JAHRESVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Hans-Gerd Angel, D-53113 Bonn – Sp. 405–407.
Dr. Claus Arnold, D-48149 Münster – Sp. 91–104.
Prof. Dr. Klaus Arntz, D-86159 Augsburg – Sp. 165–167, 167–170, 520 KR.
Dr. Franz Josef Backhaus, D-48231 Warendorf – Sp. 371–374.
Prof. Dr. Klaus Baumann, D-33098 Paderborn – Sp. 516–518.
Prof. Dr. Norbert Clemens Baumgart, D-21339 Lüneburg – Sp. 24–26.
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, D-93080 Pentling – Sp. 19–21, 21,22–23,23–24, 56–57, 138–139, 191–192, 371, 391–392, 396–397.
Dr. Robert Jan Berg, D-48151 Münster – Sp. 154–158, 407–408.
Dr. Michael Böhnke, D-52066 Aachen – Sp. 72–74.
Stefan Böntert, D-48143 Münster – Sp. 150, 171.
Dr. Johannes Brantl, D-94032 Passau – Sp. 501–503.
Prof. Dr. Martin Brecht, D-48143 Münster – Sp. 378–380.
Prof. Dr. Thomas Bremer, D-48149 Münster – Sp. 85; 177–190, 230–231.
Prof. Dr. Werner Bröker, D-48268 Greven – Sp. 341–342.
Prof. Dr. Peter Bruns, Bamberg – Sp. 224–226.
Arndt Bünker, D-48149 Münster – Sp. 253, Sp. 261 KR, 344 KR, 510–512.
Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, D-35390 Gießen – Sp. 509–510.
Klaus Depta, D-36037 Fulda – Sp. 163–165.
Stephanie von Dobbeler, D-53757 St. Augustin – Sp. 480–483.
Prof. Dr. Christoph Dohmen, D-93040 Regensburg – Sp. 28–29, 111–112.
Prof. DDr. Patrick Dondelinger, Ch-6000 Luzern – Sp. 398–401.
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, D-44227 Dortmund – Sp. 31–32, 37–38, 286–287, 291–292, 295–296.
Prof. Dr. Martin Ebner, D-48143 Münster – Sp. 428 KR, 428 KR.
Prof. Dr. Beate Ego, D-49069 Osnabrück – Sp. 473–474.
Prof. Dr. Christoph Elsas, D-35037 Marburg – Sp. 74–77.
Prof. Dr. Pius Engelbert, D-48727 Billerbeck – Sp. 298–299, 488–490.
Prof. Dr. Stephan Ernst, D-97070 Würzburg – Sp. 231–233, 503–506.
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, CH-7000 Chur – Sp. 305–306, 306–307.
Prof. Dr. Ernst Feil, D-80539 München – Sp. 514–516.
Dr. Michael F. Feldkamp, D-10117 Berlin – Sp. 485–486.
Dr. Hubert Filser, D-80539 München – Sp. 242–243.
Prof. Dr. Norbert Fischer, D-85073 Eichstätt – Sp. 79–82.
Dr. Jochen Flebbe, D-53133 Bonn – Sp. 470–473.
Prof. Dr. Bernhard Fraling, D-97070 Würzburg – Sp. 145–147.
Dr. Ansgar Franz, D-44780 Bochum – Sp. 498–500.
Dr. Werner Freistetter, A-1010 Wien – Sp. 333–335.
Dr. Marco Frenschkowski, D-65713 Hofheim – Sp. 77–79, 284–286.
Prof. Dr. Christian Frevel, D-50923 Köln – Sp. 196–199.
DDr. Martin Friedrich, D-58079 Hagen – Sp. 44–45.
Dr. Matthias J. Fritsch, D-93040 Regensburg – Sp. 337–338.
Dr. Gotthard Fuchs, D-65189 Wiesbaden – Sp. 330–333.
Prof. DDr. Alfons Fürst, D-48143 Münster – Sp. 296–298, 299–304, 459–465, 486–488.
Prof. Dr. Erhard S. Gerstenberger, D-35032 Marburg – Sp. 109–111, 289–290, 374–376.
Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, Tokyo, Japan – Sp. 133–136.
Prof. Dr. Bernhard Grom, D-80539 München – Sp. 326 KR.
Dr. Hermann-Josef Grosse Kracht, D-48149 Münster – Sp. 236–239, 327–330, 518 KR.
Dr. Alois Halbmayer, A-5020 Salzburg – Sp. 427.
Herbert Hartl, A-1050 Wien – Sp. 250–253.
Dr. Maria Häusl, D-97070 Würzburg – Sp. 205–208.
Dr. Torsten Habbel, D-48161 Münster – Sp. 191–192.
Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach, D-48143 Münster – Sp. 239–242.
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, D-48149 Münster – Sp. 424–428.
Prof. Dr. Rudolf Hoppe, D-53113 Bonn – Sp. 36–37.
Ulrich T.G. Hoppe, D-48145 Münster – Sp. 411–424.
Prof. Dr. William J. Hoye, D-48149 Münster – Sp. 226–228.
Björn Igelbrink, D-49545 Tecklenburg – Sp. 175 KR., 343 KR.
Prof. Dr. Friedhelm Jürgensmeier, D-49069 Osnabrück – Sp. 61–63.
Prof. Dr. Rainer Kampling, D-14195 Berlin – Sp. 43–44.
Prof. Dr. Werner Kathrein, D-36037 Fulda – Sp. 120–122.
Prof. Dr. Hans Kessler, D-65812 Bad Soden – Sp. 495–498.
Dr. Rainer Kessler, D-65812 Bad Soden – Sp. 474–477.
Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Münster – Sp. 342–343 KR, 344 KR, 429 KR, 430 KR, 517–518 KR.
Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer, D-96045 Bamberg – Sp. 57–59.
Prof. Dr. Matthias Klinghardt, D-01062 Dresden – Sp. 344 KR.
Dr. Imre Koncsik, D-80539 München – Sp. 152–154.
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, D-99084 Erfurt – Sp. 311–313, 397–398.
Prof. Dr. Armin Kreiner, D-80539 München – Sp. 335–337.
Siegfried Kreuzer, D-42205 Wuppertal – Sp. 192–196.
Prof. Bernhard Lang, D-33046 Paderborn – Sp. 282–283.
Prof. Dr. Georg Langenhorst, D-90478 Nürnberg – Sp. 468–470.
Prof. Dr. Michael Lattke, Brisbane, Australien – Sp. 519 KR.
Dr. Jörg Lauster, D-55124 Mainz – Sp. 483–485.
Prof. Dr. Eduard Lohse, D-37075 Göttingen – Sp. 112–113.
Prof. Dr. Horacio E. Lona, D-83671 Benediktbeuren – Sp. 202–204.
Prof. Dr. Norbert Lüdecke, D-53113 Bonn – Sp. 319–321.
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, D-48143 Münster – Sp. 70–72, 247–250, 318–319.
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Aachen – Sp. 171–174.
Dr. Peter Lüning, D-33098 Paderborn – Sp. 45–55, 137–138, 139–141.
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, D-48145 Münster – Sp. 209–212, 465–468.
Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd – Sp. 69–70.
Prof. Dr. Claus Peter März, D-99096 Erfurt – Sp. 479–480.
Prof. Dr. Kurt Meier, D-04157 Leipzig – Sp. 123–124, 124–126, 126–129, 131–132.
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke – Sp. 308–310, 338–340, 382–390, 494–495.
DDr. Christof Müller, D-97070 Würzburg – Sp. 408–411.
Prof. DDr. Klaus Müller, D-48143 Münster – Sp. 404–405.
Prof. Dr. Franz Mussner, Passau – Sp. 215–216.
Dr. Bernd Oberdorfer, D-86135 Augsburg – Sp. 234–236.
Prof. DDr. Otto-Hermann Pesch, D-81927 München – Sp. 29–31.
Prof. Dr. Hans Pörnbacher, D-82409 Wildsteig – Sp. 228–229.
Prof. Dr. Manfred Probst, D-56179 Vallendar – Sp. 66–69.
Dr. Wolfgang Reinbold, D-38073 Göttingen – Sp. 292–294.
Prof. Dr. Klemens Richter, D-48143 Münster – Sp. 63–64, 85–86, 106–107, 149–150, 310–311, 313–314, 317–318, 354–368, 368–372.
Prof. Dr. Josef Römelt, D-99084 Erfurt – Sp. 507–509.
Dr. Michael Rosenberger, D-97070 Würzburg – Sp. 321–324, 324–325.
Winfried Rottenecker, D-48149 Münster – Sp. 520 KR.
Prof. Dr. Thomas Ruster, D-53332 Bornheim – Sp. 218–220.
Dr. Susanne Sandherr, D-53113 Bonn – Sp. 392–396.
Prof. Dr. Hanjo Sauer, A-4020 Linz – Sp. 107–109.
Prof. Dr. Roman A. Siebenrock, A-6020 Innsbruck – Sp. 64–66.
Dr. Thomas Schärtl, D-48143 Münster – Sp.158–163, 253–257.
Dr. Peter Schallenberg, D-44291 Dortmund – Sp. 144–145.
Prof. Dr. Arno Schilson, D-55099 Mainz – Sp. 314–317.
Prof. Dr. Herbert Schlögel, D-93040 Regensburg – Sp. 401–403.
Franz Schneider, D-99084 Erfurt – Sp. 150–152.
Prof. Dr. Michael Schneider, D-60599 Frankfurt a.M. – Sp. 103–106.
Dr. Martin Schmidl, D-48143 Münster – Sp. 86, 86–87, 261–262 KR.
Prof. Dr. Armin Schmitt, D-97753 Karlstadt – Sp. 38–41.
Prof. Dr. Edgar Schmitz, D-80804 München – Sp. 262 KR.
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, D-97072 Würzburg – Sp. 290–291, 376–377, 377–378.
Sabine Schratz, D-48143 Münster – Sp. 341–342 KR.
Prof. Dr. Jens Schröter, D-04109 Leipzig – Sp. 32–34, 116–119, 477–479.
Prof. DDr. Werner Schüssler, D-54296 Trier – Sp. 490–493.
Prof. Dr. Ehrenfried Schulz, München – Sp. 281–282, 512–513.
Prof. Roman A. Siebenrock, A-6020 Innsbruck – Sp. 381–382.
Prof. Dr. Michael Sievernich, D-60599 Frankfurt a.M. – Sp. 403–404.
Prof. Dr. Thomas Söding, D-42097 Wuppertal – Sp. 3–20, 34–36, 41–43, 199–202.
Prof. Dr. Jörg Splett, D-63069 Offenbach – Sp. 429–430, 520 KR.
Prof. Dr. Gerhard Stanke, D-36037 Fulda – Sp. 325–326, 506–507.
Prof. Dr. Hermann-Josef Stipp, D-55099 Mainz – Sp. 287–288.
Dr. Magnus Striet, D-72074 Tübingen – Sp. 174 KR, 261 KR.
Dr. Holger Strutwolf, D-66953 Pirmasens – Sp. 212–214.
Prof. Dr. Erdmann Sturm, D-48143 Münster – Sp. 221–224.
Prof. Dr. Günter Switek, D-60599 Frankfurt a. M. – Sp.136–137.
BTP Wolfgang Thierse, D-10405 Berlin – Sp. 129–131.
Prof. Dr. Reinhard thöle, D-64625 Bensheim – Sp. 59–61.
Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, D-33098 Paderborn – Sp. 141–143.
Dr. Joachim Valentin, D-79104 Freiburg – Sp. 27–28.
Prof. Dr. Hermann-Josef Venetz, Ch-1700 Fribourg, Sp. 113–116.
Ludger Verst, D-34121 Kassel – Sp. 260 KR.
Prof. Dr. Harald Wagner, D-48143 Münster – Sp. 55–56, 132–133, 173 KR, 174, KR, 233–234, 259–261 KR, 261 KR, 262 KR, 262–263 KR, 307, 343 KR, 390–391, 493–494, 519 KR, 519 KR.
Dr. Stephan Wahle, D-53133 Bonn – Sp. 216–218.
Prof. Dr. Ulrich Willers, D-85072 Eichstätt – Sp. 82–86.
Prof. Dr. Aloysius Winter, D-36037 Fulda – Sp. 257–260.
Dr. Stephan Winter, D-49003 Osnabrück – Sp.147–149, 244–247.

Prof. Dr. Hubert Wolf, D-48143 Münster – Sp. 119–120, 122–123, 173–174 KR, 208–209, 214–215, 304–305, 380–381, 437–452.

Prof. Dr. Gunther Wenz, D-80799 München – Sp. 451–460, 500–501.

Matthias Werner, D-35394 Gießen – Sp. 283–284.

Prof. Dr. Werner Zager, D-44801 Bochum – Sp. 204–205.

Dr. Helmut Zander, D-53111 Bonn – Sp. 513–514.

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Arnold, Claus: Neuere Forschungen zur Modernismuskrise in der katholischen Kirche, Sp. 91–104.

Bremer, Thomas: Die ökumenische Bewegung während des Kalten Krieges – Eine Rückschau, Sp. 177–190.

Haering, Stephan: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Sp.266–280.

Söding, Thomas: Exegese und Theologie. Spannungen und Widersprüche, Kohärenzen und Konvergenzen aus katholischer Perspektive, Sp. 3–20.

Richter, Klemens: Zur Konstitution Sacrosanctum Concilium des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 4. Dezember 1963, Sp. 354–368.

Richter, Klemens: Votum der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster zur Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Sp. 368–372.

Wenz, Gunther: Aktuelle Arbeiten zu Schleiermacher, Sp. 451–460.

Wolf, Hubert: Kontrolle des Wissens. Zensur und Index der verbotenen Bücher, Sp. 437–452.

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Achenbach, Rüdiger / Kriege, Hartmut: Die Päpste und die Macht, Sp. 371.

Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht. Festgabe für Heinrich J. F. Reinhardt zum 60. Geburtstag, hg. v. Rüdiger Althaus / Rosel Oehmen-Vieregge / Jürgen Olschewski, Sp. 318–319.

Altenberend, Johannes: Leander van Eß (1772–1847). Bibelübersetzer und Bibelverbreiter zwischen katholischer Aufklärung und evangelikaler Erweckungsbewegung, Sp. 132–133.

Anders, Günther: Über Heidegger, hg. v. Gerhard Oberschlick in Verbindung mit Werner Reimann als Übersetzer mit einem Nachwort von Dieter Thomä, Sp. 407–408.

Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche. Theologische Bausteine. Christian Möller zum 60. Geburtstag, hg. v. Manfred Josuttis / Heinz Schmidt / Stefan Scholpp, Sp. 281–282.

Asiedu-Peprah, Martin: Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy, Sp. 376–377.

Avemarie, Friedrich: Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte, Sp. 29–31.

Back, Frances: Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14–4,6, Sp. 477–479.

Baum, Armin Daniel: Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum, Sp. 296–298.

Baumert, Norbert: Studien zu den Paulusbriefen, Sp. 344.

Beck, Heinrich: Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, Sp. 152–154.

Beck, Martin: Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben, Sp. 24–26.

Bedenbender, Andreas: Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik, Sp. 284–286.

Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, hg. v. Rudolf Weth, Sp. 74–77.

Beierwaltes, Werner: Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Sp. 79–82.

Berger, Klaus: Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel, Sp. 31–32.

Biemer, Günter: Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben Kardinal Newmans, Sp. 381–382.

Biser, Eugen: Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?, Sp. 261.

Blasius, Dirk: Carl Schmitt. Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich, Sp. 123–124.

Böhm, Uwe / Buschmann, Gerd: Popmusik – Religion – Unterricht. Modelle und Materialien zur Didaktik von Popularkultur, Sp. 163–165.

Braga, Carlo / Bugnini, Annibale: Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia 1903–1963, Sp. 63–64.

Broer, Ingo: Einleitung in das Neue Testament II. Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons, Sp. 290–291.

Bürkert-Engel, Barbara: Charles de Foucauld: Christliche Präsenz unter Muslimen. Analyse und kritische Auseinandersetzung mit einer Islamrezeption in Biographie und Nachlass, Sp. 250–251.

Bruckstein, Almut Sh.: Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik, Sp. 27–28.

Burghardt, Dominik: Institution Glaubenssinn. Die Bedeutung des *sensus fidei* im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze, Sp. 319–321.

Busch, Volker: In Gottes Gemeinschaft vollendet. Die Konzeption einer „Auferstehung im Tod" in der Theologie Gisbert Greshakes, Sp. 307–310.

Cebulj, Christian: Ich bin es. Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium, Sp. 199–201.

Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft, hg. v. Albert Gerhards / Benedikt Kranemann, Sp. 244–247.

Codice di diritto canonico Commentato. Testo ufficiale latino. Traduzione italiana. Fonti, Interpretazioni autentiche. Legislazione complementare della Conferenza episcopale italiana. Commento a cura della Redazione di Quaderni di diritto Ecclesiale, Sp. 70–72.

Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie, hg. v. Albert Gerhards / Thomas Sternberg / Walter Zahner, Sp. 310–311.

Concise Encyclopedia of Language and Religion, hg. v. John A. Sawyer / J. M. Y. Simpson. Consulting Editor R. E. Asher, Sp. 77–79.

D'Assonville, Victor E.: Der Begriff „doctrina" bei Johannes Calvin – eine theologische Analyse, Sp. 305–306.

Dalferth, Ingolf U.: Auf dem Weg der Ökumene. Die Gemeinschaft evangelischer und anglikanischer Kirchen nach der Meißener Erklärung, Sp. 139–141.

Danz, Christian: Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, Sp. 221–224.

Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums, hg. v. Wilfried Härle / Heinz Schmidt / Michael Welker, Sp. 19–21.

Das Opfer – aktuelle Kontroversen. Religionspolitischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie. Deutsch-italienische Fachtagung der Guardini-Stiftung in der Villa Vigoni 18.–22. Oktober 1999, hg. v. Bernhard Dieckmann, Sp. 216–218.

Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, hg. v. Albert Gerhards / Klemens Richter, Sp. 64–66.

Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts, hg. v. Ernst-Dieter Hehl / Ingrid Heike Ringel / Hubertus Seibert, Sp. 298–299.

Detambel, Daniel: Verkündigung durch das Fernsehen. Möglichkeiten und Grenzen in einem sich verändernden Kontext, Sp. 260.

Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers, hg. v. Dieter Burdorf / Reinold Schmücker, Sp. 451–460.

Diederich, Martin: Schleiermachers Geistverständnis. Eine systematisch-theologische Untersuchung seiner philosophischen und theologischen Rede vom Geist, Sp. 451–460.

Die Kirchen und das Judentum, Bd. 2. Dokumente von 1986–2000, hg. v. Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus, Sp. 215–216.

Die Mission der Kirche, hg. v. Horst Bürkle, Sp. 344.

Der leidende Gott. Eine philosophische Kritik, hg. v. Peter Koslowski / Friedrich Hermanni, Sp. 174.

Der Liturgiker Amalarius. Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit, hg. v. Wolfgang Steck, Sp. 147–149.

Der Theologe Melanchthon, hg. v. Günter Frank, Sp. 141–143.

Die Bibel. Erschlossen und kommentiert v. Hubertus Halbfas, Sp. 262–263.

Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bertolds von Konstanz, 1054–1100, hg. v. Ian S. Robinson, Sp. 488–490.

Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900–1980), hg. v. Heribert Smolinsky, Sp. 119–120.

Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes. Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie, hg. v. Joachim Kügler, Sp. 282–283.

Douglass, Klaus: Die neue Reformation. 96 Thesen zur Zukunft der Kirche, Sp. 520 KR.

Ethik und Gesetzgebung. Probleme – Lösungsversuche – Konzepte. Mit Beiträgen von Alberto Bondolfi u. a., hg. v. Alberto Bondolfi / Stefan Grotefeld, Sp. 144–145.

Faber, Eva-Maria: Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Sp. 55–56.

Ferré, Frederick: Living and Value. Toward a Constructive Postmodern Ethics, Sp. 321–324.

Findeis, Hagen: Das Licht des Evangeliums und das Zwielicht der Politik. Kirchliche Karrieren in der DDR, Sp. 124–126.

Fischer, Johannes: Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Sp. 165–167.

Förster, Hans: Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche. Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfests, Sp. 311–313.

Förster, Niclas: Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe, Sp. 212–214.

Ford, Norman M.: The Prenatal Person. Ethics from conception to birth, Sp. 324–325.

Freude an Unterschieden. Kirchen in Bewegung. Joie des différences – Églises en mouvement. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, hg. v. Hartwig Müller, Sp. 510–512.

Fried, Johannes: Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter, Sp. 171–174.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Briefwechsel 1801–1802 (Briefe 1005–1245), hg. v. Andreas Arndt / Wolfgang Virmond, Sp. 451–460.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Exegetische Schriften, hg. v. Hermann Patsch / Dirk Schmid, Sp. 451–460.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kirchenpolitische Schriften, hg. v. Günter Meckenstock unter Mitwirkung von Hans-Friedrich Traulsen, Sp. 451–460.

Friedrich Schleiermacher: Über die religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. v. Günter Meckenstock, Sp. 451–460.

Gadamer, Hans-Georg: Die Lektion des Jahrhunderts. Ein Interview von Riccardo Dottori, Sp. 154–158.

Gerwing, Manfred: Theologie im Mittelalter. Personen und Stationen theologisch-spiritueller Suchbewegungen im mittelalterlichen Deutschland, Sp. 173–174.

Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch, hg. v. Helga Grebing, Sp. 327–330.

Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog, hg. v. Karl Gabriel unter Mitwirkung der Arbeitsgemeinschaft Christliche Sozialethik, Sp. 405–407.

Goertz, Stephan: Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Sp. 501–503.

Gorys, Erhard: Zu Gast in Klöstern. Mit 21 Schwarzweißillustrationen, Sp. 174.

Gottesglaube – ein Selektionsvorteil? Religion in der Evolution – Natur- und Geisteswissenschaftler im Gespräch, hg. v. Sigrid Martin Daecke / Jürgen Schnakenberg, Sp. 341–342.

Griesbeck, Josef: Gemeinschaft leben. Impulse und Methoden für die Jugend- und Gemeindearbeit, Sp. 326.

Grosses Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. Wörterbuch zur Sepulkralkultur. Bd 1 Volkskundlich-kulturgeschichtlicher Teil: Von Abdankung bis Zweitbestattung, hg. v. Zentralinstitut für Sepulkralkultur Kassel, bearbeitet v. Reiner Sörries, Sp. 149–150.

Haag, Martina: „Dem Herzen Jesu singe " Politische Instrumentalisierung der Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Sp. 313–314.

Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 64. Geburtstag, hg. v. Manfred Hutter / Wassilios Klein / Ullrich Vollmer, Sp. 459–465.

Hartmann, Michael: Der Tod Johannes' des Täufers. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie auf dem Hintergrund narrativer, intertextueller und kulturanthropologischer Zugänge, Sp. 291–292.

Heil, Uta: Athanasius von Alexandrien. De Sententia Dionysii. Einleitung, Übersetzung und Kommentar, Sp. 224–226.

Heine, Peter: Kulturknigge für Nichtmuslime. Ein Ratgeber für den Alltag, Sp. 344.

Heinecke, Herbert: Konfession und Politik in der DDR. Das Wechselverhältnis von Kirche und Staat im Vergleich zwischen evangelischer und katholischer Kirche, Sp. 126–129.

Hengel, Martin / Barrett, C. K.: Conflicts and challenges in Early Christianity, Sp. 428.

Hengel, Martin / Schwemer, Anna Maria: Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien, Sp. 32–34.

Hofmann, Murad W.: Islam, Sp. 342–343.

Hoffmann, Alfred: „Mit Gott einfach fertig". Untersuchungen zu Theorie und Praxis des Atheismus im Marxismus-Leninismus der Deutschen Demokratischen Republik, Sp. 129–131.

Hoffmann, Heinrich: Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik, Sp. 204–205.

Hogan, Linda: Confronting the Truth. Conscience in the Catholic Tradition, Sp. 401–403.

Holzem, Andreas: Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800, Sp. 120–122.

Hosselmann, Birgit: Todesanzeigen als memento mori? Eine empirische Untersuchung von Todesanzeigen der Gegenwart, Sp. 150.

Ioannis Calvini. Opera Exegetica, Vol. XII/1, Vol. XII/2, Sp. 306–307.

Isermann, Gerhard: Widersprüche in der Bibel. Warum genaues Lesen lohnt. Ein Arbeitsbuch, Sp. 86.

Iwersen, Julia: Lexikon der Esoterik, Sp. 513–514.

Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, hg. v. Joachim Valentin / Saskia Wendel, Sp. 330–333.

Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen, hg. v. Andreas Leinhäupl-Wilke / Magnus Striet, Sp. 21.

Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur, hg. v. Ralf Elger unter Mitarbeit von Friederike Stolleis, Sp. 429.

Knauer, Peter: Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, Sp. 503–506.

Knöppler, Thomas: Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu, Sp. 479–480.

Köhler, Joachim: Geschichte – Last oder Befreiung. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, hg. v. Rainer Bendel unter Mitarbeit von Christian Holzapfel und Christian Handschuh, Sp. 208–209.

Körtner, Ulrich H. J.: Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, Sp. 239–242.

Körtner, Ulrich H. J.: Freiheit und Verantwortung. Studien zur Grundlegung theologischer Ethik, Sp. 506–504.

Koltermann, Ulrike: Päpste und Palästina. Die Nahostpolitik des Vatikans von 1947 bis 1997, Sp. 122–123.

Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne. Debatte, hg. v. Herfried Münkler / Marcus Llanque, Sp. 236–239.

Koslowski, Peter: Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling, Sp. 335–337.

Kramer von Reisswitz, Crista: Die Papstmacher. Die Kardinäle und das Konklave, Sp. 259–261 KR.

Krispenz, Jutta: Literarkritik und Stilstatistik im Alten Testament. Eine Studie zur literarkritischen Methode durchgeführt an Texten aus den Büchern Ezechiel und 1 Könige, Sp. 192–196.

Krochmalnik, Daniel: Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum, Sp. 473–474.

Krötke, Wolf: Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften", Sp. 233–234.

Krüger, Klaus: Das Bild als Schleier des Unsichtbaren. Ästhetische Illusion in der Kunst der frühen Neuzeit in Italien, Sp.424–428.

Kruse, Jens-Martin, Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522, Sp. 378–380.

Küng, Hans: Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg, Sp. 262 KR.

Kumlehn, Martina: Symbolisierendes Handeln. Schleiermachers Theorie religiöser Kommunikation und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Religionspädagogik, Sp. 451–460.

Lämmermann, Godwin: Einleitung in die Praktische Theologie. Handlungstheorien und Handlungsfelder, Sp. 403–404.

Landmesser, Christof: Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluß an Mt 9,9–13, Sp. 480–483.

Lebensgeschichte und Religion, hg. v. Detlev Dormeyer / Herbert Mölle / Thomas Ruster, Sp. 103–106.

Lemmen, Thomas / Miehl, Melanie: Miteinander leben. Christen und Muslime im Gespräch, Sp. 430.

Leonhardt, Rochus: Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, Sp. 390–391.

Levin, Christoph: Das Alte Testament, Sp. 286–287.

Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht. Bd. 2 (G-M), hg. v. Axel Freiherr v. Campenhausen / Ilona Riedel-Spangenberger / Reinhold Sebott unter Mitarbeit von Michael Ganster und Heribert Hallermann, Sp. 247–250.

Liebe und gebot. Studien zum Deuteronomium. Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt, hg. v. Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann, Sp. 28–29.

Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Festschrift Angelus A. Häußling, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann. Teil 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung. Teil 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Sp. 66–69.

Löffler, René: Gemeindeleitung durch ein Priesterteam. Interpretation des can. 517 § 1 CIC/1983 unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Rechtslage, Sp. 72–74.

Lohfink, Norbert: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV, Sp. 474–477.

Lohmann, Friedrich: Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte, Sp. 507–509.

Lüchinger, Adrian: Päpstliche Unfehlbarkeit bei Henry Edward Manning und John Henry Newman, Sp. 57–59.

Maier, Johann: Kriegsrecht und Friedensordnung in jüdischer Tradition, Sp. 333–335.

Majetschak, Stefan: Ludwig Wittgensteins Denkweg, Sp. 158–163.

Malcherek, Reinhold: Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert. Valentin Thalhofer (1825–1891) und sein „Handbuch der katholischen Liturgik", Sp. 69–70.

Manemann, Jürgen: Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus, Sp. 218–220.

Marguerat, Daniel: Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie, Sp. 34–36.

Marshall, Bruce D.: Trinity and Truth, Sp. 137–138.

Marschler, Thomas: Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin, 2 Bde., Sp. 382–390.

Maron, Gottfried: Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche, Sp. 136–137.

Medien – Wahrnehmung – Ethik. Eine annotierte Bibliographie, hg. v. Gerfried W. Hunold, Sp. 171.

Meiwes, Relinde: Arbeiterinnen des Herrn. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert, Sp. 85 KR.

Menke, Karl-Heinz: Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre, Sp. 493–494.

Menschenbild und menschenwürde, hg. v. Eilert Herms, Sp. 519–520 KR.

Metzler-Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Bd 1–4 (1999–2002), hg. v. Christoph Auffarth / Jutta Bernard / Hubert Mohr unter Mitarbeit von Agnes Imhof / Silvia Kurre, Sp. 189–191.

Michel, Andreas: Theologie aus der Peripherie. Die gespaltene Koordination im Biblischen Hebräisch, Sp. 205–208.

Miehl, Melanie: 99 Fragen zum Islam, Sp. 517–518 KR.

Mose. Ägypten und das Alte Testament, hg. v. Eckart Otto, Sp. 474–477.

Mosebach, Martin: Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, Sp. 397–398.

Motté, Magda: „Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit". Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Sp. 468–470.

Mratschek, Sigrid: Der Briefwechsel des Paulinus von Nola, Sp. 299–304.

Müller, Gerhard Ludwig: Maria – die Frau im Heilsplan Gottes, Sp. 494–495.

Müller, Klaus: Gott erkennen. Das Abenteuer der Gottesbeweise, Sp. 520 KR.

Müller, Wolfgang Erich: Evangelische Ethik, Sp. 145–147.

Muslow, Martin: Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720, Sp. 514–516.

Nation und Religion in der deutschen Geschichte, hg. v. Heinz-Gerhard Haupt / Dieter Langewiesche, Sp. 304–305.

Nentel, Jochen: Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1:23, 24; 1 Sam 12 und 1 Kön 8, Sp. 287–288.

Nikolaus von Kues: Nicolai de Cusa. Opera omnia. Iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis. Ad codicum fidem edita, Sp. 226–228.

North, Robert: The Biblical Jubilee ... After Fifty Years, Sp. 289–290.

Oehmen-Viereegge, Rosel: Die Einzelbeichte im katholisch-evangelischen Gespräch. Eine theologisch-kanonistische Untersuchung, Sp. 396–397.

Orth, Stefan: Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœr und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie, Sp. 45–49.

Os, Henk van: Der Weg zum Himmel. Reliquienverehrung im Mittelalter. Mit Beiträgen von Karel R. van Kooij und Kaspar Staal, Sp. 519 KR.

Ostmeyer, Karl-Heinrich: Taufe und Typos. Elemente und Theologie der Tauftypologien in 1. Korinther 10 und 1. Petrus 3, Sp. 261 KR.

Otto, Eckart: Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne, Sp. 109–111.

Otto, Eckart: Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien, Sp. 196–199.

P. Matthäus Rader SJ. Bd. I: 1595–1612, bearb. V. Helmut Zäh / Silvia Strodel, eingel. und hg. v. Alois Schmid, Sp. 228–229.

Painadath, Sebastian: Der Geist reißt Mauern nieder. Die Erneuerung unseres Glaubens durch interreligiösen Dialog, München 2002, Sp. 261 KR.

Pasterczyk, Piotr: Theologie des kirchlichen Amtes. Das priesterliche Amt in den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils und in der nachkonziliaren Theologie, Sp. 391–392.

Pate, C. Marvin: The Reverse of the Curse. Paul, Wisdom, and the Law, Sp. 292–294.

Patzold, Steffen: Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs, Sp. 209–212.

Paul Tillich: Berliner Vorlesungen I. (1919–1920), hg. u. mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm, Sp. 490–493.

Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge. Hans Hübner zum 70. Geburtstag, hg. v. Udo Schnelle / Thomas Söding in Verbindung mit Michael Labahn, Sp. 36–37.

Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, hg. v. Claudia Janssen / Luise Schottroff / Beate Wehn, Sp. 408–411.

Pemsel-Maier, Sabine: Der Traum vom ewigen Leben. Die christliche Hoffnung auf die Überwindung des Todes, Sp. 427 KR.

Peters, Ted: The World's Future. Systematic Theology for a New Era, Sp. 283–284.

Pfeiffer, Matthias: Einweisung in das neue Sein. Neutestamentliche Erwägungen zur Grundlegung der Ethik, Sp. 509–510.

Philosophische Propädeutik. Band 3. Metaphysik und Ontologie, hg. v. Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger, Sp. 337–338.

Pilvousek, Joseph: Theologische Ausbildung und gesellschaftliche Umbrüche. 50 Jahre Katholische Theologische Hochschule und Priesterausbildung in Erfurt, Sp. 106–107.

Podskalsky, Gerhard. Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459, Sp. 229–231.

Poschmann, Andreas: Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde, Sp. 314–317.

Probst, Manfred / Richter, Klemens: Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen, Sp. 398–401.

Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Sp. 495–498.

Protestantismus und Ästhetik. Religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts, Sp. 483–485.

Quante, Michael: Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik, Sp. 167–170.

Ranff, Viki: Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen, Sp. 133–135.

Reiser, Marius: Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung, Sp. 37–38.

Religion als gesellschaftliches Phänomen. Soziologische, theologische und literaturwissenschaftliche Annäherungen hg. v. Marianne Heimbach-Steins, Sp. 242–243.

Religion und Phantasie. Von der Imaginationskraft des Glaubens, hg. v. Werner H. Ritter, Sp. 191–192.

Repschinski, Boris: The Controversy Stories in the Gospel of Matthew. Their Redaction, Form and Relevance for the Relationship Between the Matthean Community and Formative Judaism, Sp. 86–87 KR.

Rotermann, Stefanie: Wozu (noch) Theologie an Universitäten?, Sp. 22–23.

Rotzetter, Anton: Sprache an der Grenze zum Unsagbaren. Für eine zeitgemäße Gebetssprache in der Liturgie, Sp. 317–318.

Roth, Ulli: Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus, Sp. 231–233.

Rupert von Deutz: De divinis officiis / Der Gottesdienst der Kirche, auf der Textgrundlage der Edition v. H. Haacke neu hg., übersetzt u. eingel. v. Hartmut u. Ilse Deutz, Sp. 498–500.

Sans, Georg: Ist Kants Ontologie naturalistisch? Die „Analogien der Erfahung" in der „Kritik der reinen Vernunft", Sp. 257–260.

Schallenberg, Peter: Moraltheologie / Christliche Gesellschaftslehre, Sp. 325–326.

‚Schau auf die Kleinen ...' Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft, hg. v. Rüdiger Lux, Sp. 465–468.

Schicketanz, Peter: Der Pietismus von 1675 bis 1800, Sp. 44–45.

Schlenke, Dorothee: „Geist und Gemeinschaft". Die systematische Bedeutung der Pneumatologie für Friedrich Schleiermachers Theorie der christlichen Frömmigkeit, Sp. 451–460.

Schlögel, Herbert: Profi und Profil. Zum Ethos pastoraler Berufe, Sp. 404–405.

Schmidt, Bernhard: Lied – Kirchenmusik – Predigt im Festgottesdienst Friedrich Schleiermachers. Zur Rekonstruktion seiner liturgischen Praxis, Sp. 500–501.

Schmitt, Tassilo: Paroikie und Oikoumene. Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen zum 1. Clemensbrief, Sp. 202–204.

Schneider-Stengel, Detlef: Christentum und Postmoderne. Zu einer Neubewertung von Theologie und Metaphysik, Sp. 338–340.

Schröer, Alois: Brauchtum und Geschichte im Bereich der Kirche von Münster. Thematische Beiträge aus dem Schrifttum des Verfassers, Sp. 173 KR.

Schule des Denkens. 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in Pullach und München, hg. v. Julius Oswald, Sp. 253–257.

Schüngel-Straumann, Helen: Tobit. Übersetzt und ausgelegt von Helen Schüngel-Straumann, Sp. 38–41.

Schwarz, Hans: Die christliche Hoffnung. Grundkurs Eschatologie. Mit zahlreichen Schaubildern, Sp. 138–139.

Schwikart, Georg: Christentum. Die 100 wichtigsten Daten. Sp. 343 KR.

Spaller, Christina: „Die Geschichte des Buches ist die Geschichte seiner Auslöschung ..." Die Lektüre von Koh 1,3–11 in vier ausgewählten Kommentaren, Sp. 371–374.

Striet, Magnus: Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches, Sp. 82–86.

Studien zur Gnosis, hg. v. Gerd Lüdemann, Sp. 519.

1000 Stunden Religion. Wie junge Erwachsene den Religionsunterricht erleben, hg. v. Peter Kliemann / Hartmut Rupp, Sp. 175 KR.

„Tausend Jahre wie ein Tag ...". Das zweite Jahrtausend im Spiegel von zehn Tagen, hg. v. Bernd H. Stappert, Sp. 341–342 KR.

Tenholt, Gerhard: Die Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen, Sp. 56–57.

The Child in Christian Thought, hg. v. Marcia J. Bunge, Sp. 465–468.

The Quest for fruition through Ngoma. Political Aspects of Healing in Southern Africa, hg. v. Rijk van Dijk / Ria Reis / Marja Spierenburg, Sp. 253.

Theissen, Gerd: Das Neue Testament, Sp. 295–296.

Theobald, Michael: Studien zum Römerbrief, Sp. 112–113.

Theologen, Ketzer, Heilige. Kleines Personenlexikon zur Kirchengeschichte, hg. v. Manfred Heim, Sp. 485–486.

Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung, hg. v. Knut Backhaus, Sp. 113–116.

Theologie und Psychologie im Dialog über Identität und Fremdheit, hg. v. Michael Schlagheck, Sp. 262 KR.

Theologie und Psychologie im Dialog über Sterben und Tod, hg. v. Michael Schlagheck, Sp. 516–518.

Theologie im III. Millennium – Quo Vadis? Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage. Im Auftrag des Missionswissenschaftlichen Instituts e. V., hg. v. Raúl Fornet-Betancourt, Sp. 23–24.

Theologie lehren. Hochschuldidaktik und Reform der Theologie, hg. v. Monika Scheidler / Bernd Jochen Hilberath / Johannes Wildt, Sp. 107–109.

thurén, Lauri: Derhetorizing Paul. A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law, Sp. 41–43.

Timmer, Karsten: Vom Aufbruch zum Umbruch. Die Bürgerbewegung in der DDR 1989, Sp. 131–132.

Umoh, Camillo: The Plot to Kill Jesus. A Contextual Study of John 11.47–53, Sp. 377–378.

Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert, hg. v. Heinz Duchhardt / Gerhard May, Sp. 61–63.

Untergassmair, Franz Georg: Exegese des Neuen Testaments, Sp. 428 KR.

Vanoni, Gottfried / Heininger, Bernhard: Die Neue Echter Bibel. Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments, Sp. 470–473.

Vasel, Stephan: Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen v. H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P.M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle, Sp. 392–396.

Veijola, Timo: Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum, Sp. 111–112.

Visionen für Gesellschaft und Christentum. Bd. 1: *Wodurch* sich Gesellschaft entwickeln kann. Bd. 2: *Wohin* sich Gesellschaft entwickeln kann, hg. v. Bernhard Nacke, Sp. 518.

Vollenweider, Samuel: Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, Sp. 116–119.

Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque, hg. v. Alfred Stirnemann / Gerhard Wilflinger, Sp. 234–236.

Wagner, Harald: Dogmatik, Sp. 308–310.

Wald, Berthold: Philosophie im Studium der Theologie, Sp. 429–430 KR.

Wallraff, Martin: Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike, Sp. 486–488.

Weber, Beat: Werkbuch Psalmen. Teil I. Die Psalmen 1 bis 72, Sp. 374–376.

Weg und Weite. Für Karl Lehmann, hg. v. Albert Raffelt unter Mitarbeit von Barabara Nichtweiß. Mit Beiträgen von Arno Anzenbacher, Sp. 343 KR.

Weitlauff, Manfred: Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, hg. v. Franz-Xaver Bischof / Markus Ries als Festgabe für Manfred Weitlauff zum 65. Geburtstag, Sp. 380–381.

Wenham, David: Paulus. Jünger Jesu oder Begründer des Christentums? Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von Ingrid Proß-Gill, Sp. 43–44.

Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika (1938). Texte aus dem Nachlaß von Gustav Gundlach SJ, hg., eingeleitet und kommentiert v. Anton Rauscher, Sp. 214–215.

Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung, hg. v. Benedikt Kranemann / Thomas Sternberg, Sp. 150–152.

Winterfeld, Dethard von: Romanik am Rhein. Mit Fotografien von Joachim Feist, Sp. 519 KR.

Ziemer, Jürgen: Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Sp. 512–513.

200 Jahre „Reden über die Religion". Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle 14.–17. März 1999, hg. v. Ulrich Barth / Claus-Dieter Osthövener, Sp. 451–460.

IV. Beiträge

Jüdische Liturgie und christliche Liturgiewissenschaft, Sp. 85–86. Dichtung als Teilhabe am Prophetenamt Christi. Zum 100. Geburtstag von Reinhold Schneider, Sp. 411–424.

V. Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften – Sp. 87, 175, 263, 343–346, 429–434.

VI. Dissertations- und Habilitationsverzeichnis

Dissertationen: Sp. V–XI, 346, 347–350.

Habilitationen: Sp. XI–XIV, 346, 350–351.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 1 | 2003 | 99. Jahrgang

99 26.03.03 2003 03.03

LA Exegese und Theologie – Spannungen und Widersprüche, Kohärenzen und Konvergenzen aus katholischer Perspektive (Thomas Söding) . . . . . Sp. 3

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 19

Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums, hg. v. Wilfried Härle / Heinz Schmidt / Michael Welker (Wolfgang Beinert)

Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen, hg. v. Andreas Leinhäupl-Wilke / Magnus Striet (Wolfgang Beinert)

Rotermann, Stefanie: Wozu (noch) Theologie an Universitäten? (Wolfgang Beinert)

Theologie im III. Millennium – Quo vadis? Antwort der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage. Im Auftrag des Missionswissenschaftlichen Instituts e.V., hg. v. Raúl Fornet-Betancourt (Wolfgang Beinert)

Exegese AT . . . . . Sp. 24

Beck, Martin: Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben (Norbert Clemens Baumgart)

Bruckstein, Almut Sh.: Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik (Joachim Valentin)

Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt, hg. v. Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann (Christoph Dohmen)

Exegese NT . . . . . Sp. 29

Avemarie, Friedrich: Die Tauferzählung der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte (Rudolf Pesch)

Berger, Klaus: Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel (Detlev Dormeyer)

Hengel, Martin / Schwemer, Anna Maria: Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien (Jens Schröter)

Marguerat, Daniel: Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie (Thomas Söding)

Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge. Hans Hübner zum 70. Geburtstag, hg. v. Udo Schnelle / Thomas Söding in Verbindung mit Michael Labahn (Rudolf Hoppe)

Reiser, Marius: Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung (Detlev Dormeyer)

Schüngel-Straumann, Helen: Tobit. Übersetzt und ausgelegt von Helen Schüngel-Straumann (Armin Schmitt)

Thurén, Lauri: Derhetorizing Paul. A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law (Thomas Söding)

Wenham, David: Paulus. Jünger Jesu oder Begründer des Christentums? Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von Ingrid Proß-Gill (Rainer Kampling)

Kirchengeschichte / Neuzeit . . . . . Sp. 44

Schicketanz, Peter: Der Pietismus von 1675 bis 1800 (Martin Friedrich)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 45

Orth, Stefan: Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie (Knut Wenzel)

Werbick, Jürgen: Gebetsglaube und Gotteszweifel (Jörg Splett)

Dogmatik . . . . . Sp. 50

Haight, Roger: Jesus, Symbol of God (Peter Lüning)

Faber, Eva-Maria: Einführung in die katholische Sakramentenlehre (Harald Wagner)

Tenholt, Gerhard: Die Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen (Wolfgang Beinert)

Ökumene . . . . . Sp. 57

Lüchinger, Adrian: Päpstliche Unfehlbarkeit bei Henry Edward Manning und John Henry Newman (Wolfgang Klausnitzer)

Oeldemann, Johannes: Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie. Der Beitrag russischer orthodoxer Theologen zum ökumenischen Gespräch über die apostolische Tradition und die Sukzession in der Kirche (Reinhard Thöle)

Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert, hg. v. Heinz Duchardt / Gerhard May (Friedhelm Jürgensmeier)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 63

Braga, Carlo / Bugnini, Annibale: Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia 1903–1963 (Klemens Richter)

Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, hg. v. Albert Gerhards / Klemens Richter (Roman A. Siebenrock)

Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Festschrift Angelus A. Häußling, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann. Teil 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung. Teil 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (Manfred Probst)

Malcherek, Reinhold: Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert. Valentin Thalhofer (1825–1891) und sein „Handbuch der katholischen Liturgik" (Theodor Maas-Ewerd)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 70

Codice di diritto canonico Commentato. Testo ufficiale latino. Traduzione italiana. Fonti, Interpretazioni autentiche. Legislazione complementare della Conferenza episcopale italiana. Commento A cura della Redazione di Quaderni di diritto Ecclesiale (Klaus Lüdicke)

Löffler, René: Gemeindeleitung durch ein Priesterteam. Interpretation des can. 517 § 1 CIC / 1983 unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Rechtslage (Michael Böhnke)

Religionswissenschaften . . . . . Sp. 74

Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, hg. v. Rudolf Weth (Christoph Elsas)

Concise Encyclopedia of Language and Religion, hg. v. John A. Sawyer / J. M. Y. Simpson. Consulting Editor R. E. Asher (Marco Frenschkowski)

Philosophie / Philosophiegeschichte . . . . Sp. 79

Beierwaltes, Werner. Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen (Norbert Fischer)

Striet, Magnus: Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (Ulrich Willers)

Beitrag . . . . . Sp. 85

Jüdische Liturgie und christliche Liturgiewissenschaft (Klemens Richter)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 85

Bibliographie . . . . . Sp. 87

BS: theol A 010

916140

Gd 128. 4°

ZD

Exegese und Theologie

Spannungen und Widersprüche, Kohärenzen und Konvergenzen aus katholischer Perspektive

Thomas *Söding*, Wuppertal

1. Exegese ohne Theologie?

1961 richtet Karl Rahner ein „Wort des Dogmatikers" an die Exegeten[1]. Es ist kollegial freundlich, humorvoll polemisch, nicht frei von Selbstironie und nicht ohne deutliche Kritik. Was ihn an der Arbeit der „Brüder" beeindruckt, ist die Akribie der Philologen, verbunden mit der Kritikfähigkeit der Historiker. Was ihn ärgert, ist die Attitüde vieler Exegeten, die heißen Eisen der Theologie gar nicht erst anzufassen, sondern „munter und vergnügt im Stil des bloßen Philologen und Profanhistorikers" zu arbeiten (86), die Lösung der theologischen und hermeneutischen Probleme aber, die sich aus Spannungen zum Dogma ergeben, allein den Systematikern zu überlassen: „... das geht ‚uns' nichts an" (ebd.), zitiert er sie dem Geiste nach – um sie zu mahnen: „Ihr seid katholische Theologen" (ebd.); es müsse „grundsätzlich zur Aufgabe des Exegeten" gehören, „die Harmonie zwischen euren Ergebnissen und der kirchlichen Lehre" aufzuweisen (87); sie hätten es sich zur Pflicht zu machen, den Nachweis zu führen, wie ein „durch das spätere Lehramt als geoffenbart erklärter Satz (...) implizit in der Lehre der Schrift enthalten" sei (88).

Rahners Wort ist kennzeichnend für die katholische Theologie seiner Zeit. Es ist die schwierige Phase zwischen der Bibelenzyklika *„Divino afflante Spiritu"* von 1943, die eine vorsichtige Öffnung der katholischen Theologie für die „historisch-kritische Exegese" möglich macht, und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das ihr mit *„Dei Verbum"* eine ganze Zimmerflucht im Haus der Theologie einräumt. Nach wie vor dominiert die Dogmatik; trotz starker Spannungen haben die lehramtlichen Definitionen – das zweite Mariendogma hatte viel Staub aufgewirbelt – großes Gewicht für die ganze Theologie, auch für die Exegese; wie selbstverständlich geht Rahner von einer prästabilisierten Harmonie zwischen Schrift und Lehramt aus[2]; nicht mehr ganz so selbstverständlich scheint ihm die gängige Praxis, mit Hilfe der Exegese eine Art *magnus consensus* zwischen Schrift und Tradition nachzuweisen. Hier muß dem Dogmatiker die Paränese helfen. Deutlich zeigt sich der Einfluß von *„Providentissimus Deus"*, da Leo XIII. 1893 in den Turbulenzen der Modernismus-Debatten[3] mit Hilfe einer (kontrollierten) Bibelwissenschaft die Übereinstimmungen nicht nur zwischen Exegese und Dogmatik, sondern auch zwischen Theologie, Physik und Historik nachzuweisen den Auftrag gab. Auch *Divino afflante Spiritu* muß in einem Zusammenhang mit *Humani Generis* gesehen werden, wo Pius XII. die selbstverständliche Erwartung ausspricht, die Exegese habe dem Lehramt zuzuarbeiten und dessen Äußerungen als wahr zu erweisen. Das Ergebnis der römischen Initiativen war allerdings komplex. Einerseits haben sie durchaus die katholische Bibelwissenschaft gefördert, die sich dann immer schwerer bändigen ließ. Andererseits haben sie weniger eine katholisch-theologisch definierte Einheit der Wissenschaft gefördert, als vielmehr zur Differenzierung sowohl zwischen Theologie und Natur- wie Geschichtswissenschaft als auch zwischen Exegese und Dogmatik beigetragen.

Was Rahner kritisiert, beschreibt ein Problem von außen, das sich in der Innenperspektive der damaligen Exegese wohl etwas anders darstellte: Nachdem in der ersten Hälfte des 20. Jh. zahlreiche Entscheidungen der Päpstlichen Bibelkommission exegetisches Grundwissen zur Entstehungsgeschichte der Bibel wie zu einzelnen Interpretationsfragen in Frage gestellt und katholische Exegeten mit Disziplinarmaßnahmen überzogen hatten, schien sich die Bibelwissenschaft von den Fesseln des Lehramtes und aus den Klauen einer übermächtigen Dogmatik befreien zu müssen, um überhaupt Luft zum Atmen zu bekommen.[4] Aus dieser Zeit stammen alte Aversionen, die nicht selten auf die akademischen Nachkommen vererbt zu werden scheinen. Wer sich auf dogmatische Fragestellungen einlasse, habe schon verloren, wer „systematisiere", seine exegetische Profession verraten, wer als Exeget theologisch arbeiten wolle, büße seine Unparteilichkeit ein. Exegese sei „Literaturwissenschaft", heißt es in einem verdienten Methodenbuch[5], das mancherorts immer noch als *non plus ultra* gilt.

Die Zurückhaltung gegenüber der herrschenden Theologie war nicht ohne Erfolg. Die Konzentration auf Historisches und Philologisches trug zur Reputation der kritischen Bibelwissenschaft bei, nicht nur bei „progressiven" Katholiken. Den verkrusteten Boden des traditionell katholischen Schriftverständnisses aufzupflügen, war die mühsame und fruchtbare Arbeit einer ganzen Wissenschaftlergeneration; die Zeitgenossen vor frommen Illusionen zu bewahren, ist nach *Ernst Käsemann* eine zentrale theologische Aufgabe der Exegese;[6] gerade weil die Erwartungen an die theologische Orientierungsfunktion der Schriftauslegung so groß sind, ist die Exegese gut beraten, sich eher spröde zu zeigen. Rahners Mahnung war schon damals und ist mehr noch heute eine Zumutung. Das macht sie nach wie vor interessant. Sie trägt eher zur Distanzierung als zur Kooperation zwischen Exegese und Dogmatik bei. Ist damit ausgemacht, daß Exegese und Theologie zwei Paar Schuh sind?[7]

2. Die „Seele der ganzen Theologie"?

Rahners „Wort" an die Exegeten ist nicht nur das Dokument einer bewegten Zeit, sondern auch eines bestimmten Theologie- und Kirchenverständnisses. Nur in der katholischen Theologie und Kirche ist jene Problemstellung möglich; die evangelische hat ihre eigenen Schwierigkeiten und Chancen. Eine vergleichbar programmatische Dominanz der Dogmatik kennt sie nicht, geschweige eine (wie immer geartete) Verpflichtung der Schriftauslegung auf das Wort des kirchlichen Lehramtes. *Gerhard Ebeling*, leicht irritiert von der Enzyklika Pius XII. und ihren ersten Folgen, vermochte sich 1950 die „Erlaubnis" (mehr oder weniger) freier Bibelwissenschaft in der katholischen Kirche nur mit der Überlegung zu erklären, die Hierarchie sei ihrer

[1] Exegese und Dogmatik, in: ders., Schriften zur Theologie V, Einsiedeln / Zürich / Köln ^{3}1968, 82–111. Auf diesen Aufsatz verweisen die folgenden Seitenzahlen im Text.

[2] Wie schnell sich hier die hermeneutische Landschaft verändert hat und wie produktiv der Verlust unbefragter Plausibilitäten ist, zeigt dagegen die Studie des amerikanischen Jesuiten, lange Jahre Doyen der katholischen Neutestamentler in den USA Brown, R.E.: Biblical Exegesis und Church Doctrine, New York 1985.

[3] Eine Dokumentation wichtiger Aspekte bei: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. H. Wolf, Paderborn 1998.

[4] Die Geschichte ist schlecht aufgearbeitet. Die katholische Exegese wird in den Standardwerken von H.-J. Kraus (Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn ^{3}1982 [^{1}1958]) und W. G. Kümmel (Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme [Orbis Academicus] Freiburg / München ^{2}1970 [^{1}1956]) unterbelichtet. Eine Ausnahme für die atl. Exegese bildet Seidel, H.-W. : Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende (1962), hg. u. eingel. v. Ch. Dohmen (BBB 86), Frankfurt/M. 1993. Auf wichtige hermeneutische Fragen bei R. E. Brown, L. Alonso Schökel und N. Lohfink kommt (der Childs-Schüler) R. B. Robinson: Roman Catholic Exegesis since Divino afflante Spiritu. Hermeneutical Implications (SBL-DS 111), Atlanta 1988. Ein herausragender Spezialfall ist der Konvertit Heinrich Schlier; zu ihm jetzt aus dezidiert protestantischer Perspektive R. von Bendemann: Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie (BEvTh 115), Gütersloh 1995.

[5] Richter, W.: Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.

[6] Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese: ZThK 64 (1967) 259–281.

[7] Im Folgenden steht die deutschsprachige Forschung im Vordergrund. Im internationalen Gespräch scheint es so zu sein, daß „die Deutschen" unter den Exegeten am ehesten für die Relationen zur Theologie, besonders zur Dogmatik, „zuständig" sind. Das hängt zweifellos mit der Nähe zu den in Deutschland gepflegten Philosophien des Idealismus, der Phänomenologie, des Existentialismus und der Hermeneutik zusammen; paradigmatisch beschrieben im Rückblick auf das 19. Jh. von K. Berger: Exegese und Philosophie (SBS 123/124), Stuttgart 1986. Im englischen Sprachraum scheint hingegen die Beziehung zur analytischen Philosophie prägender und damit eine gewisse Reserve gegenüber philosophischen Systemen, während soziologische Groß-Theorien letzthin offensichtlich eine starke Anziehungskraft ausüben. In Frankreich ist der Dialog mit den Sprachwissenschaften intensiver, woraus sich ein starkes Interesse für strukturanalytische Forschungen erklären dürfte, die im Gespräch mit den französischen Formen der Phänomenologie, nicht zuletzt denen Paul Ricoeurs, erheblichen Tiefgang gewinnen und für eine heutige Theologie des Wortes Gottes wie der „Schrift" in Deutschland noch ausgewertet werden muß.

Sache so sicher, daß sie den Exegeten gefahrlos ihr Arbeitsfeld als Spielwiese überlassen könne.[8] Das hat sich zwar im nachhinein als optische Täuschung erwiesen. Aber solange katholische Identität wesentlich als „dogmatisch" bestimmt gilt (wie auch bei Rahner), kann die Exegese meinen, sich darauf beschränken zu können, die Differenzen zwischen dem „realen" Geschehen, dem „ursprünglichen" Schriftsinn und der späteren Glaubensüberzeugung herauszuarbeiten, um so die Dogmatik zu provozieren, zu irritieren, zu kritisieren – an der es dann aber ist, mit den neuen Schwierigkeiten fertig zu werden. Die Dogmatik rechnet bei der Exegese stets „mit dem Schlimmsten", die Exegese aber delegiert die theologische Erklärung an die Dogmatik und trägt dadurch selbst am meisten zu ihrer – vielfach beklagten – Marginalisierung bei.

Die Alternative wird – in ersten Umrissen – durch das Zweite Vatikanische Konzil angedeutet, wenn es, ein Bildwort Leos XIII. aufgreifend (Prov. Deus [EB 114]), die Exegese *(Sacrae Paginae studium)* „gleichsam die Seele der ganzen Theologie" nennt (DV 24; OT 16). Nach *Josef Ratzinger* besitzt dieses Wort „für die Systemgestalt der katholischen Theologie eine geradezu revolutionierende Bedeutung"[9]. Worin sie bestehen soll, bleibt allerdings bislang weithin offen. Wird also ein hochgestochenes Bild an den Himmel projiziert, das auf dem Boden der Tatsachen keine Spuren hinterläßt? Muß man befürchten, daß es ein subtiler Versuch ist, die Exegese zu korrumpieren? Es ist wohl mehr als nur ein Ausdruck offizieller Wertschätzung, die keine weitere Folgen zu haben braucht[10], beschreibt aber nicht die – damalige oder gegenwärtige – Wirklichkeit, sondern ist ein Postulat, das ein doppeltes Problem anzeigt: Wie sähe Exegese aus, wenn sie nicht nur theologisch irgendwie nützlich wäre, sondern die ganze Theologie „beseelen" würde? Und welche Konsequenzen hätte es für die gesamte Theologie, wenn die Exegese ihre „Seele" wäre? Anders gesagt: Was macht die Exegese zur Theologie? Und was die Theologie mit der Exegese?

a) Exegese als Theologie?

Die erste Frage wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil durchaus angesprochen. Einerseits empfiehlt es – auf dem seinerzeitigen Stand des Methodenbewußtseins, aber in prinzipieller Offenheit für weitere Entwicklungen – den Gebrauch historisch-philologischer Methoden (damals besonders der Form- und Gattungskritik); andererseits fordert es die Exegeten aber auch auf, mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Gesamtsinn der Schrift zu achten und die Bibel so auszulegen, wie sie selbst sich verstanden hat.[11] Keine Frage, daß nach dem Konzil jenes Studium der Heiligen Schrift, welches die ganze Theologie beseelen soll, gerade auch die Exegese ist, die nicht nur die Frage beantwortet, „was der heilige Verfasser in seiner Schrift aussagen wollte", sondern auch die, was die Einheit und den Gesamtsinn der ganzen Heiligen Schrift ausmacht (DV 12). Nur löst diese hermeneutische Forderung nicht das Problem. Im Gegenteil: *Norbert Lohfink* hat genau hier den „weißen Fleck" von *Dei Verbum* ausgemacht.[12] Er breitet sich nicht nur dort aus, wo die nachkonziliare Exegese zunächst kaum explizit die Herausforderung angenommen hat, eine Gesamtsicht der Bibel auf den hermeneutischen Spuren zu verfolgen, die von den biblischen Schriften selbst gelegt worden sind (und deshalb mit dem konvergieren, was das Zweite Vatikanum im Unterschied zu den zahlreichen *traditiones* die *traditio* nennt); dies schien eher das Programm jener „vorkritischen" Exegese zu sein, die man ja gerade hinter sich lassen wollte. Der weiße Fleck entsteht auch dadurch, daß *Dei Verbum* das Verhältnis zwischen einerseits der historisch-kritischen und andererseits der (noch nicht so genannten) „kanonischen" Exegese unbestimmt läßt. Damit aber bleibt zweierlei unklar: Zum einen wird nicht deutlich, ob die historische und philologische Exegese selbst bereits theologischen Rang hat (und wenn ja, welchen); in den Worten des Konzils: Entspricht erst die Exegese „unter der Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens" dem „Geist ( ), in dem sie geschrieben wurde" (DV 12) oder bereits die historische Kritik und philologische Analyse (DV 11)? Zum anderen fragt sich, ob die theologische Gesamtschau der Bibel historisch-kritisch, d.h. geschichts- und literaturwissenschaftlich verantwortet werden kann. Der Eindruck könnte aufkommen, beide Arbeitsfelder lägen nebeneinander; der Weg vom einen zum anderen sei eine Sache der persönlichen Entscheidung und kirchlichen Erwartung, nicht aber der wissenschaftlichen Konsequenz. Auf dem Konzil ist die Diskussion lebhaft über das Verhältnis zwischen dem *sensus hagiographi* und dem *sensus plenior* geführt worden.[13] Dies weist aber weniger schon den Weg einer Lösung, als daß es dem Problem einen bestimmten Namen gibt. Man mag zwar eine Analogie zur antiken Theorie des mehrfachen Schriftsinnes erkennen, wird aber dann zu berücksichtigen haben, daß zum einen die Relation zwischen dem Literalsinn und dem allegorischen Sinn von den Vätern nicht ganz geklärt, sondern etwas in der – durchaus nicht unproduktiven – Schwebe gelassen worden ist und daß zum anderen der antike Literalsinn und der im Zweiten Vatikanum affirmierte Ursprungssinn eines Textes, verstanden als *intentio auctoris* (vgl. DV 11), nicht deckungsgleich sind. Die entscheidende Frage, wie theologisch die historisch-philologische Exegese als solche ist und weshalb, wird zwar gestellt, aber nicht beantwortet – nicht anders als die Kehrseite, wie „historisch" und „kritisch" eine „theologische" Schriftauslegung nicht eigentlich sein *dürfte*, sondern sein *müßte*.

b) Theologie als Schriftauslegung?

Die zweite Frage, was die Theologie ausmacht, wenn sie sich von der Exegese beseelen läßt, wird vom Zweiten Vatikanum noch weniger und eher indirekt beantwortet. Der wesentliche Impuls geht, wie *Peter Hünermann* analysiert hat[14], von der Denkform und Sprachgestalt der Offenbarungskonstitution aus: Das Erste Vatikanum beschreibt, der Theologie seiner Zeit verpflichtet, in *Dei Filius* die Wahrheit des Evangeliums noch in theologischen Formeln. *Dei Verbum* hingegen wählt den Weg der erzählenden Erinnerung an das biblische Ursprungszeugnis. Damit wird die Arbeit an den Begriffen nicht relativiert. Aber es wird elementar vergegenwärtigt, was der entscheidende Gegenstand der Theologie ist: das Heilshandeln Gottes in der Geschichte Israels, der Geschichte Jesu und der Geschichte der Kirche, so wie es „in Christus" die Liebe Gottes eschatologisch offenbart.

Dieser entscheidende Gegenstand der Theologie ist aber nicht mit dem überlieferten Wort, dem Text der Bibel identisch. Insofern ist ein Programm, das Theologie *als* Schriftauslegung versteht, nicht nur im Paradigma katholischer, sondern auch evangelischer Theologie[15] problematisch. Die Schrift muß zwar – evangelisch und katholisch, wie *Communio Sanctorum* jüngst erklärt hat[16] – als *norma normans non normata* angesprochen werden, aber nur dann, wenn zugleich deutlich wird, daß die „Schrift" ihrerseits wesentlich nicht in sich

[8] Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: ders., Wort und Glaube (I), Tübingen ^{2}1962, 1–49.

[9] Kommentar zu Dei Verbum: LThK.E 13 (1967) 498–528.571–581: 577.

[10] Auf differenzierte Weise und in Öffnung für ein breites Methodenspektrum ausgeführt im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von L. Ruppert (SBS 161), Stuttgart 1995. Zur Weiterführung vgl. L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001.

[11] Dei Verbum 12: „Da die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde, erfordert die rechte Ermittlung des Sinns der Heiligen Schrift, daß man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens. Aufgabe des Exegeten ist es, nach diesen Regeln auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift."

[12] Lohfink, N.: Der weiße Fleck in Dei Verbum, Artikel 12: TThZ 101 (1992) 20–35.

[13] Vgl. Grillmeier, A.: Kommentar zum 3. Kap. der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung: LThK.E 2 (1967) 528–558: 539–543.551–558.

[14] Vgl. Hünermann, P.: Tradition – Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses, in: D. Wiederkehr (Hg.), Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche (QD 133), Freiburg / Basel / Wien 1991, 45–68: 47–57.

[15] Paradigmatische Bedeutung gewann die kirchengeschichtliche Debatte nach der Programmschrift von G. Ebeling: Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift (1946), in: ders., Wort Gottes und Tradition, Tübingen 1964, 9–24. Eine kritische Rekonstruktion unternimmt A. M. Ritter: Ist Dogmengeschichte Geschichte der Schriftauslegung?, in: Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS E. Dassmann (JAC.E 23), hg. v. G. Schöllgen / C. Scholten, Münster 1996,1–17. Zugänge zu einem neuen Verstehen aus evangelischer Sicht bahnen Ch. Landmesser u. a.: Theologie als gegenwärtige Schriftauslegung (ZThK.B 9), Tübingen 1995.

[16] Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn / Frankfurt a. M. 2000, 34.

selbst ruht, sondern Zeugnis jenes von Gott gewirkten und geoffenbarten Geschehens ist, dem sie sich verdankt, auf das sie verweist und von dem her sie zu interpretieren ist.[17] Das, was die Heilige Schrift in ihren beiden Testamenten bezeugt und was selbst noch einmal der *viva vox evangelii* vorausgeht, die sie umfängt, bestimmt essentiell das theologische Verständnis all der Gegenstände, die der Theologie zu denken geben: von der Welt der Religionen und dem Gang der Geschichte über das Leben der Menschen und die Beschaffenheit der Natur bis zu Philosophie und Ethos, Liturgie und Bildung. Da die Theologie zum Evangelium, das sie zur Theologie macht, abseits vom Zeugnis der Heiligen Schrift keinen Zugang gewinnen kann, ist sie in allen ihren Disziplinen wesentlich durch den Bezug auf die Schrift und *insofern* als Schriftauslegung bestimmt; auch wo die Dogmatik sich nur mit Dogmen befassen wollte, begegnete sie in ihnen dem Anspruch, die Lehre der Kirche schriftgemäß zu entfalten.[18] Da umgekehrt die Bibel, besonders im Neuen Testament und dort im Kern der Christologie begründet, einen universalen Anspruch des Evangeliums manifestiert, sprengt das denkbar weite Feld theologischer Fragestellungen nicht den Horizont der Heiligen Schrift, sondern zeichnet ihn nach, wie er durch den Gang der Geschichte je neu sich öffnet.

3. Exegese in Konzepten systematischer Theologie

Offensichtlich fällt es nicht allen Theologietypen leicht, dem hermeneutischen Anspruch der Schriftgemäßheit methodisch gerecht zu werden.[19] Das zeigt sich besonders im Westen. Die Väter-Theologie wußte sich zweifellos in stärkster Weise auf die Heilige Schrift verwiesen und ist zu großen Teilen auch *in concreto* als Schriftauslegung getrieben worden.[20] In der Orthodoxie ist jene Weise der Exegese nach wie vor dominierend.[21] Allerdings werden in diesem Theologiemodell Problemkonstellationen, die für den lateinischen Westen prägend geworden sind, nicht aufgearbeitet. Dazu gehören nicht nur das Aufkommen der historischen Kritik, der Aufklärung und des Historismus, jüngst der Systemtheorie und des Konstruktivismus, sondern auch schon die weit früher sich abzeichnenden Differenzierungen sowohl zwischen Schrift und Tradition als auch zwischen Glaube und Vernunft.

[17] Präzis benennt dies, den zweiten Teil der christlichen Bibel vor Augen, im Titel seines neuesten Sbdes E. Lohse: Das Neue Testament als Urkunde des Evangeliums. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments III (FRLANT 192), Göttingen 2000.

[18] Prägend ist das älteste Glaubensbekenntnis der Christenheit: 1Kor 15,3–5 bekennt vom Tod Jesu „für unsere Sünden" und seiner Auferweckung „am dritten Tage", daß sie „gemäß den Schriften" sich ereignet hätten; vgl. Dohmen, Ch. / Mußner, F.: Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg / Basel / Wien 1993.

[19] Erforderlich wäre, um dem Thema gerecht zu werden, eine historisch differenzierte und systematisch reflektierte Verbindung von Wissenschaftstheorie und Theologiegeschichte. Dies bleibt ein Desiderat, trotz der herausragenden Studie von W. Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie (stw 676), Frankfurt a. M. 1987 (1973). Auch zum spezifischen Schriftgebrauch in gegenwärtiger Theologie gibt es nur wenige und ältere Studien; vgl. immerhin Kelley, D. H.: The Use of Scripture in Recent Theology, Philadelphia 1975. Die folgenden Ausführungen haben nur den Charakter verstreuter Anmerkungen. Sie sollen aber andeuten, daß es hintergründige Verbindungen zwischen Exegese und Systematischer Theologie gibt, die weitgehend verborgen und desto effektiver wirksam sind.

[20] Dies der lateinischen Kirche im 20. Jh. neu zu erschließen, war das große Verdienst von H. de Lubac (Geist aus der Geschichte [frz. 1950], Einsiedeln 1968; Der geistige Sinn der Schrift, Einsiedeln 1967; Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Écriture [Théologie 41], 4 Bde., Paris 1959–1961; Typologie, Allegorie, geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von R. Voderholzer, Freiburg 1999) und J. Danielou (Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique, Paris 1950). Vorzüglich erarbeitet und aufbereitet sind Lubacs Studien von R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik, Freiburg 1988. Vgl. auch Chadwick, H.: Antike Schriftauslegung (Hans-Lietzmann-Vorlesungen 3), Berlin / New York 1998; Fiedrowicz, M.: Prinzipien der Schriftauslegung in der alten Kirche (Traditio christiana 10), Bern u. a. 1998. Wichtige Einzelstudien sammelt auch die o. in Anm. 15 zitierte Daßmann-FS.

[21] Jüngst im Vergleich mit der historisch-kritischen Exegese dargestellt von K. Nikolakopoulos: Die unbekannten Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode (Veröffentlichungen des Instituts für Ökumenische Theologie 7), Aachen 2000.

a) Das Problemfeld der Transzendentaltheologie

Die Transzendentaltheologie in der von *Karl Rahner* geprägten Form[22], aus der Kritik der Neuscholastik erwachsen, ist ungleich stärker als jene für *Exegetica* geöffnet und geht an einer hermeneutischen Schlüsselstelle sogar eine strategische Partnerschaft mit der historischen Bibelkritik ein, wie sie sich in den 60er Jahren auch auf katholischer Seite öffentlich Gehör verschaffen konnte. Der anthropologischen Wende, die Rahner in der katholischen Theologie nachgeholt hatte, entspricht sein Ansatz bei einer – auch von vielen Exegeten und Religionspädagogen begrüßten – Christologie „von unten". *De facto* den Forschungsstand der späten 60er und frühen 70er zur „Rückfrage" nach Jesus rezipierend, setzt Rahner bei der Frage, wie der Grund des Glaubens erkannt werden kann, prinzipiell auf die Kompetenz der historischen Vernunft. Das fundamentaltheologische Interesse apologetischer Herkunft ist unübersehbar, gleichzeitig wird aber an einer entscheidenden Stelle mit dem Bau einer tragfähigen Brücke für eine Zusammenarbeit zwischen Exegese und Dogmatik aus der jeweiligen Mitte der Disziplinen begonnen. Aus heutiger Sicht würden manche Exegeten nicht nur einwenden, die Rahnerschen Formeln vom „absoluten Heilsmittler" seien merkwürdig abstrakt, sondern auch, die Zurückhaltung gegenüber dem messianischen „Selbstbewußtsein", dem Todesverständnis und der Auferstehungshoffnung Jesu sei unnötig groß. Rahner scheint nicht ganz unbeeinflußt von der Kerygma-Theologie, so daß er mit vergleichsweise wenig geschichtlich geerdeter Christologie auskommen kann, um „hohe" Christologie zu treiben. Genau dort liegt freilich der Kern der Kommunikationsprobleme zwischen der Exegese und der Rahnerschen Dogmatik.

Das zeigt sich noch erheblich klarer bei einem Blick auf die zweite Säule der Rahnerschen Christologie, die Auferweckung Jesu. Deren Sinngehalt wird im „Grundkurs" aus einer rein systematischen Überlegung gewonnen. Daß sie auch aus neutestamentlicher Sicht eine außergewöhnliche Weite und Tiefe gewinnt, kann das hermeneutische Problem nicht verschleiern: Es bleibt unklar, *wie* Rahner sein Konzept ins Verhältnis zu einer methodischen Schriftrezeption setzt. Im „Grundkurs" werden die neutestamentlichen Theologien von vornherein dadurch relativiert, daß sie – die vorpaulinischen Traditionen wie selbst 1Kor 15,3–5 nicht ausgenommen – als „spät" klassifiziert (Grundkurs 275f) und dem Grundgeschehen des Wirkens wie des Todes und der Auferweckung Jesu gegenüber gestellt werden. Damit kann zwar der Zeugnischarakter der Schrift herausgearbeitet und der Primat des Offenbarungsgeschehens vor dem Offenbarungszeugnis gewahrt werden; deshalb geht Rahner auf die apostolische Auferstehungserfahrung unter dem Aspekt der *Glaubwürdigkeit* ein (Grundkurs 269–273), wobei eine transzendentaltheologische Wesensbestimmung der Auferstehung immer schon vorausgesetzt ist. Dadurch bleibt aber zum einen offen, wie sich die „späten" Zeugnisse des Neuen Testaments zu den noch späteren der kirchlichen Tradition verhalten; die Gefahr einer faktischen Relativierung des Schriftzeugnisses scheint nicht gebannt. Zum anderen wird das Zeugnis des Alten Testaments nicht eingeholt, ohne das aber Jesu Tod und Auferstehung, die nach 1Kor 15,3–5 „gemäß den Schriften" geschehen, schlechterdings nicht verstanden werden kann. Ob dieses Defizit nur zeitbedingt oder doch systembedingt ist, bleibt zu diskutieren. Das Problem einer essentiellen Verbindung von Transzendentaltheologie und Offenbarungsgeschichte ist nicht gelöst. Bei Rahner geht die Öffnung für die historische Jesusforschung nicht mit einer systematischen Rezeption des *Schrift*zeugnisses einher. Was er rezipiert, ordnet er bruchlos in sein Theologiekonzept ein, das er aus einer produktiven Kritik der idealistischen Subjektphilosophie gewonnen hat und insofern mit der neutestamentlichen Soteriologie verbindet, als er sie auf den Kern der eschatologisch geoffenbarten Liebe Gottes und der darin begründeten geschaffenen Freiheit des Menschen fokussiert, ohne allerdings jenen biblisch-theologischen Kontext einzuholen, innerhalb dessen sich der johanneische Satz: „Gott ist der Liebe" (1Joh 4,8.16), und der paulinische: „Christus hat euch zur Freiheit befreit" (Gal 5,13), überhaupt nur erklären.[23]

[22] Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg / Basel / Wien 1976.

[23] Die Möglichkeiten der Kooperation hat v. a. W: Thüsing aufgenommen, grundgelegt in: Rahner, K. / Thüsing, W.: Christologie – systematisch und exegetisch (QD 55), Freiburg / Basel / Wien 1972, ausgeführt in: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. I: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferstehung, Münster ^{2}1996; II: Programm einer Theologie des Neuen Testaments mit Perspektiven für eine Biblische Theo-

b) Geschichtstheologische Problemfelder

Theologische Konzepte, die sich stärker geschichtstheologisch öffnen, gelangen meist zu einer stärkeren Betonung des Exegetischen, zeigen aber meist die hermeneutische Grundproblematik in einem neuen Licht. Auf der einen Seite steht paradigmatisch das *opus magnum,* das *Hans Urs von Balthasar* vorgelegt hat.[24] Seine „Theodramatik" ist durch einen intensiven und programmatischen Schriftgebrauch geprägt; aber Balthasar verweigert sich letztlich der Hermeneutik historisch-kritischer Exegese, der er eine Fixierung auf das Historische und eine unkritische, nämlich positivistische Kritik vorwirft; er präferiert eine ganzheitliche, am kanonischen Endtext orientierte, stark von den Kirchenvätern inspirierte, „geistliche", dem Geheimnis der Inkarnation nachdenkende Schriftauslegung, die dann als solche durchaus der systematischen Reflexion ihren entscheidenden Gegenstand und das verbindliche Richtmaß vorgibt. Doch bleibt in diesem Konzept offen, welchen Stellenwert die historische und philologische Differenzierungsarbeit der Bibelwissenschaft hat, ihre religionsgeschichtlichen Forschungen und formgeschichtlichen Analysen: Bleibt diese Exegese auch dann im „Vorhof der Heiden", wenn sie den Historismus und Positivismus, der sie über lange Strecken des 19. und 20. Jh. zweifellos belastet hat, überwindet? Wäre sie dann nicht mehr historisch und philologisch, religions- und formgeschichtlich orientiert? Wie verhält sich die „geistliche" und dogmatische Schriftauslegung zur historisch-philologischen Exegese?

Auf der anderen Seite stehen viele Dogmatiken, die nicht nur eine explizite Orientierung am Zeugnis der Schrift als entscheidend ansehen, sondern auch der Exegese gegenüber aufgeschlossen sind.[25] Freilich geschieht dies nicht selten in der Form, daß dem Alten und Neuen Testament zwar ein erstes, grundlegendes Kapitel zum Thema eingeräumt, dies aber in die Entwicklung ihrer Thematik so eingebaut wird, daß die Aussagen der Schrift als erste Phase der Theologiegeschichte erscheinen, die bald über die Bibel hinausgeht. Was auf der Strecke bleibt, ist keineswegs notwendig der Dialog mit der Exegese, wohl aber die Normativität der Schrift, von der – inzwischen – auch die katholische Theologie überzeugt ist, wenigstens theoretisch.[26] Freilich ist es mit der Forderung, die Ergebnisse der Exegese dogmatisch stärker zu berücksichtigen, nicht getan. *Welcher* Schriftsinn ist entscheidend, und mit welcher Methodik läßt er sich eruieren?

