch und verzichte darauf, ein Gottesverhältnis des Menschen zu bestimmen (68–76). Allerdings bleibe in seinen „Beiträgen zur Philosophie“ (1936–1938) eine Offenheit für den „eschatologischen“ letzten Gott und sein Kommen (77–84).

„Das Experiment mit der reinen Endlichkeit“ (Teil III) verunendliche entweder den endlichen Menschen (Beispiele: Feuerbachs Theologie der menschlichen Gattung, der Marxismus als totalitäre Aneignung der Geschichte und der Nationalsozialismus als „reine Machtausübung“: 88–97) oder reduziere sein Leben im „belustigten Nihilismus“ (102) auf ein Experiment mit der reinen Endlichkeit (97–106), um schließlich „Macht als Selbstzweck“ zu setzen (107–108); in allen Fällen werde der Mensch transzendenzlos verstanden (was „keine Theorie, sondern eine Lebensform ist“: 109). Vor dieser Kontrastfolie erneuert S. „Die Frage nach dem Sinn als Frage nach Gott“ (Teil IV). Der Mensch erfahre sich als notwendig auf Sinn verwiesen – „Absurdität“ sei kein Einwand, sondern eine logisch abhängige Bestimmung aus vorgängigem Sinn (113). Sinn *solle sein*, und zwar insgesamt und auch gegen Faktizität (das Sinnpostulat: 113–115), auch wenn die Sinnfrage schweigen kann (115). Das „Grundverhältnis“ des Menschen sei „dreipolig“ als Verhältnis zu sich selbst, zur Welt und zur Transzendenz (116–120) und müsse als analoge Entsprechung zum Sein gedacht werden, solle überhaupt Sinn erfahren und bedacht werden können (120–121). Dieses Grundverhältnis als dreipolige Einheit könne anthropozentrisch zum Menschen hin, materialistisch zur Welt hin und „religiös“ zur Transzendenz hin aufgelöst werden (121–123). Im „Urphänomen“ (Goethe) blitze Transzendenz sinnlich auf („offenbar, gelichtet, unverborgener“: 124) und bilde den Horizont menschlicher Wahrnehmung: dies gelte für die Wahrheit als das Erkennbare, die Gutheit als das Anerkennenswerte und die Schönheit als das Liebenswerte (123–134). Für die so erschlossenen Transzendentalien, die alle auch normative Qualität haben (vgl. 145–146!), gelte: „Der dreigliedrige Horizont ist das Urphänomen schlechthin“ (133), „das ontologische Urgeschehen“ (148). Dies allerdings in bezug auf den erkennenden, anerkennenden und liebenden Menschen (*modi relativi*), wobei diese Beziehungen auch im Sein selbst gegeben sein müßten, da sie sich vorab auf nichts außerhalb seiner beziehen könnten (134–138). Die Frage, wie und warum Seiendes überhaupt möglich und wirklich sein könne, verweise auf das von sich her Notwendige und Ewige (138–143) und damit auf Gott als Sinngrund, der nicht von anderem her notwendig und wirklich werden kann: „Das Notwendige, das schlecht hin ist und nicht nicht sein kann, kann nur in sich und in keinem anderen gründen“ und daher „absoluter Selbststand sein“ (147). Nur als absolute Freiheit der Selbstbefähigung verleihe Gott sich Identität und könne schöpferisch werden (148–152). Menschliche Sinnerfahrung kenne nicht nur „ver-brachte“, in den Tod verlorene Zeit, sondern auch die Zeit des erfüllten Augenblicks, der nicht logisch ableitbar und konkret sinnhaft sei: „nie ohne das Seiende und doch nicht mit ihm identisch“ (159), so daß Sein und Seiende in ihrer Einheit und auch in ihrer Unterschiedenheit erfahren werden. In dieser Sinnerfahrung teile sich die „erste Freiheit“ erfüllend der menschlichen Freiheit mit, die rezeptiv und zugleich wach sei (152–165; vgl. die interpersonale Bestimmung 214); dies geschehe in Kontinuität von Erfahrungen, die auf Totalität zielten und bei aller Verschiedenheit einander entsprächen (165–167). Sinnerfahrung erfülle die Zeit und öffne sie auf Zukunft; darin sei sie „symbolisch“, weil sie Disparates zur Einheit zusammenfüge und Absurdem standhalten lasse (167–175). Das „Problem der Gottesbeweise“ (Teil V) hat S. in der Sache bereits gestellt und einer eigenen Lösung insofern zugeführt, als er Elemente des Kontingenzbeweises und des teleologischen Beweises in seiner Argumentation übernommen, sie aber auf die Explikation der Sinnfrage bezogen hat (176–179). Die *via quarta* als Weg über die „Grade“ (des Wahren, Guten und Schönen) zielt in S.s Deutung auf ein Maximum, das als Seinsfülle und Sinngrund „in und als Gott“ subsistiert und so ein „Größtes“ oder „Bestes“ ist, auf das sich Vergleiche und Wertungen beziehen (179–182). Dieses Argument grenzt S. aber vom Proslogion-Argument Anselms insofern ab, als er Thomas in seiner Kritik daran folgt: Der Mensch habe keine unmittelbare, sondern eine durch die Welt vermittelte und so von Gott gegebene Einsicht in das Sein und Wesen Gottes (183–188). Menschlicher Vorgriff auf Unendlichkeit, der indes nicht aus sich das Unendliche erreicht, sei auch für Descartes die Bedingung des Wissens um Endlichkeit (189–190). Im Unterschied zu den deduktiven und induktiven Formen des Beweises expliziere der Gottesbeweis eine existentielle Erfahrung und damit eine Grund-Einsicht der Vernunft, die als Argument Stärke und Verdienst habe, auch (oder gerade) wenn es nicht zwingt – „eine Form der Erinnerung an eine die ganze Menschheit verbindende Grunderfahrung“ (191–196). Wenn göttliche Freiheit sich auf menschliche Freiheit beziehe, sei von „Gottes Interpersonalität“ zu reden (Teil VI). Person, als Selbstverhältnis des „Bei-

sich-Sein“, schließe die Korrespondenz von selbstbestimmender Freiheit und selbstbewußter Vernunft ein. Als selbstzweckliche Würde beanspruche sie Anerkennung durch andere und trage als Subjekt Verantwortung für andere (197–202). Der Person-Begriff werde zwar aus der Selbsterfahrung des Menschen gebildet, setze aber dabei die auf Unendliches gehende Sinnerfahrung als ihre Ermöglichung voraus; darin sei die menschlich-endliche Person dem unendlichen Gott ähnlich, der seinerseits alle Ähnlichkeiten unendlich übersteigt (mit dieser Formel des Lateranense IV antwortet S. auf Albert Einsteins Kritik eines persönlichen Gottes: 202–210). Als der Unendliche transzendiere er das Endliche so, daß er es restlos immanent erfülle. Die Welt als Schöpfung antworte auf diese Erfüllung, indem sie ihr Gegebensein aktiv annehme und so sie selbst sei (210–215). Damit stellt sich in der Sache die philosophische Frage nach Gottes Trinität, die zwar (heilsökonomisch) theologisch bei der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person, des Logos nämlich, ansetze, aber mit ausdrücklicher Lizenz durch den Johannes-Prolog auch (immanent) philosophisch gestellt werden könne und angesichts des bisherigen Argumentationsgangs gestellt werden *muß* (bzw. bereits gestellt worden ist anlässlich der *modi relativi*: 134–138). Der transzendente Gott könne in seiner Immanenz der Interpersonalität nicht fremd gegenüber stehen, sondern müsse in sich fähig sein zu einer Selbst-Mitteilung, die trinitarisch das eine göttliche und weltgeschöpferische „Wir“ bilde (215–228). Den wichtigsten Einwand gegen diese Explikation eines erfahrenen absoluten Sinngrundes, die Theodizeefrage aus erlittener Absurdität, will S. in einer selbständigen Veröffentlichung aufgreifen (228).

S. rekonstruiert die Metaphysik von ihrem zentralen Thema der Gottesfrage her ausdrücklich als philosophische Theologie. Er setzt phänomenologisch (in einem methodisch nicht eigens geklärten Sinn; vgl. 241) bei der Explikation von Sinnerfahrung ein und integriert so die klassischen Gottesbeweise (v. a. die *via quarta*) zwanglos in seine Argumentation. Dabei gelingen originelle Einsichten wie der Bezug auf das „Urphänomen“ Goethes, dessen Lehre vom *Aperçu* hinter S.s Phänomenologie der Sinnerfahrung aufscheint, oder eine treffende Kritik des Arguments, von Gott sei zu schweigen, da er sprachlich nicht zu vergegenwärtigen sei (das Argument leugnet selbstwidersprüchlich, was es retten will: 192). V. a. scheut S. nicht die philosophisch notwendige Frage nach der (immanenten) Trinität (mit Verweis auf Richard von St.-Victor) und markiert deutlich die Grenzlinie zum offenbarungstheologischen Begriff. Insgesamt ist es weniger der Neuheitswert des Ansatzes als der entschiedene und abgeklärte Blick auf das Ganze, der dieses Buch lesenswert macht. Dennoch drängt sich manches Bedenken auf, wenn S. zugunsten systematischer Übersicht gelegentlich stark schematisiert (so in manchen philosophiegeschichtlichen Passagen von Teil II und III, in denen übrigens Hegel und Schelling keinerlei Rolle spielen), mehr aber noch, wenn die neuere und neueste Diskussion zur Metaphysik und philosophischen Theologie kaum wahrgenommen wird (über Adorno, Benjamin und Lévinas ist nichts zu hören, ebenso wenig von den unmittelbaren Zeitgenossen). Aber beides ist wohl kaum zu haben, zumal in so konziser Form, wie sie S.s Buch hat: der Versuch, unmittelbar an den aktuellen Stand der Diskussion anzuknüpfen, und der Versuch, dieselbe Diskussion so konzentriert, grundsätzlich und souverän, wie es hier geschieht, wieder an ihr eigentliches Thema zu erinnern. (Der Text ist wohlthuend frei von Druckfehlern; die Anmerkungen enthalten in wenigen Fällen nicht die vollständige Angabe der Fundstellen.)

Hannover

Peter Hofmann

Fundamentaltheologie

Feil, Ernst: **Religio**. Band 3. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jh. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 542 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 79), geb. DM 158,00 / € 79,00 ISBN: 3-525-55187-8

Wenige Jahre nach seiner begriffsgeschichtlichen Forschung zu *religio* in der Zeit der Reformation und des Rationalismus legt der Vf. jetzt seinen dritten, bisher umfangreichsten Bd in der geplanten Reihe vor. Bis zum Beginn des 17. Jh.s, so lautete das Ergebnis des vorangegangenen Bdes, bleibt die ‚klassische‘ Bedeutung des *religio*-Begriffes erhalten. Er bezeichnete alle Vollzüge, die die Menschen Gott schulden. Er bildete im Hochmittelalter den Oberbegriff für die ihren unterschiedlichen *leges* folgenden Heiden, Juden, Christen und

Moslems. Dabei ist bezeichnend, daß der Plural *religiones* erst im Humanismus des 15. Jh.s wechselweise Verwendung findet mit den Begriffen *leges* und *sectae* als Bezeichnungen für die außerchristlichen Traditionen. Den Christen allein blieb bis dahin der Begriff *religio* im Sinne der rechten Weise der Gottesverehrung vorbehalten; *superstitio* gilt für die anderen. Am Ende des 16. Jh.s zeichnet sich anfänglich, aber noch nicht philosophisch begründet und entfaltet, die Vorstellung von einer *religio naturalis* ab. Noch aber bezeichnet sie nicht „jene philosophische ‚religio‘, die allen anderen Gestalten und Zeiten voraus beim Menschen schlechthin zu finden ist“ (13). Dies ändert sich mit Beginn des 17. Jh.s in der Rolle, die nunmehr die *ratio* in der Begriffsbestimmung spielt, und mit deren Verhältnisbestimmung zur *fides*.

Hier setzen die Untersuchungen in Bd III ein. Sie gliedern sich in fünf zusammenfassende Abschnitte, die die insgesamt 98 Vf. aus diesen beiden Jh.en in Einzelanalysen und Interpretationen und in unterschiedlicher Ausführlichkeit behandeln:

„Im Gefolge der Reformation“ – „Initiativen zur Begründung des Erkennens und Handelns“ – „Impulse reformatorischer Alternativen“ – „Regionale Entwicklungen“ – „Am Beginn der Aufklärung“. Den altprotestantischen Schultheologen gilt ein umfangreiches Kap., unter ihnen Namen wie Calixt, Coccejus, Quenstadt und Hollaz, die trotz der nachreformatorischen Kontroversen und dem vorherrschenden Interesse an einer summarischen Bewahrung des konfessionellen Erbes in der Frage der *religio* keine Auseinandersetzung kannten. Sie bezeichnet wesentlich die „Sorge für die rechte Verehrung Gottes, realisiert faktisch allein in der ‚Religio Christiana‘“ (102). Eingeleitet wird dieses Kap. durch einen (allzu) kurzen Überblick über die „Position katholischer Gegenspieler“, für die Bellarmin in der Folgezeit die entscheidenden Definitionen vorgibt. Ein eigenes Kap. ist den juristischen Beiträgen „auf dem Wege zur ‚pax religionis‘ im Gemeinwesen“ gewidmet (103–153). Unter den philosophischen „Positionen im Übergang zur Neuzeit“ (154–263) werden Untersuchungen zur Begriffsgeschichte u. a. bei Bacon, Campanella, Grotius und Descartes durchgeführt. Nach den Vertretern des Sozianismus gilt ein ausführlicher Abschnitt (276–327) den Vertretern des Pietismus mit ihrem für das Religionsverständnis maßgebenden Interesse an der persönlichen Bekehrung und Glaubenserweckung sowie an der *praxis pietatis*. Weitere einhundert S.n sind regional unterschieden den Entwicklungen des *religio*-Verständnisses in Frankreich und England gewidmet. Abschließend (410–471) werden die Anfänge der Aufklärung behandelt (insbesondere Spinoza, Locke, Bayle und Leibniz).

Es würde den Rahmen einer Vorstellung dieser zwei Jh.e umfassenden Studie sprengen, wollte man in ihr auf eine Würdigung der Ergebnisse bei einzelnen der in ihr behandelten Vertreter eingehen. Gerade in den Einzeluntersuchungen jedoch liegt ihr besonderer Wert. Wer in Zukunft genaue Kenntnisse zu den spezifischen *religio*-Verständnissen in dieser Zeit sucht, wird auf diese Fundgrube nicht verzichten können. Worin liegt ihr Ertrag aufs Ganze gesehen im Blick auf die hier erarbeiteten Zeitabschnitte?

Der Vf. spricht von einem „beträchtlichen Quantum Glück“, das ihn zu den wichtigsten Einsichten geführt habe. Als Beispiel dafür verweist er auf einen für seine Forschungen besonders wichtigen Brief Philipp Melancthons an Martin Luther. Ohne ihn wäre der in der gemeinsamen Erklärung mit Martin Luther, am 18. 1. 1540 an Kurfürst Johann Friedrich gerichtet, enthaltene Hinweis unberücksichtigt geblieben. Sie nimmt Bezug auf eine nicht näher bezeichnete Vorstellung unter „weltweisen“ von einer allgemeinen *religio*: „Die weltweisen halten alle streift von der Religion für Wortgezenck, also sind in Frankreich, die concordim alle Religion, sagen, es sey aller völker zu allen zeiten ein religion gewesen, allein die namen sind geendert. Unnd solches ist war von falscher religion, die bleibt Im grundt ein gleiche abgöttery“ (Religio, Bd I, S. 244. zit. In Bd III; 472). Im Zusammenhang dieses Textes geht es zwar um eine andere Thematik, nämlich um die Kontroversen in bezug auf Glauben und verdienstvolle Werke. Für die begriffsgeschichtliche Datierung eines allgemeinen *religio*-Verständnisses aber wird er zur „Fundgrube“. Dieses Beispiel erscheint mir deswegen erwähnenswert, weil es unter zahlreichen anderen ein Beleg dafür ist, mit welcher Sorgfalt dem Bedeutungswandel des *religio*-Begriffs im einzelnen nachgegangen wurde und dazu auch entlegene Texte aufgespürt wurden. Dazu zählen auch zahlreiche Diss.en wie die 1698 in Jena vorgelegte des Otto von Bielefeld. Auch sie ist ein Beispiel dafür, auf welche intensive Weise Quellen für den eigentlichen Forschungsgegenstand gesucht und ausgewertet wurden. Diese Arbeit gilt zwar einer Untersuchung der Gründe für die Konversion des Lutheraners und späteren katholischen Bischofs Niels Stensen (1638–1886), fördert aber zugleich wichtiges Material zur Klärung des Verhältnisses von „vera fides et religio“ in jener Zeit zutage.

Worin liegen die Erträge, die dieser 3. Bd über die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen hinaus für die Entwicklung des Verständnisses von *religio* bietet? Sie lassen sich summarisch auf keinen Nenner bringen. Insofern theologische Hermeneutik sich im Zirkel eigener Betroffenheit bewegt, entbirgt der Gang durch die Begriffsgeschichte dieser Jh.e aber aktuelle Einsichten. *Pars pro toto* seien sie hier genannt. Angesichts heutiger Sympathiewellen für eine plurale Theologie der Religionen bietet das 17. Jh. keine Handhabe. Melancthons Verständnis von einer hinter allen „Namen“ sich verbergenden „Religion“ hat im 17. Jh. keine nachweisbare Aufnahme gefunden. Auch für das sich heute wieder zunehmend auf Schleiermacher bezie-

hende gefühlsmotivierte Verständnis einer „Religion der Religionen“ lassen sich in dieser Zeit keine Ansatzpunkte finden. Vielmehr verbindet sich mit dem Begriff die Vorstellung von konkreten, klar zu unterscheidenden religiösen Vollzügen. Was im auszurichtenden Kult und in seinen manifesten Formen sich vollzieht, verdient diesen Namen. Der Blick in das 17. Jh. verwehrt es, im Sinne einer allgemeinen Religiosität die Konturen der *religio* einzuebnen zugunsten eines pauschalen, harmonisierenden Einheitsverständnisses. Hier liegt die aktuelle Bedeutung des Bdes. Für die Religionswissenschaft ist es die Erinnerung daran, daß sie sich vor abgehobenen ‚Globalisierungen‘ zu hüten hat und ihr Thema in den geschichtlich manifesten Erscheinungsformen und Gestalten der Religionen hat. Für die Theologie liegen die Impulse in der Einsicht in ihre kontextuale Einbettung in die kirchliche Praxis und in deren sakrale und kultische Vollzüge.

In der Unterscheidung einer *religio naturalis* von der *religio revelata* bleibt die Frage nach der Heilsbedeutung der ersteren im 17. Jh. ergebnisoffen. Am Leitfaden der das Interesse leitenden Fragestellung nach dem *religio*-Verständnis werden die Vertreter des frühen Pietismus ausführlich untersucht. Auch für sie gilt, was sich bereits für die Mystiker im Hochmittelalter herausstellte: Sie nehmen für ihr besonderes Frömmigkeitsverständnis ebensowenig wie die behandelten Mystiker den Begriff *religio* in Anspruch. Dennoch haben beide Bewegungen „auf nachhaltige Weise indirekt zu einem Verständnis von ‚Religion‘ beigetragen (...), indem die Suche nach Wegen in die Innerlichkeit durch sie wichtige Impulse erhalten hat“ (478).

Eine andere Weichenstellung zeichnet sich angesichts heutiger unitaristischer Relativierung religiöser Pluralität zugunsten einer übergreifenden ethischen Gesinnungsgemeinschaft bereits in der untersuchten Zeit ab. Religion wird „zunehmend zur grundlegenden und allumfassenden Tugend, aus der dann alle einzelnen sittlich gebotenen Handlungsweisen resultieren“ (480). Damit ist ein „wesentlicher Aspekt des neuzeitlichen Verständnisses von ‚Religion‘“ gegeben, nämlich die Überordnung der ‚Religion‘ über den ‚Glauben‘, sofern sie sie nicht überhaupt ersetzt“. Noch ist sie nicht als solche formuliert. Aber die ‚Ökumene der Weltethiker‘ läßt bereits grüßen. Bei der Spurensuche, zu der dieser differenziert und detailliert gearbeitete Bd den Theologen einlädt, verliert diese ihre verlockende Novität. Das solide Studium der begriffsgeschichtlichen Entwicklung, zu der hier eingeladen wird, läßt diesen aufgehenden Stern am alles überwölbenden Himmel der Pluralisten verblasen.

Starnberg

Horst Bürkle

Dogmatik

Zeidler, Matthias: Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 2001. 375 S. (Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie) kt DM 68,45 ISBN: 3-17-017114-3

Diese Habilitationsschrift von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern nimmt eine Fragestellung auf, die reformierter Theologie sehr angemessen erscheint, hatte doch Calvin den Erfahrungsbegriff besonders geschätzt (etwa Berufung auf die allgemeine Erfahrung der Gläubigen für das *testimonium Spiritus Sancti*). In dieser Arbeit nun fragt ein reformierter Theologe nach dem Zusammenhang von Gotteserfahrung und Kirchenverständnis.

Die Fragestellung wird in der *Einleitung* (11–35) präzisiert und entfaltet. Hier wird zunächst das Augenmerk darauf gerichtet, daß es gegenwärtig zwar ein großes Interesse an Themen wie „religiöse Erfahrung“, „Spiritualität“, „Mystik“ usw. gibt, solche Wirklichkeiten aber von vorneherein nicht im kirchlichen Raum gesucht werden. Allgemein geht es in „Moderne“ und „Postmoderne“ auch eher um die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, wenn man von Gotteserfahrung bzw. religiöser Erfahrung redet. Gerade diese Situation hat freilich für die Theologie eher die Notwendigkeit verschärft, „das Problem der Erfahrbarkeit Gottes sowie die Frage zu reflektieren, wie das von ihr Entfaltete von dem Forum der Erfahrung ausweisbar sein könnte“ (14), zumal es „zweifelloso ein schon in der Bibel bezeugtes, spezifisches Problem der Erfahrbarkeit Gottes gibt“ (14), vgl. u. a. Jes 45,15 und Hebr 11,1. Der Vf. wählt zur Behandlung des Gesamtkomplexes den *ekklesiologischen* Zugang: „Es soll danach gefragt werden, welche Funktion der christlichen Gemeinde als Ort von Gotteserfahrung und bei der Konstitution von Gotteserfahrung zukommt“ (19f). Sorgfältige Überlegungen zu Methode und Aufbau runden den einleitenden Teil ab.

Der Teil A („Zum philosophischen Erfahrungsbegriff“, 36–75) analysiert den philosophischen Erfahrungsbegriff, wobei die Sozialität des Erfahrungsbegriffes einen besonderen Platz einnimmt. In Teil B (76–106) werden religionsphilosophische und religionstheoretische Zugänge zur Gotteserfahrung

kritisch vorgestellt (bes. John Hick und George Lindbeck). Im zentralen Teil C („Ekklesiologische Zugänge zur Erfahrung“, (107–140) werden die sehr ergiebigen Konzepte von Edward Farley und Stanley Hanerwa dargestellt und im lockeren Anschluß an sie die Kirche als Erfahrungsraum genauer bestimmt. Das Kapitel D („Die Partikularität der Gotteserfahrung“, 141–179) bringt die Diskussion insofern zu einem wichtigen Punkt, weil es ja in der Kirche u. U. um konkurrierende Erfahrungen gehen könnte.

Der zentrale Teil E (180–271) thematisiert dann die Gotteserfahrung u. a. als Erfahrung der Zuwendung Gottes, als gottesdienstliche Erfahrung usw. Der Teil F („Die christliche Gemeinde als formativer Kontext der Gotteserfahrung“, 272–326) reflektiert nun sozusagen die „Empfängerseite“: Wer ist es, dem die Gotteserfahrung zuteil wird? Was sind Spezifika der so bestimmten Gemeinde?

Es handelt sich um eine ungemein anregende Arbeit zum Verhältnis von Gott, Kirche und Erfahrung, klar konzipiert und in jedem Schritt gedanklich nachvollziehbar. Schön wäre es, es fände sich bald ein Theologe, der eine ähnliche Arbeit unter stärkerer Berücksichtigung der katholischen Prämissen erstellen würde. Womit freilich die ökumenische Bedeutung des vorliegenden Buches nicht geschmälert, sondern indirekt noch hervorgehoben sein soll.

Münster

Harald Wagner

Moraltheologie

Ernst, Stephan / Engel, Ägidius: Christliche Ethik konkret. Werkbuch für Schule, Gemeinde und Erwachsenenbildung. – München: Kösel 2001. 324 S., kt DM 39,00 ISBN: 3-466-36560-0

Es ist die Aufgabe, eine rundum erfreuliche und gelungene Neuerscheinung auf dem theologisch-ethischen Büchermarkt vorzustellen. Das vorliegende Werkbuch zu den konkreten Fragen der christlichen Ethik hält, was der Werbetext des Buchdeckels verspricht. Die Ankündigung, aktuelle Konfliktfelder zeitgenössischer Ethik anzusprechen und durch direkt umsetzbares, auf Arbeitseinheiten hin vorstrukturiertes Material mit konkreten Hinweisen zu Literatur und ausgewählten Medien vorzulegen, ist kein Etikettenschwindel, sondern das Qualitätsmerkmal dieses hilfreichen Buches.

Zum Inhalt: Der fundamental praxisorientierte Zugang zu den einzelnen Themen ist offensichtlich und wird durch die klare und stets konsequent durchgehaltene formale Übereinstimmung der unterschiedlichen Kap. unterstrichen. Das Spektrum der besprochenen Themen ist breit gefächert. Das einleitende Kap. lautet: (1.) Technisches Denken und christlicher Glaube. Ein weiterer Themenkreis fragt nach dem richtigen Umgang mit dem Leben in unterschiedlichen Kontexten: bei der (2.) Gentechnik, bei (3.) Künstlicher Befruchtung und im Kontext der (4.) Pränatale(n) Diagnostik. Eingefügt sind sodann (5.) Überlegungen zum Umgang mit dem eigenen Erscheinungsbild und mit der verfügbaren (6.) Zeit sowie moralische Kriterien für den angemessenen (7.) Umgang mit dem Geld. Sodann folgen ethische Ausführungen zu den Themen (8.) Sexualität, (9.) Wahrheit, (10.) Angst und (11.) Sucht. Den Herausforderungen durch die modernen (12.) Medien ist ebenso ein Abschnitt gewidmet wie der ethischen Relevanz des (13.) Sports. Bioethische Problemfelder wie (14.) Umgang mit Krankheit und Schmerz, Fragen nach der ethischen Legitimität und Angemessenheit der (15.) Organspende und der (16.) Sterbehilfe runden das facettenreiche Spektrum ab.

Die Übersichtlichkeit der Darstellung (kein Kap. umfaßt mehr als zwanzig S.) geht keineswegs auf Kosten der inhaltlichen Klarheit. Die didaktische Aufbereitung der einzelnen Themen ist vorbildlich und die Aktualität der angebotenen Medien und vorgeschlagenen Literaturverweise überzeugend. Kleinere Mängel – die statistischen Daten zu den Fertilisationstechniken sind fast zwanzig Jahre alt und die aktuell praktizierte Methode (ICSI) fehlt in der Darstellung – fallen demgegenüber kaum ins Gewicht.

Bemerkenswert ist noch etwas anderes. Den Vf.n gelingt es – nicht zuletzt durch ein ansprechendes Layout (Grafiken, Skizzen, Cartoons), – die Aufmerksamkeit des Lesers und die jeweilige Thematik zu fokussieren. Darüber hinaus leisten sie wertvolle und dringend notwendige Vermittlungsarbeit zwischen den ethischen Grundfragen der Gegenwart und der gültigen kirchlichen Lehre zu Fragen der Moral, ohne die sog. heißen Eisen einfach auszusparen. Die Auswahl der Themenbereiche hält eine angenehme Überraschung bereit, da nicht nur klassische Brennpunkte der Bioethik und der Sozialethik zur Sprache kommen, sondern auch Überlegungen zur sittlichen Persönlichkeit (Kap. 5+6) Platz gefunden haben.

Einen festen Platz dürfte das Werkbuch in der Bibliothek aller verdienen, die an einem zeitgemäßen und aktuellen Zugang zu ethischen Fragen interessiert sind. Sei dies nun ein explizites Eigeninteresse oder aber ein Anliegen im Rahmen von Unterrichtsgestaltung und Erwachsenenbildung. Der angemessene Preis dürfte die Entscheidung für das Buch sicherlich positiv beeinflussen.

Augsburg

Klaus Arntz

Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, hg. v. Adrian Holderegger. – Fribourg: Universitätsverlag / Freiburg: Herder 1996. 516 S. (Studien zur theologischen Ethik, 72), brosch. € 59,20 / kt. € 58,00 ISBN: 3-7278-1027-0 / 3-451-23970-1

Der überaus voluminöse und formal wie inhaltlich gewichtige Bd vereint Aufsätze namhafter theologischer Ethiker katholischer und protestantischer Provenienz mit dem Ziel, auf die 25jährige Diskussion über eine autonome Moral im christlichen Kontext, angestoßen durch die gleichnamige Publikation aus der Feder von Alfons Auer, zurückzublicken und Erträge für die zukünftige Ausgestaltung einer theologischen Ethik zu gewinnen. Ausdrücklich wird in der Einführung die getrennt-vereinte Entwicklung der Theologischen Ethik als Moraltheologie und als Christliche Sozialethik seit Anfang der 70er Jahre gewürdigt. Die Aufsätze behandeln demzufolge auch sowohl Themen der Individualmoral wie der Sozialethik und beleuchten das Konzept der Autonomie der Ethik im christlichen Kontext auch unter der Signatur eines weitergefaßten säkular-pluralen Kontextes – eine Perspektive, die zu Beginn der Debatte noch kaum im Blick war. Autonomie wird hier weniger als theologisch-philosophisch theologisches Konzept verstanden, vielmehr als Programm expliziter Vernunftethik – durchaus in Aufnahme des klassischen Naturrechtes – eines (theologisch gesprochen) geschöpflichen Subjektes. Mit anderen Worten: Leitend ist die Überzeugung, zwischen Glaube und Vernunft könne kein grundlegender Widerspruch entstehen, auch wenn die vom Glauben erleuchtete Vernunft dem Handeln weitere Horizonte eröffnen mag.

Das erste Kap. widmet sich dem Kontext theologischer Ethik. Jean-Pierre Wils („Christliche Ethik in einer post-traditionellen Welt“) hebt gegenüber einem postmodernen Kultur- und Traditionsbruch – mit der schleichenden Gefahr der Selbstisolierung theologischer Ethik trotz des letzten Versuchs der Neuscholastik, „die schwindende Kraft der narrativen Glaubensvermittlung und die philosophische Orientierungslosigkeit auf einer Meta-Ebene zu kompensieren“ (36) – und einer Auflösung der traditionellen Begriffe von Sein und Wirklichkeit – „Die Wirklichkeit ist ebenso plural wie die Regelsysteme und Diskurse, die sie konstituieren. Übrig bleiben von der alten Ontologie die vielfältigsten Regelontologien als Welthorizonte jeweiliger Regelsysteme und Diskursarten“ (41) – die Verpflichtung gegenüber der anerkannten Fremdheit des Anderen als Proprium theologischer Ethik hervor. Dies vermeidet gleichermaßen ein fideistisches wie individualistisches Ghetto und „schützt vor der fideistischen und fundamentalistischen Versuchung, aber auch vor der vielleicht viel schwerwiegenderen, weil gängigeren Versuchung, vor der Versuchung, das private Glück als Ausgangs- und Endpunkt der Moral zu betrachten“. (53) Ähnlich und noch schärfer unterstreicht Josef Römelt („Die Authentizität menschlicher Freiheit und Verantwortung. Theologische Ethik im Kontext postmoderner Subjektkritik“): „In der Widersprüchlichkeit subjektzentrierter-subjektloser Kultur wurzelt die moralische Doppelbödigkeit der gegenwärtigen individualistischen Egoismen, der merkwürdigen Entsolidarisierung der Gesellschaft.“ (58) Demgegenüber versucht die theologische Ethik im Anschluß an Johann Baptist Metz dem Menschen die Erfahrung einer persönlichen Beziehung zu Gott als emanzipative Erlösungsgeschichte zu vermitteln mit der Folge eines „äußersten ethischen Realismus personaler Verantwortung“, der die „Bewältigung der widersprüchlichen, antagonistischen ethischen Aufgaben ermöglicht: zu unterscheiden, welche Grenzen seines Daseins aushaltend ertragen, welche Beschränkung gegen Selbstüberschätzungen geschützt, welche Behinderung durch Phantasie und Kreativität überwunden und welcher Wille durch Bekehrung erneuert werden muß und kann.“ (70) Hans-Joachim Höhn („Dezentrierte Vernunft. Fundamentalethische Konsequenz der aktuellen Rationalitätskritik“) definiert: „Die grundsätzliche Relevanz des christlichen Glaubens für die Lebenspraxis des Menschen liegt darin, ihn zu ‚dezentrieren‘, d. h. in ein Verhältnis zu seinem Selbst- und Weltverhältnis zu setzen, das sein Zentrum nicht in der Welt hat“ (91), denn gerade hierin liegt der Sinn der christlichen Rede von Gnade und Rechtfertigung. Insofern steht eine christliche Ethik vor jeder Normtheorie „für die großen Hoffnungen und Sehnsüchte des Menschen und protestiert gegen die Halbierung seiner Zukunfts- und Lebenserwartungen. Sie steht kritisch einer Gesellschaft gegenüber, die verspricht, den Menschen wunschlos glücklich machen zu können. Ein solches Versprechen ist zynisch; in der Regel bedeutet es, daß man erst wunschlos gemacht wird und sich dann für glücklich hält.“ (94) Martin Honecker („Vernunft, Affekt, Erfahrung“) hebt den lange vergessenen affektiven Anteil der Ethik, etwa mit Blick auf Luther und Pascal, ins Licht und weist auf den Zusammenhang von Erfahrung und Biographie hin: „Erfahrung gewinnt zunächst Gestalt in der individuellen Biographie. Die eigene Lebenserfahrung prägt den Charakter und formt die Person des ethisch Handelnden. Sie führt zu Haltungen, zu Einstellungen, zu dem, was der antike Terminus ‚Tugend‘ erfassen wollte.“ (107) Ein Christ wird immer im Bann der Lebensgeschichte des Jesus von Nazareth stehen und die eigene Lebensgeschichte als Gottes Geschichte mit der eigenen Person zu deuten wissen. Erst so entsteht ein unverbrüchlicher Halt, der nachfolgend zu Haltungen und zu Verhalten führt.