Würde man schlichtweg auf den historischen Ursprungssinn der biblischen Texte rekurrieren, wie ihn zu eruieren traditionell als Aufgabe der Exegese angesehen wird, hätte man zwar eine denkbare Möglichkeit gewonnen, vom buchstäblichen Schriftsinn her die spätere Lehrentwicklung zu messen und von dieser Warte aus das – vom Zweiten Vatikanischen Konzil noch nicht ausdrücklich angesprochene – traditionskritische Potential der Schrift zu nutzen. Aber zum einen würde man dann nicht nur die jeweilige Lehre der Kirche, sondern auch den einfachen Glauben des Kirchenvolkes vom jeweiligen Forschungsstand abhängig machen, der beides – auf Dauer – nicht unbeeinflußt lassen wird, doch um Himmels willen nicht konditionieren darf, wenn der Glaube bleiben soll. Zum anderen bliebe die neuere hermeneutische Einsicht in die Vielschichtigkeit des Schriftsinnes unberücksichtigt, wie sie schon an den innerbiblischen Rezeptionsprozessen exegetisch erarbeitet werden kann[27], aber auch in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht sowohl das Methodenspektrum der Exegese erweitert[28] als auch die Prozesse der Schriftauslegung methodisch zu verstehen hilft.

c) Ökumenische Perspektiven

Welche Wege aus der Sackgasse führen, hat insbesondere die Langzeitstudie des Jaeger-Stählin-Kreises gezeigt, die im ökumenischen Diskurs das Verhältnis von Schriftverständnis und Schriftauslegung eruiert hat.[29] Sein Ziel ist es, auf der Basis einer ökumenisch differenzierten Neubestimmung des evangelischen und katholischen Schriftverständnisses die „Schriftauslegung im Leben der Kirche" (333) zu beschreiben. In dieser Perspektive wird nicht nur die „Schriftauslegung als Grundvollzug der Kirche" (ebd.) in der Fülle ihrer Formen gewürdigt und eingehend auf die Liturgie bezogen (334–343). Es wird auch die „Wissenschaftliche Schriftauslegung in Exegese und Systematischer Theologie" behandelt (343f). Dies geschieht unter der begründeten Voraussetzung, daß beides für das Schriftverständnis und die Schriftauslegung der Kirche eine unverzichtbare Bedeutung hat (349–357). Als Charakteristikum der Exegese wird beschrieben, daß sie – idealiter – die ganze Bandbreite des geschichtlichen Schriftsinnes herausarbeitet und damit die biblische „Gestalt" sichtbar macht, „welche die ‚Wahrheit des Evangeliums' (Gal 2,5,14) ursprünglich angenommen hatte" (344). Als Charakteristikum systematischer Schriftauslegung wird hingegeben angesehen, auf der Basis der exegetischen Rekonstruktion des Literalsinnes „das in den biblischen Texten literarisch und geschichtlich bezeugte ‚Geheimnis des Glaubens' (1Tim 3,9) in seiner fortwährenden und aktuellen Bedeutung für Theologie und Kirche darzulegen und im Dialog mit anderen Wissenschaften reflektierend zu bewähren" (344). Damit sind die hermeneutischen Grundfragen der Exegese noch nicht beantwortet. Aber für die Fundamentaltheologie und Dogmatik ist die Perspektive eröffnet, jenseits biblizistischer Engführungen die Normativität des Schriftzeugnisses einzuholen, indem der ursprüngliche Schriftsinn als grundlegend für die dogmatische Urteilsbildung zur Geltung kommt. Diesen Schriftsinn zu eruieren, stehen auch der Dogmatik keine anderen Methoden als die exegetischen zu Gebote. Die Aufgabe systematischer Schriftauslegung besteht aber nicht nur darin, diesen Schriftsinn zu paraphrasieren, sondern mit ihm theologisch zu arbeiten, um nicht nur die Geschichte seiner je neuen Applikation zu verstehen, sondern ihn selbst durch die Konfrontation mit seiner Kritik und durch die Korrelation mit der Lehre der Kirche genauer zu Gesicht zu bekommen. Was die Studie des „Ökumenischen Arbeitskreises" theologisch im Blick auf das „Leben der Kirche" ausführt, schlägt auf das wissenschaftliche Grundverständnis der Exegese und der ganzen Theologie durch, wenn anders die theologische Wissenschaft für die Kirche und die kirchliche Orientierung für die Theologie auch in ihrem universitären Kontext essentiell sind.

logie, Münster 1998; III: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis (mit Studien zum Verhältnis von Juden und Christen), Münster 1999; vgl. *ders.,* Studien zur neutestamentlichen Theologie (WUNT 82), Tübingen 1995. Bd I der Theologie, zuerst 1982 publiziert, ist noch stark auf die von Rahner inspirierte Frage konzentriert, inwieweit sich die verschiedenen Theologien „legitimieren" ließen, wenn ihre jeweiligen Stärken und Schwächen herausgearbeitet werden, das christologische Grundgeschehen zu erschließen. In den Bden II und III wird hingegen die weitere Frage eingearbeitet, wie das Ursprungsgeschehen im Neuen Testament entfaltet wird. Was Thüsing (der Doktorvater des Vf.s) hingegen nicht (mehr) intensiv reflektiert hat, ist die Frage, inwieweit das christologische Grundgeschehen des Wirkens, des Todes und der Auferweckung Jesu in seinen essentiellen Dimensionen erst durch diese Entfaltungen erschlossen wird.

[24] Seine Sicht des Methodenproblems wird expliziert in: Theodramatik I: Prolegomena, Einsiedeln 1973, 26–29; Theodramatik II/2: Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978, 53–135.

[25] Besonders sorgfältig geschieht dies z. B. bei Th. Schneider: Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1979. Durchgängig überarbeitet und ergänzt zusammen mit D. Sattler, Mainz ^{7}1998.

[26] Kritische Rückfragen provozieren an dieser Stelle selbst herausragende Arbeiten neuerer Dogmatik. Als exzellentes Beispiel eines Konzeptes, das die Vergewisserung über die biblischen Grundlagen an den Anfang stellt und im Gespräch mit der Exegese erarbeitet, aber dann doch die Frage nach der Normativität des Schriftzeugnisses im Vollzug der dogmengeschichtlichen Erhebung und deren dogmatischer Reflexion nur von den Grunddaten des Menschseins, der Gottessohnschaft und der universalen eschatologischen Heilsbedeutung Jesu Christi her zur Geltung kommen läßt, sei verwiesen auf W. Kasper: Jesus der Christus, Mainz 1974 u.ö. Als Beispiel einer ambitioniert offenbarungstheologischen Dogmatik, die konsequent bei der differenzierten Erhebung des Schriftzeugnisses ansetzt, aber dann ebenso konsequent den Gedanken einer Entwicklung der biblischen Grundbotschaft zur neuzeitlichen Freiheitsgeschichte hin verfolgt, ohne in dieser Rekonstruktion über den Freiheitsgedanken hinaus das Zeugnis der ganzen Schrift in seiner normativen Kraft noch einmal kritisch einzuholen, sei hingewiesen auf P. Hünermann: Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994; *ders.,* Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie, Münster 1989, bes. 144–147.

[27] Klar herausgearbeitet von Ch. Dohmen: Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuer Zugänge zu biblischen Texten, in: Neue Formen der Schriftauslegung? (QD 140), hg. v. Th. Sternberg, Freiburg / Basel / Wien 1992, 13–74.

[28] Vgl. – im Gespräch mit der Orthodoxie – U. Luz: Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich-protestantische Sicht, in: Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums in Neamt vom 4.–11. September 1998 (WUNT 130), hg. v. Dunn, J. D. G. / Klein, H. / Luz, U. / Mihoc, V., Tübingen 2000, 29–52.

[29] Verbindliches Zeugnis I-III (DiKi 7.9.10), hg. v. Pannenberg, W. / Schneider, T., Göttingen / Freiburg 1992–1998. (Der Vf. spricht an dieser Stelle *pro domo,* da er seit 1993 selbst Mitglied des „Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen" ist.)

4. Theologische Dimensionen der Exegese

Die Frage, was die Exegese zur Theologie macht, beantwortet sich auf verschiedenen Ebenen und ihren wechselseitigen Verbindungen.

a) Aspekte theologischer Exegese

Sowohl die Methodik spielt eine Rolle als auch die Intention des Exegeten, sowohl das Verständnis der Wirklichkeit als auch das der Texte und ihrer Umwelt[30]; alles zusammenfassend ist es die wissenschaftliche Formulierung und Beantwortung der Wahrheitsfrage, welche die Exegese zur Theologie macht. Auf all diesen Gebieten bedarf die Bibelwissenschaft des Dialoges mit der Systematik, um ihrer exegetischen Aufgabe gerecht zu werden; auf keinem Gebiet kann sie sich aus der engen Verbindung mit den benachbarten nicht-theologischen Wissenschaften lösen; auf allen Gebieten steht sie in spannungsgeladenen Diskussionen mit herausragenden Konzepten biblischer Wissenschaft, die dezidiert nicht-theologisch ausgerichtet sind, sondern rein literatur- oder religionswissenschaftlich, soziologisch oder historisch; auf jedem Gebiet ist es ihre Aufgabe als Exegese, die hermeneutischen Grundkategorien – Schrift, Kanon, Text, Geschichte, Methodik, Wahrheit – nicht einfach von außen an die Texte heranzutragen, sondern (im hermeneutischen Zirkel gegenwärtigen Problembewußtseins) aus ihnen selbst heraus zu entwickeln.

Die *Methodik* theologischer Exegese muß die der historisch-kritischen Exegese resp. biblischen Literaturwissenschaft integrieren, wenn einerseits die Geschichtlichkeit des Offenbarungshandelns Gottes und die Text-Form des Kanons theologisch konstitutiv sind und andererseits die wissenschaftliche Vernunft nicht in einem prinzipiellen Gegensatz zum Glaubenswissen steht (was das Erste Vatikanum in dankenswerter Klarheit definiert hat). Allerdings transzendiert die theologische Exegese die philologisch-historische Methodik[31], indem sie die Texte im Lichte dessen zu untersuchen trachtet, worauf sie selbst in ihrer Thematik, Intention und Pragmatik verweisen, und legt sie auf diese Weise als *Zeugnis* der Offenbarung Gottes aus.[32] Wenn nach einem alten hermeneutischen Grundsatz die Methoden textgemäß sein sollen, dann gehört die exegetisch-theologische Methodik hinzu, weil sie im Zuge der historisch-philologischen Methodik unabweisbar wird – und umgekehrt.

Die *Intention* des Exegeten kommt weniger unter dem Aspekt des persönlichen Glaubens ins Spiel. Entscheidend ist die *wissenschaftliche,* die hermeneutisch reflektierte und methodisch zur Geltung gebrachte Einstellung zum Gegenstand der Exegese, dem Alten und Neuen Testament. *Peter Stuhlmacher* hat treffend von einer „Hermeneutik des Einverständnisses" gesprochen.[33] Der häufig geäußerte Einwand, hier werde der historischen Bibelkritik der Stachel gezogen, geht fehl. Ohne analytische und sachliche Kritik würde das Konzept nicht funktionieren. Ebensowenig geht die Hermeneutik des Einverständnisses in der Haltung der Empathie zum Forschungsgegenstand auf, die (nahezu) jedem Geisteswissenschaftler von Hermeneutikern empfohlen wird. Das „Einverständnis" bezieht sich vielmehr im Kern darauf, daß die Bibel tatsächlich ist, was sie in wichtigen ihrer Texte zu sein beansprucht: Wort Gottes, das durch Menschen an Menschen in Schriftform ergeht oder in seinem Ergehen beschrieben wird.

Das *Wirklichkeitsverständnis* der Exegese, das allzu lange vom Historismus und Positivismus, später vom Existentialismus schwer belastet worden ist (und bei sensiblen Stellen wie etwa den Jerusalemer Frauentraditionen vom leeren Grab nach wie vor von ihm beherrscht zu werden scheint), kann im Gespräch mit der heutigen Geschichtsphilosophie, der Phänomenologie und der Naturphilosophie sich von zahlreichen Engführungen befreien und in der alles entscheidenden Hinsicht zu einer methodischen Bejahung des biblischen Wirklichkeitsverständnisses finden (dessen Vielschichtigkeit sie herauszuarbeiten hätte)[34]: Die theologische Exegese nimmt mit den biblischen Texten wahr, daß Gott in der Schöpfung und der Geschichte als er selbst durch die Schöpfung und die Geschichte handelt, die er selbst hervorbringt. Damit ist volle Freiheit der historischen Forschung *in theologicis* garantiert, aber zugleich die Behauptung aufgestellt, daß die Geschichte als Geschichte und die Schöpfung als Schöpfung nur dann richtig betrachtet werden können, wenn sie im Licht des Gottes betrachtet werden, den das Alte und Neue Testament bezeugen (und der sich auf seine Weise auch von den nicht-biblischen Religionen, von der Philosophie, der Geistes- und Naturwissenschaft erkennen läßt, in welchen Ausschnitten und Brechungen auch immer).

Entscheidend ist die *Wahrheitsfrage.*[35] Sie stellt sich nicht allein auf der Ebene sachlicher, historischer, naturwissenschaftlicher Richtigkeit. Sie stellt sich vielmehr so, wie sie im Alten und im Neuen Testament selbst aufgeworfen ist: Ob es wahr ist, daß es nur einen Gott gibt, der die Welt und die Menschen erschaffen hat und fortwährend neu erschafft? Ob es wahr ist, daß Gott sein Volk Israel erwählt hat und fortwährend neu erwählt? Ob es wahr ist, daß Jesus „der Weg und die Wahrheit und das Leben" ist (Joh 14,6)? Ob es wahr ist, daß sich das Reich Gottes als Vollendung von Friede und Gerechtigkeit im Heiligen Geist (Röm 14,17) allen öffnet, die Gott erwählt hat (Röm 8,28f)? Diese Fragen – und unendlich viele mehr in dieser Richtung – zu stellen, folgt dem Duktus der biblischen Texte selbst. Sie exegetisch zu beantworten, besteht nur darin, die biblischen Antworten aufzuzeigen und in ihrer (mehr oder weniger großen) historischen Kohärenz, Relevanz und Plausibilität aufzuweisen. Indem die Exegese aber – nicht mehr und nicht weniger als – dies macht, tritt sie in ein enges Gespräch mit der heutigen, „intrinsezistischen" Fundamentaltheologie ein, die nach *Max Seckler* im „Prozeß der inhaltlichen Ermittlung der Sache des Glaubens zugleich auch schon die eigentlich grundlegende Form der Glaubensverantwortung" zu sehen hat.[36]

b) Die hermeneutischen Gesprächsebenen

Das Gespräch über die Berechtigung einer theologischen Exegese ist nicht symmetrisch. Denn während die „profan"-wissenschaftlichen Exegese-Konzeptionen dezidiert sich als nicht-theologisch erklären müssen, ist umgekehrt einer theologischen Exegese, wie sie sich heute zu verstehen vermag, das weite Arbeitsfeld religions-, sozial-, geschichts- und literaturwissenschaftlicher Forschung unbegrenzt geöffnet, ohne daß darunter ihr theologischer Anspruch leiden müßte, im Gegenteil: Wenn *Augustinus* zu Recht das christliche Offenbarungsverständnis so kennzeichnet, daß „Gott durch Menschen nach Menschenart spricht, weil er, so sprechend, uns sucht" (civ. VII 6,2; vgl. DV 12), kann es nicht prinzipiell gegen den theologischen Offenbarungssinn der Schrift sein, in allen denkbaren Perspektiven ihre geschichtliche Entstehung, ihre soziale Funktion, ihre literarische Gestalt, ihren religiösen Gehalt zu eruieren. Es wäre dann allerdings kontraproduktiv, die Exegese auf jene Arbeitsgänge zu beschränken (was ernst zu nehmen, starke Konsequenzen weniger für die Anwendung und für mögliche Resultate der Analysetechniken, denn für das Gesamtverständnis, die Zielvorstellungen, die Gewichtung und das Arrangement der Untersuchungsverfahren hat).

Die Diskussion krankte bis vor einiger Zeit zuweilen daran, daß nur die theologischen Optionen als ideologieverdächtig, vorurteilsbehaftet und legitimationsbedürftig hingestellt werden sollten, während umgekehrt die Alternativen mit dem Versprechen größerer Ob-

[30] Weil sich auf den beiden letztgenannten Gebieten besonders starke Diskussionen abgespielt haben, werden sie in den folgenden Gliederungspunkten eigens etwas ausführlicher behandelt.

[31] Vgl. Wilckens, U.: Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung; in: Verbindliches Zeugnis (s. Anm. 29) II, 9–71. Problematisch scheint hingegen die Redeweise von einem „Übergang" bei Riedlinger, H.: Der Übergang von der geschichtlichen zur geistlichen Bibelauslegung in der christlichen Theologie, in: ders. (Hg.), Die historisch-kritische Methode und die heutige Suche nach einem lebendigen Verständnis der Bibel (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München / Zürich 1985.

[32] In meinem Methodenbuch habe ich zu zeigen versucht, wie dies geschehen kann, ohne daß die philologisch-historischen Methoden verlassen oder gar verletzt, sondern indem sie ernster als üblich genommen werden: Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament. Unter Mitarbeit von Ch. Münch, Freiburg / Basel / Wien 1998.

[33] Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (NTD.E 6), Göttingen ^{2}1986, 222–256. Differenzierungen in der Hermeneutik des Einverständnisses aus der Sicht katholischer Theologie – was eine Anfrage an Stuhlmachers Verständnis von *sola scriptura* und *sui ipsius interpres* einschlösse – haben hier zurückzutreten.

[34] Auf diesen Punkt legt besonderes Gewicht J. Ratzinger: Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: ders. (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117), Freiburg / Basel / Wien 1989, 15–44. Der Beitrag ist nicht gegen die historische und philologische Arbeit der Exegese gerichtet, wie von zahlreichen Kritikern behauptet worden ist, sondern ein Plädoyer, das biblische Wirklichkeitsverständnis im Prozeß der Schriftauslegung methodisch in Rechnung zu stellen.

[35] Daß und wie sie unterschwellig und offenkundig eine entscheidende Rolle im Verständnis und im Vollzug der Exegese spielt, zeigt *Ch. Landmesser,* Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft (WUNT 113), Tübingen 1999.

[36] Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen: HFTh IV (1988) 450–514: 482.

jektivität aufwarteten. Das war hermeneutisch naiv. Die epistemologische Diskussion hat gezeigt, daß es eine vorurteilsfreie, objektive, von philosophisch-theologischen Voraussetzungen freie Wissenschaft prinzipiell nicht gibt, also auch keine Bibelwissenschaft.

Damit ist umgekehrt aber noch nichts über die Angemessenheit verschiedener hermeneutischer Präsuppositionen und Implikationen gesagt. Der Ausweg, den der Konstruktivismus[37] zu bieten scheint, ist der Theologie verwehrt.[38] Denn es mag zwar faszinierend scheinen, dort, wo prinzipiell das Recht und die Nützlichkeit einer großen Vielzahl diverser Sinn-Konstruktionen behauptet wird, die Chance zu ergreifen, dann auch, ohne viel Widerstand befürchten zu müssen, die theologische Karte auszuspielen. Aber dies geschieht um den sehr hohen Preis, daß die – in der Hermeneutik wesentliche – Interdependenz zwischen Text und Methode ausgehebelt und die Frage nach der Richtigkeit bestimmter Auslegungen als prinzipiell unentscheidbar hingestellt wird. Das aber widerspricht dem Anspruch der biblischen Texte. Deshalb geschieht zugleich ein Bruch mit dem klassischen Verständnis katholischer (und evangelischer wie orthodoxer) Theologie, das beansprucht, *sub specie Dei* nicht eine bestimmte Hinsicht neben anderen interessanten Betrachtungsperspektiven zu eröffnen, sondern den Blick aufs Ganze und fürs Ganze. Setzt sich aber die Auffassung durch, daß die hermeneutische Option für einen bestimmten Exegese-Ansatz in jedem Fall getroffen werden muß und in jedem Fall rechenschaftspflichtig ist, stellt sich die Frage nach den Kriterien einer begründeten Wahl. Für die Exegese können sie unstrittig nur aus dem Anspruch ihrer Wissenschaftlichkeit und der Angemessenheit zu den biblischen Texten abgeleitet werden.

5. Literaturwissenschaftliche und kanonische Exegese

Daß die Exegese von Haus aus Textwissenschaft ist, steht nicht zur Debatte. Die Frage lautet, wie die Texte angesehen werden. Aus exegetisch-theologischer Sicht ist es in jedem Fall erforderlich, sie in der Vielfalt der Gattungen und der sprachlichen Formen, in der Vielschichtigkeit ihrer Entstehungsprozesse (soweit sie zu eruieren sind), in der Vielförmigkeit ihrer kommunikativen Funktionen zu sehen und zu würdigen. Prinzipiell darf davon in theologischer Perspektive schlechterdings nichts ausgeblendet werden, soll nicht doch ein unterschwelliger Fundamentalismus die Hermeneutik bestimmen. Freilich nimmt eine theologische Exegese wahr, daß die biblischen Texte nicht allein literarische Produkte und historische Dokumente sind, sondern *als solche* Zeugnisse des Wortes Gottes, die für die Selbstdefinition von Judentum und Christentum normative Bedeutung gewonnen haben.

Der Kanon ist seinerseits eine literaturwissenschaftliche Größe, deren überragende Bedeutung spätestens in rezeptionsgeschichtlicher Betrachtung erhellt. Von der historisch-kritischen Exegese wurde er jedoch über lange Zeit vernachlässigt, weil das Interesse mehr auf die literarischen Vorformen als auf die kanonische Endgestalt der Texte und mehr auf die Entdeckung der literarisch-theologischen Vielfalt als auf die Erhellung der kanonisch-theologischen Einheit gerichtet war. Einen Umschwung bahnte die Redaktionsgeschichte an, die der komponierten Endgestalt einzelner Schriften(gruppen) gezielte Aufmerksamkeit schenkte. Der *canonical approach* nimmt darüber hinaus auch diejenigen Kontexte in den Blick, die erst im Prozeß der Kanonisierung entstanden sind.[39] Das scheint in literarischer und historischer Hinsicht insofern unproblematisch, als einfach das Spektrum der exegetischen Methoden um eine neue Facette erweitert wird.[40] Die Kontroverse beginnt, wo es um Geltungsfragen geht. Hier hängt alles am exegetischen und theologischen Verständnis des Kanons. Sieht man ihn nicht als eine – mehr oder weniger willkürliche – Entscheidung jüdischer resp. christlicher Instanzen, sondern als Kondensat eines kanonischen Prozesses, der mit der Entstehung der Schriften beginnt und auf ihre je neue Lektüre als Heilige Schrift zielt, ergibt sich, daß er (zum einen) nicht nur eine synchronische, sondern auch eine diachronische Gestalt hat und (zum anderen) seine Autorität nicht aus sich selbst, nicht aus den gesammelten Texten oder dem Prozeß der Sammlung gewinnt, sondern aus dem, was er in seinen Schriften bezeugt. Dann aber würde zur kanonischen Exegese (zum einen) nicht nur gehören, durch Quervergleiche das jeweilige Proprium der biblischen Bücher zu erkunden, sondern auch die kanonische Endgestalt aus der in sie eingeschriebenen Entstehungsgeschichte heraus zu erhellen[41], während umgekehrt die exegetische Literar- und Traditionsanalyse im Konzept kanonischer Exegese weder ein Selbstzweck wäre noch gar gegen den kanonischen Text theologisch ausgespielt werden könnte, wohl aber seine historische Tiefenschärfe und literarische Blüte vor Augen treten läßt.[42] V. a. würde eine kanonische Exegese (zum anderen) nur dann dem selbstgesteckten Anspruch gerecht, wenn sie nicht nur auf der Ebene der Text-Exegese verbliebe, sondern die Texte sowohl in ihren spezifischen Aussagen, Intentionen und Perspektiven als auch in ihren kanonischen Zusammenhängen von dem her interpretiert, was die Heilige Schrift in ihren beiden Testamenten als geschichtlich sich manifestierendes Heilshandeln Gottes bezeugt.

An dieser Stelle erhebt sich die Frage nach der kanonischen Text-Grundlage beim Alten Testament. Die Bedeutung der Biblia Hebraica ist unbestreitbar. Aus urchristlicher Sicht aber ist zu fordern, daß mit nicht geringerer Aufmerksamkeit auch die Septuaginta beachtet wird, die maßgebende Form, in der das Alte Testament im Neuen rezipiert worden ist. Historisch betrachtet, war sie die Mehrheitsbibel des Judentums in späthellenistischer Zeit. Literarisch betrachtet, war sie noch in der Ausformung begriffen, als das Neue Testament zu entstehen begann; dadurch wird deutlich, daß zwischen den beiden Testamenten kein tiefer Graben verläuft, sondern ein differenzierter Traditionsprozeß vermittelt.[43] Theologisch betrachtet, ist die Septuaginta nicht nur ein bemerkenswerter Beweis, daß und wie es möglich ist, den einen Gott Israels auf griechisch zu Gehör zu bringen, sondern auch das Dokument einer elaborierten Weisheitstheologie, die überhaupt erst die Möglichkeit verschafft hat, in der Christologie von Präexistenz und Inkarnation zu sprechen.[44]

Ihre wissenschaftliche Berechtigung gewinnt die kanonische Exegese daher, daß sie methodisch den theologischen Anspruch wahrnimmt, den die biblischen Texte selbst zum Ausdruck bringen. Aus neutestamentlicher Sicht steht die „Schrift" als eine differenzierte literarische Größe, als Dokument der Glaubensgeschichte Israels und darin als das normative Zeugnis des Wortes Gottes vor Augen, auf das Jesus selbst verweist und in dessen Horizont das Christusgeschehen sich versteht. Aus neutestamentlicher Sicht wird aber auch das Christusgeschehen als ein eschatologisches Ereignis sichtbar, das nach einer mündlichen und schriftlichen Bezeugung ruft, die wegen ihrer christologischen Thematik nicht diejenigen „Heiligen Schriften" fortschreiben kann, in denen Gott durch seine Propheten sein

[37] In ziemlich radikaler Form entwickelt ihn P. Watzlawick (vgl. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, hg. v. S. J. Schmidt, Frankfurt a. M. ^{4}1991 [^{1}1987]). In moderaterer Form Berger, P. / Luckmann, Th.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. ^{16}1999 (^{1}1969).

[38] Anders sieht dies allerdings P. Lampe: Wissenssoziologische Annäherungen an das Neue Testament: NTS 43 (1997) 347–366. Seine Beispiele demonstrieren – jenseits aller prinzipiellen Kritik – allerdings durchaus, daß die Analysetechniken des Konstruktivismus, welche zeigen, wie, unter welchen Bedingungen und mit welchen Folgen eine bestimmte Überzeugung entsteht, bei einer Untersuchung der Genese von Glaubensansichten gute Dienste leisten.

[39] In Deutschland sind v. a. die einschlägigen Arbeiten von B.S. Childs rezipiert worden: Biblical Theology in Crisis, Philadelphia 1970; Old Testament Theology in a Canonical Context, Philadelphia / London 1985; The New Testament as Canon, Philadelphia / London 1985. Das ekklesiale Moment sowohl der Entstehung als auch der Rezeption des Kanon betont stärker J.A. Sanders, Torah and Canon, Philadelphia 1984; ders., Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism, Philadelphia 1984; ders., From Sacred Story to Sacred Text, Philadelphia 1987.

[40] Was im AT besonders fruchtbar am Beispiel der Psalmen als „kanonische" Exegese u. a. von Norbert Lohfink, Erich Zenger und Frank-Lothar Hossfeld erarbeitet wird, fällt freilich, sofern die Komposition des Psalters im Blick steht, in den Augen eines Neutestamentlers eher auf das Feld der Redaktionsanalyse.

[41] Das setzt eine Koalition mit der Einleitungswissenschaft voraus. Wegweisend auf atl. Gebiet ist Zenger, E. u. a.: Einleitung in das Alte Testament (Studienbücher Theologie 1/1), Stuttgart u. a. ^{4}2001. Auf ntl. Gebiet verfolgt diese Spur: Niebuhr, K. W. u. a.: Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung (UTB 2108), Göttingen 2000.

[42] Bei Childs kommt dies nicht klar genug heraus. Differenzierter war – ohne daß das Stichwort kanonische Exegese fiel – die Hermeneutik von Heinrich Schlier: Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments (1957), in: ders.: Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II, Freiburg / Basel / Wien ^{2}1964, 7–24.

[43] Vgl. Hengel, M.: Die Septuaginta als „christliche" Schriftensammlung, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), hg. v. ders. / A. M. Schwemer, Tübingen 1994, 182–284.

[44] Die Notwendigkeit einer Theologie des Alten Testaments unter programmatischer Berücksichtigung der Septuaginta, begründet weit differenzierter H. Spieckermann: Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001.

Evangelium bereits im voraus verkündet hat (Röm 1,2), sondern sich nur als dessen Gegenüber zu konstituieren vermag, das die Bibel Israels neu verstehen läßt und ihrerseits nur von ihr her verstanden werden kann. Aus alttestamentlicher Sicht kommt nicht nur die Verwurzelung des Neuen Testaments in der Glaubensgeschichte Israels vor Augen, sondern im Blick auf die Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus als Messias und Gottessohn auch die Neuheit des Neuen Testaments.

Der gesamten Theologie gibt die kanonische Exegese – zumal wenn sie sich als Biblische Theologie ausarbeitet – die zentrale Frage auf, wie sie die Zweiheit der Testamente mit der Einheit der Schrift vermitteln soll, welche Bedeutung das jüdisch interpretierte Alte Testament für die christliche Theologie hat und wie eine *interpretatio Christiana* des Alten Testaments unter den heutigen Bedingungen geschichtlichen Denkens und jüdisch-christlicher Dialoge aussehen könnte. Während sich in der Exegese an dieser Stelle einige Klärungen angebahnt haben[45] und sich auch die Päpstliche Bibelkommission erfreulich differenziert geäußert hat[46], scheint in fundamentaltheologischer und dogmatischer Hinsicht noch einiger Klärungsbedarf zu bestehen.

6. Religionsgeschichtliche Exegese und Biblische Theologie

Eine alte Konfliktlinie im Streit um die theologischen Dimensionen der biblischen Exegese läuft entlang der Grundsatzdiskussionen über eine religionsgeschichtliche und eine theologische Orientierung, ob sie nun dezidiert gesamt-biblisch oder alttestamentlich oder neutestamentlich gesucht wird.[47] Der gegenwärtige Eindruck ist widersprüchlich. Einerseits erscheinen zahlreiche ausgearbeitete „Theologien" des Alten und besonders des Neuen Testamentes, begleitet von theoretischen Reflexionen, die das wissenschaftliche Recht dieser Konzepte begründen.[48] Auf der anderen Seite liegt neben zahlreichen Erkundungen des religionsgeschichtlichen Umfeldes der Bibel eine ganze Anzahl theoretischer Abhandlungen vor, die das wissenschaftliche Recht einer exegetischen Theologie bezweifeln oder eine religionsgeschichtliche Alternative favorisieren.[49]

Als Charakteristika religionsgeschichtlicher Exegese dürfen die programmatische Überschreitung der Kanon-Grenzen, der erklärte Verzicht auf die Diskussion der Normativität, der Appell an eine nicht nur kirchliche, sondern allgemein an Wissenschaft interessierte Öffentlichkeit, die Beschränkung auf die historische Methode, die gesuchte Anschlußfähigkeit an die nicht-theologischen Nachbardisziplinen, die bewußte Fairneß gegenüber „apokryphen" Texten, „häretischen" Gruppen und nicht-jüdischen wie nicht-christlichen Religionen gelten. Umgekehrt darf als Charakteristikum der „Alttestamentlichen", „Neutestamentlichen" resp. „Biblischen" Theologien angesehen werden, daß die Aufmerksamkeit besonders auf die kanonisierten Texte gerichtet, die Frage nach dem normativen Anspruch jener Schriften gestellt, die Kirche als Adressatin und Tradentin der alt- und neutestamentlichen Schrift ins Spiel gebracht und das Gespräch mit anderen theologischen Disziplinen gesucht wird.

[45] Einen Umschwung in der Diskussion bewirkte E. Zengers Streitschrift: Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991 u.ö. Besonders ausgereift ist die Hermeneutik einer doppelten Lektüre des Alten Testaments – nämlich zuerst einer rein alttestamentlichen, dann einer im Lichte des Neuen Testaments – bei Ch. Dohmen; vgl. ders. / Stemberger, G.: Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Studienbücher Theologie 1,2), Stuttgart / Berlin / Köln 1996. Fraglich ist allerdings das Verhältnis beider Lesegänge.

[46] Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2002.

[47] Für eine klare Aufgabentrennung und ein wechselseitiges Interesse plädiert J. Barr: The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective, London 1999.

[48] Vgl. den (auch kritische Stimmen sammelnden) Reader: Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie (UTB 1893), hg. v. Dohmen, Ch. / Söding, Th., Paderborn 1995; verschiedene Ansätze werden portraitiert und diskutiert in: Biblische Theologie. Entwürfe der Gegenwart (BThSt 38), hg. v. Hübner, H. / Jaspert, B., Neukirchen-Vluyn 1999; eine Bestandsaufnahme der heterogenen alttestamentlichen Diskussion liefert: Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185), hg. v. F.-L. Hossfeld, Freiburg / Basel / Wien 2001.

[49] Jahrbuch für Biblische Theologie 10: Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?, Neukirchen-Vluyn 1995, darin bes. Albertz, R.: Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments – Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung (3–24); Räisänen, H.: Beyond New Testament Theology. A Story and a Programme, London 1990; ders.: Ntl. Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative (SBS 186), Stuttgart 2000.

a) Religionsgeschichtliche Optionen

Der gegenwärtige Streit hat tiefe Wurzeln. Er wiederholt in einigen Grundzügen die Debatten der Religionsgeschichtlichen Schule. *William Wrede* hatte Ende des 19. Jh. aus Sorge um die Wissenschaftlichkeit der Exegese ihre Transformation von einer theologischen zu einer religionswissenschaftlichen Disziplin gefordert, und zwar für den ihn besonders interessierenden Fall des Neuen Testaments mit dem Argument, dessen Kanonisierung gehe auf ein Machtwort von Bischöfen des 4. Jh. zurück, das für eine historische Text-Wissenschaft keinerlei Bedeutung haben könne.[50] Die Religionsgeschichtliche Schule war ein großartiges wissenschaftliches Projekt, das allein durch seine Quellenstudien zu Judentum und Hellenismus der gesamten Exegese und Theologie unschätzbare Dienste geleistet hat. Allerdings zeigt sich aus dem Abstand eines Jahrhunderts doch deutlich, wie ideologisch befrachtet es in seinen anti-theologischen Tendenzen gewesen ist[51]. Am signifikanten Beispiel der Jesusforschung gilt *Albert Schweitzers* Urteil, daß es nichts Subjektiveres gebe als ein „objektives" Leben Jesu.[52] Der Anspruch größerer Objektivität setzt einen vom Positivismus affizierten Historismus voraus, der inzwischen seinerseits historisch geworden ist.[53]

Um so erstaunlicher ist, daß zahlreiche der im 19. Jh. vorgetragenen Argumente dezidierter Religionsgeschichtler gegen eine exegetische Theologie an der Schwelle des neuen Jahrtausends einfach wiederholt werden. Das gilt entschieden nicht für die neue Religionsgeschichte, die *Gerd Theißen* vorgelegt hat.[54] Sie ist nicht nur die erste *ausgeführte* Religionsgeschichte des Neuen Testaments seit langem[55]; sie macht auch schon in ihrer Anlage klar, daß sie mit einem klar neuzeitlichen Interesse an die Texte herangeht, indem sie mit „Mythos", „Ethos" und „Ritus" allgemeine Kategorien der Sozialwissenschaften auf das Neue Testament überträgt.[56] Die Diskussion, ob dies eine stärkere Systematisierung bedeute als z. B. eine der üblichen thematischen Gliederungen in einer „Theologie des Neuen Testaments", ist müßig. Theißen stellt das Interesse, das ihn bei seiner Darstellung leitet, klar heraus, so daß niemand auf die Idee verfallen dürfte, die religionsgeschichtliche Darstellung sei als solche wissenschaftlicher, objektiver, text- und sachgemäßer als eine exegetisch-theologische.[57] Theißen differenziert vielmehr nach den Adressaten: Eine „Theologie" setze Glauben voraus, eine „Religionsgeschichte" spreche kritische Zeitgenossen an, ohne die Glaubensfrage stellen zu müssen. Darüber läßt sich zwar streiten. Aber der Streit dreht sich nicht um den Grad wissenschaftlicher Legitimität, sondern um den kommunikativer Effektivität.

b) Theologische Optionen

Umgekehrt muß sich die Biblische Theologie von weit zurückliegenden Belastungen befreien, die unterschwellig immer noch wirken können. Im Ursprung aus der Zeit der Aufklärung steht die in der evangelischen Theologie forcierte Unterscheidung zwischen dogmatischer und biblischer Theologie. Während jene der Glaubensverkündigung diene, sei es an dieser, im Bündnis mit der historischen Forschung und der aufgeklärten Philosophie den Wahrheitsgehalt der Bibel zu eruieren. Biblische Theologie würde damit zur besseren,

[50] Über Aufgabe und Methode der sog. Neutestamentlichen Theologie, Göttingen 1897.

[51] Nüchtern analysiert und klar kritisiert von K. Lehmkühler: Kultus und Theologie. Dogmatik und Exegese in der religionsgeschichtlichen Schule (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 76), Göttingen 1996.

[52] Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913 (1906), 4.

[53] Vgl. Jaeger, F. / Rüsen, J.: Geschichte des Historismus, München 1992.

[54] Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000.

[55] Für die Umwelt des Neuen Testaments liegt die sehr nützliche Darstellung von H.-J Klauck vor: Die religiöse Umwelt des Urchristentums, 2 Bde. (Studienbücher Theologie 9/1.2), Stuttgart 1995.1996.

[56] Welche starke systematischen, philosophischen Interessen der Vf. hat, zeigt bereits sein – viel zu wenig diskutiertes – Werk: Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht, München 1984.

[57] Nicht ganz so klar wird dies bei Albertz, R.: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I-II (ATD.E 8), Göttingen 1992, I 30–38. Er schließt eine wissenschaftliche „Theologie" nicht aus, aber will sie weniger in historischen Zusammenhängen situiert, sondern stärker an aktuellen Geltungsfragen orientiert sehen und fordert im universitären Kontext aus Kapazitätsgründen eine Umorientierung von der biblischen Theologie zur biblischen Religionsgeschichte, die aber dann doch im Rahmen der Fak.en zu treiben seien. Der Streit dreht sich dann nicht um Wissenschaft, sondern um Wissenschaftspolitik.

zur eigentlichen Dogmatik. Dieses Konzept schien zwar vielen in Einklang mit dem *sola scriptura* der Reformation zu stehen, konnte aber letztlich nicht aufgehen. Entscheidend ist, daß erstens ein unhistorischer Vernunftbegriff herrschte, der seine radikale philosophische Kritik inzwischen längst hinter sich hat, und daß zweitens infolgedessen die lange Geschichte der kirchlichen Lehre und Verkündigung sträflich unterschätzt wurde. Die Theologie der Heiligen Schrift aber unter Umgehung der Kirchen- und Dogmengeschichte unmittelbar in der Gegenwart zu applizieren, ist ein hoffnungsloses Unterfangen.

Heute sind freilich evangelische und katholische Theologien des Alten und Neuen Testaments weitgehend von jenen alten – *bona fide* verursachten – Anmaßungen und Beschränktheiten frei. (Welche neuen sie aufweisen, werden spätere Generationen leichter erkennen.) Wichtige „Theologien" sind geschichtlich strukturiert. Das gilt nicht nur für den alttestamentlichen Klassiker *Gerhard von Rads*, sondern auch für wichtige neue Arbeiten. Im Alten Testament wird die postum edierte „Theologie" von *Antonius H. Gunneweg* als „Religionsgeschichte Israels" vorgestellt.[58] Im Neuen Testament ist die Traditionsgeschichte das Herzstück der Theologie, die *Peter Stuhlmacher* im Gespräch mit *Hartmut Gese* entwickelt hat[59], während *Hans Hübner* seine Theologie an der Rezeptionsgeschichte des Alten Testaments im Neuen Testament festmacht[60] und *Brevard S. Childs* jedenfalls im Neuen Testament (anders als beim Alten Testament keineswegs nur mit dem kanonischen Endtext, sondern) mit redaktionsgeschichtlichen Differenzierungen arbeitet[61]. *Ulrich Wilckens* widmet die ersten drei (Teil-)Bände seiner „Theologie" der Geschichte zuerst des Wirkens, dann des Leidens und der Auferstehung Jesu, schließlich der Urgemeinde.[62] *Klaus Berger* geht am weitesten, wenn er seine „Theologiegeschichte des Neuen Testaments" im Untertitel eine „Theologie des Neuen Testaments" nennt.[63] Aber auch solche Theologien, die sich ihre Gliederung von literar- und redaktionsgeschichtlichen Forschungen vorgeben lassen[64], erweisen damit, wie stark sie sich auf historische Bibelkritik stützen. Sogar dort, wo heute thematische Gliederungen gesucht werden, um die „Einheit" der Schrift faßlich zu machen[65], sind innerhalb der Themenschwerpunkte traditionsgeschichtliche Differenzierungen selbstverständlich.[66] Selbst *Rolf Rendtorff*, der seine „Theologie" des Alten Testaments am konsequentesten auf den kanonisch gewordenen Endtext stützt[67], schließt diachronische Textanalysen ein, sofern sie ihm helfen, der „geschichtlich gewordenen Dynamik innerhalb des jetzigen Textes" auf die Spur zu kommen[68].

Über Einzelheiten und Tendenzen der Literar- und Traditions-Analysen in den „Theologien" läßt sich immer trefflich streiten. Ob sich der Verdacht bestätigt, „Theologien" seien im Literarischen und Historischen tendenziell „konservativ", bleibe dahingestellt. Hermeneutisch entscheidend ist das Prinzip. Grundsätzlich ist von einer „Theologie" des Alten resp. Neuen Testaments zu erwarten, daß sie nicht nur das selbstverständliche Gebot der Fairneß gegenüber „fremdreligiösen", „häretischen" und nicht-kanonischen Texten beachtet, sondern ihnen, die den Kontext der kanonisierten Schriften bilden und deshalb ihre Aussage mehr oder weniger stark mitbestimmen, auch im Rahmen der historisch-philologischen Arbeit ungeteilte Aufmerksamkeit schenkt. Das ist auch weitestgehend dann der Fall, wenn *de facto* sich eine „Theologie" auf die kanonisierten Schriften begrenzt.

Exegese *als* Theologie zu treiben, sehen die genannten Entwürfe – mit charakteristischen Unterschieden – nicht eigentlich in bestimmten kirchlichen Erwartungen begründet, sondern im expliziten oder impliziten Anspruch der Texte selbst. Der Theologie-Begriff, der zugrunde liegt, ist im wesentlichen offenbarungstheologisch geprägt. Vorausgesetzt wird nicht mehr und nicht weniger als das, was die biblischen Texte (nicht jeder für sich, aber nicht wenige über einander oder über sich selbst[69]) ihrerseits besagen: daß sie auf ein die Wirklichkeit begründendes und erschließendes Handeln Gottes zurückgehen, das sie zur Sprache bringen.

Die Bedeutung der anregendsten dieser Theologien für die Dogmatik liegt nicht nur darin, daß sie in übersichtlicher Form die wesentlichen „Lehrstücke" des Alten wie des Neuen Testaments zusammenfassen und historisch situieren, sondern ihrerseits als Exegese Theologie treiben. Die meisten alttestamentlichen Theologien geben der Dogmatik schon dadurch zu denken, daß sie sich als *alt*testamentliche ausarbeiten und damit nach der Bedeutung des ersten Teiles der christlichen Bibel für die kirchliche Lehre, aber auch des Gottesvolkes der Juden für die christliche Kirche fragen. Typisch ist ferner, daß sie die kriterielle Perspektive der Theozentrik, das Gewicht der Schöpfungs- und der Bundestheologie, die aufgeklärte Skepsis der Weisheit in das theologische Denken einspeisen, das sich an diesen Stellen bisweilen schwerhörig gezeigt hat. Im Neuen Testament ist zweifellos alles auf die schlechterdings entscheidende Rolle des Christusgeschehens abgestimmt. Bei *Peter Stuhlmacher* geschieht dies dadurch, daß das Evangelium der Versöhnung als „Mitte" der ganzen Schrift markiert, bei *Hans Hübner* dadurch, daß er Bultmanns Programm einer existentialen Theologie konstruktiv in Richtung einer theologischen Phänomenologie weiterführt, bei *Klaus Berger* ist es die schier unüberschaubare Vielfalt der Motive, Perspektiven, Einsichten und Reflexionen, welche den überbordenden Reichtum der Schrift an gelebter Frömmigkeit, meditiertem Glauben und reflektierter Vernunft erahnen läßt und weiteste Spielräume der Applikation eröffnet[70]; bei *Ulrich Wilckens* wird die implizite Trinitätstheologie als das herausgearbeitet werden, was die Schrift im Innersten zusammenhält.

c) Dialoge zwischen Religionsgeschichte und Theologie

Welchen Stellenwert die „Theologien" im Alten und Neuen Testament für eine Religionsgeschichte haben, läßt sich in etwa ermessen: Sie sind – mindestens – Gegenstand einer geistesgeschichtlichen Analyse, die für die intendierte und faktische Wirkung der Texte eine herausragende Bedeutung haben und umgekehrt auch die religiösen Kulturen kennzeichnen, die sie hervorgebracht haben. Welchen Stellenwert genau die Religionsgeschichte in exegetischen „Theologien" hat, ist von Konzept zu Konzept verschieden. Es kann an zwei Stellen theologisch virulent werden:

Zum einen ist – bislang v. a. im Alten Testament – die Religionsgeschichte (z. B. auch im Bündnis mit der Archäologie und der Ikono-

[58] Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, hg. v. M. Oeming, Stuttgart / Berlin / Köln 1993.

[59] Biblische Theologie des Neuen Testaments I-II, Göttingen 1992.1995; vgl. ders.: Wie treibt man Biblische Theologie?, Neukirchen-Vluyn 1995; ders.: Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze (WUNT 146), Tübingen 2002.

[60] Biblische Theologie des Neuen Testaments I-III, Göttingen 1990–1995; vgl. ders.: Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, hg. von A. u. M. Labahn, Göttingen 1995.

[61] Die Theologie der einen Bibel I-II (amerik. 1992), Freiburg / Basel / Wien 1994.1996.

[62] Theologie des Neuen Testament I/1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa, Neukirchen-Vluyn 2002 (darin das Programm des gesamten Werks).

[63] Berger, K.: Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments (UTB), Tübingen ^{2}1995 (^{1}1994).

[64] Im AT sind aus den letzten zehn Jahren u. a. zu nennen Kaiser, O.: Der Gott des Alten Testaments I-II (UTB 1747.2024), Göttingen 1993.1998; im NT: Weiser, A.: Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie der Evangelien (Studienbücher Theologie 8), Stuttgart / Berlin / Köln 1993; Gnilka, J.: Theologie des Neuen Testaments (HThKNT.S 5), Freiburg / Basel / Wien 1994; *G. Strecker*, Ntl. Theologie, hg. v. F. W. Horn, Berlin 1996.

[65] Vgl. für das AT Preuß, H. D.: Theologie des Alten Testaments I-II, Stuttgart / Berlin / Köln 1991.1992; Schreiner, J.: Theologie des Alten Testaments (NEB.AT.E 1), Würzburg 1995; für das NT Caird, C.E.B.: New Testament Theology, hg. v. L.D. Hurst, Oxford 1994; Vouga, F. Une théologie du Nouveau Testament (Le monde de la Bible 43); Genève 2001.

[66] Ferdinand Hahn plant seine Theologie in zwei Teilen, von denen der erste traditionsgeschichtlich, der zweite thematisch ausgerichtet werden soll; vgl. ders.: Vielfalt und Einheit des Neuen Testaments. Zum Problem einer neutestamentlichen Theologie: BZ 38 (1994) 161–173; über das Konzept seiner (als Monographie angekündigten) Theologie vgl. Breytenbach, C.: Zwischen exegetischer und systematischer Theologie. Ferdinand Hahns Auffassung von der Einheit der „Theologie des Neuen Testaments", in: „... was ihr auf dem Weg verhandelt habt." Beiträge zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments, hg. v. Müller, P. / Gerber, Ch. / Knöppler, Th., Neukirchen-Vluyn 2001, 204–214. Ähnlich plant auch Ulrich Wilckens einen abschließenden thematischen Bd. Es bleibt abzuwarten, wie beide Vf. die Kohärenz beider Teile, des historischen und des thematischen, begründen werden.

[67] Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Bd I: Kanonische Grundlegung, Neukirchen-Vluyn 1999.

[68] Die Hermeneutik einer kanonischen Theologie des Alten Testaments. Prolegomena: JBTh 19 (1995) 35–44: 38.

[69] Zur näheren Begründung erlaube ich mir den Hinweis auf meinen Beitrag: Die Schriftinspiration in der Theologie des Westens. Ntl. Anmerkungen, in: Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums in Neamt vom 4.–11. September 1998 (WUNT 130), hg. v. Luz, U., Tübingen 2000, 169–205.

[70] Angerissen in Berger, K.: Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh 1988.

logie) als ein Weg zu erkennen, die *gelebte* Religiosität zu erforschen, die sich in den Texten spiegelt und von ihnen geprägt werden soll; das ist zweifelsohne ein möglicher Gegenstand auch für eine Theologie des Alten resp. Neuen Testaments, so gewiß in ihr die biblischen Texte kaum nur als Spiegel betrachtet werden würden, um geschichtliche und kulturelle Konstellationen zu eruieren, sondern als Träger spezifischer, theologisch relevanter Aussagen und, all dies integrierend und transzendierend, als inspirierte Zeugnisse des Wortes Gottes. Anders formuliert: Durch Biblische Theologie kommt die Wahrheitsfrage ins Spiel, die von der Religionsgeschichte sistiert wird, die aber von den religiösen Zeugnissen selbst aufgeworfen wird, weil sie untereinander konkurrieren.

Zum anderen ist die Religionsgeschichte auch für die Exegese der biblischen Texte selbst virulent, sofern es ihr nämlich darum zu tun ist, sowohl unter genetischen als auch unter komparatistischen Gesichtspunkten das Verhältnis paganer zu biblischen Texten, Motiven, Ideen, Anschauungen, Gottesvorstellungen, Frömmigkeitstypen, Redeweisen etc. zu bestimmen. Im Neuen Testament hat das große Projekt des „Neuen Wettstein“[71] neu die Augen dafür geöffnet, in wie starkem Maße pagane Motive wenn nicht – durch das Feuer der biblisch-theologischen Kritik hindurch – in die neutestamentlichen Schriften integriert, so doch von ihnen direkt oder indirekt wahrgenommen und berücksichtigt worden sind. Nur ein Aspekt, den die religionsgeschichtliche Forschung zur exegetischen Theologie beisteuern kann, ist der kommunikative: Wie ist z. B. die Inkulturation des Evangeliums Jesu in die Welt des Hellenismus gelungen? Ein anderer ist der ästhetische: Welche Möglichkeiten haben das Alte und das Neue Testament durch die Auseinandersetzung mit paganer Religiosität *gewonnen,* die Sache des Biblischer Glaubens tiefer zu verstehen und besser auszudrücken? Gerade an dieser Stelle dürfte der größte Reformbedarf in den gegenwärtigen Konzepten Biblischer Theologie bestehen.

Antworten auf diese Fragen zu geben, setzte voraus, einen biblisch-theologischen Begriff der Religionen zu gewinnen. Während die pluralistische Religionstheorie unweigerlich mit dem Wahrheitsanspruch der biblischen Schriften, dem Hauptgebot Israels und dem Doppelgebot Jesu kollidiert, wäre zu fragen, ob sich (erstens) auf den Spuren der alt- und neutestamentlichen Weisheits-, besonders der johanneischen Logostheologie nicht Zugänge eröffneten, sowohl die signifikante Differenz der Welt der Religionen zu den Biblischen Theologien zu würdigen, die im Kern des – christologischen – Gottesglaubens wurzeln, als auch die Fähigkeit des Evangeliums, aufzunehmen und zu erfüllen, was in den Weltreligionen als Wahrheit zu finden ist, und ob sich (zweitens) tatsächlich das Pathos der Dialektischen Theologie durchhalten läßt, (Judentum und) Christentum seien keine Religionen. Diese Diskussion auf dem Felde und mit den Methoden der Exegese zu führen, könnte künftig ein wichtiger Beitrag für eine schriftgemäße Theologie evangelischer wie katholischer Konfession und ökumenischer Ausrichtung sein.

[71] Neuer Wettsein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. Bd II/1.2: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, hg. v. Strecker, G. / Schnelle, U. unter Mitarbeit von G. Seelig, Berlin 1996. I/2: Texte zum Johannesevangelium, hg. v. U. Schnelle unter Mitarbeit von M. Labahn u. M. Lang, Berlin 2001.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums, hg. v. Wilfried Härle / Heinz Schmidt / Michael Welker. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2000. 256 S., kt € 39,95 ISBN: 3–579–02665–8

Genau ein Jh. nach der berühmten ex-tempore-Vorlesung Adolf von Harnacks über das „Wesen des Christentums“, welche nach der Niederschrift 31 Auflagen allein in deutscher Sprache erreicht hat (nebst 15 Übersetzungen), hielten die Prof.en der Theologischen Fak. in Heidelberg zum WS 1999/2000 eine wohl vorbereitete Ringvorlesung zum nämlichen Thema – in notwendig kritischer Abhebung vom großen Vorbild, die bedingt ist durch die andere Situation und auch durch die andere Grundeinstellung der 15 Vf. Vielleicht am wichtigsten im ganzen Sammelwerk ist der einleitende Vortrag von *Winfried Härle,* der der höchst komplizierten Frage nachgeht, was das eigentlich sei, das Wesen des Christentums. Wenn man es nicht mehr im Sinne Platons als Essenz hinter und über den Phänomenen sehen kann, dann muß in der Perspektive des geschichtlichen Denkens in den Phänomenen selbst das Wesen gesucht werden – und da darf man Unerfreuliches (Juden- und Hexenverfolgungen z. B.) nicht ausklammern. Schon dieser Hinweis zeigt, daß damit nicht die Gleichwertigkeit der Erscheinungen des Christentums in der Geschichte behauptet werden soll, vielmehr in ihnen zwar nicht ein abstraktes Wesen, wohl aber DAS WESENTLICHE erspürt werden soll.

Damit ist das Programm gegeben, welches den Tenor wie die vielen und materialreichen Einzelreferate des Werkes bestimmt. Nachdem zuerst zwei Kontext *(G. Besier)* und Text *(A. M. Ritter)* des Buches von Harnack vorgestellt haben, versuchen vier systematische Vorträge in einem zweiten Teil „theologische Perspektiven im Wesentlichen“ zu erörtern. Solche Essentials sind demnach die Gotteslehre *(D. Ritschi),* der Geschichtsbezug des Glaubens *(K. Schmid)* und das Osterereignis *(M. Welker). Hans-Joachim Eckstein* untersucht aus exegetischer Sicht, was im biblisch-christlichen Verständnis „Glauben“ meint und fordert.

Im dritten Teil vermitteln vier Vf. die Konkretionen des Christlichen „in lebensweltlichen Kontexten“. Gemeint ist mit diesem Rubrum v. a. die christliche Ethik der Nächstenliebe, die in engem Zusammenhang mit der Demut und dem Gehorsam gedeutet wird *(G. Theißen). Christian Möller* liefert eine lesenswerte Erwägung zum einem „In“-Thema dieser Jahre: „Spiritualität – Gestaltwerden christlichen Glaubens“. Er sieht in diesem Boom den Hunger nach ganzheitlicher Erfahrung in einer als zerrissen erlebten Welt. „Bildung, die ihrem eigenen Anspruch auf Selbstbestimmung, Sinnhaftigkeit, kulturelle und politische Partizipation und kritische Wissenschaftsorientierung nicht verlieren will, ist (...) ohne eine gründliche Beschäftigung mit den Grundlagen und der Entwicklung des Christentums und der Aktualisierung seines identitätsstiftenden und orientierenden Potentials kaum vorstellbar“, lautet das Ergebnis der Studie von *Heinz Schmid* (174) über den Nexus zwischen Christentum und Bildung, womit angedeutet wird, daß ersteres auch wesentlich für unsere Kultur ist. Ausdrücklich mit dem von Härle apostrophierten „Unerfreulichen“ beschäftigt sich der Essay „Ohnmacht und Macht im Wesen des Christentums“ *(G. Ran).*

Die letzte Sektion zeigt schon in der Überschrift („Relationalität und Pluralität“) den Wandel des Christentumsverständnisses, der im 20. Jh. sich vollzogen hat. Für Harnack war die Konfessionalität seiner Religion und erst recht die Vielfalt der Religionen (worüber er sich im Referenzwerk nicht ausließ) Teil des „Unerfreulichen“ schlechthin. Daß man das so unbeschadet der Verpflichtung gegenüber der eigenen Konfession (ohne die man de facto Christ nicht sein kann) an der Schwelle des 21. Jh.s nicht mehr denken kann, ist weithin ein christlicher Konsens. Die Treue zur eigenen Bekenntnisgemeinschaft zeigt das Unternehmen mit dem Beitrag von *Gottfried Seebaß* mit der Frage: „Was bedeutet die Reformation für das Christentum?“ Daß Gott nicht unseren, sondern wir seinen Dienst nötig haben, antwortet er vom Fundament lutherischen Rechtfertigungsglaubens aus. Mit glänzender Argumentation zeigt *Christoph Schwöbel* die Erscheinung des Wesentlichen in der Pluralität der Konfessionen. Erst dadurch und durch den damit gegebenen Antagonismus kann das Versprechen des Buchtitels, „Das“ sei christlich, inhaltlich aufgefüllt werden. Der Vf. nennt an erster Stelle die dem Christentum eigene unablösbare Referenz auf Jesus Christus: „Das Wesen des Christentums besteht darin, daß das Christentum in sich selbst kein Wesen hat, sondern nur im Rückverweis auf Jesus Christus“ (213). In der wesentlichen Ausfaltung dieser Relationalität ist die Gotteslehre als Trinitätstheologie und die Rechtfertigungslehre zu entwickeln. Das wird sehr betont, aber merkwürdigerweise hat es im Ring der Heidelberger Vorlesungen eine eigene Thematisierung des spezifisch christlichen Gottesbildes nicht gegeben. Die beiden abschließenden Vorlesungen greifen ein hochinteressantes Thema auf: Wie sieht das Christentum im Spiegel der anderen Religionen aus? *M. Oeming* befaßt sich aus jüdischer, *T. Sundermeier* aus der Sicht der übrigen Großreligionen mit diesem nur selten bedachten Problemkomplex. Er macht als gemeinsamen Nenner der „Anderen“ den Wunsch aus, nicht Missionsobjekt der Christen zu werden...

Die notgedrungen gedrängte Übersicht über den Inhalt des Bdes, den ein Register zweifellos wesentlich bereichert hätte, mag die Neugier auf die eigene Lektüre wecken; wer ihr nachgibt, wird es nicht bereuen. Die zweieinhalbhundert S.n spiegeln eindrucksvoll die Schwierigkeiten wider, die sich heute einer wertenden und konzen-

trierenden Bestandsaufnahme der eigenen Religion entgegenstellen. Der Berliner Großgelehrte von 1900 – später Ghostwriter des Kriegsaufrufs Kaiser Wilhelms II. (1914) – konnte sich schon aufgrund seines Nationalismus und Chauvinismus einer beneidenswerten Selbstsicherheit erfreuen – und ganz allein und des Beifalls sicher niederlegen, was christlich ist. Ein Saeculum danach braucht es viele Gelehrte und keiner wagt es, naiv durch die Klippen von Pluralismus, Multikulturalität, theologischer Vielstimmigkeit, Ökumene und Religionenvielfalt zu rudern. Doch wird dadurch nicht auch der Blick für die Fülle der Erscheinungen geschärft wie einst bei den frühen Theologen, die die „spermata logiká" überall wahr und für wahr genommen haben? Auch das scheint mir wesentlich fürs Christliche zu sein; auch das ist eine Antwort der Heidelberger Unternehmung.

Pentling Wolfgang Beinert

Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen, hg. v. Andreas Leinhäupl-Wilke / Magnus Striet – Münster: Lit-Verlag 2000. XI, 418 S. (Münsteraner Einführungen. Theologie, 1), brosch. € 25,90 ISBN: 3–8258–4381–5

Der theologische Schulbetrieb sei, so urteilte schon 1922 Ernst Troeltsch, „ein harmloses Konventikelvergnügen, ein Kinderzank im brennenden Haus" (Ges. Schriften 11/2,238). Er stünde mit dem harschen Verdikt heute weniger allein als damals. Dieses umfängliche Werk – ganz münsteranisch, ganz assistentenverdankt beinahe (unter 25 Beiträgern ist nur jeder fünfte ein Ordinarius) – möchte dem widersprechen, indem es „das Theologische der einzelnen Disziplinen der Theologie" (Vorwort VII) sucht, um die heutzutage brennende Frage, so immer noch das Vorwort, nach der Einheit der Theologie zu beantworten. Ist das gelungen?

Das Buch gliedert sich entsprechend der klassischen Grundeinteilung der Universitätstheologie in die Sektionen „Biblisch-hermeneutische Beiträge" (4 Artikel), „Kirchengeschichtliche Beiträge (2), „Systematisch-theologische Beiträge" (13!) und endlich in die Abteilung „Praktisch-theologische Beiträge", deren sich sechs Vf. annehmen. Mit über 50 Prozent hat also die Systematik den Löwenanteil. Natürlich ist es außerordentlich schwierig, ein so kompendiöses und auf so viele Schultern verteiltes Opus recht zu würdigen, will man nicht monoton die jeweiligen Aufsätze rezensieren. Diese sind wie in allen derartigen Büchern sehr unterschiedlich in Ansatz, Gewichtung und Verständlichkeit. Sie kommen darin überein, aus meist sehr profunder Sachkenntnis den Kern der jeweiligen Disziplin herauszuarbeiten. Auf dem Umschlag steht als eine Art Reihentitel „Theologie – Orientierungen für Studium und Beruf"; daraus geht außerdem hervor, daß noch drei weitere Bde zu diesem Oberbegriff zu erwarten sind über evangelische Theologie, Sozialethik und philosophische Propädeutik. Erwartet man aufgrund dieser Verheißung eine Einführung entsprechend dem (Vor-)Verständnis der Studierenden, so ist man in etwa enttäuscht: Die Mehrzahl der Artikel ergeht sich in sehr gescheiten und tief gründenden Erörterungen, die der Fachmann gewiß mit Interesse zur Kenntnis nimmt, ob der Adept der Theologie von heute sie aber immer auch versteht, darf bezweifelt werden. Ihm werden auch viele Probleme, die das Studium mit sich bringt, kaum erschlossen, da nur wenige Vf. sich die Mühe machen, die Systematik ihres Faches zu erschließen (wie z. B. C. Uhrig für die Alte Kirchengeschichte). Versteht man das Buch aber als Diskussionsbeitrag in der heutigen Fachauseinandersetzung, dann kann man es als wesentliche Stimme der Debatte ansehen. Dazu trägt schon einmal die teilweise (im systematisch-theologischen Teil) sehr differenzierte Themenstellung bei, die über das Gewöhnliche hinausgeht. So legt Magnus Striet eine (ziemlich lang geratene) Lanze ein für die Notwendigkeit der Dogmengeschichte, Claudia Gärtner öffnet die Augen für die Bedeutung der Kunst als locus theologicus. Selbstredend darf ein feministisches Plädoyer nicht fehlen (Anwältin: Stefanie Rieger). Sogar die Ostkirchenkunde hat ihren Platz (Thomas Bremer). Im Finale werden wir an die Bedeutung der Mission und Missionswissenschaft für die Kirche und ihre Theologie erinnert von Arnd Bünker. Sofern tatsächlich deutlich wird, daß das Denken aus so vielen Perspektiven dennoch immer beim Heilshandeln des liebenden Gottes mündet, kann man auch durchaus die Frage nach der Einheit der Theologie mit Ja einlösen.

Vieles aber fehlt, was wenigstens historisch oder aus aktuellen Gründen theologierelevant in hohem Maße wäre: Kein Wort über die anthropologische, die pneumatologische, die mariologische Dimension – auch nicht in den „Überlegungen zu Selbstverständnis und Aufgabenstellung dogmatischer Theologie" (Georg Essen); sie bleiben bei den Prolegomena stehen. Welches immer die Gründe für diese Lacunen waren, unverzeihlich ist für ein derartiges Werk die Absenz jeglicher Register, das Verzeichnis der Vf.innen und Vf. ausgenommen. Deutlich zeigt sich hier, daß man offenbar doch nicht so überaus an die Studierenden der Fak. und die durch den Druck erreichten Leserinnen und Leser gedacht hat.

Alles in allem genommen: Ein respektabler Versuch, sich theologisch über Theologie Rechenschaft zu geben. Ob aber mit solchen Versuchen das brennende Haus gelöscht wird, darüber sollten die Vf.innen und Vf. nochmals befinden dürfen.

Pentling Wolfgang Beinert

Rotermann, Stefanie: **Wozu (noch) Theologie an Universitäten?** – Münster: Lit-Verlag 2001. 155 S. (Theologie und Praxis, Abt. B, 9), brosch. € 12,90 ISBN: 3–8258–5386–1

In den Zeiten des christlichen Mittelalters galt die Theologie der Kirche als Königin in der Univ., dem Haus der Wissenschaften. Heute ist sie nur mehr eine – nein nicht Magd: da wäre sie arbeitsrechtlich besser abgesichert – Art Asylantin, der die Bewohner jenes Hauses nicht recht trauen, weil sie zu kirchlich, die Kirchenleute, weil sie zu wissenschaftlich sei. Letztere machen in ihrer Güte gelegentlich jene noch darauf aufmerksam, daß Theologie Geld koste, was sie selber, obwohl auch ärmer werdend, schon zusammenbrächten, um die Arbeiten zu tun, die die akademische Theologie bisher (für die Kirche freilich nur) geleistet habe.

So etwa ist, nur leicht karikiert, die Lage der römisch-katholischen Universitätstheologie in Deutschland, wie sie sich aus der Situationsbeschreibung der hier anzuzeigenden Schrift der jungen Münsteraner Diplomtheologin und Pressereferentin abzeichnet. In drei Teilen wird die (immerhin ein leichtes Opiat enthaltende) Titelfrage einer Antwort zugeführt.

Der erste legt in einem systematisch-historischen Längsschnitt die Wurzeln rationalen Denkens im Christentum dar, das seit den biblischen Anfängen sich der Rechenschaftsablage über den „Grund (logos) der Hoffnung" der Christinnen und Christen verpflichtet wußte (vgl. 1 Petr 3,15) und damit auch auf sich nehmen mußte, den Kontexten der jeweiligen Fragesteller gerecht zu werden. Von vornherein und von Anbeginn (an) waren damit Probleme aufgeworfen, die die christliche Religion bis zur Stunde begleiten. Im zweiten Teil wird das für die gegenwärtige Lage der akademischen Theologie „im Spannungsfeld von Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft" (45) aufgezeigt. In einer umfassenden Analyse nahezu aller relevanten Dokumente aus dem Streit, der virulent seit dem Ende des Vaticanum II angelegt ist, aber im deutschen Raum mit der „Kölner Erklärung" von 1989 offen zwischen traditionellem Katholizismus (einschließlich der obersten Kirchenleitung) und kontextbedachten Vertretern der wissenschaftlichen Theologie ausgebrochen ist, weist die Vf.in nach, daß das Bestreben des erstgenannten deutlich darauf zielt, die zweite zur „Hilfs-Wissenschaft für das kirchliche Lehramt" (J. Werbick) zu machen. Das wurde auch noch dem letzten deutschen Katholiken klar auf dem Hintergrund der Debatten um die (inzwischen vollzogene) Einbeziehung des renommierten Erfurter „Studiums" in die neu gegründete Univ., deren Kosten zu tragen der Freistaat Thüringen großzügig angeboten hatte. Unübersehbar wurden hier die Bestrebungen, die Theologie aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit in die „Geborgenheit" kirchlicher Anstalten retirieren zu lassen. Inzwischen ist insofern eine Zuspitzung der Sachproblematik eingetreten, als die Akzeptanz von Kirche und kirchlicher Theologie in der immensen Säkularisierungsschüben ausgesetzten Gesellschaft rasch und wohl auch nachhaltig schwindet. Rotermann macht auf diese meist übersehene oder in ihren gravierenden Folgen nicht recht bedachte Tatsache mit Nachdruck aufmerksam und resümiert: „Um Theologie unplausibel an Universitäten werden zu lassen, reicht es schon, daß sie niemanden mehr interessiert" (77). Jeder Beobachter der Szene weiß: Das ist der Fall und wird mehr und mehr der Fall sein!

„Wieviel Öffentlichkeit verträgt die Theologie? – Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?" (94) – darauf fokussiert sich die Fragestellung unter solchen Umständen. Im letzten Teil der Arbeit sucht die Vf.in nachzuweisen, daß Theologie die Pflicht zur Öffentlichkeit besitzt aufgrund ihres Selbstverständnisses, ihres öffentlichen Charakters wie wegen ihres konstitutiven Weltauftrages. Seit Paulus hat sich die christliche Kirche dazu bekannt, ihren Glauben in der offenen Auseinandersetzung mit den jeweiligen geistigen Strömungen der Zeit als rational und damit als human zu erweisen. Das hat die selbstverständliche Folge, daß sie (und die Theologie als die entsprechende christliche Denkanstrengung) dort präsent zu sein hat, wo die Diskussionen stattfinden. Nur so kann die Zeitaktualität des Katholischen vermittelt und der missionarische Grundauftrag der Christenheit (Mt 28,18ff) wahrgenommen werden. Aber nicht nur vom Wesen des Christlichen, sondern auch von der Problematik des weltanschaulich neutralen Staates her ist die Anwesenheit der Theologie in der Univ. höchst angemessen und wertvoll. Das haben gerade die engagierten Plädoyers von Politikerinnen und Politikern aus allen Fraktionen für die Theologie im Casus „Erfurt" gezeigt. Die gegenwärtigen Herausforderungen (Erinnerungswort: Biotechnik) zeigen einerseits das Unvermögen des Staates, ethische Normen und Werte zu definieren, andererseits seine Angewiesenheit eben darauf. Hier aber hat Theologie eine Aufgabe, die sie nur in der steten Diskussion mit den anderen relevanten Disziplinen rational verantwortet wahrnehmen kann – also faktisch innerhalb des Hauses der Wissenschaften. Mit Recht macht die Vf.in auf die Gefahren eines fundamentalistischen Fanatismus aufmerksam, wo diese Notwendigkeit nicht mehr besteht (141).

Ein paar kleine Korrekturen wären anzubringen: Statt „Jesuitenpatern" muß es heißen: Jesuitenpatres (37). Die Gesellschaft Jesu

wurde nicht 1872, sondern 1773 aufgelöst (38). Der von Rom vorgeschriebene Treueeid ist entgegen den Angaben des im September 2000 geschriebenen Buches (72) auch für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz seit dem 14. 3. 2000 vorgeschrieben (66). 1 Petr stammt gewiß nicht von Paulus (95)!

Die Bedeutung der Arbeit von Frau Rotermann liegt darin, daß sie Geschichte und Status quaestionis wie auch die argumentativen Hintergründe einer immer noch nicht erledigten Frage darlegt, deren Schwierigkeit sie so beschreibt: „Fast scheint es leichter, einer nichtkirchlichen Öffentlichkeit den Sinn einer universitären Theologie zu erklären als dem eigenen Lehramt" (141). Sie hat es versucht, ohne die Contenance zu verlieren. Das verdient gewiß Respekt, v. a. aber die Lektüre so gearteten Bemühens.

Pentling Wolfgang Beinert

Theologie im III. Millennium – Quo vadis? Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage. Im Auftrag des Missionswissenschaftlichen Instituts e.V. hg. v. Raúl Fornet-Betancourt – Frankfurt: IKO 2000. 308 S. (Denktraditionen im Dialog, 7), kt € 24,00 ISBN: 3-88939-517-1

Ein überaus anregendes Buch ist vorzustellen: Das dem interkulturellen theologischen Dialog besonders verpflichtete Missionswissenschaftliche Institut wandte sich Ende der neunziger Jahre an bekannte Theologinnen und (v. a.) Theologen mit fünf Fragen, deren beide erste dem Rückblick auf das vergehende 20. Jh. galten. Die beiden nächsten wollten wissen, was an Bleibendem daraus ins neue Millennium hinübergerettet werden solle oder könne. „Welche Aufgaben würden Sie als prioritär für die theologische Reflexion zu Beginn des 21. Jh.s betrachten?", suchten die Initiatoren endlich noch herauszubekommen. Insgesamt 77 Antworten aus aller Welt liegen in dem Werk in der Originalsprache (neben dem Deutschen Spanisch, Französisch und Englisch) vor, alphabetisch nach Vf.n geordnet, deren Anschriften man am Schluß erfährt.

Während die ersten vier Fragestellungen v. a. für zeitgeschichtliche Untersuchungen von Interesse sind, waren die Adressaten bei der fünften veranlaßt, natürlich im Rückblick auf die Geschehnisse des 20. Jh.s, sich intensiv über die Zukunft ihrer Disziplin Gedanken zu machen. In dieser Besprechung möchte ich mich daher auf diesen letzten Teil der Statements konzentrieren. Fast alle haben sich an das Quaestionarium gehalten; eine Ausnahme ist Hans Küng, der sein Ceterum censeo gegen die päpstliche Unfehlbarkeit stereotyp wiederholt und allem Anschein nach sonst nichts beachtet, was man von ihm erfahren wollte.

Die ausgewählten Fachleute gehören in überwiegender Zahl der römisch-katholischen Kirche an (soweit ersichtlich); sie sind fast alle dem eher liberalen Flügel im theologischen Spektrum zuzuzählen. Ein großer Teil entstammt dem spanischen Sprachbereich. Die Antworten sind unterschiedlich lang, aber normalerweise knapp und präzise.

Welches sind nun die Desiderate für die Theologie und damit auch für die Kirche, die sie wenigstens insoweit trägt, als die Wissenschaftler allesamt aus dem Innern einer Glaubensgemeinschaft heraus arbeiten und nachdenken? Materialiter sind sie ziemlich disparat und – wenig verwunderlich – stark von den unterschiedlichen Kontexten und „Welt-Zugehörigkeiten" der Vf. bestimmt. Aber schaut man näher hin, so zeichnet sich doch eine eher erstaunliche einheitliche Tendenz ab. Als entscheidende Herausforderung erscheint mehrfach die Globalisierung als Grundphänomen des anbrechenden Jh.s. Ihm korrespondiert in großen Teilen der Kirche eine fundamentalistische Versuchung. Sie bedeutet die akute Gefahr der Verengung und Isolierung des Christentums. Dementsprechend setzen sich die meisten Theologinnen und Theologen unter verschiedenen Stichworten für eine entschiedene Katholizität ekklesialen Denkens und Handelns ein, diese begriffen als „unity-in-diversity" (C.G. Arevalo, Manila: 32). Was das en detail bedeutet, führen viele Voten mehr oder minder umfänglich aus, die vom Einsatz für eine neue Ökologie bis zum Plädoyer für eine neue Ekklesiologie reichen – an dieser Stelle herrscht unverkennbar ein Defizit der Tatsachen vor der Verantwortung vor den Quellen des Glaubens, wie mehrfach herausgestellt wird. Die Südamerikaner kommen aus den Reihen der Befreiungstheologen und erinnern daran, daß deren Anliegen, die Option für die Armen, noch lange nicht erfüllt worden ist. Gleiches gilt von der Frauenfrage, die selbstverständlich v. a. von den Theologinnen beachtet und nach wie vor als unerledigt betrachtet und als brennendes Desiderat angemahnt wird. Ein charakteristisches Produkt des fin de siècle ist die Aufmerksamkeit für den interreligiösen Dialog und Disput, der immer wichtiger wird.

Die Anliegen der Vf.innen und Vf. für die Zukunft sind im allgemeinen alles andere als neu. Fast alles hat man schon einmal gehört. Aber das ist gerade kein Vorwurf an sie, sondern zeigt besser als viele andere Erwägungen, wie dringend es für die Kirche als Communio fidelium wäre, endlich den Problemstau der letzten Jahrzehnte abzubauen. Seit Joh 17,21 sollte der Nexus zwischen Glauben (einschl. Glaubensverwirklichung) und Mission klar sein. Das Verdunsten des Christentums, besser: des Kirchenchristentums steht im Kontext der unerledigten Gravamina, wie sie in fast allen Voten des Buches anschaulich gemacht werden. Aber die Kirche bringt nicht sich selber. Vielleicht am besten auf den Punkt gebracht werden die tatsächlichen Schwerpunkte im Beitrag von Rüben R. Dri (Buenos Aires): *„Profundizar una Cristología profundamente enraizada en la práctica y el mensaje del Jesús histórico, comprometido con los pobres de su pueblo" (81).* Ausgangspunkt muß Jesus Christus sein für die Menschen, die sich nach ihm nennen.

Pentling Wolfgang Beinert

Exegese des AT

Beck, Martin: **Elia und die Monolatrie.** Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben. – Berlin: W. de Gruyter 1999. X, 322 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 281), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–016455–8

Die Diss., die 1998 von der Theol. Fak. der Univ. Erlangen-Nürnberg angenommen wurde, hat das erklärte Ziel, nach dem „schwer zugänglichen" vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben in Israel, seinen „monolatrischen Strukturen" und seinem „Fremdgötterverbot" zu fragen. Ausgangsbasis bilden die Texte I Reg 17–19.21; II Reg 1. Bei ihrer Analyse strebt der Vf. neben einer Gesamtsicht, wie sich die Elia-Überlieferung entwickelt hat, v. a. die Ermittlung der ältesten Elia-Texte an, um über sie und weitere biblische sowie außerbiblische Befunde Aspekte der israelitischen Religionsgeschichte im 9. Jh. zu eruieren.

Gegen einen Trend, biblischen Quellen für die Religionsgeschichte nur eine nachgeordnete Aussagekraft zuzugestehen und primär auf außerbiblische zu setzen (erwähnt werden u. a. E. A. Knauf, JSOT.S 127 [1991] 26–64; H. Niehr, BBB 98 [1995] 33–55), plädiert der Vf. dafür, *„sowohl* die kritisch analysierte biblische Überlieferung *als auch* die archäologischen Befunde grundsätzlich als mögliches Quellenmaterial anzuerkennen". Die in Teilen der Literatur vertretene, als pauschalisierend eingeordnete Sicht, daß die vorexilische Religion Israels einfachhin generell polytheistisch gewesen wäre (genannt werden v. a. E. A. Knauf, Bib 69 [1988] 153–169; B. Lang, Jahwe-allein-Bewegung 1981; M. Weippert, FAT 18 [1997] 1–24), lehnt der Vf. ab. Er wolle differenzieren und habe die Annahme einer frühen Monolatrie einzubeziehen, womit die „dauerhafte" (Gegensatz zur „Henolatrie") alleinige Verehrung eines Gottes gemeint sei, ohne „innerhalb eines polytheistischen Rahmens" „die Existenz anderer Götter und deren Relevanz für andere Völker bzw. Gruppen zu leugnen". Zwar gab es „einerseits ... polytheistisch orientierte Kreise..., die eine Verehrung alternativ anderer oder zusätzlich weiterer Gottheiten neben Jahwe praktiziert haben". „Andererseits aber wird man sich in jahwistisch orientierten Gruppen wohl weitgehend an Jahwe allein gehalten haben." Damit ist die generelle Linie der Studie angegeben (Kap. I, S. 1–29).

Die Literar- und Redaktionskritik (Kap. II, S. 30–162) unterscheidet bei den Erzählungen deutlich:

I Reg 17,5b-6; 17,10abα.11bβ.12–13.14aβγ.15 und 18,41–45.46aβb seien drei einzelne „Personensagen". In dieser „volkstümlichen Überlieferung" trete Elia mit „paranormalen" Fähigkeiten auf, und sie spiegele noch keinen Konflikt zwischen Elia und Ahab (und Isebel, S. 156!) wider. Eine „kompositorische Hand" habe im ausgehenden 8. Jh. die Sagen mittels 17,1; 17,7; 17,10bβ.11abα und 18,1aα.2a zum „Erzählzusammenhang" verknüpft und unter das Leitthema „Dürre" gestellt.

Die „Prophetenerzählung" II Reg 1,2.5–8.17aα gehe frühestens auf das ausgehende 8. Jh. zurück. Ihre klassisch aufgebaute Unheilsverkündigung verrate die Herkunft aus prophetischen Kreisen, die Elia „die Propagierung der Alleinverehrung Jahwes" zusprechen.