Das zweite Kap. umfaßt philosophische und fundamentaltheologische Klarstellungen. Ludger Honnefelder („Ethik und Theologie“) unterscheidet im Anschluß an Platons Dialog „Euthypron“ mit der sokratischen Feststellung, nur dann, wenn etwas von Gott gewollt ist, weil es gut sei, und nicht umge-

kehrt, könne der Begriff Gottes wie der der Moral ohne Widerspruch gedacht werden, gut theologisch zwischen der autonomen ratio cognoscendi des sittlich Guten und der explizit theologischen ratio essendi Gottes. Genese und Geltung, Begründung und Motivation sittlichen Handelns bewegen sich auf unterschiedlichen Ebenen. In dieser Sicht ist theologische Ethik zugleich begründend wie befreiend: „Denn sie setzt das Handeln des Menschen von der Erwartung frei, für das gelingende Leben allein selbst aufkommen zu müssen“ (125), worin gerade im Angesicht des Bösen das Proprium christlicher Ethik liegt. Jean-Claude Wolf („Ethik aus christlichen Quellen“) differenziert näherhin den Begriff der Autonomie: im Sinne einer Eigenständigkeit der Ethik gibt es eine autonome christliche Ethik, im Sinne der freiwilligen Entscheidung des Menschen für das Gute gibt es eine Autonomie des erkennbaren Guten. In dieser Sicht kommt Religion wesentlich eine heuristische Funktion zu, „nämlich als Quelle der Inspiration für spezifische Ideale, Visionen des Guten und für den Bereich der sittlichen Situationswahrnehmung und Motivation“ (129), wofür etwa die Exodushistorie des Volkes Israel oder die Geschichte vom barmherzigen Samariter paradigmatisch stehen. Hansjürgen Verweyen („Offenbarung und Begründung der Moral“) und Thomas Pröpper („Autonomie und Solidarität“) fragen aus fundamentaltheologischer Perspektive nach dem philosophischen Ort autonomer Ethik angesichts der geschichtlichen Offenbarung Gottes, die sich dennoch unverwechselbar jedem geschichtlichen Subjekt in seiner Lebensgeschichte (als befreite Freiheitsgeschichte) erschließen muß.

Das dritte Kap. skizziert Anspruch und Begründung der autonomen Moral. Hermann Ringeling („Evangelische Ethik heute“) und Denis Müller („Autonomie und Theonomie. Ansätze zu einer kritischen Genealogie der evangelischen Ethik in Auseinandersetzung mit der Moderne“) leisten dies aus der Sicht reformatorischer Theologie, während Salvatore Privitera („Zum Verständnis der Diskussion um die „autonome Moral“), Hans Schelkshorn („Christliche Ethik im Sog argumentativer Vernunft“), Klaus Demmer („Die autonome Moral – eine Anfrage an die Denkform“), Hans Rotter („Die Funktion des Glaubens in der Ethik“) und Dietmar Mieth („Das Weltverhältnis des christlichen Glaubens am Beispiel der theologischen Ethik“) fundamentalethische Perspektiven einer recht verstandenen autonomen Moral beleuchten und schließlich Werner Wolbert („Probleme mit dem irrigen Gewissen“) eine konkrete (und vielleicht die umstrittenste) Form der sittlichen Autonomie des Subjektes benennt. Insbesondere Klaus Demmer verweist in seinem Beitrag, der ohne Zweifel auf den Glanzlichtern des Buches gehört, deutlich auf den Schnittpunkt von Vernunft und Glaube, nämlich „dort, wo der Mensch schmerzhaft mit den eigenen Grenzen konfrontiert wird: im Überwältigtwerden von Sterblichkeit, Leiden und Schuld“, so daß der eigentlich theologische Gedanke erst zündet, wo „der Sinn des Daseins auf dem Spiel steht. Der wahre und wahrhaftige Theologe ist da ganz bei der Sache: Er bringt den Mut auf, den drohenden Abgrund des Nichts geistig zu verkraften und denkerisch zu verarbeiten. Am Ende bleiben Nihilismus oder Gottesglaube, an dieser Alternative scheiden sich, wiewohl oftmals verschleiert, die Geister.“ (267) In dieser Sicht versteht sich Theologie gleichermaßen als kirchliche Tradition und als Kreuzeswissenschaft; erst so enthüllt sich ihr letzter Sinn: „Kirchliche Tradition zielt vielmehr darauf ab, den einzelnen in die radikalste Krise seines Lebens zu stürzen, indem sie ihm das Ärgernis des Kreuzes zumutet.“ (274) Autonomie kann dann aber nicht einfach als postmoderne Fortsetzung des Naturrechtes verstanden werden, wenn denn der Glaube (und nicht eigentlich die Ethik) eine Revolution des Denkens im Angesicht des Kreuzes bewirkt: „Nicht Ethik, sondern Theologie stürzt den wachen Zeitgenossen in denkerische Verlegenheit, dieser Herausforderung darf die Moraltheologie nicht ausweichen.“ (276) Erst damit ist ein genuin christlicher Begriff von Autonomie gewonnen, der unbeschadet der sittlichen Freiheit des Subjektes den Raum zuvor nicht geahnter (und vom Menschen her undenkbarer) Freiheit erschließt: „Autonom ist, wer Golgotha und Ostern zu einer lebendigen, wiewohl immer gefährdeten Spannungseinheit verbinden kann.“ (276)

Das vierte Kap. verlängert die Perspektive hin zu einer möglichen christlichen Sozialethik im Zeichen postmoderner Segmentierung und wertpluraler Demokratie. Der Beitrag von Franz Furger („Zur theologischen Begründung christlicher Sozialethik“) weist einerseits auf den unsicheren theologischen Standort einer christlichen oder gar kirchlichen Soziallehre mit der starken Tradition des essentialistischen Naturrechtes hin, kennzeichnet jedoch andererseits eine aktuelle Sozialethik deutlich als „Moraltheologie der gesellschaftlichen Belange“ (360) und bindet damit durchaus klassisch Individualethik und Sozialethik eng zusammen. Die Überlegungen von Thomas Hausmanninger („Die Krise der späten Moderne im Licht einer christlichen Sozialethik“) und Michael Schramm („Religion und Moral in der Moderne. Zur Theoriestrategie einer christlichen Sozialethik“) ergänzen die Perspektive, insbesondere durch die Kennzeichnung der christlichen Gesellschaftsethik als theologischer Systemethik bei Michael Schramm: so liegt „ihr direkter Gegenstandsbereich nicht in der face-to-face-Moral („Gemeinschaft“), sondern in der institutionellen Rahmenordnung („Spielregeln“) der modernen Gesellschaft.“ (402) Leider unterbleibt an dieser Stelle eine weitere Auseinandersetzung mit dem Programm der Institutionenethik, wie sie etwa Karl Homann vertritt, und dem Problem der Genese moralischer Normen und Werte in einer solchen Rahmenethik.

Das fünfte Kap. mit Beiträgen von Marianne Heimbach-Steins („Weibliche Moral? Geschlechterdifferenz und universalistische Ethik“), Arno Anzenbacher („Christliche Ethik und kommunitaristische Liberalismuskritik“), Edmund Arens („Zum Ansatz und Anspruch einer theologischen Diskursethik“), Andreas Lob-Hüdepohl („Praktisches Selbstverständnis. Handlungs- und moraltheoretische Überlegungen zu einem Orientierungsfaktor mora-

lischen Handelns“), Wolfgang Göbel („Der eschatologische Fehlschluß. Begründungstheoretische Überlegungen zur Funktion der Gottesherrschaft als Handlungsprinzip“) und Philipp Schmitz („Ist die Normenfindung induktiv?“) schließlich beleuchtet aktuelle Tendenzen, Argumentationen und Methoden, insbesondere im Ausgang von der Frage nach möglichen Inspirationen aus der Diskursethik und der Kommunitarismusdebatte für die theologische Ethik. Arno Anzenbacher weist in Aufnahme kommunitaristischer Anstöße und mit Blick auf eine richtige Autonomie ethischer Reflexion auf die lange Tradition des klassischen Naturrechtes in der Moraltheologie hin mit der für eine mögliche universale und postmodern agierende Sozialethik leitenden Frage nach dem guten und geglückten Leben: „Vielleicht wurde im Zuge der (berechtigten) nachkonziliaren Neuscholastikkritik der harte Kern der klassisch-naturrechtlichen Argumentationsform manchmal zu rasch aus dem Auge verloren. Es scheint, daß nur im vernünftig-diskursiven anthropologischen Rekurs auf das „natural Unbeliebige“ Fragen des guten Lebens moralisiert und universalisierbar beantwortet werden können.“ (448)

Ein Sbd neigt immer zu Überschneidungen und thematischen Randanschärfen. Nicht alle Beiträge befassen sich in wünschenswerter Zuspitzung mit dem Problem einer theologisch legitimen Autonomie und der daraus erwachsenden bedrängenden Frage nach dem Proprium christlicher Ethik. Dennoch ist ein echtes Kompendium entstanden, das v. a. verdeutlicht: Fragestellungen verändern sich, die Moraltheologie sieht sich neuen Herausforderungen gegenüber, der Blick auf Einsichtsstände der eigenen Tradition wird wieder schärfer, mancher Gedanke wurde unter anderem Namen schon gedacht und bedarf der erneuten Rezeption und Verheutigung. So ist der Bd weniger zur fortlaufenden Lektüre, als vielmehr zum Wandern auf einem Feld der theologischen Ethik geeignet, das Horizonte eines Denkens vor und mit Gott eröffnet, ohne deshalb die Freiheit des Geistes und des Entscheidens zu knebeln.

Dortmund

Peter Schallenberg

Liturgiewissenschaft

Berger, David: *Thomas von Aquin und die Liturgie*. – Köln: Editiones Thomisticae 2000. 120 S., kt € 9,20 ISBN: 3-89811-286-1

Dieses kleine Büchlein, das der Liturgie im Leben und in der Theologie des Thomas von Aquin gewidmet ist und einen Versuch darstellt, den Aktualitätswert der thomasischen und der thomistischen Liturgik einsichtig zu machen, ist in vieler Hinsicht durchaus merkwürdig. Es ist wohl die erste Publikation einer bisher dem Zeichnenden nicht bekannten, möglicherweise vom Vf. selbst initiierten und in eigener Verantwortung herausgegebenen Reihe „Editiones Thomisticae“. Über den Verlag ist aus dem Buch nichts zu erfahren, wohl aber, daß alle Rechte beim Vf. liegen; zur Herstellung heißt es recht enigmatisch: „Libri Books on Demand.“ In einer Person ist wohl der Vf. formell auch der Verleger.

Der Inhalt atmet die Tradition und den Glauben der Kirche, was der Vf. ausdrücklich und mit Mut bekennt, wovon schon die Widmung Zeugnis gibt. Was hinterher kommt, ist eine prägnante Zusammenfassung zentraler Aspekte der liturgischen Theologie des Thomas von Aquin. Indirekt aber, was dem Vf. vielleicht nicht bewußt ist, werden auch die Kernpunkte der Theologie des Lehrers des Thomas von Aquin – Albertus Magnus – präsentiert. Bergers Grundhaltung weckt bei einem unvoreingenommenen Leser Respekt und Neugier, bei manchem kritischen Geist wohl auch Mißtrauen, ob diese in den Widmungsworten („Sanctae Dei Genitrici Sedi Sapientiae in signum gratitudinis et filialis oboedientiae“, 5) so offenkundig manifestierte Traditionsgebundenheit im Sinne des zweiten Vaticanum, oder in Wirklichkeit Ausdruck eines kirchlichen Konservatismus ist. Wir leben in einer Zeit, in der das Verhältnis zu Tradition und Autorität auch in der Kirche nachhaltig gestört ist und grundsätzlich in Frage gestellt wird. Das klare Bekenntnis zur Kirche und ihrem ungeschmäleren Glauben ist selbst innerhalb der Kirche zum akuten Problem geworden, wie sich u. a. in bioethischen Fragen gezeigt hat.

Die gut überschaubare Struktur des Buches ist aus dem Inhaltsverzeichnis (7–8), dem eine Vorbemerkung mit Danksagung an Kard. A. M. Sticker (Rom) für die Durchsicht des Manuskripts des Buches und für die Ermutigung zur Veröffentlichung vorangeht (6), zu ersehen. Es sind fünf kurze, weiter untergliederte Kap.; das sechste und letzte umfaßt die Bibliographie: I. *Warum gerade Thomas von Aquin?*, 9–23; II. *Die Liturgie im Leben des engelgleichen Lehrers*, 24–33; III. *Liturgie als „auctoritas“ in der Theologie des Aquinaten*, 34–51; IV. *Zentrale Aspekte der thomistischen Liturgik*, 52–108; V. *Thomas – Der Mann des neuen Jahrtausends*, 109–111; VI. *Literaturverzeichnis*, 112–120.

Im einleitenden Kap. artikuliert B. das Anliegen seines Buches, welches die Rückbesinnung auf liturgische Grundlagenforschung ist (9–10). Es sei eine der vielen Stimmen auf dem Gebiete der Liturgie, die nach Hinwendung zu der bewährten, von dem Aquinaten begründeten Tradition und nach deren Vergewisserung rufen. Das Umdenken sei deshalb notwendig, weil aus jener Tradition sich weiterhin die Normativität für das gegenwärtige Selbstverständnis der Liturgik ergibt. Thomas v. Aquin, dem wichtigsten Exponenten der Scholastik, wird bisweilen vorgeworfen, daß er mit seiner scholastischen Theologie und dem vermeintlich geringen Spürsinn für die Liturgie den Niedergang der Liturgie mitverursacht hat. B. will nicht nur diesen Vorwurf entkräften, sondern auch unter Berufung auf einige der maßgeblichen Träger des kirchlichen Lehramtes, wie J. Ratzinger, A. M. Stickler und Papst Johannes Paul II zeigen, daß die künftige Liturgie der römisch-katholischen Kirche eine thomistische sein muß (vgl. 109–111). In zwei Abschnitten (1 *Die Autorität des hl. Thomas*, 11–18; 2 *Ist Thomas heute noch aktuell?*, 18–23) folgt eine mit ausgesuchten Aussagen des kirchlichen Lehramtes der vergangenen Jh.e bis zum Vaticanum II und aus jüngster Zeit untermauerte Huldigung des Aquinaten. Aus diesen Abschnitten wie auch aus dem ganzen Tenor des Buches klingt eine persönliche Bewunderung des Vf.s für Thomas und die Überzeugung von der einzigartigen, vollendeten Gestalt seines theologischen Denkens. B. macht unter Hinweis auf die Enzyklika *Fides et ratio* des Papstes Johannes Paul II (1998) deutlich, daß das jetzige Lehramt der Kirche an der theologischen Vorbildlichkeit des Aquinaten festhält (17). Eine krasse Diskrepanz sieht er zwischen der Jahrhundertelang und auch heute lehramtlich anerkannten Autorität des Aquinaten und dem „radikalen Einbruch, den der Thomismus seit Mitte der 60er Jahre, besonders in Westeuropa, erlitten hat und von dem er sich erst allmählich zu erholen beginnt“ (17). Zu den Ursachen für den Niedergang des Thomismus rechnet er auch den Neothomismus in seiner ahistorischen, v. a. durch Jesuiten (J. Maréchal, K. Rahner, J. B. Metz und B. Lonergan) geprägten, transzendental-philosophischen Gestalt (18–19). Die eigentliche Aktualität des Thomismus kann nur als die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ begriffen werden, in der Gegenwart seiner Fremdheit, schreibt B. in Anlehnung an L. Scheffczyk. Dies gelte für die Liturgie, in der der Thomismus den „kirchlichen Alltagsjargon“ und die „Zeitlichkeit“ durchbricht (20–21).