Die älteste „Erzählung vom Fall Nabot" liege in I Reg 21,1aβ-16 vor und stamme ebenfalls aus vorexilischer Zeit (eventuell 7. Jh.). Sie erwähnt kein Auftreten Elias. Erzählerisch werde nur Sozialkritik geübt; die Kritik an Ahab und Isebel beziehe sich nicht auf religiöse Verfehlungen.

Die bis dahin vorliegende Elia-Überlieferung habe in der Exilszeit DtrH ins DtrG aufgenommen. DtrH setze in der Dürre-Überlieferung mittels seines Formelgutes Akzente, die eine fortgeschrittene theologische Reflexion anzeigen: I Reg 17,2–5a.8–9.14aαb.16; 18,1aβγb.46aα; nun werde Elia zum von Jahwe versorgten und geleiteten Propheten, und Jahwe trete jetzt ausdrücklich als Geber des Regens auf; der vorausgehende Rahmenteil zum König Ahab (I Reg 16,29–33*) mache die Dürreeinheit I Reg 17–18* zur polemischen Auseinandersetzung mit dem „Baal-Glauben". Unverändert füge DtrH II Reg 1,2.5–8.17aα in das DtrG ein, da die Erzählung auch so dem Ziel des DtrH zupaß komme, die „Alleinverehrung Jahwes und seine Alleinwirksamkeit" mittels seines ankündigenden und eintreffenden Wortes darzustellen. Bei der Aufnahme von I Reg 21,1aβ-16 in das DtrG verknüpft DtrH den Fall Nabot mit Elia:

I Reg 21,1aα.17–19.20bβ-24.27–29. DtrH habe Elia zum „exemplarischen Propheten des dtr. Kreises" gemacht.

Die beiden nachexilischen „Lehrerzählungen" I Reg 18,21–30.33–35a.36aα. 37.38aα.39–40 und 19,3aβ–18 seien – unabhängig vom DtrG – in Kreisen verfaßt worden, die „prophetisch orientiert" waren und die die „dtr. Terminologie" aufgriffen. Sie machen Elia zum „Vorkämpfer" des Monotheismus und zu einem an seinem Auftrag verzweifelnden, aber von JHWH wieder gestärkten Propheten.

Eine weitere Schicht füge die Lehrerzählungen durch Überleitungen (I Reg 18,17–20 und 19,1–3aα) in das DtrG ein und baue die Elia-Überlieferung aus: I Reg 17,17–24; 18,2b-16; 21,20abα; II Reg 1,9–14.15b-16. Da diese Schicht eine Feindschaft zwischen Elia und Ahab/Isebel und von letzteren eine Gegnerschaft zu allen Jahwe-Propheten darstelle, spricht der Vf. von einer „Feindschafts-Bearbeitung".

Im 4. Jh. bearbeitete/n die „spät.-dtr. Redaktion(en)" (sic!), die sich auf den gesamten Enneateuch erstreckte/n, auch die Elia-Überlieferung: I Reg 18,31–32.35b.36aγδb.38aβb richtet die Opferprobe auf ganz Israel aus und verbindet sie mit Israels Anfängen. In I Reg 21,25–26 kämen Ahabs Sünden dem Verhalten der Völker gleich, die Jahwe vor Israel vertrieben hat. In II Reg 1,3–4.15a veranlasse der „Strafengel" Elia, gegen die Verletzung des Fremdgottverbotes einzuschreiten.

Den ältesten Texten ließe sich noch entnehmen, daß mit Elias „dezidierter" und „bewußt vertretener Jahwe-Verehrung" ein „historisches Element" vorliege; auch sei anzunehmen, daß Elia „gegen den Baal-Kult eingetreten ist" (Bekenntnisname „[Mein] Gott ist Jahwe"; Elias Bezug zu Jahwe in 17,1.12; die II Reg 1,2.5–8.17aα vorausgehende Überlieferung, die eine „gewisse Erinnerung" bezeuge). Elias Beziehung zu König Ahab sei konfliktlos gewesen (18,41–46*). Tatsächlich habe Elia paranormale Fähigkeiten gehabt (I Reg 17,5b-6; 17,7.10–13.14aβγ.15; 18,41–46*).

Ferner seien Elias Herkunft aus Tischbe, sein Wirken auf dem Karmel und die in II Reg 1,8 beschriebene Art seiner Kleidung als historisch anzusehen.

Die Religionsgeschichte (Kap. III, S. 163–281) beleuchtet zuerst die Verknüpfung von Magie und Jahwe-Glauben beim historischen Elia. Die klassischen Definitionen von „Magie" als „Automatik von Kräften", auf die jemand manipulierend einzuwirken vermag, oder als nur vorreligiöses und vorwissenschaftliches Weltbild seien ungenügend. Magie „sei allein als eine spezifische Art von Weltauffassung zu verstehen." In der „unio magica" (vgl. C. H. Ratschow, TRE 21 [1991] 686–691), im Einheitsbewußtsein, sei der einzelne mit Lebenden und Toten, Räumen, Pflanzen, Tieren und Dingen verbunden. Einerseits vermittle der magische Akt Gewißheit, Vertrauen, Hoffnung oder Einstellungen, andererseits bewirke er Phänomene, die vom heutigen wissenschaftlichen Verständnis her nicht erklärbar sind. Für das Verhältnis von Magie und Religion sei das Gottesverständnis der jeweiligen Religion ausschlaggebend. Israel habe Magie unterschiedlich bewertet: Dem magischen Weltbild entsprechende Praktiken konnten positiv in den Jahwe-Glauben aufgenommen werden. Ab der Schriftprophetie hätten reflektierende Kreise einzelne magische Praktiken dann abgelehnt, wenn diese Jahwes Alleinwirksamkeit zu widersprechen schienen.

In den alten „volkstümlichen" Elia-Texten sei Magie ohne Reflexion mit dem Glauben an Jahwe als personale Gottheit verbunden. Magisch Handelnde wie Elia hätten gewußt, daß sie auf Jahwe angewiesen sind. Solchem „Jahwe-Glauben" könne vielleicht das „Moment des Alleinverehrungsanspruchs bzw. der Alleinwirksamkeit Jahwes inhärent gewesen" sein.

In 17,1 liege ein Schadenzauber mittels eines Schwurs zur „Beeinträchtigung des Volksganzen" vor, der auf Jahwes Machtbegabung beruhe („vor dem ich stehe"). 17,(13.)14aβγ sei ein Zauberspruch begleitet von konkreten Handlungsanweisungen, damit der Zauber gelinge. Innerhalb von 18,41–46* stelle 18,42 einen Akt der Konzentration Elias und eine Ähnlichkeitsmagie dar, wobei Elia mit letzterer eine Regenwolke körperlich imitiere, und 18,41 bilde mit Ahabs Essen und Trinken das Wohlergehen nach dem Regen vorab. In der Tradition, die II Reg 1,2.5–8.17aα verarbeite, sei Elia mit einem Schadenzauber gegen Ahasjas Verfehlung aufgetreten.

Die Annahmen zur „Monolatrie-Forderung" des historischen Elia und zu dessen Eintreten gegen den Baal-Kult sollen durch Analyse der Texte zur Jehu-Revolution (II Reg 9–10) weiter plausibel gemacht werden:

Die Einzelszenen unterschiedlichen Charakters II Reg 9,1–6a.6b*.10b.10b–13.14a.15b–21bα.22abα–24.27.30–35; 10,1–6a.7–9.12–14aαβ.17aα.18aαβ.19a. 20a*.23a*.24.25aαβγ* seien („gegen Ende des Nord-Reichs?") durch 9,21bβγδ. 22bβ.25–26; 10,15–16.23a* zu einer ersten Komposition gefügt worden.

Bei der Revolution im Jahr 841 habe Religionspolitik nur eine untergeordnete Rolle gespielt, und die Ermordung der Baal-Propheten und -Priester stelle nur eine lokal begrenzte Aktion dar.

Ferner belegen Archäologie und Bibeltexte, daß vor dem 9. Jh. Jahwe und Baal unproblematisch nebeneinander existiert haben und daß nach der Revolution der Einfluß der Baal-Religion weiterging. Der Jahwe-Glaube habe weitgehend in „monolatrischer Toleranz" den Baal-Kult zugelassen. Zudem seien die gestürzten Omriden Jahwe-Verehrer gewesen.

So ergebe sich folgendes Bild: Infolge guter Beziehungen der Omriden zu Phönizien (Ahabs Ehe mit Isebel) eröffnete der Königshof in seinem nahen Umfeld auch dem Baal-Kult einen „legitimen Spielraum". Jedoch stärkte das die Kreise in der Bevölkerung, die Baal verehrten. Solche „vom Königshaus ausgehende Verletzung des Alleinverehrungsanspruchs Jahwes" hätten „Jahwe-Anhänger" nicht hingenommen und so im Kontext der Jehu-Revolution im Umfeld von Samarias Königshof agiert (II Reg 10,18–27*). In diese – zudem noch zeitlich begrenzten – Tendenzen sei auch Elias Auftreten in II Reg 1* gegen Ahasjas Orakelbefragung bei Baal Zebub einzuordnen, weil sie die Zuständigkeit Jahwes für Israels König umginge.

Die bisher vorgeschlagenen Identifizierungen des Baal, der im 9. Jh. in Israel verehrt worden sei (A. Alt: „Baal-Karmel"; F. C. Fensham: „Baal aus Ugarit"; O. Eißfeldt: „Baalschamen"; R. de Vaux, C. Bonnet: „Melqart"), werden vom Vf. abgelehnt. Ausgehend von der Herkunft Isebels, die ihre Baal-Vorstellung nach Israel mitgebracht hätte, wird die Identifizierung mit „Eschmun", dem Stadt-Baal von Sidon, für möglich erachtet. Da traditionelle ugaritische Baal-Vorstellungen Eschmun mitprägten, seien diese so nach Israel gelangt. Wie Baal von Ugarit sei Eschmun von Sidon für das Wohlergehen des Kollektivs, die Ahnen und die Fruchtbarkeit zuständig. Zudem habe Eschmun als Heilgott gegolten und sei für jeden Menschen jederzeit zugänglich gewesen. Zwar werde „Baal" im Hosea- und Jeremiabuch chiffriert als Typ des fremden Gottes verstanden, doch sei die einst ursprünglich dahinter stehende Gottheit auch mit Heilung und Fruchtbarkeit verbunden gewesen. II Reg 1,2.5–8.17aα belege Israels Vertrautheit mit der Auffassung, daß Baal ein Heilgott sei.

Der Vf. erörtert abschließend die theologische Relevanz seiner Ergebnisse (Kap. IV, S. 282–288).

An der Studie sind einzelne Punkte problematisch: (1) Die Vermutung, daß der historische Elia gegen die Baal-Verehrung eingetreten ist, stützt sich auf sehr spärliche Indizien und wird dennoch im Verlauf der Studie als breite Arbeitsgrundlage behandelt. (2) Zwar wird die Diskussion zu Polytheismus und Monolatrie im frühen Israel geschickt präsentiert, doch kommt dabei der Forschungsstand etwas vereinfachend zu Wort (vgl. R. K. Gnuse, JSOT.SS. 241 [1997] 62–128). (3) Die Literarkritik ist – wie so oft bei dieser Methode – nicht immer nachvollziehbar. Kann I Reg 17,5b-6 tatsächlich eine einst eigenständige Elia-Szene sein, obwohl dessen Name hier fehlt? Wie ist der nicht angebundene Name Elia in I Reg 18,46aα zu erklären (73)? Leiten nicht theologische Vorentscheidungen die Abtrennungen in II Reg 9,6? Usf. (4) Eine maßgebliche „Feindschafts-Bearbeitung" kann – wie der Vf. selbst andeuten muß (153) – als eine Schicht letztendlich nur postuliert werden. Spiegelt diese Bezeichnung wirklich Textinhalte wie 17,17–24 wider? (5) Die Studie übergeht einige Monographien (u. a. zu Elia A. J. Hauser, G. Russell, JSOT.S 19 [1990]; zu I Reg 9–10 W. Gugler, Jehu 1996).

U. a. aufgrund folgender Ergebnisse wird man eine forschungsgeschichtliche Wirkung der Studie erwarten bzw. erhoffen dürfen: (1) Mit den Thesen zu vorschriftprophetischer Monolatrie und vorschriftprophetischem Alleinverehrungsanspruch Jahwes, wobei letzterer bisweilen doch für relativ breit und zumindest punktuell als massiv angesehen wird, hat die Studie Akzente in der Debatte um Israels Religionsgeschichte gesetzt. Das befördert die klärende Diskussion. (2) Der historische Elia erscheint weniger denn je als ein traditioneller „Prophet". (3) Was zur Magie unterbreitet wird, setzt Maßstäbe, an denen sich Textauslegungen, die das Verhältnis „Religion – Magie – Gottesvorstellung" berühren, messen müssen.

Einige Ergebnisse der Studien sollten weiterführend behandelt werden: (1) Was spricht noch für Sidon und sein Umfeld als religionsgeschichtliche Brücke zwischen Ugarit und Teilen Israels? (2) Ausgehend vom Endtext I Reg 17–19 und seiner komplexen Darstellung Jahwes, die auf dem Hintergrund der Baal-Vorstellungen (17,1–24 u.ö. / 110f mit Anm. 419) und scheinbar traditioneller Aussagen (18,30–38 u.ö. / 87–90; vgl. N. C. Baumgart, EthSt 80 [2000] 23–41) erfolgt, ist nach analogen Durchdringungen des Gottesbildes zu suchen (vgl. S. Grätz, BBB 114 [1998]). (3) Erneut müßte systematisch die Verknüpfung der Elia-Überlieferung mit Elisa und dessen Tradition (116ff.129f.154f) untersucht werden.

Die gut lesbare Arbeit sollte nicht zuletzt auch aufgrund der Fülle an Textbeobachtungen und übersichtlichen Materialaufarbeitungen beachtet werden.

Lüneburg Norbert Clemens Baumgart

Bruckstein, Almut Sh.: **Die Maske des Moses.** Studien zur jüdischen Hermeneutik. – Berlin: Philo Verlagsgesellschaft 2001. 200 S., brosch. € 19,50 ISBN: 3–8257–0230–8

Über den spezifischen Modus und die aktuelle philosophische Relevanz des jüdischen Textverständnisses und der talmudischen Auslegungsregeln wird vornehmlich außerhalb Deutschlands nachgedacht. Der Bd hebt mit einer eindrücklichen Fußnote an (21f), die auf fast zwei Buchseiten eine Auswahl jener (meist US-amerikanischen) Literatur nennt, die seit fast zwanzig Jahren die literarischen Gattungen *Midrasch* und *Talmud* mit neueren literaturwissenschaftlichen und philosophischen Instrumenten bearbeitet. Hier sind Namen wie Susan A. Handelman, Michael Fishbane, Elliot Wolfson und Daniel Boyarin, aber auch Moshe Idel und Geoffrey H. Hartman zu nennen. Die Judaistin und Philosophin Almut Sh. Bruckstein (z.Zt. Berlin) will diese Lücke füllen, indem sie in fünf auch unabhängig voneinander lesbaren Abteilungen nicht etwa eine historische Darstellung der jüdischen Methoden der Textauslegung bietet – hier liegen, meist aus der Feder des Wiener Judaisten Günter Stemberger, einige äußerst hilfreiche deutschsprachige Kompendien vor –, sondern der Frage nachgeht „in welcher Weise innere Figuren jüdischer Textauslegung die philosophische Arbeit selbst bestimmen oder zu verwandeln beginnen" (11f).

Insgesamt erstaunt dabei, wie ertragreich die philosophische Valenz jüdischer Texttraditionen und ihrer nach dem Jahre 70 christlicher Zeitrechnung entstandenen Interpretationsregeln entwickelt wird, die sich ursprünglich einmal in einem durchaus antiphilosophisch zu nennenden Affekt von der Liaison aus Christentum und heidnischer Philosophie abgesetzt hatten. Die grundlegende methodische Operation dieses Bdes steht jedoch den Kulturwissenschaften weit näher als der Philosophie: So wie beim Wechsel vom 19. zum 20. Jh. die (u. a. neukantianisch geprägte) *Wissenschaft des Judentums*, so sei heute die *Kulturwissenschaft* ein adäquates Gewand für eine kontemporäre Relektüre der jüdischen Quellen. Angesichts von soviel Zeitgenossenschaft darf der Verlust der von der Vf.in selbst genannten Aufgabe der Wissenschaft des Judentums unter den Bedingungen der *cultural studies* immerhin beklagt werden: Vor etwa einhundert Jahren ging es noch um einen „Rechenschaftsbericht über die Bedeutung der gesamten jüdischen Traditionsliteratur vor dem Forum der ‚ethischen Vernunft', d. h. vor dem Forum der anderen Menschen, also in der Öffentlichkeit" (19).

Gleichwohl wird der Leser auf den folgenden S. des ersten Beitrages [„Topographie einer (zukünftigen) Philosophie der jüdischen Hermeneutik" (17–50)] für diesen Verlust mit einer Fülle von Verweisen auf die dezidiert philologischen Arbeiten des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jh.s sowie einer kundigen Einordnung dieses ‚Meeres aus Texten' belohnt. Nach wie vor stellen sie das „ausgeschlossene ‚Andere'" der ‚offiziellen' abendländischen Hermeneutik als Wissenschaft dar. Eine Entwicklung, die in Deutschland seit 1945 durch die Abwesenheit von jüdischen Schriftkundigen, die sich zugleich der abendländischen Tradition zugehörig fühlten, noch einmal verschärft wurde. Ohne falsches Pathos plädiert die Vf.in im Anschluß an Überlegungen Levinas' und Derridas für ein Modell der „Gleichzeitigkeit traditioneller Narrative", um eine erneute Hierarchisierung kultureller Paradigmen zu verhindern. Wenn die Vf.in die Linien eines alternativen Hermeneutikmodells von Spinoza über Cohen bis hin zu Levinas und Derrida auszieht (43–48), wird nebenbei deutlich, wie engstirnig eine deutsche Debatte war, die allein Schleiermacher als Ahnherren der Dekonstruktion ausmachen konnte.

Im zweiten Text des Bdes [„Der (un)endliche Text. Midrasch in den Marginalien der Philosophie" (51–80)] erscheint die Konvergenz zwischen Judentum und Philosophie als identitätskritischer Impetus, der dem jüdischen Textverständnis spätestens seit dem Entstehen der talmudischen Texte innewohnte, aber erst unter Bedingungen der Moderne als solcher gelesen werden kann: „Jüdische Philosophie reflektiert das Abenteuer eines unendlichen Textes, wobei sie die Selbstverständlichkeit des Verhältnisses der Tradition zum Buch, des Kommentars zum Text, der mündlichen [Talmud] zur schriftlichen Lehre [Tenach] zerstört, indem sie genau dieses Verhältnis in Frage stellt." (62) An dieser Stelle, die zugleich den vielleicht wesentlichsten Unterschied zwischen inkarnatorisch-christlicher und inlibratorisch-jüdischer Tradition markiert, könnte ein im Wortsinn radikaler christlich-jüdischer Dialog ansetzen. Dabei erscheint der selbstverständliche Umgang mit dem Kantschen Heteronomievorwurf gegen die jüdische Religion als bis heute in der Philosophie (und christlichen Theologie) unausgewiesen. Dies gilt, zumal Kant sein Wissen über das Judentum wohl allein der Spinoza-Lektüre verdankt, die Debatte um die angebliche jüdische Heteronomie aber nicht ohne Kenntnis des jüdischen Textbegriffs geführt werden sollte.

Der dritte Beitrag [„Rosenzweig über Heimkehr und Entfremdung. Exil als hermeneutischer Topos in jüdischer Überlieferung" (81–114)] entwickelt eine Philosophie des Sprechens vor dem Hintergrund Franz Rosenzweigs kleinerer Schriften zu Religion und Philosophie. Diese stärkt das Recht des anderen Sprechers im Dialog, aber auch der Minderheitenmeinung, die im Talmud in der Regel bewahrt wird, damit, „wenn einem [zukünftigen] Gericht die Ansicht des Einzelnen einleuchte, es sich darauf stützen könne" (92). Darüber hinaus bewahrt die jüdische Texttradition mit ihrem Verbot der Übersetzung, ja der Vokalisation der Konsonantenschrift ein weiteres, sogar rituell abgesichertes Reservoir der Pluralität: Wer vokalisiert oder gar übersetzt „löscht die 70 Gesichter der Tora aus" (99f). Der in diesem Kontext aufgerufene Satz des großen Talmudkommentators Raschi, „daß dort, wo die jüdische Sehnsucht nach der Heimkehr, die in der Fremde geschürt wird, erlischt, das Jüdische stirbt." (Traktat Ta'anit 5b, zit. 104), läßt die politische Brisanz solcher Spekulationen erahnen.

Das Aufscheinen der göttlichen Wahrheit im Text kann als ein je singuläres Geschehen der Ver- und Entschleierung begriffen werden. Damit kommt aber nicht nur die biblisch bezeugte „Maske des Moses" des Buchtitels (Ex 34, 29–34) in den Blick, sondern auch eine implizite Ontologie der sexuellen Differenz, die im vierten Beitrag des Bdes bearbeitet wird [„Prinzessin Tora, Schwester Braut. Zur Ontologie des Geschlechts im jüngsten Diskurs über die kabbalistische Literatur" (115–138)]. In der jüdischen Tradition oszillieren hier die metaphorische, ja phantasmatische Besetzung der rituellen und hermeneutischen Objekte des Begehrens *(Gott, der Text, der Shabbat)* mit weiblichen Figuren *(Schechina/ Malkut, Tora, Prinzessin Shabbat)* durch die männlichen Sprecher mit einer Sanktionierung des unvermittelten Eindringens: Wer durch einen willkürlichen Akt der festlegenden Interpretation ins Innerste des Textes eindringen will, findet ‚nur' den Literalsinn, wer sich der Präsenz Gottes zu weit nähert, wird gar mit dem Tode bestraft. Die scharfe Kritik der Vf.in an der Verbannung „der Kreativität und Autonomie des Weiblichen in die lichtlose Nacht einer unerlösten, sprachlosen Gegenwelt" (125) wird bis zu den bekannten Passagen in Levinas' *Totalité et Infini* ausgezogen, die vergessen machen, daß im kabbalistischen Judentum „die Erhabenheit Gottes selbst im Körper der Geliebten auftreten muß, um [gut platonisch!] mittels des weiblichen Eros den Menschen zur Höhe der Sprache, zur Lehre, zur Tora zu erheben" (131). Nach wie vor scheint jedoch ‚bei aller Liebe' für das Judentum wie für alle monotheistischen Religionen zu gelten „Die Geliebte muß schon selber sprechen lernen (...)"(134).

In der letzten Abteilung des Bdes [„Lachen und Weinen. Jüdische Kritik am Mythos bei Cohen, Lévinas und Maimonides" (139–178)] findet sich zunächst eine Darstellung der Religionstheorie Hermann Cohens, der im deutschsprachigen religionsphilosophischen Diskurs noch wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Allerdings macht Bruckstein auch zu wenig deutlich, daß Cohen viele seiner Positionen eben nicht nur der jüdischen Tradition (v. a. Moses Maimonides), sondern tatsächlich Kant verdankt. Besonders auffällig wird dieser ‚blinde Fleck' der Vf.in im Beharren Cohens auf dem Messiasgeschehen als ‚Metahistoire', das weit mehr an die ‚regulative Idee' vom Zusammenfall von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit im Jenseits (vgl. etwa Kants Schrift *Das Ende aller Dinge)* als an die Historizität der Messiaserwartung in der jüdischen Tradition erinnert, wie sie zumindest von Gershom Scholem gegen die christliche Innerlichkeit hervorgehoben wurde. In – gerade angesichts aktueller christlich-theologischer Debatten – äußerst lesenswerten Passagen kommt die Vf.in anschließend zum eigentlichen Thema dieses Abschnittes, der Theodizeefrage: Für die Proklamation der Unmöglichkeit einer (metaphysischen) „Theologie nach Auschwitz" treten mehrere jüdische Zeugen mit unterschiedlichen Argumenten auf: Maimonides plädiert im Namen Rabbi Meirs für die Unerkennbarkeit Gottes und seines Ratschlusses, Cohen (und mit ihm Levinas) dagegen spricht antidualistisch und in der Tradition der *Schechina*, der (nachexilisch entstandenen) Vorstellung von der mitleidenden Einwohnung Gottes bei den Menschen, und wiederum nahe an Kant (aber implizit gegen Maimonides) für einen Bruch der „mythischen Kette zwischen Leid und Schuld" (167) wie ihn bereits das Hiobbuch nahelegte. Ein Bruch, der sowohl den Fatalismus wie den Immanentismus vermeiden hilft, und zu einer unbedingten ethisch-politischen Verpflichtung des Denkenden führt gegenüber einer Zukunft, die eine neue Erde und einen neuen Himmel (Jes 66,22) schafft.

Insgesamt kann v. a. in diesem Kap. der Eindruck nicht ganz vermieden werden, der verdienstvollen Arbeit Brucksteins sei an der Insinuation einer seit der Antike ungebrochenen Linie jüdischen Denkens gelegen, das zudem keine Inspiration von außen – wie etwa durch Elemente platonischer Philosophie (Kabbala!) oder eben die Kantsche Erkenntniskritik – erfahren hätte. Eine Position, die einer genaueren ideengeschichtlichen Überprüfung kaum standhalten dürfte, jedoch angesichts der bis heute wirksamen Verdrängung jüdischer Wurzeln aus dem abendländischen Diskurs der Vf.in nicht angelastet werden soll.

B.s außergewöhnliche, für manchen Orthodoxen sicher provozierende Lektüre der jüdischen Tradition hat eine breite Debatte ausgewiesener Fachleute in den USA auf ihrer Seite. Insgesamt ist ihre Studie ein perspektivenreicher Beleg dafür, daß Texte der Tradition, gelesen durch die Brille zeitgenössischer Philosophen, nicht einfach zerstört, sondern im Gegenteil auch neu zum Leuchten gebracht werden können.

Freiburg Joachim Valentin

Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt, hg. v. Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 231 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 190) Ln € 42,00 ISBN: 3–525–53874-X

Nicht Quantität, sondern Qualität macht die Ehrung aus, die die vorliegende Aufsatzsammlung als FS zum 70. Geburtstag des bekann-

ten Göttinger Alttestamentlers Lothar Perlitt auszeichnet. Qualität nicht nur dadurch, daß die 13 Einzelbeiträge renommierter evangelischer, katholischer und jüdischer Bibelwissenschaftler (*E. Aurelius, J. C. Gertz, F.-L. Hossfeld, O. Kaiser, M. Köckert, R. G. Kratz, C. Levin, N. Lohfink, G. Minette de Tillesse, A. Rofé, R. Smend, H. Spieckermann, T. Veijola*), je für sich gehaltvoll und instruktiv sind, sondern dadurch, daß jeder auf eigene Weise Forschungsschwerpunkte aus dem Werk von Lothar Perlitt aufnimmt und weiterführt. Da das Buch Deuteronomium im Mittelpunkt des Forschungsinteresses des mit dieser FS Geehrten stand und steht, liegt es nahe, daß sich die Beiträge als „Studien zum Deuteronomium", wie es der Untertitel notiert, verstehen. Nicht wenige Beiträge greifen nochmals Fragen aus Perlitts Diss. aus dem Jahre 1969 (Bundestheologie im Alten Testament) auf, andere nehmen aber auch die von Perlitt immer wieder behandelten Zentralfragen nach dem Dekalog, den literarischen Verhältnissen im Blick auf die Vorgeschichte des Deuteronomiums, die redaktionelle Zusammengehörigkeit von Deuteronomium und Deuteronomistischem Geschichtswerk sowie die literarische und theologische Nachgeschichte dieses Buches und nicht zuletzt auch die (Göttinger) Wissenschaftsgeschichte, so im Beitrag von Smend zum Deuteronomiumkommentar von A. Bertholet, in den Blick.

Mit diesem Bd liegt ein wahrhaft repräsentativer Querschnitt durch die heutige Deuteronomiumforschung vor, der gleichzeitig die Bedeutung Lothar Perlitts erkennen läßt, weil – nicht nur in dieser FS – viele aktuelle Positionen im Umfeld des Deuteronomium aus Gespräch und Diskussion mit Perlitt entstanden sind. Insofern trägt das vorliegende Buch auch nicht nur zur größeren Ehre Lothar Perlitts bei, sondern vor allen Dingen führt es zum Buch Deuteronomium selbst und mit ihm kann es die Liebe zum Wort Gottes in der Schrift neu wecken.

Regensburg Christoph Dohmen

Exegese des NT

Avemarie, Friedrich: **Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte.** Theologie und Geschichte. – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. XI, 546 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 139), Ln € 104,00 ISBN: 3–16–146639–5

Die in den Jahren 1997–1999 erarbeitete und im Oktober 2000 von der Ev.-theol. Fak. der Univ. Tübingen angenommene Habil., die insbesondere von Martin Hengel und Hermann Lichtenberger begleitet wurde, ist einem Thema gewidmet, das auch gegenwärtig seine kontroverstheologische Bedeutung behalten hat, weil nicht nur die Frage nach der Theologie der Taufe, des Geistes und kirchlicher Gemeinschaft davon berührt sind, sondern insbesondere auch die nach der Schriftbegründung des Sakramentes der Firmung. „Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte" sind vom Vf. im Blick auf deren „Theologie und Geschichte" in einer die bisherige Forschung überbietenden Breite und Ausführlichkeit behandelt.

Nach einer forschungs- und problemgeschichtlichen „Einführung" (1–19) sind zwei Hauptteile vorgelegt: „Das Taufverständnis des Lukas" (20–174) und „Überlieferung und Geschichte" (175–440), bevor der „Ertrag" (441–455) zusammengefaßt wird. In einem „Anhang" (456–478) werden (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) „Die Lukanismen der Tauferzählungen" aufgelistet, bevor der (voluminöse und entsprechend teure) Bd mit dem Verzeichnis der „Literatur" (479–515), dem „Stellenregister" (517–534), dem Forscher seit 1800 verzeichnenden „Autorenregister" (535–542) sowie einem „Namen- und Sachregister" (543–546) schließt.

Der erste Hauptteil behandelt in sechs Kap.n: „1.1 Der Ritus und seine Begrifflichkeit" (23–25), „1.2 Taufe auf den Namen Jesu" (26–43); „1.3 Anlässe und Personen" (44–81), „1.4 Die Vorbereitung der Taufe" (82–103), „1.5 Sündenvergebung und Rettung" (104–128), „1.6 Taufe und Geist" (129–174). Der Leser wird in Forschungsgeschichte, aktuelle Diskussion und Textproblematik eingeführt. Beispiel: Unter 1.6 wird die Zusammengehörigkeit von Taufe und Geist befragt und zunächst unter 1.6.1 als „Ein klassischer Streitpunkt konfessioneller Exegese" eingeführt: „Daß das exegetische Problem eine Fülle kontroverser Stellungnahmen provoziert hat, hängt nicht zuletzt mit dem zusammen, was theologisch auf dem Spiel steht. Ein der Tradition verpflichteter Katholik wie *N. Adler* konnte in der Samaria-Perikope den ‚locus classicus für das Sakrament der Firmung' sehen (...) Von dieser konfirmationistischen Sicht läßt sich eine charismatische unterscheiden (...). Zu den konfessionellen Interessen, die bei der Debatte zweifellos eine starke Rolle spielen, tritt komplizierend ein hermeneutisches, das dem Bemühen um eine kohärente Sicht der Taufaussagen des Neuen Testaments insgesamt entspricht" (129f, 135).

Insgesamt bereitet der erste Hauptteil die detaillierte Untersuchung der lukanischen Texte im zweiten vor; er schließt mit der Feststellung, „daß es eine Stelle in der Apostelgeschichte gibt, an der die Grundbegriffe des lukanischen Taufverständnisses in ihrer klarsten und für Lukas charakteristischsten Form zusammentreffen und damit so etwas wie ein kleines tauftheologisches Kompendium liefert. Es ist der Taufappell des Petrus zu Pfingsten, Act 2, 38–40. Mit ihm beginnen wir den zweiten Hauptteil..."

Der zweite Hauptteil behandelt in sieben Kap.n die einschlägigen Taufperikopen der Apostelgeschichte: „2.1 Taufbericht und Taufverständnis des PfingstKap.s: Act 2, 1–47" (177–213), „2.2 Taufe und Geistempfang in Samarien: Act 8, 4–25" (214–266), „2.3 Bekehrung und Taufe des äthiopischen Staatsbeamten: Act 8, 26–40 (267–294), „2.4 Die Taufe des Saulus in Damaskus: Act 9, 18 und 22, 16" (295–339), „2.5 Die Bekehrung und Taufe des Kornelius: Act 10, 1–11, 18" (340–398), „2.6 Die Bekehrungstaufen der Paulusmission: Act 16, 14–15; 16, 0–34; 18, 8" (399–412), „2.7 Die Nachtaufe in Ephesus: Act 19, 1–7" (413–440).

Der aufwendigste Teil der Untersuchung ist dabei jeweils, „die historiographische Zuverlässigkeit der lukanischen Darstellung auszuloten" (399), wobei der Vf. entgegen einer langen protestantischen Forschungstradition (in den Fußstapfen Martin Hengels) davon ausgeht, „daß auch der Stoff der Apostelgeschichte im allgemeinen nicht auf lukanischer Erfindung beruht" (8), daß der Vf. der Apostelgeschichte „die Absicht hatte, Dinge zu berichten, die er für Tatsachen hielt" (9): „Lukas hat sich um eine sachlich zuverlässige Berichterstattung nicht nur bemüht, sondern dieses Ziel wenigstens stellenweise auch erreicht. Diesen Eindruck vermittelt eine Reihe von Untersuchungen, die in den letzten zehn Jahren mit so unterschiedlichen Zielsetzungen wie der Rekonstruktion der Paulusbiographie, der Nachzeichnung urchristlicher Lokalgeschichte oder einfach der Überprüfung des Quellenwerts der Apostelgeschichte sich deren historischer Seite zugewandt haben" (9). Daß der Vf. seine umfassende und gründliche Untersuchung der Tauferzählungen auf diesem neuen forschungsgeschichtlichen Boden ansiedelt und dies bewußt tut – „Der Einwand, je nach Interesse und Geschick könne ein Exeget seinem Text ja doch alles Beliebige entlocken, würde bei dieser neuen Generation von Arbeiten nicht verfangen; im Gegenteil" (9) –, gibt seinem Werk in dieser Hinsicht die Qualität eines neuen Standards. Obwohl er die Autorenfrage offen läßt, gibt der Vf. deutlich zu erkennen, daß „die traditionelle Zuschreibung des Werkes an Lukas, den Reisebegleiter des Paulus" die größere Wahrscheinlichkeit gegenüber allen Forschungshypothesen hat; denn zu deren Gunsten sprechen „die Wir-Berichte sowie der sonst nur schwer erklärbare Umstand, daß hier eine unbedeutende Randfigur des Neuen Testaments als Autor identifiziert wird" (19).

Der Ertrag, den der Vf. seinen Untersuchungen entnimmt, bedarf trotz aller Anerkennung seiner Leistung kritischer Sichtung, v. a., wenn man bedenkt, daß er sich von der protestantischen Vorliebe oder Vorentscheidung, Paulus zum kritischen Maßstab für Lukas zu machen, nicht ganz lösen konnte, wie er am Ende seiner Darstellung deutlich mitteilt, wenn er sagt, der christliche „Weg" nehme sich in der Sicht „bei Lukas so atl.-jüdisch aus wie nur möglich, und Paulus und dessen Verständnis von Taufe mit ihr." Der Heilige Geist, die Sündenvergebung und Rettung sowie die onoma-Formeln (taufen auf den / im Namen Jesu) seien „in der biblizistischen Welt des Lukas mit aller Selbstverständlichkeit zu Hause", doch seien es „nicht das Angekleidetwerden mit Christus und die Gleichgestaltung mit seinem Heilstod": „Gerade das Kreative, Progressive der paulinischen Theologie ist es, das auf diese Weise abhanden kommt" (455). Der Vf. möchte zwar einräumen, daß „uns die theologischen Lücken der beiden Bücher *ad Theophilum* kein Recht zum Naserümpfen" (455) geben, aber es bleibt eben zu fragen, ob der Exeget bei einer Bindung an den Kanon, in dem alle Bücher und alle Theologien zusammengehören, sich überhaupt ein solches Recht nehmen kann. Ist die Kontinuität mit dem atl.-jüdischen Weg ein Negativum – wieso? Führt das Progressive paulinischer Theologie davon weg – inwiefern?

Zustimmen kann man ohne Bedenken der „Hypothese, daß die christliche Taufe ihrer Herkunft nach eine Fortführung und Weiterentwicklung der Johannestaufe sei" (447; dargelegt in Abs. 2.2.5). Ob die Anfänge der christlichen Taufpraxis nicht uniform waren, ob es „eine Entwicklung" gegeben hat, „die, grob gesprochen, von einem der Johannestaufe sehr ähnlichen Bekehrungsritual der frühen nachösterlichen Zeit hin zu den Tauftheologien des Paulus, des Lukas und weiterer neutestamentlicher Autoren führte", eine Entwicklung, die auch „nicht einlinig" war (451), bedarf wohl weiterer differenzierender Kritik des vorausgesetzten Bildes urchristlicher Geschichte und Theologiegeschichte. Daß „in der Ausdehnung der Mission auf die jüdische Diaspora und die Völkerwelt manche Veränderungen im frühchristlichen Taufverständnis eine durchaus naheliegende, plausible Erklärung" (452) finden, dürfte eine heuristisch fruchtbare, aber auch weiter zu bedenkende Hypothese sein. Die Sichtung dessen, was nach Lukas „christliche Taufe ist und sein soll" (452), ist von dem Vf. jetzt am umfassendsten dargelegt: „der sichtbare Ausdruck individueller Umkehr, das erste, was Christen und Christinnen tun, wen sie zum Glauben gekommen sind, zugleich eine Gabe Gottes, die die Kirche denen, die Gott ausersehen hat, nicht verweigern kann; sie wird vollzogen auf den Namen des Herrn Jesus Christus, geschieht in

der Gewißheit, daß dem Täufling durch diesen Vergebung und Heil widerfährt, ist verbunden mit einer Ausgießung des heiligen Geistes, die rituell durch Handauflegung dargestellt wird, und bewirkt die uneingeschränkte Aufnahme des Täuflings in die Gemeinschaft aller Gläubigen, mit entsprechenden Konsequenzen für die alltägliche persönliche Lebensgestaltung" (452).

Was sich in den Tauferzählungen der Apostelgeschichte „als historische oder zumindest vorlukanische Substanz erheben" (441) läßt, hat der Vf. m. E. im wesentlichen überzeugend dargelegt; daraus geht auch hervor, „daß die Ausbildung der Vorstellung eines allgemeinen Geistbesitzes von Anfang an par excellence mit der Bekehrungstaufe verknüpft war" (444). Freilich bedarf wohl die Frage, wie dieser „Geistbesitz" angemessen verstanden und beschrieben werden kann, weiterer nicht nur religionsgeschichtlich-historischer, sondern auch exegetisch-bibeltheologischer und auch systematischer Erörterung.

Bad Tölz Rudolf Pesch

Berger, Klaus: **Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr?** Ein Weg zum Verstehen der Bibel. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 2002. 213 S., kt € 19,95 ISBN: 3-579-05193-8

4 Kap. gehen von unterschiedlichen Seiten den Wahrheitsbegriff der Bibel an („Einleitung: Was ist Wahrheit" 9–13) und weisen die Spiritualität als einen „Weg zum Verstehen der Bibel" auf (9). „Teil I: Zweifeln an der Wahrheit" stellt die liberale Exegese ab D. F. Strauß über Wrede und Bousset bis E. Troeltsch vor und kritisiert deren Kritik. „Teil II: Wiederentdeckung der Geschichtlichkeit" geht auf die gegenwärtige Diskussion um die Echtheitskriterien der Worte und Taten Jesu ein und führt in das neue Verständnis von Geschichtskonstruktion ein. „Teil III: Der Wahrheitsbegriff der Bibel" entwickelt die biblische Innenperspektive von Wahrheit (87–103). „Teil IV: Die Wahrheit der besonderen Fakten" bespricht besonders die mythologischen Texte: Verklärung, Engel, Erscheinungen, Jungfrauengeburt, Totenerweckungen. Dieser Teil nimmt die zweite Hälfte des Buches ein (107-205).

Der Stil ist leserfreundlich. Ein kleiner Anmerkungsapparat stellt die wichtigsten Positionen vor. Ansonsten bevorzugt B. eine kreisende Darstellungsweise. Immer wieder wird der Gegensatz von experimentell überprüfbarer Wahrheit im modernen Sinne und biblisch erzeugtem Wirklichkeitsverständnis vorgestellt und diskutiert. Der Weg, den B. den Leser durch das Buch führt, ist überzeugend. Die europäische Denkgeschichte prägt notwendigerweise unser gegenwärtiges Verstehen. Der Gegensatz moderne gegen biblische Wahrheit muß daher von der Aufklärung an vergegenwärtigt werden. B. bespricht in Teil I die Positionen, die noch immer die gegenwärtige, liberale Exegese prägen. Dabei übertreibt er aber zuweilen. Die Kritik an Bultmanns Formgeschichte (18–19) überzeugt nicht; denn sie arbeitet primär an der Tradition literarischer Formen und erst sekundär im Wahrheitsbegriff. Die „Grenzen der kritischen Analyse" werden dagegen zutreffend beschrieben: 1. Die Reduzierung der „echten" Jesus-Worte und Wunder auf eine kleine Zahl; 2. das exegetische „Machtgefühl" aufgrund der Korrektur von falschem Glauben; 3. Der Satz, „nichts gegen den Verstand glauben zu wollen" (35f).

Tatsächlich zeigen liberale Exegeten im Verteidigen dieser drei Kriterien bisweilen eine Illiberalität, die die Zuspitzung von B. rechtfertigt. Nun weist B. zu Recht auf, daß solche Diskussionen bereits Nachhutgefechte sind. Die ntl. Texte entsprechen durchaus dem antiken und modernen Verständnis von Geschichtlichkeit und sind nicht eine singuläre theologische Ausdrucksform fiktiver Texte (Bultmann u. a.). In der Diskussion der erweiterten Echtheitskriterien nach Hengel und Theißen geht B. aber dann wieder zu weit. In dem Punkt „Erklärung aus dem oder gegen das Judentum" (52–54) wendet er sich dagegen, das Jude-Sein Jesu „negativ" als Differenz- und Individualitätskriterium zu gebrauchen; es kann „nur positiv verstanden (werden): Wenn die ganze Geschichte des Urchristentums ohne ein bestimmtes Element nicht vorstellbar ist, dann ist das ein Argument für die grundlegende anfängliche Bedeutung dieses Elements" (53 f.). Dieser Definition des Kohärenzkriteriums kann zugestimmt werden, nicht aber der Verschiebung der Differenz vom historischen Jesus weg zur späteren Urgemeinde. Gerade wenn der Graben zur vorösterlichen Zeit nicht tief ist, geht doch die spätere Differenz der Urgemeinde vom Judentum auf den vorösterlichen Jesus zurück. Daher ist es mit B. zutreffend, daß die JüngerInnen bereits „mystische Erfahrungen mit dem Gottessohn" gemacht haben parallel zu den späteren, mystischen Erfahrungen von Paulus (162f). Doch welcher jüdische Zeitgenosse Jesu war zu solcher Offenbarung göttlicher Herrlichkeit fähig? In dem Vermitteln hoheitlicher, mystischer Erfahrungen hob sich der Freudenbote der angebrochenen Königsherrschaft Gottes doch unbestreitbar vom damaligen Judentum ab. Auch von der modernen Persönlichkeitsforschung her läßt sich nachweisen, daß zum Aufbau von Ich-Identität die Differenzierung von anderen Identitäten grundlegend erforderlich ist. Auf das negative Differenzierungskriterium kann nicht verzichtet werden.

Dieses Kriterium trifft erneut zu, wenn B. Schröters Geschichts- und Wahrheitskonstruktion diskutiert. Mit Schröter ist gegen B. die Differenz von damaliger und heutiger Geschichtsrekonstruktion festzuhalten (84). Die Differenz und Gemeinsamkeit Jesu mit seinen Zeitgenossen läßt sich nur in Annäherung und bleibender Fremdheit erfassen.

Die knappe Skizzierung des Wahrheitsbegriffs der Bibel ist B. vorzüglich gelungen (87–107), doch für die Anwendung in Teil IV gibt es eine Fülle von Fragen, die hier nur angedeutet werden können. Zweifellos haben die Zeitgenossen Jesus von Nazaret die Auferweckung seines Freundes Lazarus zugetraut; hat er ihn aber so geheilt, wie es Joh 11,38–44 erzählte? Ich habe keine Antwort gefunden, wie der heutige Leser diese mystische Geschichte, die dem „Vorstellungsmodell A" von Kausalität (189) widerspricht, das ja weit stärker als in der Antike unser Denken bestimmt, heute im Rahmen von Modell A verstehen soll. Für den „Leib des Auferstandenen" läßt B. „Erfahrungen konvergieren", und zwar auf die übliche (existentielle) Erfahrung von Personalität und Epiphanie, vermittelt durch biblische Textgattungen (159–161). Entsprechend müßte auch die Lazarusgeschichte mit heute möglichen Erfahrungen konvergieren.

B. ist es gelungen, die Innenperspektive vieler schwieriger ntl. Texte anschaulich zu erschließen. Spirituelle Mystik ist sicherlich ein Weg, die Bibel angemessen zu verstehen; sie ist aber auch nach B. nicht der alleinige Weg. Die anderen Wege und die offenen Fragen werden daher von B. ständig bedacht, manchmal zu polemisch, und umkreist. Jedem, der einen mystischen Weg des Verstehens ausprobieren will, sei dieses Buch empfohlen. Und dieser mystische Weg ist nicht eine beliebige Möglichkeit, sondern der bevorzugte, biblische Weg, Gottes Wahrheit zu erfahren.

Dortmund Detlev Dormeyer

Hengel, Martin / **Schwemer**, Anna Maria: **Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie.** Vier Studien. – Tübingen: Mohr Siebeck 2001. XV, 267 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 138), Ln € 89,00 ISBN: 3–16–147669–7

Die Frage, in welchem Verhältnis das Wirken Jesu zur Entstehung des christlichen Glaubens steht, gehört zu den wohl wichtigsten Themen der gegenwärtigen Christologiediskussion. Bekanntlich hatte William Wrede in seiner Studie „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien" die Möglichkeit eines messianischen Selbstbewußtseins Jesu skeptisch beurteilt. Damit war eine Entwicklung eingeleitet, die dann v. a. von Rudolf Bultmann und seiner Schule fortgesetzt wurde, die nicht mehr mit einem messianischen Anspruch Jesu rechneten.

Der hier vorgelegte Bd greift an dieser Stelle in die Christologiediskussion ein. Er enthält je zwei Studien der beiden Vf., die die Frage der Entstehung der Christologie aus dem Anspruch Jesu heraus verständlich machen wollen. Ausweislich des Vorwortes handelt es sich um „Vorarbeiten zu einer Geschichte des Urchristentums, an der die Vf. zur Zeit arbeiten und deren erster Bd vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum sog. Apostelkonzil reichen soll" (XV). Drei der Beiträge wurden bereits zuvor an anderen Orten, jedoch in kürzeren Fassungen und z. T. in englischer Sprache, veröffentlicht. Einer der beiden Beiträge von Anna Maria Schwemer wird hier zum ersten Mal publiziert und basiert auf der Tübinger Antrittsvorlesung der Vf.in vom 18.1.2001. Das in dem Bd verarbeitete umfangreiche Quellenmaterial sowie die intensive Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur sind über detaillierte Register zu Stellen, Autoren sowie Sachen und Personen gut erschließbar.

Bereits der erste Satz des Vorwortes zeigt den Kontext an, in dem sich die Studien bewegen. Es handelt sich um ein Zitat aus einem Brief Wredes an Adolf von Harnack vom 2.1.1905, der – gemeinsam mit weiteren Briefen Wredes – durch eine von Hans Rollmann und Werner Zager besorgte Publikation (ZNTG 8 [2001]) der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde. Das Zitat lautet: „Ich bin geneigter als früher zu glauben, daß Jesus selbst sich als zum Messias ausersehen betrachtet hat." Wrede kehrte damit zu einer Position zurück, die er bereits vor seinem forschungsgeschichtlich überaus einflußreichen Buch erwogen hatte – wobei nicht übersehen werden sollte, daß er auch in diesem ein messianisches Selbstbewußtsein Jesu nicht grundsätzlich in Abrede gestellt hatte.

In der Äußerung Wredes sehen die Vf. eine Konvergenz mit Entwicklungen der neueren Christologiediskussion. Vornehmlich die Erforschung des jüdischen Materials in den zurückliegenden Jahrzehnten habe aufgezeigt, daß im Judentum Erwartungen einer messianischen Gestalt lebendig waren und sich mit derjenigen des eschatologischen Propheten verbinden konnten. Im Blick auf den in den vorgelegten Studien vertretenen Ansatz ist dabei wichtig, daß bereits im Vorwort eine weite Definition des Gesalbtentitels eingeführt wird, die nicht an den entsprechenden hebräischen, aramäischen bzw. griechischen Äquivalenten orientiert ist. Statt dessen wird unter dem Gesalbten der „*eschatologische Heilbringer und Erlöser*" (XIII, dort kursiv) verstanden, der die Verheißungen der Schrift erfüllt, das Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott in Ordnung bringt und durch den Gott auf diese Weise Heil schafft.

Man kann fragen, ob eine solche Definition die mit den verschiedenen Bezeichnungen und Funktionen endzeitlicher Gestalten je gesondert verbundenen Charakteristika nicht zu wenig gewichtet und notwendige Differenzierungen zu rasch einebnet. Angesichts der Tatsache, daß in bezug auf Jesus eine geradezu erstaunliche Kulmination derartiger Bezeichnungen und jüdischer Endzeiterwartungen festzustellen ist, dürfte es im Blick auf die Entstehung der Christologie wichtig sein, genau danach zu fragen, welche Deutung seines Wirkens und Geschicks in den aufgegriffenen Traditionen und Bezeichnungen zum Ausdruck kommt. Das Postulat, Bezeichnungen wie Messias und Menschensohn dürften nicht grundsätzlich getrennt werden (so v. a. Hengel in beiden Beiträgen), dürfte im Blick auf ihre gegenseitige Beeinflussung und semantische Annäherung bei ihrer Anwendung auf Jesus zutreffend sein. Daß sie im Blick auf ihren traditionsgeschichtlichen Hintergrund zu differenzieren sind, darf indes nicht unberücksichtigt bleiben, wenn ihr jeweiliger Beitrag zur Deutung Jesu im Urchristentum präzise bestimmt werden soll.

Der erste Beitrag von Martin Hengel, „Jesus der Messias Israels", stellt die Frage, wie es zur Anwendung der Christusbezeichnung auf Jesus gekommen ist. Ausgehend von dem Befund, daß der Ausdruck bereits bei Paulus als cognomen Jesu verwendet wird, Paulus also wie selbstverständlich davon ausgeht, daß es nur einen Gesalbten – nämlich Jesus – gibt, fragt Hengel danach, wie dieser geradezu erstaunlich anmutende Befund zu erklären ist. Die historische Rückfrage führt über Antiochia (Bezeichnung „Christianoi") zur Jerusalemer Gemeinde, wo das Bekenntnis „Jesus ist (der) Christus" bereits grundlegend gewesen sei. Dieses Bekenntnis muß Hengel zufolge somit von Beginn an neben der Auferweckungsaussage gestanden haben, die für sich genommen die Entstehung der Überzeugung von der Messianität Jesu keineswegs erklären könne.

Auf dieser Basis wird der bereits angedeuteten Frage nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu nachgegangen, dessen Bestreitung in der neueren Forschung (noch nicht bei Wrede und Bousset!) er für ein historisch nicht zu rechtfertigendes dogmatisches Vorurteil betrachtet. Sei schon das sog. „Messiasgeheimnis" in der von Wrede formulierten Gestalt ein nicht aufrechtzuerhaltendes Konstrukt (eine Auffassung, die heute von vielen Exegeten geteilt wird), so müsse auch die Frage, inwieweit die Evangelien als historische Berichte auswertbar seien, neu aufgenommen werden. In einem ausführlichen religionsgeschichtlichen Abschnitt stellt Hengel sodann die These auf, daß sich von dem jüdischen Belegmaterial her eine Identifizierung von Messias- und Menschensohnvorstellung nahelege. Angesichts der durchaus unterschiedlich ausgerichteten Aussagen über den Gesalbten und den Menschensohn in vielen jüdischen Texten sowie der je eigenen Rezeption dieser Ausdrücke im Urchristentum erscheint diese Annahme jedoch problematisch. Der Verweis auf 1Hen (so etwa S. 36 u. ö.) ist dabei aufgrund der bekannten Datierungsprobleme der Bilderreden kein zwingender Beleg.

Die drei letzten Abschnitte nehmen den historischen Faden wieder auf und führen über die Kreuzigung zurück zur Wirksamkeit Jesu. Aus der Kreuzesinschrift sei die historisch ernst zu nehmende *causa poenae* abzuleiten, was zeige, daß die Messianität Jesu beim Prozeß die entscheidende Rolle gespielt habe. Dies wiederum sei nur verständlich, wenn Jesus auch mit messianischem Anspruch aufgetreten sei. Hier stellt sich freilich wieder die Frage ein, was genau man darunter verstehen soll. Daß Jesus mit dem Anspruch aufgetreten ist, der für die Gottesherrschaft entscheidende Repräsentant zu sein, läßt sich kaum bestreiten. Dies kann an verschiedenen Merkmalen (Menschensohnbezeichnung, Bindung des Eintritts in die Gottesherrschaft an die Nachfolge, Ansage des Gerichtes bei Ablehnung seiner Person und Botschaft) abgelesen werden. Die pauschale Bezeichnung „messianischer Anspruch" ist dagegen wenig dazu angetan, zwischen dem Wirken Jesu selbst und dessen späteren Deutungen zu differenzieren.

Im zweiten Beitrag, „Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit", geht Hengel Spuren der Weisheit in der Jesusüberlieferung nach. Einsetzend bei der Spruchüberlieferung wird herausgestellt, daß diese bereits in ihren frühesten erkennbaren Stadien Jesus zugleich als Weisheitslehrer und Propheten zeichne, die israelitisch-jüdische Weisheitstradition also aus einer spezifischen Perspektive aufgreife. Den Beitrag der jüdischen Weisheitsvorstellungen für die Entstehung der Christologie sieht Hengel deshalb darin, daß Jesus in den oft polemischen, traditionelle Weisheit in Frage stellenden Aussprüchen als Erfüller der Schriftverheißungen und Ankündiger der Gottesherrschaft dargestellt werde. An dieser Stelle sei eine Verbindung zwischen Jesus als Weisheitslehrer und seiner Begabung mit dem Geist Gottes festzustellen, denn der messianische Herrscher sei im Judentum zugleich Geistträger. Lukas habe diesen Zusammenhang gut erfaßt, wenn er Jesus mit dem Zitat aus Jes 61,1–3 vorstelle, denn der endzeitliche Geistgesalbte sei zugleich „Lehrer mit messianischer Vollmacht und eschatologischer Repräsentant der Weisheit" (124).

Daß sich die weisheitlichen Aspekte der Jesusüberlieferung auf diese Weise christologisch auswerten lassen, erscheint jedoch fraglich. Jesus wird in den Evangelien gerade nicht mit der Weisheit identifiziert, und die weisheitlichen Dimensionen der Christologie dürften eher auf die Vorstellungen von Präexistenz- und Schöpfungsmittlerschaft in frühen Bekenntnistexten zurückzuführen sein als auf die Jesusüberlieferung.

Anna Maria Schwemer setzt sich in ihrem ersten Beitrag, „Die Passion des Messias nach Markus und der Vorwurf des Antijudaismus", kritisch mit der jüngst wieder erneuerten These auseinander, die Behauptung der Beteiligung von Juden an der Kreuzigung Jesu verdanke sich ausschließlich christlicher Judenfeindschaft und entbehre einer historischen Grundlage. Zunächst weist sie das Argument ab, der Tacitusbericht (Ann. 15,44,2ff) belege, daß die Beteiligung der Juden spätere Erfindung sei. Tacitus lasse eine andere Tendenz erkennen, zudem wird in anderen außerchristlichen (auch jüdischen) Quellen Jesu Kreuzigung des öfteren auf die Juden zurückgeführt. Eine historische Analyse der Passionserzählung des Markus führt sodann zu dem Resultat, daß Markus hier – wie auch sonst in seinem Evangelium – nicht „die Juden" pauschal anklagt, sondern den Hohenpriester und das Synhedrium als an Prozeß und Auslieferung beteiligt darstellt. Dies sei historisch durchaus ernst zu nehmen und werde mit der groben Chiffre des „Antijudaismus" (bzw. dessen Bestreitung) nur unzureichend erfaßt.

Schwemers zweiter Beitrag, „Jesus Christus als Prophet, König und Priester. Das *munus triplex* und die frühe Christologie", befaßt sich mit der Frage nach den historischen Wurzeln des dogmatischen Topos vom dreifachen Amt Jesu. Sie sieht alle drei Funktionen – die herrscherlich-königliche, die prophetische sowie die priesterliche – im Judentum vorbereitet (Nebeneinander von König und Priester; Elia als prophetisches Gegenüber zu Mose; Philos Mose-Darstellung) und durch das Urchristentum auf Jesus übertragen: königlicher und priesterlicher Aspekt bei Paulus; Jesus als Hohepriester im Hebräerbrief; alle drei Funktionen in den Evangelien, wo sie schließlich in der Passionsgeschichte miteinander vereinigt würden.

Daß die drei Funktionen Jesu in den neutestamentlichen Schriften begegnen, ist unzweifelhaft. Weniger überzeugend sind dagegen die Annahmen einer priesterlichen Funktion Christi bei Paulus (aus der *intercessio* geht dies nicht notwendig hervor) sowie einer Verknüpfung der drei Aspekte in den Evangelien. Die Vorstellung einer „Ämtertrias" ist wohl doch erst ein Produkt reformatorischer Dogmatik, wo sie zum ersten Mal ausgeführt wird, und läßt sich nicht in das Urchristentum zurückprojizieren (wiewohl, wie erwähnt, die entsprechenden Vorstellungen hier durchaus begegnen, aber eben noch nicht miteinander kombiniert werden, sondern nebeneinander stehen können).

Die Studien stellen einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen Christologiediskussion dar. Die historische Skepsis, die durch Strauß, Wrede sowie die Formgeschichte den Evangelien entgegengebracht wurde, hat das kritische Bewußtsein im Umgang mit diesen Schriften zwar geschärft, dabei aber mitunter einen zu starken Keil zwischen das Wirken Jesu und seine Repräsentation in den Evangelien getrieben. Wenn in der neueren Forschung dagegen wieder verstärkt nach historischen Plausibilitäten gefragt wird, so bedeutet dies keine Rückkehr zu einem naiven Historismus. Es ist vielmehr deutlich, daß die Vergangenheit niemals so geschaut wird, wie sie „wirklich" war, sondern in vorläufigen, stetiger Veränderung unterworfenen Modellen als Geschichte angeeignet wird (vgl. dazu Schwemers Bemerkung im vorliegenden Bd S. 162 mit Anm. 138). Im Blick auf die Anfänge des christlichen Glaubens ist die Rolle, die das Wirken Jesu hierbei gespielt hat, eine wichtige, in der Forschung jedoch oft eher am Rande verhandelte Frage. Dies wird durch die hier vorgelegten Beiträge in Auseinandersetzung mit anderen Sichtweisen, die Deutlichkeit durchaus nicht vermissen läßt, nachdrücklich ins Bewußtsein gerufen.

Kritische Rückfragen ergeben sich v. a. bzgl. der oftmals sehr weitreichenden historischen Hypothesen sowie einer mitunter unzureichenden Differenzierung zwischen Aspekten der frühen Christologie, die sich mit Wirken und Geschick Jesu in Verbindung bringen lassen, und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist. Daß Phantasie beim Intendieren der Vergangenheit unverzichtbar ist, hat Paul Ricur zu Recht betont. Darüber, wie weit sich diese Phantasie über das von den Quellen Bezeugte hinauswagen sollte, kann man unterschiedlich urteilen. Bei einigen der in dem Bd aufgestellten historischen Vermutungen scheint mir indes der Textbefund eher in eine andere als die vorgeschlagene Richtung zu weisen.

Berlin Jens Schröter

Marguerat, Daniel: **Introduction au Nouveau Testament.** Son histoire, son écriture, sa théologie – Genève: Labor et Fides 2001. 511 S. (Le Monde de la Bible, 41), kt € 35,06 ISBN: 2–8309–1028–1

Viel zu wenig werden gemeinhin in Deutschland die außerordentlich intensiven und fruchtbaren Arbeiten protestantischer Exegeten aus der frankophonen Schweiz beachtet, die unter aktiver Beteiligung anderer französischsprachiger Exegeten in der Reihe „Le Monde de la Bible" erscheinen. Nachdem zunächst v. a. Übersetzungen und Detailstudien erschienen sind, liegt inzwischen eine stattliche Reihe ex-

egetischer Handbücher und Standardwerke vor. Die „Einleitung" ist unter der Ägide von D. Marguerat (Lausanne) erstellt worden und liegt nach kurzer Zeit bereits in 2. Auflage vor. Sie stellt eine glückliche Verbindung zwischen historischer Hintergrundinformation, literarischer Grundorientierung und theologischer Einführung dar. Einerseits belegt der Bd, wie breit der internationale (und interkonfessionelle) Forschungskonsens in der Einleitungswissenschaft ist, jedenfalls was die Zielsetzung, die Fragestellung, die Methodik und eine nicht zu geringe Spannbreite der Ergebnisse anbelangt. Andererseits werden die Stärken französischer Exegese, die aus der Nachbarschaft zum Strukturalismus und zur Hermeneutik resultieren, deutlich sichtbar; erfreulicherweise geschieht dies nicht im abschreckenden Jargon der Linguisten und philosophischen Hermeten, sondern in studentenfreundlicher, nutzerorientierter Aufarbeitung und Anwendung. Wie in anderen „Einleitungen" üblich, konzentriert sich das vorliegende Werk auf die Entstehungsgeschichte und die Strukturanalysen der ntl. Schriften. Kleinere Kap. besprechen aber auch die beiden anderen klassischen Einleitungsfragen: die Geschichte des Kanons (J.-D. Kaestli) und (neu in der 2. Auflage) die Textkritik (R. Dupont-Roc).

Ein Grundproblem jeder Einleitung ist die Gliederung des Stoffes. Orientiert man sich an der kanonischen Folge oder an der (vermuteten) Entstehungsgeschichte oder an Traditionszusammenhängen? Ohne Kompromisse kommt kaum ein Werk aus. Die „Introduction" geht einen Mittelweg. Zuerst werden (von D. Marguerat, C. Combet-Galland und E. Cuvillier) die synoptischen Evangelien samt Apostelgeschichte vorgestellt (11–130), sodann (von F. Vouga), in kanonischer Folge, die echten Paulusbriefe (131–261) und (von A. Dettwiler) die Deuteropaulinen Kol, Eph und 2Thess sowie (von Y. Redalie) die Pastoralbriefe (307–326) und (wieder von F. Vouga) der Hebr (329–341). Es folgt das Corpus Johanneum, in dem zuerst (von J. Zumstein) das Evangelium und die Briefe (345–386), sodann (von E. Cuvillier) die Offenbarung porträtiert werden (387–403). In der letzten Abteilung, die den Katholischen Briefen gewidmet ist, finden sich dann (von F. Vouga) die Beschreibung des Jak (407–418) sowie (von J. Schlosser) der Petrusbriefe (419–438) und des Judasbriefes (439–445). Alle Kap. folgen einem klaren Aufbauschema, das nicht zu schematisch ist, aber eine gute Vergleichbarkeit begründet. Es herrscht der Primat der Synchronie ohne Scheu vor Diachronie und Historie. Das ist methodisch vorbildlich. Regelmäßig werden der Aufbauplan des Buches, die Entstehungsverhältnisse, die Quellen und theologische Schwerpunkte beschrieben. Ein knappes, gut gegliedertes Literaturverzeichnis (bei dem zuweilen einige neuere deutschsprachige Publikationen vermißt werden) rundet jeweils den Paragraphen ab. Ein Glossar und Register runden den Bd ab.

Das Buch braucht den Vergleich mit den neuesten deutschen Einleitungen von U. Schnelle und I. Broer nicht zu scheuen. Dieser widmet sich ausführlich den seit langem bekannten Problemen der Entstehungsgeschichte und traditionellen Vf.angaben, jener hat mehr Raum für die kontroversen Forschungsdebatten und neueste Forschungstendenzen. Die französische Einleitung konzentriert sich in der Regel auf die argumentative Darlegung des eigenen Standpunktes, beantwortet die klassischen Einleitungsfragen „Wer, wann, wem, wo?" auf überschaubarem Raum und besticht durch gute (nur selten zu ausführliche) Inhaltsangaben, übersichtliche Schaubilder und ausgewogene Urteile.

Die Evangelienexegese wird von einer leicht modifizierten (m. E. durch die Annahme eines Deutero-Markus und zweier verschiedener Q-Rezensionen unnötig verkomplizierten) Zwei-Quellen-Theorie getragen (11–27), denen die vorsichtige These einer Bekanntheit synoptischen Materials bei Johannes zur Seite steht (353ff). Die Differenzierung zwischen den paulinischen Homologoumena und Antilegomena entspricht einer starken Forschungsmehrheit. Das gesamte Buch profitiert vom Konzept der *relecture*, das Zumstein und seine Schüler in der Johannesexegese profiliert haben und auf die Paulusschule anwenden. Ebenso weiterführend (wenngleich in der Durchführung diskussionswürdig) ist die Aufmerksamkeit, die F. Vouga dem Phänomen der Briefsammlungen widmet (147–154).

Sicher kann jeder Rez. in bestimmten Fragen anderer Meinung als die Vf. sein. Aber das sollte an dieser Stelle zurücktreten Der Bd vermittelt, obgleich von verschiedenen Vf. verfaßt, ein erstaunlich homogenes Bild. Er zeigt nicht nur, wie stark die französischsprachige Exegese, die bisweilen den Eindruck erweckt, gern eigene Wege zu gehen, in der internationalen Forschungsdiskussion verwurzelt ist; er ist zugleich nicht nur für die romanische, sondern auch für die englisch- und deutschsprachige Forschungswelt eine klare, starke und wichtige Stimme, die besonders dort weiterträgt, wo sie eine neue Symbiose historisch-kritischer, literaturwissenschaftlicher und kanonischer Exegese anbahnt.

Münster Thomas Söding

Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge. Hans Hübner zum 70. Geburtstag, hg. v. Udo Schnelle / Thomas Söding in Verbindung mit Michael Labahn. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 272 S., kt € 49,00 ISBN: 3-525-53521-X

Hans Hübner ist fraglos einer der engagiertesten und profiliertesten Vertreter einer „Biblischen Theologie", ein Theologe, der in seinem wissenschaftlichen Werk immer auch den Dialog mit der systematischen Theologie sucht. Es ist deshalb nur konsequent, wenn eine ihm zugedachte FS ein zentrales biblisches Thema exegetisch, aber mit „systematischen" Verknüpfungen durcharbeitet. Daß die Hg. die paulinische Christologie als Schwerpunkt gewählt haben, drängt sich im Blick auf den zu ehrenden Forscher geradezu auf, verdankt die Exegese Hans Hübner doch mustergültige Arbeiten zur paulinischen Theologie. Das ökumenische Engagement des Jubilars spiegelt sich erfreulicherweise auch im Spektrum des international besetzten Autorenteams.

K. Backhaus („Evangelium als Lebensraum" [9–31]) versucht das Verhältnis von Christologie und Ethik nicht als ein *Nach*einander (mit den Stichworten „Indikativ" und „Imperativ"), sondern vielmehr als ein *In*einander zu beschreiben. Dabei setzt er die pneumatische Ebene (κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν Röm 8,4), die κοινωνία mit Christus und das zielgerichtete φρονεῖν des Menschen in eine aktive Beziehung zueinander, die jeweils die Ethik treffend als Lebensraum christlicher Existenz auslegen, wobei dieser nur dann ein *Lebens*raum sein kann, wenn die drei Komponenten im gegenseitigen Austausch stehen.

Mit der jüdischen Identität des Paulus beschäftigt sich ein engagierter Beitrag von *J. Dunn* („The Jew Paul and his Meaning for Israel" [32–46]). Nachdrücklich vertritt D. die These, Paulus selbst sei ein Teil der Pluralität des Judentums (mit einem instruktiven Blick auf Philo und Josephus) und wertet konsequent das prophetische Selbstverständnis des Apostels für seine Position einer innerjüdischen Einordnung des Pauli aus.

In seinem Beitrag „Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler" (47–58) fragt *O. Hofius* nach Inhalt und Bestimmung von 1 Kor 8,6, näherhin nach der Beziehung zwischen dem Kyrios Jesus zu Gott und der Schöpfung; der Status Christi sei nicht als der eines „Werkzeuges" zu sehen, sondern in der schon bei Paulus angelegten und später dogmatisch definierten Wesenseinheit (52f). Die Beziehung des Schöpfers zur Schöpfung realisiere sich in der Gemeinde als Ziel des in der Menschwerdung Christi neuschaffenden Handelns Gottes. Daß freilich der erste Satz des Bekenntnisses 1 Kor 8,6 mit dem ὁ πατήρ den Vater *Jesu Christi* im Blick habe (51), scheint mir mehr als fraglich zu sein, wenn man bedenkt, wie subtil Paulus hier theologisch im Blick auf die hellenistische Religiosität argumentiert und am Schöpfer sein Gottesbild festmacht.

F. W. Horn greift in einem begriffsgeschichtlichen Beitrag erneut das Thema „Kyrios und Pneuma bei Paulus" auf (59–75) und interpretiert das gegenseitige Verhältnis konsequent personal: es gehe nicht um seinsmäßige Aussagen, sondern Paulus „christologisiere" vorsichtig eine weitgehend theologische Pneuma-Vorstellung, ohne Kyrios und Pneuma völlig ineins zu setzen; vielmehr gehe es Paulus um das Wirken des Geistes, das sich vom Wirken des Kyrios herleite und sich als lebensschaffende Kraft konkret auswirke.

In einer instruktiven Untersuchung befaßt sich *B. Kollmann* mit „Paulus als Wundertäter" (76–96). Mit der Christologie ist die Fragestellung insofern verbunden, als für die Gegner des Paulus in 2 Kor die Wundertaten geradezu zum Ausweis des Apostolats gehören und sie diese zur Grundlage ihrer Herrlichkeitschristologie machen, bei Paulus aber treten sie bezeichnenderweise im Kontext der theologia crucis doch spürbar zurück. Dieser in der Dialektik von Schwachheit und Kraft des Paulus selbst liegende Ansatz weicht, so K., in der in Apg greifbaren lukanischen Paulusdeutung einer unübersehbaren Verherrlichungstendenz, die das paulinisch intendierte christologische Paradoxon tendenziell aufhebt.

A. Labahn / M. Labahn beschreiben in ihrem Aufsatz „Jesus als Sohn Gottes bei Paulus" (97–120) den Zusammenhang von Soteriologie und Christologie: Die Aussage „Gottes Sohn" verstehe Jesus als Gottes eschatologische Gabe zum Heil der Menschen und – mit ethischer Perspektive – zur Ermöglichung einer gottentsprechenden Lebensausrichtung.

In einer das Werk Hans Hübners konsequent aufnehmenden Studie versucht *M. Müller* die interpretatio christiana der Bibel im Lichte der Christologie qualitativ zu bestimmen: „Christus als Schlüssel der biblischen Hermeneutik des Paulus" (121–139). Ausgehend von der Einsicht des Jubilars, daß aufgenommene Tradition immer neu verstanden werden muß, sieht sie für Paulus in der Christologie das Bedeutungspotential der Schrift, Christus eben auch als Inhalt der biblischen Verheißungen.

Auf die Thematik „Indikativ und Imperativ" geht im Rahmen des Galaterbriefes *J. Rickes* ein: „Gerechtigkeit–Gesetz–Christus" (140–158), die er in den Horizont des kosmologischen Weltbildes des Paulus stellt, in dem es keine konstruktive Funktion des Gesetzes für die Ethik mehr gibt, in dem aber der Glaube den Menschen in eine neue Verantwortlichkeit und Freiheit führt.

D. Sänger befaßt sich mit der paulinischen Kreuzestheologie: „Der gekreuzigte Christus – Gottes Kraft und Weisheit (1 Kor 1,23f)" (159–177) und weist

1 Kor 1,18–2,5 als theologische Erkenntnislehre unter dem Proprium als theologia crucis auf. Dem Postulat, daß diese vom gegenwärtig vermittelten christlichen Gottesbild neu gelernt werden müsse, wird man nur zustimmen können.

U. Schnelle widmet sich den christologischen Hoheitstiteln bei Paulus („Heilsgegenwart" [178–193]). In ihnen sieht Sch. zu Recht die Nahtstelle paulinischer Christologie und Theologie, aber auch die Artikulation der ekklesialen Heilswirklichkeit und den Ausdruck der Beziehung zwischen Gott, dem Kyrios Jesus, dem Apostel und der Gemeinde.

Der immer noch klärungsbedürftigen Frage der Bedeutung des irdischen Jesus für Paulus stellt sich *K. Scholtissek*: „‚Geboren aus einer Frau, geboren unter das Gesetz' (Gal 4,4). Die christologisch-soteriologische Bedeutung des irdischen Jesus bei Paulus"(194–219). Er versucht, dieses Problem mit Hilfe der Kategorie der „partizipatorische(n) Christologie" (217) v. a. auf der Ebene der Ethik zu lösen. Inwieweit dieser Ansatz die sachliche Bedeutung des irdischen Jesus für die paulinische Christologie beschreiben kann, wäre noch weiter zu bedenken. Offen bleibt – aber darin besteht gerade die Anregung des Beitrages – der summarische Ertrag der vorgelegten Studie: „So zielt die paulinische Ethik auf die Partizipation an der Proexistenz Jesu Christi als Irdischem und Erhöhtem, durch dessen Wirken alles christliche Leben unterfangen ist und bleibt" (219).

T. Söding („Christologie und Rechtfertigungslehre" [220–245]), betont in seinem auch forschungsgeschichtlich weit ausholenden und übersichtlich angelegten Beitrag die Singularität Christi in der eschatologischen Heilsvermittlung und die Rechtfertigungslehre des Paulus als Ausfaltung seiner Christologie.

Mit einem instruktiven Beitrag zum Thema „Atl. Bezüge in christologischen Ausführungen des Paulus" (246–271) befaßt sich *N. Walter* mit christologischen Aussagen der paulinischen Briefe, die erkennen lassen, wie Paulus den Zusammenhang von Christologie und AT reflektiert. Damit hat W. ein ganz entscheidendes Problem aufgegriffen, dem Hans Hübner entscheidende forschungsgeschichtliche und hermeneutische Arbeiten gewidmet hat.

Die vorliegende FS zeichnet sich durch ihre thematische Geschlossenheit aus. Die einzelnen Beiträge setzen systematisch bei Themen der paulinischen Theologie und Christologie an und sind geeignet, dem Dialog mit der Fundamentaltheologie weiterführende Anstöße zu geben. Damit entspricht das Sammelwerk sicher den Intentionen jenes Neutestamentlers, der sich um eine Hermeneutik der biblischen Theologie und eine theologisch fundierte Exegese hohe Verdienste erworben hat.

Köln Rudolf Hoppe

Reiser, Marius: **Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments.** Eine Einführung. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 2001. XIV, 257 S. (UTB für Wissenschaft, 2197) kt € 14,90 ISBN: 3–506–99451–4

Diese Einführung enthält 3 Teile:

1. „Sprache und Stil", 2. „Literarische Formen", 3. „Beispieltexte mit Kommentar".

Teil 1 stellt die Mehrsprachigkeit im römischen Reich und in Palästina knapp vor. In Palästina wurde Griechisch und Aramäisch umgangssprachlich gesprochen, Hebräisch im Gottesdienst und in der schriftgelehrten Diskussion. Jesus beherrschte daher drei Sprachen (12). Es schließt sich eine informative Charakterisierung der „Koine" an. Dann wird „das Griechisch des Neuen Testaments" beschrieben. Der verfängliche, erst von Auerbach (11946) aufgewertete Begriff „sermo humilis" wird mit „genus subtile" richtiggestellt. Der „mittlere" Stil ist eine künstliche Bildung der Spätantike. In der Antike unterschied man den hohen vom schlichten Stil. Hier hätte schon die Stillehre von Ps-Longinos, die erst am Schluß genannt wird (192), herangezogen werden können. Die Rede der Kirchenväter vom „sermo humilis" meint dementsprechend nicht die Stilhöhe, sondern die Gesinnung. Sie erkennt auch in den Barbarismen des NT die göttliche Führung. Die Barbarismen wiederum gehen hauptsächlich auf die Septuagintismen und die Neubildungen zurück. Listen der Bedeutungsverschiebungen, Neubildungen und spezifischen Redewendungen veranschaulichen den Befund. Eine Stilbezeichnung der einzelnen ntl. Schriftgruppen schließt das Kap. ab. Reiser kann auf seine Diss. zum Markusstil und weitere Aufsätze zur ntl. Stilkunde zurückgreifen. Allerdings trifft die Klage über die Vernachlässigung stilistischer Beobachtungen in der gegenwärtigen Exegese m. E. nicht so allgemein zu (64).

Teil 2 bietet einen knappen Überblick über die ntl. Gattungen (92–196). Allerdings wird nicht klar, weshalb der Begriff „literarische Form" (so auch der Buchtitel) den t.t. „Gattungen" ersetzen soll (97). Die „Form" ist die individuelle Ausformung einer Gattung. Wie soll denn nun sprachlich eine individuelle Form von der (Muster-) Form unterschieden werden? Die Definition der Gattungen/Formen sind bemüht, den neuesten Stand wiederzugeben. Die Evangelien werden zu Recht als „biographische Erzählung", die Apostelgeschichte als „Geschichtsschreibung" klassifiziert. Über die Zuordnung der Evangelien zur historiographischen Memoirenliteratur (102) oder zur historischen Biographie (Plutarch u. a.) wird weiter zu streiten sein. Der Brief wird nach antiker Vorlage in amtliche Herrscherbriefe, Privatbriefe und Brief mit „höheren" Absichten unterteilt. Präskript, Episkript und Korpus zeigen inhaltliche Typik. Zu Unrecht wird die rhetorische Analyse als formale Gliederung abgelehnt (124f). Auch der „Apokalypse" wird zu Unrecht eine literarische Gattung abgesprochen (126f). Die aufgeführten Gemeinsamkeiten, bei denen leider die Himmelsreise fehlt, reichen völlig aus, von einer eigenen Gattung zu reden.

Die „Kleinformen" (-gattungen) richten sich nach dem gegenwärtigen formgeschichtlichen Konsens. Statt Apophthegma / Chreia spricht R. von „Anekdote". Angeblich sind die griechischen Anekdoten strenger als die 44 Beispiele der synoptischen Evangelien aufgebaut. Diesem Urteil stehen u. a. die komplexen Apophthegmen in Plutarchs Biographien, in Lukians Gesprächen und in den Progymnasmata entgegen. Auch das Fehlen „echter Schulgespräche" im NT läßt sich nicht bestätigen (132–136). Wundergeschichten werden prägnant nach Bultmann in Heilungen, Exorzismen, Totenerweckungen und Naturwunder unterschieden und mit der antiken Literatur abgesichert; ähnlich wird auch für die Gleichnisse verfahren. Die spezifischen mythischen Geschichten werden als „Erzählmuster" bezeichnet. Die „Redeformen" (-gattungen) bieten „Vorwort, Spruch (= Gnome/Sentenz), Abschiedsrede, Katalog, Haustafel, Hymnus, Liturgische Formeln und Gebetswendungen, Akklamation, Bekenntnisformeln". Durchgängig wird die Nähe zu den hellenistischen Gattungen erarbeitet. Die in Briefen vertretenen „Stiltypen: Diatriebe, Paränese" schließen den Teil „Kleinformen" ab. Die Beispieltexte in Teil 3 arbeiten überzeugend mit den stilistischen und gattungsgeschichtlichen Kriterien.

Das Schlußwort rechnet zutreffend die ntl. Literatur der „jüdischen Literaturgeschichte" zu, und zwar der griechischsprachigen. Die Forderung ist daher zwingend: „In einer griechischen Literaturgeschichte dürften die frühchristlichen Schriften deshalb nicht, wie dies noch bei A. Dihle geschieht, von den frühjüdischen getrennt behandelt werden" (190f). Bei A. Leskys Literaturgeschichte kommt es sogar zur Nichtbehandlung. Diese setzt sich fort im „Neuen Pauly". Die rühmliche Ausnahme in der Reihe „Neues Handbuch der Literaturwissenschaft" fehlt leider. Denn dort gibt es die Beiträge „Die Bibel als Textkorpus" und „Literarische Aspekte zur Bibel", und zwar vom Rez.en, allerdings nicht im Bd 2 „Griechische Literatur", sondern erst verspätet im Bd 4 „Spätantike". Dem Protest von R. schließt sich der Rez. uneingeschränkt an. Sprache ist nicht ein äußerliches Gewand, sondern eine literarische und theologische Perspektive von Weltverstehen. Der Judenhellenismus hatte das israelitische Weltverständnis in die hellenistische Sprachwelt bereits eingebracht, das NT hatte ihm eine neue Ausrichtung gegeben. R. führt prägnant in diese Neuausrichtung ein. Wer sich von der Sprache des NT leiten lassen will, dem sei das Buch sehr empfohlen.

Dortmund Detlev Dormeyer

Schüngel-Straumann, Helen: **Tobit.** Übersetzt und ausgelegt von Helen Schüngel-Straumann. – Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 2000. 198 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), geb. € 45,00 ISBN: 3–451–26819–1

Nach Inhaltsverzeichnis, Vorwort, dem allgemeinen Abkürzungsverzeichnis für alle Bde des Kommentarwerks sowie dem allgemeinen Literaturverzeichnis zum Buch Tobit (5–33) folgt eine Einleitung (35–49). Letztere berührt Fragen der inhaltlichen und literarischen Struktur von Tob, der Entstehung, der Stellung im jüdischen und christlichen Kanon, der theologischen Bedeutung im nachbiblischen Judentum und im Christentum, der theologischen Grundgedanken und Fragestellungen der Auslegung. Die Kommentierung samt elf Exkursen (61–66; 74–76; 82–85; 101–102; 129–131; 135–136; 139–141; 159–160; 170–172) sowie drei Abb. (115.150.158) finden sich auf den S. 52–182. Ein Anhang mit dem Vulgatatext, einer Karte des Vorderen Orients (8./7. Jh. v. Chr.) und ein Bibelstellenregister (183–198) bilden den Abschluß.

Bereits das Vorwort (9) provoziert bei einem wissenschaftlich orientierten Leser Befremden. Statt nämlich die große Göttinger Tobitausgabe von R. Hanhart aus dem Jahr 1983 heranzuziehen, die alles verfügbare Textmaterial (Unzialen, Minuskelhss., Papyri, alte Übersetzungen sowie die indirekte Überlieferung durch griechische und lateinische Kirchenschriftsteller) berücksichtigt, stützt sich die Vf.in laut Vorwort auf den Text von A. Rahlfs aus dem Jahr 1935. Trotz der hebräischen und aramäischen Textfragmente aus Qumran bleiben nämlich nach wie vor die griechischen Textformen zu Tobit Grundlage jeder Kommentierung dieses Buches. Die Handausgabe von Rahlfs gründet sich hauptsächlich auf die drei Unzialcodices BSA und stellt damit eine nur *kleine* kritische Ausgabe des griechischen Alten Testaments dar. Bis zum Abschluß der *großen* Göttinger Edition bedeutet der Rahlfssche Text zwar ein unverzichtbares Arbeitsinstrument für die biblischen Bücher, die noch nicht in der großen Ausgabe vorliegen. Sobald jedoch ein Buch in der großen Edition erschienen ist, gilt diese Ausgabe als Standardtext. Das schließt keineswegs aus, den Text nach Rahlfs – besonders bei schwierigen linguistischen Problemen – auch weiterhin zu befragen.

Die Edition von Hanhart wird nicht einmal im Literaturverzeichnis erwähnt; ebenso vermißt man dort Vulgata (= V) und Vetus Latina (= altlateinische Übersetzung = La). Selbst der dem Kommentar zugrunde liegende Text GII nach Rahlfs (codex Sinaiticus = S) bleibt im

Literaturverzeichnis unerwähnt. Die Vf.in nimmt auf S. 39–42 zur Textgrundlage von Tob Stellung. Allerdings werden dabei die schwierigsten Fragen, nämlich das Textproblem, die Text- und Überlieferungsgeschichte, der hermeneutisch sinnvolle Textzugriff unbefriedigend entfaltet, geschweige denn Lösungsvorschläge oder gar Lösungswege unterbreitet. Die Vf.in entscheidet sich zu Recht für GII als Textbasis. Bei 4,7–18 und 13,6–10 zeigt jedoch der Codex Sinaiticus, der als einziger griechischer Textzeuge GII insgesamt überliefert, Auslassungen durch Homoioteleuton. Diese Lücke wird überraschenderweise von der Vf.in nach GI übersetzt (S. 40). GI gehört aber einer anderen Textform als GII an, während die in ihrer textkritischen Bedeutung nicht hoch genug einzuschätzende La mit GII eng verwandt ist. Daher hätten die beiden Lakunen im Anschluß an La übersetzt werden müssen. Auch eine Wiedergabe von 4,7–18 nach 319 wäre vertretbar; denn besagte Minuskel, die 3,6–6,16 bietet, ist ebenfalls GII zuzurechnen. Infolge der engen Relation zwischen GII und La wäre es ferner sinnvoller gewesen, anstelle des im Anhang abgedruckten Vulgatatextes (S. 184–194) La aufzunehmen, die als Abdruck des Sabatier-Textes von 1732 nach wie vor nur in der unvollendet gebliebenen Cambridger Septuagintaausgabe (OTG III/1) greifbar ist. Hanhart hat bei seiner Publikation von Tob die altlateinischen Hss. neu kollationiert. Trotz dieses Fortschritts vermißt man jedoch bis heute eine kritische Ausgabe von La, die allerdings nun durch Prof. J.-M. Auwers, Löwen, vorbereitet wird; für junge Exegeten böte sich hier eine Möglichkeit, textkritische Kompetenz unter Beweis zu stellen. Die interessante Version des Hieronymus zu Tob, die in deutscher Übersetzung bis zum heutigen Tag in der Lutherbibel steht, bezeugt auf weite Strecken eine Tobit-Tradition, die weder mit der griechischen noch mit der nun teilweise vorhandenen hebräisch-aramäischen Überlieferung in Einklang zu bringen ist. Hinsichtlich der genannten Textfunde zu Tobit aus Qumran zeigt der Kommentar ein auffälliges Desinteresse; darauf wird nur vereinzelt und eher beiläufig Bezug genommen. Erstmals hat K. Beyer die aramäischen und hebräischen Teile vorgelegt: Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Ergänzungsband, Göttingen 1994, 134–147. Kurz darauf erfolgte die Publikation der hebräischen und aramäischen Partien durch J. Fitzmyer, Qumran Cave 4 XIV (DJD XIX), Oxford 1995, 1–76. Für einen im Jahr 2000 erschienenen Kommentar kann also nicht gelten, was auf S. 39 zu lesen ist: „Da die Qumrantexte noch nicht alle ediert und übersetzt sind, wird nicht immer im einzelnen auf sie eingegangen." Anschließend wird allerdings eingeräumt: „Sie machen zur Zeit fast die Hälfte des gesamten Textes aus." Der letzte Satz trifft freilich bei strengem Vergleich mit dem Umfang des griechischen Textes so nicht zu. Die bisherigen Ausführungen zeigen, daß die Textlage bei Tob nicht einfach ist und deshalb höchste Aufmerksamkeit verdient. Darum ist es zu begrüßen, daß in Kürze eine polyglotte Tobit-Synopse von Christian Wagner erscheinen wird, in der neben GI, GII, GIII, V, La und altsyrischer Übersetzung auch die hebräischen und aramäischen Tobitfragmente in parallelen Kolumnen zusammengestellt sind.

Ein alter und bewährter Grundsatz in der Philologie lautet: Eine gute Übersetzung ist besser als ein schlechter Kommentar. Daher verdient die Übersetzung in einem Kommentar besondere Beachtung. GII nach Rahlfs (S) ist laut S. 40 der Text, nach dem die Übersetzung angefertigt wurde. Im Folgenden wird jeweils zunächst die Version des Kommentars zitiert; im Anschluß daran – abgesetzt durch Gedankenstrich – werden Ergänzungen und Korrekturen im Sperrsatz angeführt:

1. Auslassungen:

„Den zweiten Zehnten" (= GI!) – „den z. Z. von sechs Jahren" (1,7);

„und verwendete den Erlös für meine Reise nach Jerusalem" – „und ich ging und gab ihn in jedem Jahr in Jerusalem aus" (1,7);

„um Einkäufe für ihn zu machen" – „und ich machte von dort Einkäufe für ihn" (1,14);

„und wenn ein Toter..." – „und wenn ich einen Toten sah" (1,17);

„ich habe einen aus unserem Volk gesehen" – „einer aus unserem Volk ist ermordet" (2,3);

„zum Gespött und zur üblen Nachrede" – „zum Vorwurf, zum Gerede und zum Spott" (3,4);

„von dem gib" – „entsprechend der Menge von dem gib" (4,8);

„bis in den Hades" – „bis in den Hades tief unten" (4,19);

„es liegt nämlich im Gebirge" – „es liegt... und Ekbatana (liegt) inmitten der Ebene" (5,6);

„und er sprach" – „und er sprach zu ihm" (5,7);

„ich möchte wissen" (= GI!) – „ich möchte wahrheitsgemäß wissen" (5,12);

„in den Hochzeitskammern" – „in ihren Hochzeitskammern des Nachts" (6,14);

„begann er sie zu lieben" (= GI!) – „begann er sie sehr zu lieben" (6,19 nach Rahlfs; 6,18 nach Hanhart);

„ich werde nichts mehr essen" – „ich werde von jetzt an nichts mehr essen" (7,12 nach Rahlfs; 7,11 nach Hanhart);

„und sie soll nachsehen" – „und sie soll hineingehen und nachsehen" (8,12);

„und in wie vielen er zurückkehren werde. Und als die Tage vergangen waren und sein Sohn nicht erschien sagte er: Vielleicht..." (10,1). Dieser letztzitierte gesamte Passus bleibt unübersetzt und unkommentiert.

2. Hinzufügungen

Korrekterweise werden bei der Version in vielen Fällen Hinzufügungen gegenüber GII in runde Klammern gesetzt; so 5,2.4.5.7.9.10 (106); 7,11 (125); 8,11 (136); 10,13 (145); 12,6 (154) usw. Bei manchen Ergänzungen vermißt man allerdings eine entsprechende Kennzeichnung: „gebührend" (4,3 – S. 95); „eilends" (9,5 – S. 142); „rasch" (11,4 – S. 148); „wieder" (11,8 – S. 148); „gern" (11,9 – S. 148). Zu diesen nicht markierten Additamenta zählen auch die jeweils zu „Brüdern" hinzugesetzten „Schwestern" (1,3 – S. 55; 1,10 – S. 59 usw.) sowie die bei „Söhnen" angefügten „Töchter" (13,3 – S. 163; 13,15 – S. 166; 14,7 – S. 177). Es erübrigt sich, über den Wert dieser übersetzungstechnischen Anachronismen zu diskutieren. Wenn der Vf.in tatsächlich so viel an der Erwähnung der Frauen im Text gelegen ist, dann hätte sie folgerichtig z. B. auch ἔθνη mit „Heiden (und Heidinnen)" übersetzen müssen; dort beläßt sie es aber bei der konventionellen Wiedergabe mit „Heiden" (1,3 – S. 55; 1,10 – S. 59 usw.)

3. Fehlerhafte Übersetzungen

„... Sanherib einen tötete, der..." – „S. e. t., als er ..." (1,18). [Hier steht die temporale Konjunktion ὅτε und kein Relativpronomen; durch das Relativpronomen stellt die Vf.in außerdem einen falschen, zumindest ambivalenten Bezug her.];

„so höre nun meine Klage" – „so höre nun meine Schmähung" (3,15). Es handelt sich um eine Vorzugsvokabel; sowohl Tobit als auch Sara erfahren „Schmähungen" von seiten ihrer Umgebung; vgl. 3,4.6.7.10.13; 8,13 (jeweils ὀνειδισμός/οί).];

„von der Herrlichkeit" (= La!) – „vor der Herrlichkeit" (3,16);

„vor dir" – „von dir" (4,7);

„und du wirst nicht in die Finsternis geraten" – „und es" (gemeint ist das „Almosen") „läßt nicht in die Finsternis hineingehen" (4,10);

„wer bist du?" – „woher bist du?" (5,5);

„ob du vertrauenswürdig bist" – „wessen du bist, Bruder" τίνος, εἶ, ἄδελφε – 5,12);

„keine Sorge habe ich, keine Furcht seinetwegen" – „mach dir keine Sorge, hab keine Angst ihretwegen" (Imperative! 5,22 nach Rahlfs, 5,21 nach Hanhart);

„verbrennt man" – „verbrenne" (Imperativ! 6,8);

„und wie sie... hineinkamen und sich... näherten" – „und als er hineinkam und sich näherte" (6,10);

„und den Dämon vertreiben" – „und der Dämon wird (ihn, den Geruch) riechen" (nach Rahlfs 6,17; nach Hanhart 6,18);

„der Jhwh... gibt" – „der Herr gebe" (Optativ! 7,17);

„und nahmen den Leuchter" – „und zündeten den Leuchter an" (8,13);

„und er pries... und sagte" (= GI!) – „und sie priesen... und sagten" (8,15);

„wegen dieser Werke, wie sie ihnen erschienen waren in dem Engel Gottes" – „und wegen dieser... Werke, da ihnen ein/der Engel Gottes erschienen war" (12,22).

Auf S. 136 erfährt man, daß ἄνθρωπος in spätgriechischer Zeit „Mann" bedeutet. Trotzdem wird diese Vokabel in 10,6 und 11,6 fälschlich mit „Mensch" wiedergegeben; in 12,1 hingegen wählt die Vf.in dann die zutreffende Version „Mann".

4. Weitere Unstimmigkeiten und Schwächen

Laut S. 97 wird 4,1–21 nach GI übersetzt. Bei Nachprüfung stellt man jedoch fest, daß nur das in GII fehlende Stück (4,7–18) nach GI wiedergegeben wird, während für 4,1–6.19–21 die Übersetzung wie gewohnt nach GII erfolgt. Auf S. 176 heißt es, daß der Text des Epilogs (14,2–15) nach GII „kürzer" und „straffer" als in der Fassung von GI sei. Genau das Gegenteil ist jedoch der Fall; GII bietet auch hier die gewohnte längere Form, die um nicht wenige Details gegenüber GI ausgeschmückt ist. Nicht unwidersprochen dürfen die Ausführungen zu Kyrios als Übersetzung des Gottesnamens Jahwe (171) bleiben. Es ist nämlich die theologische Großtat der Septuagintaübersetzer gewesen, Jahwe, den Gott des kleinen Volkes Israel, als den großen Gott der griechisch-hellenistischen Welt, ja als Gott alles Geschehens in Geschichte und Natur durch die Wiedergabe mit Kyrios zu verkünden. Man kann der Vf.in nur raten, sich zunächst bei den „Klassikern" dieser Thematik kundig zu machen, bevor sie sich vielleicht dazu erneut äußert: A. Deissmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus, in: Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik XI, Leipzig 1903, 161–177 sowie W. W. Graf Baudissin, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte, Gießen 1926–29 (4 Bde).

Positiv bleibt zu vermerken, daß die Vf.in nicht nach Art von Deselaers mit Erweiterungsschichten operiert; denn das Überlieferte ist und bleibt das Maßgebende. Verstehen, nicht Zerteilen muß der Leitsatz für die Interpretation

sein. Die Auslegung des Tobitbuches selbst ist über weite Strecken durch paraphrasierende Partien gekennzeichnet; dies deutet sich schon aufgrund der wenigen Fußnoten mit geringem disputierendem Anteil an. Besser gelungen sind die elf Exkurse, die sich über den Kommentar hin verteilen; diese bieten teilweise interessante und anregende Perspektiven (so z.B. S. 61–64; 74–76; 129–131).

Formalia: Beim Zitat eines Nomens sollte der Nominativ gebraucht werden: Nicht ὀνειδισμούς, sondern ὀνειδισμοί ... (78; korrekte Zitation auf S. 82 und 89). Bei Anführung eines Verbums muß der Infinitiv oder die syntaktische Formation erscheinen: Nicht ἀπολύθω (richtig: ἀπολυθῶ), sondern ἀπολύεσθαι bzw. ὅπως ἀπολυθῶ (89).

Orthographica: Verschiedene typographische Fehler bei hebräischen und griechischen Wortzitaten durchziehen das gesamte Werk. Hier seien in Auswahl nur einige Versehen bei hebräischen Vokabeln angeführt: תוביהו statt טוביהו (52); אנוכי (54 – warum Pleneschreibung?); פני ארצה statt פני הארצה (78); מלך statt מלאך (93 2mal; 159 2mal). Die Vf.in meint in den zitierten Fällen jeweils nicht den „König", sondern den „Boten". ויומר statt ויאמר (135); יקה statt יקוח (130).

Wertung: Der Text des Buches Tobit ist mit vielen Problemen behaftet. Deshalb muß jede Auslegung sich eingehend der textkritischen Diskussion stellen. Bei vorliegendem Kommentar fällt jedoch auf, daß der textkritische Aspekt weithin ausgespart wird. So benutzt die Vf.in die heutige Standardedition zu Tobit von Hanhart nicht; man fragt sich, ob sie diese überhaupt kennt, da besagte Ausgabe nicht einmal im Literaturverzeichnis erscheint. Nachdem die richtige Entscheidung für eine Übersetzung nach GII getroffen worden war, hätte unbedingt die altlateinische Übersetzung stärker berücksichtigt werden müssen, zumal in den bei GII fehlenden Stücken (4,7–18 und 13,6–10). Auch die hebräischen und aramäischen Partien finden eine viel zu geringe Beachtung. Besonders schlimm steht es bei der Übersetzung. Hier häufen sich zahlreiche Auslassungen und Fehler; letztgenannte verstoßen nicht selten gegen den Elementarbereich der griechischen Sprache (Nichterkennen des Subjekts, der Modi; Verwechslung der Personen, Präpositionen usw.). Die oben angeführte Mängelliste ließe sich beliebig fortsetzen. Außerdem bietet die Einleitung kaum Neues; auch die Kommentierung bleibt meist der Paraphrase verhaftet. Lediglich einige Exkurse verdienen Anerkennung. Resümee: Die Arbeit ist mit gravierenden Fehlern und Mängeln behaftet; in diesem Zustand hätte der Kommentar nicht publiziert werden dürfen. Um so mehr ist man daher über die Aufnahme in Herders Theologischen Kommentar zum Alten Testament verwundert. Eine so schwache Leistung dient nicht dem Ansehen der noch jungen Reihe.

Regensburg Armin Schmitt

Thurén, Lauri: **Derhetorizing Paul.** A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law. – Tübingen: J.C.B. Mohr 2000. IX, 213 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 124), Ln € 69,00 ISBN: 3–16–147290-X

Die Rhetorik-Forschung zu den Paulinen durchläuft eine fruchtbare Krise. Nach der Entdeckerfreude des Anfangs mehren sich skeptische Stimmen, wie eng die Verbindungen zwischen der Kunst, Briefe zu schreiben, und der Kunst, eine Rede zu halten, tatsächlich sind. Inzwischen hat die Forschung für nahezu jeden Paulusbrief jede der drei rhetorischen Genera in die Diskussion gebracht. Andererseits wächst die Belastbarkeit detaillierter Beobachtungen zum Gebrauch rhetorischer Stilmittel in zahlreichen Briefpassagen. Wohin der Diskussionsweg führt, ist derzeit schwer absehbar.

Hinter der Formanalyse der Paulinen steht aber ein schwerwiegendes Problem der Hermeneutik. Die große Koalition zwischen Textpragmatik und Rhetorikforschung hat zu einer wichtigen Ausweitung des Interpretationsspektrums von der Vf.intention auf den Textsinn und die Leserrezeption geführt. Gleichzeitig wirft sie aber die Frage nach dem Verhältnis von Pragmatik und Semantik auf, zwischen Aussage und Wirkung, Sachgehalt und Überzeugung (hochgestochen: zwischen Wahrheit und Mission). Das hat der Vf. der neuen Studie über die paulinische Gesetzestheologie erkannt und unter dem provokativen Vorzeichen „Derhetorizing" angesprochen. Freilich muß er das Stichwort im Vorwort sogleich vor Mißverständnissen schützen. Weder sieht er sich in der Nachbarschaft postmoderner Dekonstruktions-„Exegese" noch will er eine Attacke gegen Rhetorik-Forschung reiten. Sein Ziel formuliert er präzise im Vorwort: „Derhetorization means identifying the persuasive devices in the text in order to filter out their effect on the theological ideas expressed".

Diese Absicht des Autors ist kaum ohne den starken Eindruck zu erklären, den sein finnischer Nachbar Heikki Räisänen mit seiner These gemacht hat, die paulinische Gesetzestheologie sei im Kern inkohärent und deshalb als theologischer Maßstab wenig brauchbar. Spannungen zwischen verschiedenen Aussagen des Paulus über den Nomos sind gar nicht zu leugnen. Wie sind sie zu erklären? Der Vf. schließt sich nicht der These Räisänens an. Er geht auch nicht den von Ulrich Wilckens, Georg Strecker und Hans Hübner – unterschiedlich – gebahnten Weg, eine Entwicklung der paulinischen Gesetzestheologie zu rekonstruieren. Er erklärt sich die Spitzensätze paulinischer Gesetzeskritik vielmehr aus einer Neigung des Apostels zu hyperbolischen Aussagen, während er umgekehrt die – gar nicht so seltenen – Aussagen einer ausgesprochen positiven Gesetzesaffirmation (Gal 6,2: „Gesetz Christi" [vgl. 1Kor 9,21]; Röm 3,27: „Gesetz des Glaubens"; Röm 8,2: „Gesetz des Geistes") konsequent als Metaphern erklären will.

Teil I führt in die Forschungslage ein (1–50), kritisiert die meisten der bislang vorgetragenen Interpretationen, weil sie die paulinische Theologie zu „statisch" sähen, und favorisiert eine „Dynamik", für die sein Programm der „Derhetorisierung" stehen soll. Hauptteil II (53–178) untersucht v.a. die Gesetzesaussagen im Galaterbrief (58–94), um ihnen unter der eindrucksvollen Überschrift „The Law strikes back" die einschlägigen Stellen im Ersten Korintherbrief und Römerbrief gegenüberzustellen (95–137). Sodann (138–178) sollen die konstatierten Spannungen einerseits auf die paulinische Hyperbolik zurückgeführt werden, die ihm in Galaterbrief den gegnerischen Christus-Nomismus zu einer Karikatur geraten lasse (143–148), andererseits auf Spannungen zwischen unterschiedlichen Gesetzesverständnisses innerhalb des „Alten Testaments" selbst, die ihm schon als Pharisäer keine Ruhe gelassen hätten und die er erst „in Christus" habe verstehen können. Der Schlußteil (179–185) verbindet ein Summary (181ff) mit einem Ausblick (184f), weshalb bislang die von Th. vertretene „Dynamik" so selten Beachtung gefunden habe. Ein Literaturverzeichnis und Register beschließen den Bd gemäß dem vorbildlichen Ausstattungsstandard der Reihe.

Der Vf. hat mit seiner Themenstellung auf ein zentrales Problem der Paulusforschung aufmerksam gemacht. Er nimmt die Herausforderung der traditionellen (evangelischen wie katholischen) Paulusforschungen sowohl durch Räisänens Dekonstruktion als auch durch die exegetischen Rhetoriker ernst. Er stellt die Christologie als bestimmenden Faktor auch der Gesetzestheologie ans Licht. Er weist eine psychologisierende Auflösung der pointierten Gesetzeskritik ab. Er spaltet das Gesetz nicht in „Ritual-" und „Sittengesetz" auf. Das alles sind gute Ansätze.

Dennoch überzeugt die Ausführung nicht. Wichtige Themenfelder der Gesetzestheologie werden kaum sondiert: Weder der Philipper- noch der Zweite Korintherbrief werden eingehend exegesiert. Überdies ist grundlegende Literatur ausweislich der Register nicht rezipiert: Weder Schürmann, Schnackenburg, Kertelge, Merklein, Klauck und Theobald tauchen auf noch Bornkamm, Lohse, Stuhlmacher, Hahn, Weder, Breytenbach und Schnelle, weder Lyonnet noch Reumann. Allzu häufig liest man Wendungen wie: „The answer is very simple". Ob Bultmann und Käsemann, aber auch Dunn und Sanders, um nur sie zu nennen, wirklich ein „statisches" Paulusverständnis hatten, bleibt wohl eine Geschmacksfrage.

V. a. aber ist der methodische Ansatz fraglich: So gewiß die Paulusbriefe gerade an den zentralen Stellen, die vom Gesetz und der Rechtfertigung handeln, Aussagen *über* das Christusgeschehen machen, so fragwürdig ist es, durch das Herausfiltern rhetorischer Aussageelemente zu der eigentlichen, „hinter" dem Text stehenden Theologie zu gelangen. Damit wird erstens die (anderenorts durchaus angesprochene) missionarische und aufbauende Wesensfunktion der paulinischen Theologie nicht gewürdigt: Es entspricht dem Evangelium, daß Paulus nicht nur Zeugnis ablegt, sondern für die Einsicht und den Gehorsam des Glaubens wirbt. Zweitens aber ist das Ergebnis der Auslegungen an vielen Stellen fragwürdig. Darüber, ob Nomos in 1Kor 9,21, Gal 6,2; Röm 3,27 und Röm 8,2 „nur" symbolisch gebraucht wird (was katholische Exegeten mehrheitlich, aber auch eine stattliche Anzahl namhafter protestantischer Exegeten anders sehen), mag weiter gestritten werden. Ob Röm 7, wie der Vf. meint, nun doch wieder auf den Christenmenschen zu beziehen ist, wird Gegenstand einer Diskussion bleiben, die aber die Pro- und Contra-Argumente nennen und gewichten muß. Entscheidend ist etwas anderes: Was der Vf. als theologische Substanz der Gesetzestheologie markiert (92ff zum Gal; 130 zum 1Kor und Röm; 182ff zu allen Paulinen), ist, wie er selbst notiert, „even too clear" (93), so daß er sich fragen muß, weshalb andere Vf. so viele Probleme sehen. Um jedoch nur das Ergebnis zum Galaterbrief herauszugreifen (92): „Nobody can fulfil the law" – Wie kann Paulus dann von Sünde sprechen? „The new substitute for the law (promise, faith, Spirit) is superior in many respects, concernig how and when these blessings are given" – Wie können Verheißung, Glaube und Geist das Gesetz „substituieren", da doch dem Galaterbrief zufolge die Verheißung dem Gesetz vorangeht,

die Schrift vom Glauben handelt und der Geist wirkt, daß der Nomos in der Agape erfüllt wird? Wie hat man es sich zu erklären, daß das Gesetz „in many respects" soteriologisch substituiert werde? Unter welchen Aspekten kann es (noch?) den Segen Gottes spenden? Die Liste läßt sich fortsetzen. Das „Filtern" der Texte führt zu einer so starken Verdünnung der Gesetzestheologie, daß sie ihre Anstößigkeit und Vitalität, ihre Substanz und Wirkung zum großen Teil verliert. Die Diskussion über das Verhältnis von Rhetorik und Theologie bei Paulus muß und wird weitergehen.

Wuppertal Thomas Söding

Wenham, David: **Paulus.** Jünger Jesu oder Begründer des Christentums? Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von Ingrid Proß-Gill. – Paderborn: F. Schöningh 1999. XVIII, 408 S., kt € 48,40 ISBN: 3–506–79725–5

Dem deutschen Wort „Stifter" in Verbindung mit Religion ist vor dem technischen Begriff Begründer bzw. Gründer sicherlich der Vorzug zu geben. Denn „Stifter" konnotiert den Mythos des Anfangs, während Begründer sich sachlicher gibt, als es das Gemeinte zuläßt. Die Vorstellung, eine Religion gehe auf einen einzigen Menschen zurück, ist selbst Bestandteil des Mythos. Denn die Berufung auf einen einzelnen als Anfang einer Religion ist noch kein religionshistorischer Ausweis dafür, daß derjenige überhaupt eine Religion gründen wollte oder tatsächlich begründete. Das Werden einer Religion ist ein überaus komplizierter Prozeß, der keineswegs geradlinig verläuft, sondern mancherlei Brüche und Sprünge aufweist. Die Annahme eines einzelnen Religionsstifters wird dem gewiß nicht gerecht. Sie gehört in den Bereich der religiösen Selbstwahrnehmung, aber nicht in den der Beschreibung historischer Abläufe, wobei vielleicht Mani eine Ausnahme darstellen könnte.

Daher könnte man den langanhaltenden Streit, ob Jesus oder Paulus der Gründer des Christentums war, wegen falscher Fragestellung ad acta legen. Von Interesse wäre eher, aus welchen Gründen diese Debatte immer wieder aufs neue verhandelt wird. Daß der behauptete Gegensatz jedenfalls der Kirche des Anfangs nicht bekannt war, belegt der Kanon des Neuen Testaments, in dem Evangelien und paulinische Briefe sich sehr wohl zueinander fügen.

Für *David Wenham* ist die im Untertitel seiner Untersuchung angezeigte Fragestellung offensichtlich eher ein „Aufhänger" für seine Untersuchungen. Denn näherhin ist es ihm um die Frage nach der Jesustradition und der Kenntnis des Paulus davon zu tun. Ihn interessiert die Frage nach einem breiten Strom der Jesusüberlieferung, der am Anfang jeder Verkündigung stand. Damit greift er eine Frage auf, die die angelsächsische Forschung bereits an die deutschsprachige Formgeschichte richtete, ob nicht doch an Stelle der anonymen Gemeindetradition eher ein Kontinuum der Jesustradition angenommen werden sollte, das durch mündliche Tradierung und spätere Verschriftung eine Vorstufe der Evangelien darstellte.

Außer Frage steht, daß W. ein großes Zutrauen zur Genauigkeit der Jesustradition hat. Genauerhin ermöglicht diese Annahme überhaupt erst die Überprüfung der Frage, ob Paulus an der Jesustradition partizipierte. Damit stellt sich freilich die Vermutung ein, daß hier bewiesen werden soll, was dem Vf. als gewiß gilt.

Das Werk ist in mehrere übersichtliche Teile gegliedert. Im ersten Kap. werden die Interessen und Prämissen benannt, wobei man erfährt, daß der Vf. die Existenz der Logienquelle für unwahrscheinlich hält. Diese in einer Fußnote versteckte Äußerung (20 Anm. 44) hat freilich einiges Gewicht; fällt Q weg, muß man zwangsläufig eine breit gestreute Jesustradition neben Markus annehmen. Bei der Überprüfung der Abhängigkeit des Paulus von der Jesustradition unterscheidet W. Traditionszitate, sprachliche und formale Ähnlichkeiten und gedankliche Ähnlichkeiten. Er führt als Bewertungskriterien verschiedene Wahrscheinlichkeitsgrade ein; die Abstufung heißt dann: eindeutig, plausibel, weniger plausibel (vgl. 22–28; hier scheint das englische Original doch präziser als die ansonsten sehr lesbare Übersetzung).

Die Entfaltung findet sich dann in Kap.n, die an zentralen Themen orientiert sind: Das Reich Gottes; Jesu (Selbst-)Wahrnehmung unter der Überschrift: Wer ist Jesus?; Das Kreuz; Jesus und die Gemeinde; In Liebe leben; Das zukünftige Kommen des Herrn; Leben und Amt Jesu. In einem abschließenden Kap. werden nochmals die Ergebnisse zusammengefaßt. Der Aufbau der Kap. ist konsequent an der Fragestellung orientiert: Zunächst wird die Jesustradition erhoben. Dann folgt ein Vergleich mit den Positionen der paulinischen Briefe, wobei der Vf. auch 2. Thess; Kol; Eph und die Pastoralbriefe für paulinisch erachtet, sie aber nur im eingeschränkten Maße als Belege heranzieht. Der letzte Schritt ist dann der Frage gewidmet, ob Paulus die jeweiligen Traditionen kannte.

Ohne Vollständigkeit zu behaupten, sei hier eine kleine Liste angefügt: Für eindeutige Kenntnis plädiert David W. bei der Abendmahlüberlieferung, den Ostererzählungen, der Frage der Ehescheidung, der Reinheitsdebatte. Wahrscheinliche Kenntnis des Paulus veranschlagt er für die Tauferzählung, die Verklärung, die Basileia-Theologie Jesu und die positive Haltung Jesu gegenüber Sündern. Für möglich hält er ein Wissen um Elemente der Geburtsgeschichte und der Bergpredigt; daß Paulus das Gleichnis vom verlorenen Sohn kannte, hält er für erwägenswert. Daß Paulus damit als treuer Jünger Jesu erwiesen ist, steht für W. außer Frage.

Nun würde man es sich zu einfach machen, wenn man auf einige Zumutungen in der Argumentation hinwiese, etwa die Behauptung, aus Gal 4,4 führe ein Weg zu Lk 1–2, und so den Wert des Buches generell in Frage stellte. Das Buch ist gewiß auch eine Provokation, die dann gelungen ist, wenn sie zu einer Diskussion über die Traditionsbildung in der frühen Kirche führen würde.

Die Schwäche des Buches liegt n. m. M. eher darin begründet, daß es Probleme vermehrt, statt verringert. Denn spätestens dann, wenn W. erklären muß, aus welchen Gründen Paulus „so selten vom Leben und Wirken spricht" (362), wird das methodische Problem offensichtlich. Denn die angeführten Begründungen sprechen implizit auch gegen eine notwendige Kenntnis der Jesustradition. Nolens volens kommt es dabei auch zur Verringerung der Bedeutung von Kreuz und Auferstehung zunächst für die paulinische, dann für die ganze nachösterliche Theologie. Die kreative Kraft der Ostererfahrung verliert in diesem Konzept ihre zentrale Bedeutung und wird zu einem Movens der Traditionsbewahrung; das ist dann doch ein wenig zu wenig. Ungeklärt bleibt auch eine andere Frage, nämlich die, warum Paulus keine Tradenten der Jesustradition nennt. Daß Gal 1,12 nur in einer Fußnote vorkommt, ist wohl kein Zufall. Die Bedeutung des Buches von W. liegt darin, Fragen an vertraute Konzeptionen aufgeworfen zu haben und zu einer erneuten Diskussion einzuladen. Daß diese auch eine über die Kriterienfrage bei der Traditionserhebung sein muß, ist fraglos.

Berlin Rainer Kampling

Kirchengeschichte / Neuzeit

Schicketanz, Peter: **Der Pietismus von 1675 bis 1800.** – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001. 196 S. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, 3/1), Ln € 19,80 ISBN: 3–374–01858–0

Die schon in DDR-Zeiten begonnene und inzwischen auf 25 von geplanten 39 Bden angewachsene Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen" wird wegen ihres soliden Informationsgehalts allgemein geschätzt. Einzelne Bde bleiben aber deutlich unter dem Standard. Dazu ist leider auch der vorliegende zu rechnen.

Mißlich ist es schon, wenn ein Vf. sich im Vorwort für Zuschnitt und Anlage seines Werkes entschuldigen muß. Schicketanz konstatiert, daß der Pietismus keineswegs eine rein deutsche Erscheinung sei und daß er auch in der zeitlichen Erstreckung weit über die Grenzen 1675 und 1800 hinausgehe. Die Planungen hätten aber vorgegeben, daß er sich auf Deutschland und auf die „klassische Zeit" des Pietismus habe beschränken müssen. Die Beschränkung auf Deutschland ist in der Tat problematisch. Allerdings wird der Anfang des Pietismus keineswegs so allgemein schon bei Johann Arndt angesetzt, wie S. es glauben machen will. Die Hg. hätten durchaus auch einen Bearbeiter finden können, der an der seit Jahrzehnten gültigen Bestimmung des Pietismus festgehalten hätte, anstatt wie S. die Entscheidung für einen Bd über den „klassischen" Pietismus zu desavouieren. Freilich hält S. schon rein begrifflich die v. a. von Martin Brecht betriebene Ausweitung des Pietismusbegriffs nicht durch, dazu gleich noch mehr.

Ein weiteres Problem der Reihe nennt S. nicht. Es gibt nicht nur separate Bde über die englische, nordamerikanische und skandinavische Kirchengeschichte in der Frühen Neuzeit, es gibt auch einen über den Katholizismus von 1648 bis 1870, und es gibt v. a. einen Bd über „Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung" (Wolfgang Gericke, 1990). Er behandelt ebenfalls die deutsche protestantische Kirchengeschichte im ausgehenden 17. und im 18. Jh.. Diese Doppelbearbeitung führt nicht nur dazu, daß kein klares Bild der Epoche entsteht, sondern v. a. auch dazu, daß Personen und Erscheinungen, die sich weder dem Pietismus noch der Aufklärung zurechnen lassen, unbeachtet bleiben. So wird der bedeutende preußische Hofprediger und Unionstheologe Daniel Ernst Jablonski bei Gericke gar nicht erwähnt, bei S. nur als Ordinator Zinzendorfs. Mit Jablonski ist auch die gesamte Bewegung der Union vor der Union weitgehend ausgeblendet. Schwer einzusehen ist auch, warum S. wie Gericke 1800 endet, während der anschließende Bd von Martin Jung erst 1815 einsetzt. S., der doch den Pietismus bis ins 19., ja 20. Jh. andauern lassen

will, hätte ohne weiteres die Lücke schließen und bei Jung gar nicht oder sehr knapp behandelte Gestalten wie Johann Peter Hebel, Johann Ludwig Ewald oder Gottfried Menken aufnehmen können.

S. klärt im Kap. 1 einige Voraussetzungen: den allgemeingeschichtlichen Rahmen (13f; die Überschrift „A Grundzüge des Pietismus zwischen 1648 und 1789" ist irreführend, weil es hier überhaupt noch nicht um den Pietismus geht, es bliebe ja auch völlig rätselhaft, was nun schon wieder diese neue zeitliche Begrenzung soll), das Verhältnis zu Orthodoxie und Aufklärung (15f), schließlich – unter Verzicht auf eine Definition – „einige Charakteristika" des Pietismus (16–18). Dieser Abschnitt ist besonders enttäuschend, er markiert den Verzicht auf einen eigenständigen Beitrag zur Debatte über den Pietismus. S. bietet ein Sammelsurium von Aussagen und versucht nicht einmal, den im Vorwort noch für allgemein erklärten neuen Pietismusbegriff zu stärken. Als Kennzeichen des Pietismus nennt er die Rückbindung an die Bibel und die Ergänzung der Rechtfertigung durch die Heiligung unter dem Stichwort des heiligen Lebens, das zur Lehre hinzutreten müsse (18) – nachdem er noch drei S. zuvor auch der Orthodoxie ein Bemühen um das christliche Leben zugestanden hatte. Schicketanz, dessen häufig geradezu verquaster Stil schon nicht zu klaren Formulierungen kommt, hält auch seine begrifflichen Entscheidungen nicht durch, sondern stößt sie selbst immer wieder um.

Das zeigt sich wiederum im Kap. 2 (19–26), wo S. v. a. Johann Arndt und Jacob Böhme und ihre Schüler sowie den Puritanismus behandelt – also Strömungen, die nach seinem Vorwort selbst zum Pietismus gehören, die aber ausführlich schon in einem früheren Bd der Reihe durch Ernst Koch behandelt wurden. So weit, so gut. Aber warum kennzeichnet S. die erste Hälfte des 17. Jh.s als „Vorfeld des Pietismus", warum ist für ihn Johann Arndt nicht selbst Pietist, sondern ein Theologe, der „den Pietismus beeinflußt" (22) hat? Offenbar deshalb, weil er seine Pietismusdefinition selbst schon wieder vergessen hat.

In den Kap.n 3–8 stellt S. die sechs klassischen Gestalten bzw. Strömungen des Pietismus dar: den reformierten Pietismus (er polemisiert zwar auf S. 27 und 45 gegen diesen Begriff, um ihn dann aber z. B. auf S. 36 selbst zu gebrauchen!); Philipp Jakob Spener (46–67); den radikalen Pietismus (68–87; S. ist sich der Problematik dieses Begriffs durchaus bewußt, kapituliert aber wieder vor einer eigenen Begriffsklärung, zur völligen Verunklarung dient vielmehr der Satz auf S. 24: „Da Gichtels Wirkung in die ersten Jahrzehnte des 18. Jh.s fällt, spricht manches dafür, ihn mehr zu den radikalen Pietisten zu zählen"); August Hermann Francke und den Hallischen Pietismus (88–113); Zinzendorf und die Brüdergemeinde (114–139) und den württembergischen Pietismus (140–158). Diese Einteilung ist gängig und wurde z. B. kürzlich noch von Wolf-Dieter Hauschild in seinem Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte (Bd 2, 1999) genauso vorgenommen, an dessen Aufriß sich S. vermutlich orientiert hat. Hauschild informiert auf gut 30 S. allerdings erheblich gediegener als S. auf 130, der natürlich mehr Einzelheiten ergänzt (weitgehend aus den Bd.en 1 und 2 der „Geschichte des Pietismus" entnommen), die Präzision aber häufig vermissen läßt.

Das abschließende Kap. behandelt den „Übergang zur Erweckungsbewegung", wobei wiederum nicht deutlich wird, warum oder ob überhaupt die Deutsche Christentumsgesellschaft und die vier „frommen Außenseiter" Lavater, Oberlin, Jung-Stilling und Claudius selbst zum Pietismus gehören.

Insgesamt kann das Buch kaum empfohlen werden. Die reine Information ist zwar – wenn auch nicht fehlerfrei – so doch weitgehend solide, wird aber anderswo knapper (Hauschild, Wallmann) oder ausführlicher (Geschichte des Pietismus) geboten. Die Bestimmung dessen, was Pietismus ist und was seine Bedeutung für den neuzeitlichen Protestantismus ausmacht, wird jedoch keinen Schritt weitergebracht. Und eine Zumutung ist wirklich – es wurde schon mehrfach gesagt – der Stil. Hat die Evangelische Verlagsanstalt keinen Lektor, der wenigstens die verunglückten Bezüge, die doppelten „sich" in einem Satz oder Stilblüten wie „Der Dreißigjährige Krieg hatte äußerlich natürlich vieles verhindert, aber für die Überlebenden waren fromme Lebensformen ein starkes Bedürfnis" (22) ausmerzen könnte? Das Buch fällt sprachlich wie inhaltlich weit hinter die anderen Bücher der Reihe wie gegen die vorliegenden Darstellungen des Pietismus zurück.

Berlin Martin Friedrich

Fundamentaltheologie

Orth, Stefan: **Das verwundete Cogito und die Offenbarung.** Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie. – Freiburg: Herder 1999. 507 S. (Freiburger theologische Studien, 162), kt € 50,00 ISBN: 3–451–26918-X

Steht das Denken Paul Ricœurs vor (oder bereits in) einer neuen Phase der Rezeption durch die deutschsprachige Theologie, näherhin so, daß diese nicht bei seinen Arbeiten über das Böse bzw. die Schuld ansetzt, sondern seine z. T. in Chicago entstandenen Forschungen zur Hermeneutik, zur Metapher und Erzähltheorie, zur Philosophie des Selbst aufnimmt? – Noch muß die Frage als nicht entschieden gelten; belastend wirkt sich gewiß die große Zahl unübersetzter Texte aus. Übersetzungen erleichtern nicht nur die Rezeption, sie dokumentieren sie auch. Daran also, daß seit Ricœurs Diss. über das Willentliche und das Unwillentliche eine kontinuierliche Geschichte der Nicht-Übersetzung bis heute zu konstatieren ist, läßt sich wohl eher eine generelle Nicht-Rezeption ablesen – die freilich von der deutsch-französischen Vermittlungsarbeit durch Bernhard Waldenfels und seine Schule konterkariert wird. Es ist allerdings blamabel, daß bislang kein deutschsprachiger theologischer Verlag die Aufgabe auf sich genommen hat, wenigstens die religionsphilosophischen und theologischen (zur Adäquatheit dieser Bezeichnungen im Fall Ricœurs, s.u.) Arbeiten Ricœurs – angefangen von seiner Hermeneutik der Offenbarung über die in dem englischen Bd *Figuring the Sacred* (Minneapolis 1995) versammelten Texte bis hin zu seiner bibeltheologischen Kooperation mit André LaCocque (*Penser la Bible*, Paris 1998) – in deutscher Übersetzung herauszubringen. Zudem scheint die irenisch-vermittelnde Sprache Ricœurs leicht übertönt zu werden von anderen, sprachlich hochtouriger agierenden Stimmen aus Frankreich. Man wird sehen, was bleibt. Jedoch, womöglich handelt es sich bei dem festen Ton, mit welchem hierzulande jene anderen französischen Stimmen wahrgenommen werden, am Ende um einen Hörfehler; womöglich sind die Stimmen Foucaults, Lyotards, Derridas, Levinas' – aber eben auch Ricœurs – eher dazu angetan, Irritationen im ruhigen Fluß des theologischen Diskurses zu provozieren als daß sie Blaupausen für neue Sprechweisen produzieren würden. Angesichts betriebsamer theologischer Rezeptionen insbesondere von Levinas, aber etwa auch von Derrida, wäre eine theologische Stille um Ricœur freilich wiederum angemessen. Wer weiß, was aus solcher Stille sich ergeben mag, ist sie nur aufmerksam.

Die umfangreiche und eine enzyklopädische Vertrautheit des Autors mit dem Werk Ricœurs bezeugende Diss. Stefan Orths, 1998 an der Kath.-theol. Fak. der Univ. Münster angenommen, versucht, einen markanten Akzent in dieser nicht unprekären Rezeptionssituation zu setzen. Ihr Untertitel signalisiert andere Proportionen, sie ist aber in ihren wesentlichen Teilen ein Dokument theologischer Rezeption der Philosophie Paul Ricœurs, was sich allein quantitativ in dem Umstand niederschlägt, daß etwa die Hälfte des Umfangs der Arbeit von einer werkgenealogischen Darstellung des Denkwegs Ricœurs beansprucht wird (in der Gliederung entspricht dies den Teilen zwei bis vier). Wer diese S. liest (59–311), erhält eine relativ solide Einführung in die Philosophie Ricœurs. Man kann sich natürlich fragen, ob es solche Einführungen nicht schon gibt und ob ihr Genus unbedingt von einer Diss. aufgenommen werden muß. Daß bei aller Bemühung, in der Darstellung des Denkwegs Ricœurs die Verbindung zur These der Arbeit nicht aus den Augen zu verlieren, hier dennoch eine gewisse Spannung in der Architektur der Arbeit vorliegt, zeigt sich etwa darin, daß manche Partien aus der genealogischen Darstellung herausgebrochen und der wesentlich stärker theologisch verwobenen Reflexion der beiden letzten Teile der Arbeit eingefügt worden sind; dies gilt namentlich für Ricœurs Hermeneutik der Offenbarung und seine Reflexion auf die Thematik des Zeugnisses.

Insgesamt geht O. so vor, daß er (nach einer problemaufreißenden Einleitung; 15–27) in einem ersten Teil die fundamentaltheologisch relevante Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Offenbarung anhand einer Darstellung der Ansätze Hansjürgen Verweyens und Thomas Pröppers entfaltet (27–58), während in einem fünften Teil die Erörterung der religionsphilosophischen Arbeiten Ricœurs gewissermaßen nachgeliefert wird (313–422), um in einem abschließenden sechsten Teil aus dem ausgebreiteten Material des Denkens Paul Ricœurs Schlüsse für eine mögliche Fundamentaltheologie in Auseinandersetzung mit Verweyen und Pröpper zu ziehen (423–466). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (467–501), das im Fall Ricœurs (26 S.) und Jean Naberts (zweieinhalb S.), nicht aber für Verweyen und Pröpper, Primär- und Sekundärliteratur in differenzierter Gliederung aufführt, sowie ein Personenregister schließen die Arbeit ab.

O. läßt sich den Frageansatz seiner Arbeit von Verweyen und Pröpper vorgeben: Die von der Theologie, vermittelt zunächst durch die Exegese und befördert durch die Aufbrechung des neuscholastischen Systemkorsetts im Kontext des II. Vatikanischen Konzils, vollzogene Wende zur Hermeneutik, welche darin bestehe, daß die Theologie ihre Aussagen als in der Interpretation der Dokumente der Überlieferung gebildet auffasse, werfe die Frage nach dem Geltungscharakter so gewonnener Aussagen auf, die angesichts des Unbedingtheitsanspruchs der christlichen Botschaft virulent sei und

nur in einer subjektphilosophisch orientierten, im Fall Pröppers freiheitsanalytisch durchgeführten Letztbegründung beantwortet werden könne. Die Hermeneutik in theologischer Anwendung bedürfe dieser erstphilosophischen (Verweyen) Fundierung ihres Tuns, die sie selbst nicht erbringen könne (vgl. 15–18). O. möchte nun angesichts dieser Anfragen die „*umfassende* fundamentaltheologische Relevanz des Ricœurschen Ansatzes" (21) aufweisen. ‚Umfassend' bedeutet hier eine Kritik an der bisherigen oder gängigen theologischen Rezeption Ricœurs, die ihn nur oder zu dominant als Hermeneutiker wahrnehme, wohingegen doch gerade sein subjektphilosophisches Frühwerk samt der Rückkehr des Spätwerks zu diesen Anfängen (vgl. 61 zu dieser Rückkehrthese) in den Vordergrund zu rücken sei (vgl. 423–26). O. scheint also über das Themenfeld der Hermeneutik das Werk Ricœurs an den (fundamental-)theologischen Diskurs anschließen zu wollen, um dann freilich die Bedeutung der Hermeneutik in dem und für das Werk Ricœurs massiv zu minimieren. Ricœur wäre demnach, so könnte vielleicht seine Grundoption zusammengefaßt werden, der ideale Gesprächspartner, weil er eben beides sei, Hermeneutiker und (v.a.) Subjektphilosoph (vgl. etwa 465).

Ist aber Ricœur ein Subjektphilosoph? Bei der Beantwortung dieser Frage muß der zweite im Untertitel der vorliegenden Arbeit genannte Name ins Spiel kommen: Jean Nabert. Nabert, in Deutschland kaum bekannter, nicht-zünftiger Philosoph der französischen Spielart der Subjektphilosophie, der Reflexionsphilosophie (ihr werden etwa Malebranche, Maine de Biran und Léon Brunschvicg zugerechnet, auch Maurice Blondel wäre hier zu nennen; vgl. 60f; 85f), wird von dem frühen Ricœur der *Philosophie des Willens* und der *Fehlbarkeit des Menschen* rezipiert und bleibt auch darüber hinaus im Werk Ricœurs präsent. O. mißt nun dem Einfluß Naberts auf Ricœur einen immensen Stellenwert bei; letztlich teilt er die These Pierre Colins, die er zunächst noch fragend zitiert: „In den Augen Ricœurs kann seine eigene Arbeit nur durch die Treue zu den richtungsweisenden Spuren, die von Nabert gezogen wurden, authentisch *philosophisch* bleiben" (84). Entsprechend wird nicht nur in eigenen Kap.n das (religions-)philosophische Denken Naberts vorgestellt, was aufgrund seiner mangelnden Präsenz im deutschsprachigen Kontext verdienstvoll ist (84–103; 330–360; 448–450; 455–460). Darüber hinaus wird nun aber die gesamte Erörterung des Denkwegs Ricœurs mit einem Verweisungsnetz durchzogen, das alles, was zu Ricœur gesagt wird, wiederum auf Nabert rückbezieht. So heißt es z.B. und wird gar als „These der vorliegenden Untersuchung" apostrophiert, daß auch die (von ihm so gesehene) Verbindung von Subjektphilosophie und Hermeneutik, derentwegen O. Ricœur ja überhaupt als für die s. E. von Verweyen und Pröpper aufgeworfene Problematik geeigneten Gesprächspartner auswählt, „bereits in der Philosophie Naberts vorgezeichnet ist" (134). Das textstrategische Kompositionsmittel des Verweisungsnetzes läßt auf das Ganze der Lektüre bezogen den Eindruck entstehen, Ricœur sei durchgängig Schüler Naberts geblieben und habe die Bewegungen seines Denkens stets an der Hand des Meisters geführt vollzogen. Wie stünde es dann aber noch um seine Bedeutung als Gesprächspartner? Gott sei Dank verhält es sich anders; Ricœur ist ein höchst eigenständiger Denker, wie wenige in hohem Maß gesprächs- und einflußoffen; er ist freilich auch ein kultivierter Denker, der es nicht verabsäumt, die Namen seiner Lehrer zu nennen und ihnen Dank abzustatten bis heute. Warum sollte also nicht Nabert immer wieder genannt werden – ohne daß deswegen sein Einfluß zu überschätzen wäre. Zumal Ricœur auch anderen die Treue hält. Allzu wenig Bedeutung mißt deswegen die Darstellung Ricœurs Herkunft aus der Phänomenologie bei; der prägende, auch wiederum durch eine intellektuelle Praxis der Treue beantwortete Einfluß Husserls und Heideggers und später die nicht nur kritische, sondern durchaus auch lernende Auseinandersetzung mit Levinas wird nicht hinreichend zur Geltung gebracht. Insbesondere in der Darstellung des Begriffskomplexes Zeugnis/Bezeugung hätte die Aufnahme des Gesprächs mit Levinas die allzu einseitige Rückbeziehung von Ricœurs Zeugnisbegriff auf Nabert korrigieren können (vgl. v.a. 303–311). O. entgeht andererseits nicht die bleibende Bedeutung, die Ricœur Kant für sein Denken zuschreibt. Aber ist er deswegen ein Subjektphilosoph (vgl. 427)? Ricœurs Auseinandersetzung etwa mit den Stärken und Aporien der Kantischen Handlungstheorie weist in eine andere Richtung als die der Subjektphilosophie, wie sie in der theologischen Rezeption, auf die O. sich bezieht, präsent ist, nämlich in die Richtung einer Hermeneutik des Selbst. Die bruchlose Bedeutung der Hermeneutik ausgerechnet im Zusammenhang mit Ricœurs Reflexionen zur Thematik des Subjekts kann eigentlich nicht überschätzt werden (O. sieht dies andererseits auch selbst; vgl. etwa 65). Es ist deswegen Zurückhaltung angeraten, Ricœurs Werk dergestalt in einander ablösende Etappen einzuteilen, daß eine hermeneutische Phase als vergangen bewertet werden kann (so, im Ansatz, 365, Anm. 192). Wenn die Ausarbeitung einer Hermeneutik in ihren Grundlagen eine gewisse Zeit währte, so heißt dies doch nicht, daß sie nach einer solchen Ausarbeitungszeit nicht mehr gelten würde. Ricœur hat die Bedeutung der Hermeneutik für sein Denken nie widerrufen, aber er muß ja nicht stets wiederholen, was schon gesagt ist (und bei den weiteren Bewegungen seines Denkens mitgedacht werden muß).

Es ist für die Einordnung eines Theoriekonzepts nicht ganz unerheblich, in welchen Konstellationen es entsteht und wie es diese aufgreift und integriert. Wenn etwa Ricœur Ende der 60er Jahre sich wieder der Subjektthematik zuwendet, so kann dies keineswegs als Abkehr von der Hermeneutik gelesen werden (die zu diesem Zeitpunkt ihre eigentliche Entfaltung noch vor sich hat), sondern wäre als Explikation einer genuin hermeneutischen Fragestellung zu begreifen. Die „Hermeneutik des ‚Ich bin'", die Ricœur hier entwirft, ist von ihm ausdrücklich als Antwort auf Psychoanalyse und Strukturalismus gekennzeichnet (als Antwort, die von diesen Herausforderungen des Subjektgedankens zu lernen hat!); sie ist zudem als Aktualisierung der Heideggerschen Prävalenz des „Ich bin" vor dem „Ich denke" konzipiert. Hier ist also gewiß keine bruchlose Fortschreibung früher reflexionsphilosophischer Anfänge identifizierbar. Ähnliches gilt für die Hermeneutik des Selbst 27 Jahre später. Im Zusammenhang mit *Das Selbst als ein Anderer*, Ricœurs „Hermeneutik des Selbst", wiederum wird die Frage nach den Grenzen der Hermeneutik virulent. O. widmet ihr einen eigenen Abschnitt (427–429), um zu argumentieren, daß in Ricœurs Eingeständnis dieser Grenzen sein Ansatz sich als für eine subjektphilosophische Heilung offen zeigt. Wie aber spricht Ricœur von den Grenzen der Hermeneutik? Eine der zentralen Reflexionsmetaphern der Ricœurschen Hermeneutik ist die des Umwegs: Die hermeneutische Reflexion selbst ist ein Umweg, etwa so, daß die Reflexion auf sich selbst nur auf dem (hermeneutischen) Umweg über die Interpretation der Lebenszeugnisse dieses Selbst möglich ist. In einer Reflexion zweiten Grads ist die Hermeneutik in dem Sinn umwegig, daß sie auf die Analysen anderer geisteswissenschaftlicher (und im weitesten Sinn philosophischer) Ansätze und Disziplinen (Psychoanalyse, Literaturwissenschaft, Strukturalismus, Analytische Philosophie, Moralphilosophie etc.) angewiesen ist, um ihr eigenes Geschäft zu betreiben. Ricœur führt dies in seiner Freudinterpretation genauso vor, wie in *Zeit und Erzählung* oder in *Das Selbst als ein Anderer*. Als diese Umwege sind die Grenzen der Hermeneutik zu verstehen, von denen Ricœur im letztgenannten Werk spricht; sie regionalisieren also die Hermeneutik nicht, sondern gehen sozusagen durch sie hindurch und öffnen sie auf andere Reflexionsformen. In gewisser Weise wird mit dieser (nicht sophistisch getönten, sondern redlichen) Geste der Bescheidung ein durchaus umfassender Anspruch der Hermeneutik formuliert, insofern diese nämlich nicht-hermeneutische Reflexionen und Analysen sich zu eigen macht. Das aber könnte die Hermeneutik Ricœurs in eine Position direkter Konfrontation zu Verweyens Kritik eben des Universalitätsanspruchs der Hermeneutik bringen, wenn Verweyen auch eher Heidegger und Gadamer im Visier haben mag und weniger Ricœur.

Das Gespräch zwischen der Hermeneutik und Verweyen bzw. Pröpper, das O. vermitteln möchte, wird sicher nicht durch ein Unterschätzen der Bedeutung der Hermeneutik bei Ricœur befördert. Es ist in diesem Zusammenhang die Frage nicht ganz von der Hand zu weisen, welchen konzeptionellen oder systematischen Stellenwert Verweyen und Pröpper der Hermeneutik für ihren jeweiligen Ansatz überhaupt zubilligen. Abgesehen von der Kritik an ihr: Könnte es sein, daß beide ein solches Gespräch mit der Hermeneutik gar nicht suchen? Dann freilich dürfte der von O. angebahnte Weg der Vermittlung (was ja der Inbegriff der hermeneutischen Aufgabe wäre) ein steiniger werden. Zumal andererseits Ricœur, wie O. selbst vermerkt (429–433), unmißverständlich klarstellt, daß mit seinem Subjektdenken keine Erstphilosophie in der Tradition Descartes' zu machen ist.

Nun will O. von Ricœur (und Nabert) her einen Weg zu einem Modell fundamentaler Theologie aufzeigen. Damit steht das Verhältnis Ricœurs zur Theologie zur Frage. Es stellt sich von ihm selbst her als äußerst prekär dar; O. kommt darauf zu sprechen (vgl. etwa 313f; 444f): Zwar scheint Ricœur als Philosoph, der praktizierender Christ ist und das Themenfeld der Religion als Philosoph nie gemieden hat, der Theologie nahezustehen. Dabei kann allerdings der Befund irritieren, daß er entgegen einem ersten Eindruck eigentlich kaum ein-

mal religionsphilosophisch sich geäußert hat, in dem Sinn, daß er kaum einmal ‚die' Religion oder ‚die' Gottesfrage als solche thematisiert hat. Vielmehr hat er diese Fragen stets oder vorrangig an konkreten Erscheinungsformen der biblischen Überlieferung bearbeitet. Spricht er aber dann nicht in solchen Fällen als Theologe? Eine Antwort auf diese Frage kann nicht eindeutig ausfallen. Man wird hier Ricœurs Selbsterklärung zu respektieren haben und akzeptieren, daß es stets der Philosoph ist, der spricht. Dennoch bleibt festzuhalten, daß für ihn die Grenzen zwischen philosophischem und theologischem Diskurs offensichtlich nicht von vornherein festliegen, sondern stets neu zu bestimmen sind. Grundsätzlich gilt aber, daß, wer die jüdisch-christliche Überlieferung zum Thema seines Denkens macht, nicht allein durch diese Gegenstandswahl zum Theologen wird. Ricœur kann also eine Hermeneutik der Offenbarung entwerfen, ohne deswegen schon – daß nämlich ‚Offenbarung' Gegenstand seines hermeneutischen Bemühens ist und daß Hermeneutik prinzipiell auf ihr Vorausliegendes reflektiert – „von einer Offenbarung her" (460), mithin theologisch (bzw. entsprechend eines bestimmten theologischen Ansatzes), zu argumentieren. Die Theologie ihrerseits wird sich eingehender mit dem Faktum auseinanderzusetzen haben, daß Nichttheologen, die gleichwohl ‚professionelle Denker' sind (nicht alle von ihnen sind Philosophen), konzentriert an der Auslegung von Texten und Themen der biblisch-jüdisch-christlichen Überlieferung gearbeitet haben und arbeiten: Walter Benjamin, Hannah Arendt, Jacob Taubes, Giorgio Agamben, Michel de Certeau, Pierre Legendre, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Ivan Illich, Mieke Bal, Paul Ricœur... Die Frage nach dem Diskursstatus solcher Arbeiten ist also keineswegs allein Ricœur aufzubürden. Soll ein Gemeinsames in diesen heterogenen Stimmen identifiziert werden, findet es sich möglicherweise in einer gemeinsamen Distanz oder Stummheit gegenüber der systematischen Theologie und ihren Lehrbildungen. Orth benennt dies für Ricœur (314f). Eine Konzeption fundamentaler Theologie könnte sich auch von diesen vielstimmigen nichttheologischen Arbeiten im theologischen Feld herausgefordert sehen, durch die nämlich die Geschlossenheit und Selbstidentität des theologischen Diskurses in Frage gestellt wird.

Regensburg Knut Wenzel

Werbick, Jürgen: **Gebetsglaube und Gotteszweifel.** – Münster: Lit-Verlag 2001. 287 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 20), geb. € 20,90 ISBN: 3–8258–5379–9

Angesichts einer Situation allgemeinen Verdachts sammelt der Münsteraner Fundamentaltheologe (teilweise in Überarbeitung von separat Publiziertem) zwölf Essays, in denen er (12) „sich vom Gebet [v. a. von den Einwänden dagegen] zu denken geben läßt". Die Kap. sind zu vier Teilen gebündelt.

Erster Teil: Gewißheit? Kap. 1 (Im Glauben zweifeln, im Zweifel glauben) beschreibt die neuzeitliche Situation des Interpretationenkonflikts, Kap. 2 gilt explizit einem der Hauptgesprächspartner des Bdes, F. Nietzsche.

Zweiter Teil: Was das Beten der Theologie zu denken gibt. 3. Gebet als Gottsuche (zur Schwierigkeit des Jasagens), 4. (am Vaterunser erwogen) Gebet um das Kommen der Gottesherrschaft und Sehnsucht nach Verläßlichkeit. Das führt 5. konsequent zur gegenwärtigen (Anti-)Theodizee-Diskussion, 6. schließlich eigens zum heutigen Unverständnis für ein Gebet um Sündenvergebung und Erlösung.

Dritter Teil: Gebetswege – Gebetsaporien (ebenso ein möglicher Gesamttitel wie der zum vorigen Teil). 7. das Problem scheiternder Freiheit (im Gegenüber zu Schelling); 8. Lebenssuche in den Spuren Jesu („Dionysos oder das Weizenkorn?"); Lobpreis des Dreieinigen – vor dem „neue[n] Unbehagen über die kirchliche Trinitätslehre".

Vierter Teil: Kirche und Schule. 10. Dogma – Symbol – Gebet (mit Antworten zu Drewermann), 11. Gemeinsam beten? (Individualisierung, Entprivatisierung, Kirche als Gebetsgemeinschaft) 12. Was der Religionsunterricht „leisten" solle (was in ihm „kennenzulernen" wäre).

In gewohnter Einläßlichkeit sucht Werbick die Zeitgenossen in ihrer Wegverlorenheit auf und geleitet sie mit Umsicht und Behutsamkeit dorthin, wo im Gestrüpp sich immerhin ein Durchgang zeigt – oder zumindest der Blick auf die Möglichkeit eines solchen. Wobei man statt von Geleit (gar Leitung) richtiger wohl von Begleitung und gemeinsamer Suche spräche, um den Respekt und pastorale Geduld des akademischen Seelsorgers zu würdigen.

Den Preis solcher Vorsicht spricht W. selbst an (10): die Gefahr, „daß man sich die Außenperspektiven aufnötigen und so zur Relativierung der Binnenperspektive verführen (...) daß man sich auf die Logik des Zweifelns einläßt (...)" – In der Tat scheint der Bd durchgängig von Nietzsches psychologisierender Sichtweise geprägt, nicht bloß in den langen Anläufen, sondern auch des längeren in den Erwiderungen. (Wie oft begegnet allein das Wort „immunisieren"? Und tritt nicht auch im Positiven zu Kapitelschluß das Argument hinter anfragender Rhetorik zurück?)

So gerade zu einem Kernpunkt, dem Abweis der Unterscheidung von Anfechtung und Zweifel (der Name Newmans fehlt im Buch ebenso wie etwa der R. Schaefflers): Sie „könne der Neigung geschuldet sein, den Zweifel theologisch zu vereinnahmen" (29) – als wäre nicht schon zwischen Menschen zu wünschen, daß wir bei befremdlichem Verhalten von Freund oder Partner – angefochten – nicht gleich deren Kompetenz und Redlichkeit in Zweifel zögen. Wie erst Gott gegenüber? Und zu Nietzsches Selbst-Lob seiner „Verwegenheit" im Verdacht (23) sei ein Wort Dunin Borkowskis erinnert: „Mißtrauen wird bei edlen Menschen durch Mangel an geschenktem Vertrauen wach, bei minder edlen durch Liebe, bei unedlen durch Wohltaten." (Ähnlich wäre zu „Excelsior" [93] auf die Haltlosigkeit seines Bildes vom [aus sich selber?] steigenden See hinzuweisen.)

Nicht den geringsten Kostenpunkt solchen Entgegenkommens bildet der Verzicht auf eine unverkürzte Darstellung der Wirklichkeit, um die es geht. Ist es nicht schade, daß der Leser erst S. 183 (in einem Schlußsatz) auf die „in die liturgische Sonderwelt abgedrängten Gebetsweisen des Danks und des Lobpreises" trifft, – während sich auch und gerade zum Bittgebet manches anders darstellen würde, sähe man es als Dank und Lob des Schöpfers seitens des auf ihn verwiesenen = angewiesenen Geschöpfs. (Das würde freilich auch deutlichere Anfragen an den Vf. wie Bernet und Sölle bedingen, denen hier eine ganz un-nietzschesche Schonung zuteil wird, sei es [für beide] bzgl. echter Gott-Anrede [statt daß Gebet in Meditation, hätte diese in jenes zu münden], sei es [für letztere] bzgl. „direktiver Geschwätzigkeit" [die es doch auch als politische gibt – 243].)

Damit hat sich zum Hauptpunkt bereits ein zweiter gesellt („ein zweites ihm gleich"): der Ausfall heilsamer Provokation (= Herausruf) des angesprochenen Lesers. Aber das scheint ein Problem pastoraler Theologie überhaupt; und wieder muß der Rez. dazu nicht von außen argumentieren, sondern findet, worum es ihm geht, bei W. selbst: „um angenommen zu werden, dazu muß man angenehm sein" (252 – Solowjew). Das betrifft alle Probleme des Gebets, von Dank und Lob über die Bitte (Verständnis [und Mißverständnis] des Aquinaten dazu wären – über die knappen Andeutungen hinaus – eigens zu diskutieren) bis hin zum prinzipiellen Verhältnis von Theo- und Anthropozentrik – des Gebets in allen seinen Gestalten wie des (schon philosophischen, erst recht des theologischen) Disputs darüber: im Blick auf die einzelnen wie auf Gesellschaft und Schule, von Christi Kirche, mit ihrem „dogmatischen" Kerygma wie ihrer doxologischen Leiturgia, zu schweigen.

Was in der Tat bliebe ein Reden von Gott, das nicht aus der Rede zu ihm stammte (womit – gerade bei „Worten ins Schweigen" [K. Rahner] – auch vorchristlich anderes gemeint ist als die Suche nach einem möglicherweise nicht bloß für uns [da-]seienden höchsten Betreff)? – Derlei spricht allerdings, wie unschwer zu sehen, Grundstellungnahmen an. Jenseits solcher Positionen (die im übrigen nicht einander „ergänzen", weil eine jede das Ganze – mitsamt der anderen Perspektive – im Blick hat) sei dankbar ein Buch angezeigt, das Betern wie Nichtbetern, welchen Berufes immer, (mehr als) zu denken gibt.

Offenbach Jörg Splett

Dogmatik

Haight, Roger: **Jesus, Symbol of God.** – Maryknoll, New York: Orbis Books 1999. XIV, 505 S., kt US-$ 24,00 ISBN: 1–57075–311–3

Die vom amerikanischen Jesuiten Roger Haight erstellte christologische Studie ist von zwei Grundanliegen geprägt, die seinen christologischen Ansatz durchgehend bestimmen. Zum einen sieht er die Notwendigkeit für zeitgenössische Theologie, sich den vielfältigen Herausforderungen der (von ihm in einem eigenen Kap. begrifflich erläuterten) „Postmoderne" zu stellen. Zum anderen versteht er Theologie als christologisch verankerte Soteriologie, die ihre entscheidende historische und theologische Grundlage im ntl. bezeugten Jesus von Nazareth findet (Vorwort, xii). Die gegenseitige Vermittlung beider Grundanliegen – ein häufig geäußertes Desiderat – entfaltet er im Lauf seines Buches.

Die „Postmoderne" sieht der Vf. durch vier Themenkomplexe gekennzeichnet, die das gegenwärtige westliche intellektuelle „Milieu" prägen. Dies sind ein radikales historisches, ein kritisch soziales, ein pluralistisches und ein kosmisches Bewußtsein. Will sich der christliche Glaube in diesem Umfeld Gehör verschaffen, so hat er sein kulturelles Umfeld als „Ort" einer ständigen „Inkulturation" zu begreifen. Diese „Inkulturation" bestimmt H. näher als Interrelationalität und Interdependenz zwischen Glauben und Kultur.

Für eine adäquate Theologie bzw. Christologie bedeutet dies, entgegen theologisch-traditionalistischer Abschottungsinteressen als auch entgegen radikaler theologischer Überhöhungen des Bestehenden die Fragestellungen der „Postmoderne" als reale intellektuelle Herausforderungen zu begreifen. Dies schließt für ihn aber nicht nur das Befragen, sondern auch ein Sich-verändern-lassen der Theologie von seiten des kulturellen Umfeldes ein, ohne dabei von der Treue zur Ursprungsoffenbarung und der genuinen christlichen Überlieferung Abstand nehmen zu müssen.

Um diese Postulate zu erfüllen, optiert H. grundsätzlich für eine „Christologie von unten" (xii). In einem ersten theologischen Aufriß innerhalb einer längeren methodologischen Vorüberlegung (3–51) skizziert er dazu den Versuch, aus soteriologischer Perspektive sein historisches Interesse an Jesus von Nazareth mit symboltheoretischen Überlegungen so zu verknüpfen, daß dadurch das aktuelle menschliche Bewußtsein auf Gott gerichtet und zugleich Gottes Gegenwart dem menschlichen Geist vermittelt werden kann. Als theologische Voraussetzungen für eine solche „Christologie von unten" benennt er die Größen Glaube, Offenbarung und Schrift. Der Begriff des Glaubens wird dabei unter Verweis auf Newman einerseits und Blondel andererseits an existentielle menschliche Erfahrung rückgebunden (gegen vermeintliche Letztbegründungsaufweise setzt der Vf. die Einsicht in die Selbstbeglaubigung des Glaubens). Zugleich hält er am kognitiven Anspruch des Glaubensbezuges zu seinem Objekt fest. Wesentlich für H.s weitere Argumentation ist die zuordnende Unterscheidung von existentiellem Glauben als universale Form menschlicher Erfahrung („faith") und verschiedenen Glaubensausdrücken („beliefs"). „Offenbarung" versteht der Vf. allgemein und zuerst als Begegnung des Transzendenten im Glauben. Einem kommunikationstheoretischen Offenbarungsmodell entsprechend, kann er sie als Begegnung der kommunikativen Selbstvergegenwärtigung Gottes im Glauben bezeichnen. Als Korrelat des Glaubens ist für H. auch bei der Offenbarung zwischen (erfahrenem) Offenbarungsereignis und seinem diskursivem Ausdruck zu unterscheiden. Damit wird für den Vf. – hier ist sein katholisches Erbe besonders sichtbar – die existentielle Glaubenserfahrung der Gemeinschaft der Glaubenden als Offenbarungsbegegnung zum Maßstab theologischer Reflexion. Die Heilige Schrift vergegenwärtigt dabei in dieser Glaubensgemeinschaft „in zweiter Ordnung" die ursprüngliche Vermittlung der göttlichen Offenbarung im Jesus-Ereignis. Die Schrift schafft somit eine gemeinsame Sprache und einen gemeinsamen Rekurspunkt innerhalb des Begegnungsgeschehens mit der göttlichen Transzendenz und für diese Begegnung.

Die vorgenommenen Unterscheidungen zwischen Offenbarung bzw. Glauben und ihren jeweiligen Ausdrucksformen ermöglichen es H., den für seine hermeneutischen und methodologischen Vorüberlegungen zentralen Vermittlungsbegriff in Form des Symbols einzuführen. Der „symbolische" Charakter der Theologie bzw. Christologie äußert sich für den Vf. darin, daß theologische Reflexionen ein kognitiv-partizipatorisches Erfahrungswissen bereitstellen. Dieses Wissen vollzieht sich in dynamischen Prädikationen von existentiellen Begegnungen mit der göttlichen Transzendenz in Form von Symbolen, die einem symbolischen Realismus eignen und ihn zugleich dialektisch übersteigen.

Hinsichtlich des Symbolbegriffes unterscheidet H. grundsätzlich zwischen begrifflichen (bewußten) und „konkreten" Symbolen: „Conscious symbols are the words, notions, concepts, ideas, sayings, or texts that mediate a deeper consciousness of a level of reality that goes beyond their overt meaning... A concrete symbol, by contrast, is an object. The term refers to things, places, events, or persons which mediate a presence and consciousness of another reality" (13). Diese hermeneutisch-methodologische Differenzierung des Vf.s hat für die spätere Prädikation Jesu als „Symbol Gottes" wesentliche Bedeutung.

In einem weiteren Schritt versucht H. in seiner Einleitung durch Verknüpfung der thomanischen Erkenntnis eines Interdependenzverhältnisses von Gewußtem und „Form" des Wissenden mit Rahners epistemologischer Unterscheidung von transzendentaler und kategorialer Offenbarung die Geschichte der Religionen als historisch-narrative Dramatik zu konstruieren. In Aufnahme der hermeneutischen Einsichten von Gadamer und Ricoeur versteht der Vf. die jeweilige Kontextualität der Erkenntnis einer letzten transzendenten Realität als wesentlich für eben diese Erkenntnis. Der Vorgang des Verstehens eines Textes bzw. einer Überlieferung wird zum Vorgang ihres Deutens.

Diese hermeneutisch-methodologischen Prolegomena finden bei H. nun insofern ihre theologische Entsprechung im Sinne einer „kritischen Korrelation" (45f), als sie den engeren theologischen Rahmen seines christologischen Ansatzes zu errichten helfen. In Abgrenzung zu einer traditionellen Christologie, die ausschließlich an den inneren theologischen Momenten der Person Jesu Christi orientiert ist, visiert H. eine weitergefaßte, in ihrem Verständnis auf die Welt als ganze Bezug nehmende Christologie an. Einzigartiger Rekurspunkt ist für ihn dabei die geschichtliche Person Jesus von Nazareth. Eine Christologie, die von diesem zentralen geschichtlichen Bezug absähe oder abstrahierte, verlöre an Glaubwürdigkeit und setzte sich dem Vorwurf des christologischen Doketismus aus. Allerdings distanziert sich H. ebenso von einer exegetischen Jesus-Forschung, deren christologisches Interesse durch den Umfang des neutestamentlichen Textmaterials begrenzt zu sein scheint. Eine ausschließlich historisierende Herangehensweise an die neutestamentlichen Textzeugen hält der Vf. für theologisch und existentiell irrelevant. Statt dessen formuliert er eine für seinen christologischen Entwurf grundlegende Methodologie, die unter Aufnahme der aristotelisch-thomanischen Fassung der Seelenkräfte in der Vorstellungskraft die dialektische Verbindung von neuzeitlichem Bewußtsein und geschichtlich-empirischem „Material" erblickt. In seine Begründung nimmt H. dabei von Ricoeur den Gedanken des durch „Distanzierung" freigesetzten „Bedeutungsüberschusses" eines historischen Textes auf. Damit kommt der Vorstellungskraft die entscheidende Vermittlung in der je neuen, nichtsdestotrotz im Text selbst enthaltenen Interpretation dieses Textes (einer Überlieferung im gadamerschen Sinn) zu. In Anknüpfung an Rahners Unterscheidung verschiedener Bewußtseinsebenen in Jesus hält es H. daher für möglich, spätere ntl. oder zeitgenössische christologische Interpretationen Jesu zu konstruieren, die nicht unmittelbar mit Jesu Selbstbewußtsein bzw. Selbstverständnis korrespondieren müssen. Dennoch haben sie in Jesus einen Anhaltspunkt, als sie aus den der Person Jesu selbst innewohnenden „Bedeutungsüberschüssen" erhoben werden können und dabei zugleich eine größere Relevanz für die Gegenwart haben, insofern sich diese Relevanz anhand der Kriterien einer Intelligibilität (einschließlich innerer Kohärenz) solcher Interpretationen und ihres positiven Bezuges zum christlichen Leben aufweisen läßt.