In der Spiritualität und dem heiligmäßigen Leben des Aquinaten, in dem die Eucharistie im Mittelpunkt stand, sieht B. den Schlüssel zum Verständnis der Theologie des Aquinaten mit ihrem liturgischen Komplex, in dem die Glaubenswissenschaft mit dem Glauben im feierlichen Vollzug einhergeht (Kap. II, 24–25, 28–33). In diesem und in anderen Zusammenhängen verweist der Vf. auf die liturgischen Meisterstücke des Aquinaten: das Fronleichnamsoffizium und den Hymnus *Adoro te* (hierzu vgl. R. Wielockx, *Poetry and Theology in the Adoro te devote*: Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness, in: K. Emery, Jr. / J. Wawrykow [Hg.], *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preacher, Notre Dame, Indiana 1998*, 157–174).

Thomas spricht der Liturgie wie sein Lehrer Albertus Magnus und die gesamte Tradition vor ihnen eine Autorität zu, die höher als die der einzelnen Kirchenväter eingestuft wird. Dies gilt nicht nur im engeren liturgischen Bereich, wie beispielsweise Sakramentsriten, sondern auch in Bezug auf die dogmatischen Glaubensinhalte (Kap. III, 34–43). Obwohl Thomas die Theologie der Liturgie weder systematisch noch gesondert behandelte, lassen sich die liturgischen Kerngedanken aus seinen Schriften (v. a. *Sentenzenkommentar*, *Schriftkommentare*, *Summa contra gentiles* und *Summa theologiae*) leicht gewinnen (Kap. IV, 52ff). Hierbei geht B. auf die Denkweise des Thomas von Aquin ein. Er bezeichnet sie mit B. Lakebrink als „analektisch“ und verbindet mit der Ästhetik. Das Werk des Aquinaten wertet er als „eine vollkommene Synthese“ (54ff). Aus den entsprechenden Texten des Aquinaten werden objektive Kriterien der Ästhetik abgeleitet und auf die Liturgie angewandt. B. kommt zum Schluß, daß die römische Liturgie diese Kriterien erfüllt (58). Treffend bemerkt er, daß die Voraussetzung für eine gerechte Begegnung mit der Liturgie ein theozentrischer Sinn für das Geheimnis ist (59). Mit Recht unterstreicht er ferner die Liturgie als respektvolle Bewahrung und maßgebliches Fortwirken der Tradition der Kirche (61–63). Positiv hervorzuheben ist, daß und wie der Vf. die anthropologischen Aspekte der Liturgie mit deren gnadenhaft-übernatürlicher Dimension zur Geltung bringt (63ff). Allerdings muß die Stellung des Thomas von Aquin stärker in den historischen Kontext eingebunden werden, damit sie nicht überzeichnet und als eine außergewöhnliche erscheint. Denn wie in den meisten theologischen Fragen sind auch in der Anthropologie die zentralen Lehraussagen des Aquinaten keineswegs absolute Neuerungen, sondern bereits durch seinen Lehrer Albertus Magnus nachhaltig vertreten und an seinen Schüler weitergegeben worden. Die Öffnung auf die nichtchristliche, v. a. auf die griechische, arabische und jüdische Philosophie, sowie eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit ihnen, die einerseits zur Zurückdrängung der mit dem biblisch-christlichen Glauben unvereinbaren Inhalte führte, andererseits zur Rezeption ihrer wertvollen Anregungen und Interpretationen, ist bekanntlich nicht in erster Linie Thomas von Aquin, sondern seinem Lehrer Albertus Magnus zu verdanken. Die Anthropologie des Aquinaten mit der Betonung der Leib-Seele-Einheit, der Lehre von der menschlichen Seele als der einzigen Substantialform (*unica forma corporis*) und die Aufwertung des Leibes ist weder andersartig als die des Albertus Magnus noch ohne diese zu denken. Es war v. a. Albert der Große, wie die neueste Forschung zeigt, der diese Neuerungen auf dem Gebiet der Theologie und Philosophie, und im besonderen der Anthropologie, als erster eingeführt und auch seinem Schüler vermittelt hat. Nichts von dem, was B. in der Anthropologie, oder in bezug auf den Gedanken des Hervorganges des Menschen, ja des gesamten

Universums, aus Gott, deren Verwirklichung in Zeit, Raum und Materie, sowie deren Rückkehr zu Gott als dem Ziel (sog. Kreislaufmotiv) exklusiv Thomas zuschreibt, ist nicht bereits von Albertus Magnus in seinem Anthropologieentwurf *De homine*, der um 1242 in Paris, bevor Thomas dort sein Studium unter Albert begann, verfaßt wurde, und in anderen seiner zahlreichen Werke dargelegt worden. Man muß also richtigstellen, daß die bis in die Gegenwart nachwirkende neuscholastische Auffassung von der absoluten Vorrangstellung des Aquinaten in der Hochscholastik und in der Theologie damals wie heute nicht mehr zu halten ist, und daß sie durch die Forschung bereits wiederlegt ist. Das bedeutet allerdings auf keinen Fall die Abwertung der Lehre und der Verdienste des Aquinaten auf dem Gebiet der Theologie und für die Kirche.

In seinem Buch charakterisiert B. die Theologie des hl. Thomas, seine Stellung und seinen wissenschaftlichen Beitrag zur Liturgie viel öfter durch Wiedergabe von wortgetreuen Aussagen verschiedener Vf., die man als Thomisten bezeichnen kann, als durch die Heranziehung und Auswertung entsprechender Texte des Aquinaten. Dieser Arbeitsstil des Autors mindert dennoch seine Eigenleistung in keiner Weise und kann positiv als ein Beleg für gute Kenntnisse der einschlägigen Literatur zu Thomas vermerkt werden. Das gewonnene Bild ist an sich ein stimmiges, aber durchweg ein idealisiertes. Das Buch ist ein mit Leidenschaft vorgetragenes Plädoyer für die absolute Vorrangstellung der Theologie des hl. Thomas von Aquin und für ihre Wiederherstellung. Angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen in der Theologie ist damit zu rechnen, daß dieses Signal keinen breiten und begeisterten Zuspruch in den Fachkreisen finden, ja eher mit Befremdung aufgenommen werden wird. Denn an eine Umkehr in der systematischen und praktischen Theologie, und speziell im liturgischen Bereich ist nicht zu denken, und eine solche ist auch nicht anzustreben. Vielmehr braucht die gegenwärtige Theologie um ihrer Zukunft willen eines gehörigen Traditionsbewußtseins, in dem Thomas wie auch andere Begründer der theologischen Wissenschaften – zu nennen ist hier auf jeden Fall Albertus Magnus – wirklich und wirksam präsent sind. Darin liegt wohl die wichtigste Botschaft des Buches (vgl. 61ff), für die dem Vf. lebhaft zu danken ist.

Bonn

Henryk Anzulewicz

Geier, Richard: „Seelsorge vom Altar aus.“ Das pastoral-liturgische Konzept von Bischof Simon Konrad Landersdorfer OSB. – Winzer: Verlag Josef Duschl 1999. 319 S. (Theologia Actualis, 3), brosch. € 25,46 ISBN: 3-933047-21-8

Diese pastoraltheologische Untersuchung, die aus einer kurzen Einleitung (10–12) und fünf Kap.n besteht und im SS 1999 von der Kath.-Theol. Fak. der LMU München als Diss. angenommen worden ist, befaßt sich mit dem Wirken des Passauer Bischofs und Benediktiners Simon Konrad Landersdorfer (1880–1971), der das ostbayerische Bistum von 1936–1968 geleitet hat und zuvor Abt von Scheyern (1922–1936) gewesen ist. Der Vf., Priester der Diözese Passau, erklärt in der Einleitung: „Die Grundthese der vorliegenden Arbeit lautet, daß das Konzept einer ‚Seelsorge vom Altar aus‘ von Bischof Landersdorfer kontextuell begründet wurde“ (11).

Um diese These zu belegen, geht G., der den genannten Bischof von Passau als „großen Protagonisten der liturgischen Erneuerung in Deutschland“ (ebd.) einstuft, nach einer biographischen Hinführung (12–43) der Frage nach, wie Landersdorfer mit dem „Kontext der nationalsozialistischen Unterdrückung“ umgegangen ist, der ihm den Anstoß liefert, sein pastoral-liturgisches Konzept zu entwickeln (44–130). In einem weiteren Schritt behandelt der Vf. überaus weitschweifig die „liturgische Frage“ in Deutschland (1939–1943), ohne – im Sinne seiner Zielsetzung – aus diesen Auseinandersetzungen, die längst gründlicher dargestellt worden sind und hier unnötig breit referiert werden, Entscheidendes oder sonderlich Bemerkenswertes für das „Seelsorgekonzept von Bischof Landersdorfer“ ableiten zu können (131–212), wie der Vf. im Grunde selbst bestätigt (vgl. 170f; 211f). Als viel ergiebiger hinsichtlich der „Grundthese“ (s. o.) erweisen sich indessen die Ausführungen im Kap. 4, in welchem G. „seelsorgliche Konkretionen des pastoral-liturgischen Konzepts von Bischof Simon Konrad Landersdorfer in der Diözese Passau“ vorstellt und auswertet (213–266). Die Schwerpunkte liegen hier auf den liturgiekatechetischen Bemühungen und auf strukturbildenden Maßnahmen. Weniger überzeugend wirkt unter dem genannten Aspekt jedoch der letzte Abschnitt von Kap. 4 (266–280). Darin wird die Reform der Feier der Osternacht als Paradigma gewählt für die „Ableitung von liturgischen Handlungsprinzipien aus der Seelsorge“ (4.3). Das Ergebnis fällt eher bescheiden aus (vgl. 279f), unabhängig davon, daß dieser „paradigmatische Fall“ Gegenstand einer im Frühjahr 1997 erschienenen Publikation gewesen ist, im Rahmen derer der bis dahin unveröffentlichte Bericht Bischof Landersdorfers vom 24. Mai 1954 über die Feier der Osternacht in den Jahren 1951–1954 ediert wurde (KlBl 77 [1997] Nr. 3, 53–59). In diesem Zusammenhang wurde auch Landersdorfers Referat in Lugano berücksichtigt, das G. aus dem Nachlaß Landersdorfers zitiert (vgl. 270, Anm. 226 und öfter), ohne zu registrieren, daß diese Stellungnahme (bereits 1953!)

im „Liturgischen Jahrbuch“ veröffentlicht worden ist: LJ 3 (1953) 217–224. Das Fazit seiner Darlegungen zieht der Vf. in Kap. 5. Dort bietet er eine „systematische Darstellung des liturgischen Seelsorgekonzeptes“ Bischof Landersdorfers (281–296).

Eine Untersuchung wie die vorliegende Arbeit beruht ganz wesentlich auf gedruckten wie auch auf unveröffentlichten Dokumenten. Letztere standen dem Vf. durch das Passauer Diözesanarchiv voll zur Verfügung. Leider aber bleibt der Umgang G.s mit diesen weit hinter dem Standard zurück, den z.B. die „Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte“ vielfach bestätigt haben. G.s Anmerkungen sind in ihrer Zitationsweise nicht nur umständlich und überholt, sondern auch oft unzureichend, wie denn auch der Apparat (307–319) den üblichen Anforderungen nicht gerecht wird. Personen- und Sachregister fehlen ganz. Wir können hier bei allem Wohlwollen nicht die Umstände berücksichtigen, unter welchen diese Arbeit (trotz aller Belastung des engagierten Seelsorgers und Rundfunkpredigers) entstanden ist, sondern haben das Ergebnis zu bewerten, das mit ihr vorliegt: Weiterführend sind v.a. die Darlegungen der Kap. 2 und 4. Anzuerkennen bleibt auch der Versuch, die Grundthese in Kap. 5 in systematischer Darstellung abzusichern, wenngleich auch hier Fragen offen und Vorbehalte bestehen bleiben.

Eichstätt/Bayern

Theodor Maas-Ewerd

Prälat Professor Dr. Theodor Maas-Ewerd, Priester des Bistums Münster und emeritierter Eichstätt-Liturgiewissenschaftler, ist am 20. September 2002 in Klosterneuburg bei Wien verstorben. In jahrelanger Zusammenarbeit haben wir ihn als engagierten und zuverlässigen Rezensenten schätzen gelernt.

Die Schriftleitung

Liturgie in Bewegung. Liturgie en mouvement. Beiträge zum Kolloquium. Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert. 1.–3. März 1999 an der Universität Freiburg/Schweiz. Actes du Colloque Renouveau liturgique des Églises en Suisse au XX^e siècle 1–3 mars 1999, Université de Fribourg/Suisse, hg. v. Bruno Bürki / Martin Klöckener unter Mitarbeit v. Arnaud Join-Lambert. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag Freiburg 2000. 407 S. brosch. € 32,25 ISBN: 3-7278-1301-6 (Universitätsverlag Freiburg) / 2-8309-0992-5 (Labor et Fides)

Beim Betrachten des Umschlags könnte man meinen, es handle sich bei diesem Werk um eine größere Untersuchung über Bewegung und Tanz in der Liturgie, wie sie in den letzten Jahren häufiger erschienen sind. Das Titelblatt im Innern läßt allerdings keinen Zweifel daran, daß es bei diesem Werk um die bewegte Geschichte der liturgischen Reformen in der Schweiz des letzten Jh.s geht. Dabei beschränkt sich das Untersuchungsobjekt keineswegs nur auf die katholische Liturgie, sondern wie das evangelisch-katholische Herausgeber-Gespann schon andeutet, bezieht es auch den reformierten und altkatholischen Gottesdienst ein sowie auch die französischsprachigen Diözesen. Konsequenterweise wurde der Rahmen des Buches zweisprachig angelegt und die Beiträge sind teils französisch, teils deutsch. Da das 20. Jh. von der Liturgischen Bewegung stark geprägt wurde, macht sich der Leser neugierig ans Werk in der Hoffnung, daß sich in diesem mehrsprachigen Land die verschiedenen Strömungen der Liturgischen Bewegung fruchtbar begegnet sein und ergänzt haben könnten.

Zu Recht machen die Hg. im Vorwort darauf aufmerksam, daß ihr Forschungsobjekt aufgrund der Mehrsprachigkeit und der damit verbundenen unterschiedlichen Kulturen und Mentalitäten und der konfessionellen Strukturierung des Landes bisher wenig erforscht worden ist. So skizziert Bruno Bürki zunächst das „Forschungsprojekt zur gottesdienstlichen Erneuerung in den Schweizer Kirchen“, von dem wichtige Ergebnisse in diesem Bd vorgelegt werden.

Die vielen Referate sind unter drei großen Gesichtspunkten geordnet. Die ersten elf Beiträge behandeln „Liturgische Entwicklungen im Kontext von Kirche und Gesellschaft“ (25–175). Den Rahmen für die Entwicklung in der Schweiz spannt Martin Klöckener mit zehn Thesen und einer Auswahlbiographie über die „Katholische Liturgische Bewegung in Europa“. In der Folge liest man mehr grundsätzliche Abhandlungen, etwa „Von der Volksreligion zur Massenreligiosität“ von Urs Altermatt oder „Pré-supposés théologiques et implications herméneutiques“ von Gottfried Hammann und eine ganze Reihe sehr konkreter Untersuchungen über die „Wegbereiter der liturgischen Erneuerung in der Schweiz“ oder die Wandlungen des Fronleichnamsfestes in Deutschfreiburg von Thomas Perler. Danach folgt man einigermaßen überrascht der Frage von Guido Moff, ob es eine Schweizer Liturgische Bewegung überhaupt gegeben hat. Das wenig überraschende Ergebnis lautet: Ja, aber anders. Es habe v.a. ein Zentrum der liturgischen Erneuerung gefehlt. Weniger Zweifel hat da André Bardet für die „Église réformée du Pays de Vaud“.

Im zweiten Bereich der Studie geht es um die „Die Revision liturgischer Ordnungen und Bücher“ (179–309) der verschiedenen Kirchen. Hier wird der Leser kundig gemacht zunächst von Bruno Bürki über die evangelisch-reformierten Gottesdienstbücher im 20. Jh., von Alfred Ehrensperger über die Gottesdienstreform der evangelisch-reformierten Zürcher Kirche von 1960–1970, von Alexander Völker über das Eucharistiegebet in der Abendmahlsfeier der reformierten Schweizer Agenden, von Martin Klöckener über „die Reform der Schweizer katholischen diözesanen und interdiözesanen Ritualien“, von Paul Schwaller über die Schweizer Einheitslieder und von Hans-Jürg Stefan über die neuen Kirchengesangbücher.

Die besondere Situation des mehrsprachigen Landes wird deutlich in den Beiträgen von Jean-Claude Crivelli „La collaboration de la Suisse romande au développement de la liturgie catholique dans les pays francophones“ und von Anton Pomella über die „Mitarbeit in der internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes“. Erst am Ende dieses Teils informieren Herwig Aldenhoven über die Erneuerung in der Christkatholischen Kirche und Roland Lauber über deren liturgische Bücher.