Die von H. erkannte hermeneutische wie theologisch-formale Dialektik zwischen Treue zur (textlichen) Überlieferung und einer Relevanz für gegenwärtige menschliche Existenz läßt ihn deshalb seinen eigenen christologischen Ansatz von der Befragung des „geschichtlich normativen" (nicht jedoch inhaltlich bestimmenden) neutestamentlichen Ursprungszeugnisses und – in abgestufter Verbindlichkeit – der christologischen Interpretationen des Jesus-Kerygmas in der klassischen Tradition der Kirche her entfalten. Dementsprechend gliedert sich auch die weitere Argumentation in seinem Buch in einen biblisch-exegetischen (55–184) und einen klassisch-theologischen (187–298) Teil. Dabei kommt er im biblisch-exegetischen Teil zum Schluß, daß trotz oder gerade aufgrund der Vielfalt an neutestamentlichen Christologien nicht eine einzige zum Kriterium der Rechtgläubigkeit gegenüber den anderen erhoben werden dürfe. Deshalb sucht er nach der ihnen gemeinsamen inneren Logik. Diese Logik findet er in der durch die Person Jesu vermittelte, d.h. an ihm verifizierbare existentielle Beziehungsbegegnung zwischen Gott und Menschen, die sich im – von ihm später erläuterten – Heilsbegriff fokussiert.

In dem sich den exegetischen Reflexionen anschließenden Teil „klassische Tradition", zu der H. auch die Reformatoren rechnet (!), versucht er die christologischen Konzilsentscheidungen bzw. die theologischen Interpretationen der Person Jesu Christi als Ergebnis einer Inkulturation des christlichen Glaubens in die griechisch-römische Welt zu verstehen, bei der auf formale Weise die dialektische Struktur des christlichen Glaubens zum Ausdruck komme: Jesus Christus ist für H. „historisches Symbol" Gottes, der Gott in der Geschichte vergegenwärtigt, und zugleich den christlichen Glauben konstituierendes „religiöses Symbol", das Gott in der Welt vergegenwärtigt. Dieser formalen christologischen Dialektik korreliert für Haight die klassische Zwei-Naturen-Lehre, deren tiefere Sinnabsicht

aber (analog zum exegetischen Befund) in der soteriologischen Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses liegt bzw. lag.

Auf der Grundlage dieser biblischen und klassisch-kirchlichen Deutungen beabsichtigt der Vf. eine „konstruktive Christologie" zu entwickeln (301–491), die auf die Herausforderungen der „Postmoderne" eingeht und zugleich an den überlieferten christologisch-soteriologischen Strängen der „klassischen Tradition" anknüpft. Dazu zeichnet er zuerst eine historisch-systematische „Hintergrundfolie", indem er Schleiermachers geschichts- und bewußtseinstheologische und Barths offenbarungstheologische Christologie als zwei einander entgegengesetzte Pole beschreibt, zwischen denen zahlreiche Christologien des 20. Jh.s zu verorten sind. H. ist sich aber zugleich bewußt, daß die christologische Vielfalt in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s nicht allein von den zwei Polen Schleiermacher und Barth her zu skizzieren ist, die aus einer bestimmten geschichtlichen und theologiegeschichtlichen Situation heraus ihre jeweilige Geltung beanspruchten.

Zu den verschiedenen neueren Christologien, die verstärkt auf „postmoderne" Herausforderungen zu reagieren versuchen, zählt der Vf. v. a. befreiungstheologische und feministische Christologien, die von einem emanzipatorischen Impuls getragen werden. In ihnen kommen für H. verschiedene, christologisch relevante Fragekomplexe „postmodernen" Bewußtseins zur Sprache, die v. a. die geschichtlichen und sozialen Dimensionen göttlichen Heils in den unterschiedlichen menschlichen und „weltlichen" Erfahrungszusammenhängen betreffen. Da der Vf. die mit diesen Fragen verbundenen theologischen Grundanliegen solcher „postmoderner Christologien" angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen für berechtigt hält, versucht er, diese geschichts- und sozialtheologischen Grundanliegen aufzugreifen und in seinem Entwurf zu integrieren. Daraus ergeben sich fünf wesentliche christologisch relevante Fragekomplexe, die den Heilsbegriff, den individuellen und sozialen Befreiungsaspekt, den religiösen Pluralismus und die Trinitätslehre betreffen (334).

Aus der Beschäftigung mit diesen Fragebereichen schärfen sich insgesamt die Konturen des christologischen Entwurfes von H. So kann der Vf. dabei schlüssig die theologischen Grundanliegen Bultmanns und Sobrinos zu einer ebenso existenz- wie erfahrungs- und befreiungstheologisch bedeutsamen „Begegnungschristologie" verbinden. Diese zeichnet sich insbesondere dadurch aus, daß H. in Anknüpfung an die symboltheoretischen Ansätze Rahners, Tillichs, Eliades und Ricoeurs die historische Einmaligkeit und Einzigartigkeit der Person Jesu mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes dialektisch in Form einer seinsgeschichtlich verankerten „Bewußtseinschristologie" zu vermitteln sucht. Jesus Christus wird darin zum geschichtlich einzigartigen (für H. aber keineswegs einzigen!) Vermittlungs- bzw. Offenbarungssymbol einer ins Licht des menschlichen Bewußtseins gehobenen allgemein wirkenden Gottesgegenwart in Mensch und Welt, die sich dem Einzelnen erst in einer existentiellen Gottesbegegnung in geschichtlich-sozialen Formen erschließt: „By being a symbol of God, Jesus reveals God as already present and active in human existence" (359).

Zu den entscheidenden theologischen Konsequenzen, die sich aus einem solchen christologischen Ansatz ergeben, rechnet H. aus befreiungstheologischer Perspektive neben der sozial- und geschichtstheologischen Erweiterung des Heilsbegriffes (363–394) eine theologische Neubestimmung des Verhältnisses Jesu zu den Weltreligionen (395–423). Eine solche Neubestimmung, die weder einem christologischen Exklusivismus bzw. Inklusivismus noch einem radikalen religionstheoretischen Pluralismus erliegt, nimmt er mit Hilfe einer die altkirchliche Logos-Christologie substituierbaren „Geist-Christologie" vor. Diese „Geist-Christologie" betont die realsymbolische Geistvermitteltheit Gottes in seiner Selbstgegenwart in Jesus Christus. Sie kann zugleich eine Geistvermitteltheit der göttlichen Gegenwart in anderen religiösen Real- bzw. konkreten Symbolen insofern postulieren, als bei H. zum einen das Geistsymbol aufgrund des Ineinssetzens mit dem Logossymbol zur einzigen konzeptionellen (nicht personalen!) Vermittlungsfigur der Selbstausdrücklichkeit göttlicher Gegenwart (allerdings gegen eine bloße Inspirationschristologie) in verschiedenen Formen wird. Zum anderen erfordert für ihn die Vorstellung von der bleibenden göttlichen Transzendierung alles geschichtlich Kontingenten einen Symbolbegriff, der sowohl die Partizipation des Symbols am symbolisierten Göttlichen als auch zugleich seine, das göttliche Unum nicht aufhebende Pluralität und Pluriformität umfaßt. Folgerichtig auf seinen christologischen Ansatz angewendet formuliert H.: „Jesus, (...), is constitutive and the cause of the salvation of Christians because he is the mediator of Christian awareness of life in the Spirit. But Jesus is not constitutive of salvation universally. Rather, a spirit christology, by recognizing that the Spirit is operative outside the Christian sphere, is open to other mediations of God. The Spirit is spread abroad, and it is not necessary to think that God as Spirit can be incarnated only once in history" (456). Der Vf. relativiert damit nicht nur einen christologischen Exklusivismus bzw. Inklusivismus rahnerscher Couleur, sondern er sieht aufgrund einer solchen symboltheoretischen Prädikation die innere Notwendigkeit des christlichen Glaubens für eine Öffnung zum interreligiösen Dialog in der Person Jesu selbst grundgelegt. Zugleich versucht H. aber eine ebenso große Distanz zu radikal pluralistischen Religionstheorien zu wahren, indem er auf die von ihm als universalen Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens deklarierte Überzeugung verweist, daß gerade im Symbol Jesus die „über-" und „außerjesuanische" und für ihn damit von Jesus letztlich abstrahierbare „universale" Liebe Gottes zum Ausdruck komme.

Eine weitere Konsequenz seiner „Geist-Christologie" betrifft die altkirchliche Lehre von der Göttlichkeit Jesu (424–466). Diese sieht er gerade dadurch gewahrt bzw. neu ans Licht gebracht, daß es Gott selbst ist, der in seinem Geist in der Person Jesu gegenwärtig ist und wirkt, ohne dabei das genuin personale Denken und Handeln Jesu zu beeinträchtigen, indem das Wirken Gottes ein Wirken innerhalb des personalen Freiheitsraumes Jesu ist. Deshalb kann für H. dadurch zugleich die volle personale Integrität des Menschen Jesus gewahrt werden.

Als letzte Konsequenz bedenkt der Vf. den inneren Zusammenhang seiner „Geist-Christologie" mit der Trinitätslehre (467–491). Dabei überträgt er analog zur Erkenntnis einer historischen und theologisch-systematischen Abhängigkeit der altkirchlichen Trinitätslehre von einer soteriologisch ausgerichteten Christologie Nizäas und Chalcedons die Einsicht in die symboltheoretische Verfaßtheit einer „konstruktiven", geschichts- und existenztheologisch verankerten narrativen Christologie auf die trinitarische Struktur der göttlichen Heilsökonomie. Dies ermöglicht es ihm, vom „Vater"-, „Sohn"- und „Geist-Symbol" des einen und einzigen Gottes zu sprechen (485), dessen trinitarische Ökonomie sich eben ausschließlich aus der existentiell-geschichtlichen Begegnung mit seinem Heilswillen und -wirken erschließen und bestimmen läßt. Damit richtet sich H. gegen das rahnersche Postulat von der wechselseitig zu geltenden Identität der heilsökonomischen und der immanenten Trinität (485ff). Der Vf. ist statt dessen der Überzeugung, daß eine innere Differenzierung Gottes nicht logisch zwingend bzw. notwendig für die Annahme von Gottes realer Selbstkommunikation gegenüber Jesus und jedem anderen Menschen ist, ohne dennoch die grundsätzliche Möglichkeit einer innergöttlichen Differenzierung zu leugnen (488). Hierauf aber eine definitive Antwort geben zu wollen, verbietet sich für den Vf. aufgrund der bleibenden göttlichen Transzendenz.

H.s Verdienst ist es damit insgesamt, angesichts der intellektuellen Herausforderungen zeitgenössischer Denkbewegungen und unter Verweis auf den aporetischen Charakter metaphysischer Letztbegründungsversuche eine sozial-, geschichts- und existenztheologisch verankerte, soteriologisch ausgerichtete, narrative Christologie „von unten" entwickelt und dabei die „theo-logische" Bedeutung der radikalen Kontingenz und Geschichtlichkeit der Person Jesu neu bedacht sowie die „heutige" Relevanz Jesu in symboltheoretischer Vermittlung zum allgemeinen Heilswillen des transzendenten Gottes schöpferisch ans Licht gebracht zu haben.

Ungeachtet zahlreicher Nachfragen, die an H.s Argumentation im einzelnen zu richten wären, ist dennoch grundsätzlich zu bemerken, daß die notwendige Radikalität, mit der der Vf. die Geschichtlichkeit der Person Jesu denkt, und seine berechtigte Insistenz einer bleibenden, auch christologisch und soteriologisch bedeutsamen Transzendenz Gottes einer hermeneutischen und theologischen Vermittlungsfigur, in diesem Fall des Symbolbegriffes, bedürfen, um nicht als zwei separate bzw. disparate Wirklichkeiten auseinanderzufallen. Diese symboltheoretische Vermittlungsfigur ist aber a priori für die Theologie zu unbestimmt, als daß sie aus sich heraus dem für H.s Ansatz (letztlich jedoch für jede Christologie) entscheidenden Gott-Jesus-Verhältnis theologische Bestimmtheit zu verleihen vermag. Eine gewisse theologische Bestimmtheit erhält der Symbolbegriff bei H. allerdings a posteriori durch seine eindeutige Aufnahme religionspluralistischen Gedankengutes. Die Vorstellung des Vf.s von einer Mehrzahl an pluralen symbolischen Vermittlungen der einen göttlichen Gegenwart legt sich bei einer grundsätzlichen christologischen Inanspruchnahme des Symbolbegriffes eben nicht bereits a priori nahe

(vgl. etwa Kaspers christologischen Ansatz). Die dadurch bei H. auf phänomenaler Ebene gewonnene plurale Bestimmtheit des Symbolbegriffes geht allerdings mit einer Zunahme an theologischer Unbestimmtheit auf der noumenalen Ebene der im Symbol präsenten göttlichen Wirklichkeit einher. Dem entspricht, daß H.s „Geist-Christologie" in gewisser theologischer Verwandtschaft zu Hicks und Schmidt-Leukels Ansätzen (im Unterschied zu Balthasar, Moltmann und Kasper) Logos und Geist gerade als von ihm denkerisch erwogene Alternativbegriffe letztlich in eins setzt und so den Geist(-Logos) zum begrifflichen (eben nicht zum „konkreten", personalen) Symbol der verschiedenen geschichtlichen bzw. religiösen Weisen des Selbstausdrucks eines transzendenten Gottes macht (454ff). Wer jedoch so „jesuanisch" das Christussymbol denkt wie H. und zugleich so „außerjesuanisch" andere symbolische Geistvermittlungen göttlicher Gegenwart in der Welt zu erkennen glaubt bzw. für möglich hält, der sollte beide Momente nicht in einen einzigen konzeptionellen Vermittlungsbegriff des Geist-Symbols zusammenfallen lassen, will er nicht eine Diastase zwischen einem sich personal-symbolisch offenbarenden Gott und einer konzeptionell grundlegenden nichtpersonalen Vermittlung eben dieser göttlichen Offenbarung heraufbeschwören. Daher sollten – läßt man sich auf eine symboltheoretische Sprache ein – das Jesus-Symbol und das Geist-Symbol als von einander unterschiedene, aber eben durch ihre gemeinsame göttliche Her- und Hinkünftigkeit dennoch mit- und ineinander (perichoretisch) verbundene „konkrete", und dies bedeutet personale (!) Symbole göttlicher Gegenwart gedacht werden. Daraus folgt eine andere Verhältnisbestimmung zwischen dem Sohn-Symbol Jesus und dem Geist-Symbol als die beim Vf. vorgenommene. Dann läßt sich auch eine wirkliche geschichtliche und religiöse Bestimmtheit eines allgemeinen Gottesbegriffes erzielen, um die es H. ja letztlich geht, insofern auch und gerade die symboltheoretische Einsicht in eine phänomenal-symbolische Prägung des Noumenalen (und nicht bloß umgekehrt!) als Rückschluß von der heilsökonomischen göttlichen Offenbarung auf Gottes (immanentes) Wesen theologisch in Geltung zu bringen ist. Wer einen solchen Weg einschlägt, für den ergibt sich ein anderes Gottesbild als die Vorstellung von einem Gott, der in sich völlig „anders" ist, als er sich außerhalb seiner selbst in unterschiedlichen Geist-Symbolen zur Darstellung bringt.

Paderborn Peter Lüning

Faber, Eva-Maria: **Einführung in die katholische Sakramentenlehre.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / KNO 2002, 213 S., kt € 19,90 ISBN: 3–534–15147–X

Zwar gibt es mehrere gute Einführungen in die katholische Sakramentenlehre (z. B. das bewährte Buch von Theodor Schneider: *Zeichen der Nähe Gottes*), jedoch fehlte mir hier ein in jeder Hinsicht (vom Umfang her, von der Didaktik her, nicht zuletzt von ganz aktuellem Diskussionsstand her) studentengerechtes Opus. Ein solches liegt nunmehr mit der Arbeit der Systematikerin Eva-Maria Faber aus Chur vor.

Ein knappes Drittel des Buches (Erster Teil) ist einer Allgemeinen Sakramentenlehre gewidmet. Bereits hier wird man der theologischen Grundoption für das gesamte Buch ansichtig: Sakramente sind Zeichen der Begegnung zwischen Gott und Mensch. Schlüssel ist dabei der Gedanke der Vermittlung. Dabei geht die Vf.in selbstverständlich aus von der anthropologischen Wende (auch) in der Sakramententheologie (19–25) – dies im Anschluß v. a. an Karl Rahner. Es folgt der notwendige Blick auf biblische Aspekte (26–30) und auf theologiegeschichtliche Entwicklungen (31–45). Die systematische Entfaltung, umfangreichster Abschnitt in dieser Allgemeinen Sakramentenlehre (46–71), schließt diese ab. Auffällig ist schon hier die durchlaufende ökumenische Perspektive, das Ernstnehmen evangelischer Standpunkte. So berücksichtigt die Autorin z. B. voll die evangelischen (lutherischen) Vorbehalte, wenn sie schreibt: Bei dem allgemeinen Sakramentenbegriff kann es sich (...) nur um einen Hilfsbegriff handeln, der lediglich nachträglich zusammenfaßt und bündelt, was zu den Einzelsakramenten gesagt werden kann, der aber nicht über die Bedeutung der einzelnen Sakramente vorentscheiden darf (18).

Es werden dann – im Sinne einer „Speziellen Sakramentenlehre" die sieben Sakramente vorgestellt, wobei entsprechend der Position vieler Dogmatiker Taufe und Firmung in *einem* Unterpunkt behandelt werden (danach: Eucharistie, Bußsakrament, Krankensalbung, Ordination, Ehe).

Die Darstellung folgt im wesentlichen dem Schema: Biblische Grundlegung – theologiegeschichtliche Entwicklung – systematische Entfaltung (alles immer unter Berücksichtigung der evangelischen Positionen!). Der Hinweis auf einige besonders geeignete Buchtitel schließt – unbeschadet des großen, aber nicht ausufernden Literaturverzeichnisses – die einzelnen Kapitel ab. Am Ende steht ein sehr gutes Sachregister und – in Werken katholischer Dogmatik immer noch selten – ein Verzeichnis der Bibelstellen. Originell ist auch der Epilog (193f), in dem Frau Faber im Anschluß an Bachs Kantate Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit (BWV 106) über die Sakramente als definierte Pausen der Erlösung meditiert.

Aufs Ganze gesehen, handelt es sich um ein sehr zu empfehlendes Buch, das eine Marktlücke schließt.

Münster Harald Wagner

Tenholt, Gerhard: **Die Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen.** – Münster: Lit-Verlag 2001. VI, 278 S. (Theologie, 22), brosch. € 30,90 ISBN: 3–8258–4353-X

Die römisch-katholische Kirche ist die einzige in der Christenheit, die Ehen wirklich und im Wortsinn auflöst; alle anderen Konfessionen kennen lediglich die Duldung einer Zweitehe, halten aber an der Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen Erstehe unverbrüchlich fest. Die römisch-katholische Kirche löst auch gegebenenfalls alle denkbaren Ehen auf, abgesehen von einer einzigen eng umschriebenen Ausnahme: Wenn eine Ehe sakramental gültig und (geschlechtlich) vollzogen ist (can. 1141 CIC/1983). Ist eine solche Ehe gescheitert, bietet eben diese Kirche eine ganze Palette von Möglichkeiten an, sie für ungültig erklären zu lassen, wobei der 1983 neu eingeführte Grund der psychischen Eheunfähigkeit (can. 1045) theoretisch wie praktisch weite Spielräume ermöglicht. Zugleich allerdings werden durch diesen Grund die Ehefähigkeitsschranken so hoch gesetzt, daß möglicherweise viele (scheinbar) gültige katholische Ehen einer Überprüfung kaum standhalten würden. Umgekehrt gibt es kaum auf einem Lebensgebiet des Katholischseins so viele Querelen über die Kirche wie in Ehemoral, Ehedisziplin und Eherecht, gegründet in der rigorosen Verweigerung der Legitimation der Zweitehe von Geschiedenen.

Wer bis hierher gelesen hat und nun verwirrt ist, dem sei dringend und mit Nachdruck die alles dieses bestätigende Lektüre der in Münster entstandenen (ursprünglich von M. M. Garijo-Guembe, nach dessen Tod von H. Wagner betreuten) Diss. des Dattelner Studienrates empfohlen. Sie ist der Methode nach streng dogmengeschichtlich-dogmatisch, steht aber von der ersten bis zur letzten S. unter der Last der pastoralen Verantwortung, die die heutige Situation mit der jährlich wachsenden Scheidungsrate in ganz Europa dem Christen abfordert. Mit bestechender und heute selten gewordener systematischer Klarheit in der Argumentation und Luzidität der Darstellung legt er in den ersten drei großen Kap.n den historischen Befund dar (Kap. 1: Vom NT bis Trient, Kap. 2: Trient, Kap. 3: Vom 16. bis zum 20. Jh.). Das vierte und letzte Kap. ist überschrieben: „Die Unauflöslichkeit der Ehe in theologisch-systematischer Perspektive heute und das Problem des kirchlichen Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen". Dort werden in Synthese der theologiegeschichtlichen Daten mit sachlich-kritischem Blick die Probleme erörtert, die die derzeit gültige katholische amtliche Praxis aufwirft. Endlich versucht der Vf. „Grundgedanken zur Neubegründung katholischer Ehedisziplin" vorzulegen, immer im Gespräch mit anderen derartigen Versuchen. Das beigegebene Literaturverzeichnis von nahezu 15 Druckseiten beweist nicht allein seinen Fleiß und seine Umsicht bei der Fertigung der Arbeit, sondern auch den Umfang der Diskussion, die seit eh und je, vor allem aber seit einem halben Jh. geführt wird. Leider fehlt ein Register. Es hätte die wissenschaftliche Verwendbarkeit des Buches wesentlich erhöht.

Die Diss. bietet – und das ist ein außerordentlich schätzenswerter Vorzug – eine mehr oder weniger lückenlose kommentierte Dokumentation der Stellungnahmen zur Unauflöslichkeitsproblematik vom (in seiner Urgestalt nur zu erschließenden) Jesuswort bis zu deren theologischer, kanonistischer, lehramtlicher Interpretation. Dabei zeigen sich zwei prinzipiell wichtige und in Rechnung zu stellende hermeneutische Startpositionen. Die erste: Vom ersten Augenblick an sozusagen, d. h. von der Niederschrift des Diktums Jesu von der Unlösbarkeit des Gottverbundenen durch Menschenhand, beginnt, schon im Binnenraum des ntl. Kanons, die Kontextualisierung dieser Weisung, will sagen: Es wird in allen Epochen, ja beinahe in allen Generationen auf den jeweiligen sozio-kulturellen Horizont hin anwendbar gemacht. Die erste Grundentscheidung fällt bereits in der Patristik, wenn das fundamentale Mißtrauen gegen Sexualität überhaupt (auch der ehelichen) überwunden und die Digamie (sukzessive Ehe nach dem Tod des Partners) für erlaubt erklärt wird. Die zweite Grundentscheidung liegt darin, daß durchgehend wenigstens bis ins

8., im Prinzip sogar bis ins 12. Jh. bei einem Scheitern der Erstehe eine weitere Verbindung unter genauen Rahmenbedingungen toleriert (nicht erlaubt!) wird. In den Kirchen des christlichen Ostens hat sich dieses Vorgehen „kat' oikonomian" erhalten. Es ist übrigens von den Lateinern nicht wirklich kritisiert worden, jedenfalls nicht in Trient, wo es ausdrücklich erörtert worden ist. Entscheidend dafür und auch für den seither zu beobachtenden Wandel ist ein weiterer hermeneutischer Grundsatz oder besser, eine hermeneutische Option: Man kann als Basis der je heutigen Praxis den dogmengeschichtlichen Gesamtbefund ansehen und diese dann in Frage stellen; man kann die je heutige kirchliche Praxis und Lehre als maßgebend betrachten und, sie rechtfertigend, sekundäre theologische Begründungen beibringen. Genau dieses ist spätestens mit dem Tridentinum der Fall gewesen, woraus die heute beklagte Starre der amtskirchlichen Position rührt.

Kann sie in etwa gelöst werden, ist natürlich die Hauptfrage einer pastoral verantworteten Perspektive. Tenholt bezieht da einen unmißverständlichen Standpunkt: „Nur im Rahmen der tridentinischen Position zur Scheidung kann dogmatisch verantwortlich die Ehescheidungslehre der Kirche heute neu durchdacht werden" (133). Implizit hat er sich damit für die zweite hermeneutische Position entschieden. Das ist auch fast selbstverständlich, bedenkt man die Grundintention des frühneuzeitlichen Konzils, in erster Linie gegen Luther die Vermittlungsfunktion der Kirche zu fixieren. Die Ehelehre darf also nicht als überzeitliches Dogma verstanden werden, sondern als ebenfalls kontextuelle Positionierung des jesuanischen Auflösungsverbotes. Daß der Vf. da prinzipiell richtig liegt, zeigen die seit 1980 sich wiederholenden Äußerungen des Lehramtes, die Verständnis für die prekäre Situation heutigen Lebens in der Ehe deutlich zeigen. Freilich gehen sie auch nicht darüber hinaus und schreiten zu einer lebbaren und plausiblen Adaptation der dogmatischen Festpunkte. Mindestens, so die These des Werkes, ist aber die Wiederaufnahme des Toleranzprinzips der frühen Kirche (im Osten immer geübt) denkbar und vollzugsfähig. Dazu wird ein Verfahren vorgeschlagen, das einen genauen Rahmen und nachvollziehbare Bußgestalten umfaßt, um bei glückenden Zweitehen Geschiedener pastoralen Beistand zu geben.

Die innere Legitimation dafür bietet gerade die Besinnung auf die seit Eph wiederholte Theorie von der Symbolgestalt der Ehe in bezug auf das Verhältnis Christus – Kirche. Besonders von der katholischen Sakramententheologie, die die Realsymbolik hervorhebt, erscheint als klar, daß die Ehe-Symbolik nur in der *glückenden* Verbindung eines Mannes und einer Frau ansichtig werden kann, nicht aber in einem unter Umständen rein abstrakten *vinculum-Theo*logumenon. Erscheint aber nicht auch eine gewißlich theologisch-ethisch-kanonistisch mangelhafte, doch nicht notwendig und in allen Fällen das Wesentliche der Symbolik aufgebende Verbindung zwischen (einem oder zwei) Geschiedenen der Mitwelt möglicherweise als überzeugend(er)es Zeichen der Liebe Christi zu den Menschen in der Kirche?

Von diesen Gedanken, die letztlich für den Vf. bestimmend sind, ist allerdings zu fragen, ob seine Ansicht aufrechterhalten werden kann, nach der die Kirche nie mit Sicherheit die Gültigkeit einer Ehe beurteile, sondern sie nur bis zum Erweis des Gegenteils voraussetze (232). Gerade dann könnte sie die Ehe niemals als Zeichen und Mysterium im Sinn des Eph herausstellen. Die Gefahr des Irrtums und der Blamage wären zu groß, wenn die rechtlich wasserfeste Gestalt höherwertiger als die personal-geistliche wäre.

Und weil wir schon bei der Kritik sind: S.93 muß es „Codex", nicht „Code" des Iustinian heißen; auch die „Novazianer" von S. 91 sollte man wieder die „Novatianer" von S. 89 werden lassen.

Die Diss. von T. hat sicher auf weite Strecken bereits bekanntes Material verwendet. Verdienstlich ist aber nicht allein die sorgfältige und umfassende Zusammenstellung und Aufbereitung, sondern vornehmlich der Impuls zum Nach-, Neu- und Weiterdenken einer für die Gemeinschaft der Kirche ebenso wie für die von ihr mittelbar wie vor allem unmittelbar betroffenen Glieder – der Eheleute, ihrer Kinder und Familien – schmerzlich aktuellen Region christlicher Lebensverwirklichung, deren gegenwärtige Zeitgestalt von vordem ungekannten Lasten beeinträchtigt wird. So darf man dem Vf. danken.

Pentling Wolfgang Beinert

Ökumene

Lüchinger, Adrian: **Päpstliche Unfehlbarkeit bei Henry Edward Manning und John Henry Newman**. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag. 362 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 40), kt € 43,00 ISBN: 3–7278–1348–2

Das auffallend Merkwürdige an dieser Diss. in Freiburg (Schweiz) ist die Frage, warum ein gründlicher historisch-systematischer Vergleich der theologischen Positionen der beiden wichtigsten Vertreter des englischen Katholizismus zur Zeit des Vaticanum I erst so spät versucht worden ist. Einer der Gründe für die bisherige Zurückhaltung der Forschung mag die Meinung sein, daß Manning eher als Apologet des neoultramontanen Systems oder als Kirchenpolitiker denn als Theologe einzuschätzen sei, so daß kein bedeutender wissenschaftlicher Ertrag in der Gegenüberstellung zu erwarten stand.

Henry Edward Manning (1808–1892) und John Henry Newman (1801–1890) weisen verblüffende biographische Parallelen auf. Beide durchlaufen in ihrer Jugend eine evangelikale Phase, studieren in Oxford und werden als Priester der Church of England ordiniert. Beide kommen in Kontakt mit der Oxford-Bewegung, wobei Manning nicht – wie Newman – dem inneren Kern der Tractarians angehört. 1845 konvertiert Newman zur römisch-katholischen Kirche, 1851 folgt ihm Manning. Während Manning eine geradlinige kirchliche Karriere beginnt, in der er 1865 Erzbischof von Westminster und 1875 (durch Pius IX.) Kardinal wird, stößt Newman auf Schwierigkeiten verschiedener Art (Achilli-Prozeß, Auseinandersetzung um die Gründung der Katholischen Universität in Irland, der Rambler-Disput, der Angriff auf seine persönliche Integrität durch Charles Kingsley). Erst 1879 löst sich das Mißtrauen, das von römischen Kreisen ihm gegenüber an den Tag gelegt wird, als Leo XIII. ihn zum Kardinal ernennt.

Manning entfaltet seine Auffassung zur Stellung des Papstes in Vorträgen, Abhandlungen und Hirtenworten. Besonders zu nennen sind „The Temporal Power of the Vicar of Jesus Christ" (1861), „The Temporal Mission of the Holy Ghost" (1865), „The Centenary of Saint Peter and the General Council" (1867), „The Oecumenical Council and the Infallibility of the Roman Pontiff" (1869) und „The Vatican Council and its Definitions" (1870). Von ihm stammt auch eine Konzilsgeschichte „The True Story of the Vatican Council" (1877) und eine mit dem gleichen Titel wie Gladstones Anklageschrift versehene Antwort (1875) „The Vatican Decrees in their Bearing on Civil Allegiance" von 1874. Abgesehen von dem „Versuch einer pneumatologisch begründeten Ekklesiologie" (88) in „The Temporal Mission of the Holy Ghost", der aber kaum entfaltet wird und keine weiteren Konsequenzen zeigt, erscheint Manning nicht als eigenständiger Theologe, sondern als Vertreter einer „Lehrsatztheologie" (179). Der Vf. weist auf die Römische Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia) hin, die Manning während seines Aufenthaltes in Rom geprägt hat (56–66.97f). Auf dem Vaticanum I und in der Interpretation der beiden Papstdogmen erweist sich Manning als einer der „bedeutendsten kirchenpolitischen Vertreter des Neoultramontanismus" (332). Interessant ist der Hinweis des Vf.s, daß der Kampf Mannings gegen gallikanische Tendenzen motiviert ist durch seine Vorbehalte gegen die englischen „Old Catholics", die einen staatskonformen Katholizismus propagierten (67f.71), und letztlich durch seine Erfahrung als Anglikaner (43f). Die Übernahme von Gedanken Bellarmins durch Manning müßte man wohl etwas differenzierter darstellen, als es der Vf. tut (113f). Die Aussage Mannings, daß die weltliche Macht der Päpste „eine theologische Gewißheit, wenn nicht gar ein Dogma" sei (78), ist zu grobschlächtig, als daß sie sich auf die Auffassung Bellarmins berufen könnte. Melchior Cano spielt sicher für die Entwicklung einer papstorientierten Ekklesiologie eine wichtige Rolle. Im Unterschied zum Vf. denke ich aber nicht, daß er als „ein früher Verfechter der päpstlichen Unfehlbarkeit" reklamiert werden kann (47). Zumindest müßte dann erklärt werden, in welcher Form. Die maximalistische Interpretation, die Manning vorlegt (95.97.106.168), findet jedenfalls keinen Anhalt bei Cano.

Die sich geschichtlich entwickelnde und dogmengeschichtlich argumentierende Position Newmans zur päpstlichen Unfehlbarkeit war schon wiederholt Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung (vgl. den Literaturüberblick 14–16). Im „Essay on the Development of Christian Doctrine" (1845) erarbeitet Newman eine theologische Theorie der Dogmenentwicklung. Im Unterschied zu Manning konzipiert Newman die Kirche nicht hierarchokratisch, sondern „symphonisch" in einer „conspiratio" von Lehramt, gläubigem Gottesvolk und Theologie (in ihren vielfältigen Schulen). Das belegen der zeitgenössisch kontrovers diskutierte Artikel „On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine" (1859) und das Vorwort zur dritten Auflage der „Via Media of the Anglican Church" (1877). Der Vf. greift auf die 1979 veröffentlichten „Theological Papers on Infallibility" (eine Sammlung stichwortartiger Skizzen) (254–264) und – unter Bezug auf die Studie von John Page (What Will Dr. Newman Do?, Minnesota 1994) – auf die relevanten Briefe zum Thema (265–292) zurück. Der berühmte „Letter to the Duke of Norfolk" (1874), der ebenfalls auf Gladstone reagiert, kommt natürlich auch zur Sprache (292–307).

Insgesamt handelt es sich um eine gründliche, kenntnisreiche und ausgewogene Darstellung des Themas. Die Stärken der Arbeit sind die Zusammenstellung der entsprechenden Aussagen der beiden Autoren und die historischen (allerdings recht knapp gefaßten) Einordnungen. Im Literaturverzeichnis habe ich die Diss. von J. A. Hart, Lord Acton and the First Vatican Council. A View of Infallibility from His Writings and Unpublished Manuscripts, Rom 1994, vermißt. Auf diese Weise hätte der englisch-katholische Kontext der beiden Autoren etwas umfassender beschrieben werden können. Vielleicht wäre es auch im Aufbau der Arbeit plausibler gewesen, zuerst den gemeinsamen Hintergrund von Manning und Newman in der historischen, kirchenpolitischen und theologischen Situation der Church of England im ersten Drittel des 19. Jh.s zu schildern. In der Arbeit geschieht dies mit ein paar Hinweisen in einem Exkurs innerhalb der Darstellung Mannings (50–54). Die Überlegungen am Schluß der Arbeit versuchen eine systematische Aktualisierung (340–345). In ihrer Kürze sind sie mißverständlich. Die zwei Ekklesiologien im 3. Kap. von „Lumen Gentium", von denen A. Acerbi und H. J. Pottmeyer gesprochen haben, lassen sie nicht einfach auf das Vaticanum I und Manning auf der einen Seite und das Vaticanum II und Newman auf der anderen Seite verrechnen. Yves Congar hat von drei grundlegenden ekklesiologischen Modellen gesprochen, die seit dem 13. Jh. die westliche Ekklesiologie dominieren, die Papsttheorie, die synodal-korporative Theorie und eine Via Media. Auch hier ist es schwierig, einzelne Autoren zu verteilen. Im 19. Jh. scheint Newman eher eine Via Media (zwischen Manning und Döllinger bzw. Lord Acton) zu repräsentieren. Die drei Grundmodelle lassen sich auch tendenziell in je spezifischen Akzentsetzungen in den einzelnen christlichen Kirchen identifizieren. Eine Vermittlung steht bis heute aus. Vielleicht wird sie allmählich möglich durch historisch-theologische Arbeiten wie die vorliegende, die historisch zurückblicken, um theologische Zukunftsperspektiven zu eröffnen.

Bamberg Wolfgang Klausnitzer

Oeldemann, Johannes: **Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie.** Der Beitrag russischer orthodoxer Theologen zum ökumenischen Gespräch über die apostolische Tradition und die Sukzession in der Kirche. – Paderborn: Bonifatius 2000. 434 S. (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien, 71), geb. € 62,00 ISBN: 3–89710–131–9

Obwohl die Kirchen mit dem Glaubensbekenntnis von 381 die Apostolizität als grundlegendes Kennzeichen des kirchlichen Lebens gemeinsam bekennen, ist das unterschiedliche Verständnis von Apostolizität zum prägnantesten Merkmal für das unterschiedliche Selbstverständnis der Kirchen geworden. Die theologische Grundfrage, an der letztlich alle Erfolge und Mißerfolge der ökumenischen Bewegung gemessen werden, heißt: Wie ist das Normative der apostolischen Tradition der Kirche zu erheben und zu bewahren? Da diese Frage bislang nicht unabhängig von gewachsenen kirchlichen Autoritätsstrukturen beantwortet werden kann, scheinen an diesem Punkt die Einheitsbemühungen der Kirchen in eine Sackgasse geraten zu sein. Die Kirchenzweige nehmen ihre jeweils eigene Ekklesiologie als Modell von Apostolizität an, von dem aus sie die anderen Kirchen gern defizitär beurteilen. Weil an diesem Punkt die theologischen und konfessionellen Identitäten zusammenfallen, sind die theologischen Kontroversen, die das Thema Apostolizität berühren, in den letzten Jahren zusätzlich von starken emotionalen Auseinandersetzungen begleitet gewesen. Besonders der Dialog Roms mit der Orthodoxie in einigen Ländern des ehemaligen Ostblocks scheint gegenwärtig emotional auf dem Tiefpunkt angekommen zu sein. Nicht zwei apostolische „Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft" (so Papst Johannes Paul II. 1991 in Bialystok) scheinen sich dort zu begegnen, sondern Kirchen, die ihren je eigenen Alleinvertretungsanspruch kaum verbergen können.

In dieser Situation ist es hilfreich, daß die Arbeit Oeldemanns eine theologische Bilanz darstellt dessen, was zum Thema Apostolizität in den bisherigen offiziellen Dialogen mit der Orthodoxie zur Sprache gekommen ist. Er arbeitet dabei die für einen Außenstehenden fast unübersichtlichen Dialogzweige von multilateralen und bilateralen Dialogen auf Welt- und Ortsebene auf und zeichnet die orthodox-katholischen Gespräche in das Geflecht der Dialoge mit den Anglikanern, Altkatholiken und Lutheranern ein. Auf nationaler Ebene behandelt er die Gespräche der Deutschen Bischofskonferenz, der EKD, des Bundes der evangelischen Kirchen in der ehemaligen DDR, der lutherischen Kirche in Finnland und streift auch die Begegnungen anderer nordamerikanischer Kirchen mit der Orthodoxie. Er begrenzt die bilateralen Dialoge allerdings auf das Gegenüber des Moskauer Patriarchates. Aussagen der griechischen Orthodoxie und der Orthodoxie, die sich im Nahen Osten und in Nordamerika in der Diaspora befindet, bleiben ausgeklammert, ebenso die Dialoge mit der vorchalzedonischen Orthodoxie. Das gilt auch für die ökumenekritische Haltung der 1921 im serbischen Sremski Karlovici gegründeten „Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland", die sich nie an ökumenischen Dialogen beteiligt hat.

Dafür arbeitet der Vf. gründlich die wechselnden Einstellungen der russischen Orthodoxie zur Ökumene auf und fokussiert sie auf die Frage der Apostolizität. Kirchengeschichtliche, theologiegeschichtliche und ökumenepolitische Kontexte werden in folgende Abschnitte eingeteilt: die zwischenkirchlichen Kontakte bis zur Oktoberrevolution und dem Landeskonzil von 1917/18, die Phase zwischen den beiden Weltkriegen und die Wandlungen der Moskauer Kirchenpolitik von 1943 bis 1961. Ausführlich geht er auf die zweideutigen, von der inneren politischen und kirchlichen Lage Rußlands bestimmten Positionen ein, die der Ersthierarch Metropolit Sergij (Stragorodskij) zu ökumenischen Fragen 1931–35 vertreten mußte. Das Herz des Vf.s schlägt für die russische Exiltheologie der 20er und 30er Jahre, deren Vertreter in Paris im 1925 geweihten Orthodoxen Theologischen Institut „Saint-Serge" ihre Heimat gefunden hatten und sich als eine Art „Avantgarde der Orthodoxie im Westen" verstehen konnten.

Beispielhaft und stellvertretend für viele namhafte Theologen werden die Positionen Sergij N. Bulgakovs zu den Bereichen „Schrift und Tradition" und „Apostolische Sukzession" dargestellt. Da Bulgakov die Kirche nicht vorrangig als Institution beschreibt, sondern als „das neue Leben mit Christus und in Christus, das vom Heiligen Geist geleitet wird", gibt es für ihn kein statisches Verständnis von Tradition. Tradition ist auch keine ausschließliche Aufgabe der Hierarchie, sondern der Kirche als ganzer anvertraut, wobei jedes Glied der Kirche Träger der lebendigen Tradition ist. Eine Gegenüberstellung von Heiliger Schrift und heiliger Tradition wird in diesem pneumatischen Konzept abgelehnt. Die Hl. Schrift sei zwar aus der Tradition der Kirche hervorgegangen, habe aber als Wort Gottes absolute Bedeutung im Gegenüber zur hl. Tradition, die relativen Charakter trage. Die Sukzession des Amtes ist nur im wesentlichen Verbund mit der Apostolizität der ganzen Kirche zu sehen; so gebe es neben dem besonderen Lehramt der Bischöfe auch ein allgemeines Lehramt der Gemeinde. Die enge Verbindung zwischen Klerus und Gottesvolk ist die Basis einer solchen pneumatischen Ekklesiologie. Die gesamte kirchliche Tradition ist apostolisch. Allerdings muß man auch eine Dogmenentwicklung in der Kirche erkennen und akzeptieren, da nicht alles, was heute zur Lehre der Kirche gehöre, Bestandteil der Verkündigung der Apostel gewesen sei. Georgij Florovskij kann sogar von einem „Pfingstsakrament" sprechen, von dem aus er die apostolische Sukzession immer nur innerhalb des organischen Lebens der ganzen Kirche realisiert sieht. Der Vf. zeichnet die Einflüsse dieser dynamischen Theologie auf die Anfänge der ökumenischen Bewegung nach und verfolgt ihre Spuren, die in der ökumenischen Dokumentengeschichte zu finden sind. Ihm geht es auch darum, aufzuzeigen, daß die Entwürfe der russischen Exiltheologie hilfreich für eine innerwestliche, zwischen reformatorischer und katholischer Theologie stereotyp kontrovers behandelte Fragestellung sein können, da „Schrift und Tradition" im Westen unter Prolegomena und „Apostolizität" unter Ekklesiologie meist getrennt behandelt würden und nicht in einem organischen Zusammenhang wie in der russischen Exiltheologie.

In seiner Bilanz stellt der Vf. fest, daß das umfassende Traditionsverständnis der orthodoxen Kirche, durch die verdienstvollen Arbeiten der russischen Exiltheologen ins ökumenische Bewußtsein gehoben, wesentlich dazu beigetragen habe, die westlichen Kontroversen von Schrift und Tradition zu überwinden und die Verengung auf eine Sicht der apostolischen Tradition als unverfälscht zu bewahrende Lehrtradition zu vermeiden. Gleichzeitig fordert er, daß für alle Kirchen gemeinsam akzeptable Kriterien gesucht werden müssen, mit deren Hilfe bestimmt werden kann, welche Übereinstimmungen in den wesentlichen Inhalten des christlichen Glaubens notwendig sind. Konsequenzen seien auch vom orthodoxen Ansatz her für die Ekklesiologie zu ziehen. Die reformatorische Skepsis, eine zu enge automatische Bindung Gottes und des Hl. Geistes an die Kirche anzunehmen, könne durch die Einbindung der strukturellen Elemente in eine Communio-Ekklesiologie gemildert werden. Hier mußte die Beschränkung auf das Thema der Apostolizität dem Vf. versagen, die Spuren eucharistischer Ekklesiologie der Orthodoxie parallel bis zur ökumenischen Diskussion in der Gegenwart auszuziehen. Er hätte z. B. in der Fortentwicklung der eucharistischen Ekklesiologie durch den griechisch-orthodoxen Theologen Johannis Zizioulas einen Kronzeugen dafür gefunden, daß seine Thesen stimmig sind.

Leider muß auch der Vf. trotz aller theologischer Ausführungen eher hilflos feststellen, daß es aus der Sicht der Orthodoxie noch nicht entscheidende Änderungen für die Bewertung der anderen Kir-

chen gegeben hat. Obwohl nicht allgemeingültig gesagt werden kann, wie aus der Sicht der Orthodoxie die nichtorthodoxen Kirchen zu bewerten sind, läßt sich doch feststellen, daß für eine zunehmende Zahl orthodoxer Theologen die Kirche einzig und allein in der orthodoxen Kirche verwirklicht ist und alle anderen Kirchen außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehen. Die ökumenisch engagierten orthodoxen Theologen räumen jedoch ein, daß es auch in anderen Kirchen authentische Formen geistlichen Lebens gebe (Damaskinos Papandreou), daß die Grenzen der Kirchen nicht identisch mit den kanonischen Grenzen sein können (Georgios Galitis) und daß man zwischen kanonischen und charismatischen Grenzen der Kirchen unterscheiden müsse (Georgij Florovskij). Sergij Bulgakov verwendet das Bild von zwei Kreisen innerhalb der Kirche, wobei alle Getauften zum äußeren Kreis gehören, während die orthodoxen Christen den inneren Kreis, „sozusagen das Gotteshaus und das Allerheiligste", bilden. Galitis gesteht wenigstens ein, daß die Orthodoxie zwar wisse, wo Kirche sei, aber nicht wisse, wo Kirche nicht sei. Damit hebt er sich allerdings von einem neuscholastischen Konzept ab, wie es in „Dominus Iesus" von 2000 zu finden ist, das nicht nur definiert, wo Kirche zu finden ist, sondern auch klar abstufend definieren kann, wo Kirche nicht ist.

Perspektiven für den ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie entwickelt der Vf. am Ende seiner Arbeit auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Krise zwischen der Orthodoxie und den anderen Kirchen, der er eine gewisse hausgemachte Komponente innerhalb der Orthodoxie zu Recht zubilligt. Obwohl er der russischen Orthodoxie zuschreibt, daß von ihr gegenwärtig kein intensiveres ökumenisches Engagement erwartet werden kann, stellt er einen fast trotzigen Kriterienkatalog für einen weiteren Dialog auf. Zu ihm zählt er die Rückbesinnung auf die Tradition der Alten Kirche und die Arbeiten der russischen Exiltheologen, die Förderung von Kontakten auf Gemeindeebene und die Begegnung auf gleicher Ebene „par cum pari". Doch klingen diese praktischen Thesen zur ökumenischen Begegnung fast schon resignativ im Hinblick auf das, was in den theologischen Dialogen bereits erreicht wurde und was der Vf. in seiner Arbeit dargestellt hat. Die ökumenische Theologie hat die Resultate guter Ansätze und deren Spuren in den Dialogen festzuhalten und weitere Schritte zu entwerfen, auch wenn die Konsequenzen daraus derzeit von den Kirchen ökumenepolitisch nicht realisierbar sind oder sogar gar nicht gewünscht werden. Oeldemann hat dieses getan.

Bensheim Reinhard Thöle

Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert, hg. v. Heinz Duchhardt / Gerhard May. – Mainz: Philipp von Zabern 2000. IX, 365 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte. Beiheft, 50), kt € 29,80 ISBN: 3–8053–2638–6

Als 1647 der Mainzer Kurfürst Erzbischof Johann Philipp von Schönborn schrieb: „Durch Krieg muß man die Religion nicht fortpflanzen", stand hinter dieser Aussage seine Bereitschaft, in der im Reich zwischen Protestanten und Katholiken seit langem umstrittenen Religionsfrage Kompromissen zuzustimmen, um endlich jenen Friedensschluß von Münster und Osnabrück zu ermöglichen, der 1648 den dreißig Jahre währenden Krieg beendete. Das Ringen um den Erhalt dieses mühsam zustande gekommenen Friedens blieb nachgerade kennzeichnend für die Politik des nach seinem Tod 1673 als Irenarch, als Friedensfürst gepriesenen Schönborn. Einbezogen in seine nicht nur politisch motivierte Irenik war auch das Bemühen, auf dem Wege von Union oder Konversion die konfessionelle Spaltung zu überwinden. Der kurfürstlich-erzbischöfliche Hof in Mainz wurde wie kaum eine andere geistliche Residenz zu einem bedeutenden Knotenpunkt jener Überlegungen, Bemühungen und Tendenzen um Union, Reunion, Toleranz und Konversionen des 17. und 18. Jh., die in den letzten Jahren gleich mehrfach Gegenstand von Diss.en, Forschungsprojekten, Kolloquien und Symposien waren. So ging im September 1995 ein hochkarätig besetztes Kolloquium im Kloster Loccum den Vorgängen, Motiven und politischen Hintergründen der Reunionsgespräche im Niedersachsen des 17. Jh.s nach mit besonderer Konzentration auf die Reunionsbemühen von de Rojas y Spinola und das Reunionsprogramm des Loccumer Abtes Molanus. Von Hans Otte und Richard Schenk herausgegeben, liegt das Ergebnis dieser Tagung unter dem Titel „Die Reunionsgespräche im Niedersachsen des 17. Jh.s. Rojas y Spinola-Molan-Leibniz" seit 1999 gedruckt vor. In der Reihe RST erschien 2002 die Innsbrucker theologische Diss. von Karin Masser, „Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche im 17. Jh." Zu beiden Veröffentlichungen bietet der von Heinz Duchhardt und Gerhard May als den Direktoren des Instituts für Europäische Geschichte Mainz und Initiatoren eines 1994 in Gang gebrachten und seit 1996 durch die Volkswagen-Stiftung geförderten interdisziplinären Projekts „Union, Konversion und Toleranz. Politische, kirchliche und geistesgeschichtliche Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im Alten Reich und in Alteuropa von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jh.s" herausgegebene und hier zu besprechende Sbd eine hervorragende Ergänzung. Bedingt dadurch, daß die Publikation jene Referate enthält, die bei zwei Kolloquien für und durch die am Projekt beteiligten sieben Doktoranden und Postdoktoranden gehalten wurden, zeigt sie zwar nicht jene thematische Geschlossenheit wie die veröffentlichten Beiträge der Loccumer Tagung, doch bietet sie dafür eine breite und facettenreiche Übersicht über die nach wie vor in Diskussion und Frage stehenden Vorgänge, Programme, Akteure, Probleme und Methoden der Bemühungen um Union, Konversion und Toleranz im 17. und 18. Jh. Eine Gruppierung von Themen oder eine straffe Zuordnung ist nicht vorgenommen worden. Dennoch greifen Themen mehrfach ineinander oder gehen einen Fragekomplex von verschiedenen Ausgangspunkten an.

So etwa nehmen Andreas Merkt und Johannes Wallmann zu eher grundsätzlichen Fragen Stellung. Merkt (1–19) untersucht den vom Humanismus her kommenden Typus der sog. altkirchlichen Irenik, wie er bei Georg Witzel, Georg Casander, Mark Anton de Dominis und Georg Calixt anzutreffen ist. Diese stark von der humanistischen historischen Sicht her geprägte Orientierung an der als Idealbild und remedium schismati gesehenen Alten Kirche verlor mit dem Tod von Calixt 1656 ihren letzten namhaften Vertreter. Ein sich zur Moderne hin veränderndes Geschichtsbewußtsein, die Erkenntnis, daß das von der Alten Kirche gezeichnete Idealbild kaum der Wirklichkeit entsprach und der Umstand, daß die Fixierung auf die christliche Antike als Norm für die Einheit der Kirche nur wenig vereinbar war mit den herrschenden konfessionellen Prinzipien und Tendenzen, ließen neue Unions- bzw. Reunionsmodelle und Überlegungen aufkommen. Die altkirchliche Irenik hatte zu keiner Union geführt, wohl aber hatte sie den Toleranzgedanken und die Konversionsbewegung hin zur katholischen Kirche gefördert. J. Wallmann (21–37) befragt und analysiert in kritischer Auseinandersetzung mit der Rezeption der Einigungsbestrebungen Calixts in der Theologie des 17. Jh.s erneut dessen Theologie und die Unionsziele. Er kommt zu dem Schluß, nicht Reunion habe der Helmstedter Ireniker angestrebt, eine Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche sei für ihn lediglich ein Fernziel gewesen, sondern Union, verstanden als „versöhnte Verschiedenheit", und zwar auf der Basis gegenseitiger Toleranz. Deutlich distanziert Wallmann die Einigungsbestrebungen Calixts von den Unionsideen Spinolas' und Molans. Die gründliche Studie erschien unter leicht verändertem Titel auch im Sbd der Loccumer Gespräche. Gleiches gilt für die Beiträge von Martin Ohst und Hartmut Rudolph. Rudolphs „Bemerkungen zu Leibniz' Reunionskonzept" (227–242) nehmen den im 20. Jh. neu entdeckten Ökumeniker und Europäer Leibniz in den Blick, nicht Kryptokatholik, nicht Karrierist, wie lange in konfessionalistischem Streit verkannt, sondern in der irenisch-ökumenischen Tradition tief verankerter Universalgelehrter, der sich jahrzehntelang engagiert, politisch klug, taktisch versiert und mit durchaus eigenständigen Konzepten für die Überwindung der kirchlichen Spaltung einsetzte. Früh war er über den gelehrten Konvertiten Johann Christian von Boineburg mit Mainzer Irenik, Thema, dem sich das Referat von Hans Peterse (105–118) zuwendet, in enge Berührung gekommen. Das Bemühen um Überwindung der konfessionellen Spaltung sollte ihn zeitlebens nicht mehr verlassen. Susanne Edel wendet sich ebenfalls Leibniz zu und bearbeitet in einer gründlichen Untersuchung die Abendmahlsmetaphysik dieses „Philosophen der Kirchenunion" (243–266). M. Ohst (171–197) befaßt sich kritisch mit dem Reunionsprogramm des Loccumer Abtes Molanus, das er als Auftragsarbeit des hannoverschen Landesherrn und Antwort auf Spinolas' Reunionsaktivitäten versteht. Er zeigt die erheblichen Unterschiede dieses Programms zu Spinolas' Reunionsvorschlägen auf, ordnet das im Programm erkennbare kirchliche Amtsverständnis Molans episkopalistischen Tendenzen und staatskirchlichen Theorien zu, haftet dessen Reunionsprogramm gravierende Konstruktionsfehler an und sieht in ihm Linien, die auf ein autoritäres Einheitskirchentum hinauslaufen. Wie Spinola ist Molan nicht Mandatar einer „Religionsgemeinschaft", sondern Beauftragter seines frühabsolutistischen und aus politischen Motiven interessierten Landesherrn. Jean Meyers Beitrag, L'abbé Molanus et les tentatives de rapprochement des églises (199–225), im wesentlichen eine Analyse ekklesiologischer Akzente in Molans in Auszügen beigefügten Testaments, und insbesondere die Untersuchung von Matthias Schnettger, Kirchenadvokatie und Reichseinigungspläne. Kaiser Leopold I. und die Reunionsbestrebungen Rojas y Spinolas (139–169) sind eine wertvolle Ergänzung zu Ohst. Der Beitrag bietet eine profunde Zeitanalyse, die gut mit den politischen Begleitumständen und den Motiven der verschiedenen an den Reunionsbemühungen Spinolas interessierten Akteuren vertraut macht. Wie weiträumig und vielschichtig die Themen Union, Irenik, Konversion und Toleranz im 17. und 18. Jh. Behandlung finden konnten, lassen weitere, hier lediglich noch genannte Beiträge erkennen. Harry Mathias Albrecht (39–59) befaßt sich mit

dem ekklesiologischen Ringen des Jenaer Theologen Johannes Musäus, der, besorgt über die vielen Konvertiten zur katholischen Kirche, nach dem Verhältnis der lutherischen Kirche zur Universalkirche und nach den ekklesiologischen Zusammenhängen des Streits um die Einheit der Kirche fragt. Im Umfeld des Thorner Colloquium Caritativum von 1645 untersucht Hans-Joachim Müller (61–82) die Irenik als Kommunikationsform. Den erstmals 1593 bei Franciscus Junius auftretenden Begriff Irenik bringt er in Zusammenhang mit der scholastischen Disputatio. In der Polemik und in der schriftlichen Kontroverstheologie fand sie ihre Fortsetzung. Polemik und Irenik sind dem gemeinsamen Feld der Rhetorik zuzuordnen. Wie verwirrend Begriff und Inhalt von Irenik dennoch sein konnten, zeigt der Beitrag von Volker Wappmann (119–138). Er thematisiert die praktizierte Toleranz in der Pfalzgrafschaft des Pfalzgrafen Christian August von Pfalz-Sulzbach, der, motiviert durch Erzbischof Kurfürst Johann Philipp von Schönborn, zur katholischen Kirche konvertierte, doch für manche weitere Beeinflussung offen blieb. Jesuiten, Juden, Quäker, Pietisten, sie alle vermochten zu gleichen oder unterschiedlichen Zeiten das Interesse des Pfalzgrafen zu gewinnen und an dessen Toleranz zu partizipieren. Beispiele praktizierter Toleranz zwischen den Konfessionen bringt auch der Artikel von Marie M. Baxter (315–324) am Beispiel der inmitten der geistlichen Fürstentümer Würzburg und Mainz gelegenen unterfränkischen Grafschaft Wertheim. Durch Fürstenreformation früh evangelisch geworden, wurde ein Teil der Grafschaft durch die Konversion des Grafen Johann Dietrich von Löwenstein seit 1621 wieder katholisch. Trotz auftretender konfessioneller Spannungen gab es nicht nur im dörflichen Alltag mancherlei Bereitschaft zu praktizierter Toleranz. Sie fand auch Ausdruck im Umkreis des kleinstaatlichen Hofes, so als 1734 die von den lutherischen Grafen geförderte Drucklegung einer neuen Pentateuchübersetzung des Wertheimer Hoflehrers Johann Lorenz Schmidt im Reich auf heftigen protestantischen Widerspruch stieß, der katholische Mitregent aber vertraglich gewonnen werden konnte, sich dem Projekt nicht zu widersetzen, sondern ihm sogar seinen Schutz zu gewähren. Weitere Beiträge lassen die europäische Dimension der kirchlichen Einigungs- und Einheitsfrage erkennen. Als Produkt aus seiner 2000 erfolgreich an der Univ. Osnabrück eingereichten Diss. „Toleranz und Irenik: politisch-religiöse Grenzsetzungen im England der 1650er Jahre" behandelt Sebastian Barteleit (83–103) die erörterte politisch motivierte Frage nach der Toleranz protestantischen Dissidenten gegenüber. Ausgeschlossen von der Toleranz blieb die als Bedrohung und antichristliches Überbleibsel bekämpfte katholische Kirche. Auf Unionsbestrebungen im England des frühen 18. Jh. schaut Wolf-Friedrich Schäufele (301–314), der sich mit Erzbischof William Wake von Canterbury und seinen Bemühungen um eine Annäherung der anglikanischen Kirche mit den Protestanten des Festlandes befaßt. Dem von den Zeitgenossen als Hoffnungsträger für die Einigung des Protestantismus angesehenen Erzbischof war 1719 der Vorsitz einer fiktiven ökumenischen Friedenssynode übertragen worden, die auf eine Initiative des Genfer TheologieProf.s Jean-Alphonse Turretini zurückgeht, den Rudolf Dellsprenger in dem Referat „Der Beitrag der ‚Vernünftigen Orthodoxie' zur innerprotestantischen Ökumene" (289–300) behandelt. Um innerprotestantische Einigungsbemühungen geht es schließlich noch in dem Beitrag von Thilo Daniel (267–287), der Ergebnisse seiner Diss. über „Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs Beteiligung an den innerdeutschen Einigungsbemühungen" zusammenfaßt und dabei die Bedeutung des biographischen Umfeldes für dessen Dresdener Unionspläne näher beleuchtet sowie in dem Artikel von Joris van Eijnatten (325–348), der die Verflechtung von Einigungsüberlegungen in den Niederlanden mit denen in Deutschland zur Sprache bringt.

Den Hg.n ist zu danken, daß sie mit vorliegender, am Stand der heutigen Forschung orientierter Publikation nicht nur Einblick geben über die aktuellen Arbeiten in dem von ihnen initiierten Projekt, vielmehr eine breite Palette von Beiträgen bieten, die multiperspektivisch Vorgänge, Positionen und Sichten zum weiten Feld von Union, Konversion und Toleranz im 17. und 18. Jh. beleuchten und zur Darstellung bringen. Theologische und politische Aspekte kommen gleichermaßen zur Sprache. Die intensive Befassung mit dieser Thematik ist als wichtiger Kontrapunkt zu einer mitunter sehr einseitigen Fixierung auf die Konfessionalisierung anzusehen. Auch der heutigen ökumenischen Arbeit werden wertvolle Erkenntnisse und Impulse vermittelt.

Osnabrück Friedhelm Jürgensmeier

Liturgiewissenschaft

Braga, Carlo / **Bugnini**, Annibale: **Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia 1903–1963**. – Rom: Edizioni Liturgiche 2000. XLI, 1325 S., kt Lire 120.000 ISBN: 88–86655–71–1

Inzwischen liegen alle 353 vom 4.12.1963 (beginnend mit der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium") bis zum 4.12.1993 von Rom veröffentlichten Verlautbarungen zur Liturgie seit 1997 in drei Bden gesammelt vor. Für die lateinischen Originaldokumente hat das der Münchener Liturgiewissenschaftler Reiner Kaczynski mit dem *„Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae"* (EDIL) besorgt (vgl. ThRv 94, 1998, 554f.).

Seit 2001 gibt es eine von dem Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Fribourg/Schweiz, Martin Klöckener, erarbeitete Parallele und ebenfalls in drei Bden erschienene Ausgabe in deutscher Sprache (vgl. ThRv 98, 2002, 129), die *„Dokumente zur Erneuerung der Liturgie"* (DEL).

Erst daran anschließend sind nunmehr auch alle Dokumente in einem Bd gesammelt erschienen, die den Weg der liturgischen Erneuerung vom Pontifikat Papst Pius' X. bis zu Paul VI. begleiten, immerhin 320 römische Verlautbarungen. Diese Dokumentation beginnt mit einem Pastoralen Schreiben des venezianischen Kardinals Joseph Sarto, der 1903 den römischen Bischofsstuhl bestieg, zur Erneuerung des liturgischen Gesangs vom 1.5.1895, und endet 1965 mit Hinweisen zu den liturgischen Feiern, die während der vierten Periode des II. Vaticanum innerhalb wie außerhalb der Konzilsaula schon mit Elementen einer eigentlich ja noch zu erneuernden Liturgie abgehalten wurden. Das erste wie das letzte Dokument dieser Sammlung zeigen schon, daß auch einige wenige Dokumente aufgenommen wurden, die nicht im eigentlichen Sinne päpstliche Weisungen beinhalten. Aber da es den Vf.n dieser Zusammenstellung darum ging, deutlich zu machen, daß die Liturgiekonstitution des II. Vaticanum nicht unvermittelt kam, sondern durch sechs Jahrzehnte hindurch, hin und wieder auch in einer gewissen Korrespondenz zur Liturgischen Bewegung des 20. Jh.s, vorbereitet wurde, erscheint dies sinnvoll. So läßt sich erkennen, welche Päpste auch vor ihrem Pontifikat Ansätze zu liturgischen Reformen erkennen ließen. Selbstverständlich sind auch die heute noch bekannten und die konziliare Reform vorbereitenden Dokumente aufgenommen, so die Musikinstruktion „Tra le sollecitudini" Pius' X. von 1903 oder die wegweisenden Enzykliken Pius' XII. „Mystici Corporis" von 1943 und „Mediator Dei" von 1947, die auch in deutschen Übersetzungen vorliegen. Aber kaum jemand wird wissen, daß unter Papst Benedikt XV. 1915 etwas zur „Actuosa fidelium participatio liturgiae" gesagt wurde.

Dem römischen Liturgiewissenschaftler Carlo Braga gebührt außerordentlicher Dank für dieses hervorragende Arbeitsinstrument, das eine erschließende „Presentazione", einen Index der Dokumente (58 zum Pontifikat Pius' X. [1903–1914], 23 zu dem Benedikts XV. [1914–1922], 54 zu dem Pius' XI. [1922–1939], 134 zu dem Pius' XII. [1939–1958], 47 zu dem Johannes' XXIII. [1958–1963] und vier zu dem Pauls VI. [1963–1978], wobei die nachkonziliaren Dokumente in EDIL zu finden sind), einen Elenchus der Enzykliken, Motu proprien und der Dokumente der römischen Kurie sowie ein Sachverzeichnis enthält. Dabei ist gerade die Fülle der Reformansätze unter Pius XII. hervorzuheben, denn die sog. Traditionalisten unterstellen immer wieder, die Liturgiereform des Konzils widerspreche dem Anliegen dieses Papstes. Dabei hatte schon Annibale Bugnini die Reformansätze der ‚Pius-Kommission' von 1948 bis 1960 beschrieben (A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Freiburg 1988, 27–33, vgl. ThRv 84, 1988, 486f; zur italienischen Originalauflage vgl. ThRv 80, 1984, 265–284). Dieser hatte schon 1953 und 1959 in zwei Bden eine solche Dokumentation vorgelegt, auf die sich Braga nun stützen konnte, so daß er ihn als Mitherausgeber der nun vorliegenden Zusammenstellung aufgenommen hat. Das ist zugleich eine Würdigung Bugninis, der sich wie kein anderer als Sekretär der Kommission zur Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie von 1964 bis 1969 und dann als Sekretär der Gottesdienstkongregation bis 1975 um die Durchführung der Konzilsbeschlüsse gleichsam als „rechte Hand" Pauls VI. verdient gemacht hat.

Im Unterschied zu den nachkonziliaren liturgischen Dokumenten (vgl. EDIL und DEL) ist für diese Sammlung (Sigel: DILS) eine deutsche Ausgabe nicht erforderlich, da sie vornehmlich für die Arbeit der Fachvertreter sicherlich nicht nur der Liturgiewissenschaft, sondern auch der anderen theologischen Disziplinen gedacht ist.

Münster Klemens Richter

Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, hg. v. Albert Gerhards / Klemens Richter. – Freiburg: Herder 2000. 296 S. (Quaestiones Disputatae, 186), kt € 29,00 ISBN: 3–451–02186–2

Die Frage nach der Deutung des Todes Jesu und seiner Vergegenwärtigung in der Eucharistiefeier gehört nicht erst seit Luthers entschiedenem Protest gegen die Meßopfervorstellung zu den Dauerthemen der systematischen Theologie.

Dieser Bd sammelt nicht nur die Beiträge der Trierer liturgiewissenschaftlichen Tagung von 1998, sondern legt in drei Abschnitten eine umfassende Aufarbeitung des Themas vor (9). Im ersten Teil (Höhn, Odenthal) wird die Katego-

rie des Opfers aus kultursoziologischer und psychologischer Sicht beleuchtet (Thesen: 29, 46f). Der Begriff hat eine so allgemeine anthropologische Bedeutung, daß vor einer theologischen und liturgischen Verabschiedung (siehe die Trendbemerkung bei Wohlmuth: 100) abzuraten ist. Im zweiten Teil präsentiert eine biblische (Willi-Plein, Merklein) und dogmatische Grundlegung (Jorissen, Wohlmuth) ein uneinheitliches Bild. Aus alttestamentlicher Sicht möchte Willi-Plein einen so engen Opferbegriff ablesen, daß z. B. das Sündenbockritual nicht unter dieses Thema fällt (51f; aber: 53f). Biblisch sei das Thema Sühne und Opfer (nur mit dem ‚blutigen' [51]) eng verbunden (siehe: 57f). Da in allen diesen Beiträgen mehr oder weniger explizit die Theorie Girards und der systematische Entwurf Schwagers mit im Spiele ist, wird eine ausdrückliche Würdigung und Diskussion dieses Ansatzes, der in einer Zeit der ‚Opferverdrängung' dessen kulturanthropologische und theologische Bedeutung unterstrich, sehr vermißt.

Merkleins Aufsatz darf besondere Aufmerksamkeit beanspruchen, weil er die paulinische Theologie auf dem Hintergrund einer gemeinsamen Sühnevorstellung des Todes Jesu in der christlichen Frühgemeinde darstellt, der bei Jesus selber als Deutung der Konsequenz des eschatologischen Heilshandelns in seiner Reich-Gottes-Verkündigung Anhalt hat (64). Für Paulus (einschließlich seiner Rechtfertigungs- und Stellvertretungslehre, hier als Identitätsaustausch und Neuschöpfung gedacht: 77f) gewinnt die Sühnetheologie der Kulttypologie als Deutung der soteriologischen Bedeutung des Todes Jesu deshalb besondere Bedeutung, weil es Paulus damit gelingt, den Fluch des Kreuzes als Heilsgeschehen zu lesen (75). Es handle sich hier um eine punktuelle Analogie, die sorgsam vor Verallgemeinerungen geschützt werden müsse (78f). Seine systematischen Konsequenzen (als hermeneutische Hinweise überschrieben 82–91) müssen erst noch eingeholt werden. Das Zentrum der paulinischen Theologie ist nach ihm: „Christus ist am Kreuz WIR geworden, damit wir, indem wir uns in *ihm* zu *unserer* Identität stellen, ER werden" (91). Die dogmatischen Beiträge formulieren die Zentraldebatte des Bdes: Das Verhältnis von Mahl- und Opfer- bzw. Sühneopferdimension der Meßfeier. Als unglücklich erweist sich die Trennung von „sacramentum" und ‚sacrificium' im Trienter Konzil, die bis heute im Gegensatz von Mahl und Opfer nachwirkt. Zentrales Thema aber ist, inwiefern die Kirche ‚Subjekt' des Opfers Christi sein könne. Während die dogmatischen Beiträge mit Trient durch die Einheit von Kreuzesopfer und Meßopfer die Kirche als Subjekt des unblutigen Opfers deuten, ermöglicht die Interpretation der Geschichte des römischen Kanons ein anderes Bild.

Wohlmuths Sondierungen führt die Frage nach der Repräsentation der Selbsthingabe Jesu auf dem Hintergrund neuerer Symboltheorien (Bader, Ricoeur) weiter. Als Opfer jenseits von Gewalt („Preis-Gabe") hält er fest: „Im Herzen der Eucharistie rumort die Frage, ob man in einer endlichen Welt von Gewalt und Tod von einem Gott der Liebe sprechen kann" (127).

Die liturgiewissenschaftlichen Beiträge des dritten Teiles, unter denen die Arbeit von Reinhard Meßner nicht nur umfangsmäßig einen besonderen Rang einnimmt, gehen in den liturgischen Texten der Frage nach: „Worin besteht das ‚reine Opfer' der Kirche?" (130). Wie ist die Darbringung zu verstehen? Die geschichtliche Untersuchung von Budde sowie die Beiträge zu den altkirchlichen Anaphoren von Schulz und Winkler bieten ein überraschend eindeutiges Ergebnis: Es gibt in diesen Epiklesen keinen Opfer-Gedanken (229; zur Basileios-Anaphora siehe: 215). Steht der römische Kanon hierzu im Gegensatz, wie die dogmatische Lesart nach Trient es nahelegt (so eher: Winkler 231)? Der Wert des Beitrags von Reinhard Messner liegt gerade hier. Seine These: „Im römischen Canon missae ist von der Darbringung des Opfers Christi durch die Kirche bzw. den Priester nicht die Rede, (...). Vom Opfer Christi spricht dieser explizit überhaupt nicht. Freilich ist die Deutung des Todes Christi als eschatologisches Sühneopfer im Einsetzungsbericht und in der Bezeichnung der gewandelten Gaben als ‚Leib' und ‚Blut' Christi vorausgesetzt. Allerdings: Leib und Blut Christi werden gemäß dem Wortlaut des Kanons (wie aller großen Eucharistiegebete in Ost und West) nicht dargebracht (geopfert), sondern empfangen. Die Teilhabe am Opfer Christi ist insofern die Gabe der Kommunion" (129). Und deshalb ist zu sagen: „Das eschatologische ‚reine Opfer', das die Kirche Gott in der Eucharistie darbringt, besteht im Gebet und in den Gaben von Brot und Wein, die für das eucharistische Kultmahl benötigt werden. Der römische Kanon selbst sagt uns: Die Kirche bringt dar: 1. sacrificium laudis (Memento, Domine), 2. dona, munera, sancta sacrificia illibata (Te igitur)" (130). Auch ist der Kanon ein „ganz und gar eschatologisch geprägter Text" (131), in dem eine anaphorisches Bewegung zur Sprache kommt. Diese These wird am Begriff des ‚sacrificium laudis' (131–160), einer Bedeutungsanalyse des ‚offere pro' (160–165) sowie einer Deutung der Interzessionen im Kanon (166–171) v. a. an der alexandrinischen Markosanaphora traditionsgeschichtlich aufgewiesen, mit neutestamentlichen Motiven in Beziehung gesetzt (mit beherzigenswerten Hinweisen auf den liturgischen Kontext als hermeneutische Norm der Exegese: 137f), durch patristische Verweise verstärkt und mit einer exakten Interpretation des Kanontextes abgestimmt. Die gängige Opferdeutung nach Trient tauche erst in den frühmittelalterlichen Meßerklärungen auf (173ff). Erst hier (Text von Florus von Lyon 183) im Kontext einer neuen kulturellen und soziologischen Situation wird die Kirche zum Subjekt der Darbringung. Was de Lubac für die Gnadentheologie und den ‚Corpus-Christi-Gedanken' herausgestellt hat, scheint Meßner für das Opferverständnis der Eucharistie hier anzufragen. Gewiß, er formuliert zurückhaltend, mit reichlichen Hinweisen auf ausstehende Forschung. Das Ergebnis erscheint mir äußerst bemerkenswert, ja erschütternd. Erst von der mittelalterlichen Meßerklärung (und den späteren Rubriken) aus, ist die Kirche als opferndes Subjekt zu eruieren. Von dieser Hermeneutik (nicht vom Text des Kanons aus!) führt der Weg zu den Formulierungen der neueren Hochgebete (264–272; Kern der Problematik: 199) und zu anderen liturgischen Texten (286–296), die nicht nur systematisch fraglich sind, sondern den ökumenischen Konsens mit den Kirchen der Reformation (262ff) unterlaufen, mit den ostkirchlichen Anaphoren in Widerspruch stehen und den Sinn des römischen Kanons nach Meßner und Schultz verfehlen: „Erst die jüngste Liturgiereform hat es gewagt, ausdrücklich zu formulieren, was seit der Scholastik auf die Ebene der Gesten und der Interpretationen begrenzt geblieben war" (199). Daraus ergibt sich die erschütternde Frage: Ist die jüngste Liturgiereform auf theologischen Sand gebaut, auf Theorien und Hypothesen, die nicht nur in dieser Frage sich bereits als unhaltbar erwiesen haben? Was bedeutet dies aber für die derzeitige Überarbeitung der liturgischen Bücher? Diese Fragen stellt der Bd zwar nicht ausdrücklich, aber er ruft förmlich danach. Auch ein anderer Aspekt der jüngeren Reform der liturgischen Sprache wird deutlich. Wer gleicht sich wem in der Sprache an? Bei diesem Thema aber scheint die vielbeschworene Unverständlichkeit der liturgischen Sprache doch wohl daran zu liegen, daß die Opferrealität unserer Lebenswirklichkeit weitgehend verdrängt wird. Dies sollte liturgisch nicht verstärkt werden. Verständlich sind auch anstößige, ja widerstehende und provozierende Worte. Zu diesen gehört der Begriff ‚Opfer' allemal, zumal Frieder Schulz in der evangelischen Gegenwart zusammen mit dem Verschwinden des Opfergedankens in neueren Liedern und Formularen eine „Entchristologisierung der Glaubenspraxis" (256) feststellt. Daß damit keinem beliebigen Gebrauch der Opferkategorie Vorschub geleistet werden darf, unterstreichen alle Beiträge eindrucksvoll. Als Kriteriologie scheint mir aber der Beitrag von Merklein von besonderer Bedeutung zu sein, dessen Interpretation des Stellvertretungsgedankens für die Frage nach der Opferdimension der Eucharistiefeier sich aufzunehmen lohnt. Könnte auch hier der Gedanke der ‚punktuellen Analogie' bedeutsam werden?

Innsbruck Roman A. Siebenrock

Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Festschrift Angelus A. Häußling, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann. Teil 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung. Teil 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. – Münster: Aschendorff 2002. VII, 1224 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 88), kt € 98,00 ISBN: 3–402–04067–0

Jede Wissenschaft braucht Vordenker, Spurensucher in die Zukunft, Männer und Frauen mit dem Gespür, was die Gegenwart und Zukunft erfordert, unruhige Geister, die verhindern, daß sich die Vertreter einer Wissenschaft im Elfenbeinturm niederlassen und in der Tradition erstarren. Für das noch junge Fach Liturgiewissenschaft in der Reihe der theologischen Fächer hat diese Aufgabe unter den jetzt sechzig- bis siebzigjährigen Vertretern in besonderer Weise Angelus Häußling wahrgenommen, der bekannte Benediktinermönch aus der traditionsreichen Abtei Maria Laach. Er ist sich dieser Rolle auch vollauf bewußt, hat er doch kaum ernsthaft widersprochen, als bei der Feier seines siebzigsten Geburtstages ein Kollege ihn ironisch liebenswürdig als Liturgiepapst titulierte. Damit sind wir schon bei den beiden voluminösen Bden, die hier zu besprechen sind, denn sie wurden dem Jubilar bei dieser Gelegenheit überreicht und der Öffentlichkeit vorgestellt. Der Rez. konnte dort lernen, daß der Umfang von FSen oftmals mit der Bedeutung des Fachvertreters korrespondiert und daß es inzwischen so etwas wie einen inoffiziellen Wettbewerb in FSen zu geben scheint. Mit 1224 S. in zwei Bden – zugegebenerma-

ßen schlicht wie die ganze Reihe gebunden und aufgemacht – dürfte wohl inhaltlich, wenn auch nicht von der Aufmachung her, ein nicht so leicht zu überbietender Höhepunkt erreicht sein.

Die beiden Ordinarien der Liturgiewissenschaft – Martin Klöckener, Freiburg/Schweiz und Benedikt Kranemann, Erfurt –, die das Werk in Maria Laach geschickt und eindrucksvoll der Öffentlichkeit vorstellten, ließen keinen Zweifel daran, daß die Idee zu diesem Werk von dem zu Ehrenden selber stammt. Schon 1989 hatte Häußling seine Kolleginnen und Kollegen darauf aufmerksam gemacht, daß das Phänomen Liturgiereform die Kirchengeschichte begleite, hatte dies an einigen Beispielen exemplifiziert und zu einer genaueren Erforschung dieses Tatbestandes angeregt. Die beiden Hg. machten daraus ein Forschungsprojekt und legten dessen erste Ergebnisse dem Jubilar als Ehrengabe in die Hand.