„Neue Anstöße / Impulsions nouvelles“ ist der letzte Hauptteil betitelt (311–392). Anton Cadotsch referiert zuerst über die wichtige katholische Synode 72 und ihre Wirkung auf das gottesdienstliche Leben und Marianne Périllard über „Le Synode protestant suisse (1983–1987) et le renouveau du culte“. Christoph D. Müller befaßt sich mit der Relevanz von Frauengottesdiensten und Birgit Jeggle-Merz deutet Frauen-Liturgien als zeitgenössischen Beitrag zur Vielfalt gottesdienstlichen Lebens, wobei beide Beiträge über die Schweizer Grenzen hinausgreifen. Die wohl brisanteste Frage behandelt abgewogen Burghard W. Fischer am Schluß: „Ökumenische Gottesdienste als gemeinsame Eucharistiefeiern? Zur Entwicklung ökumenischer Gottesdienste in der Schweiz.“ Zur Einzelauswertung der vielen in diesem Werk gesammelten Studien dürfte das Namen- und Sachregister sehr hilfreich sein, ebenso das Verzeichnis der Mitarbeiter.

Das Ziel, das sich die Vf. bei der Herausgabe dieses Bdes gesetzt haben, dürfte weitgehend erreicht worden sein. Die Entwicklung der Liturgie der Schweiz im 20. Jh. wird gut dokumentiert. So harrt z.B., was M. Klöckener für die Entwicklung der Ritualien der Schweiz beiträgt, in Deutschland noch der Bearbeitung. Wichtig ist dabei, daß die schon länger gehegte Überzeugung von der Interdependenz der liturgischen Entwicklung in den verschiedenen christlichen Kirchen für die Schweiz nun klar zu belegen ist. Es gibt auch deutliche Bezüge zur liturgischen Entwicklung in Deutschland und Österreich, wie besonders die Beiträge über Frauenliturgie und Ökumene zeigen.

Nicht immer schlüssig scheinen dem Rez. die Abfolge der Beiträge, z.B. der über die Christkatholische Kirche oder der über die Existenz einer Liturgischen Bewegung in der Schweiz. Schwerwiegender scheint das Fehlen eines eigenen Beitrags über das liturgische Leben des italienisch sprechenden Teils der Schweiz und ihrer (vom Rez. vermuteten) Verbindung zu den entsprechenden Institutionen Italiens, wie es Anton Pomella für den deutschsprachigen Teil und Jean-Claude Crivelli für den rätoromanisch sprechenden Teil der Bevölkerung getan hat. Das schmälert jedoch nicht das Verdienst der beiden Hg., deren lobenswerte Initiative auch in anderen Ländern Schule machen sollte.

Vallendar

Manfred Probst

Spiritualität

Fischer, Balthasar: Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität, hg. v. Albert Gerhards / Andreas Heinz. – Bonn: Borengässer 2000. XI, 317 S. (Hereditas, 17) geb. DM 62,00 / € 31,70 ISBN: 3-923946-48-1

Der 2001 verstorbene Trierer Liturgiewissenschaftler B. Fischer gehört zu den großen Gelehrten, die ihre Befähigung nicht so sehr durch viele seitenstarke Bücher erwiesen haben, sondern in einer großen Zahl von kleineren, mit viel Liebe und höchstem Sachverstand geschriebenen Beiträgen. Diese sind naturgemäß nicht immer leicht aufzufinden und der interessierte Kollege oder Laie hat es nicht leicht, einen Überblick über die Veröffentlichungen zu behalten. Von daher muß man seinen Schülern Andreas Heinz und Albert Gerhards, Lehrstuhlinhaber der Liturgiewissenschaft in Trier und Bonn, danken, daß sie die große Flut der Veröffentlichungen gesichtet haben und nach großen Themen gebündelt herausgeben, um das Lebenswerk ihres großen Lehrmeisters in der sich wandelnden liturgiewissenschaftlichen Diskussion präsent zu halten. Das lohnt sich allemal, wie die beiden vorausgehenden Bde über „Die Psalmen der Kirche“ von 1982 und „Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation“ von 1992 bereits erwiesen haben.

In dem hier vorzustellenden Bd wurden von über 300 Beiträgen zum Thema Frömmigkeit der Kirche 30 ausgewählt, von denen einer

eine Erstveröffentlichung darstellt. Die Beiträge sind von F. selbst noch revidiert und für diese Sammlung leicht überarbeitet oder ergänzt worden (VII). Daran kann man sehen, wie sehr aus der Liturgie erwachsende christliche Spiritualität zu den wichtigen Anliegen des Vf.s gehört.

Die Beiträge des Buches sind in sechs Teile gegliedert. Im ersten Teil mit sieben Beiträgen geht es um „Persönliche Frömmigkeit im Kontext von Bibel und Liturgie“ (1–84). Stichworte wie Gemeinschaftsgebet in der Familie, das meditative Element in unseren Gottesdiensten, Volksfrömmigkeit, persönliches Beten zeigen, daß F. auch in seinen historischen Beiträgen immer den Bezug zu den Fragen der Gegenwart gesucht hat. Aus Teil II „Christus – die Mitte christlicher Spiritualität“ (85–122) sei besonders der erste Beitrag „Vom Beten zu Christus“ (85–90) aus dem Jahre 1980 hervorgehoben, der eine Reihe weiterer Beiträge von A. Gerhards, K. Richter, B. Kranemann u. a. zu diesem wichtigen Thema der interreligiösen Diskussion mit dem Judentum und dem Islam initiiert hat. Der Teil III „Zur Spiritualität der Eucharistie und der Sakramente“ (123–203) beinhaltet auch heute durchaus aktuelle Beiträge wie „Eucharistie als Fest“ oder die Spiritualität des Vorstehers bei der Eucharistiefeier, in dem F. sich als einer der ersten Vf. mit der Kunst der Leitung von Gottesdiensten auseinandersetzt. Wesentliche sakramenten-theologische Einsichten vermittelt die profunde Studie über „Das Gebet der Kirche als Wesenselement des Weihesakramentes“. In Teil IV „Zur Spiritualität des Stundengebetes“ (204–246), das F. zeitlebens am Herzen lag, kennzeichnet er dieses als „Dienst des Lobes – Dienst der Fürbitte“, erweist sich aber in dem Aufsatz über das Stundengebet im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 als profunder Kenner auch der rechtlichen Aspekte. Daß F. in Trier neben dem Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft auch den für Homiletik inne hatte und im übrigen ein viel gefragter Prediger war, dokumentiert sich in Teil V „Die Predigt im Dienst christlicher Spiritualität“ (247–277). Zwei köstliche Kabinettstücke enthält der VI. Teil „Schöpfungsfrömmigkeit“, die in der westlichen Liturgie im Verlauf der historischen Entwicklung stark verkümmert war. Was er hier über Friedrich Spee berichtet und was er in dem Beitrag über „Todesanzeige und Festankündigung bei den Haustieren“, wobei die Bienen eine besondere Rolle spielen, aufdeckt, kann Hilfen bieten für einen neuen Umgang mit der Schöpfung und den Tieren als Mitgeschöpfen des Menschen. Diesen sechs inhaltlichen Teilen ist ein Verzeichnis der Erstpublikationen sowie ein nützliches Personen- und ein Ortsregister beigelegt.

Diese Aufsatzsammlung von F. (wie schon die beiden vorausgehenden) zeigt ihren Vf. als einen Meister des geschriebenen Wortes, der historischen Forschung im Detail, des praktischen Vollzuges und des spirituellen Gehaltes der katholischen Liturgie. Dabei ist besonders dieser letzte Aspekt hervorzuheben, der in der deutschsprachigen Wissenschaft etwa im Vergleich zur italienischen und französischen eher zurückhaltend behandelt wird. F. hat ernst genommen, was die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils einfordert, daß die erste Quelle christlicher Spiritualität die Liturgie darstellt (vgl. SC 14). Dabei zeigt er immer wieder überzeugende Wege auf, die von der Theorie zu einer verantworteten Praxis führen, etwa in dem Beitrag zu den meditativen Elementen in unseren Gottesdiensten oder zu der Spiritualität des Vorstehers.

Trotz der verschiedenen Zielsetzung und Anlage der beiden Bücher wäre es reizvoll, dieses Werk des Altmeisters der deutschen Liturgiewissenschaft mit dem Werk eines anderen berühmten deutschen Theologen zu vergleichen: mit dem von Joseph Kardinal Ratzinger „Der Geist der Liturgie“, das fast zeitgleich veröffentlicht wurde. Diese schwierige Aufgabe kann vom Rez. hier nicht geleistet werden. Doch sei es ihm gestattet, auf einen ihm wichtig scheinenden Unterschied hinzuweisen. Die Atmosphäre der Aufsatzsammlung von F. zeichnet eine ruhige Gelassenheit und eine positive Grundstimmung gegenüber den nachkonziliaren Reformen aus. Dagegen scheint mir in den Ausführungen des Kardinals öfter Sorge, ja bisweilen Mißtrauen in Bezug auf die nachkonziliare Liturgiereform hervorzutreten. F. sprach zwar auch von Kinderkrankheiten der Reform, aber die Notwendigkeit einer Reform der Reform hat er m. W. nicht vertreten. So könnte nicht zuletzt die Gelassenheit und die Hilaritas des inzwischen verstorbenen Trierer Gelehrten ein wichtiges Vermächtnis für die gereizter gewordenen Diskutanten (vgl. die Kontroverse Ratzinger – Kaczynski in Stimmen der Zeit) über die zukünftige Gestalt der Liturgie sein.

Vallendar

Manfred Probst

Theologie / Psychologie

Psychoanalyse und Religion. Versuch einer Vermittlung. Mit Beiträgen von Markus Bassler / Andreas Cesana / Walter Dietz / Heinz Henseler / Otto F. Kernberg / Hartmut Raguse / Heribert Wahl / Klaus Winkler, hg. v. Markus Bassler. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 150 S., kt DM 28,95 ISBN: 3-17-015910-0

Der vorliegende Bd versammelt die überarbeiteten Vorträge des hochkarätig besetzten Symposiums „Psychoanalyse und Religion – Versuch einer Vermittlung“, das 1998 das Mainzer Psychoanalytische Institut und die Studienakademie des Bistums Mainz erstmals gemeinsam veranstalteten. Der Mediziner M. Bassler führt thematisch mit einer konzisen Charakterisierung des Spannungsfeldes zwischen Psychoanalyse und Religion/Theologie und einer knappen Skizzierung der Beiträge ein (9–16). Die Beiträge der Psychoanalytiker H. Henseler und O. Kernberg zeigen die Spannungen schon in der Psychoanalyse: Ersterer deutet Religion letztlich nur als Abwehr und wehrt selbst jedweden religiösen Wahrheitsanspruch als (zumindest potentiell) fundamentalistisch ab (Gedanken zum Fundamentalismus; 17–31); letzterer (als amtierender Präsident der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung) betrachtet sie gegen Freuds Religionskritik in der „Antinomie zwischen dem Bösen und der Religiosität als einer Grundeigenschaft des menschlichen Wesens“ (129). Er kennt auch „reife Religiosität“ und charakterisiert sie darin, daß sie „ein integratives Wertesystem“ umfaßt, „das über das individuelle Interesse hinausgeht und somit eine wahrhaft universale Gültigkeit erlangt, die auf alle menschliche Wesen anzuwenden ist“ (130), ohne damit die ständige Möglichkeit einer ubw-defensiven Verwendung religiöser Symbole zu unterschlagen. In seiner wissenschaftstheoretischen Klarheit leistet Kernberg aus der Sicht des Rez. damit den wichtigsten Beitrag zu einer Vermittlung (Einige Überlegungen zum Verhältnis von Psychoanalyse und Religion; 107–134) – über die klare christlich-theologische Replik auf psychoanalytische Religionskritik (W. Dietz, 33–51) und über die weiterführenden Beiträge der Psychoanalytiker und Theologen H. Raguse (Grenzübertritte zwischen Seel-sorge und Psychoanalyse; 53–65), H. Wahl (Selbst- und objektbeziehungstheoretische Überlegungen zur Religions- und Pastoralpsychologie; 67–91) und K. Winkler (Pastoralpsychologie und Psychoanalyse – Gemeinsames und Trennendes; 93–106) hinaus, die wichtige pastoral- und religionspsychologische Abgrenzungen, Kompromisse und Ausblicke (Wahl mit wichtigen Forschungsanregungen) bieten. Theologisch wirken sie aber eher sehr zurückhaltend, zumal was die Frage einer lebendigen Gottesbeziehung angeht, die in jüdisch-christlicher Sicht eine Existenz erst gelingen lassen kann (vgl. 9).

Implizit verdeutlicht Kernbergs Beitrag, daß eine Vermittlung auf der Ebene einer philosophischen Anthropologie zu (ver)suchen ist, die theologisch solide fundiert und inspiriert sowie kompetent psychoanalytisch informiert und für eine Metaphysik des Guten offen ist. (So ließe sich z. B. die von Kernberg referierte These W. Bions von den irreduziblen epistemologischen, ästhetischen, ethischen Vertices als Grundstrukturen des normalen Über-Ichs, die „Ausdruck von Libido sind und menschliches Verhalten und zwischenmenschliche Beziehungen zur Realität hin orientieren“ (119f), als anthropologisches Korrelat einer philosophischen Transzendentalienlehre vom Wahren, Schönen und Guten betrachten; die These könnte zudem psychoanalytischerseits die Frage nach der Rationalität von Moral bereichern.) Die notwendige philosophisch-anthropologische Vermittlung zielt auch A. Cesanas philosophischer Beitrag (Philosophische Selbstvergewisserung zwischen religiösem und psychoanalytischem Erkenntnisanspruch; 135–148) jenseits wissenschaftstheoretischer Geltungsfragen (noch) nicht an. Wegen ihres Fehlens bleibt die „Vermittlung in der Praxis“, der das folgende Symposium im Januar 2000 gewidmet war, leider häufig (noch) weit hinter den Möglichkeiten von Theologie und Psychoanalyse für einen integralen Dienst für die Menschen zurück. Um so wichtiger und wünschenswerter ist es, daß solche Begegnungen zwischen Psychoanalyse und Theologie weiter gesucht und gefördert werden und gemeinsam eine philosophisch-anthropologische Vermittlung angestrebt wird.

Herbolzheim-Bleichheim

Klaus Baumann

Theologie / Kunst

Schreckenberg, Heinz: Christliche Adversus-Judaeos-Bilder. Das Alte und Neue Testament im Spiegel der christlichen Kunst. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 469 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23. Theologie, 650), geb. DM 128,00 ISBN: 3-631-33989-5

Religiöse Vorstellungen und auch theologische Argumentationen werden nicht allein auf dem Wege des Wortes, sondern daneben – bisweilen sogar in größerer Breite – durch Bilder vermittelt. Bilder artikulieren ihre Botschaft in einer Form anschaulicher Evidenz, die das gesprochene oder geschriebene Wort ergänzen, bekräftigen, aber

auch mit Konkurrenz bedrohen kann. Die darin begründete latente Bilderskepsis des Christentums geht einher mit dem kaum zu überschätzenden Rang des Bildes in der christlich-europäischen Kulturgeschichte.

Heinz Schreckenberg entspricht dieser im Zeitalter der visuellen Medien neu zu bedenkenden Bedeutung der Bildlichkeit durch den vorliegenden Bd, der die dreibändige Sammlung christlicher Adversus-Judaeos-Texte (Frankfurt am Main, 1994–1997) ergänzt. In weit mehr als 250 Bildbeispielen aus dem 5. bis ins beginnende 20. Jh. wird die christliche Perspektive auf das Judentum entfaltet. Neben allegorischen Personifikationen (z. B. Ecclesia und Synagoga) sind v. a. Darstellungen von Juden in biblischen und legendarischen Szenen zu sehen. Die Abb. sind chronologisch geordnet; ein zusätzliches Inhaltsverzeichnis erlaubt darüber hinaus eine Erschließung nach biblischen Themen, wozu der Bd wohl am häufigsten verwendet werden dürfte. Alle Abb. sind z. T. ausführlich kommentiert. Ergänzend sind ein Glossar mit einschlägigen Namen und Begriffen (401–429) sowie ein Verzeichnis der verwendeten und weiterführenden Literatur (431–450) beigelegt. Eine chronologisch geordnete Liste der in den vorangegangenen Bden zusammengestellten Texte gegen die Juden vom 2. bis zum 20. Jh. (451–461) beschließt – neben einem Stellenregister – den Bd.