Teil 1 bietet laut Inhaltsverzeichnis „Biblische Modelle (25–96), Altkirchliche Reformen der Liturgie (97–224), Reformen der Liturgie im Mittelalter (225–380) und Reformen der Liturgie von der Reformation bis zur Aufklärung (381–560). Einige Fragen drängen sich da gleich auf. Kann man wirklich schon von „biblische(n) Modelle(n)" (5) für Liturgiereformen sprechen, wie es der Untertitel des 1. Teiles tut? Ist die Innovation des liturgischen Gesangs in der alten Kirche schon unter Liturgiereform zu subsumieren? Der Rez. drängt seine Fragen erst einmal zurück, um in den Beiträgen zu lesen. Margret Peek-Horn stellt zunächst den „Reformentwurf von Ez 40–48" gekonnt dar und versieht ihn mit „Anfragen im Hinblick auf die theologische Dimension von Liturgiereform". Bei dem spannenden Beitrag des Neutestamentlers Peter Fiedler über „Kultkritik im Neuen Testament?" geht dem Rez. das Licht auf, daß der Haupttitel Liturgiereformen (ohne Fragezeichen!) als ein noch abzuklärender verstanden wird und deshalb auch Phänomene dargestellt werden, die diesem Begriff nicht voll oder vielleicht gar nicht entsprechen. Der Rez. fühlt sich in seinen spontanen Fragen aufgefangen, als er bei einigen Vf.n doch eine vorsichtigere Fragestellung feststellt. So spricht A. Franz von „Tradition und Innovation", der elsässische Theologe Marcel Metzger gebraucht den Terminus „Evolution" und Arnauld Join-Lambert stellt die direkte Frage: „Peut-on parler de ‚reforme liturgique' en Gaule du IVe au VIIe siècle?" Der bekannte Mittelalterspezialist Arnold Angenendt kommt gegen Ende seines kenntnisreichen Beitrags sogar zu dem Ergebnis: „Am Ende bestätigt sich Klausers Urteil von der Ausweitung und der Bereicherung der Liturgie im frühen Mittelalter. Doch ist dieses Urteil deutlich zu modifizieren. Denn die tatsächliche Ausweitung der Liturgie kann nicht in unserem Sinne als reformerisch bezeichnet werden." (236) Es wird also darauf ankommen, denkt sich der Rez., eine Kriteriologie zu entwickeln für das, was man Reform nennen und was man exakter anders bezeichnen sollte.

Der Beitrag von B. Kranemann über „Nachtridentinische Liturgiereform am Beispiel des Bistums Münster" (466–495), ein bis vor kurzem wenig erforschter Bereich, hat den Rez. besonders nachdenklich gemacht. Es handelt sich um eine Reform, die über etwa zweihundert Jahre von mehreren Bischöfen des Bistums durchgeführt wurde, die sich in erneuerten liturgischen Büchern dokumentiert, die aber auch mit einer Bildungsoffensive des Klerus einherging und bei der vor Ort Erfolgskontrollen durchgeführt wurden. Daß auch neuere wissenschaftliche Erkenntnisse durch neueste Forschungsergebnisse überholt werden können, legt der inzwischen verstorbene Innsbrucker Liturgiewissenschaftler Hans Bernhard Meyer in seinem Beitrag „Benedikt von Aniane" unbestechlich offen dar. Er weist in Anm. 1 auf eine neue Untersuchung über Benedikt hin, die wichtige Positionen seines folgenden Artikels in Frage stellt.

Teil II hat drei Schwerpunkte. Er befaßt sich einmal mit der Liturgischen Bewegung des 20. Jh.s in Deutschland auf katholischer wie evangelischer Seite, in Belgien, in Frankreich und Polen, ihren geistigen Wegbereitern wie Dom Guèranger und Odo Casel und den ersten kirchenamtlichen Reformen unter Pius X. und Pius XII. (563–748). Ebenso ausführlich wird dann im VI. Abschnitt „Das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkonziliare Liturgiereform" (749–1080) kenntnisreich dargestellt, wobei der erste und zweite Beitrag der Liturgiekonstitution als der Grundlage der ganzen Reform gewidmet sind. Der dann folgende Beitrag von Diana Güntner „Wer reformiert die Liturgie? Zu den Trägern der Liturgiereform (...)" schneidet ein Thema an, das dem Jubilar sehr am Herzen liegt. Anschließend wird nicht nur die Reform in Deutschland dargestellt, sondern auch in den Niederlanden, der deutschsprachigen Schweiz, in Österreich, in Frankreich, Italien, Spanien und in den USA behandelt. Eindrucksvoll ist auch die kenntnisreiche Auseinandersetzung von Rainer Kaczynski mit einigen Positionen von Kardinal Ratzinger zur Liturgiereform, besonders über das nachkonziliare Missale Romanum.

Erfreulich, daß die beiden Hg. am Schluß eine systematische Auswertung der zwei voluminösen Bde vorlegen mit dem Titel: Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes (1081–1108). Sie bilanzieren drei Typen von Liturgiereform: Gesamtkirchliche Reformen, Teil- oder ortskirchliche Reformen und monastische Reformen.

Weiter erheben sie acht Charakteristika von „Liturgiereform". 1) Gesamterneuerung des Gottesdienstes, darunter verstehen sie „eine umfassende Revision des Gottesdienstes der Kirche". Kleinere Änderungen und Erneuerungen des Gottesdienstes könnten nicht als Liturgiereform gelten (1087f.). 2) Revision der schriftlich fixierten Quellen. Die Neubearbeitung der Bücher allein garantiere jedoch noch keine Reform von Liturgie. Es komme entscheidend auf die Rezeption an (1090). 3) Unterschiedliche liturgierechtliche Geltungsbereiche. Hier seien historisch und aktuell Konflikte zu konstatieren. 4) Die liturgietheologische Hermeneutik von Liturgiereform. Dieser Punkt wird sehr differenziert in sieben eigenen Aspekten dargestellt. Für die Durchführung einer Liturgiereform bedürfe es „auf der inhaltlichen Ebene einer tragfähigen liturgietheologischen Begründung und eines hermeneutischen Konzepts. Dieses könne zeitbedingt sehr unterschiedlich ausfallen. Auch könnten verschiedene Aspekte miteinander verbunden werden". 1) Rückkehr zum Ursprung (Tradition); 2) Gewährleistung kirchlicher Einheit; 3) Gewährleistung der Orthodoxie; 4) Romanisierung der Liturgie; 5) Schriftgemäßheit; 6) Ermöglichung von Inkulturation; 7) Feier des Paschamysteriums als Reformmitte im Zweiten Vatikanischen Konzil.

Die Reihe der acht Charakteristika geht weiter mit: 5) Ekklesiale Einbindung und Reforminstanzen, wobei stark auf die Anerkennung durch die zuständigen kirchlichen Instanzen und die Rezeption durch die Gläubigen abgehoben wird (1098). 6) Longue dureè und Rezeption von Liturgiereform. Eine Liturgiereform sei ein langes und prozeßhaftes Geschehen. 7) Innerkirchliche Vermittlung der Anliegen von Liturgiereform sei notwendig; es müsse Überzeugungsarbeit bei Klerus und Laien geleistet werden. 8) Liturgiereform im Kontext kirchlicher, gesellschaftlicher oder politischer Reform. Hier kommt der von A. A. Häußling aus der Soziologie entnommene Begriff des Paradigmenwechsels zum Zuge. Liturgiereformen bahnen sich an, wenn die religiösen, politischen oder gesellschaftlichen Plausibilitäten einer vorausgegangenen Epoche hinterfragt werden und neue sich herausbilden.

Dem hohen Standard des Unternehmens gemäß finden sich am Schluß von Franz Bartunek erarbeitete Register der Schriftstellen, der Vf. und Personen sowie der Namen, Wörter und Sachen; ebenso kurze Informationen zu den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der FS (1109–1224).

Die Hg. haben in einem letzten Punkt festgestellt, daß offene Fragen geblieben und neue entstanden sind. Der Rez. möchte drei Aspekte ansprechen, wo er weiteren Klärungsbedarf sieht. Zuerst geht es um eine klarere Abgrenzung zwischen Liturgischer Entwicklung innerhalb einer Epoche und Liturgischen Reformen. Ab wann kann man eine Liturgie reformieren? Muß sie nicht zuerst eine einigermaßen konsistente Gestalt gewonnen haben, ehe man sie aus welchen Gründen auch immer reformieren kann? Das NT enthält ohne Zweifel Zeugnisse von Liturgieentwicklung, aber auch schon von Reformen? Ist der Eingriff des Paulus in die Art der Mahlfeier in Korinth ein Aspekt von Entwicklung oder schon Reform? Der Rez. stimmt der am Ende ausgesprochenen Sicht der Hg. ausdrücklich zu, bis zur Herausbildung der verschiedenen christlichen Liturgiefamilien von Entwicklung zu sprechen. Aber auch später, etwa im Mittelalter, ist nicht jede Veränderung Reform. Denn Angenendt kommt am Ende seiner ausführlichen Darstellungen zu dem Schluß: „(...) die tatsächliche Ausweitung der Liturgie kann nicht in unserem Sinne als reformerisch bezeichnet werden." (I, 236). Die Liturgiegeschichte braucht auch in Zukunft nicht vorwiegend als Geschichte der Reformen geschrieben werden, so wichtig sie sind. Der Rez. ist überzeugt, daß die von Theodor Klauser und A. L. Mayer aufgezeigten Epochen der Liturgiegeschichte durchaus ihre Bedeutung behalten, wenn man ihre Charakteristik nicht als exklusiv, sondern als Hervorhebung der typischen Entwicklung einer Epoche ansieht, der durchaus gegenläufige Bewegungen entgegenstehen können.

In einem weiteren Punkt möchte Rez. Zweifel an der Aussage der Hg. über das Verhältnis von Liturgischer Bewegung und liturgischer Reform anmelden. Sie resümieren: „(...) so wird mehrere Jahrzehnte lang in einem komplexen Prozeß unter Beteiligung verschiedenster Kreise, Institutionen und Einzelpersonen die spätere Liturgiereform vorbereitet, ohne daß selbst schon Liturgiereform geschieht." Dagegen ist festzuhalten, daß in der Zeit der Liturgischen Bewegung die häufige Kommunion, die missa dialogata und die Gemeinschaftsmesse eingeführt, der Altar als frei stehender Tisch an manchen Orten wiedergewonnen wurde, die Muttersprache in der Feier der Sakramente einen beträchtlichen Anteil erhielt, die Feier der hl. Woche reformiert und 1960 die Erwachsenentaufe wieder in ihre alten Teile aufgegliedert werden durfte, um einige wichtige Reformen zu nennen. Die Liturgische Bewegung hat zu ihrer Zeit durchaus Reformen impliziert. Man lese zu diesem Zwecke nur einmal wieder die erste Hälfte von August Doerner, Sentire cum Ecclesia! Ein dringender Aufruf und Weckruf an Priester (M. Gladbach 1941) oder ähnliche Schriften, die gegen die Reformen Sturm laufen.

Mein dritter Punkt betrifft die Frage nach der Zielsetzung einer Reform. Es gibt Ziele, die der Liturgie wesensgemäß und solche, die der Liturgie äußerlich sind und von außen in sie hineingetragen werden. Wenn Kardinal Ratzinger recht mit seiner Meinung hätte, daß viele Gottesdienstgemeinden sich selbst, aber nicht den heilschenkenden Gott feiern, dann wäre das bei aller Bedeutung der christlichen Gemeinde als sichtbarer Träger der Liturgie Deformation der christlichen Liturgie. Die Frage, was ist oder wann geschieht Deformation christlicher Liturgie gehört wesentlich zu den zu erörternden

Fragen von Liturgiereform. Dies wird deutlich an zwei Beiträgen über die Liturgiereform der Aufklärung in dieser FS. Der protestantische Pfarrer Alfred Ehrensperger konstatiert in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit den Forschungsergebnissen seiner katholischen Fachkollegen über die Aufklärungszeit „Anpassung an den Zeitgeschmack" als das tragende Motiv der protestantischen Aufklärungsliturgiker. Dagegen beurteilt Franz Kohlschein in seinem Beitrag „Liturgiereform und deutscher Aufklärungskatholizismus" die katholische Liturgiereform als Beispiel für eine Inkulturation, was die Hg. in ihrer Zusammenfassung übernehmen. Nun sollen Unterschiede zwischen der katholischen und protestantischen Liturgiereform der Aufklärung ausdrücklich bestätigt werden. Aber beide hatten auch eine wichtige Gemeinsamkeit: die Motivation für eine Liturgiereform: Die Liturgie solle belehrender und erbauender werden, sie solle die gläubigen Menschen zu einem moralischen Lebenswandel führen. Die katholische Liturgiereform der Aufklärung weist durchaus Elemente von Inkulturation auf, hat aber auch deutliche Züge von Anpassung an den Zeitgeschmack. Denn woran ist sie denn letztlich nach einem Verlauf von etwa sechs Jahrzehnten (1780–1840) gescheitert? Sicher spielten dabei auch äußere kirchenpolitische Faktoren mit, aber letztlich dürfte sie an ihrem mangelnden theologischen Fundament gescheitert sein. Deshalb muß bei der Analyse einer Liturgiereform auch die Frage erörtert werden, ob die Ziele der Liturgie wesensgemäß sind oder äußerlich an sie herangetragen werden und dadurch zu einer Deformation führen.

Die FS mit vielen neuen Erkenntnissen, aber auch mit schwerwiegenden neuen und alten Fragen, dürfte dem lebenslangen Suchen und Fragen des Jubilars kongenial sein. Doch der von zwei voluminösen Bden geplagte Rez. möchte die bescheidene Bitte vorbringen, daß die FS für Angelus A. Häußling bzgl. des Umfangs nicht Schule macht. Zum Glück gibt es nicht allzu viele Ausnahmegestalten wie er.

Vallendar Manfred Probst

Malcherek, Reinhold: **Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert.** Valentin Thalhofer (1825–1891) und sein „Handbuch der katholischen Liturgik". – Münster: Aschendorff 2001. XLIV, 227 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 86), kt € 29,70 ISBN: 3–402–04065–4

Mit der vorliegenden Studie legt der Vf., Priester der Erzdiözese Köln, seine Doktorarbeit vor, die im SS 1999 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg angenommen worden ist. Diese Diss. befaßt sich mit einem profilierten Vertreter der Liturgiewissenschaft des 19. Jh.s, der in Dillingen, München und Eichstätt gelehrt hat. Malcherek konzentriert sich ganz auf dessen „Handbuch der katholischen Liturgik", das in seinem theologisch erstaunlich hohen Niveau, wohl infolge der Bearbeitung durch Ludwig Eisenhofer (1912 u. 1932/33), aber möglicherweise auch aus anderen Gründen, in der ersten Hälfte des 20. Jh.s (leider) nicht mehr adäquat rezipiert worden ist. Die gut aufgebaute und sorgfältig durchgeführte Untersuchung M.s, die sich durch ihren Reflexionsgrad und ihre klare Diktion auszeichnet, rückt die Bedeutung Valentin Thalhofers (1825–1891) nicht nur angemessen ins Licht, sie zeigt auch, wie dieser Theologe und Priester des Bistums Augsburg als Liturgiker mit seiner Lebensleistung bleibende Maßstäbe gesetzt hat, die v. a. in seiner Konzeption von Liturgiewissenschaft bestehen.

M. gliedert seine Arbeit in vier Teile. Der einleitende Teil I behandelt Quellen, Ziel, Methode und Aufbau der Studie, er bietet einen Forschungsbericht zum Stand der Liturgiewissenschaft im 19. Jh., beleuchtet den Forschungsstand zum Werk Thalhofers und faßt die Rezensionen in kritischer Sichtung zusammen, die dessen Handbuch erfahren hat. Die Rezensenten würdigten in erster Linie den historischen und theologischen Ansatz Thalhofers (1–19). In Teil II bietet M. eine biographische Skizze. Er stellt mit dem Lebensweg Thalhofers dessen literarisch-wissenschaftliches Werk dar (21–46). Gleich an dieser Stelle sei auf die von M. erarbeitete Bibliographie über V. Thalhofer hingewiesen. Diese erstreckt sich über die Jahre 1848–1893. Sie wird im Anhang zur Verfügung gestellt (194–212), wo man auch eine Inhaltsübersicht zum Handbuch Thalhofers findet (182–193).

Der Teil III ist für die vorliegende Untersuchung M.s der zentrale, und er nimmt – trefflich aufgefächert – mit Recht, vom Umfang her, das Ausmaß an, das ihm ob seiner Bedeutung gebührt (47–172). M. behandelt hier die Entstehungsgeschichte des Thalhoferschen Handbuchs sowie dessen Aufbau, Inhalt, Methodik, Intention und Adressaten (I), um dann die Grundlagen der Liturgiewissenschaft in diesem Werk herauszustellen (II). Das geschieht in zwei Schritten, die der Wissenschaftstheorie (A) und den wissenschaftlichen Ansätzen (B) bei Thalhofer gelten. Dabei arbeitet M. die Momente heraus, welche die Theorie der Liturgiewissenschaft bei Thalhofer bestimmen. Dieser reflektiert sie als Teildisziplin der Pastoraltheologie, die sich mit der historischen und aktuellen Gestalt der Liturgie befaßt, indem sie – die Ergebnisse v. a. der Dogmatik und Kirchengeschichte rezipierend – aus der gefeierten Liturgie eine Theologie der Liturgie entwickelt. Für Thalhofer sind die aus dem Wesen der Liturgie abgeleiteten liturgietheologischen Prinzipien Leitlinien einer sachgerechten liturgischen Praxis der Kirche. Im einzelnen stellt M. aus Thalhofers Handbuch vier Ansätze heraus, die dessen Konzeption von Liturgiewissenschaft bestimmen: den anthropologischen, den historischen, den theologischen und den liturgisch-praktischen (75–172). Von besonderem Gewicht sind die Passagen, in welchen M. den theologischen Ansatz Thalhofers aufzeigt (91–150), die Begriffe klärt (Liturgie, Gottesdienst, Kult, Ritus, Zeremonie), die Definition von Liturgie bei Thalhofer erhebt, um dann sowohl auf den trinitätstheologischen als auch auf den christologischen, den pneumatologischen und ekklesiologischen Aspekt der Liturgie zu verweisen. In diesem Kontext bringt M. zwei Exkurse. Der erste geht auf Thalhofers Lebensthema „Opfer" ein (104–115) und wird trotz dessen Kompliziertheit kraftvoll bewältigt, der zweite Exkurs gilt der Epiklese und der eucharistischen Konsekration (122f), muß aber verständlicherweise darin aufgeworfene Fragen offen lassen. In dem Passus über den ekklesiologischen Aspekt der Liturgie (123–150) sind v. a. Th.s Auffassungen über das Verhältnis von römischer und ortskirchlicher Liturgie (134f) und seine Ansichten über die Reformabilität der Liturgie (141–147) nicht nur bemerkenswert, sondern von bleibender Geltung.

Im IV. Teil (173–181) faßt der Vf. Thalhofers Konzeption von Liturgiewissenschaft kurz zusammen, um deren Bedeutung für die Geschichte und die Theorie der Liturgiewissenschaft zu würdigen. Was Thalhofers Verstehen der Liturgie im Sinne einer Theologie der Liturgie anbelangt, so kommt diesem Münchener und Eichstätter Liturgiker – wie M. mit Recht sagt – im 19. Jh. eine herausragende Position zu. Sein Handbuch hat bei aller Zeitbedingtheit bleibende Maßstäbe gesetzt. Dessen Wirkungsgeschichte, die nicht leicht zu erfassen sein wird, gehört aber nicht mehr zum Gegenstand dieser Arbeit.

Den Zeitbedingtheiten ist Thalhofers Einordnung der Liturgiewissenschaft als Teil der damals noch fast alle praxisorientierten Disziplinen vereinenden Pastoraltheologie zuzurechnen. Für sich selbst konnte Thalhofer diese Verknüpfung in seinen Eichstätter Jahren (1877–1891) überwinden. In dieser Phase seines Lebens und Wirkens, in der das hier untersuchte Handbuch als Frucht einer Lebensarbeit entstanden ist, hat sich Thalhofer ausschließlich auf seine „Lieblingsdisziplin" Liturgik konzentrieren können.

Daß M. weitere Publikationen Thalhofers als sekundäre Quellen konsultiert und einbezieht, versteht sich von selbst. Ausdrücklich zu begrüßen ist hingegen, daß der Vf. die Handbücher von Franz Xaver Schmid (1871), Johann Bapt. Lüft (1801–1870) und Jakob Fluck (1810–1864) vergleichend heranzieht (vgl. S. 47, 60, 71, 84, 98 und öfter). Letzteres gilt auch für die von Ludwig Eisenhofer (1871–1941) bereits völlig umgearbeitete und „vervollständigte", gerade dadurch zugleich abgewertete Ausgabe 1912 des Thalhoferschen Handbuches, ist aber in diesem Fall nicht ganz so unproblematisch wie bei den zuvor genannten Autoren. Dasselbe trifft für einige Hinweise auf Arbeiten gegenwärtiger Liturgiker zu. Hier und da wären Querverweise innerhalb der Untersuchung angebracht gewesen. Dienlich sind der Auseinandersetzung mit diesem Bd die Register (217–227). Der präzise Titel ist der Untertitel. Er stellt den weniger eindeutigen Haupttitel („Liturgiewissenschaft im 19. Jh.") in den Schatten. Ohne Zweifel aber beweist die Studie M.s, daß Thalhofer zur Liturgiewissenschaft jenes Jh.s einen ganz wesentlichen Beitrag geleistet hat. Die sachliche Untersuchung M.s ist nicht zuletzt der kritischen Distanz des Vf.s zu verdanken, seiner Fähigkeit zur tieferen Durchdringung und der Kraft, zupackend zu systematisieren. Alles in allem ein respektabler Forschungsbeitrag, der zu berechtigten Hoffnungen Anlaß gibt!

Eichstätt/Bayern Theodor Maas-Ewerd †

Kirchenrecht

Codice di diritto canonico Commentato. Testo ufficiale latino. Traduzione italiana. Fonti, Interpretazioni autentiche. Legislazione complementare della Conferenza episcopale italiana. Commento A cura della Redazione di Quaderni di diritto Ecclesiale. – Milano: Ancora Editrice 2001. 1527 S., geb. € 93,00 ISBN: 88–7610–943–9

Der bisher seitenstärkste italienische Kommentar zum Codex Iuris Canonici von 1983 ist von der Redaktion einer kanonistischen Zeitschrift herausgegeben, die sich durch Praxisnähe und eine „junge" Verfasserriege auszeichnet: die Quaderni di diritto Ecclesiale. Das Verfasserverzeichnis des zu besprechenden Kommentars nennt 17 Personen mit Geburtsjahrgängen zwischen 1952 und 1967. (Einzige Ausnahme ist Francesco Coccopalmerio, Weihbischof in Mailand, der einen Aufsatz zur Identität des kanonischen Rechts beigesteuert hat.) Dieses Verzeichnis gibt darüber hinaus Auskunft über die Diözesanzugehörigkeit der Vf. (und der einen Vf.in) sowie über ihre gegenwärtige Tätigkeit und die von ihnen bearbeiteten Canones. (Bedauer-

licherweise gibt es weder bei den einzelnen Canones noch bei den größeren Blöcken der Kommentierung noch im Inhaltsverzeichnis einen Weg, den Vf. der Kommentierung einer einzelnen Norm direkter zu bestimmen als mittels Durcharbeiten des Verfasserregisters. Das erschwert die Zitation erheblich.)

Die Einführung von Perlasca und Rivella gibt nähere Auskunft über das verwendete Material: den lateinischen Text und die italienische Übersetzung des CIC, die verwendeten Abkürzungen, die Quellen des CIC – es sind Fehler der entsprechenden offiziellen Ausgabe korrigiert worden –, die im Wortlaut zitierten authentischen Interpretationen, Text und Übersetzung der Apost. Konstitution „Pastor Bonus" über die römische Kurie, in die spätere Änderungen in der Struktur der Kurie nicht aufgenommen sind. Das italienische Partikularrecht, das im Anhang abgedruckt ist, werde bei der Kommentierung nur genannt, soweit es normativen Charakter habe und sich ausdrücklich auf bestimmte Canones beziehe.

Das ausführliche Abkürzungsverzeichnis wird durch ein Lesezeichen ergänzt, das die meistgebrauchten Abkürzungen in haltbarer Form auflistet.

Die Kommentierung ist generell knapp gehalten. Im Schnitt beansprucht sie die Hälfte des Satzspiegels, sie ist daher nicht grundsätzlich umfangreicher als im 1985 erschienenen, von Pio Vito Pinto herausgegebenen Kommentar der Urbaniana[1]. Während in dem neuen Werk „Pastor Bonus" und das Partikularrecht einen Pluspunkt bilden, bietet der Kommentar der Urbaniana die Apost. Konstitution über die Selig- und Heiligsprechungen, Regulae Iuris aus dem Corpus Iuris Civilis und dem Corpus Iuris Canonici, diverse materiell- und prozeßrechtliche Schemata, eine Synopse der Canones des CIC/1917 und des CIC/1983 und v. a. ein Sachverzeichnis. Das alles fehlt im Kommentar der Quaderni.

Wie bei meiner Besprechung des Groß-Kommentars aus Pamplona[2] möchte ich auch hier ein paar Canones – und zwar dieselben – herausgreifen, um den Umgang mit Problemfragen zu betrachten. Aus der Schwierigkeit der Auslegung des can. 129 in bezug auf die Leitungsgewalt und die Laien findet Mauro Rivella so heraus, daß er die doktrinelle Kontroverse für dadurch nicht entschieden hält, die Übernahme einer Konzilsinterpretation, die die Laien von der Leitungsgewalt ausschlösse, nicht erkennen kann, vielmehr auf die seit 1971 geltende Regelung zum Richteramt der Laien verweist. Er ordnet sie allerdings dem § 2 des can. 129 zu und entzieht sich damit der Entscheidung, ob die Aussage des § 1 so zu lesen ist, daß *nur* Kleriker der potestas regiminis habiles seien. Andrea Migliavacca verhält sich bei can. 274 entsprechend: Der Ausschluß der Laien von Ämtern, die Weihe- oder Leitungsgewalt mit sich bringen, habe nur im Blick auf die Weihegewalt „valore assoluto", denn schließlich gäben ja einige Normen des Codex Laien eine gewisse Teilhabe an der Leitungsgewalt, wofür er die cann. 129 § 2, 228 und 1421 § 2 anführt. Also auch hier ein sehr pragmatischer Umgang mit einer Grundfrage des kirchlichen Ämterrechtes.

Die cann. 751 und 1364, die sich unter definitorischem und strafrechtlichem Gesichtspunkt mit Häresie, Apostasie und Schisma befassen, sind von demselben Vf. kommentiert worden, Marino Mosconi. Er klammert kraft can. 11 die Christen aus den in can. 751 normierten Begriffen aus, die nicht katholisch getauft und auch nicht in die katholische Kirche übergetreten sind. Auf der Basis derselben Definition verlangt er zur Strafbarkeit volles Bewußtsein und volle Freiheit, was die Doktrin „formale Häresie" nenne. Die angedrohte Strafe, nämlich die Exkommunikation als Tatstrafe (excommunicatio latae sententiae) problematisiert er nicht. Die theologischen Fragen, die sich mit dieser Strafe verbinden, erörtert er nicht, auch nicht bei can. 1314, wo er lediglich auf Strafausschließungsgründe hinweist.

Zur rechtlichen Bedeutung der Ehedefinition in can. 1055 schreibt Paolo Bianchi interessante Gedanken: Die beiden institutionellen Finalitäten – es geht um die ordinatio matrimonii ad bonum coniugum und ad procreationem et educationem prolis – seien auf dieselbe Ebene gestellt, so daß sie in ihrem inneren Zusammenhang zu verstehen seien. Die prokreative Dimension der Ehe sei nur im Inneren der liebenden Hingabe der Gatten anzusiedeln. Die einende und interpersonale Dimension stimme ihrerseits mit der anthropologischen und christlichen Ehesicht nur überein, wenn sie nicht prinzipiell die Offenheit auf die Nachkommenschaft ausschließe. Was das bonum coniugum angehe, hätten Doktrin und Rechtsprechung noch keinen Konsens über den rechtlich relevanten Gehalt gefunden. Er will aber in Kontinuität der Tradition wenigstens die minimale Fähigkeit/Bereitschaft zur gegenseitigen Hilfe und zum Respekt vor dem anderen Gatten verlangen, wie auch zur wechselseitigen psychosexuellen Ergänzung. Die Relevanz des Ehebegriffs für die Simulation wird nicht besonders deutlich, nennt Bianchi bei can. 1101 § 2 doch die üblichen, an den Augustinischen bona orientierten Formen, wobei er insbesondere bei der Nachkommenschaft auf eine abgehobene abstrakte Formel rekurriert: Die Ablehnung der grundsätzlichen strukturellen Ausrichtung der Ehe auf die Nachkommenschaft – das sei die exclusio prolis. Zwischen Einheit und Treuepflicht differenziert er zu Recht, und für einen Ausschluß des bonum coniugum rekurriert er auf den Kommentar zu can. 1055: Vorstellbar sei eine positive und „programmatische" Verneinung der minimalen Bereitschaft zu gegenseitiger Hilfe und zum Respekt vor dem Gatten, oder der ebenso positive und programmatische Wille, dem Gatten eine Sexualpraxis aufzunötigen, die schwerwiegend gefährlich und/oder unmoralisch sei.

In der Regel des can. 1511, wonach die gerichtlichen Akte eines Prozesses nichtig seien, wenn eine Partei nicht ordnungsgemäß geladen werden konnte, sieht Eugenio Zanetti offenbar kein Problem. Damit bietet er auch keine Lösung für den Fall an, daß jemand die Nichtigerklärung seiner Ehe erreichen möchte, obwohl sein Ehegatte unauffindbar ist.

Auf zwei Textprobleme (in den cann. 1158 und 1742), die ich in der o.g. Rezension zum spanischen Comentario Exegético hingewiesen habe, gehen Paolo Bianchi und Gianpaolo Montini nicht ein.

Eine letzte konkrete Bemerkung: Montini weist zu den cann. 1442–1445 darauf hin, daß die Codex-Normen durch die Artikel 121–130 PastBon ersetzt seien. Er berücksichtigt dann die Aussagen dieser Artikel bei der Kommentierung der Canones.

In der Überschau darf man sagen, daß der neue Kommentar aktuell ist, speziell für italienische Verhältnisse wichtige Informationen bietet, aber zur Klärung von Interpretationsfragen aufgrund seiner Knappheit nicht durchdringt. Ein Proprium, das einem nicht-italienischen Leser dieses Werk unentbehrlich machen könnte, habe ich aber nicht gefunden.

Münster Klaus Lüdicke

[1] Commento al Codice di Diritto Canonico, a cura di Mons. Pio Vito Pinto, Roma 1985 (L + 1163 Seiten).

[2] Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, hg. v. Universidad de Navarra, Commentario exegético al Código de Derecho Canónico. 5 Bde in 8 Teilbänden, Pamplona 21997, ca. 7.800 Seiten. Meine Rezension dazu in: DPM 6 (1999) 322–329.

Löffler, René: **Gemeindeleitung durch ein Priesterteam.** Interpretation des can. 517 § 1 CIC/1983 unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Rechtslage. – Essen: Ludgerus 2001. IX, 207 S. (BzMK. Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici. Beiheft 31), geb. € 29,00 ISBN: 3–87497–238–0

Löffler hat eine umsichtige und gründliche Studie zu can. 517 § 1 CIC vorgelegt, in der die Norm ausführlich kommentiert und alle Diskussionspunkte, die mit der Übertragung und Ausübung der Hirtensorge in ein oder mehreren Pfarreien durch mehrere Priester in solidum zusammenhängen, angesprochen und kenntnisreich sowohl rechtsdogmatisch als auch praxisorientiert erörtert werden.

Nach der Behandlung der Entstehungsgeschichte der Rechtsfigur (2–36) wird § 1 von can. 517 im Kontext der übrigen kodikarischen Bestimmungen von Kap. VI des II. Buches des Codex Iuris Canonici von 1983 über Pfarreien, Pfarrer und Pfarrvikare interpretiert (37–134). Dieses Kap. bildet den Schwerpunkt der an der Kath.-theol. Fak. der Univ. Münster bei Frau Prof. Dr. Reinhild Ahlers angefertigten Lizentiatsarbeit. Anschließend (135–176) wird, basierend auf einer vom Vf. getätigten Umfrage, die Anwendung des can. 517 § 1 CIC in deutschen Diözesen untersucht. Ein viertes Kap. (177–180) dient der Ergebnissicherung. Ein Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Anhang, der Schemata zum Überblick über die Redaktionsgeschichte der behandelten kodikarischen Bestimmungen enthält, sind der sorgfältig erarbeiteten Studie angefügt.

Spannend wird das Buch auf S. 76–102. Denn in diesem Abschnitt diskutiert L. die Rechtsstellung der Teampriester und das rechtliche Verhältnis zwischen Moderator und den übrigen Teammitgliedern. Leitend dabei ist die Frage, ob mit can. 517 § 1 CIC „vom Prinzip einer unipersonalen Gemeindeleitung" abgewichen wurde. Can. 287 § 2 CCEO und die Formulierung „cura pastoralis committi potest pluribus in solidum sacerdotibus" in can. 517 § 1 CIC legen das nahe. Eine nicht als authentische Interpretation zu wertende Antwort des PCI auf eine Anfrage des Erzbistums Köln, in der festgestellt wird, daß die Priester der Gruppe nicht wirklich Pfarrer mit allen Pflichten, Rechten und Vollmachten seien (100), scheint dem zu widerstreiten. In der Besprechung des Werkes möchte ich mich auf diese eine Frage beschränken. Denn L.s Argumentation überzeugt. Zudem stellt er für die zu führende kanonistische Diskussion in dieser Frage wichtige Weichen.

Es ergeben sich wenigstens zwei Teilfragen. Erstens: Sind die Teampriester, denen die cura pastoralis einer Pfarrei amtlich übertra-

gen wird (das wird mit dem Verb committere angezeigt), Pfarrer der Pfarrei? Und zweitens: Ist der Moderator, der die Zusammenarbeit zu leiten und gegenüber dem Diözesanbischof zu verantworten hat, „primus inter pares" oder gegenüber den übrigen Priestern „hierarchische Instanz"?

Zur ersten Frage: Das Pfarramt wird allen Priestern in solidum, d. h. zur ungeteilten Hand, übertragen. Folglich sind alle Priester Inhaber des Pfarramtes. Dafür sprechen die Bestimmungen des can. 542, die auf die für den Einzelpfarrer geltenden Voraussetzungen für die Amtsübertragung verweisen; ferner die in can. 543 genannten Amtspflichten, die sich an denen des Pfarrers orientieren und schließlich die in can. 544 getroffene Feststellung, daß bei Ausscheiden eines Priesters aus dem Team die Pfarrei nicht vakant wird. Die Feststellung des PCI, daß ganz bewußt keinem Priester der Gruppe der Titel Pfarrer und nicht alle dem Pfarrer eigenen Pflichten, Rechte und Vollmachten verliehen würden, vermag nach L. nicht zu überzeugen, da der Begriff der ‚cura pastoralis' für die pfarrliche Seelsorge in ihrer Gesamtheit steht und zudem die in can. 531 und can. 535 genannten Verpflichtungen des Pfarrers, die in can. 543 nicht ausdrücklich erwähnt werden, selbstverständlich erscheinen. L. kommt zum abschließenden Urteil, „daß zwischen der Rechtsstellung eines Teampriesters nach can. 517 § 1 CIC und der eines kanonischen Pfarrers keine wesentlichen Unterschiede zu finden sind, die nicht durch die rechtliche Natur der Gruppe selbst erklärt werden könnten und an dem Status eines Pfarrers im kanonischen Sinn zweifeln ließen" (102). Die These, daß es sich bei den Teampriestern um Seelsorger mit der Rechtsstellung eines Pfarrers handele, die keine kanonischen Pfarrer sind, hält L. aus kanonistischen Gründen für problematisch. Die Einschränkung beträfe das Rechtsverhältnis der Teampriester gegenüber dem Diözesanbischof und hätte die Vakanzregelung nach can. 544 gegen sich.

Der Moderator ist, das ist für die Beantwortung der zweiten Frage zu beachten, einer der Priester, denen die cura pastoralis in solidum übertragen worden ist. Can. 517 § 1 macht keine Aussage darüber, ob der Moderator ernannt werden muß. Es muß ihn dem Wortlaut zufolge geben, damit eine geordnete Ausführung der cura pastoralis geschehen kann. Ihm wird folglich hinsichtlich des Pfarramtes keine eigene Amtsvollmacht übertragen, die sich von der der anderen Priester unterschiede. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß er ein Weisungsrecht hinsichtlich der Ausübung der Amtsvollmacht der Priester hat. Das Weisungsrecht wird in den Bestimmungen über die Ausübung der Eheassistenz und Dispensvollmacht (can. 543 § 1) sowie über die rechtsgeschäftliche Vertretung (can. 543 § 2 3°) konkretisiert. Es findet seinen symbolischen Ausdruck in der Regelung über die Besitzergreifung (can. 542 3°), die durch den Moderator erfolgt. Dies ist deshalb stimmig, weil mit der Besitzergreifung für die Amtsinhaber die Pflicht zur Amtsausübung beginnt (can. 527 § 1). Für L. ist der Moderator als Koordinator der Zusammenarbeit im Verhältnis zu den anderen Teampriestern nicht ‚pastor superior', sondern ‚primus inter pares', der zudem dem Diözesanbischof gegenüber dafür verantwortlich ist, daß die Hirtensorge ausgeübt wird (und nicht einer sich hinter dem anderen versteckt). Seine Stellung ist funktional begründet in „der Natur der Gruppe selbst (eine erforderliche Abstimmung mehrerer Gleichberechtigter) und in der Notwendigkeit, daß bestimmte Vollmachten geordnet ausgeübt werden (Rechtssicherheit gegenüber Dritten)" (98).

Der Hinweis auf eine Parallele, die sich in den Bestimmungen über die Diözesankurie findet, läßt diese Interpretation plausibel erscheinen. Ein Diözesanbischof kann nach can. 475 § 2 mehrere Generalvikare ernennen. Sie alle sind aufgrund ihrer Ernennung Amtsinhaber mit allen Rechten und Pflichten. Can. 473 § 2 gibt ihm die Möglichkeit, einen Moderator der Kurie zu ernennen, der die Durchführung der Verwaltungsgeschäfte zu koordinieren und zu kontrollieren hat, daß die Amtsgeschäfte wahrgenommen werden. Zum Moderator der Kurie soll einer der Generalvikare ernannt werden (can. 473 § 3).

Durch die für eine geordnete Amtsausübung erforderlichen Weisungsrechte werden die Teampriester aber ebensowenig wie die Generalvikare zu Mitarbeitern des Moderators. Der Moderator regelt lediglich das Wie der Ausübung der Pflichten und Rechte, deren legitime Inhaber sie sind, und er trägt die Verantwortung dafür, daß sie ihren Amtspflichten auch tatsächlich nachkommen.

Nun aber zurück zur Frage des Unipersonalprinzips, welches für die pfarrliche Hirtensorge gemäß kanonistischer Doktrin unverzichtbar ist. Wird es nicht in Frage gestellt, wenn mehreren Priestern in solidum die cura pastoralis für eine oder mehrere Pfarreien übertragen wird und müßte es dann nicht durch den Moderator als hierarchische Instanz verkörpert werden? L. bereitet seine Lösung des Problems durch einen theologischen Exkurs über die unipersonale Christusrepräsentanz in der Pfarrei, den er anhand von Erörterungen über die paulinische Leib-Christi-Metapher durchführt, vor und kommt zu einem überraschenden Ergebnis: „Die Leib-Metapher des Paulus erweist sich aus heutiger exege[s]tischer (!) und systematischer Sicht als ungeeignet, die Notwendigkeit einer *unipersonalen* Christusrepräsentanz in einer Gemeinde zu rechtfertigen" (83). Nicht in der Gemeindeleitung, sondern im Dienst finde die amtstheologische Interpretation der Christusrepräsentanz ihren Kristallisationspunkt. Das Amt des Moderators kann folglich nicht von ihr her begründet werden. Für L. ist die unipersonale Christusrepräsentanz vielmehr durch diverse Regelungen zur notwendigen unipersonalen Ausübung des Pfarramtes in den einzelnen Amtshandlungen gewährleistet, „und es ergibt sich keine theologische Notwendigkeit, darüber hinaus nach einem unipersonalen Haupt innerhalb der Priestergruppe zu suchen" (96). Eine von der Sorge um das Heil der Gläubigen her gedachte, exegetisch und systematisch verantwortete, aber sicher den Widerspruch mancher Kanonisten provozierende Lösung. Auf die Diskussion wird man gespannt sein dürfen.

Aachen Michael Böhnke

Religionswissenschaften

Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, hg. v. Rudolf Weth. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000. XIII, 175 S., pb. € 17,90 ISBN: 3–7887–1761–0

Der wichtige Bd dokumentiert die erste thematische Beschäftigung einer Jahrestagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie mit dem Islam, wobei Einzelfragen einbezogen und zentrale Themenbereiche durch kaum zugängliche sonstige Beiträge ergänzt wurden. Die Überlegungen des deutschen Protestantismus sind durchaus kontrovers und im Fluß, was sich in den Beiträgen spiegelt und so einen guten Eindruck der Diskussionslage vermittelt. Zum Titel des Buches ist dabei eine Schwerpunktverschiebung geworden, die sich auf der Tagung, die im Februar 1999 in Erfurt unter dem Hauptthema „Gott und Gerechtigkeit" gestanden hatte, schon anbahnte. Einem ersten Themenbereich zum Verständnis von Mission und Dialog (Sundermeier / Schumann / Moltmann) folgt nun als zweiter der zu Gott und Gerechtigkeit in christlich-islamischem Dialog (Zirker / Yardim). Ein dritter theologischer Bereich bündelt Fragen zu Abraham, Ismael und einer „abrahamitischen Ökumene" (Naumann / Stöhr / Klappert), gefolgt von dem praxisbezogenen Problemkreis Islamismus, Pluralismus und islamischer Religionsunterricht (Spuler-Stegemann / Aries / Schmidt) sowie spezieller die Reizthemen Frauen im und Konversion aus dem Islam (Krausen und Michelmann / Troeger). Der Bericht von „Fußwegen der Liebe" in christlich-islamischen Aktionen in der Arbeitswelt (Heinrich) und die abschließende Tagungsandacht zum Evangelium vom reichen Mann und armen Lazarus und der verbindenden Rolle Abrahams (Link-Wieczorek) runden das Buch praktisch-theologisch ab.

Für die beiden Missionswissenschaftler Theo Sundermeier und Olaf Schumann ist der Dialog keine Alternative zu, sondern Voraussetzung und konkrete Gestalt von Mission im Sinne der Teilnahme der Kirche an der Sendung des dreieinigen Gottes. Gedanken, die Sundermeier als maßgeblicher Mitverfasser auch in die offiziöse Studie der Arnoldshainer Konferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche „Religion, Religiosität und christlicher Glaube" (Gütersloh 1991) und in die offizielle Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen" (Gütersloh 2000) einbrachte, entfaltet er hier zugespitzt auf „Konvivenz und Differenz" (1–16): Für tragfähiger als den apologetischen Ansatz sowohl liberaler als auch pietistisch-evangelikaler Theologie, als Selbstminimalisierung und als pluralistische Theologie, hält er den von Karl Barth. Obwohl er vielen dazu diente, die Religion zu verteufeln, bietet er doch auch die von Carsten Colpe oder Werner Kohler genutzte Möglichkeit, sich der Religion als einem „Tun der Menschen" in wissenschaftlicher Forschung zu stellen. Dann ergänzen sich als Motive für die Aufgabe, uns den anderen Religionen zu stellen, das Evangelium selbst und die Unausweichlichkeit der Begegnung mit den religiös Fremden, nachdem in Fortsetzung von Jesu Werk der Öffnung der Heilige Geist für die Mission der Jünger die Grenzen auch von Sprache und Kultur durchbrach: „Weil es viele Sprachen und Kulturen gibt, (...) wird Theologie im strengen Sinne pluralistisch sein (...) Die Konvivenz ist der Raum, ja die Bedingung für das missionarische Zeugnis und die relationalen, dialogischen Beziehungen zu den der Kirche Fremden" (7). Die theologische Verhältnisbestimmung legt dabei zugrunde, daß Gott wie durch die Regierungen auch durch die Religionen das Zusammen-

leben der Menschen ordnet und in ihrem Humanum bewahrt, andererseits Gottes Welthandeln das Handeln der Menschen nicht aus-, sondern einschließt, weshalb in ihnen zugleich Menschen Gottes Gaben pervertieren – „keine Religion ausgenommen" (8f). Aus seinen Erfahrungen als Afrikamissionar betont S. das Fest als Situation, die das Verständnis für Zusammengehörigkeit und Differenz erweitert, wenn ein Gast nach den Regeln der einladenden Gemeinschaft daran teilnimmt (13). Dazu gehört als Ideal deutschen Alltags eine Schulpraxis, die zeigt, „was es heißt, aus den verschiedenen religiösen Traditionen zu leben, die Differenzen nicht zu bagatellisieren, sondern auszuhalten und durch die Konvivenz den Schülern und Schülerinnen zu helfen, den für sie richtigen religiösen Weg zu finden" (16).

Schumann legt den Akzent darauf, daß die Glaubenden durch christliche Mission und islamischer Da'wa jeweils einer neuen Gemeinschaft zugeführt werden, wobei Praktiken, die Schwächen der Anderen auszunutzen und mit Vorteilen materieller bzw. beruflicher Art zu locken, beiderseits als Proselytenmacherei zu verurteilen sind: Christlich verstanden ist Gemeinde kein Selbstzweck, weil ihre Mission ihren Ursprung in Gott hat, dieser christlich nur der als trinitarisch erkannte Gott sein kann und die Kirche dem in den drei Aspekten Zeugnis, Dienst und Gemeinschaft entsprechen sollte. So ist auch Wahrheit im Glauben ein relationaler Begriff (25), und Dialog eine Aussprache über etwas, das bei klar erkennbarer eigener Identität von gemeinsamem Interesse ist, so von Christen und Muslimen „zur Verantwortung des Menschen in Gottes Schöpfung" (34).

Der evangelische Systematiker Jürgen Moltmann hatte in seinem mitabgedruckten Vortrag 1996 in Berlin demgegenüber gefragt: „Dialog oder Mission?" Denn Dialog sei eine spezifisch westliche Kategorie, die die Trennung von Religion und Staatsmacht sowie die individuelle Religionsfreiheit voraussetze – was im Islam weithin fehle und kein ernsthaftes Interesse am interreligiösen Dialog zur Folge habe. Auch das westliche Dialoginteresse gelte mehr politisch-ethischen Zielen als der religiösen Wahrnehmung der fremden Religion. Deshalb plädierte M. für eine eschatologisch inspirierte Neufassung von Mission als „Einladung zur Zukunft des Lebens" (37), die wir „vergegenwärtigen (...) im Evangelium der Hoffnung und in der Diakonie der Liebe" (45), weil Gott den Geist sendet (missio Dei), der lebendig macht: „Die Religionen und Kulturen anderer Völker werden damit nicht zerstört, sondern (...) für die Zukunft der Welt geöffnet. Das entspricht durchaus der Einladung zu jenen indirekten Dialogen über die gegenwärtigen Weltgefahren" (46).

Für den katholischen Systematiker Hans Zirker beginnt solches Religionsgespräch „in unserem Kopfe" und dann „in unseren eigenen theologischen Kreisen" (50). Für Nigar Yardim, Theologin des Verbandes Islamischer Kulturzentren, begann er, als ein Pfarrer die ersten „vertrauensstiftenden Schritte" tat, indem er den Kirchenraum „der islamischen Gemeinde, die keine Gebetsräume finden konnte, zur Verfügung" stellte und sich dabei auf das „Selbstverständnis des christlichen Glaubens" berief – „ein menschlicher Versuch der Gerechtigkeit" (64). Das war für sie Orthopraxie, richtiges Tun, wie es der Islam der Orthodoxie, der richtigen Lehre, vorordnet – die Y. dann in typisch muslimischer Art vom islamischen Religionsverständnis und Menschenbild her für das Thema „Gott und Gerechtigkeit im christlich-muslimischen Dialog" entwickelt – Zirker hatte das gleiche Thema aus christlicher Perspektive im Bemühen behandelt, den Islam zu verstehen.

Der Siegener Alttestamentler Thomas Naumann nimmt in seinem Vortrag „Ismael – Abrahams verlorener Sohn", der Einsichten aus seiner Berner Habil. von 1996 zusammenfaßt, eine Spur auf, die sich auch mir Anfang der 80er Jahre in monatlichen christlich-islamischen Gesprächen in Berlin als weiterführend erwiesen hatte. Statt von den Alltagsfragen ausgehend Bibel und Koran heranzuziehen, ist es Muslimen wichtig, von den heiligen Schriften ausgehend eine Frage wie „Gerechtigkeit" etwa von den Ismael-Texten her mit Christen zu besprechen. Dabei ergeben sich für Christen spannende Entdekkungen (Ch. Elsas, Ausländerarbeit [Praktische Wissenschaft Kirchengemeinde], Stuttgart 1982, 20ff, bes. 40–46 zu Abraham, Ismael / Isaak und Opferfest). N. exegesiert die Kap. 16, 17 und 21 des 1. Buches Mose – die Tora des Mose ist für Muslime das Buch Gottes für Israel – in einer von der Anwesenheit der Muslime als schlecht gestellter Gruppe geschärften neuen Aufmerksamkeit in Kontrast zur Auslegungsgeschichte in Kirche und Judentum: „Die Sklavin und Ausländerin Hagar ist die einzige Frau in der hebräischen Bibel, die persönlich die stolze Verheißung ungezählter Nachkommen zugesprochen bekommt (...). Der verheißend Verheißende aber ist Jhwh, der Gott Israels" (76). Auch entspricht der Spruch in Gen 16,12 („Und er wird ein Mensch wie ein Wildesel sein, seine Hand gegen alle und die Hand aller gegen ihn. Im Angesicht aller seiner Brüder wird er wohnen") den Segenssprüchen Jakobs für seine Söhne in Gen 49: „Das Band, das alle und das den einen zusammenhält, ist die Verwandtschaft. Es ist interessant, daß die Erzähler in Israel diese Bedrohungsmetapher als Gottes Verheißung formuliert haben (...) Was wir hier in Gen 16 lesen, ist eine Exodusgeschichte unter seltsam umgekehrten Machtverhältnissen" – „Israel erzählt die Trennung von Ismael im Bewußtsein der eigenen schuldhaften Verursachung dieser Trennung: Unterdrückung in Gen 16, Vertreibung in Gen 21... In Gen 17 stiftet Gott nun mit Abraham einen zweiten Bund (...). Sein Zeichen ist die Beschneidung, sein Inhalt das unverbrüchliche Versprechen Gottes, den Nachkommen Abrahams nahe zu sein" (78f). Die von Juden und Christen meist als Gegensatz rezipierten Verheißungen für Isaak und Ismael sind durch ein einfaches „und" verbunden. Fruchtbarkeit und Mehrung als Inhalt der Verheißung, die für Ismael ausgeführt wird, sind „Metaphern eines gelingenden Lebens mit Gott, die der Abrahamsbund auch sonst verspricht". Beides ist für N. Hinweis darauf, daß die Bundeszusage an Isaak „weder Korrektur noch Eingrenzung des Abrahamsbundes, sondern eine Bekräftigung dessen" ist, was „Abraham und allen seinen Nachkommen zugesprochen wurde" (82).

Zu weiterem Nachdenken regen die Arbeitsgruppenthesen von Martin Stöhr, Vordenker im christlich-jüdischen Dialog, an, u. a.: „Könnte Mohammed nach jüdischer Vorstellung ein ‚Gerechter unter den Völkern', nach christlicher einer sein, der zwar nein sagt, aber ja tut (Mt 21,28ff)" (91)? Wenn Leo Baeck 1938 sagte, das Christentum sei „Neues im Judentum, nicht Neues gegen das Judentum", „wo und mit welchen Gründen könnte eine analoge Aussage im Verhältnis des Islam zu (...) Israel und Kirche (...) legitim gesagt werden, wo und warum nicht?" (95) Ergänzend wurde auch – in erheblich gekürzter Form – der Vortrag „Abraham eint und unterscheidet" aufgenommen, den der Wuppertaler Systematiker Bertold Klappert 1996 in Köln gehalten und dafür Karl Barths Ansatz „Gottes Offenbarung ist die Krisis der Religion" zugrunde gelegt hatte. „Weder (1) ein Judentum und Islam ausschließender christlicher Fundamentalismus noch (2) das Verständnis des Christentums als absoluter Religion, aber (3) auch nicht das Stufendenken der Aufklärung (Lessing), einer Humanität ohne jüdische, christliche und muslimische Identität" habe Zukunft, sondern nur ein „Prozeß der trialogischen Begegnung und Identitätsfindung" in „Kritik der fundamentalistischen und imperialen Ideologie innerhalb der jeweils eigenen Religion" (100). Auch „ein exklusiver Rückgang auf Abraham" drohe „uns selber von der Abrahamsverheißung auszuschließen": „Der mehrdimensionale Abrahamssegen kann von Juden, Christen und Muslimen nur gemeinsam ergriffen und im gemeinsamen Dienst an der einen Menschheit weitergegeben werden" (106). Aus der „Sympathie der Bibel für Ismael und Hagar" folgert K.: „Die Selbigkeit dieses Gottes Abrahams, des Gottes Isaaks und Ismaels, kann von der Hebräischen Bibel her nicht offen gelassen werden, wie es das Vaticanum II und die Ökumene in Genf leider noch tun" (108), und „Jesus Christus bringt den Segen Abrahams in die Völkerwelt" (109). Dafür verweist er auf Abraham im ersten Satz des Neuen Testaments (Mt 1,1) und die indirekte Bezugnahme auf seine Bereitschaft zur Hingabe des geliebten Sohnes im Verständnis der Kreuzigung Christi (Mk 1,11 und 12,6 wie Gen 22,2; vgl. auch o. Elsas): Im Koran (Sure 37,102ff.) trägt der Sohn, den Abraham Allah zu opfern bereit ist, keinen Namen, weshalb er gewöhnlich mit dem älteren und für den Islam als Stammvater in Anspruch genommenen Ismael identifiziert wird. Entsprechend werde „eine ökumenische Theologie des Heiligen Geistes (K. Barth)" „auch den als Gesandten des Gottes Abrahams betrachten, durch den allein die Muslime zur Anbetung des einzigen Gottes geführt worden sind und durch den der Gott Abrahams zu der Abraham-Gemeinschaft gesprochen hat: Muhammad, den Gesandten Gottes (H. Küng / W. Zimmerli)". Und sie werde „diese Verbindung im Wissen um die sich in der Ausgießung auf alles Fleisch (Joel 2) realisierende Abrahamverheißung auch nach vorwärts suchen", weil Pfingsten „nicht die Überschreitung und Beseitigung, sondern die anfangende Realisierung der dem Abraham für die Völker gegebenen Verheißungen darstellt" (112). Sie werde dabei „im Blick auf die Muslime ernstnehmen, was Paulus als apostolische Weisung der Christenheit auf den Weg gegeben hat:‚Den Geist dämpfet nicht. Prophetische Rede (warum dann nicht auch die Mohammeds?) verachtet nicht. Prüfet alle, das Gute behaltet' (1. Thess 5,19–21)" (114). Weil es zudem „die Segnung Abrahams durch den heidnischen König Melchesedek von draußen" gibt (Gen 14), werde sogar „über den Trialog hinaus das weite Feld der Begegnung und der Zusammenarbeit mit den außerabrahamitischen Religionen eröffnet und auch von dort her Segen (...) erhofft" (120).

Nun begegnen, wie die Beiträge des Schlußteils illustrieren, Religionen immer konkret in der Interpretation von Menschen: Die Orientalistin Ursula Spuler-Stegemann beklagt, daß die Islamisten als rigoros-fundamentalistische „Variante in dem breiten Spektrum" des Islam (123) „durch ihre Organisationsform Ansprechpartner unserer Regierung wie auch im interreligiösen Dialog sind (128). Trotzdem plädieren sowohl der konvertierte Volkshochschuldirektor Wolf Ahmed Aries als auch der evangelische Praktische Theologe Heinz Schmidt für islamischen Religionsunterricht in Deutschland: Für die Gesprächsfähigkeit der Lehrkräfte bedürfe es dabei eines die Diaspora-Erfahrung reflektierenden „Lehrstuhls für die Didaktik des islamischen Religionsunterrichts" (135) bzw. „für die Anfangszeit (...) einer islamischen Hochschule an einem Ort der Bundesrepublik" und möglichst der „Einbindung des islamischen Religionsunterrichts in eine Fächergruppe Religion / Ethik / Philosophie", wie bereits 1984 von der EKD vorgeschlagen (141f). Die konvertierte islamische Theologin Halima Krausen betont ergänzend hinsichtlich „Rechtsstellung und Lebenswirklichkeit der Frau im Islam" (143–148), daß „die in Deutschland lebenden Muslime in dem Maße, wie sie sich heimisch fühlen, auch ihre religiösen Entscheidungen eigenständig und kontextbezogen treffen" werden (148) – wie es etwa das zunächst 1999 in Frankreich und 2001 von der Muslim Studentenvereinigung in Deutschland e.V. in Köln hg. Buch von Tariq Ramadan „Muslimsein in Europa. Untersuchungen der islamischen Quellen im europäischen Kontext" belegt. Dynamik zeigt sich auch im Bericht des Gelsenkirchener Pfarrers Rolf Heinrich über „gemeinsame Gottesdienste im Alltag der Welt". Denn dabei erlebten die Beteiligten, daß Christen und Muslime gemeinsame Bilder der Befreiung haben (Abraham...)", obwohl es „auch deutlich Unterschiede gibt, die in gemeinsamen Gottesdiensten nicht verschwiegen werden müssen" (162f, 166).

Man wird dem Direktor des Neukirchener Erziehungsvereins, der diesen anregenden Bd herausgab, auch für die Aufnahme der abschließenden Tagungsandacht der Theologin Ulrike Link-Wieczorek zum Evangelium vom reichen Mann und armen Lazarus dankbar sein: „Niemand weniger als Abraham steht im Zentrum des Blickfeldes" für beide als seine „Kinder" – „und Abrahams Kinder können Gott nicht fern sein" (174).

Marburg Christoph Elsas

Concise Encyclopedia of Language and Religion, hg. v. John A. Sawyer / J. M. Y. Simpson. Consulting Editor R. E. Asher. – Amsterdam / New York / Oxford: Elsevier Science 2001. XXXI, 580 S., geb. US-$ 162,50 ISBN: 0–08–043167–4

1994 erschien die international grundlegende zehnbändige *Encyclopedia of Language and Linguistics,* in deren Schatten seitdem eine Reihe von kleineren Nachschlagewerken linguistischer Art publiziert worden sind. Seit langem geplant war vor diesem Hintergrund auch ein Lexikon zum Thema „Sprache und Religion", das erste seiner Art mit enzyklopädischem Anspruch, das nun mit dem angezeigten Bd vorliegt.

Das vorliegende Werk umfaßt etwa 315 Einzelartikel, von denen 110 (darunter viele der wichtigsten) ganz neu geschrieben, die anderen Überarbeitungen von Artikeln aus ELL sind. Die *Concise Encyclopedia of Language and Religion* bietet knappe, präzise und dennoch oft erstaunlich materialreiche Artikel zu zahlreichen Einzelreligionen (besonders hervorzuheben die vielfach glänzenden Beiträge zu Neuen Religiösen Bewegungen), zu Textcorpora wie Talmud, Pali-Kanon und Bibel, zu Übersetzungen (nicht nur zu christlichen wie Peschitta und Vulgata, sondern v. a. auch zu wichtigen Übersetzungsleistungen etwa asiatischer Texte), zu religionsgeschichtlich wichtigen Sprachen und Schriftsystemen (auch weniger bekannten wie Ogam und Runen), zu speziellen Gebrauchsformen religiöser Sprache (z. B. Allegory, Blessings, Channeling, Cursing, Euphemism, Mantra, Silence etc.), weiter zu religiösen Vorstellungen über Sprache (hierunter Artikel wie Babel, Fundamentalism, Naming, Postmodernism, Taboo Words etc.) und zur Geschichte der Linguistik, wo neben Skizzen nationalsprachlicher Linguistiken auch Beiträge wie jene über „Jesuit Missionaries to Sixteenth Century Japan" oder „Sanskrit, Discovery by Europeans" versammelt sind. Ein Schlußteil bietet knappe biographische Beiträge über prägende Persönlichkeiten im Beziehungsfeld zwischen Sprache und Religion (z. B. Aelfric, Thomas v. Aquin, Kyrill und Methodius, Elija Levita, Mesrob, Saadya Gaon etc.) und v. a. über Gelehrte, die in diesem Themenfeld innovativ tätig waren (wie Champollion, Lepsius, Nöldeke, Silvestre de Sacy, Polotsky, F. M. Müller, Reinisch und viele andere; auch über Philosophen wie Gadamer, Heidegger oder Lacan). Auch eine Reihe noch lebender Personen sind aufgenommen. Erfreulich ist die hohe Zahl an Theologen und Bibelwissenschaftlern, die hierbei mit Artikeln bedacht worden sind (wie M. Black, G. Kittel, C. Gordon, G. R. Driver, um wieder nur ein paar Beispiele zu nennen). Der Rez. ist v. a. tief beeindruckt von der perspektivischen Weite und Kompetenz des Werkes in ja durchaus ganz unterschiedlichen Disziplinen. Wie die meisten wirklich guten Lexika haben auch die Hg. der *Concise Encyclopedia of Language and Religion* ihre Beiträge jeweils den international besten Fachkennern anvertraut, mit dem Ergebnis, daß sich die Mitarbeiterliste wie eine veritable Hall of Fame der Linguistik und Religionswissenschaft liest (ich nenne exemplarisch J. Barr, M. Idel, M. Douglas, W. S. Bainbridge, S. P. Brock, Å. Hultkrantz, D. Katz, T. Muraoka, J. D. Ray). Ein weiterer Grundsatz der Redaktion war die strikte Beschränkung der Literatur zugunsten des Textes und der Materialdarbietung. Hier wurde vielleicht doch zu weit gegangen: etwas reichere Literaturangaben hätten die Benutzbarkeit nicht eingeschränkt. Sowohl klassische Themen wie neuere und neueste Ansätze (etwa aus dem Bereich der Gender Studies) kommen zu ihrem Recht, während andererseits auch kritische Worte nicht fehlen (453, A. T. Campbell über den Strukturalismus: „Linguistics has long left Lévi-Strauss behind"). Zu den erfreulichen Glanzlichtern gehört auch die überaus positive Würdigung, die in diversen Beiträgen das wissenschaftliche Werk der großen Missionarsgelehrten des 18. und 19. Jh.s. erfährt, deren mühevolle, respektvolle Lebensarbeit für die Sprachen und Menschen schriftloser Völker oft so gar nicht dem antiklerikalen Klischee in Sachen Mission entspricht. Last not least nenne ich die Aufmerksamkeit, die den mythologischen Ideen über Sprache in den unterschiedlichsten Religionen gewidmet ist. Damit erfüllt die *Concise Encyclopedia of Language and Religion* wirklich alles, was von einem einbändigen Lexikon dieses Titels erhofft werden kann.

Ich komme damit zu möglichen Verbesserungen des Werkes, die etwa bei einer eventuellen deutschen Bearbeitung zu bedenken sein könnten. Dabei handelt es sich nur um geringe Akzentverschiebungen und kleinere Punkte, die am günstigen Gesamtbild nichts ändern. Merkwürdig hat mich die offenbar systematisch betriebene Ausblendung der Indogermanistik (z. T. auch der Germanistik) berührt. Nicht einmal Jakob Grimm hat einen Artikel, der doch wohl größte Gelehrte, der überhaupt je auf dem Gebiet zwischen Sprache und Religion gearbeitet hat. Es fehlen fast alle wichtigen Indogermanisten der letzten hundert Jahre wie Otto Schrader, Émile Benveniste, Hermann Güntert, Thomas Gamkrelidze, Vjaceslav Ivanov, Julius Pokorny, Manfred Mayrhofer, Calvert Watkins etc. Georges Dumézil – im franz. Sprachraum nach wie vor in jeder wissenschaftlichen Buchhandlung präsent – kommt gerade einmal in einer völlig unangemessenen Nebenbemerkung vor (302). Nun ist es die allerdümmste Kritik, einem einbändigen Handlexikon vorrechnen zu wollen, was noch hätte thematisiert werden können. Jedem Lesenden wird hier anderes einfallen. Mit der Indogermanistik wird aber doch eine ganze Wissenschaft ausgespart, die über eine besonders reiche Tradition des Nachdenkens über Sprache und Religion verfügt. Auch M. Eliade hat keinen eigenen Artikel. Man sieht hier wieder einmal, wie das Gespräch mit den wissenschaftlichen Vätern – jenen, gegenüber denen man sich in der eigenen Jugend emanzipiert hat – belasteter und schwieriger ist als das mit vergangenen Generationen. Die gegenwärtige Renaissance des Interesses an Friedrich Max Müller (dem zu seinen Lebzeiten berühmtesten Religionswissenschaftler des 19. Jh.s) wäre dafür ein Beispiel: das Gespräch mit ihm ist deshalb so unbeschwert, gerade weil sein Werk kaum noch präsent ist. Erfreulich ist natürlich dagegen die Beachtung, die in Europa weniger beachteten Sprachfamilien wie den dravidischen Sprachen (vgl. die Artikel „Tamil Linguistic Tradition", „Tamil", „F. B. J. Kuiper", „R. Caldwell", „H. Gundert" und „B. Ziegenbalg") zugewendet wurde. Auch die sehr knappen Skizzen der grammat. Eigentümlichkeiten einzelner Sprachen sind of meisterhaft, etwa zum Ägyptischen und Koptischen (161f von J. D. Ray).

Zu kurz kommen m. E. Fragen einer vergleichenden Semantik, ein heute aus linguistischer Sicht etwas altmodisches Thema, das sich eng mit dem der Bedeutungsforschung berührt, aber für religionswissenschaftliche Fragestellungen und interkulturelle Kontakte von höchster Brisanz ist. Ich erinnere nur an das scheinbar so simple Problem, in nicht-westlich / modernen Kulturen eine Vokabel zu finden, die auch nur einigermaßen das abdeckt, was wir als das kulturelle Subsystem „Religion" verstehen. Der Religionsbegriff ist eurozentrisch; darüber läßt sich kaum streiten. Aber was sind die Spezifika jener Begriffe, die sich aus anderen kulturellen Kontexten mit dem berühren, was wir Religion nennen? Das ist nur ein Beispiel. Nicht zuletzt das Prinzip der linguistischen Relativität (die berühmte Sapir-Whorf-Hypothese) nötigt neben der vergleichenden Arbeit an den grammatischen und syntaktischen Ausdrucksmöglichkeiten von Sprachen auch zu einer vergleichenden Semantik, wie sie für die indogermanischen Sprachen bereits vorliegt. Ein solches Projekt könnte ein wertvolles Supplement zu dem vorliegenden Bd sein.

An kleineren Verbesserungsmöglichkeiten nenne ich das Ceterum censeo deutscher Lektüre angloamerikanischer Nachschlagewerke: nichtenglische Literatur kommt zu kurz; speziell deutschsprachige wird oft fehlerhaft zitiert (z. B. 173 oder 295) und regelmäßig behandelt, als wäre sie englischsprachig (d. h. neben dem Erscheinungsdatum einer engl. Übersetzung fehlt eine entsprechende Angabe zum Original). Öfters ist der Übersetzer angegeben, aber nicht das Datum der Originalausgabe. Wie es besser wäre, zeigt der Artikel „Gadamer, Hans-Georg" (426f). Gelegentlich wären neuere Bearbeitungen zu nennen gewesen, z. B. anstatt Igor Diakonoffs *Hamito-Semitic Languages* (Moskau 1965) die lesenswerte Neubearbeitung *Afrasian Languages*, Moskau 1988 (Diakonoff hat in höherem Lebensalter auch speziell zum Themenfeld Sprache-Religion publiziert, so sein allerdings problematisches Buch *Archaic Myths of the Orient and the Occident*, Orientalia Gothoburgensia 10, Göteborg 1995). Warum erscheint W. Davis (23) nur in spanischer Übersetzung, nicht im englischen Original? Bei mehrbändigen Werken fehlt gelegentlich die Zahl der Bde. Die Indices sind nicht ganz fehlerfrei (aus John Paul Twitchell, dem Gründer von Eckankar, wird ein P. Twichwell, 544, oder ein Paul Twichell, 82, u. ä.).

Ein wirklicher Erkenntnisgewinn speziell für meine eigene Wissenschaft (d. h. das Neue Testament) stellt sich ein, wenn man die zahlreichen Sonderprägungen und semantischen Eigenentwicklungen des frühen Christentums konsequent im Kontext ähnlicher sprachlicher Erscheinungen anderer sich etablierender Religionen sieht, wozu CELR (diese Abkürzung wäre weder durch TRE noch LThK anderweitig besetzt) reiches Material bietet. Echte Fehler sind mir kaum aufgefallen. Definitiv widerlegt ist die Ableitung des Sator Arepo-Quadrates aus dem christlichen Paternoster (S. 304), da es schon in Pompeji mehrfach belegt ist und einen erkennbaren neupythagoreischen Hintergrund hat (CIL IV 8123 und 8623; vgl. jetzt Heinz Hofmann, Satorquadrat, in: Der neue Pauly 11, 2001, 106–108). In der Übersicht über antike Übersetzungsleistungen (138f) sind eine Reihe von gut bezeugten Übersetzungsrichtungen ausgeblendet, etwa aus dem Ägyptischen ins Griechische oder aus dem Punischen ins Lateinische. Aber solche Kritikpunkte sind nur Kleinigkeiten. Es wäre

wirklich ein Jammer, wenn dieses Lexikon nur in Bibliotheken angeschafft würde, wo es von Theologie und Religionswissenschaft höchstens sporadisch rezipiert wird, und nicht auch von privaten Nutzern. Die kluge Gliederung nicht allein nach dem Alphabet, sondern nach sieben Kategorien bzw. Themenfeldern, erlaubt sogar kontinuierliche Lektüre. Auch wenn nicht jeden theologischen Leser oder jede Leserin alles interessieren wird, lohnt der Bd die Lektüre mit reicher Belehrung und neuer Sensibilisierung für die zahlreichen Fragen und Themen im Beziehungsfeld zwischen Linguistik, Theologie und Religionswissenschaft.

Speziell für den biographischen Bereich, zu dem es oft sehr schwierig ist, solide Informationen zu finden, da die entsprechenden Personen bzw. Gelehrten in theologischen bzw. religionswissenschaftlichen Lexika nicht enthalten sind, nenne ich ergänzend noch das großartige *„Lexicon Grammaticorum. Who's Who in the History of World Linguistics"*, hg. v. HARRO STAMMERJOHANN, Tübingen 1996.

Hofheim / Taunus Marco Frenschkowski

Philosophie / Philosophiegeschichte

Beierwaltes, Werner: **Das wahre Selbst.** Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen. – Frankfurt / M.: Vittorio Klostermann 2001. 243 S., kt € 49,00 ISBN: 3–465–03122–9

Das neue Buch von Werner Beierwaltes mit dem reizenden Titel: „Das wahre Selbst" liegt – wie der Untertitel zeigt („Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen") – in der Linie der zahlreichen und gründlichen Arbeiten dieses Autors. Es enthält fünf Abhandlungen, von denen vier als Erstveröffentlichungen ausgewiesen sind; die fünfte („Causa sui") war schon in der FS für John Dillon abgedruckt. Die erste Untersuchung mit dem Titel: „Plotins Begriff des Geistes" (16–83; mit den Untertiteln: „Geist ist Wahrheit: ἀλήθεια"; „ Geist ist Weisheit: σοφία"; „Geist ist Schönheit: κάλλος"; „Geist ist Liebe: φιλία") dient der Einführung und Grundlegung. Die zweite markiert mit dem Titel „Das wahre Selbst" (84–122) das thematische Zentrum des Buches und bietet laut Untertitel einerseits eine „Retractatio einiger Gedanken in Plotins Enneade V 3", andererseits „Reflexionen zur philosophischen Bedeutung dieses Traktats als ganzen". Der dritte Artikel steht unter dem Thema „Causa sui. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit" (123–159). Im vierten geht es um „Proklos' Theorie des ‚authypostaton' – des Selbstbegründeten – und seine Kritik an Plotins Konzept einer causa sui" (160–181). Der letzte Beitrag verfolgt „Plotins Gedanken in Schelling" (182–227). Den Bd beschließt eine Bibliographie mit Textausgaben und Literatur v. a. zu Plotins Begriff des Geistes; dazu Verzeichnisse der Abkürzungen und der Indices (Namen und Sachen).

Das Werk beginnt mit einer Vorbemerkung, die nach Umfang und Rang eher den Charakter einer Einleitung hat (9–15). Der Vf. beginnt mit der geschichtlichen Einordnung der Philosophie Plotins und betont, daß sie „den Bedürfnissen einer Zeit gesellschaftlicher Umbrüche und geistiger Unsicherheit" entspreche (vielleicht in einer vom Vf. beabsichtigten Parallele zur heutigen Zeit), „indem sie zum einen der überzeugenden und leitenden Kraft des Denkens vertraut, zum andern aber auch – gegen ein abstraktes Sich-Einschließen in den Begriff – das Denken dem ihm Inkommensurablen öffnet" (9). Somit dokumentiere sich in ihr „alles andere als der absolutistische Anspruch einer sich selbst überschätzenden Vernunft", sondern ein „Sich-Öffnen des Denkens und der Selbst-Reflexion", die sich „als ein *religiöser* Grundzug dieser Form des Philosophierens" erweise (9f). Gegen Iamblichs Theurgie werde nüchterne „Reflexivität und Einung" gesetzt (10). Mit großem Nachdruck weist der Vf. die Auffassung von Plotins Denken als „*System*" zurück: Plotin gehe es nicht um die „Darstellung eines objektivierten, ‚verdinglichten' Zusammenhangs", sondern um „das Gestalt gebende Moment einer philosophischen *Lebensform*" (10f). Obwohl „das in sich differenzierte, dynamische Zusammenbestehen und Ineinanderwirken" des Einen, des Geistes und der Seele (als Welt-Seele oder als Seele jedes individuell Einzelnen) „in sich bestehende Wirklichkeiten" binde, können diese nicht abstrakt, sondern nur im „Rückgang des Denkens in sich selbst" erfaßt werden (11f): „So ist *Selbst-Reflexion*, der sich seines Selbst vergewissernde Selbstbezug des Denkens, die Bedingung dafür, daß der Mensch das Ziel seiner emotionalen und begrifflichen Anstrengung erreicht" (12). Die „Reflexion über ‚*Das wahre Selbst*'" bildet folglich das sachliche Zentrum, „Mitte und Ausgangspunkt für eine Vergewisserung des zeit-freien Geistes, des reinen Nus in sich, *und* des Einen selbst" (12). Die Untersuchung zum *wahren Selbst* „thematisiert v. a. den Zusammenhang von Seele und Geist, die Selbstvergewisserung des Denkens in der intensivsten Form des Selbstbezugs, der zur Erkenntnis des wahren Selbst führt und damit zur eigentlichen Form der Selbsterkenntnis des Menschen" (13). Sie führt am Ende allerdings durch den „Selbstüberstieg in eine Erfahrung des Einen", so daß „Ziel und Vollendung des Nicht-mehr-Denkenden, des intuitiv Berührenden, in einer ekstatischen Einung mit ihm" in den Imperativ mündet: „ἄφελε πάντα – ‚Laß ab von allem'" (13f). Dieses Zentrum des neuen Buches von Werner Beierwaltes soll im folgenden näher vorgestellt und danach auch einigen kritischen Fragen ausgesetzt werden.

Mit gutem Grund sieht der Vf. in „Plotins Konzeption des Einen [...] den Anfang einer Entwicklung, die sich in der philosophischen Theologie des Christentums in eindrucksvoller Intensität bei Marius Victorinus, Johannes Scottus Eriugena, Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus zeigt: Gott als *trinitarische Selbstkonstitution*" (14). Auffällig, aber berechtigt, ist das Fehlen Augustins in dieser Reihe, der die Erkenntnis des wahren Selbst eher als eschatologische Hoffnung versteht. Ebenso signifikant ist, daß Kant, der ein guter kritischer Gesprächspartner hätte sein können, nur am Rande und zur Abgrenzung gestreift wird, Schellings „Konzept der Selbstaffirmation des Absoluten" hingegen ausführlich positiv gewürdigt wird. Das Hauptproblem in der Auseinandersetzung sieht der Rez. im intellektualistischen Grundzug der Philosophie Plotins und seines kongenialen Interpreten, bei dem „die menschlichen Tätigkeiten oder Fähigkeiten des Suchens, Fragens, Planens und Denkens, des Lernens, Einsehens, Erkennens und Begreifens, des Wissens und des Verstehens" eindeutig den Vorrang in Anspruch nehmen (16). Kein Wunder also, daß Kernworte der praktischen Philosophie Mangelware sind (so fehlen im Verzeichnis der Sachen Gerechtigkeit, Gesetz und Moral, Freiheit, Verantwortung und Zurechnung, Böses, Schlechtes und Übel). Entscheidend – und die Geister unterscheidend – wird die Frage sein, wie ein Leser sich zu dieser Eigenart der Frage nach dem wahren Selbst verhält.

Die Abhandlung *Das wahre Selbst* ist nicht nur, wie der Untertitel verheißt, eine Retractatio zu Plotins Enneade V 3, sondern auch eine Retractatio zum Buch des Vf.s, das 1991 unter dem Titel „Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit" erschienen ist. Zunächst geht es um die „Reflexion auf das Verhältnis von Geist zu Seele oder von Seele zu Geist", und zwar „aus der Perspektive der Frage nach der ontologischen Voraussetzung oder Ermöglichung von Selbsterkenntnis" (85). Dabei stellen sich die Fragen nach dem *Ort* der Selbsterkenntnis („*worin* vollzieht sie sich?"), nach ihrem *Subjekt* („*wem* gelingt sie, *wer* erreicht und entfaltet sie im eigentlichen Sinne?") und nach ihrem *Ziel* (d.i. die „Vergewisserung des eigentlichen oder *wahren Selbst*"). Sodann wird verdeutlicht, „daß man bei der Vergewisserung des eigenen Selbst nicht ‚stehen bleiben' dürfe", daß man „weiter ‚hinaufgehen' oder fortschreiten müsse – in eine ‚Berührung' des *letzten* oder ‚absoluten' Ziels, das zugleich der unhintergehbare Ursprung (ἀρχή) von Sein und Bewegung des Denkens ist, und eine Weise der *Einung* mit ihm" (85). Diese beiden Aufgaben lassen eine spannende Untersuchung erwarten: für die erste Aufgabe wird zu sehen sein, ob und inwieweit sich Bestreitungen der Möglichkeit einer Bestimmung *ontologischer* Voraussetzungen entkräften lassen; für die zweite, warum *man weiter hinaufgehen muß* (Rez. möchte fragen: 1. wer ist das Subjekt dieses „man"?; 2. wer „muß" weiter hinaufgehen). Diese Fragen verschärfen sich, sofern das Ziel als „‚Lassen' des Denkens [...] auf dem Wege einer radikalen Ent-Differenzierung des Bewußtseins durch ἀφαίρησις" bestimmt wird (86). Am Ende steht der „‚mystische Imperativ' Plotins": ἄφελε πάντα, in dem die ἀφαίρησις „im identifikatorischen Sehen des ‚Lichts' des Einen *durch* eben dieses Licht selbst in ihre Vollendung" kommt (86).

Auf die beiden vom Rez.en gestellten Fragen gibt Vf. nur *eine* Antwort: jeder Denkende. Plotin gehe „zwar von der zeitlichen Verfaßtheit menschlichen [...] Denkens" aus, *ziele* aber auf die „Möglichkeit einer bewußten *Transformation* eben dieses Denkens in das in ihm selbst unbewußt wirksame *absolute Denken*" (89). Ziel ist das *„Selbst-durch-sich-selbst*-Denken" des Denkens, in Abwehr der „Zerstückelung, Selbstparzellierung", die mit der skeptischen Gegenposition des Sextus Empiricus verbunden sei, der als Leitwort der Selbsterkenntnis entgegen dem τὸ αὐτὸ ἑαυτό („selbst sich selbst") Plotins eben „Eines durch's Andere: ἑνὶ ἄλλο oder ἄλλο ἄλλο" nennt, von dem aus nur ein „regressus in infinitum", „nicht aber die vollendete (abschließende) Erkenntnis eines auch als vollendet gedachten Selbst" möglich ist (90f).