Nicht alle Darstellungen von Juden in der christlichen Bild- und Kunstgeschichte sind polemisch konnotiert, und so ist der Titel des Bdes etwas mißverständlich formuliert. Im Grunde geht sein Anspruch auch darüber hinaus: Seine Intention richtet sich auf die Dokumentation der christlichen Sichtweisen des Judentums, wie sie sich durch eine ikonographische Lektüre der Bildgeschichte erschließen lassen. Die in Lehrveranstaltungen erprobten Bilder fungieren als ein Beitrag zur historischen Aufklärung, in dem der Spielraum christlicher Einschätzung des Judentums in der Vorgeschichte des Holocausts vermessen wird. Die Geschichte des christlichen Judenbildes zeigt sich im Überblick als ein verhängnisvoller Zusammenhang der Entstehung und Tradierung von Vorurteilen, die dem Judenhaß die Argumente lieferten, wohl eingedenk, daß „in einem wirklich christlichen Europa, in einer Gesellschaft brüderlicher Nächstenliebe, der Holocaust nicht möglich gewesen“ wäre (8). Die Einführung in den Bd skizziert – zwischen früher Selbstvergewisserung und späterem Absolutheitsanspruch – christliche Motive für die Verunglimpfung des Judentums und deren Geschichte. Die typologische Schriftauslegung, die sich auch in den Bildern niederschlägt, gibt in der Hauptsache das ikonographische Instrumentarium an die Hand, mit dem die Abgrenzungs- und Überlegenheitsattitüden artikuliert werden.

S. scheint die historischen Phasen der Judenfeindschaft kraft kirchenamtlicher Aussagen (Lumen Gentium: 34) und bibelwissenschaftlicher Einsichten der Gegenwart (22) für überwunden zu halten; die Reihe seiner Bildbeispiele endet sogar bereits um 1900. Wie immer man die Durchsetzungsfähigkeit von wissenschaftlicher Grundlagenarbeit und von Konzilsbeschlüssen gegenüber lange gehegten Vorurteilen einschätzen mag, so scheint es doch zumindest fraglich, ob die Bildgeschichte des christlichen Blicks auf das Judentum wirklich um die Wende des 20. Jh. endet. Dies gilt zumal dann, wenn man wie S. – zu Recht – in umgekehrter Perspektive auch jüdische Künstler (vgl. Max Liebermann, Abb. 248) zu Wort kommen läßt. Gerade von hier aus eröffnet sich ein weites Feld der künstlerischen Moderne und der Wechselbeziehung von Judentum und Christentum, die sich darin spiegelt.

Natürlich ist es wohlfeil, angesichts einer solch beeindruckenden Bildersammlung das Fehlen einzelner bestimmter Werke zu bemängeln. Wünschenswert wäre allerdings eine Auskunft über den Grad der Vollständigkeit respektive exemplarischer Auswahl, der mit dieser Sammlung verbunden ist. Darüber hinaus läßt sich fragen, ob angesichts der komplex ausgebildeten Vorstellungen des Bildlichen in jüdischer wie christlicher Theorie das Methodenrepertoire der Ikonographie für eine Beschreibung der christlichen Beurteilung des Judentums und ihrer Geschichte hinreichend signifikante Erkenntnisse ermöglicht. Schließlich hat schon die spätantike theologische Polemik gegen die Juden den grundsätzlichen Status des Bildes zum Thema erhoben, und sie markiert damit einen frühen Stand christlicher Bildtheologie.

Über die bildtheoretischen und kunstgeschichtlichen Prämissen des Bdes ließe sich fruchtbar diskutieren. Kaum hinzunehmen ist allerdings die Qualität zahlreicher Abb., auch wenn die Wiedergabe in Schwarz/Weiß grundsätzlich vertretbar ist. Auch die vorausgeschickten einschränkenden Bemerkungen des Autors (10) können die verlegerische Fahrlässigkeit nicht entschuldigen, mit der ein Buch auf den Markt gebracht wird, das allgemeine Standards weit unterbietet. In einer Zeit, in der kunst- und kulturgeschichtlich bedeutsame Fragestellungen zunehmend interdisziplinär verhandelt werden, sollten auch die theologischen Beiträge zu solchen Diskursen sich diesen Standards nicht verweigern.

Münster

Reinhard Hoeps

„Neuer Naturalismus? Die mind-brain-Debatte als Herausforderung für die Theologie“

Unter diesem Thema stand die diesjährige Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologie des deutschen Sprachraums, die vom 23. bis 27. September im Bildungshaus der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul in Untermarkt stattfand und in deren Verlauf den Teilnehmern und Teilnehmerinnen diese Herausforderung oder gar Bedrohung in aller Deutlichkeit vor Augen gestellt wurde. Denn die Überzeugung, daß sich Geist und Bewußtsein (und damit Subjektivität und Personalität, Freiheit und Verantwortung des Menschen) naturalisieren, d. h. auf Gehirnp Prozesse reduzieren lassen, entwickelt aufgrund der unbestreitbaren und erstaunlichen Erkenntnisfortschritte der Neurobiologie eine Plausibilität, die durch entsprechende gesellschaftliche Tendenzen zur Leugnung menschlicher Freiheit und Selbstverantwortung nur noch verstärkt wird und die eine sachliche Argumentation darum äußerst schwierig macht. In den verschiedenen Referaten von naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Seite sowie in den anschließenden Diskussionen und Arbeitsgruppen wurde deutlich, daß die Debatte mit einem solchen (auch aus naturwissenschaftlicher Sicht umstrittenen) Naturalismus gerade angesichts solcher scheinbarer Plausibilitäten beharrlich auf seinem Charakter als

philosophischer bzw. metaphysischer Theorie zu bestehen hat. Der Naturalismus kann eben nicht allein naturwissenschaftlich begründet werden und muß sich darum entsprechenden Anfragen wissenschaftstheoretischer und metaphysischer Art stellen. Daß mit der naturalistischen Reduzierung von Personalität und Verantwortlichkeit das spezifisch Humane bestritten wird und daß damit zugleich die unhintergehbaren Grundlagen der theologischen Anthropologie und der Christologie und damit des christlichen Glaubens schlechthin angegriffen werden, ist offensichtlich und macht die besondere Herausforderung einer solchen Einstellung für die Theologie deutlich. Zugleich bildet (neben den notwendigen naturwissenschaftlichen und philosophischen Auseinandersetzungen) die in allen konkreten menschlichen Vollzügen implizit vorausgesetzte Personalität und Freiheit des Menschen wohl zugleich auch den eigentlich theologischen Ansatzpunkt, um sich mit naturalistischen Thesen auseinanderzusetzen und ihnen das Gegenbild einer Humanität entgegenzustellen, deren Überzeugungskraft in der von Gott gegebenen Subjektivität und Verantwortung des Menschen liegt, die sich als solche eben von diesem Gott angenommen weiß.

Schlangen

Burkhard Neumann

Kurzrezensionen

Hell, Leonhard: *Entstehung und Entfaltung der Theologischen Enzyklopädie*. – Mainz: Phillip von Zabern 1999. VIII, 233 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 176), Ln 29,80 ISBN: 3-8053-2532-0

Diese Freiburger Habil. (G. Greshake / P. Walter) geht der Geschichte der sog. „Theologischen Enzyklopädie“ von ihren Anfängen bis ins 19. Jh. nach. Der Vf. ordnet seine Ergebnisse am Ende gar-

tungs-, disziplin- und problemgeschichtlich. Die Arbeit zeitigt das Ergebnis, daß die wesentlichen Momente der Theologischen Enzyklopädie in formaler wie materialer Hinsicht in den am Deutschen Idealismus zu Beginn des 19. Jh.s orientierten Entwürfen sämtlich vorhanden sind. Ein wichtiger Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der Theologie.

H. E. W.

Wettstein, Ronald Harri: Leben und Sterbenkönnen. Gedanken zur Sterbegleitung und zur Selbstbestimmung der Person. – Frankfurt: Peter Lang 1997. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage. 874 S., geb. € 62,89 ISBN: 3-906757-25-0

Das voluminöse Buch ist, bemerkt richtig ein Rez. in einer anderen Zeitschrift, inzwischen so etwas wie ein Standardwerk zu Sterbegleitung und personaler Selbstbestimmung. Aus der Feder eines einzigen Vf.s finden sich hier gleichermaßen philosophische, theologische und ethische Überlegungen. Wenn sich die Thesen im einzelnen auch manchmal auf ungewohnten Pfaden bewegen, so sind sie doch anregend. Die christliche Grundüberzeugung drängt sich nicht auf, ist aber überall präsent.

H. E. W.

Bredow, Udo / Mayer, Annemarie C.: Der Mensch – das Maß aller Dinge? 14 Antworten großer Denker. – Darmstadt: Primus 2001. VIII, 248 S., geb. DM 39,90 ISBN: 3-89678-404-8

Der Bd enthält vierzehn Beiträge, die sich mit dem Menschen bzw. dem Menschsein befassen. Ausgangspunkt ist jeweils ein philosophischer bzw. theologischer Klassiker. Von Sophokles und Platon bzw. Aristoteles über Thomas von Aquin und Thomas Hobbes bis hin zu Max Scheler und Karl Rahner. Ausgangspunkt sind jeweils die (Gott sei Dank abgedruckten) Texte selbst, es folgen Zusammenfassung und Aktualisierung (Vergegenwärtigung). Das so entstandene Buch kann für Seminarübungen und Erwachsenenbildung sehr hilfreich sein.

H. E. W.

Wiedemann, Thomas: Kaiser und Gladiatoren. Die Macht der Spiele im antiken Rom. Aus dem Englischen von Nicole Albrecht. – Darmstadt: Primus 2001. 220 S., 17 Abb., geb. DM 49,90 ISBN: 3-89678-196-0

Dieses Buch ist natürlich nicht in erster Linie für Theologen geschrieben, sondern für Historiker, Kulturgeschichtler, Altphilologen und allgemein Interessierte. Seine Lektüre kann aber für den Fachtheologen sowie den Theologiestudierenden nützlich sein. Es hilft, manche Vorgänge und Konstellationen in der Welt, in die hinein sich das frühe Christentum verbreitete, besser zu verstehen, insbesondere die Machtstrukturen im Römischen Reich (dazu z.B. 5: „Die Macht des Kaisers und die Macht des Volkes“). Anspielungen des Apostels Paulus auf Spiel und Sport im Römischen Reich werden verständlicher. Und natürlich fällt auch mehr Licht auf die christlichen Martyrien im alten Rom.

H. E. W.

Hufnagel, Agnes: Franz Hettingers Grundlegung einer christlichen Apologetik. – Frankfurt: Peter Lang 2000. 114 S. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, 24), brosch. DM 49,00 ISBN: 3-631-35467-3

Diese Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Fundamentaltheologie. Sie zeigt den Apologeten Franz Hettinger, wie er sich – den Erfordernissen seiner Zeit entsprechend – kritisch mit verschiedenen naturwissenschaftlichen Thesen seiner Zeit, im ganzen mit dem Materialismus – auseinandersetzt.

H. E. W.

Hahn, Udo: Heiliger Geist. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 62 S. (Gütersloher Taschenbücher, 685. Grundbegriffe Christentum), kt € 4,90 ISBN: 3-579-00685-1

Dieses schmale Bändchen (in der allgemeinverständlichen Reihe „Grundbegriffe Christentum“) ist reich an guten und wichtigen Informationen bzw. hilfreichen Interpretationen. Das Bild vom Geist Gottes im AT und NT wird nachgezeichnet; es geht um den Hl. Geist in den Symbola, geht um den Zusammenhang zwischen Pneumatologie und Trinität. Auch Fachtheologen können Anregungen empfangen.

H. E. W.

Prior, Joseph G.: The Historical Critical Method in Catholic Exegesis. – Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1999. 352 S. (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 50. Roma: Gregorian University Press 1999.), kt US-\$ 22,50 ISBN: 88-7652-825-3

Die historisch angelegte Diss. verfolgt die Rolle der Historisch-Kritischen Methode (HKM) bzw. ihre einzelnen methodischen Schritte von der Patristik über das Mittelalter bis in die neueste Zeit (leider ein wenig die protestantischen Einflüsse vernachlässigend). Die Arbeit stützt sich dabei im wesentlichen auf offizielle Verlautbarungen der Katholischen Kirche. Der *literal sense*, den es mit Hilfe der HKM zu erheben gilt, hat laut Vf. durchaus seine Berechtigung, nicht zuletzt im ökumenischen Dialog, doch könne sie etwa christologische und ekklesiologische Aspekte der Texte nur unzureichend erfassen.

Mit der Beschränkung auf die „Bedeutung in der Vergangenheit“ könne die HKM nur im Rahmen („framework“) der Kirche fruchtbar werden, indem die Bedeutung hinter dem historischen Sinn gesucht werde. Neben schon bekannter Kritik an der HKM (u.a. Spezialistentum; zu klärende Verbindung der HKM mit neueren, synchronen Zugangsweisen; fehlende Einbeziehung der Leser in den Offenbarungsprozeß) bietet die Arbeit insbesondere einen Ansatz zur Einbindung der Exegese in die Katholische Theologie und Lehre insgesamt. Der Schlußsatz, daß die HKM trotz ihrer Grenzen weiterhin notwendig für die Exegese sei, wird die Exegetinnen / Exegeten beruhigen – auch wenn aus ihrer Perspektive die Fragestellung eher in die Richtung gehen müßte, wie ihre Ergebnisse (mehr) kirchliche Relevanz gewinnen können.

M. St.

Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira, hg. v. Renate Egger-Wenzel / Ingrid Krammer. – Berlin: W. de Gruyter 1998. VIII, 320 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 270), Ln € 98,00 ISBN: 3-11-016371-3

Renate Egger-Wenzel und Ingrid Krammer haben aus Anlaß des 50. Geburtstags ihres Lehrers und Sirachexperten Friedrich Vinzenz Reiterer einen Bd mit fünfzehn Beiträgen international anerkannter Sirachforscher aus Österreich, Deutschland, England, Italien, Belgien, Spanien, USA, Japan und den Niederlanden herausgegeben. Der Bd vermittelt einen guten Einblick in den gegenwärtigen Stand der Sirachforschung. Er bietet detaillierte Analysen zu einzelnen Texteinheiten, Abhandlungen zu einzeltextübergreifenden Themen und Motiven, aber auch Beiträge, die als aspektbezogene Einführung in das Buch empfohlen werden können. Jedem Beitrag ist ein Literaturverzeichnis beigegeben. Folgende Themen und Texte werden behandelt: Anthropologie (O. Kaiser), Sir 25,22 (R. Egger-Wenzel), Sir 4,1–10 (P.C. Beentjes), Freundschaft (J. Corley), Sir 37,7–15 (G. Sauer), Umgang mit Mächtigen (N. Caldich-Benages), Sirachs Selbstverständnis in Bezug auf Autoritäten der Gesellschaft (A. Minissale), Beruf, Arbeit, Muße (L. Schrader), Armut und Wohlstand (V. Morla Asensio), Darlehen, Almosen, Bürgschaft (M. Gilbert), Benehmen bei Tisch (H.-V. Kieweier), Weise werden und Altern (K.H. Walkenhorst), „Wer anderen eine Grube gräbt ...“ (I. Kramer), Sünde, Reue, Vergebung (R.E. Murphy), Lebensfreude und Genuß (O. Wahl). Ein zwölfseitiges Literaturverzeichnis und ein ausführliches Stellen- und Stichwortregister machen den Bd zu einem brauchbaren Arbeitsinstrument für jeden, der sich näher mit Ben Sira, jenem schriftgelehrten Weisen am Schnittpunkt zweier Kulturen, beschäftigen will.

L. S.-S.

Lerch, Wolfgang Günter: Denker des Propheten. Die Philosophie des Islam. – Düsseldorf: Patmos 2000. 183 S., geb. € 18,00 ISBN: 3-491-72429-5

Das kundige und ansprechende Buch, für „den interessierten Laien“ (13) verfaßt, will vermitteln, daß eine „aktualisierte Wieder-Aneignung des philosophischen Erbes“ die islamische Kultur „zu innovativer Kraft erwecken“ und so die „heute auf allem Geistesleben des Orients so schwer lastende Orthodoxie“ zurückdrängen könnte (163f).

Die ausgewählten „Denker“ machen Titel und Untertitel etwas fragwürdig: Teils stehen sie nicht auf Seiten „des Propheten“, widerstreiten gar dem islamischen Glauben (Abu Bakr al-Razi, Omar Khayyam), teils repräsentieren sie nicht die „Philosophie“, sondern Theologie, Mystik, Dichtung. Drei „Fallbeispiele“ unserer Tage – Muhammad Arkoun, Sadiq Dschalal al-Azm, Abdolkarim Sorusch – verweisen auf weiterführende Wege.

Der gemeinverständliche Charakter des Buchs hat in zweierlei Hinsicht seine Grenzen: Manche philosophische Termini dürften trotz der Erläuterungsversuche dem nicht fachlich gebildeten Leser dunkel bleiben. Die aus neuzeitlich-westlicher Philosophie herangezogenen Analogien sind meist wenig ergiebig.

H. Z.

Lehmann, Hartmut: Protestantisches Christentum im Prozeß der Säkularisierung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 218 S., kt DM 59,80 ISBN: 3-525-36250-1

In zehn Aufsätzen aus den Jahren 1983–1999 spiegeln sich wichtige Etappen des 20. Jh.s. Mehrfach versucht L. eine Begriffsbestimmung von Säkularisation. Er betrachtet dabei den Protestantismus in Mitteleuropa, besonders in Deutschland, wagt aber auch den Blick nach Nordamerika. Vereinnahmungsversuche von seiten der Politik und Distanzierungen werden Stück für Stück aufgearbeitet. Dem

Antisemitismus der Vorkriegszeit stellt L. Paul Tillich gegenüber, er führt die Schriften von Hans Preuß vor und fragt im Gegenzug mit Asmussen, ob Hitler bei den Nürnberger Prozessen hätte angeklagt werden müssen. Ebenso untersucht L. das Verhältnis des DDR-Regimes zu Luther und dem Protestantismus. Selbstverständlich handelt es sich um kleine Ausschnitte, um „eine Serie von Probebohrungen“ (12), so fehlt z. B. die Zeit der Wende und des Mauerfalls.

W. R.

Pioch, Wilfried: Nach Gott fragen. Eine Orientierung. – Düsseldorf: Patmos 2001. 157 S., brosch. € 12,90 ISBN: 3-491-70331-X.

Der ev. Theologe und Pfarrer Pioch (geb. 1933) versucht in diesem Buch Mißverständnisse in zentralen Glaubensfragen aufzuhellen, dort, wo es möglich ist, redliche Antworten in allgemein verständlicher Sprache und Anstöße zu eigenem Weiterdenken zu geben.

Die wesentlichen, von ihm besprochenen Themen sind die Schöpfung angesichts neuerer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, die „Zulassung“ des Leidens durch Gott, die Frage nach dem historischen Jesus und seinem Tod, das Gebet und die (zwei evangelischen) Sakramente. Nirgendwo flüchtet sich der Vf. in Phrasen oder Scheinargumente; nicht selten läßt er eine Frage, die er für unbeantwortbar hält, offen stehen.

Man könnte sich das kleine Buch ausführlicher vorstellen. In seiner Mentalität und in seiner Sprache darf es auch für Fachtheologen als vorbildlich gelten.

H. V.

Müller, Judith: Im Dienst der Kirche Christi. Zum Verständnis des kirchlichen Amtes heute. Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos plus 2000. 135 S. (Topos plus Taschenbücher, 358), kt € 8,90 ISBN: 3-7867-8358-6

Die Vf.in (geb. 1963) wurde unter der Leitung W. Beinerts mit einer Arbeit promoviert, die gedruckt vorliegt: „In der Kirche Priester sein“ (Würzburg 2001). Breit gefächert stellt sie darin unterschiedliche Amtskonzeptionen des 20. Jh.s vor dem Hintergrund des jeweiligen Kirchenbildes dar. Damit hat sie die Grundlagen für eine populäre Erörterung des Themas geschaffen, die nun in Taschenbuchform vorliegt.

Zu Beginn umreißt die Vf.in heutige Infragestellungen des kirchlichen Amtes. Im folgenden Kap. geht sie auf das Problem ein, inwieweit das Amtspriestertum auf Jesus zurückgeführt werden kann, wobei sie die Mehrdeutigkeit des Begriffs „Priester“ hervorhebt. Anschließend skizziert sie geschichtliche Entwicklungslinien einschließlich der markanten Zäsuren. Nach einer Erörterung des „gemeinsamen Priestertums“ spricht sie sich dafür aus, die Amtsfrage nicht mehr als kirchentrennend aufzufassen (100ff). Abschließend finden sich knappe Gedanken zur Spiritualität des Dienstamtes, zu Berufung und Beruf. Ein kleines Wörterbuch und eine Auswahlbibliographie runden den Bd ab. Der Zielsetzung der Initiative „Posi-

tionen“ innerhalb der Topos-plus-Taschenbücher entsprechend ist die Sprache des Buches allgemein verständlich; die Probleme werden deutlich beim Namen genannt, aber irenisch behandelt. Für Interessierte ohne weitere Vorbildung eine vorzügliche Einführung.

H. V.

Böhme, Wolfgang: Da geschieht eine selige Stille. Annäherungen an Mystik. – Düsseldorf: Patmos 2000. 122 S., geb. DM 34,80 / € 18,00 ISBN: 3-491-70329-8

Wolfgang Böhme veröffentlicht Gedanken zur Mystik aus seinem Tagebuch. Berücksichtigt man seine eigene Einschränkung im Vorwort: „Texte aus dem Tagebuch sind nichts Endgültiges“ (9), so kann man den Gedanken zwanglos folgen, hier zur Zustimmung, dort zum Widerspruch angeregt. Soweit so gut könnte man meinen, wenn da nicht eine merkwürdige Tendenz zur Glättung der sperrigen Erfahrungen der Mystik vorherrsche. Das zeigt sich schon in der Neubestimmung der sieben mystischen Grunderfahrungen, die der Vf. gegenüber einem früheren Artikel (Böhme, Wolfgang: Sieben Grunderfahrungen der Mystik – Sind sie auch heute noch möglich?, in: „Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag“, hg. v. Schmidt, Margot / Reboiras, Fernando Dimínguez. – Stuttgart-Bad Cannstatt 1998) vornimmt. Es finden sich einige Themen und Versatzstücke aus dem Artikel auf den ersten S. wieder. Auffallend ist dabei allerdings, was Böhme wegläßt, die „Erfahrung der Nichterfahrung“ nämlich. Die „Dunkle Nacht“ gehört offensichtlich neuerdings nicht mehr zu den sieben Grunderfahrungen der Mystik bei W. Böhme. Das ist nicht einfach ein eklatanter Mangel, sondern symptomatisch für dieses Büchlein. So bleibt die Annäherung an Mystik doch sehr einseitig in Auswahl und Form.

M. P.

Mader, Joseph: Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes. Hegels Religionsphilosophie als Anstoß für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts. – Münster: Lit-Verlag 2000. VII, 377 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 14), geb. DM 89,90 / € 45,90 ISBN: 3-8258-4309-2

Diese bei Peter Neuner in München erarbeitete Diss. ist ein wichtiger Beitrag zur Hegelrezeption in der Theologie. Die auf Hegel zurückgehende Formel in der „Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes“ ist in die beiden Vatikanischen Konzilien eingegangen. Der heilsgeschichtliche Charakter der Offenbarung, deren universale Struktur u. a., ist wenigstens teilweise auf Hegels Optionen zurückführbar. Der von Hegel ausgehende Weg führt über Jakob Sengler, H. Staudenmaier u. a. hin zu K. Barth, K. Rahner, P. Tillich und W. Pannenberg. Ein gleichermaßen gründliches und wichtiges wie weiterführendes und spannendes Buch.

H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Sterben, Tod und Jenseitsglaube. Ende oder letzte Erfüllung des Lebens?, hg. v. Markwart Herzog / Reiner Jehl. – Stuttgart: Kohlhammer 2001. 191 S. (Irseer Dialoge – Kultur und Wissenschaft interdisziplinär, 3), kt DM 35,00 ISBN: 3-17-016443-0: 9–18: HERZOG, Markwart: „Sterben, Tod und Jenseitsglaube“. Begriffe – Deutungen – Wertungen; 21–39: SCHÄFER, Daniel: „Sterbesüchtig“ und „todkrank“. Das Wortfeld Tod im 15. und 20. Jahrhundert als Spiegel kultureller Identität und ethischer Norm; 41–62: KRETSCHMER, Bernhard: Sterben als Übergang im Kulturvergleich. Die Dimensionen des Todes in Sitte, Brauchtum und Recht der Völker; 65–88: HOHEISEL, Karl: Leben und Tod der Religionen; 89–99: GRESHAKE, Gisbert: „Sterben“ in theologischer Perspektive; 101–115: GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Neue Sinngebungen? Tod in der Philosophie des 20. Jahrhunderts; 119–129: WUERMELING, Hans-Bernhard: Herkömmliche medizinische Kriterien des Todes und Hirntod; 131–182: SCHILD, Wolfgang: Die juristischen Dimensionen des Todesproblems. Der Tod, die Toten und das Töten.

Theologie aktuell, hg. v. Josef Ernst. – Paderborn: Bonifatius 2002. 232 S., kt 15,40 ISBN: 3-89710-209-9: 9–24: ERNST, Josef: „Verstehst du auch, was du liest?“ (Apg 8,30) Fragen der Bibelhermeneutik; 25–43: HERR, Theodor: Priesterlose Gemeinden. Verwaltung des Mangels oder Aufbruch in ein neues Land?; 45–65: LÜKE, Ulrich: Naturwissenschaft und Gotteserkenntnis. Philosophische Inspektion eines schwierigen Verhältnisses; 67–80:

URBAN, Hans Jörg: Ökumene heute: Alte Probleme, neue Methode, Lösungen in Sicht?; 81–96: GLEIXNER, Hans: Kirchliche Kollektivschuld? Zum „Schuldbekenntnis 2000“ von Papst Johannes Paul II.; 97–111: HATTRUP, Dieter: Was bewegt die Dogmatik in Paderborn? 113–135: BACKHAUS, Knut: Der Jungbrunnen. Über die unverwundliche Kraft der Bibel; 137–154: SCHMALOR, Hermann-Jozef: Die Bibliothek im Dienst der Theologie; 155–170: THÖNISSEN, Wolfgang: Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion; 171–187: BODE, Franz-Josef: Was dran ist. Herausforderungen für die Jugendseelsorge; 189–202: BRANDT, Hans Jürgen: „Nehmt Neuland unter den Pflug.“ Aufbau der Seelsorge nach Säkularisation, Kulturkampf und Weltkriegen am Beispiel des Erzbistums Paderborn; 203–214: SCHMID, Gilbert: Wozu Caritaswissenschaft? Zur Neueinführung des Diplom-Aufbaustudiums; 215–232: WALD, Berthold: Wahrheitsanspruch des Glaubens und Weltverhältnis der Moderne. Zur Aktualität der Religionsphilosophie Josef Piepers.

Theologie der Gegenwart 43, 4/2000, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342-1457: 242–256: MÜLLER, E.: Ewigkeitsdurst. Suchtphänomene als Herausforderung der Moraltheologie. Eine präventiv-ethische Skizze; 257–269: BENK, A.: Asylrecht als Menschenrecht – und die Grenze kommunitaristischer Argumentation; 270–286: TÜCK, J.-H.: Im Finstern einander nah. Paul Celans Gedicht „Benedicta“ als theologische Herausforderung; 287–294: SCHMIED, A.: Beachtenswertes und Ärgerliches. Zur Erklärung „Dominus Jesus“ der Römischen Glaubenskongregation; 295–302: LARENTZAKIS, Grigorios: Orthodoxe Aspekte zum Papstamt; 303–309: KÖRTNER, Ulrich H. J.: Das Papstamt –