Der Vf. bekämpft die skeptische Position mit folgender These (92): „Wenn der Nus im denkenden Selbstbezug sich selbst ganz *als* sich selbst bewußt gegenwärtig hat und somit *seine* Einheit der intensivsten, d. h. symmetrischen Korrelativität von Denken und Gedachtem im Einen ‚Subjekt' gleichkommt, dann trifft für diesen Akt der Einwand eines ‚regressus in infinitum' oder der iterativen Verdoppelung der Reflexion keineswegs zu." Zu fragen ist, wie das „Wenn" zu Beginn des Satzes zu lesen ist. Heißt es: *Wann immer*; oder: *Wenn es so wäre*, daß; oder einfach: *Weil*? Der Vf. favorisiert wohl die letztgenannte Möglichkeit. Denn für den Nus müsse „geradezu gefordert werden [...], daß er das denkende Von-sich-Ausgehen *zugleich* als ein Auf-sich-selbst-Zugehen – in einem Kreis-Gang also – vollzieht" (92). Der Vf. trägt die „kreishafte Selbst-Identität des Nus oder seine die Differenz in Einheit fügende Selbstgegenwart" als positive Einsicht vor, die er entfalten zu können meint, weil sich die „im Denken und Sprechen ‚normalerweise' notwendig gegebene *Unterscheidung* von Denken und Gedachtem [...] *zugleich* wieder in eine Einheit von höchstmöglicher Identität" überführen lasse (92f). Der Rez. versteht jedoch nicht die Notwendigkeit, laut der sich das endliche Denken des Menschen in solchem Kreis-Gang vollziehen *muß*. Er sähe ein, wenn der Vf. fragte: Vorausgesetzt, daß absolute Selbsterkenntnis wirklich *ist* oder möglich sein *soll*, wie *muß* dann das Denken gedacht werden, das sich selbst absolut erfassen *kann*? Der Vf. aber antwortet (94): „Die denkende Betrachtung des Gottes [...] vollzieht sich als oder in der Rückwendung des Denkens auf sich selbst. Die für den auf sich selbst konzentrierten Geist ‚notwendige' (6,41) – d. h. geforderte *und* in der ἐπιστροφή ‚notwendig' sich ergebende – Selbsterkenntnis führt in diese ‚Betrachtung' – ins ‚Sehen' – des eigenen göttlichen Grundes".

Der Eintritt in den Kreis-Gang des Denkens führt laut Vf. weder zu Narzißmus noch zu Hybris, weil das Eine/Gute als ἀρχή fungiert und das „Schaffen oder Hervorbringen" des Einen als dessen „Selbst-Entfaltung aus dem Wesen des Guten" gilt (95f). Der Vf. legt es als „‚Gabe' (δόσις) oder freies Geben (oder Sich-Geben) des göttlichen Ursprungs" aus und weist die Behauptung zurück, dieses Verständnis göttlichen Schaffens „sei erst innerhalb christlicher Theologie als Gedanke möglich geworden oder sei zumindest *spezifisch* christlich". Laut Rez. mit Recht: denn diese Auslegung der Schöpfung ist gar nicht die christliche, sofern die „creatio de nihilo" dem Gedanken einer Selbst-Entfaltung Gottes („creatio de se") diametral entgegensteht. Wie der Hervorgang als Selbst-Entfaltung geschieht, so die Rückkehr als „*Selbst-Transformation*", die laut Vf. ein „gesollter Akt" ist, nämlich die „Erhebung der dianoetischen Seele in den Geist", „eine glückhafte, der Anstrengung des Begriffs sich verdankende [und sie im Ziel des Weges ‚lassende'] Phase seiner ‚*Vergöttlichung*'" in zwei Stufen: erstens das „Zu-Geist-Werden" der Seele, zweitens die ἔκστασις und ἕνωσις mit dem Einen selbst (101f). Damit unterscheidet sich das Ziel (wie schon der Ursprung des Ganzen) von der christlichen Antwort, die auf ein „regnum perpetuum sanctae ciuitatis" zuläuft, in der die Vielheit der Individuen nicht aufgehoben ist.

Der wirksame Imperativ, den der Vf. mit den Beiworten mystisch, delphisch und apollinisch erläutert, hat laut dem Rez.en folgenden Inhalt: Erkenne dich selbst und besorge dein Glück, indem du zu dir selbst zurückkehrst, dich denkend auf deinen Ursprung zu bewegst und am Ende alles Andere – auch dich selbst und alles Denken – in der Einung mit dem Einen zurückläßt! Die Möglichkeitsbedingung für das Auftreten dieses Imperativs ist die vorgängige Gegenwart und Wirksamkeit des Geistes in der Seele, die den Imperativ vernimmt (105). Da die „Sorge" darauf zielt, daß die Seele „ihr *wahres Selbst*" durch Selbsterkenntnis „in einem Akt der Selbst-Transformation in den Bereich des Absoluten" erreiche, liegt in diesem Akt „die ethische Bedeutung spekulativen Denkens" (103). Er bewirkt die „Wendung des Denkens nach ‚innen' und ‚oben' als Wendung ins eigentliche Selbst durch Intensivierung des Einheitspotentials" (106).

Plotins Aufstieg nach innen „soll im Blick auf das in sich relationslose, *nicht*-denkende Ziel des Weges im ganzen ekstatisch in Nicht-Denken übergehen" (107), das „auf ein Konzept *ungegenständlichen, nicht-relationalen, differenz-losen* Habens" zuläuft (108) und sprachlich nicht zu fassen ist (110): „Die ‚absolute' Sprache müßte, *wenn* sie denn ohne Implikation von Vielheit möglich wäre, eine Copula-freie und nicht-prädikative sein (‚ἐμὶ ἐμί' ‚ἐγὼ ἐγώ')". Falsch wäre es zu sagen, daß das Eine nicht sprechen *könne*; eher gelte, „daß Es von ihm selbst her gar nicht sprechen *müsse*, da Es *vor* der Sprache der Differenz (wie *vor* dem Denken) deren Grund ist" (110f). Gleichwohl hält der Vf. es für ein *Positivum der Differenz-Sprache*, daß das Eine selbst in ihr „erst denkbar und sagbar" werde (111). In ihr sei „eine einigermaßen stimmige Orientierung" zu finden, „eine *relative* Sicherheit, die auf einer im *Begriff* nicht einholbaren, aber dennoch ‚unbewußt' wirksamen Erfahrung gründet" (111). Der Vf. ist mit Plotin überzeugt, „daß wir in der Intention, über das Eine in ihm selbst zu sprechen, in Wahrheit (nur) *uns selbst* ein Zeichen über Es zu geben versuchen" (112). Er spricht hier von der ‚*duplex theoria*', „wie sie *Johannes Scottus Eriugena* für sein gesamtes Denken folgenreich entfaltet" habe, und fügt hinzu: „Die von Plotin geübte ‚duplex theoria' sollte freilich nicht den Gedanken suggerieren, das Eine sei vielleicht lediglich eine *Setzung unseres begreifenden Denkens*" (114).

In den abschließenden *wirkungsgeschichtlichen Aspekten* zielt der Vf. nach Vorbemerkungen zu spätantiken (Porphyrios, Julian, Proklos, Augustinus) bzw. mittelalterlichen Modifikationen (Dietrich von Freiberg, Berthold von Moosburg, Cusanus) und Hinweisen zur neuzeitlichen Philosophie (Kant, Fichte, Hegel, Schelling) scharf auf Heidegger. Laut Vf. hätte das „Vor-Sein des Einen oder seine absolute Differenz [...] für alle diejenigen zum Anstoß und zu einer kritischen Selbstbefragung werden müssen, die wie *Martin Heidegger* ohne wirkliche Einsicht in diesen Grundzug der Denkgeschichte beharrlich behaupten, ‚Metaphysik' habe die *Differenz*, die ‚ontologische Differenz' von SEIN zu Seiendem oder von SEIN zu Sein des Seienden nicht gedacht oder gar nicht denken *können*" (120). Folglich habe „das plotinische Eine" keine sachliche Nähe „zu Heideggers SEYN" (121). Im Unterschied zu Hegel, der durch begriffliche Anstrengung die geschichtliche Bedeutung des Neuplatonismus erkannt habe, sei Heidegger ohne Selbstkritik an „das bei ihm selbst begrifflich Petrifizierte" fixiert geblieben (122).

Vorliegende Arbeit des Vf.s bekundet wie die früheren, vielleicht in noch gesteigerter Klarheit, eine kongeniale Anverwandlung der Kraft Plotinschen Denkens. Trotz aller Konsistenz und kritischen Bedachtsamkeit bleiben Fragen offen. Mit Augustinus und Kant (und mit anderen) könnte man Fragen stellen, z.B., ob es eine eigentliche Form der Selbsterkenntnis des Menschen gibt, ob wir nicht am Ende eines Herzenskündigers bedürfen (was voraussetzt, daß am Ende nicht die Rückkehr in die differenzlose Einheit des Einen steht). Oder ob der Imperativ ‚Laß ab von allem' mit dem biblischen Schöpfungsglauben vereinbar ist (das muß er nicht sein; aber mit der Einsicht in die Unvereinbarkeit klärten sich manche Fronten). Laut Augustinus ist nicht ‚abstinentia', sondern ‚continentia' gefordert; laut Kant sind natürliche Neigungen nicht schlecht, sondern regelungsbedürftig, sofern sie der gebotenen Achtung vor Personen widerstreiten können. Vor dem Hintergrund solcher Fragen wundert es wenig, daß die Diskussion der praktischen Philosophie ausfällt, die womöglich den Rang einer ‚philosophia prima' innehat, da sie den Blick für den *unbedingten*, der Liebe Gottes entstammenden Sinn von Personen öffnen kann, die – weil sie als Zweck an sich selbst da sind – nicht differenzlos ins Eine eingehen dürfen. Zu allerletzt möchte der Rez. fragen, welche Instanz sich das Recht herausnehmen darf, den ‚mystischen Imperativ' Plotins (ἄφελε πάντα) zu gebieten? Läuft deren Intention nicht dem Schöpfungswillen zuwider („denn alles, was entsteht, / Ist wert, daß es zugrunde geht")?

Eichstätt Norbert Fischer

Striet, Magnus: **Das Ich im Sturz der Realität.** Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches. – Regensburg: Pustet 1998. 329 S. (Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, 1), kt € 39,90 ISBN: 3–7917–1624–7

Nicht selten, insbesondere verständlicherweise von Theologen, wird die Philosophie Nietzsches (wenn auch in durchaus divergierendem Sinne) als Herausforderung bezeichnet, selten aber als solche begriffen. In der Münsteraner Diss. von Magnus Striet, von Thomas Pröpper betreut, wird eben dies nun mit allem Nachdruck unternommen. Die 1999 mit dem Richard-Schaeffler-Preis ausgezeichnete Arbeit bietet auf hohem Reflexionsniveau und mit eben so hohem Anspruch für Philosophie und Theologie eine auf die Grundpositionen und Grundoptionen konzentrierte Interpretation und Kritik der philosophisch wie theologisch gleichermaßen irritierenden Vernunft- und Subjektkritik Nietzsches.

S. liest das Werk Nietzsches stringent und andere Perspektiven ausblendend als subjektdestruierendes Denken, dem mehr oder weniger unmittelbar und mehr oder weniger deutlich die heutigen Vertreter der Rede vom „Tod des Subjekts" folgen. Damit deutet sich schon die Relevanz der einschlägigen Positionen Nietzsches an: Kann man Nietzsche (nicht) widerlegen, so gewinnt man auch (keinen) entsprechenden Einfluß auf die gegenwärtigen diesbezüglichen Auseinandersetzungen. Hat Nietzsche das Descartes zu verdankende Paradigma der Neuzeit im Sinne selbstevidenter Subjektivität aufgekündigt? Tat er es mit guten, d.h. nachvollziehbaren und verantwortbaren Gründen? Sind seine Argumente, sofern er argumentiert, zwingend oder lediglich Stimmungen erzeugend? Wären sie ersteres, so stünde das philosophische Erbe der neuzeitlichen Errungenschaften zur Debatte.

Der Vf. schreibt sich mit seiner Arbeit in die Diskussion um das Projekt der Neuzeit auf nachdrückliche Weise ein, indem er erstens den historischen und systematischen Ort Nietzsches in diesem Streit zuverlässig dokumentiert und zweitens Nietzsches (letztlich im Entscheidenden scheiternden) denkerischen Anspruch als Bemühen um radikalisierende Überwindung der Neuzeit deutet und befragt. Nietzsche entlarvt die Vorstellung des als Freiheit zu denkenden menschlichen Subjekts als „Fiktion"; damit wird „gerade dasjenige Moment ins Zentrum der Kritik genommen, was in der Neuzeit als Prinzip des Wissens, Denkens und Handelns überhaupt angesetzt war" (182). Ob auf die von Nietzsche angezielte Weise „die Überwindung der Neuzeit (...) gelingt, dürfte v.a. davon abhängen, ob das Prinzip selbstbestimmter Subjektivität wirklich als Prinzip des Philosophierens zu verabschieden ist und ob Nietzsche die Möglichkeit realer Selbstbestimmung (...) nicht am Ende doch selbst wieder voraussetzen müßte, wenn er denn die philosophischen Implikationen seines eigenen Philosophierens aufklärte" (19). S.s Frage ist im Grunde rhetorischer Natur; von seinen Voraussetzungen aus ist schon bald klar – und das ist auch das Ergebnis der Studien –, daß Nietzsche letztlich, ein „Dogmatiker" im Sinne Fichtes (227), nicht zu erklären vermag, was er erklären will. Doch der Vf. macht sich die Sache keineswegs leicht, vielmehr weist er jede Position argumentativ aus, so daß am Ende ein Panorama sowohl der Philosophie Nietzsches als auch der diese in die Schranken weisenden Gegenpositionen gegeben ist.

So eindringlich die philosophischen Reflexionen betrieben werden, so deutlich ist von vornherein das theologische Interesse. Für die Theologie bedeutet Nietzsche „vielleicht *die* Herausforderung schlechthin" (20). Der Vf. macht dafür v.a. zwei Gründe namhaft. Erstens trifft „ein subjekt- und freiheitsdestruktives Denken den jüdisch-christlichen Glauben in seinem Ureigensten" (21), insofern es, wenn es denn im Recht wäre, ihm „die entscheidende Instanz" (286) entzieht, die philosophische Minimalbestimmung des Begriffs Gottes als eines von der Welt unterschiedenen Wesens denkend zu behaupten; damit wäre auch „das Ende der anthropologischen und ethischen Implikationen" des Glaubens besiegelt. Zweitens ist „die eigentlich dogmatisch-fundamentaltheologische Herausforderung" (23) so zu identifizieren: Wenn die von Nietzsche gewollte Auflösung der Vorstellung von Freiheit und Subjektsein, die Bestreitung realer Selbstbestimmung für sich Recht beanspruchen könnte, dann ließe sich der Mensch nicht mehr, wie grundlegend von der Theologie zu vertreten, als ein für die Selbst-Offenbarung Gottes geöffnetes und ansprechbares Wesen begreifen. S. postuliert daher aus bestimmter philosophisch-theologischer Position, „daß philosophisch unter den Bedingungen der Neuzeit und d.h. im Ausgang vom Subjekt der Begriff einer Welt expliziert

werden können muß [und eigentlich erst mit der Neuzeit so recht kann: 286], der es ermöglicht, die Welt als Schöpfung Gottes zu denken, in der Menschen als Partner seiner Liebe ihre ihnen von Gott geschenkte Freiheit realisieren können" (24).

Sein Projekt verwirklicht der Vf. sehr stimmig in zwei voneinander klar getrennten, jedoch deutlich auf einander bezogenen Teilen. Der *erste Teil* (Der gewollte Schein. Nietzsche und die Radikalisierung der Vernunftkritik; 26–211) entwickelt v. a. die Kritik theoretischer und praktischer Vernunft (Erkenntnisgewißheit; Sollensanspruch und Freiheitswirklichkeit), v. a. in Vergleich und Abhebung der Reflexionen Nietzsches von denen Kants. Eingerahmt werden diese umfänglichen Partien von Reflexionen zum Willen-zur-Macht-Konzept (26–52) und zu „Nietzsches Strategien zur Überwindung des Nihilismus" (156–212).

Werden in der Präsentation der Kant'schen und Nietzsche'schen Theorien des ersten Teils auch immer schon Anfragen vermerkt, so geschieht die eigentliche Auseinandersetzung doch erst im *zweiten Teil* (Nach Nietzsche. Philosophisch-theologische Untersuchungen zu einer Theorie der Subjektivität; 212–306). Hier widmet sich der Vf. zunächst dem immer wieder aufgedeckten „Zwiespalt" (214ff; 220) im Denken Nietzsches und versucht trotz der „Schwierigkeiten der Spätphilosophie Nietzsches" (212) eine systematisierende Reflexion, die einerseits die „subjektlose Affirmation" (212ff) bei Nietzsche problematisiert und andererseits bei ihm die „Aporetik des gewollten Scheins" (227ff) aufdeckt. Daran schließt er seine eigene philosophische und theologische Option an, die er im Anschluß an die auf Fichte zurückzuführenden transzendentalphilosophischen und/bzw. -theologischen Positionen v. a. von Hermann Krings und Thomas Pröpper einläßlich entwickelt und im Kontext heutiger (Selbst-)Bewußtseinstheorien (z. B. D. Henrich) diskutiert. Nur auf der „Basis einer Analytik endlicher Freiheit" (286) glaubt er der eigentlichen Herausforderung Nietzsches für eine Subjektphilosophie und damit eben auch für die Theologie begegnen zu können. Diese besteht darin, daß Nietzsche „ausgehend von der Faktizität des Denkens... den Begriff des Ich als notwendiges Strukturmoment des Systems des Denkens und seiner logischen Gesetze denkt, aber eben zugleich insistiert, daß hier nur ein Begriff gedacht werde, ohne daß das Denken noch die Möglichkeit hätte, diesen Begriff auf die Frage hin zu bewähren, ob ihm eine außerbegriffliche Wirklichkeit entspricht oder nicht" (197).

Unter v. a. fundamentaltheologischer Rücksicht unterzieht sich S. dieser Aufgabe, weil er davon, argumentativ untermauert, überzeugt ist, darauf bestehen zu müssen, daß „die Geltung des Subjektseinsollens aller Menschen auch begründungslogisch zu explizieren ist"; nur so sei die theologische Grundaussage von der Liebe und Menschenzugewandtheit Gottes auch philosophisch zu fundieren, d. h. „die Idee Gottes als unbedingt bedeutsam für *alle* Menschen aus[zu]weisen" (233). Die Option ist so entschieden wie radikal: „Ohne eine philosophische Analyse endlicher Freiheit wird man weder die Denkmöglichkeit Gottes sichern, noch die Sinnhaftigkeit eines sich für die Menschen [als Liebe; U.W.] bestimmenden Gottes ausweisen können" (24). Doch dem scheint nun Nietzsches perspektivistischer Entwurf einer anonymen und subjektlosen Willen-zur-Macht-Wirklichkeitskonzeption entgegenzustehen. Dieser ist also kritisch zu rekonstruieren; dessen Möglichkeiten und Grenzen sind aufzuklären. Die immer im Hintergrund stehende Frage heißt: Kann man nach Nietzsche „noch die Idee eines von Welt und Menschen unterschiedenen Gottes" erreichen? Und läßt sich nach ihm noch eine Hingewiesenheit des Menschen auf Gott als die Erfüllung menschlicher Freiheit denken?" (24f; cf. 286).

Faktischer und sachlogischer Ausgangspunkt der Überlegungen S.s ist der Wirklichkeitsbegriff, wie Nietzsche ihn v. a. in der Spätphilosophie konzipiere. Danach sei Wirklichkeit als antiteleologisch konzipiertes Willen-zur-Macht-Geschehen, als „Fundamentalprinzip allen Lebens", das „permanente Summierung von Macht" (30) anzeigt, zu verstehen. Im „Kontext der neuzeitlichen Diskussion um das Selbsterhaltungsprinzip" (30) nimmt Nietzsche eine Extremposition ein, insofern es ihm nicht mehr nur um Selbsterhaltung, sondern um Steigerung von Macht geht. Im Sinne dieses Prinzips begreift Nietzsche dann auch die Konstitution von Welt durch die Subjektivität als Willen-zur-Macht-Geschehen. Das menschliche Erkennen sei demgemäß perspektivisch-konstruktivistisch (cf. 53).

In Auseinandersetzung, Umwandlung und Überbietung der „definitiv mit Kant eingeläuteten subjekttheoretischen Wende des Denkens" (25) kommt Nietzsche zu allerdings „desaströsen Konsequenzen": Er erklärt „nicht nur das Ich in seiner Bestimmung als res cogitans zur Fiktion, sondern auch das seiner selbst unmittelbar gewisse Ich des Ich-denke" (70). Denken unter Kategorien und nach den Regeln der formalen Logik ist für Nietzsche ein „Fiktionssystem zweiter Ordnung" (126). Der „Zielpunkt" seiner Kritik ist die Einheit des Ich. In einer „transzendental-genetischen Reflexion" in der Nähe Fichtes, ohne freilich dessen transzendentallogisches Begründungskonzept zu übernehmen, „leitet Nietzsche den Identitätssatz, der erst die anderen Sätze der Logik ermöglicht, aus dem Ichbewußtsein ab" (126).

Kants Selbstaufklärung der Vernunft überbietet Nietzsche, „indem er das Wesen der Vernunft neu bestimmt, es schließlich nur der Glaube an die Vernunft ist, der sie an das Projekt und die Möglichkeit einer kritischen Ziehung ihrer eigenen Grenzen glauben läßt" (51). Kant stehe noch wie alle Philosophen der abendländischen Tradition unter der Verführung der Moral (cf. 72–74) und sei deswegen sich selbst und seinen eigenen Voraussetzungen gegenüber nicht kritisch genug. Wenn und sofern Nietzsche aber auch, auf Lebensbedürfnisse als Erkenntnisbedingungen und sprachkritisch auf die Zwänge der grammatikalischen Strukturen der Sprache rekurrierend, „den Kantischen Erkenntnisbegriff zu erschüttern vermag" (126), so ist es doch nicht ausgemacht, was S. ja gerade in seinen Studien erproben will, daß und ob es einem Denken wie dem Nietzsches auch gelingen kann, „ein freiheitstheoretisch reflektiertes Ichbewußtsein und damit den transzendentallogischen Letztgrund der Kategorien seines fiktionalen Charakters zu überführen" (126).

Nietzsches Radikalisierung der Vernunftkritik schlägt auch auf das Gottdenken durch, insofern sie auch „als eine Verschärfung der *Transzendentalen Dialektik* Kants zu lesen ist, die darauf abzweckt, selbst die Idee Gottes als Schein der Vernunft zu durchschauen, ein Schein, den die Vernunft unvermeidlich erzeugt. So wie Kant den dialektischen Schein eines über mögliche Erfahrung hinausgehenden Wissens transzendental-genetisch aus der bestimmten Verfaßtheit des menschlichen Vernunftvermögens erklärt, verweist Nietzsche für die Genese der Gottesvorstellung auf die grammatikalisch-logischen Strukturen des Erkenntnisapparates" (109), die den Glauben an Gott – als „Irrtum" freilich – notwendig aus sich hervortreiben.

So schreibt sich Nietzsche zentral auch in die Geschichte des philosophischen Gottdenkens ein, wobei er allerdings „kein eigentliches Interesse mehr an der Frage der Denk- oder gar Erkennbarkeit Gottes" hat (120) – wie ein Anselm (sola ratione), ein Descartes (Selbsterhaltung des Ich in der Zeit) oder eben Kant (Schranken der Vernunft, um dem Glauben Platz zu schaffen). Hinter dem philosophischen Bedürfnis, Gott als Realität erkennen oder denken zu wollen, stecken nach Nietzsche „unaufgeklärte anthropomorphe Bedürfnisse" (120). Im Grunde ist es die Vorstellung des Ich als alles andere aus sich generierender Basisglaube, die auch den Begriff Gottes bedingt. Um diesen dialektischen Schein, bei Nietzsche schärfer: „pure Fiktion" (122), zu entlarven, müssen erstens „die Schematisierungsleistungen des Verstandes und der Vernunft als anthropologische Notwendigkeit durchschaut" (122), d. h. der Glaube an die Grammatik aufgelöst und zweitens das Ich als „Grundfiktion" grundlegend kritisiert und genealogisch ‚erklärt' sein.

Der Auflösungsvorgang, den Nietzsche hier betreibt, setzt sich auf der Ebene der praktischen Vernunft noch entschiedener fort, geht es hier doch um die Moral, „vielleicht" Nietzsches zentrale Thematik (cf. 128), und um diese als spezifische Ausprägung der Willen-zur-Macht-Wirklichkeiten. Der Glaube, wie er noch bei Kant gegeben ist, realiter erkennen zu können, werde dann enden, „wenn erst einmal der Glaube an die Moral erloschen ist" (108). Nietzsches Genealogie bzw. „Historik" der Moral rekonstruiert den Glauben an reale Willensfreiheit im Sinne seiner Willen-zur-Macht-Konzeption als ein „Epiphänomen vorbewußter Prozesse" (154). Einerseits führt Nietzsche auch hier durchaus über Kant hinaus, andererseits aber ist doch wieder zu fragen, wie er seine Positionen theoretisch begründen kann, „wenn es eine transzendentale Subjektivität, die durch Freiheit bestimmt ist und die transzendentallogisch als durch Freiheit begründet reflektiert wird, laut Nietzsche nicht gibt" (154).

Letztlich wird man auch bei den kritischen Reflexionen über die praktische Vernunft im Verlust des „Moment[s] der Selbstreflexivität des Denkens" (155) einen Rückschritt gegenüber Kant vermerken müssen. Reine Vernunft, sofern sie wirklich praktisch ist, erweist nach Kant ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat; der Vollzug der Freiheit ist somit selbstevident. „Stimmt dies aber, dann wäre auch noch die genealogische Herleitung des Sittengesetzes sowie die Beschränkung des Moralphänomens auf ein Epiphänomen von Willen-zur-Macht-Prozessen eine Tat der Freiheit" (155) – und dieses ein Einwand gegen Nietzsches Subjektkritik und die Herleitung (aus) der Moral. Kants Begründungskonzept praktischer Vernunft freilich ist damit nicht als geltungstheoretisch schlüssig erwiesen. Deshalb ist über Kant hinausweisend zu fragen, „ob es ein Konzept gibt, das den Geltungsanspruch moralischen Sollens wirklich zu begründen vermag" (155) – womit S. einmal mehr auf sein ‚quod erat demonstrandum' verweist.

Sofern die Idee Gottes als notwendiges Postulat der Vernunft verstanden ist, vollzieht sich Kants Weltbetrachtung – darin behält Nietzsche nach S. recht – „am Leitfaden des moralisch Seinsollenden" (158). Kants Moralphilosophie ist aber ein Dekadenz-Phänomen und steht mitten im Prozeß der Selbstauflösung, der „Selbst-Korrosion" (156; 158) der Moral. Hier liegt das Neue bei Nietzsche: Die von der Moral(ität) großgezogene Verpflichtung der Vernunft auf Wahrhaftigkeit erwirkt eine Einsicht in die eigene eingefleischte Verlogenheit und wirkt sich damit als Stimulans zum Nihilismus aus: „Die kritische Vernunft entdeckt ihre eigene Herkunftsgeschichte, ihren Willen zur Selbstreflexivität in den Ursprüngen der Moral begründet – und verabschiedet zu guter Letzt sich selbst als den eigentlichen Anthropomorphismus" (159).

Das Christentum, das Nietzsche als Phänomen in der Geschichte der Vernunft und als Dekadenz-Phänomen besonders interessiert, an dem er aber kein „ursprünglich theologische[s] Interesse" hat (159), spielt exakt in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle. Es hat für lange Zeit den theoretischen und praktischen Nihilismus zu verhindern und das Leiden am Leben zu mindern gewußt, büßt diese Rolle aber immer mehr ein, je mehr Freiheit von der Moral unter aufgeklärten Zeitgenossen Wirklichkeit wird, je klarer der „Tod Gottes" als geschichtliches Ereignis und damit Wirklichkeit als „sinn- und wertlose Faktizität" (160) realisiert wird. „Die Funktion, die Nietzsche der christlichen Moral-Hypothese zuschreibt, ist die einer theodizeeermöglichenden Kontingenzbewältigungspraxis" (161). Sie hat den Glauben an Vernunft stabilisiert, schließlich aber auch den Atheismus provoziert. Der Nihilismus, auch und gerade in seiner extremsten Gestalt, nach der auch der Wahrheitsbegriff selbst prinzipiell nur funktional zu interpretieren ist, erweist sich nach Nietzsche als eine notwendige Folge des Glaubens an Moral; er erzeugt eine Antinomie: Wer an die Moral glaube, verurteile das Dasein. Striet widerspricht nicht: „In der Tat: Wenn das Moralgesetz mit seinem unbedingten Sollensanspruch, das einzige Faktum der reinen Vernunft, real ist und Geltung beansprucht, dann ist das Dasein zumindest nicht ohne Wenn und Aber zu affirmie-

ren. Denn dann existiert die von Kant gesehene Antinomie der praktischen Vernunft (...)" (165).

Doch genau dies will Nietzsche: das Dasein ohne Wenn und Aber, ohne Abstriche affirmieren, bejahen, gutheißen. Seine Formel dafür lautet: dionysisch zum Dasein stehen oder: amor fati. Den Nihilismus hinter sich zu lassen, dazu dient die „Lehre" der ewigen Wiederkehr des Gleichen (169 ff), die Nietzsche in zwei Fassungen, als ethische und als kosmologische kennt. S. erwägt nun, ob sich Nietzsches Destruktion des Ich nicht als Folge speziell der kosmologischen Variante interpretieren läßt (cf. 170). Für ihn ist dies a- bzw. antiteleologische Konzept aber in jedem Fall problematisch. Nach Nietzsche ist Freiheit von der Moral nötig, wie sie im Übermenschen angezielt ist, um diesen „Gedanken der Gedanken" (cf. 170f) zu ertragen, S. gibt zu bedenken: um ihn überhaupt bejahen zu können (171). Nietzsche konzipiert eine Weltkonzeption zweckfreien Werdens ohne Anfang und Ende. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr gibt die Bedingungen an, die erfüllt sein müssen, daß bestimmte klassische Kardinalprobleme nicht mehr entstehen können (G. Abel; cf. 175). Für S. heißt das u.a., daß Nietzsche beabsichtige, „mit der kosmologischen Wiederkunftslehre die von Kant (...) aufgestellte erste Antinomie aufzulösen und damit den im Begriff Gottes gedachten unbedingten Grund alles Bedingten überflüssig zu machen" (179).

In alledem aber zeigt sich das Ich in einer eigentümlichen von Nietzsche unaufgeklärten Spannung zwischen Auslieferung an anonyme und subjektlose Prozesse (fatum) einerseits und Verweisung an Freiheitsbestimmungen (amor) andererseits. Nietzsches „Anthropologie des Leibes und der großen Vernunft" (205–211) deckt schließlich unmißverständlich auf, daß der Mensch als ein vielheitlich organisiertes Wesen bei Nietzsche „konsequent in die Natur zurückübersetzt" wird (206); er ist nicht mehr als selbstreflexive, durch Freiheit ausgezeichnete Subjektivität, „nicht mehr als das Subjekt theoretischer und praktischer Vernunftvollzüge" verstehbar. „Vielmehr erscheint die Vorstellung eines solchen Subjekts nun ihrerseits als eine durch die Prozessualität des Willen-zur-Macht-Geschehens bedingte Fiktion" (205f); der Mensch wird „der Faktizität eines als zweck- und zielfrei interpretierten Weltgeschehens" (39) ausgeliefert. Die Idee selbstbewußter und zugleich selbstverantworteter Subjektivität erledigt sich damit.

Die Arbeit von S. wird v.a. zwei Gruppen von Forschern/innen besonders beschäftigen (müssen): Die Nietzscheforscher werden v.a. in dem hier ausführlicher kommentierten ersten Teil über die vor der Folie Kants entwickelte Vernunftkritik fündig werden; (christlich-)theologische Nietzsche-Interpreten werden bei S. wesentliche Einsichten finden, die vor einer allzu beflissenen Vereinnahmung Nietzsches und einer Verrechnung seiner Thesen und Optionen für heutige theologische Positionen schützen können. Systematische Theologen und Transzendentalphilosophen und/oder Philosophen, die der Diskussion um eine Theorie des Subjekts, der Freiheit und des Selbstbewußtsein neue Perspektiven abgewinnen wollen, wird möglicherweise der zweite Teil, der hier nur im Blick auf die Intention vorgestellt wurde, darüber hinaus noch stärker anregen.

Die methodischen Probleme, die das Werk von S. stellt, sind in dieser Rezension nicht mehr ansprechbar. Klar ist indes, daß Nietzsche, so sehr er in dieser Arbeit als Erkenntnis- und Vernunftkritiker in den Blick kommt, dieses nur sehr bedingt wirklich war – auch in der Spätphilosophie nicht (kein ‚Werk', sondern Nachlaßmaterial); daß er vielmehr ein Denker war, der – was S. durchaus anspricht, aber dann doch im Sinne der von ihm gewünschten Stringenz und einer ‚Lehre' interpretiert –, in einer „Experimentalphilosophie" (wie er sie selbst nennt) Positionen gleichsam ausprobiert, riskiert, strategisch einsetzt, deren ‚Wahrheit' er tatsächlich nicht allgemein und verbindlich behauptet (behaupten kann), die er vielmehr bestimmten ‚Subjekten' zumutet als das Wagnis des Lebens, das nicht mehr absicherbar (mehr und anderes als bloß „gewollter Schein") ist – genau so wenig wie die Philosophie, die darüber nachdenken läßt. Gleichwohl hat S. eine Arbeit vorgelegt, die selten klar, selten differenziert und spekulativ ungemein erhellend Fragen aufwirft und zugleich philosophische wie theologische Antworten bietet, die das Gespräch über Nietzsche auf eine neue Ebene heben und vielleicht auch die Herausforderungen neu belichten, die ein Denken bedeutet, das freiheits- und wahrheitsphilosophische Optionen unterlaufen zu können meint, dies aber nicht begründet ausweist – sei es, daß es das nicht könnte (was man Nietzsche gern unterstellt, was indes nicht erwiesen ist, auch nicht vom Vf.), sei es, daß es das aus welchen Gründen auch immer verweigert bzw. gar nicht beabsichtigt.

Eichstätt Ulrich Willers

Jüdische Liturgie und christliche Liturgiewissenschaft

„Liturgie im Judentum und Christentum" war das Thema der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiewissenschaftler im deutschen Sprachgebiet vom 10.–14. September 2002 in Aachen. Gemeinsam mit jüdischen Theologen wurde u.a. der jüdische Einfluß auf die christliche Liturgie, aber auch – bislang eher ungewöhnlich – der christliche Einfluß auf die Entwicklung des jüdischen Gottesdienstes untersucht. Ein weiterer Schwerpunkt befaßte sich mit den Ursprüngen von Pessach und Ostern, wobei auch die Beziehung des Großen Versöhnungstages Jom Kippur zu Ostern bedacht wurde. Darauf hatte schon 1985 der früh verstorbene Exeget Josef Blank hingewiesen, ohne daß dies in der Forschung weiter bedacht worden wäre (vgl. aber Richter, K.: „Ostern als Fest der Versöhnung", in: *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie*, hg. von H. Heinz u.a. [QD 124], Freiburg 1990, 56-87). Weitere Referate widmeten sich dem Verhältnis von Synagogen- und Kirchenbau sowie der Israeltheologie in der christlichen Liturgie heute. Vorgestellt wurde auch der Berichtsband der letzten Jahrestagung: *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*, hg. von A. Gerhards / B. Kranemann (EThSchr 30), Leipzig 2002.

Münster Klemens Richter

Kurzrezensionen

Meiwes, Relinde: **Arbeiterinnen des Herrn.** Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert. – Frankfurt: Campus Verlag 2000. 341 S. (Geschichte und Geschlechter, 30), kt € 39,90 ISBN: 3–593–36460–3

In ihrer Bielefelder Diss. untersucht Meiwes auf der Basis umfangreicher Quellenstudien den „Frauenkongregationsfrühling" im 19. Jh. am Beispiel Preußens. Die Entstehung und Entwicklung der Kongregationen, die sich v.a. der Bildung und Erziehung von Kindern, der Krankenpflege und der Armenfürsorge widmeten, wird exemplarisch anhand von Clara Feys „Schwestern vom armen Kinde Jesu" in Aachen differenziert analysiert. Aus sozial- und frauengeschichtlicher Perspektive erklärt M. die Faszination einer Symbiose von tätigem und religiösem gemeinschaftlichen Leben, in dem sich begrenzte Freiräume für weibliches Handeln eröffneten. Zugleich macht die Studie auf die Pionierfunktion der Frauenkongregationen im Bereich der modernen Krankenpflege aufmerksam. Einer genaueren Diskussion bedürfte die These von der „Feminisierung des kirchlichen Personals". Die Formulierung, daß „die Schaffung einer neuen Legitimation für die Kirche [...] nur durch die Arbeit von Frauen" gelang (264), erscheint trotz der beeindruckenden Aktivitäten der Schwestern überspitzt. Gleichwohl ist M. eine wichtige und interessante Studie über ein bislang kaum beachtetes Feld weiblicher Kirchengeschichte gelungen. Th. B.

Isermann, Gerhard: **Widersprüche in der Bibel**. Warum genaues Lesen lohnt. Ein Arbeitsbuch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 253 S., kt € 20,90 ISBN: 3–525–61383–0

Isermann gibt mit seinem „Arbeitsbuch" dem nicht-wissenschaftlichen Publikum exemplarische Lese- und Verstehenshilfen zur Bibel. Anhand neuralgischer Themen wie Schöpfung, Gottessohnschaft, Auferweckung usw. sollen alte Mißverständnisse ausgeräumt und den Gemeinden das nahegebracht werden, was in der Exegese längst selbstverständlich ist. Der Versuch, leserorientiert zu schreiben, gelingt nicht ganz (Trennung der Anmerkungen vom Text; Mischung landläufiger mit wissenschaftlicher Terminologie), das Arbeitsbuch ist aber mit seinen befreienden Einsichten (u.a. Verständnis für Entwicklungen) allemal eine gute Empfehlung nicht nur für gemeindliche Bibelarbeit. M. Sl.

Repschinski, Boris: **The Controversy Stories in the Gospel of Matthew.** Their Redaction, Form and Relevance for the Relationship Between the Matthean Community and Formative Judaism. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 373 S., 27 Tab. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 189), Ln € 64,00 ISBN: 3–525–53873–1

Nach einem Forschungsbericht zu „Mt und das Judentum" untersucht der Vf. die redaktionelle Bearbeitung der div. Konfliktgeschichten bei Mt, deren literarische Form sowie die narrative Einbettung in das Evangelium. In den Auseinandersetzungen Jesu (und seiner Jünger) mit Gegnern spiegelt sich nach Meinung des Vf.s die soziale Si-

tuation der Gemeinde: Der Kampf um den Führungsanspruch innerhalb (*intra muros*) des Judentums (daher die Differenzierung bei den Juden zwischen Volk und Anführern). Gleichzeitig versucht Mt mit der aktiven Heidenmission eine neue Form des Judentums einzuführen, die radikal anders ist als die der Gegner. Im Zuge der Konsolidierung des Judentums nach 70 gerät die mt Gemeinde unter Druck und schließlich außerhalb des Judentums – der Versuch, die Erfahrung von Jesus als Messias aller Nationen mit dem jüdischen Erbe zu verbinden, scheitert letztendlich. Für Mt ist jedoch der Kampf um die Missionierung Israels noch nicht ausgefochten. Auch wenn einige Aspekte nur marginal bearbeitet sind (etwa: der pragmatische Aspekt, inwiefern die Streitgespräche des Evangeliums in die Situation hineinwirken können und wollen; die Rolle der Heidenmission im Konflikt mit dem Judentum), eine sorgfältig gearbeitete und anregende Studie. M. Sl.

Theologische Literatur

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

Bibelwissenschaft

Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, hg. v. Bernd Janokowski / Beate Ego. – Tübingen: Mohr Siebeck 2001. 587 S. (Forschungen zum Alten Testament, 32), geb. € 99,00 ISBN: 3–16–147540–2: 3–26: Janowski, B.: Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze; 27–63: Keel, Othmar: Altägyptische und biblische Weltbilder, die Anfänge der vorsokratischen Philosophie und das ἀρχή-Problem in späten biblischen Schriften; 65–83: Krüger, A.: Himmel – Erde – Unterwelt. Kosmologische Entwürfe in der poetischen Literatur Israels; 87–124: Bartelmus, R.: šāmajim – Himmel. Semantische und traditionsgeschichtliche Aspekte; 125–179: Hartenstein, F.: Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs; 181–226: Albani, M.: „Kannst du die Sternbilder hervortreten lassen zur rechten Zeit...?" (Hi 38,32). Gott und Gestirne im Alten Testament und im Alten Orient; 229–260: Janowski, B.: Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels; 261–279: Pongratz-Leisten, B.: *mental map* und Weltbild in Mesopotamien; 281–323: Dietrich, M.: Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten. Überlegungen zur Lage des Gartens Eden; 325–360: Niehr, H.: Die Wohnsitze Gottes El nach den Mythen aus Ugarit. Ein Beitrag zu ihrer Lokalisierung; 361–389: Ego, B.: Die Wasser der Gottesstadt. Zu einem Motiv der Zionstradition und seinen Kosmologischen Implikationen; 393–429: Gulde, S.: Unterweltsvorstellungen in Ugarit; 431–464: Bauks, M.: „Chaos" als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung; 465–502: Berlejung, A.: Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod; 503–539: Bieberstein, K.: Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems; 543–558: Ego, B. / Janowski, B.: Bibliographie zum biblischen Weltbild und seinen altorientalischen Kontexten.

Das Buch Joel. Das Buch Amos, hg. v. Ulrich Dahmen / Gunther Fleischer. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2001. 292 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament, 23,2), kt € 26,90: 3–460–07232–6: 11–113: Dahmen, Ulrich: Das Buch Joel; 117–292: Fleischer, Gunther: Das Buch Amos.

Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte; hg. v. Friedrich Wilhelm Horn. Berlin: Walter de Gruyter 2001. 359 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 106), gb. € 98,00 ISBN: 1–13: Horn, Friedrich Wilhelm: Einführung; 15–35: Horn, Friedrich Wilhelm: Die letzte Jerusalemreise des Paulus; 37–47: Ballhorn, Geeske: Die Miletrede – ein Literaturbericht; 49–74: Reiser, Marius: Von Caesarea nach Malta. Literarischer Charakter und historische Glaubwürdigkeit von Act 27; 75–106: Labahn, Michael: Paulus – ein homo honestus et iustus. Das lukanische Paulusportrait von Act 27–28 im Lichte ausgewählter antiker Parallelen; 107–125: Tilly, Michael: Das Ende des Paulus und die syrische Texttradition Act 28,17–31 in der Überlieferung der Peschitto; 127–156: Omerzu, Heike: Das Schweigen des Lukas. Überlegungen zum offenen Ende der Apostelgeschichte; 157–173: Scriba, Albrecht: Von Korinth nach Rom. Die Chronologie der letzten Jahre des Paulus; 175–195: Wander, Bernd: Warum wollte Paulus nach Spanien? Ein forschungs- und motivgeschichtlicher Überblick; 197–213: Löhr, Hermut: Zur Paulus-Notiz in 1 Clem 5,5–7; 215–237: Büllesbach, Claudia: Das Verhältnis der Acta Pauli zur Apostelgeschichte des Lukas – Darstellung und Kritik der Forschungsgeschichte; 239–272: Frenschkowski, Marco: Pseudoepigraphie und Paulusschule. Gedanken zur Verfasserschaft der Deuteropaulinen, insbesondere der Pastoralbriefe; 273–305: Guttenberger, Gudrun: Ist der Tod der Apostel der Rede nicht wert? Vorstellungen von Tod und Sterben in der Apostelgeschichte; 307–330: Bormann, Lukas: Reflexionen über Sterben und Tod bei Paulus.

Das lukanische Geschichtswerk im Spiegel heilsgeschichtlicher Übergänge (Héctor Sánchez), hg. v. Knut Backhaus / Hans Gleixner / Josef Meyer zu Schlochtern. – Paderborn: Schöningh 2002. 196 S. (Paderborner Theologische Studien, 29), kt € 34,80 ISBN: 3–506–76279–6.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Norbert Clemens Baumgart, Lauensteinstr. 37, D-21339 Lüneburg;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Michael Böhnke, Piusstr. 10, D-52066 Aachen;
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Christoph Elsas, Am Plan 3, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Norbert Fischer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, D-85073 Eichstätt;
DDr. Martin Friedrich, Ginsterheide 15d, D-58097 Hagen;
Dr. Marco Frenschkowski, Dr. Rohmer-Weg 1, D-65719 Hofheim;
Prof. Dr. Rudolf Hoppe, Regina-Pacis-Weg 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Friedhelm Jürgensmeier, Schloßstr. 4, D-49069 Osnabrück;
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendener Str. 31–33, D-14195 Berlin;
Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer, An der Universität 2, D-96045 Bamberg;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Peter Lüning, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, †
Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-80336 München;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Armin Schmitt, Karlstadter Pfad 21, D-97753 Karlstadt;
Dr. Jens Schröter, Sedanstr. 19, D-20146 Hamburg;
Prof. Dr. Roman A. Siebenrock, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, D-63069 Offenbach;
Prof. Dr. Reinhard Thöle, Eifelstr. 35, D-64625 Bensheim;
Dr. Joachim Valentin, Habsburger Str. 121, D-79104 Freiburg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Knut Wenzel, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Ulrich Willers, Pater-Jeningen-Platz 6, D-85072 Eichstätt.

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
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: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2003

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

© 2003 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

Neu bei Mohr Siebeck

Rudolf Bultmann / Friedrich Gogarten
Briefwechsel 1921–1967
Herausgegeben von Hermann Götz Göckeritz
2002. XLIV, 358 Seiten. ISBN 3-16-147720-0 Leinen € 79,–

Ferdinand Hahn
Theologie des Neuen Testaments I/II
Band I: Die Vielfalt des Neuen Testaments (Theologiegeschichte des Urchristentums)
Band II: Die Einheit des Neuen Testaments (Thematische Darstellung)
Band I: Die Vielfalt des Neuen Testaments (Theologiegeschichte des Urchristentums) 2003. XLIV, 858 Seiten. ISBN 3-16-147950-5 fadengeheftete Broschur € 49,–
Band II: Die Einheit des Neuen Testaments (Thematische Darstellung) 2003. XXXVI, 869 Seiten. ISBN 3-16-147951-3 fadengeheftete Broschur € 49,–
Bände I + II zus. ISBN 3-16-147952-1 Leinen € 219,–

Ulrich Barth
Religion in der Moderne
Systematische und problemgeschichtliche Studien
2003. X, 512 Seiten. ISBN 3-16-147916-5 fadengeheftete Broschur € 39,–

Karin Schöpflin
Theologie als Biographie im Ezechielbuch
Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie
2002. IX, 392 Seiten (Forschungen zum Alten Testament 36). ISBN 3-16-147869-X Leinen € 84,–

Hans-Josef Klauck
Religion und Gesellschaft im frühen Christentum
Neutestamentliche Studien
2003. X, 457 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 152). ISBN 3-16-147899-1 Leinen € 99,–

Kreuzestheologie im Neuen Testament
Herausgegeben von Jean Zumstein und Andreas Dettwiler
2002. X, 367 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 151). ISBN 3-16-147775-8 Leinen € 84,–

Frances Back
Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus
Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14-4,6
2002. XI, 250 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/153). ISBN 3-16-147880-0 fadengeheftete Broschur € 49,–

Hans-Ulrich Rüegger
Verstehen, was Markus erzählt
Philologisch-hermeneutische Reflexionen zum Übersetzen von Markus 3,1-6
2002. IX, 167 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/155). ISBN 3-16-147892-4 fadengeheftete Broschur € 44,–

Annemarie C. Mayer
Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene
2002. XVIII, 394 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/150). ISBN 3-16-147865-7 fadengeheftete Broschur € 49,–

Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754
Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos, besorgt von Torsten Krannich, Christoph Schubert und Claudia Sode, nebst einem Beitrag zur Epistula ad Constantiam des Eusebius von Cäsarea von Annette von Stockhausen
2002. VIII, 133 Seiten (Studien und Texte zu Antike und Christentum 15). ISBN 3-16-147931-9 fadengeheftete Broschur € 24,–

Susanne Kleinöder-Strobel
Die Verfolgung von Zauberei und Hexerei in den fränkischen Markgraftümern im 16. Jahrhundert
2002. XV, 332 (incl. 4-c-Ausklapptafel) Seiten (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 20). ISBN 3-16-147863-0 Leinen € 69,–

Nicole Kuropka
Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaft
Ein Gelehrter im Dienst der Kirche (1526-1532)
2002. XII, 324 Seiten (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 21). ISBN 3-16-147898-3 Leinen € 74,–

Index theologicus (IxTheo)
Zeitschrifteninhaltsdienst ZiD
Herausgegeben von der Universitätsbibliothek Tübingen
Das Abonnement auf CD-ROM:
Netzwerk-Version mit 4 updates pro Jahr € 199,– (ISSN 1618-7148)
Einzelplatz-Version mit 2 updates pro Jahr € 49,– (ISSN 1618-7156)



Mohr Siebeck
Postfach 2040
D-72010 Tübingen
Fax 07071 / 51104
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

Aktuelle Informationen per e-mail – jetzt anmelden unter www.mohr.de/form/eKurier.htm

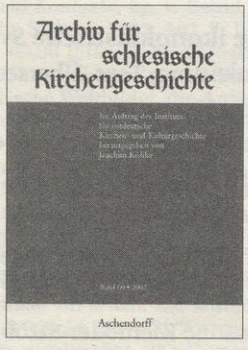
Archiv für schlesische Kirchengeschichte Band 60/2002

Im Auftrag des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte herausgegeben von Joachim Köhler

Aus dem Inhalt:

Quellen

Von der ersten Begegnung heimatloser Priester. Tagung der Vertriebenenseelsorger in Eichstätt vom 4. bis 7. August 1946, herausgegeben von Rainer Bendel.



Quellen zur Vertriebenenseelsorge – Teil II: Die Tagung der ostdeutschen Priester Bayerns in Eichstätt vom 5. bis 7. August 1947. Die Resolutionen, hg. von Rainer Bendel.

»Kulturkampfbriefe«. Solidaritätserklärungen des schlesischen Pfarrers Franz Xaver Görlitz mit dem inhaftierten Bischof von Paderborn Konrad Martin, herausgegeben und kommentiert von Joachim Köhler.

Aufsätze

u.a.:

Tadeusz Solski: Boleslaw Kardinal Kominek (1903–1974). Ein Schlesier im Dienste der deutsch-polnischen Versöhnung.

Reinhold Wolny: Die Romreise des Fürsten Karl Max Lichnowsky anlässlich des preußischen Thronwechsels 1888.

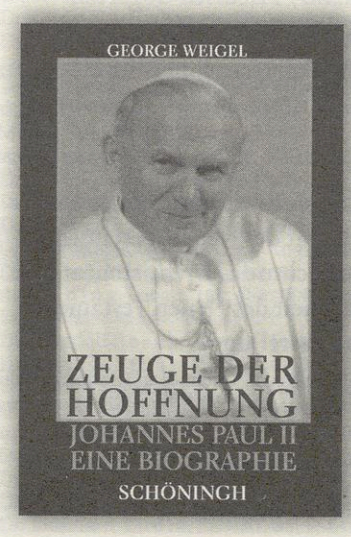
Ferner: Miszellen, Rezensionen, Zusammenfassungen in polnischer und englischer Sprache, Abkürzungsverzeichnis, Register etc.

2002, 290 Seiten, kartoniert, 29,90 € / 53,– sFr.
ISBN 3-402-04250-9

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Theologie bei Schöningh

NEU



George Weigel

Zeuge der Hoffnung

Johannes Paul II.
Eine Biographie

2002. XX + 1.087 Seiten, 32 Seiten Bildteil,
Leinen mit Schutzumschlag,
€ 49,90/sFr 84,80
ISBN 3-506-79723-9

Dieses Buch ist **die** Biographie des Papstes. Geschrieben von einem Mann, der – Theologe von höchstem Renommee – zugleich einer der führenden katholischen Publizisten der Vereinigten Staaten ist. Zwanzig Jahre hat sich Georg Weigel mit Karol Wojtyla befasst, zwanzig Jahre hat er sein Wirken publizistisch begleitet.

Bereits übersetzt in ein Dutzend Sprachen in aller Welt, liegt das Buch jetzt auf Deutsch vor.

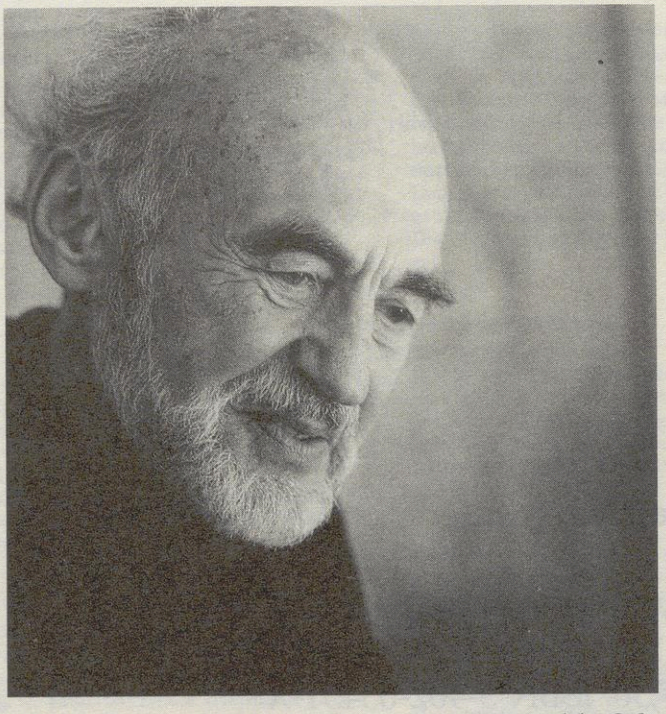
Schöningh

Verlag Ferdinand Schöningh GmbH • Postfach 2540 • e-mail: info@schoeningh.de
D-33055 Paderborn • Tel. 0 52 51 / 127-5 • Fax 1 27-8 60 • Internet: www.schoeningh.de

Einladung zur Subskription

Oleum laetitiae

Festgabe für P. Benedikt Schwank OSB



Herausgegeben von Gunda Brüske und Anke Haendler-Kläsener

2003, ca. 432 Seiten, **Subskriptionspreis bis zum Erscheinen des Werkes im April 2003: ca. 44,– €,** *späterer Ladenpreis ca. 56,– €.* ISBN 3-402-07504-0

Jerusalemer Theologisches Forum, Band 5

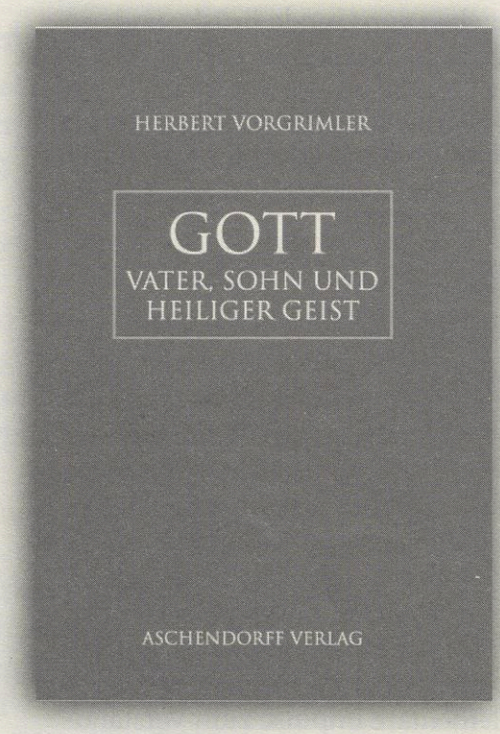
Die Nachzeichnung einer frühchristlichen Pilgerampulle auf dem Titelblatt weist den Weg zur Entstehung dieser Festschrift: Fast alle Autoren waren als evangelische oder katholische Studierende der Theologie oder als Lehrende im Jerusalemer Theologischen Studienjahr und lebten hier in der Nähe der Grabeskirche. Das zeltartige hl. Grab dieses Zentrums der Christenheit zeigt auch die Ampulle von Monza. In Jerusalem empfingen die Autoren der Festschrift durch den Neutestamentler P. Benedikt Schwank OSB elementare Impulse zum Verständnis der Bibel. Im Laufe der Jahre wurden die Impulse in ganz unterschiedlicher Weise fruchtbar in Theorie und Praxis. Hier wird ein Teil der Ernte eingefahren: Beiträge zur biblischen Landeskunde, zum Neuen Testament, zum hl. Land, zum Umgang mit der Bibel und christlichen Leben in Übereinstimmung mit dem biblischen Ursprung bilden die Schwerpunkte dieser in ökumenischer Verbundenheit getragenen Festschrift. Im Jahr der Bibel 2003 sei sie einem der Mitarbeiter der Einheitsübersetzung, *P. Benedikt Schwank*, mit Dank zugeeignet.

Mit Beiträgen von: Jens Adam, Gunda Brüske, Harald Buchinger, Mirjam Dinkelbach OCist, Nikolaus Egender OSB, Claudio Ettl, Jörg Frey, Angelika Giering, Hildegard Gosebrink, Wolfgang Grieninger, Michael Grimm, Margareta Gruber OSF, Anke Haendler- Kläsener, Rüdiger Hagens, Ferdinand Hahn, Johannes Hofmann, Kirsten Joswowitz-Schwellenbach, Franz Mußner, Bernhard Mutschler, Maria Neubrand MC, Katharina Oppel OSB, Michael Reichardt, Andreas Rudiger, Hans-Joachim Sander, Klaus Scholtissek, Ludger Schwienhorst-Schönberger, Peter Söllner, Thomas Staubli, Peter Stockmann, Werner Wertgen, Wolfgang Zwickel.

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Gott

Vater, Sohn und Heiliger Geist



Herbert Vorgrimler
Gott
Vater, Sohn und Heiliger Geist
2003, 128 Seiten, kartoniert, 9,80 €/
sFr 17,30. ISBN 3-402-03431-X

Gott – Menschwerdung Gottes – dreieiniger Gott – Erlösung – Heiliger Geist sind zentrale Wahrheiten des christlichen Glaubens. Wer sie Andersgläubigen zu erklären versucht, merkt, dass sie nur vermeintlich selbstverständlich sind. Können nur Fachleute sie verstehen? Nein, denn über den Glauben muss man reden können, weil Gottes Botschaft an alle gerichtet ist. In einfacher Sprache wird in diesem Buch so über die Glaubenswahrheiten gesprochen, dass sie sich verstehen lassen, ohne in abwegigen Spekulationen das Geheimnis Gottes anzutasten. Diese klare Sicht eröffnet auch überraschende Möglichkeiten für das Gespräch von Christen, Juden und Muslimen über den gemeinsamen Glauben an den *einen* Gott.

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** | **Jährlich € 109,00 / sFr 189,40,–**

Nummer 2 | **2003** | **99. Jahrgang**

Neuere Forschungen zur Modernismuskrise in der katholischen Kirche (Claus Arnold) . . . . . Sp. 91

20. 06. 03

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 103

Lebensgeschichte und Religion, hg. v. Detlev Dormeyer / Herbert Mölle / Thomas Ruster (Michael Schneider)

Pilvousek, Josef: Theologische Ausbildung und gesellschaftliche Umbrüche. 50 Jahre Katholische Theologische Hochschule und Priesterausbildung in Erfurt (Klemens Richter)

Theologie lehren. Hochschuldidaktik und Reform der Theologie, hg. v. Monika Scheidler / Bernd Jochen Hilberath / Johannes Wildt (Hanjo Sauer)

Exegese AT . . . . . Sp. 109

Otto, Eckart: Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne (Erhard S. Gerstenberger)

Veijola, Timo: Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum (Christoph Dohmen)

Exegese NT . . . . . Sp. 112

Theobald, Michael: Studien zum Römerbrief (Eduard Lohse)

Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung, hg. v. Knut Backhaus (Hermann-Josef Venetz)

Vollenweider, Samuel: Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie (Jens Schröter)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 119

Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900–1980), hg. v. Heribert Smolinsky (Hubert Wolf)

Holzem, Andreas: Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800 (Werner Kathrein)

Koltermann, Ulrike: Päpste und Palästina. Die Nahostpolitik des Vatikans von 1947 bis 1997 (Hubert Wolf)

Zeitgeschichte . . . . . Sp. 123

Blasius, Dirk: Carl Schmitt. Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich (Kurt Meier)

Findeis, Hagen: Das Licht des Evangeliums und das Zwielicht der Politik. Kirchliche Karrieren in der DDR (Kurt Meier)

Heinecke, Herbert: Konfession und Politik in der DDR. Das Wechselverhältnis von Kirche und Staat im Vergleich zwischen evangelischer und katholischer Kirche (Kurt Meier)

Hoffmann, Alfred: „Mit Gott einfach fertig". Untersuchungen zu Theorie und Praxis des Atheismus im Marxismus-Leninismus der Deutschen Demokratischen Republik (Wolfgang Thierse)

Timmer, Karsten: Vom Aufbruch zum Umbruch. Die Bürgerbewegung in der DDR 1989 (Kurt Meier)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 132

Altenberend, Johannes: Leander van Eß (1772–1847). Bibelübersetzer und Bibelverbreiter zwischen katholischer Aufklärung und evangelikaler Erweckungsbewegung (Harald Wagner)

Ranff, Viki: Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen (Elisabeth Gössmann)

Dogmatik . . . . . Sp. 136

Maron, Gottfried: Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche (Günter Switek)

Marshall, Bruce D.: Trinity and Truth (Peter Lüning)

Schwarz, Hans: Die christliche Hoffnung. Grundkurs Eschatologie. Mit zahlreichen Schaubildern (Wolfgang Beinert)

Ökumene . . . . . Sp. 139

Dalferth, Ingolf U.: Auf dem Weg der Ökumene. Die Gemeinschaft evangelischer und anglikanischer Kirchen nach der Meißener Erklärung (Peter Lüning)

Der Theologe Melanchton, hg. v. Günter Frank (Wolfgang Thönissen)

Moraltheologie . . . . . Sp. 144

Ethik und Gesetzgebung. Probleme Lösungsversuche Konzepte. Mit Beiträgen von Alberto Bondolfi u. a., hg. v. Alberto Bondolfi / Stefan Grotefeld (Peter Schallenberg)

Müller, Wolfgang Erich: Evangelische Ethik (Bernhard Fraling)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 147

Der Liturgiker Amalarius. Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit, hg. v. Wolfgang Steck (Stephan Winter)

Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. Wörterbuch zur Sepulkralkultur. Bd 1,Volkskundlich-kulturgeschichtlicher Teil: Von Abdankung bis Zweitbestattung, hg. v. Zentralinstitut für Sepulkralkultur Kassel, bearb. v. Reiner Sörries (Klemens Richter)

Hosselmann, Birgit: Todesanzeigen als memento mori? Eine empirische Untersuchung von Todesanzeigen der Gegenwart (Stefan Böntert)

Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung, hg. v. Benedikt Kranemann / Thomas Sternberg (Franz Schneider)

Philosophie / Philosophiegeschichte . . . Sp. 152

Beck, Heinrich: Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels. 2. ergänzte Auflage mit Ergänzungen zur Metaphysik des materiellen Seins (Imre Koncsik)

Gadamer, Hans-Georg: Die Lektion des Jahrhunderts. Ein Interview von Riccardo Dottori. Redaktion: Silke Günnewig (Robert Jan Berg)

Majetschak, Stefan: Ludwig Wittgensteins Denkweg (Thomas Schärtl)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 163

Böhm, Uwe / Buschmann, Gerd: Popmusik – Religion – Unterricht. Modelle und Materialien zur Didaktik von Popularkultur (Klaus Depta)

Theologie / Ethik . . . . . Sp. 165

Fischer, Johannes: Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung (Klaus Arntz)

Quante, Michael: Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik (Klaus Arntz)

Theologie / Medienwissenschaften . . . . Sp. 171

Medien – Wahrnehmung – Ethik. Eine annotierte Bibliographie, hg. v. Gerfried W. Hunold (Stefan Böntert)

Theologie / Naturwissenschaften . . . . . Sp. 171

Fried, Johannes: Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter (Ulrich Lüke)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 173

Bibliographie . . . . . Sp. 175

+ Teil

BS: Theol A 010 ZD

Neuere Forschungen zur Modernismuskrise in der katholischen Kirche

Claus Arnold, Münster

Nur wenige Themen der neueren Kirchen- und Theologiegeschichte erfreuen sich einer so intensiven internationalen Bearbeitung wie die sog. Modernismuskrise (ca. 1893–1914). Dies liegt zum einen im Charakter der historischen Konstellation von Modernismus und Antimodernismus begründet: Durch die persönlichen Netzwerke von Friedrich von Hügel und in geringerem Maße auch von Paul Sabatier waren „modernistische" Theologen in Europa und Nordamerika miteinander verbunden (ohne daß es – außer in den Augen der Antimodernisten – eine „einheitliche" Bewegung des Modernismus gegeben hätte). Nicht minder international war die antimodernistische Reaktion, etwa in ihrer extremsten Ausprägung, dem Geheimdienst „Sodalitium Pianum" unter Umberto Benigni. Zum anderen wird die Modernismuskrise meist als ein exemplarischer Konflikt im Spannungsfeld von Katholizismus und Moderne verstanden. Historisierung und Aktualisierung überlagern sich deshalb auf diesem Feld und verleihen ihm zusätzliche Aufmerksamkeit. Nachdem sich die Betrachtungsweise der Modernismuskrise im Kontext des II. Vatikanums auch im katholischen Raum von einer eher häresiologischen zu einer eher historischen (teilweise sogar identifikatorischen) verschoben hatte, weitete sich die Forschung mit einer gewissen nationalen Phasenverschiebung zusehends aus. Seit Ende der neunziger Jahre ist nun eine Tendenz zur Bilanzierung festzustellen, die auch Anlaß zu diesem Überblick gibt[1].

1. Die angelsächsische Forschung

Das prägendste Ereignis der angelsächsischen Modernismus-Forschung war wohl die Diskussion um Thomas Michael Loomes Modernismusbuch von 1979[2]. Sie verstärkte das Unbehagen an einer klassisch-theologiegeschichtlichen Sichtweise der Modernismuskrise, bei der nach wie vor unterschwellige Parteinahmen (im Falle Loomes v. a. gegen Loisy) prägend zu sein schienen. Statt dessen wollte man nun die politischen und kulturellen Kontexte der Krise stärker berücksichtigen und neue Kriterien der Interpretation gewinnen. Institutioneller Ort dieser Bemühungen war die *American Working Group on Roman Catholic Modernism* innerhalb der American Academy of Religion, die seit 1979 jährlich ein Bulletin herausgibt. Letzteres ist in Europa allerdings nur in der British Library in London zum Teil greifbar. Als eine Art Summe der Bemühungen aus zwei Jahrzehnten ist nun ein *Sbd* erschienen, der einige Tendenzen der angelsächsischen Forschung hervortreten läßt[3].

Die doppelte Einleitung des Hg.s *Darrell Jodock* (1–28) läßt sich vielleicht am besten als „the beginner's guide to modernism" charakterisieren. Der Bd bietet ansonsten elf Beiträge in vier Teilen (The late nineteenth-century setting of modernism and anti-modernism; Maurice Blondel and Alfred Loisy in France; Friedrich von Hügel and Maude Petre in England; Social modernism and anti-modernism in France). Schwerpunkte sind also England und Frankreich, der italienische und deutsche Modernismus kommen insgesamt weniger in den Blick.

Im ersten Teil versucht *Gary Lease* (31–55) eine eigenwillige Zusammenschau der vatikanischen „Außenpolitik" im langen 19. Jh. mit der Modernismusproblematik. Obwohl er den Bruch früherer diplomatischer Strategien zugunsten einer kompromißlos strengkirchlichen Haltung unter Merry del Val bzw. Pius X. betont, erblickt er insgesamt im „staatlichen" Anspruch des Vatikans die Hauptquelle des antimodernistischen Programms, das nun freilich darin bestand, wenn schon nicht die europäischen Regierungen, dann wenigstens die katholische Bevölkerung unter strikter kirchlicher Kontrolle zu halten. Diesen Impetus sieht Lease hinter der ganzen folgenden vatikanischen Außenpolitik des 20. Jh.s und polemisiert u. a. gegen die „antimodernistischen" Interventionen des Vatikans in der Jerusalemfrage. Einen wesentlich ruhiger gehaltenen, zusammenfassenden Überblick zur „Vorgeschichte" der Modernismuskrise bietet *Paul Misner* (56–87), der den ultramontan-liberalen Konflikt bis hin zur „integralistischen Intensivierung" unter Pius X. nachzeichnet und auch (vermittelt durch Joseph A. Komonchak) die Debatte zum gebrochen-komplexen Verhältnis von Katholizismus und Moderne (F. X. Kaufmann, Karl Gabriel) sowie andere neuere deutsche Forschungen (wenn auch nicht die neuesten etwa von Götz von Olenhusen, Mergel und Busch zum Ultramontanismus sowie die Debatte um das katholische Milieu) berücksichtigt. Misner hält es für ein Werk der Vorsehung, daß der Antimodernismus nicht einen völligen Bruch zwischen Glaube und Wissenschaft im Katholizismus erzeugt hat. Gabriel Daly, der Vf. der klassischen Modernismus-Studie *Transcendence and Immanence* (1980) beschließt den ersten Teil mit einem brillanten Überblick zu „Theological and philosophical Modernism" (88–112). Daly stellt sich der Definitionsproblematik hinsichtlich des Modernismus, indem er auf die Denkrevolutionen durch Hume und Kant sowie die protestantischen, „liberal"-katholischen und römischen Reaktionen im 19. Jh., insbesondere die Forcierung des Neuthomismus, zurückblickt. Er definiert dann „Modernismus" als den Begriff, den Pius X. und seine kurialen Ratgeber benutzten, um gewisse liberale, anti-scholastische und historisch-kritische Denkformen, die in der römisch-katholischen Kirche zwischen ca. 1890 und 1914 auftraten, zu beschreiben und zu verurteilen. Daly sieht den katholischen Modernismus zwar auch als eine verspätete katholische Reaktion auf die Herausforderung durch die Moderne, bezieht ihn aber wesentlich auf die Negativfolie des römisch-scholastischen Orthodoxiekonzepts. Er schließt mit drei Skizzen zu Blondels Kantrezeption und Extrinsezismus-Kritik, zu Loisys Abgrenzung von Harnacks liberalem Protestantismus und Tyrrells Dogmenhermeneutik. Dieser Essay ist insgesamt wohl die beste kurze Einführung in die theologische Modernismus-Problematik, die wir haben[4]. Obwohl Daly konzediert, daß jede Modernismus-Definition auch ein Werturteil impliziert, beweist seine Darlegung, daß man sich von einer „Parteigeschichte" fernhalten kann, ohne die theologische Agenda aus dem Blick zu verlieren.

Aus den anderen Teilen des Bdes seien noch zwei Beiträge herausgegriffen, die sich besonders der sozio-kulturellen Situierung des „Modernismus" verschrieben haben: *Harvey Hill* wendet sich den „politics of Loisy's Modernist theology" zu (169–190)[5] und betont, daß Loisys theologische Agenda in ein Gesamtkonzept eingebettet war, das auch die Anerkennung des modernen Staates und der säkularen Univ. beinhaltete. (Interessant wäre hier eine Parallelisierung mit der deutschen Diskussion um Seminar- oder Univ.serziehung des Klerus[6]). So wandte sich Loisy scharf gegen die vatikanische Verurteilung des Trennungsgesetzes von 1905. Daß der Zeitpunkt der Veröffentlichung des u. a. gegen Loisy gerichteten Dekrets Lamentabili von 1907 auch mit der Umsetzung des Trennungsgesetzes zusammenhängen soll, erscheint aber fraglich[7].

C. J. T. Talar ist ein Pionier der „neuen" Modernismus-Analyse, angefangen von seiner Diss. (*A sociological Reading of the Modernist Crisis,* 1979) über seine Studie zur linguistischen Inkommensurabilität von Neu-Thomismus und modernistischer Exegese (*Metaphor and*

[1] Zum Forschungsstand bis 1998 vgl. Weiß, Otto: „Sicut mortui. Et ecce vivimus." Überlegungen zur heutigen Modernismusforschung, in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 2), Paderborn 1998, 42–63.

[2] Loome, Thomas Michael: Liberal Catholicism – Reform Catholicism – Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research (Tübinger Theologische Studien 14), Mainz 1979. Liberal Catholicism – Reform Catholicism – Modernism. A Critical Discussion of Thomas Michael Loome's Agenda for a New Orientation in Modernist Research, hg. v. Rollmann, Hans / Burke, Ronald, in: Downside Review 100 (1982), 157–202.

[3] Catholicism contending with modernity. Roman Catholic modernism and anti-modernism in historical context, hg. v. Darrell Jodock, Cambridge 2000.

[4] Vgl. auch die Synthese in Daly, Gabriel: Art. Tyrrell, in: Dictionnaire de Spiritualité 15, 1372–1383. – Zu Tyrrell verfügen wir zugleich über die ausgezeichnete Biographie von Nicholas Sagovsky, „On God's Side. A Life of George Tyrrell, Oxford 1990; vgl. dazu meine Rez. in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 16 (1997), 288–290.

[5] Vgl. auch Hill, Harvey: French Politics and Alfred Loisy's Modernism, in: Church History 67 (1998), 521–536.

[6] Wolf, Hubert: Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets, in: Römische Quartalschrift 88 (1993), 218–236; Landersdorfer, Anton: „Hier Staatsschule, dort Kirchenschule" – Der Streit um die Klerusausbildung an staatlichen Universitätsfakultäten oder kirchlichen Seminaren um die letzte Jahrhundertwende, in: Theologie an der Universität. Zum 525. Stiftungsfest der Ludwig-Maximilians-Universität München, hg. v. Peter Neuner / Manfred Weitlauff, (= Münchener Theologische Zeitschrift 48, 1997, Heft 3/4), St. Ottilien 1997, 313–330.

[7] Dazu in Bälde meine Studie zur kurieninternen Vorgeschichte von „Lamentabili" und der Exkommunikation Loisys.

Modernist. The Polarization of Alfred Loisy and his Neo-Thomist Critics, 1987) bis hin zu seinen jüngsten, stärker rezeptionsästhetisch geprägten Betrachtungen zu Loisy, Lagrange und Houtin[8]. Im Rahmen des Sbdes (191–211) versucht Talar eine Kontextualisierung der Exegese Loisys, der sich institutionell vom Priesterseminar zum reformierten Universitätswesen der III. Republik (Ecole Pratique des Hautes Etudes bzw. Collège de France) und intellektuell von statisch-neuthomistischen Konzepten und Metaphern zu dynamisch-prozeßhaftem Denken bewegt habe. Diese „ideological migration" wird eindringlich beschrieben, doch wird nicht ganz deutlich, ob über die semantische Innovation und die Einordnung in neuere Theoreme (wie Kuhns Paradigmenwechsel oder Jauss' Rezeptionsästhetik) hinaus tatsächlich ein vertieftes historisches Verständnis der Modernismusproblematik erreicht wird. Die soziologisch oder linguistisch bestimmbaren strukturellen Momente, die Loisy von seinen Gegnern schieden, waren letztlich eine Funktion seiner neuen Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz, von Offenbarung und Geschichte. Und das begriffen seine schärfsten Gegner schon damals: „È precisamente la parola e il concetto del sopranaturale che non trovasi mai nel lavoro del Loisy" vermerkte Merry del Val in seinem Indexgutachten von 1903[9].

Die Kritik an einer einlinigen konservativ versus liberalen Interpretation der Modernismuskrise hat bei dem amerikanischen Jesuiten David G. Schultenover zu den weitreichendsten historiographischen Folgen geführt. Schultenover ist ein glänzend ausgewiesener Experte für den Exjesuiten und Parademodernisten George Tyrrell, dem er eine maßgebliche Studie gewidmet hat (*George Tyrrell. In Search of Catholicism*, 1981). Als Mitglied der nordamerikanischen Modernismus-Arbeitsgruppe der American Academy of Religion beschäftigte er sich intensiv mit den historiographischen Grundproblemen der Modernismuskrise und legte 1993 mit *A view from Rome* eine Studie vor, in der er eine traditionelle kirchen- und theologiegeschichtliche Betrachtungsweise mit einer übergreifenden kulturanthropologischen Interpretation verbinden wollte. Für Schultenover lag damals in der Modernismuskrise im Grunde ein interkultureller Konflikt von „Anglo-Saxon" und „Mediterranean Mind" vor – also ein Konflikt von angelsächsischer bzw. mediterran-romanischer Denk- und Lebensweise[10]. Im Jahr 1999 versuchte Schultenover nun eine noch tiefergehende Analyse der Modernismuskrise (die nicht in den o. g. Sbd Jodocks aufgenommen wurde), indem er die Typisierung der Familienstrukturen in Europa nach Emmanuel Todd rezipierte[11]: In England und Nordamerika erbt meist ein Kind; der Nachwuchs wird aber schon früh zum Verlassen des elterlichen Haushalts ermutigt (Kernfamilie; Freiheit / Ungleichheit). In Nordfrankreich und Norditalien wird gleichmäßig vererbt und ausgesiedelt: also Freiheit / Gleichheit; in Deutschland wird (angeblich) nur an den ältesten Sohn vererbt und nicht ausgesiedelt (Stammfamilie): also Ungleichheit und Autoritarismus. Schultenover sieht darin die typisch deutsche Staatsgläubigkeit begründet, und ordnet hier auch die Römische Kurie als hierarchisches männliches Elite-System ein, weil die Klerusbildung als sekundäre Sozialisation zu ähnlichen Ergebnissen führe, wie die primäre Sozialisation. Schultenover überträgt dieses Modell nun in kurzschlüssiger Weise auf die Modernismuskrise: Die wichtigsten Modernisten seien aufgrund der Familienstrukturen v. a. aus England, dem Pariser Becken und Norditalien gekommen. Tyrrells Konflikt mit der autoritären römischen Ordensleitung der Jesuiten war aufgrund seiner angelsächsischen Herkunft vorprogrammiert. Schließlich wird die briefliche Auseinandersetzung des Nordfranzosen Alfred Loisy mit Papst Pius X. als ein Vater-Sohn-Konflikt verstanden, bei dem ein autoritäres und ein freiheitliches Familienmodell aufeinanderstießen.