- notwendiges Zeichen und Werkzeug der Einheit?; 310–314: Weiss, Martin: Derrida, Vattimo und die Religion.
- Theologie der Gegenwart* 44, 1/2001, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342-1457: 2–12: ARNTZ, K.: Gentechnische Optimierung der Natur. Unvernünftig und ethisch geboten?; 13–24: WIEHMEYER, J.: Soziallehre der Kirche im Zeitalter der Globalisierung; 25–35: GIESEN, H.: Zur Christologie der Thronsaalvision (Offb 5); 36–49: FREYER, Th.: Die Bedeutung der jüdisch-christlichen Tradition für die christliche Theologie. Erkenntnistheoretische Anmerkungen im Kontext der Spätmoderne; 50–58: FEESER, U. / HEINEMANN, P. / KLÄDEN, T.: Wohin führt der Weg? Katholische Theologiestudierende im Berufswahlprozess; 59–63: RÖMELT, Josef: Embryonen – eine Ressource für Gesundheit?; 64–69: GRÜMME, Bernhard: Ist Gott ratlos vor dem Bösen?
- Theologie der Gegenwart* 44, 2/2001, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342-1457: 82–93: DECOT, Rolf: Klemens Maria Hofbauer (1751–1820): Zu seinem pastoralen Wirken; 94–112: BEINERT, Wolfgang: Gott im Christentum; 113–130: NEUHAUS, Gerd: Fundamentaltheologie zwischen Offenbarungs- und Rationalitätsanspruch; 131–134: SCHALK, Hans: Pastorale Spiritualität. Die Gelübde in einer pastoral orientierten Gemeinschaft; 135–138: ECKART, Angelika M.: Erfolg durch Begrenzung; 139–141: JOCKWIG, Klemens: Lebensgeschichte als Heilsgeschichte; 142–149: GIESEN, Heinz: Die Qumrangemeinde. Ihre Texte und ihre Messiasvorstellungen.
- Theologie der Gegenwart* 44, 4/2001, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. 28,00 pro Jahr. ISSN: 0342-1457: 242–250: LOICHINGER, A.: Verlässlichkeit religiöser Erfahrung? Eine religionsphilosophische Grundlegung I; 251–263: HENNEKE-WEISCHER, A.: „Mein Herz ruht müde / Auf dem Samt der Nacht.“ Dichter sprechen mit Gott; 264–273: GRUBER, M.: „Verherrlicht Gott in eurem Leib“ (1 Kor 6,20). Zu einer Theologie und Spiritualität des Leibes bei Paulus und im Neuen Testament; 274–281: WITSCHEN, Dieter: Kirche als Menschenrechtsorganisation; 282–296: BENK, A.: Unterwegs zum Dialog Theologie und Physik. Eine Zwischenbilanz nach dem ersten Jahrhundert der modernen Physik.
- Theologie im III. Millennium – Quo vadis?* Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Frankfurt: Iko 2000. 308 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 7), kt DM 44,80 ISBN: 3-88939-517-1.
- Theologie in den Kontrasten der Zukunft*, Perspektiven des theologischen Diskurses, hg. v. Rainer Bucher – Graz / Wien / Köln: Styria 2001, 208 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 8), kt DM 40,80 ISBN: 3-222-12870-7; 13–39: BUCHER, Rainer: Die Theologie im Volk Gottes: Die Pastoral theologischen Handelns in postmodernen Zeiten; 41–67: SANDER, Hans-Joachim: Gott in den Fragmenten der Zeit: Systematische Theologie vor der Macht von Gottes und des Menschen Tod; 69–93: AMMICHT QUINN, Regina: Andere Leben, neue Unsicherheiten: Theologische Ethik in neuen Gegenden; 95–116: KÜGLER, Joachim: Für wen arbeitet die Bibelwissenschaft? Exegese im Kontrast gegenwärtiger und zukünftiger Pluralität; 117–151: BECHMANN, Ulrike: Zu Grenzgängen herausgefordert: Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft; 153–179: STEINHAUF, Bernhard: Identität im Werden: Kirchengeschichtsschreibung angesichts der Transformationsprozesse von Theologie und Kirche; 181–197: BUCHER, Rainer: Wer braucht Pastoraltheologie wozu? Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfaches.
- Theologiestudierende im Berufswahlprozess*. Erträge eines interdisziplinären Forschungsprojektes in Kooperation von Pastoraltheologie und Berufspsychologie, hg. v. Walter Fürst / Walter Neubauer. – Münster: Lit 2001, 246 S. (Empirische Theologie, 10), brosch. 25,90 ISBN: 3-8258-5666-6; 13–28: FÜRST, W. / NEUBAUER, W.: Hintergrund und Ziele des Forschungsprojektes „Theologen und Beruf“; 29–42: HEINEMANN, P.: Konstruktion und Erprobung des „Bonner Fragebogens zu Studienverlauf und Berufswahl von Theologinnen und Theologen“; 43–78: KLÄDEN, T.: Ergebnisse des Forschungsprojektes „Theologen und Beruf“ im Überblick; 81–95: KLÄDEN, T.: Praktische Relevanz des Theologiestudiums und Zufriedenheit mit dem Studium; 97–118: ZIEBERTZ, H.-G. / SCHLÖDER, B. / Kalbheim, B. / Feeser-Lichterfeld: Theologiestudierende im religiösen Suchprozess; 119–131: FEESER-LICHTERFELD, U. / KLÄDEN, T.: Religiös-kirchliche Einstellungen von Theologiestudierenden; 133–147: SCHLÖDER, B. / RIETZ, C.: Aspekte des Selbstkonzeptes als Determinanten der intendierten Berufswahl von Theologiestudierenden; 149–166: HEINEMANN, P. / SCHLÖDER, B.: Berufliche Selbstkonzepte im Spannungsfeld von Individuum und Institution; 167–190: FÜRST, W. / FEESER-LICHTERFELD, U. / SEVERIN, B.: Laientheolog(innen) auf dem Weg ins Amt?; 191–207: SEVERIN, B. / SCHLÖDER, B.: Personale Ressourcen für die Kirche – tut Personalentwicklung Not?
- Theologie und Psychologie im Dialog über Sterben und Tod*, hg. v. Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 2001, 144 S., kt DM 24,80 ISBN: 3-89710-149-1: 7–10: SCHLAGHECK, Michael: Theologie und Psychologie im Dialog über Sterben und Tod; 11–46: WITKOWSKI, Joachim: Erleben und Verhalten bei der Begegnung mit Sterben und Tod – Ergebnisse der Psychologie des Todes; 47–71: NÖCKE, Franz-Josef: Hingabe. Zum Thema Sterben und Tod in der gegenwärtigen Theologie; 73–101: HEIGL-EVERS, Annelise / BÖHLE-NEUGEBAUER, Elke / BÖHLE, Alexander: Tod und Sterben aus psychoanalytischer Sicht; 103–140: Rest, Franco: „Tod“ als Konstrukt des lebenden Menschen. Über die spirituelle Sicht des Sterbens.
- Visionen und die Frage ihrer Echtheit*. Fatima – Marpingen, hg. v. Gregor Kauling. – Altenberge: Oros 2001, 178 S., kt DM 26,00 ISBN: 3-89375-200-5: 11–17: MÜLLER, Jörg: Gemeinsames in den Botschaften von Fatima, Marpingen und Marpingen; 18–100: VON RAAB-STRÄUBE, Albrecht: Kriterien der Unterscheidung, 101–121: GROTHUES, Dirk: Was spricht für Marpingen?; 122–130: SARRACH, Alfons: Stern des neuen Jahrtausends; 131–144: MÜLLER, Bernhard: Bedeutung Fatimas für die heutige Zeit; 145–178: KAULING, Gregor: Marpingen und das Zweite Vatikanische Konzil.
- Werkstatt Religionspädagogik*, hg. v. Klaus Petzold. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001, 176 S. (Kreative Lernprozesse in Schule und Gemeinde, 3), kt DM 29,00 ISBN: 3-374-01873-4: 9–10: PETZOLD, Klaus: Anders als „ein bißchen Basteln“. Einleitung; 11–24: GRÜNBERG, Wolfgang: Bildung als Strategie gegen den Tod. Theologie und Pädagogik bei Ernst Lange und Paulo Freire; 25–33: SCHUBERT, Matthias: „Gott will wie ein Hirte sein.“ Ein Lied zur Davidsgeschichte; 34–43: CZUPALLA, Barbara / PETZOLD, Daniel: Projekt „Apfeltraum“. Apfelsaft in der Jungen Gemeinde; 44–61: PETZOLD, Klaus: Kreative Lernprozesse mit Altpapier in Loccum; 62–70: TECKEMEYER, Lothar: „So wie wir atmen, so leben wir.“ Zum Buß- und Bettag in den Berufsbildenden Schulen; 71–89: KASTENSCHMIDT, Anke: Interreligiöses Lernen als pädagogisches Konzept. Möglichkeiten und Grenzen in der Schule; 90–104: GRÄBIG, Ulrich: So ein Zirkus!; 105–119: KURZKE, Gudrun: „Spurensuche Brückenbau.“ Spuren jüdischen Lebens in Eisenach; 120–125: FECHNER, Hans-Werner: Tauschbörse: Freizeit – Arbeit. Ein Entscheidungsspiel; 126–133: BERGER, Ruth / FECHNER, Doris / FECHNER, Hans-Werner: „Selbst ist die Frau, selbst ist der Mann!“ Eine Propstei stellt sich dem gesellschaftlichen Umbruch! Ein Planspiel; 134–144: KÖSER, Silke Christiane: „Ihr seid das Salz der Erde.“ Betrachtungen über eine Werkstatt mit Schülerinnen und Schülern in Jena; 145–156: LEEWE, Hanne: Ich will Gott und der Welt erzählen. Biblische Erzählfiguren in einem Werkkurs; 158–166: STIEL, Katja: Mit der Bibel bewegen, bewegt werden und tanzen; 167–174: HILMER, Marita: Wir gestalten ein Hungertuch zu Mt 5,13a: „Ihr seid das Salz der Erde.“
- Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Selbstdarstellung und theologische Reflexion*, hg. v. Hirsperger, Johann / Wessely, Christian / Bernhard, Alexander. – Graz / Wien / Köln: Styria 2001, 234 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 7), kt DM 40,80 ISBN: 3-222-12867-7: POOSTCHI, Kambiz / KÄFER, Alex: Die Bahá'í-Religion; 25–42: WIESER, Emanuel / GRAF-STUHLHOFFER: Die Baptisten; 43–58: KAISER, Michael: Die Christengemeinschaft; 59–67: HARTA, Raimund: Der Bund Evangelikaler Gemeinden in Österreich; 69–85: WINTER, Klaus: Freie Christengemeinde Pfingstgemeinde; 87–99: BÜELER, Gabrielle: Hinduistische Religionsgesellschaft in Österreich; 101–114: AIGNER, Franz: Jehovas Zeugen; 115–141: HASEL, Frank M.: Die Kirche des Siebenten-Tags-Adventisten; 143–149: EL BARAMOUSY, Johannes / ISTFANOUS, Amir: Die Koptisch-Orthodoxe Kirche; 153–171: HIRNSPERGER, Johann: Das neue Gesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften; 173–194: KÖRNER, Bernhard: Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in dogmatischer Perspektive; 195–201: WESSELY, Christian: Wege zum Heil?; 203–216: HUTTER, Manfred: Pluralismus religiöser Minderheiten; 217–227: NEUHOLD, Leopold: Zwischen Freiheit und Schutzbedürfnis.
- Weltdorf Babel*. Globalisierung als theologische Herausforderung, hg. v. Giancarlo COLLET. Münster: Lit 2001. 126 S. (Theorie und Praxis, Abteilung B, 11), brosch. € 12,90 3-8258-5580-5: 10–19: HENGSBACH, F.: „Ich und sonst niemand!“ (Jes 47,8–10). Die politische Arena der Globalisierung; 20–43: EBACH, J.: „Wir sind ein Volk.“ Die Erzählung vom „Turmbau zu Babel“. Eine biblische Geschichte in aktuellem Kontext; 44–61: REUTER, H.-R.: Menschenrechtspolitik in der interdependenten Welt; 62–96: COMBLIN, J.: Lateinamerika in der Globalisierung; 97–121: CROATTO, S.: Vom levitischen Jubeljahr zur prophetischen Befreiungszeit. Exegetische Erwägungen zu Jesaja 61 und 58 im Zusammenhang mit dem Jubeljahr.
- Werkstatt Religionspädagogik*, hg. v. Klaus Petzold. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001, 183 S. (Kreative Lernprozesse in Schule und Gemeinde, 4), kt DM 29,00 ISBN: 3-374-01874-2: 9–12: PETZOLD, Klaus: Glaube, Zweifel und entdeckendes Lernen. Einleitung; 13–30: PETZOLD, Klaus: Bibel und Gebrauchstexte; 31–43: DREWNIK, Susanne: Reformpädagogische Ansätze – Konzepte für selbständiges Lernen im Religionsunterricht; 44–53: STILLER, Heidrun: Krippenspiel für den 24. 12. 2000 in der Kirche Langendembach; 54–65: PETZOLD, Klaus: Entdeckungen von Tod, Kreuz und Auferstehung mit Jugendlichen; 66–70: STREHLAU, Jochen: Schulgottesdienst an der KGS Sehnde; 71–84: TECKEMEYER, Lothar: Verdichtungen; 85–96: SANGKULH, Regina: Mit Emotionen, Kreativität und Wissen gegen Rechtsextreme; 97–105: VOIGT, Ines: Das Kreissymbol in Christentum und Buddhismus; 106–121: KREYE, Mechthild: Religionsunterricht im Kooperationsprojekt „Mariaberger Heime“; 122–127: WIENECKE, Ingrid: Gottlieb; 128–145: RICHE, Gundula / STEFFAN: Josef und seine Brüder – neu erlebt. Fächerübergreifend, themenzentriert, ganzheitlich; 146–156: EITNER, Karin: Miteinander leben – ein Projekt in Klasse 5 einer Sekundarschule; 157–169: FECHNER, Hans-Werner: Immer mehr Menschen werden immer älter. Ein Planspiel.
- Wie Juden und Christen einander sehen*. Ein Seminar an der Universität Augsburg, hg. v. Herbert Immenkötter. – Augsburg: Wißner 2001, 72 S., kt DM 19,80 ISBN: 3-89639-250-6: 11–28: SIGNER, Michael: Der Riß,

der verbindet. Hermeneutische Zugänge zum Verhältnis von Juden und Christen; 29–36: KIENZLER, Klaus: Wir Christen sehen auf die Juden herab – zur Problematik „typologischen“ Sehens; 37–42: IMMENKÖTTER, Herbert: Juden und Judentum in Kollegstufe und Grundstudium. Fragen an ein deutschsprachiges Unterrichtswerk; 43–50: KINET, Dirk: Israel: Eine „offene“ Geschichte mit Modellcharakter für alle, die sich in Israels Nachfolge verstehen; 51–56: BROCKE, Edna: Von der Bi-Polarität jüdischer Existenz und den Versuchen, sie in der Moderne zu leben; 57–64: HEINZ, Hanspeter: Brüder und Schwestern um Jesu willen. Thesen zu einer projüdischen Christologie; 65–69: HALDER, Alois: Wie sehen sich Juden und Christen?

„Wir haben Christi Sinn“. Heilige als Vorbilder priesterlicher Spiritualität, hg. v. Reinhard Marx / Peter Schallenberg. – Paderborn: Bonifatius 2002, kt € 15,40 ISBN: 3-89710-190-4; 7–10: MARX, R.: Zum Geleit; 11–38: BACKHAUS, K.: Der Sinn Christi. Paulinische Farben im Priesterbild; 39–52: MARX, R.: Marianische Akzente priesterlicher Spiritualität; 53–94: TIMMERMANN, E.: „Amice, ad quod venisti?“ (RB 60,3; c. Mt 26,50). Überlegungen zu der Frage, was es bedeuten kann, benediktinisch Priester zu sein; 95–123: SCHALLENBERG, P.: „Innerhalb der Erwählung ein gutes Leben zu führen“. Priesterliche Spiritualität als ignatianische Spiritualität; 125–161: BAUR, F. J.: Geistliches Leben des Priesters im Blick auf Franz von Sales; 163–181: BAUMANN, K.: Priesterliche „Identitätszustände“... auf dem Weg, wie Christus gesinnt zu werden; 183–216: WITT, T.: „Bedenke, was du tust, ahme nach, was du vollziehst...“ Zur Bedeutung der Liturgie für die priesterliche Spiritualität.

Zeitschrift für katholische Theologie 120 (2001) Heft 2, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt. DM 37,00 / 138,00 pro Jahr ISSN: 0044-2895; 129–142: SCHMIDT, J.: Zum Begriff der Schöpfung; 143–171: SALA, G. B.: Die Gottesfrage in den Schriften Kants; 172–188: WITSCHEN, D.: Eigene Menschenrechte für Kinder? 189–202: TILLMANN, R.: Schwangerschaftskonfliktberatung; 203–210: MALATIESTA, C.: Die Börse: Moral der Gewinner?; 211–236: HOFMANN, P.: Trinitätslehre; 237–268: RULANDS, P.: Das übernatürliche Existential; 269–283: FRESACHER, B.: Kommunikation.

Zeitschrift für katholische Theologie 124 (2002) Heft 1, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt. € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044-2895; 3–17: BATLOGG, A. R.: Theologischer Grundkurs. Walter Kerns „Einführung in das Heilsmysterium“; 18–41: KLAUSNITZER, W.: Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit?; 42–78: NIEMANN, F.-J.: Von der Paulinischen Metapher „Fundament“ zur neuzeitlichen Fundamentalthologie; 79–90: NEUFELD, K. H.: Hegel als Herausforderung; 91–99: SPLETT, J.: Das spezifisch Christliche – allgemein menschlich?; 100–103: SPRECHER, M.-Th.: Einheitsdenken aus der Perspektive von Joh 17 (L. Lies); 103–106: SAATS, R.: Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (L. Lies); 106–109: RAU E.: Jesus – Freund von Zöllner und Sündern (K. H. Neufeld); 109–113: DUPRÉ, L.: Passage to Modernity (R. Schwager).

Zeitschrift für katholische Theologie 124 (2002) Heft 3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt. € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044-2895; 267–277: KRIEGBAUM, B.: Die Donatistischen Konzilien von Cebarsussa (393) und Bagai (394); 278–293: GAGEY, H.-J. / SOULETTE, J.-L.: Zur politischen Theologie; 294–311: VON STOSCH, K.: Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?; 312–325: KNAUER, P.: Eine Alternative zu der Begriffsbildung „Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit“.

Verborgener Gott – verborgene Kirche? Die kenotische Theologie und ihre eklesiologischen Implikationen, hg. v. Johannes Brosseder. – Stuttgart 2001. 261 S. (Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie, 14), kt € 57,90 ISBN: 3-17-017259-X; 11–25: BROSEDER, J.: Der verborgene Gott und die Kirche; 26–33: BEGZOS, M.: Apophatische Theologie und Ekklesiologie; 34–52: VERCRUYSE, J. E.: Luthers Kreuzestheologie und ihre eklesiologischen Implikationen; 53–67: GREY, M.: Beyond the Dark Night – A Kenotic Church moves on ...?; 68–80: HAAR, G. T.: Prophets in the Modern World. An anthropological perspective on propheticism in African-initiated churches in West Europe; 81–98: KÜHN, U.: Deus absconditus – ecclesia abscondita; 99–112: RAISER, K.: Gegenwärtige Hauptprobleme des Ökumenischen Rates der Kirchen nach Harare; 115–127: CERETI, G.: Critical Relecture of „Lumen Gentium“; 128–137: BRUN, M.: Die orthodoxe Kirche und die ökumenische Bewegung nach Harare unter besonderer Berücksichtigung der Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen; 138–155: DOLEJŠOVÁ, I.: Eschatological Elements in Jan Hus's Ecclesiology and Their Implications for a Later Development of the Church in Bohemia; 156–174: AMANZE, J.: The Ecumenical Movement in Africa in the 20th Century; 175–176: BRUN, M.: Das Institut für höhere Studien in orthodoxer Theologie; 179–182: GROEN, B.: Apophatische Theologie als Grunddimension christlicher Ekklesiologie: Beobachtungen zum Beitrag von Marios Begzos; 183–187: TJØRHOM, O.: Apostolicity and Apostolic Continuity in the Porvoo Common Statement – A possible ecumenical model?; 188–198: BRINKMANN, M.: Episcopacy in the Ecumenical Discussion; 199–201: TJØRHOM, O.: Episcopacy in Ecumenical Perspective; 202–212: McMASTER, J.: Celtic Spirituality: Rediscovery or Reinvention?; 213–217: AHLSTRAND, K.: Spirituality at the Margins; 218–227: HOUTEPEN, A.: Je crois à l'Esprit Saint qui Sanctifie l'Eglise; 228–239: HILBERATH, B.-J.: Rechtfertigung und Kirche; 240–259: VILAREDELL, H. V.: The Marginalisation of Churches in the European Societies.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Klaus Arntz, Universitätsstr. 2, D-86159 Augsburg;
Prof. Dr. Klaus Baumann, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Georg Braulik, Freyung 6, A-1010 Wien;
Martin Brüske, Innere Wiener Str. 44, D-81667 München;
Arnd Bünker, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Horst Bürkle, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Christoph Elsas, Am Plan 3, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Norbert Fischer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, D-85073 Eichstätt;
Prof. Dr. Gisbert Greshake, Peterbergstr. 36, D-79177 Freiburg-Kappel;
Axel Heinrich, Horner Landstr. 411, D-22111 Hamburg;
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Peter Hofmann, Simrockstr. 15, D-30171 Hannover;
Dr. Karsten Kreutzer, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden;
Dr. Josef Lössl, St.-Michielsstraat 16, B-3000 Leuven;
Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerdt, Buchenhüll 20, D-85072 Eichstätt / Bayern;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Otto Hermann Pesch, Regina-Ullmann-Str. 69 / III, D-81927 München;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Johannes Reipen, Wolbecker Str. 117, D-48155 Münster;
Dr. Peter Schallenberg, Brackeler Hellweg 144, D-44291 Dortmund;
Prof. Dr. Udo Schmälzle, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Joachim Schmiedl, Berg Sion 1, D-56179 Vallendar;
Dr. Klaus Scholtissek, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Michael Schulz, Via G. Buffi 13, CH-6904 Lugano;
Prof. Dr. Hermann Spieckermann, Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domplatz 5, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Universitätsstr. 13-17, D-48143 Münster;
Dr. Christoph Uehlinger, Miséricorde, CH-1700 Fribourg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Dr. Martin Wichmann, Lotzbeckstr. 7, D-77933 Lahr;
Prof. Dr. Joseph Wohlmuth, Regina-Pacis-Weg 1A, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster.

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

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

Sekretariat: Gundula Wittenborn

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

Verlag und Anzeigen

Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster

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

Jahresabonnement: € 101,30/sFr 176,–,

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

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

Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2002

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

© 2002 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

ISSN 0040-568 X