Auf verschiedenen Reflexionsebenen läßt sich leicht zeigen, daß Schultenovers Interpretation der Komplexität der Modernismuskrise nicht gerecht wird: Rein ereignisgeschichtlich verfolgte der angeblich „autoritäre" deutsche Episkopat vor dem Hintergrund der Erfahrungen nach dem I. Vatikanum eine Hinhalte- und Immunisierungstaktik, während man in den „freiheitlichen" USA eine ausgesprochen scharfe Umsetzung (Einstellung von Zeitschriften, Amtsenthebung von Seminarprofessoren) wählte, von der Gerald P. Fogarty sagt, daß sich der US-Katholizismus davon erst 30 Jahre später erholt habe[12]. Grundsätzlicher ist festzuhalten, daß Schultenover kulturanthropologische Ansätze rezipiert, die für die Beschreibung von Kulturkämpfen in komplexen modernen Gesellschaften nur sehr bedingt geeignet sind. Schultenover verkennt den Charakter des kirchlichen Antimodernismus: dieser ist nicht archaisch, sondern dezidiert antimodern und reagiert auf eine handfeste theologische Modernisierungskrise. Die führenden Antimodernisten waren keine archaisch-vormodernen Autokraten, sondern Intellektuelle mit einer antimodernen Zeitdiagnose, die für die autoritäre Lösung eines Problems optierten, das sie letztlich überforderte. Dann mag Todds Analyse der Familienstrukturen vielleicht diffuse Mentalitäten der breiten Bevölkerung und ihre Haltung zur Immigration plausibler machen[13]; angewandt auf die Auseinandersetzungen innerhalb der klerikalen und theologischen Elite führt sie aber zu unzulässigen Simplifizierungen. Schließlich wäre zu fragen, warum denn bei dem Norditaliener Giuseppe Sarto (Pius X.) die sekundäre kirchliche Sozialisation die egalitär-freiheitliche Familienprägung überlagert haben soll, und warum dies bei dem Nordfranzosen Alfred Loisy, der genauso die Seminare durchlaufen hatte, nicht geschah.

Überleitend zum nächsten Abschnitt sei auf die regen Forschungen zum Thema *„Hagiographie und Modernismus"* hingewiesen, die sich nun in einem vorbildlichen vergleichenden englisch-französischen Sbd verdichten[14]. Das „modernistische" Interesse an den Heiligen und ihren Legenden war zweigeteilt: zum einen wurden sie Gegenstand einer entmythologisierenden historisch-kritischen Betrachtung (in Deutschland etwa bei Heinrich Günter, den Joseph Schnitzer rezipierte), zum anderen fanden sie im Kontext des erneuerten Interesses an religiöser Erfahrung und Mystik (u. a. als Teil einer neuen Dogmenhermeneutik bei Tyrrell) größte positive Aufmerksamkeit. Die Sammlung erkundet die ganze Bandbreite dieser Interessen: Das eine Extrem markiert Joris-Karl Huysmans, dessen „Sainte Lydwine de Schiedam" ganz in der neomystischen Begeisterung für das Legendarische aufging, das andere Albert Houtin mit seiner Studie zum Streit um den vermeintlichen apostolischen Ursprung der französischen Diözesen, die ihn zu ähnlich rigorosen Schlußfolgerungen auf biblischem Gebiet führte (beide vorgestellt von *C.J.T. Talar*; 151–181; 47–64). Dazwischen stehen Paul Sabatiers wirkmächtiges Leben des hl. Franziskus, bei dem die Rückprojektion protestantischer Innerlichkeit oft die historische Kritik überdeckte (ebenfalls von *C.J.T. Talar*; 131–150), die nüchtern-methodische und deshalb vielfach antimodernistisch angefochtene hagiographische Arbeit des Bollandisten Hippolyte Delehaye (vorgestellt von Bernard *Joassart*, der auch eine monumentale Briefedition zum Thema vorgelegt hat[15]; 1–45), Henri Bremond, der bei den Heiligen einfühlsam eine religiöse Erfahrung suchte, die ihm selbst nicht mehr selbstverständlich war (*Émile Goichot*; 67–102) und schließlich Friedrich von Hügel mit seiner Integration von historischer Kritik und Spiritualität (*Lawrence Barmann*; 103–130).

2. Die italienische und französische Forschung

Im katholisch geprägten Italien ist die Modernismuskrise ein historisches Thema von höchster gesellschaftlicher und kultureller Relevanz: die inner- und interkonfessionellen Kulturkämpfe, die in eher protestantisch bestimmten Kontexten v. a. mit dem Wortfeld „liberal" bzw. „konservativ" abgedeckt werden, verbinden sich in Italien für das 20. Jh. zu einem Gutteil mit dem Begriff „Modernismus", der entsprechend weit gefaßt wird. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß dort mit dem „Centro studi per la storia del modernismo" in Urbino

[8] **Talar**, C. J. T.: **(Re)reading, Reception and Rhetoric.** Approaches to Roman Catholic Modernism. – New York – Frankfurt am Main 1999. (American University Studies VII, 206).

[9] Arnold, Claus: Die Römische Indexkongregation und Alfred Loisy am Anfang der Modernismuskrise (1893–1903) Mit besonderer Berücksichtigung von P. Thomas Esser O.P. und einem Gutachten von P. Louis Billot S.J., in: Römische Quartalschrift 96 (2002) 290–332, hier 316.

[10] Vgl. Arnold, Claus: Rez. Nicholas Sagovsky, „On God's Side". A Life of George Tyrrell, Oxford 1990 / David G. Schultenover: A View from Rome: on the Eve of the Modernist Crisis, New York 1993, in: RJKG 16 (1997), 288–290.

[11] Schultenover, David G.: An Anthropological View of the Modernist Crisis, in: Journal of Religion & Society 1 (1999), sect. 1–101 (http://moses.creighton.edu/JRS/1999/1999–7.html).

[12] Fogarty, Gerald P.: Modernism in the United States, in: Il Modernismo (wie Anm. 16), 462–485, hier 485.

[13] Vgl. Todds „Das Schicksal der Immigranten" (dt. 1998).

[14] **Sanctity and Secularity during the Modernist Period**. Six perspectives on hagiography around 1900 (Subsidia hagiographica 79), hg. v. Lawrence Barmann / C. J. T. Talar. – Brüssel 1999. Erhältlich bei: Société des Bollandistes, 24, Boulevard Saint-Michel, B-1040 Brüssel.

[15] **Joassart**, Bernard : **Hippolyte Delehaye**. Hagiographie critique et modernisme. Brüssel 2000. 2 Bde (Subsidia hagiographica, 81).

das wohl einzige Universitätsinstitut für Modernismusforschung entstanden ist. Seit 1972 erscheinen dort u. a. die Bde der „Fonti e documenti", die wichtige Quellen erschließen und dazu aus den beim Institut vorhandenen Nachlässen von Paul Sabatier, dessen Briefnachlaß das wohl dichteste modernistische Netzwerk neben dem Friedrich von Hügels dokumentiert, und von Romolo Murri schöpfen können. Hervorzuheben ist besonders der „mikrohistorische" Forschungsansatz des Instituts, das auch der Modernismusproblematik in den einzelnen Diözesen und Regionen Italiens nachgegangen ist. 1997 organisierte das Centro unter seinem Leiter und Initiator *Don Lorenzo Bedeschi* einen internationalen Kongreß zum Thema Modernismus, dessen Akten nun in einem stattlichen Bd vorliegen[16]. Die 42 Einzelbeiträge des italienischen Bdes können hier freilich nicht alle ausführlich vorgestellt werden[17]. Wir beschränken uns auf die Grundsatzfragen der Modernismusforschung und die spezifisch italienischen und französischen Perspektiven.

Die Einleitung der beiden Hg. *Botti* und *Cerrato* (9–17) versucht das weite Feld des „Modernismus" abzustecken. Als wichtigste Kategorie für sein Verständnis wird die katholische „Modernisierung" bemüht, wobei der „Modernismus" aus einem bestimmten „Kurzschluß zwischen Katholizismus und Moderne" entstanden sei, der nur *einen* der historischen Wege der katholischen Modernisierung darstelle. Im Sinne der Modernisierungsproblematik wählt der Bd die denkbar umfassendste Periodisierung für sein Phänomen, nämlich vom antiliberalen Syllabus der Enzyklika „Quanta Cura" von 1864 bis zum II. Vatikanum als Wendepunkt. Die zeitlichen Grenzen werden hier also von den lehramtlichen (Re-)Aktionen her bestimmt. Ähnliches gilt für die inhaltliche „Kategorisierung" der verschiedenen „Modernisten": Der Christdemokrat Romolo Murri baute seine politischen Visionen auf einer rigide neuthomistischen Gesellschaftslehre auf, die wenig modernistisch anmutete und schlecht zu den antithomistischen Ansätzen der „modernistischen" Philosophie und Bibelwissenschaft paßte. Was ihn mit den „Modernisten" dennoch verband, war die Forderung nach Autonomie gegenüber der kirchlichen Autorität.

Den ersten Hauptteil „Modelle und Interpretationen" eröffnet *Lorenzo Bedeschi* (Il movimento modernista a un secolo dalla condanna; 21–31), der u. a. als Spezifikum der Arbeit seines Instituts die Unterscheidung von „Liberalkatholizismus" und „Modernismus" bezeichnet. Ersterer (vertreten etwa von Bischof Bonomelli) habe sich v. a. politischen Fragen (Verhältnis Staat – Kirche) gewidmet, ohne das Kirchenbild der societas perfecta in Frage zu stellen. Die Bibelfrage habe er durch eine bloße „technisch"-wissenschaftliche Anpassung lösen wollen. Der Modernismus hingegen habe für ein spiritualistisches Kirchenverständnis gestanden und wollte im Anschluß an die Bibelkritik den Glauben reformulieren, ohne sich dabei unbedingt an den klassischen Festlegungen zu orientieren. *Claude Langlois* (Modernisme, modernité, modernisation. Approche méthodologique; 33–51) vertieft die Einleitung der Hg. und zieht seinerseits die Linien der „verweigerten Modernisierung" von Pius IX. zum II. Vatikanum, weist dabei aber darauf hin, daß auch der Antimodernismus gelungene „Zeitgenossenschaft" (contemporanéité) hervorbringen konnte: nach 1945 etwa in dem Neuthomisten und Menschenrechtler Jacques Maritain oder selbst in Pius X., der Therese von Lisieux mit Erfolg als „die größte Heilige der Moderne" präsentieren konnte. Besondere Beachtung verdient der Beitrag von *Daniele Menozzi* (Antimodernismo, secolarizzazione e cristianità; 53–82), der wichtige Bausteine für eine Begriffsgeschichte von „Modernismus" bietet und die langsame Ausbreitung des denunziatorischen „mot barbare" (Maurice d'Hulst, 1886)[18] in Frankreich und Italien ab den 1880er Jahren genau nachzeichnet. *Alberto Melloni* (Vaticano II, modernismo e modernità; 123–144) wendet sich der Bedeutung der Modernismus-Problematik für die historische Einordnung des II. Vatikanums zu. Melloni entscheidet sich dabei für die hermeneutisch überzeugende Option, sich v. a. dem persistierenden Antimodernismus im „Vorfeld" des Konzils zuzuwenden: Unter Pius XII. wurde die „Neue Theologie" bzw. der – offiziell so genannte – „Neo-Modernismus" bekämpft, eine Mentalität, die sich auch während des II. Vatikanums v. a. im Heiligen Offizium hielt.

Der zweite Hauptteil (Modernismo e religioni positive) wendet sich dem „Modernismus" als transkonfessionellem und transreligiösem Problem zu. *Alberto Cavaglione* bietet interessante Informationen zu „il modernismo ebraico" (185–197). Wohl als erster sprach Benedetto Croce 1908 in einer Rezension einer deutschen reformjüdischen Schrift (Benzion Kellermann: *Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion*) vom „modernismo ebraico" – in klarer Ableitung vom katholischen Modernismus, den er ebenfalls als verfehlten Versuch der Versöhnung von (treu zu konservierendem oder aufzugebendem) Glauben und moderner Kultur verabscheute. Arturo Carlo Jemolo formulierte Croces Position später so: „Itali si desinunt esse papistae fiunt athei". Croces Ablehnung bezog den Reform-Buddhismus ein: ein Hinweis auf die Möglichkeit eines sinnvollen historischen Vergleichs der verschiedenen religiösen Reformströmungen um 1900. Antisemitische Ressentiments mobilisierte 1910 Ernesto Nathan, der liberale jüdische Bürgermeister von Rom, als er in einer Rede den Antimodernismus Pius X. kritisierte, der „Menschen und Gruppen proskribiere, die die Praktiken und Gebote ihres Glaubens mit den Lehren des Intellekts, des wirklichen Lebens und den geistig-sittlichen und sozialen Bestrebungen der Zivilisation versöhnen wollen".

Der internationalen „modernistischen Geographie" widmet sich der dritte Hauptteil mit Forschungsüberblicken und Einzelstudien. Der verdiente Lagrange-Biograph *Bernard Montagnes* (L'historiographie récente du modernisme savant dans le domaine francophone; 221–230) bietet einleitend einen sehr knappen Literaturbericht zur französischen Forschung, der meist auf ein neues biobibliographisches Standardwerk[19] verweist. Als Desiderat macht er v. a. die Offenlegung der ganzen Bandbreite der antimodernistischen Repression aus. Insgesamt diagnostiziert er auch für den heutigen frankophonen Katholizismus eine latente Präsenz der Modernismusproblematik.

Eine konzise Zusammenfassung seines *von Hügel*-Bildes gibt *Giuseppe Zorzi* (Modernismo e modernità in Friedrich von Hügel; 295–309), der 1991 eine äußerst verdienstvolle eingeleitete Edition des Briefwechsels von Hügels mit Giovanni Semeria vorgelegt hat. Zum besseren Verständnis dieses Beitrags sind einige Vorbemerkungen nötig: Die anziehende Person des Barons von Hügel trug zu allen Zeiten ein hohes Identifikationspotential in sich. Entsprechend variabel gestaltete sich das von Hügel-Bild, aus dem man nach seinem Tod 1925 zunächst alle „modernistischen" Züge zu verbannen trachtete[20]. Nach dem Umschwung des II. Vatikanums wurden gerade diese wieder attraktiv und in Lawrence Barmanns Darstellung von 1972 entsprechend akzentuiert. Thomas Michael Loome nahm wenig später die Variabilität des von Hügel-Bildes als erster wahr, formulierte aber zugleich erneut ein eher konservatives Verständnis des Barons: dessen „ultramontane Seite" und seine Orthodoxie (im Gegensatz zum Agnostizismus Loisys) wurden hervorgehoben. Zugleich wurde er in die weitere Perspektive des – auch deutsch geprägten – Liberalkatholizismus gestellt. Zorzi nun knüpft an die Loome'sche Richtung an – trotz der prononcierten Kritik, die sie etwa von E. Poulat oder Barmann[21] erfahren hat. Zorzi möchte v. a. spezifizieren, welche Art von „Liberalkatholizismus" von Hügel vertrat. Es ist – kurz gesagt – eine Verbindung von Heiligkeit und Wissenschaftlichkeit, die sich von ideologischen Formen des „Ultramontanismus" (Pascendi) wie des Liberalkatholizismus (Loisy) abhebt. Zorzis Position hat auch ihre Probleme. Zu kritisieren ist zunächst sein univoker Begriff von „Ultramontanismus": auch „Liberale" wie Franz Xaver Kraus und Döllinger waren „Post-Ultramontane" (Herman H. Schwedt), denn zumindest der deutsche Katholizismus hatte sich seit Mitte des 19. Jh.s tiefgreifend „ultramontanisiert". Die wissenschaftliche Arbeit dieser Gelehrten, die sie später in Gegensatz zum römischen

[16] **Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione**. Atti del convegno internazionale di Urbino (1–4 ottobre 1997) [Fondazione Romolo Murri Urbino; Centro studi per la storia del modernismo], a cura di Alfonso Botti e Rocco Cerrato (Studi e testi 6), Urbino 2000.

[17] Vgl. meine ausführlichere Rezension in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 9 (2002), 162–168.

[18] Zu d'Hulst vgl. die in Deutschland noch wenig rezipierte Studie von Beretta, Francesco: Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'un intellectuel (Textes, dossiers, documents 16), Paris 1996.

[19] Les sciences religieuses. Le XIXe siècle, 1800–1914, hg. v. François Laplanche, Paris 1996.

[20] Vgl. Arnold, Claus: Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 86), Paderborn 1999, 245–251.

[21] Vgl. zuletzt Barmann, Lawrence: The Modernist as Mystic: Baron Friedrich von Hügel, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 4 (1997), 221–250. Wieder in Catholicism (wie Anm. 3), 215–247. – In systematischer Hinsicht immer noch grundlegend, wenn auch in der angelsächischen Forschung zu wenig rezipiert, ist Neuner, Peter: Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie (Beiträge zur Ökumenischen Theologie, 15), München 1977.

Neo-Ultramontanismus bringen sollte, war zunächst einem zutiefst apologetischen Interesse entsprungen. Von Hügels „ultramontane" Seiten sind also nichts Besonderes, denn der „Liberalkatholizismus" war ja dem ultramontanen Mainstream entsprungen, und nicht etwa der katholischen Spätaufklärung. Noch grundsätzlicher ist freilich anzumerken, daß es ein fragwürdiges Bemühen ist, einen „Ismus" zu spezifizieren, der dann Kontinuität in eine Biographie bringen soll. Von Hügels Leben und seine Persönlichkeit waren von Brüchen und Spannungen gezeichnet (welches Gelehrtenleben ist es nicht?). Vielleicht war er sich dessen selbst am meisten bewußt, wenn er „Reibung" und „Konflikt" zu Grundprinzipien seiner Religionsphilosophie erhob.

Einen anregenden Beitrag widmet *Paolo Boschini* dem Thema „Harnack e Troeltsch interpreti del modernismo" (343–355). Bei aller Sympathie – v. a. Troeltschs – für die Modernisten, betont Boschini die grundlegenden Differenzen: Modernisten wie Loisy und Tyrrell beharrten auf dem eschatologischen Charakter der Botschaft Jesu und wollten ihren Symbolismus nicht rationalistisch auflösen. Während es den „Liberalen" Harnack und Troeltsch v. a. um die Rettung von Humanität und Individuum im Übergang von der bürgerlichen zur industriellen Gesellschaft gegangen sei, wollten die Modernisten die katholische Kirche und mit ihr das historisch vorhandene Christentum auf eine neue wissenschaftliche Basis stellen und so von neuem zur bestimmenden inneren Kraft für jeden kulturellen und gesellschaftlichen Wandel machen.

Nach diesen internationalen Perspektiven schließen sich zahlreiche Einzelstudien zum Modernismus in Italien an. *Renato Moro* (La religione e la „nuova epoca". Cattolicesimo e modernità tra le due guerre mondiali; 513–573) belegt ausführlich, daß mit dem einfachen Schema „modern–antimodern" kein angemessenes historisches Verständnis der gesellschaftlichen Rolle des italienischen Katholizismus der Zwischenkriegszeit zu gewinnen ist. Nach dem innerkirchlichen Sieg des Antimodernismus entwickelten sich modernisierende Ansätze auf neuthomistischer Grundlage, die sich etwa in der Gründung der Università Cattolica del S. Cuore in Mailand niederschlugen. Moro konstatiert mit Jeffrey Herf eine „Mischung von Kulturpessimismus und Attraktion durch den technischen Fortschritt". – Der „klassischen" Modernismuskrise wendet sich *Rocco Cerrato* mit einer zusammenfassenden Darstellung der historisch-kritischen Bibelforschung in Italien um 1900 zu (Critica storica ed esegesi biblica nel modernismo italiano; 575–622). Die Impulse aus Frankreich fanden hier einen starken Widerhall, weit mehr als im katholischen Deutschland, zumindest nach unserem heutigen Forschungsstand. Die „konservative Modernität" Pius' X. tritt im Beitrag von *Giovanni Vian* über die umfassende apostolische Visitation der italienischen Diözesen und Seminarien hervor (Il modernismo nelle visite apostoliche alle Diocesi e ai seminari d'Italia; 623–642)[22], der zugleich die Breitenwirkung des Antimodernismus in Italien dokumentiert. Vian hält ausdrücklich fest, daß für den Papst seine Reformen, hier v. a. die Hebung der Klerusbildung durch die Zusammenlegung kleiner Seminarien, untrennbar verbunden waren mit seiner theologischen Restauration als einem Programm für den „christlichen Wiederaufbau der Gesellschaft" (Instaurare omnia in Christo). Die Kurienreform von 1908 gab der Konsistorialkongregation unter dem besonders antimodernistischen Kardinal Gaetano de Lai umfassende Kompetenzen über die Diözesen und Seminarien. So konnte – gegen lokale Widerstände – gleichzeitig eine „modernisierende" zentralistische Strukturreform von oben und die Ausschaltung „modernistischer" Kräfte an den Seminarien vollzogen werden. – *Maria Cristina Giuntella* beschäftigt sich mit der italienischen katholischen Akademikervereinigung (La Fuci [Federazione degli universitari cattolici italiani] nella crisi modernista; 643–672). Sie stellt einen anfänglichen Einfluß durch „Modernisten" (Murri, Semeria) mit einem dialogischen Programm im Verhältnis zur „modernen Kultur" fest. Im Organ „Studium" wurde die deutsche reformkatholische Szene (Ehrhard, Schell) interessiert beobachtet, Martin Spahn – durch sein antikonfessionalistisches bis borussizistisches Engagement in der deutschen Zentrumspartei bei allen Antimodernisten verhaßt – durfte 1908 sogar zwei Artikel zur Schulfrage beisteuern. Ab 1909 steuerte die FUCI, angeleitet von dem Neuthomisten Gemelli, dann aber einen Kurs, der mit der kirchlichen Autorität konform ging. Die Zeit der Programmdiskussionen war vorbei. Interessant wäre hier ein Vergleich mit der deutschen Görres-Gesellschaft, deren Schwierigkeiten in der Modernismuskrise Norbert Trippen beleuchtet hat[23]. Sie konnte eine autonomere und „liberalere" Richtung beibehalten, „integralistische" Kräfte wanderten in den Katholischen Akademikerverband aus, der weniger die universitäre Parität als das „Laienapostolat" im Auge hatte. – Einen zusammenfassenden Beitrag zur „Frauenfrage" bietet *Roberta Fossati* (Modernismo e questione femminile; 673–690). In der Mitte der „modernistischen" Zirkel und Salons um 1900 – denn dies war zusammen mit der Korrespondenzkultur die (groß)bürgerlich-adlige Sozialform des „Modernismus"[24] – standen in Italien Damen wie Antonietta Giacomelli, eine Pionierin der Frauenbildung. Rezipiert wurden von ihnen die „modernen" Bildungsprogramme der „Amerikanisten" Spalding, Ireland und Klein (daher die Rede vom „americanismo cattolico in Italia"). Die faktische Lektüre in diesen Zirkeln war nicht immer „modern". In einem „sincretismo produttivo" begeisterte man sich für den Kulturpessimisten John Ruskin und ersehnte im Anschluß an Tolstoi eine neuchristliche parakirchliche Erfahrungsreligion (so etwa Adele Butti in ihrer Korrespondenz mit Paul Sabatier). – Ebenfalls zusammenfassend ist der Beitrag von *Paolo Marangon* zum „modernistischen" Roman par excellence, nämlich Antonio Fogazzaros „Il santo", der auf persönlichen Wunsch Pius` X. indiziert wurde (Riforma religiosa e misticismo ne Il Santo di Antonio Fogazzaro; 691–706[25]). Marangon arbeitet heraus, wie „Il Santo" zum Roman einer (bürgerlichen) „reformkatholischen Generation" werden konnte. Rein quantitativ ist die rasche Verbreitung des im November 1905 erschienenen Werkes bemerkenswert: 30 000 verkaufte Exemplare in Italien im ersten Jahr, 100 000 in den USA und England bis 1908, ca. 10. Auflagen in Deutschland und Frankreich zur gleichen Zeit, Übersetzungen ins Russische, Ungarische, Holländische, Spanische und Japanische. Die mystisch-reformerische Botschaft des „Heiligen" hatte den „idealistischen" Zeitgeist beflügelt (wenn die scharfzüngige „amerikanistische" Baronin von Eichthal ihn auch „öde" und die Figuren „papier-mâché"-artig fand und den Erfolg der „Réclame" durch die Indizierung zuschrieb[26]). –Vorbild für den „Heiligen" war der römische Priester Don Brizio Casciola gewesen, zu dem *Simona Urso* ein interessantes Forschungsprogramm vorstellt (Don Brizio Casciola. Un modernismo ingenuo?; 707–725). Casciola tat sich als Armenseelsorger und Volksbildner hervor und war zugleich in den reformerischen römischen Salons der gehobenen italienischen und internationalen Gesellschaft zu Hause. Besonders wertvoll ist der Beitrag, weil er die ganze Biographie eines „Modernisten" in den Blick nimmt und dabei auch – als einziger in diesem Bd – die Bedeutung des Ersten Weltkriegs für das Ende des Modernismus als internationaler Konstellation würdigt. Casciola teilte seinen extremen Patriotismus und „Antitedeschismo" mit anderen „Modernisten" wie Semeria, Giacomelli und Gallarati Scotti. Im Krieg wurde er zur Vertrauensperson Mussolinis. Daraus lassen sich, es sei gleich angemerkt, allerdings keine modernistisch-faschistischen Teleologien bzw. Zwangsläufigkeiten konstruieren: Auch vom Antimodernismus führte ein gangbarer Weg zum Faschismus, wie das prominente Beispiel Umberto Benignis belegt.

Alle, die schon vage Andeutungen über die Schwierigkeiten von *Papst Johannes XXIII.* als „Modernisten" gehört haben, werden dankbar sein für den Beitrag von *Stefano Trinchese*, der auch die relevanten Dokumente publiziert (Roncalli e i sospetti di modernismo; 727–770). Roncalli wurde 1911 als Seminarprofessor für Kirchengeschichte in Bergamo von einem Domkapitular als Propagator der „modernistischen" Geschichte der Alten Kirche von Louis Duchesne denunziert – und zwar direkt bei Kardinal de Lai, dem „Sekretär" der Konsistorialkongregation. Dies hatte zunächst keine Folgen. Als Roncalli aber 1914 als Begleiter des Seminarregens von Bergamo von de Lai in Audienz empfangen wurde, sagte ihm der Kardinal ganz ne-

[22] Vgl. auch die entsprechende Monographie: Vian, Giovanni: La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia durante il pontificato di Pio X (1903–1914) (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 58–59), Rom 1998.

[23] Trippen, Norbert: „Zwischen Zuversicht und Mutlosigkeit". Die Görres-Gesellschaft in der Modernismuskrise 1907–1914, in: Saeculum 30 (1979), 280–291.

[24] Arnold, Claus: Frauen und „Modernisten". Ein Kreis um Augusta von Eichthal, in: Antimodernismus (wie Anm. 1), 241–266; ders., Sauer (wie Anm. 20), 269–281. – Eine ausgezeichnete zusammenfassende Würdigung der englischen Modernistin Maude Petre durch Ilaria Biagioli findet sich ebenfalls in dem italienischen Sbd („Petre versus Peter": la crisi modernista di una cattolica credente; 487–509).

[25] Vgl. die Monographie: Marangon, Paolo: Il modernismo di Antonio Fogazzaro (Collana dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici „B. Croce", 42), Neapel 1998.

[26] Arnold, Eichthal (wie Anm. 24), 254.

benbei, er solle zukünftig vorsichtiger sein bei der Auslegung der Heiligen Schrift. Roncalli war sprachlos und erschüttert. Nachdem er am Grab des Heiligen Ignatius gebetet hatte, schrieb er noch in Rom an de Lai und legte ihm dar, daß er nicht Exegese, sondern Kirchengeschichte lehre, und dies in ganz kirchlichen Bahnen. De Lai antwortete freundlich, er habe ihn nicht tadeln oder verstören, sondern ihm nur einen heilsamen Hinweis geben wollen, und verwies nun darauf, daß ihm Roncalli als „ergebener Leser" von Duchesne und ähnlichen Vf.n bekannt sei. Roncalli erwiderte, er habe in seinem Leben nur „15 oder 20 Seiten" des ersten Bdes der „Histoire ancienne de l'Eglise" gelesen. Als Beispiel für seine Orthodoxie legte er dem Kardinal seine Abhandlung über den Kardinal Baronius (den Kirchenhistoriker par excellence der Gegenreformation / Katholischen Reform) bei. Denn diesen Typus quellenmäßiger und „kirchlicher" Kirchengeschichtswissenschaft wollte Roncalli auch verwirklichen. Als Papst ließ sich Roncalli die Briefwechsel übrigens 1961 vorlegen.

Eine „Tavola rotonda" mit Maurilio Guasco, Luciano Pazzaglia, Michele Ranchetti und Guido Verucci) beschließt den Bd (861–891). *Pazzaglia* speist dabei v. a. die Thesen von *Pierre Colin* ein, der in seiner ausgezeichneten synthetischen Darstellung der Auseinandersetzungen in Frankreich die Modernismuskrise als Anfang eines Teufelskreises von lehramtlicher Verdächtigung und Dissimulation bei den betroffenen Theologen interpretierte[27] (Für Deutschland wäre dabei bis 1870 auszugreifen). *Verucci* verweist auf die Uneinheitlichkeit des „Modernismus" und tut sich schwer, Romolo Murri, der sich 1908 für „Pascendi" aussprach, hier einzuordnen. Er will zurückkehren zur Distinktion Emile Poulats, der einen enger umgrenzbaren „wissenschaftlichen Modernismus" (Historismus in Exegese und Kirchengeschichte, antischolastische philosophische Neuansätze) von dem weiten Feld des Reformismus (Verhältnis Gewissen-Autorität, Kirche-Staat/Gesellschaft etc.) abteile (Zu ergänzen wäre, daß Poulat auch beim wissenschaftlichen Modernismus eine große Bandbreite von „rechts" nach „links" feststellt, etwa von der „Orthodoxie" von Hügels bis hin zur rationalistischen Aufgabe des Projekts der Versöhnung von Glaube und Kultur bei Turmel oder Hébert. Poulat bemerkt zugleich, daß diese „Bandbreite" schon eine zeitgenössische Konstruktion der Betroffenen darstellt und nicht selten auf Mißverständnissen aufbaut. Auch heute werde ein Modernist gerne auf Kosten der anderen „verstanden"[28]). Verucci bestreitet die Ansicht Arturo Carlo Jemolos, das II. Vatikanum sei eine Spätwirkung des Modernismus gewesen. Die wissenschaftlichen Probleme des Modernismus seien auch auf dem Konzil nicht gelöst worden, die Begegnung der Kirche mit der „Kultur" der 1960er und 70er Jahre war eine andere als die mit der Kultur um 1900: „Die Probleme zwischen Kirche und Modernität lösen sich oft nicht, sondern verschieben sich".

So endet der Sbd mit einer Dekonstruktion des „Modernismus"-Begriffes. Insgesamt ist eher die Konstruktion sein Anliegen, doch explizieren die Beiträge von Langlois, Botti, Moro und Vian, wie problematisch es ist, die „Modernismuskrise" als historische Konstellation parallel mit dem monumentalen Feld des Verhältnisses von Katholizismus und Moderne zwischen 1864 und 1962 erforschen zu wollen. Diese Beiträge lassen erahnen, daß die „Modernität" nicht immer bei den „Modernisten" lag. Merkwürdig abwesend ist das im Titel des Bdes so prominent genannte Thema „Säkularisierung". Die einzelnen Vf. belegen vielmehr die sich erneut verbreitende Erkenntnis, daß religiöse Triebkräfte auch unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen des 19. und 20. Jh.s ihre prägende Wirkung entfalten konnten.

Nach dieser gewichtigen Summa italienischer und französischer Forschung sei noch auf zwei Einzelstudien zum italienischen Antimodernismus verwiesen, der verstärkte Aufmerksamkeit findet: *Lorenzo Bedeschi* hat ihm jüngst eine souveräne Synthese gewidmet, in der die bedeutenden Einzelpersönlichkeiten dieser modern-antimodernen Bewegung wie Umberto Benigni oder der weniger bekannte Paolo de Töth, wie auch ihre Breitenwirkung plastisch deutlich werden[29]. Das Profil der italienischen Jesuiten-Zeitschrift „Civiltà cattolica" in der Modernismuskrise arbeitet *Giovanni Sale*, dem das Archiv der „Civiltà" offenstand, in einer quellengesättigten Studie heraus[30]: bei aller Bekämpfung des „doktrinellen" Modernismus nahm man hier eine gemäßigte Position in politischen Fragen (etwa hinsichtlich der christlichen Demokratie bzw. des Non expedit) ein. Für den deutschen Leser amüsant ist die Mitteilung (85), daß ausgerechnet der Tübinger Kirchenhistoriker Franz Xaver Funk „ganz jung" in die Gesellschaft Jesu eingetreten sein soll und die „Civiltà" um 1900 mit exegetischen Artikeln beliefert habe; hier liegt offenkundig eine Verwechslung, eventuell mit Leopold Fonck SJ, vor.

Aufgabe jeder neuen Generation von Modernismusforschern wird es sein, sich das monumentale Oeuvre *Émile Poulats* anzueignen[31]. Dabei hilft nun eine ausführliche Würdigung Poulats durch zahlreiche französische und italienische Fachkollegen[32] (u. a. mit einer freundschaftlichen Kritik von Étienne Fouilloux an Poulats Typisierung des „intransigenten" und des „bürgerlichen" Katholizismus [246–252] und einer chronologischen Bibliographie Poulats [291–335][33]).

3. Die deutschsprachige Forschung

Nach dem grundlegenden Aufbruch der deutschen Modernismusforschung ab den 1970er Jahren[34], der sich u. a. mit den Namen von Peter Neuner[35], Rudolf Reinhardt[36], Herman H. Schwedt[37], Norbert Trippen, Christoph Weber und Manfred Weitlauff[38] verbindet, hat v. a. Otto Weiß die Frage nach einem römisch-katholischen „Modernismus" in Deutschland[39] neu aufgerissen und zugleich die deutsche Rezeption der internationalen Modernismusforschung entscheidend gefördert. Die von Friedrich Wilhelm Graf[40] und Otto

[27] **Colin**, Pierre: **L'audace et le soupçon**. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893–1914). – Paris 1997 (Anthropologiques). Die gut lesbare Überblicksdarstellung berücksichtigt gleichermaßen die philosophische, exegetische und kirchenhistorische Problematik der Krise. – Speziell zu Loisy liegt nun eine neue konzise Biographie vor, die auch Licht auf die späteren Lebensjahre des Exegeten wirft: Goichot, Emile: Alfred Loisy et ses amis, Paris 2002.

[28] Poulat, Emile : Modernistica. Horizons, physiognomies, débats, Paris 1982.

[29] Bedeschi, Lorenzo: L'Antimodernismo in Italia. Accusatori, polemisti, fanatici, Milano 2000.

[30] Sale, Giovanni: „La Civiltà Cattolica" nella crisi modernista (1900–1907). Fra transigentismo politico e integralismo dottrinale (Di fronte e attraverso 547), Mailand / Rom 2001.

[31] Vgl. z. B. die verdienstvolle Vermittlungsleistung: Götz, Roland: „Charlotte im Tannenwald". Monsignore Umberto Benigni (1862–1934) und das antimodernistische „Sodalitium Pianum", in: Für Euch Bischof – mit Euch Christ. FS Friedrich Kardinal Wetter, hg. v. Manfred Weitlauff / Peter Neuner, St. Ottilien 1998, 389–438.

[32] Un objet de science, le catholicisme. Réflexions autour de l'oeuvre d'Émile Poulat (en Sorbonne, 22–23 octobre 1999), hg. v. Valentine Zuber, Paris 2001.

[33] Zu beachten ist u. a., daß Poulats Standardwerk „Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste" (Paris 1962) nun in neuer Auflage (Paris ^{3}1996) mit neuer Einleitung und einer ergänzten kommentierten Bibliographie vorliegt.

[34] Der Forschungsstand von 1997 ist dokumentiert in Weiß, Otto: Il modernismo in Germania: temi, personaggi e giudizio storiografico, in: Il Modernismo (wie Anm. 16), 311–342.

[35] Vgl. zuletzt Neuner, Peter: Ein mißlungener Versuch der Begegnung mit der Neuzeit. Die Modernismus-Kontroverse und ihre Folgen, in: Kirche im 19. Jahrhundert, hg. v. Manfred Weitlauff, Regensburg 1998, 186–206.

[36] Vgl. die Bibliographie in: Reinhardt, Rudolf: Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der frühen Neuzeit, hg. v. Hubert Wolf, Ostfildern 1998. S. 223–295. Zu beachten ist auch, daß die für Deutschland bahnbrechende Arbeit von Loome (wie Anm. 2) in Tübingen von Max Seckler und Rudolf Reinhardt betreut wurde.

[37] Vgl. Franz J. Busch: Bibliographie Herman H. Schwedt, in: Bücherzensur – Kurie – Katholizismus und Moderne. FS Herman H. Schwedt, hg. v. Peter Walter / Hermann Joseph Reudenbach (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte, 10), Frankfurt am Main 2000, 9–24. Exemplarisch: Schwedt, Herman H.: Alte Welt gegen neue Welt. Der Papst und der katholische Amerikanismus (1899), Antimodernismus (wie Anm. 1), 143–161.

[38] Vgl. nun Weitlauff, Manfred: Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, hg. v. Franz Xaver Bischof und Markus Ries, Stuttgart 2001. Darin auch sein jüngster Beitrag: ‚Catholica non leguntur'? Adolf von Harnack und die ‚katholische' Kirchengeschichtsschreibung (zuerst in: Adolf von Harnack: Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker, hg. v. Kurt Nowak / Otto Gerhard Oexle, Göttingen 2001, 239–317). Vgl. auch die aus der Schule Weitlauffs stammenden Beiträge von Götz, Charlotte (wie Anm. 31); Bischof, Franz Xaver: Erzbischof Eudoxe Irénée Mignot von Albi – der Protektor des französischen Modernisten Loisy, in: Für Euch Bischof (wie Anm. 31), 323–346; Unterburger, Klaus: Das Verhältnis der Zeitschrift „Hochland" zum theologischen Modernismus während der ersten Jahre ihres Bestehens, in: ebd., 347–387.

[39] Vgl. Weiß, Otto: Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995.

[40] Graf, Friedrich Wilhelm: Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung, in: Antimodernismus (wie Anm. 1), 67–106. Andere Beiträge zur Modernismusforschung sind z. B.: ders.: George Tyrrell über seinen Ausschluß aus dem Jesuitenorden. Vier unver-

Weiß[41] geführte Diskussion um die „Modernität" der „Modernisten" hat weit über den engeren kirchengeschichtlichen Diskurs hinaus das Bewußtsein für die hermeneutische Problematik hinsichtlich des „Modernismus" geschärft. Durch Weiß ist die deutsche Modernismusforschung auch wieder stärker international wahrgenommen worden[42]. In seiner Studie zu Antimodernismus und Modernismus im Dominikanerorden, deren Blick sich auf Italien, Frankreich, Österreich, die Schweiz und Deutschland weitet, hat er ein weiteres Exempel souveräner Literaturkenntnis, penibler Quellenarbeit (u. a. Auswertung des „Fondo Benigni" im Vatikanischen Geheimarchiv und des Nachlasses Ernst Commers in Graz) und flüssiger Darstellung gegeben[43]. Mit Karl Hausberger hat sich ein weiterer deutscher Modernismus-Spezialist profiliert, der neben zahlreichen kleineren Studien[44] innerhalb kurzer Zeit die maßgeblichen Biographien des „radikalen" deutschen Modernisten Thaddäus Engert und des früh verstorbenen, aber um so wirkmächtigeren Herman Schell vorlegte[45] und sich auch der antimodernistischen „Gegenseite" annahm[46]. Die Frage eines „Modernismus nach der Modernismuskrise" auch in Deutschland wurde jüngst Gegenstand einer umfangreichen Quellenedition[47]; die Auswirkungen der Modernismuskrise gerade auf die akademische Karriere solcher deutscher Theologen, die sich nicht der offenen Auseinandersetzung stellten, sondern sich in die „positive Arbeit" zurückzogen, ist Thema einer weiteren neueren Studie, die auch ausführlich die deutschen Kontakte der „Modernisten" von Hügel, Loisy, Tyrrell und Bremond würdigt[48]. Da mit dem von Hubert Wolf herausgegebenen Sbd eine „Summe" der deutschen Forschung vorliegt[49], über die zudem laufend in dieser Zeitschrift berichtet wird, sind hier nur vier Studien ausführlicher anzuzeigen:

Ende 2001 erschien im Druck die lang erwartete, 1995/96 eingereichte Kieler Habil. von *Jörg Haustein* über die „liberalkatholische" Zeitschrift „Das Neue Jahrhundert" (alias „Freie Deutsche Blätter" bzw. „Das XX. Jahrhundert") und die ihr – zumindest zeitweilig – verbundene Münchener Krausgesellschaft[50]. Damit wurde ein wichtiges Desiderat der deutschen Modernismusforschung eingelöst. Die solide Studie wertet nicht nur die Zeitschrift aus, die zugleich durch ein Artikelverzeichnis der Hauptkontribuenten erschlossen wird (390–398), sondern gelangt durch die Heranziehung von Korrespondenzen (v. a. aus dem Nachlaß Albert Ehrhard) und der Akten der Krausgesellschaft von 1909–1916 (Abdruck im Anhang 270–348) über weite Strecken auch zu einer detaillierten „Inside-story" von Redaktion und Gesellschaft, ihrer beträchtlichen persönlichen und sachlichen Spannungen, aber auch des mitunter unterschätzten Aktionsprogramms. Nach dieser Studie sowie den Darstellungen von Weiß[51], Engelhardt[52] und Hausberger[53] wird ein weiteres „Totschweigen" dieser „deutschen Modernisten" nicht mehr möglich sein.

Freilich bleiben Fragen an den Vf.: Sein zu wenig differenzierter Ultramontanismus-Begriff bzw. das mitunter zu wenig distanziert-historische Verhältnis zum kaiserzeitlichen Antiultramontanismus und das „konfessionskundliche" Interesse des evangelischen Theologen stehen manchmal einer schärferen Analyse im Wege. Wenn etwa, wie der Vf. selbst darlegt (164), der prominente modernistische Theologe Joseph Schnitzer seinem Widerpart in der Krausgesellschaft, dem Landgerichtsrat Ziegler, bescheinigte, „kein Modernist" zu sein, weil er die Krausgesellschaft v. a. in die enge Zusammenarbeit mit den antiultramontanen[54] Bestrebungen der Alldeutschen und anderer völkisch-nationaler Organisationen führen wollte, dann hatte dies ein fundamentum in re: Der „Modernismus" war, und das wußte der international orientierte Schnitzer, als post- (nicht: anti-) ultramontane „neue katholische Apologetik" initiiert worden und ließ sich nur bedingt mit der antiultramontanen Polemik vereinbaren[55]. Daß letztlich, wie der Vf. instruktiv darlegt, ein gemäßigter Antiultramontanismus die programmatische Basis für Zeitschrift und Gesellschaft bilden mußte, mag deshalb die relative Isolation der Münchener im internationalen Kontext (vgl. 182), aber auch in Deutschland erklären. In diesen Kontext hätte auch die Frage nach dem antiultramontanen „Erbe" des Namensgebers Franz Xaver Kraus gehört, die der Vf. völlig ausklammert (74), aber doch entscheidend zum Selbstverständnis von Gesellschaft und Zeitschrift gehörte. Gerade ein Blick auf den Streit um Kraus hätte weitere Erklärungen für die relative Zurückhaltung katholisch-akademischer Kreise gegenüber den Münchenern ergeben können[56]. Schließlich ist die Arbeit im wesentlichen auf dem Forschungsstand von 1996 verblieben, die Graf-Weiß-Debatte ist nicht im Blick, genausowenig die Diskussion um das katholische Milieu. Der „Ausblick" (267–269) expliziert vielmehr nur das „ökumenisch"-konfessionskundliche Interesse.

Die Bamberger Habil. von Bernhard Steinhauf[57] bemüht sich um eine differenziertere Sicht v. a. der deutschen katholischen Kirchengeschichtsschreibung von ca. 1850–1903. Der Vf. will dabei über die Schablonen von „ultramontan" und „liberalkatholisch" hinwegkommen und konstatiert eine weite Bandbreite von Konzeptionen, was etwa den Kirchenbegriff, die historische Erfaßbarbeit übernatürlicher Vorgänge oder die theologische Relevanz und Funktion der Disziplin angeht. Kontrastierend dazu untersucht der Vf. auf der Grundlage bisher unerschlossener vatikanischer Quellen die Arbeit der von Leo XIII. eingesetzten Kardinalskommission für die historischen Studien, die eine modern-antimoderne kirchliche Apologetik auf historischer Grundlage fördern sollte. Insgesamt macht der Vf. deutlich, wie sich die später v. a. im exegetischen Bereich zündende Modernismusproblematik unter Leo XIII. auch in der Kirchenhistorie aufbaute[58].

öffentlichte Briefe George Tyrrells an Rudolf Eucken, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 5 (1998), 228–247; ders., Art. Paul Sabatier in: TRE 29, 514–518.

[41] Weiß, Otto: Der Katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken, in: Antimodernismus (wie Anm. 1), 107–139.

[42] Siehe Anm. 34.

[43] Weiß, Otto: Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum" (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2), Regensburg: Pustet 1998.

[44] Verwiesen sei u. a. auf Hausberger, Karl: Wider die „Tübinger Richtung" und „gravi Scholasticorum more". Die Besetzung der Dogmatikprofessur in Münster 1892/93, in: Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. FS Joseph Kardinal Ratzinger, hg. v. Georg Schuttermayr u. a., Regensburg 1998, 125–156; ders.: Das päpstliche Rom um 1910. Eine Milieuskizze des bayerischen Ministerialbeamten Franz Edler von Stockhammern, in: Bücherzensur (wie Anm. 37), 145–199.

[45] Hausberger, Karl: Thaddäus Engert (1875–1945). Leben und Streben eines deutschen „Modernisten" (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 1), Regensburg 1996; ders.: Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskrise (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 3), Regensburg 1999.

[46] Hausberger, Karl: „Reformistae quoad intellectum confusi sunt, quoad mores mendaces". Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926), in:, Antimodernismus (wie Anm. 1), 217–239; ders.: Art. José Calasanz Vives y Tutó in: BBKL 12 (1997) 1535–1545; ders.: Eine Denkschrift des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler über den Reformkatholizismus aus dem Jahr 1903, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002), 321–340.

[47] Wolf, Hubert / Arnold, Claus (nach Vorarbeiten von Uwe Scharfenecker, unter Mitarbeit von Andreas Ochs und Barbara Wieland): Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus in Deutschland 1942–1955, 2 Bde, Paderborn 2001, dazu die Rez von Chr. Weber in ThRv 3/02, Sp. 213–217. Zu biographischen Nachwirkungen des Antimodernismus siehe auch Scherzberg, Lucia: Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe, Darmstadt 2001.

[48] Arnold, Sauer (wie Anm. 20).

[49] Antimodernismus (wie Anm. 1). Vgl. die Rez. von Peter Neuner, in: ThRv 6/99, Sp. 469–471. Die Auswirkungen der Modernismuskrise würdigt auch: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, hg. v. Hubert Wolf unter Mitarbeit von Claus Arnold (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn 1999.

[50] **Haustein**, Jörg: **Liberal-katholische Publizistik im späten Kaiserreich.** „Das Neue Jahrhundert" und die Krausgesellschaft. Göttingen 2001. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 80).

[51] Weiß, Modernismus (wie Anm. 39), passim.

[52] Engelhart, Roland: „Wir schlugen unter Kämpfen und Opfern dem Neuen Bresche". Philipp Funk (1884–1937). Leben und Werk (Europäische Hochschulschriften, III 695), Frankfurt a. M. 1996. Dazu meine Rez. in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 5 (1998), 320f.

[53] Hausberger, Engert (wie Anm. 45), 69–110.

[54] Zum Forschungsstand siehe Schlossmacher, Norbert: Der Antiultramontanismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zwischen Ideologie und antikatholischem Affekt, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002), 93–122.

[55] Vgl. auch Weiß, Modernismus (wie Anm. 39), 401.

[56] Arnold, Sauer (wie Anm. 20), 113–179.

[57] **Steinhauf**, Bernhard: **Die Wahrheit der Geschichte**. Zum Status katholischer Kirchengeschichtsschreibung am Vorabend des Modernismus. Frankfurt am Main 1999. (Bamberger Theologische Studien, 8).

[58] Zwei Korrekturen am Rande zu der bislang zu wenig rezipierten, nicht ganz glücklich angelegten und nicht durch Register erschlossenen Studie: Der Vf. scheint sich bei der Diskussion der verschiedenen Auflagen von Franz Xaver Kraus' Lehrbuch der Kirchengeschichte nicht bewußt zu sein (280), daß Kraus für die dritte Auflage durch die Indexkongregation zu Änderungen und Streichungen genötigt wurde. Dies ist spätestens seit 1957 durch die Kraus-Tagebücher bekannt; eine Edition des römischen Materials plant

Die Kath.-Theol. Fak.en an staatlichen Hochschulen waren in Deutschland der Ort der schärfsten Auseinandersetzungen im Rahmen der Modernismuskrise und fanden in der Forschung auch bevorzugt Berücksichtigung. Mit der kirchenhistorischen Habil. von Wolfgang Weiss zu den besonders intensiven Streitigkeiten in Würzburg[59] schließt sich eine weitere Lücke. Die dortige „Germanikerfakultät" wurde Ende des 19. Jh.s von der bayerischen Regierung durch Berufungen im „liberalen" Sinne umgeformt. Die „liberal"-„ultramontane" Spannung in Fak. und Diözese kulminierte in den Auseinandersetzungen um Herman Schell und Sebastian Merkle, die nun, wie auch die kleineren Fak.sstreitigkeiten, in genauestem Detail nachvollzogen werden können. Die Schärfe der teils gerichtlich ausgetragenen Konflikte läßt über den sachlichen Dissens hinaus fast nach einer psychologischen Erklärung fragen.

Anders als es ihr Titel vielleicht vermuten lassen würde, beschäftigt sich die neue Studie von Michael Graf zu Franz Xaver Kraus[60] hauptsächlich mit dem politisch-kirchenpolitischen Wirken des Freiburger Kirchenhistorikers ab 1880. Detail- und zitatenreich wird vor allem der Einsatz von Kraus bzw. des „Spectator" im badisch- bzw. preußisch-gouvernementalen Sinne (u. a. in Zusammenarbeit mit der Kamarilla um Wilhelm II.) dargestellt und auf die antidemokratische und antimoderne Haltung des nur angeblich „liberalen" Kraus abgehoben. „Modernismus"-relevant im engeren Sinne ist die ausführliche, interpretatorisch teilweise weiterführende Darlegung der an sich nicht gerade unbekannten zeitweiligen „Kombination" von Kraus mit den „Amerikanisten". Der Vf. konstatiert das Fehlen eines kohärenten kirchlichen Reformprogramms bei Kraus und sieht ihn als „Solitär". Ob dies auch in theologiegeschichtlicher Hinsicht legitim ist, darüber kann man streiten. Duchesne, von Hügel, Loisy und die ganze „modernistische" Bekanntschaft Kraus' tauchen bei dem Vf. nur am Rande oder gar nicht auf. Im salonkatholischen „Unterstützer"-Milieu der „Modernisten" war bekanntermaßen die Mischung von theologischer „Liberalität" und sozialem Konservatismus, verbunden mit einer gewissen Anfälligkeit für „modern"-rassistische Ideen, nicht selten. Theologiegeschichtliche Perspektiven hätte eine vergleichende Sicht von Hügels und Kraus' eröffnen können (die im übrigen in einem vom Vf. ignorierten Beitrag vorbereitet ist[61]); sie hätte zeigen können, wie „ultramontane" Prägung und (letztlich apologetischer) „anti-ultramontaner" Einsatz für „das wissenschaftliche Element in der Kirche" zusammenpassen und damit u. a. Licht auf das von Rudolf Reinhardt konstatierte „liberale" Defizit von Kraus (im Vergleich zu Franz Xaver Funk) werfen können. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Kraus' kirchenhistorischer Praxis unterbleibt. Die Freiburger Fakultätsgeschichte ist fast ganz ausgeblendet. Indirekt zeigt die Studie, daß der Trierer Kraus-Nachlaß scheinbar auch fünfzig Jahre nach seiner Öffnung noch nicht regelrecht archivarisch verzeichnet und gesichert ist. Kraus'sche Materialien, u. a. die vermißten Originale der Briefe Augusta von Eichthals, sind in den Nachlaß von Hubert Schiel in der Abtei St. Matthias gelangt und wurden dort vom Vf. in einem „Krausiana-Pappkarton" bzw. einer „Krausiana-[Plastik-]Tüte" aufgefunden. Die Stadt Trier schuldet ihrem bedeutenden Sohn – einem keineswegs „vergessenen" Theologen – Besseres, nicht zuletzt, damit die kirchenhistorische Forschung über Kraus fortschreiten kann.

4. Ausblick

Es steht zu vermuten, daß der Streit über die Deutungskategorien für die Modernismuskrise weitergehen wird. Die brüchig gewordene Assoziierung von Modernität, Modernisierung und Modernismus wird eventuell die große Erzählung von „Katholizismus und Moderne" zwischen dem Syllabus von 1864 und dem II. Vatikanum wieder in den Hintergrund rücken lassen und das Interesse an der konkreten Konstellation und Kumulation von Auseinandersetzungen um die religiös-kulturelle Relevanz des Katholizismus um 1900 beleben. Dabei bietet sich speziell für Deutschland eine Verknüpfung der theologiegeschichtlichen Betrachtungsweise mit den Forschungen zum „Katholischen Milieu" an[62]. Zugleich kommt die konkrete kulturelle Situierung der Reformtheologen stärker in den Blick[63]. Im Sinne einer konsequenten Historisierung ist auch das jeweilige Interesse der zeitgenössischen und späteren Fremd- und Selbstdeutungen von Modernisten weiterhin zu problematisieren[64]. Die internationale und interkonfessionelle Komparatistik[65] der Reformtheologien um 1900, wie sie sich beispielhaft in einigen der vorgestellten Sbde abzeichnet, verdient eine Vertiefung. Diese interpretatorischen Neuansätze sollten aber stets mit der Bemühung um eine Verbreiterung der Quellenbasis verbunden werden. Denn hier bieten sich noch große Möglichkeiten der Innovation, zumal für die antimodernistische Seite. Gerade die Aufarbeitung des römischen Materials – und nicht nur des neu zugänglichen in der Kongregation für die Glaubenslehre – steht vielfach noch in den Anfängen und läßt doch schon jetzt auf eine differenziertere Sicht hoffen, bei der theologische Intransigenz wie auch vermittelnde Positionen neu in den Blick kommen[66].

H. Wolf. (Zur Beurteilung von Kraus wäre auch zu berücksichtigen: Reinhardt, Rudolf, Wie „liberal" war Franz Xaver Kraus? in: ZKG 105 [1994], 228–233). – Das Memorandum „De Catholicismo reformatorio" von 1903 stammt nicht von einer Gräfin Hompesch (328), sondern vom Rottenburger Bischof Keppler und ist als solches nun ediert: Hausberger, Karl, Eine Denkschrift des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler über den Reformkatholizismus aus dem Jahr 1903, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002), 321–340.

59 Weiß, Wolfgang: Modernismuskontroverse und Theologenstreit. Die Katholisch-Theologische Fakultät Würzburg in den kirchenpolitischen und theologischen Auseinandersetzungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 56), Würzburg: 2000.

60 **Graf**, Michael: **Liberaler Katholik – Reformkatholik – Modernist?** Franz Xaver Kraus (1840–1901) zwischen Kulturkampf und Modernismuskrise. Münster / Hamburg / London 2003. 366 S. (Vergessene Theologen 2).

61 Rollmann, Hans: Liberal Catholicism, Modernism, and the Closing of the Roman Mind. Franz Xaver Kraus and Friedrich von Hügel, in: Downside Review 109 (1991), 202–216.

62 Vgl. Holzem, Andreas: Das katholische Milieu und das Problem der Integration. Kaiserreich, Kultur und Konfession um 1900, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002), 13–39; Wolf, Hubert: Milieustabilisierende Apologie oder Schnittstelle zur Moderne? Sebastian Merkle und seine Konzeption von Kirchengeschichte im Spannungsfeld von Gegengesellschaft und Integration, in: ebd., 123–140.

63 Weiß, Otto: Tendenzen im deutschen Kulturkatholizismus um 1900, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002), 63–91. – Wichtig für das Verständnis des geistigen Hintergrunds vieler „Modernisten" ist auch Graf, Friedrich Wilhelm: Die Positivität des Geistigen. Rudolf Euckens Programm neoidealistischer Universalintegration, in: Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 II: Idealismus und Positivismus, hg. v. Gangolf Hübinger / Rüdiger vom Bruch / Friedrich Wilhelm Graf, Stuttgart 1997, 53–85.

64 Wegweisend war hier die kritische Edition der Loisy-Biographien von Houtin / Sartiaux und Bremond durch Poulat. Zur flexiblen Konstruktion des Kraus- und von Hügel-Bildes vgl. Arnold, Sauer (wie Anm. 20). – Noch nicht zugänglich war mir: Personal faith and institutional commitments : Roman Catholic modernist and anti-modernist autobiography, hg. v. Lawrence Barmann / Harvey Hill. Scranton, PA 2002.

65 Etwa im Sinne des Programms der von Friedrich Wilhelm Graf und Gangolf Hübinger herausgegebenen Reihe „Religiöse Kulturen der Moderne".

66 Hausberger, Schell (wie Anm. 45), 177–252 (zur Indizierung Schells); Beretta, Francesco: Dalla messa all'Indice di Lenormant all'Enciclica *Providentissimus Deus* (1887–1893): il Magistero Romano di fronte alla *Quéstion biblique*, in: L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto. Tavola rotonda nell'ambito della conferenza annuale della ricerca (Roma, 24–25 giugno 1999) (Atti dei convegni Lincei 162), Rom 2000, 245–260; Arnold, Claus: Der Beginn des Falles Turmel vor der Indexkongregation (1900/01). Mit Seitenblicken auf Alfred Loisy und einem Gutachten von Laurentius Janssens, in: Bücherzensur (wie Anm. 37), 83–104; ders.: Loisy (wie Anm. 9); Schatz, Klaus: „Liberale" und Integralisten unter den deutschen Jesuiten an der Jahrhundertwende, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002), 141–162. – Ein von Hubert Wolf initiiertes Forschungsprojekt zu den römischen „Fällen" der deutschen Modernisten befindet sich in Bearbeitung.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Lebensgeschichte und Religion, hg. v. Detlev Dormeyer / Herbert Mölle / Thomas Ruster – Münster: Lit-Verlag 2000. 309 S. (Religion und Biographie, 1), brosch. € 20,90 ISBN: 3-8258-4226-6

In der Biographieforschung, die sich seit etwa drei Jahrzehnten in der Soziologie herausgebildet hat, besagt die 1988 von Kohli formulierte These von der „De-Institutionalisierung", daß der Lebenslauf des Menschen heute kaum nach den „Normgrößen" einer genau definierbaren Biographie verläuft. Vermehrte Indizien dafür sind: Immer weiter nach hinten verschobene Ausbildungsphasen mit Warteschleifen, Verschiebungen oder Verweigerung von Familiengründungen, Familiensplittungen oder Auflösung von Familien, vorgezogener Ruhestand, Brüche und Abstieg in Berufskarrieren und Wechsel

von Berufen: Aufgrund der wirtschaftlichen Erfordernisse und Veränderungen, nämlich wachsende Arbeitslosigkeit, Umschulungen, Teilzeitarbeitsstellen, hohe Mobilität etc., kann kaum von einer „Normalbiographie" gesprochen werden. Die Biographie des Menschen steht in so unmittelbarem Zusammenhang mit der jeweiligen Gesellschaft und Kultur, daß sich die großen Umbrüche einer Zeit auch in der veränderten Grundgestalt der Lebensgeschichte ankündigen und hier ihren ersten Ausdruck finden, und die großen Krisen einer Zeit zeichnen sich vorweg im Zerbrechen von Lebensstilen ab. Das alles hat eine große Bedeutung für die Frage der religiösen Erziehung und die der Kirche aufgetragene Begleitung des Christen bei der persönlichen Aneignung des Glaubens.

„Religion gewinnt in der Verbindung mit individueller und kollektiver Lebensgeschichte ihre Überzeugungskraft und Plausibilität" (1). Diese These wird im vorliegenden Buch von 19 Vf.n dargelegt. Die Beiträge, welche in drei Kap.n zusammengefaßt sind, wurden von den Lehrenden der evangelischen und katholischen Theologie an der Univ. Dortmund den Kollegen W. Esser und R. Kollmann zu ihrer Emeritierung gewidmet; beide tragen in den ersten Beiträgen nochmals ihre Grundanliegen vor. Viele Bereiche aus der Lebensgeschichte des Glaubenden werden angesprochen, um „dort den Ort der Religion und der christlichen Offenbarung" aufzuweisen (5), und zwar von der Bibliotherapie und Schriftauslegung (F. Munzel; G. Wied, H. Mölle, D. Dormeyer, D. Wördemann, R. Riesner, B. Friedrich) oder der Frömmigkeitsgeschichte her (B. Friedrich, Th. Ruster, M. Petermeier), aber auch aus dem Bereich der Psychologie, Therapie und Religionspädagogik (H. Grewel, R. Englert, R. Scheipers, R. Rustemeyer, W. Krämer, O. Reis, M. Arenhövel).

Aus der Vielzahl der angesprochenen Themen soll ein Aspekt herausgegriffen werden.

R. Kollmann stellt fest, daß es bei aller Zurückhaltung gegenüber der Religion gegenwärtig eine „Lust am Risiko der Religion" gibt. Aber „Religion muß nicht in jedem Fall zu einer gesunden Entwicklung beitragen, sie kann in bestimmten Formen die Entwicklung eines Menschen auch negativ beeinflussen und im Scheitern enden lassen" (23). Wer Gott wagt, kann „verlieren". Auf dem Weg der religiösen Entwicklung bleibt es meist bei einem „Fliesgleichgewicht" (J. Sudbrack) zwischen der Aufnahme von etwas Fremdem und der Abgrenzung des Eigenen; die Gefahr in diesem Prozeß liegt darin, daß es darüber zu einer vorschnellen Vereinseitigung und Reduzierung des Gottesbildes kommen kann: „Ein Gottesbild ist nicht wirklich tragfähig, wenn es undialektisch einseitig als ‚nur lieber Gott', als ‚nur allmächtiger Gott' oder als ‚nur gerechter Gott' vermittelt wird. Tragfähig und entwicklungserhellend sind paradoxerweise niemals nur die hellen und positiven Gottesbilder, nach denen Gott der schützende, angstreduzierende, der liebend annehmende, der Wünsche und Bitten erfüllende, der Selbstwert bestätigende, der beschenkende, der Leben erschaffende und Leben erhaltende, der lebensbegleitende, der Zukunft verheißende, der befreiende, der rettende Gott ist" (29). Von der Vielseitigkeit des Gottesbildes in der religiösen Glaubensgeschichte heißt es: „Es gibt nicht nur ‚das' Gottesbild, es gibt nur ‚die' spannungsreiche Gottesbildentwicklung in der Geschichte der Menschheit und im Leben des einzelnen Menschen" (30). Religion, so hebt Kollmann hervor, ist eine „gefährliche Erinnerung", sie kann selbst auf gesunde Menschen einen gefahrvollen Einfluß ausüben. Deshalb bedarf es konkreter Hilfen und Hinweise, „wie man sich gegen das Risiko ‚Religion' schützen" kann (52–54).

Th. Ruster zeigt in seinen Ausführungen über Johannes vom Kreuz, daß der Glaube und die Begegnung mit Gott nicht nur der Selbstannahme und Selbstentfaltung dienen (154ff). Während derzeit meist nur geglaubt wird, was aus eigener Erfahrung stammt und sich mit ihr deckt, entfremdet der Erfahrungsweg der christlichen Mystik von vorgefertigten und überlieferten Gottesbildern und konfrontiert mit neuartigen, zuweilen eher als „fremd" empfundenen Erfahrungen, wie es von der Heiligen Schrift und den Mystikern bezeugt wird. Die „dunkle Nacht", die der Mensch auf dem Weg des Glaubens durchleiden muß, führt „zur Begegnung mit einem neuen, fremden, bisher unbekannten Gott in der Unterscheidung von allem Selbstverständlichen und Natürlichen mit Einschluß des dort üblichen Gott-Habens" (162). Die Erfahrungen dieses Prozesses lauten: Reinigung, Zunichte-Werden, Abtötung und Sterben. Die christliche Mystik unterscheidet sich von der Esoterik und den außerchristlichen Formen der Mystik dadurch, daß der biblische Gott immer wieder all das zerstört, was Menschen vorschnell als ihren „Gott" oder ihre „Götter" bezeichnet haben. Der Gott der Heiligen Schrift duldet keine anderen Götter neben sich, er übersteigt, ja zerstört das allen Göttern und Religionen Gemeinsame. Der christliche Glaubensweg läßt sich nicht nur mit den Ursymbolen menschlichen Lebens beschreiben, er führt durch die „mortificación" des natürlichen Menschen und seiner „Religion" hindurch, ein Prozeß, in dem „kein Stadium der Verzweiflung, der Trockenheit, der Leere ausgelassen wird" (155). Ruster stellt deshalb mit Recht die kritische Frage: „Führt von dort ein Weg zur heiter gestimmten, auf die Annahme und Bestätigung des Selbst durch Gott gerichteten Religionspädagogik der Gegenwart?" (155). Da religiöse Entwicklungen meist „unstetig" verlaufen, bedarf es einer neuen religiösen Unterweisung, Missionierung, Tradierung, Erziehung und Bildung. Mit dem vorliegenden Bd liegt die erste Studie der neu eröffneten Reihe „Religion und Biographie" vor. Weil es, wie kurz dargelegt, in den Beiträgen auch um das ganz Andere des christlichen Glaubensweges geht, darf man sich fragen, ob der gewählte, eher unspezifische Begriff „Religion" im Titel dieser Buchreihe gerade dem genuinen Anliegen der vorgestellten Vf. in allem gerecht wird.

Frankfurt am Main Michael Schneider

Pilvousek, Josef: **Theologische Ausbildung und gesellschaftliche Umbrüche.** 50 Jahre Katholische Theologische Hochschule und Priesterausbildung in Erfurt. – Leipzig: Benno 2002. XXIII, 348 S., (Erfurter Theologische Studien, 82), kt € 24,00 ISBN: 3–7462–1525–0

Kein anderer wäre derzeit besser in der Lage, die Geschichte des Phil. Theol. Studiums Erfurt, seine Vorgeschichte seit 1952 sowie die Entwicklung nach der politischen Wende in Deutschland und die damit verbundene und 1999 erfolgte Errichtung der Theologischen Fak. Erfurt zu beschreiben, als der dort selbst ausgebildete und dort seit 1984 in der Lehre tätige Ordinarius für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Es bedarf schon einer internen Kenntnis der Geschichte der DDR, um unter Auswertung aller zugänglichen staatlichen und kirchlichen Archive (XI–XIV) diese Geschichte angesichts der äußerst diffizilen Beziehungen zwischen Staat und Kirche in einer dem Atheismus verpflichteten Gesellschaft, die unter dem Diktat der kommunistischen SED ursprünglich die Abschaffung von Religion überhaupt auf ihre Fahnen geschrieben hatte, nachzuzeichnen. Mit dieser Studie liegt ein Werk vor, das einen wichtigen Beitrag zur Kirchengeschichtsschreibung in der Zeit der DDR leistet und damit zur Aufarbeitung der DDR-Geschichte insgesamt. Sicherlich gab es viele Bereiche, in denen sich staatliche und kirchliche Interessen berührten, doch bei der Ausbildung von Priesteramtskandidaten war ein besonders sensibler Aspekt angesprochen, denn dies bedeutete aus staatlicher Sicht das Zugeständnis zu einer zumindest mittelfristigen Bestandsgarantie kirchlicher Strukturen. Für die DDR schien dies aber das kleinere Übel gegenüber der Alternative, in der Bundesrepublik Deutschland ausgebildete Priester ins Land zu lassen.

So brachte es gerade die Eigenstaatlichkeit der DDR mit sich, daß erstmals seit der Reformation im Raum zwischen Werra und Oder eine Priesterausbildung möglich wurde. Die Bedeutung dieser Ausbildungsstätte für die 1964 noch 8 Prozent Katholiken in der DDR kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, denn – so der Rektor der Fak., der Philosoph Eberhard Tiefensee – „die in Erfurt ausgebildeten Generationen von Bischöfen, Priestern und Laien haben das geistige Klima im Osten Deutschlands bis heute maßgeblich mitbestimmt. Mit der gebotenen Vorsicht kann behauptet werden, daß fast überall, wo katholische Christen in diesem geographischen Raum aktiv wurden (oder auch nicht), die Erfurter theologische Hochschule mit im Spiel war. Und immer verstand sie sich auch als Teil des orbis catholicus': Besonders westeuropäische philosophische und theologische Bemühungen wurden an diesem Ort aufgenommen und gebündelt, sie strahlten dann zuweilen bis in das sozialistische Lager jenseits der Grenzen aus" (IX). Manchen wird erstaunen, daß unter diesen Bedingungen über 900 Diözesanpriester in Erfurt studiert haben.

Der Vf. stellt zunächst die Geschichte des Priesterseminars und der Fak. dar mit ihren beiden Gründungsphasen, denn die zuständigen Bischöfe – darunter auch die westdeutschen, die Diözesananteile auf DDR-Gebiet hatten – planten 1951 ein Seminar in Berlin, das von den DDR-Behörden verboten wurde, 1952 aber in Erfurt errichtet werden konnte. 1959 erhielt es die römische Approbation. Hauptproblem war die Gewinnung theologischer Lehrkräfte, die ja vornehmlich aus dem Westen kommen und eine staatliche Zuzugsgenehmigung erhalten mußten. Weiter versuchte der Staat, die Zahl der Studierenden zu begrenzen. Dennoch gelang dem Studium in dieser Zeit in manchen Bereichen ein hohes wissenschaftliches Niveau, wofür die Exegese beispielhaft genannt sei mit H. Schürmann, W. Trilling und J. Wanke, dem derzeitigen Bischof von Erfurt. Von hier gingen außerdem wichtige ökumenische Initiativen aus.

Auf die spezifischen Besonderheiten geht der Vf. in Teil II ein, um die durch die politischen Rahmenbedingungen geschaffenen Konstellationen der theologischen- wie Priester-Ausbildung zu erläutern und die Bedingungen in einem sozialistischen Staat dafür an Beispielen aufzuzeigen. Hier werden ein-

bezogen die Erlangung der Hochschulreife und Vermittlung der alten Sprachen, die an DDR-Schulen nicht üblich war. Die Pastoralseminare, in die die Alumnen nach dem Studium aufgenommen wurden, werden vorgestellt: Neuzelle, Huysburg, Erfurt. Die Schwierigkeiten eines Studiums für Laien, insbesondere für Frauen werden erörtert, ebenso Fragen von Repression und Überwachung oder des Wehrdienstes.

Promotionen und Habil.en konnten zu DDR-Zeiten nicht in Erfurt selbst durchgeführt werden. An neun Promotionen im Westen waren Erfurter Prof.en beteiligt, weitere 39 wurden aushilfsweise von der Gregoriana in Rom durchgeführt.

Ein umfangreicher Anhang (259–348) bietet eine Übersicht über Lehrkörper und Promotionen sowie 17 Dokumente von der Gründung 1952 bis zu den Statuten der Fak. 1999 und ein hilfreiches Personenregister.

Nach dem ersten halben Jh. katholischen Theologiestudiums steht Erfurt (hoffentlich) eine neue Epoche bevor. Die Univ. ist an einer Integration der Fak. schon seit einem Jahrzehnt höchst interessiert. Die Zusammenarbeit (etwa in der Lehrerausbildung) ist schon weit fortgeschritten. Und da Bischöfe wie Landesregierung ihr Interesse an einer staatlichen kath.-theol. Fak. mehrfach bekundet haben, sollten die Verhandlungen von Rom nicht auf die lange Bank geschoben werden. (Inzwischen wurde das Phil. Theol. Studium am 01. 01. 2003 als Fakultät in die Univ. Erfurt überführt.) In Erfurt geht es darum – so das römische Dekret zur Errichtung der Kirchlichen Theologischen Fak. 1999 – „die katholische Theologie in der Kultur dieser Region in geeigneter Weise zu stärken". Von außen gesehen mag manches für eine theologische Fak. in Berlin gesprochen haben, doch Erfurt hat den Katholizismus in der DDR geprägt und prägt ihn bislang auch weiterhin in den neuen Bundesländern. Erstaunlicherweise blieb bisher diese Identität trotz der zunehmenden Berufungen aus anderen Teilen Deutschlands erhalten. So ist das von Pilvousek verfaßte Werk nicht einfach die Geschichte einer Fak. unter anderen, sondern ein Beleg für die Bewährung katholischer Theologie unter säkularen Bedingungen, wie sie andernorts in Deutschland bislang nicht zu verzeichnen waren.

Münster Klemens Richter

Theologie lehren. Hochschuldidaktik und Reform der Theologie, hg. v. Monika Scheidler / Bernd Jochen Hilberath / Johannes Wildt. – Freiburg im Breisgau: Herder 2002. 263 S. (Quaestiones disputatae, 197), kt € 24,90 ISBN: 3–451–02197–8

„Die Idee der Universität als einer wissenschaftlichen Hochschule droht im Mahlstrom zunehmender Pädagogisierungen unterzugehen. Schon im Blick auf seine eigene Disziplin erweist sich der Hochschuldidaktiker als wissenschaftlicher Bock, der zum hochschuldidaktischen Gärtner gemacht wird. Eine ‚pädagogische Vernichtung des Studiums' vernichtet auch die Universität." (149) In nicht zu überbietender Deutlichkeit markiert dieses Zitat von Mittelstraß, das einer der Vf. dieses Sbdes anführt, die scheinbar unausrottbaren Vorurteile gegenüber hochschuldidaktischen Bemühungen. Bezogen auf das didaktische Dreieck (dargestellt: 35) wurde einer der Pole, zwischen denen sich Lehre und Lernen an der Univ. abspielt, zum ausschließlichen Bezugspunkt. Das kommunikative Beziehungsgefüge von Lehrenden und Lernenden gerät damit aus dem Blick. Eben dieses aber wählen die Vf. und Vf.innen der vorliegenden Publikation zu ihrem Ansatz.

In Fachkreisen genießt die seit mehreren Jahren in Benediktbeuern durchgeführte „Hochschuldidaktische Weiterbildung" für künftige UniversitätslehrerInnen einen sehr guten Ruf. So legt es sich nahe, das Konzept, die Erfahrungen und die Grundüberlegungen, die zu diesem Projekt geführt haben, zu dokumentieren. Das Ergebnis ist die vorliegende, von sechzehn Vf.Innen gemeinsam geschriebene „Quaestio disputata", die von den Hg.Innen nicht ohne fachliches Selbstbewußtsein als Beitrag zur „Reform der Theologie" – so der Untertitel – vorgelegt wird.

Um die Beurteilung gleich vorweg zu nehmen: Die Publikation hat drei besondere Vorzüge. Erstens kommt ein Begriff der Didaktik zum Tragen, der Methode und Sache aufs engste miteinander verbindet. Überlegungen zur Vermittlung implizieren immer auch grundsätzliche Reflexionen zum Selbstverständnis einer Disziplin und umgekehrt. Dies wird in einer Reihe der Beiträge mustergültig durchgeführt. Zweitens wird in den breit gespannten Diskursen der Publikation ein kommunikationspraktisches Verständnis der wissenschaftlichen Disziplinen demonstriert, das diese anschlußfähig macht für fachfremde Anfragen und Perspektiven und so den theologischen Betrieb auf neue Grundlagen zu stellen sucht. Drittens kommen NachwuchswissenschaftlerInnen zu Wort, die mit spürbarem Engagement den Eindruck einer „jungen" Theologie vermitteln.

Im ersten Teil, der ausdrücklich das „Modell Benediktbeuern" thematisiert, melden sich die Hauptverantwortlichen der „Hochschuldidaktischen Weiterbildung", die dort durchgeführt wird, mit einigen Grundsatzbeiträgen zu Wort. Bernd Jochen Hilberath zeigt überzeugend die kommunikative Wechselseitigkeit der Prozesse von Lehren und Lernen für den Bereich der systematischen Theologie auf. Zugleich reflektiert er ein sachgemäß vertieftes Verständnis der Didaktik, die nicht nachträglich als Methode der Vermittlung zur Sache dazu kommt, sondern mit deren Behandlung und Darstellung selbst einhergeht. Etwas gar zu knapp sind die kurzen Erörterungen zur „Sache" der Theologie geraten (21f), die von einigen geschichtlichen Überlegungen her nur skizzenhaft entwickelt werden. Die Darlegungen von Johannes Wildt zur Kooperation von Fach- und Hochschuldidaktik machen einen sehr instruktiven Eindruck. Daß der lobenswerte Versuch, komplexe Sachverhalte zu visualisieren, schnell an Grenzen der Anschaulichkeit kommt, macht die Darstellung des didaktischen Rahmens (38) deutlich. Wildt plädiert für die Verabschiedung eines Konzepts „des Lernens als Erwerb von Wissen auf Vorrat" und für einen Lernprozeß, der sich „Strategien des Transfers vorhandenen Wissens in vertikaler und horizontaler Dimension" zum Ziel setzt (41). So überzeugend dieses Plädoyer erscheint, es stellt sich doch leise Skepsis ein, inwieweit (und v.a. wie!) diesen Strategien unter den gegebenen empirischen Bedingungen Rechnung getragen werden kann. Die vorliegende Publikation möchte gerade dazu einen Beitrag leisten und konkrete Wege der Umsetzbarkeit aufzeigen (bis in die detaillierte Beschreibung von Lehr- und Lernsituationen hinein).

Jenseits aller modischen Trends wird die Vergewisserung der universitären Lehr- und Lernmethoden in der Form einer Evaluation auch dort, wo er heute noch nicht Standard ist, zum festen Bestand professionellen Handelns gehören. Monika Scheidler macht dies in ihrem Beitrag im Hinblick auf die „Hochschuldidaktische Weiterbildung" hinreichend deutlich. Angesichts der spürbaren Identifikationen mit dem dargestellten Projekt sei ihr auch die propagandistische Inszenierung der Kursleiter als „Dream-Team" (77) als Ausdruck spürbarer und leider so selten anzutreffender Begeisterung im theologischen Lehr- und Forschungsbetrieb nachgesehen.

Mit leisem Schmunzeln bemerkt der Rez., daß auch professionellen DidaktikerInnen die Darstellung der Sachverhalte auf der Ebene der Sprache nicht immer in überzeugender Form gelingt. Ein Beispiel: „Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer wurden im Prozeß der Weiterbildung systematisch als Feedback-Quellen ernst genommen, um zunächst den Kursleitern im Sinne einer informativen, prozeßbegleitenden Auswertung Auskunft über die Sichtweisen der Teilnehmenden zum Lehr-Lerngeschehen zu geben." (57) Dieser Hinweis ist nicht beckmesserisch gemeint, sondern möchte die elementare didaktische Bedeutung eines sachgerechten Umgangs mit der Sprache verdeutlichen, die gegenüber der Fixierung auf mediale Vermittlungsmethoden vorrangigen Stellenwert hat und eine eigene Darstellung verdient hätte. Eine Reform des Theologiestudiums muß in erster Linie als eine Reform des Umgangs mit der theologischen Sprache konzipiert werden.

Der zweite Teil der Publikation bringt „fachspezifische Beispiele" und demonstriert eindrucksvoll die Methodenvielfalt theologischer Lehr- und Forschungsarbeit. Die Bibelwissenschaftlerin Maria Neubrand reflektiert die Universitätsseminare als Ort des Lernens. Die Beiträge von Bernhard Nitsche, Elmar Kos und Heike Sturm machen für den Bereich der Dogmatik, ebenso aber auch für die Theologische Ethik, die bereits erwähnte Verflechtung einer grundsätzlichen Selbstreflexion des fachlichen Tuns einerseits und der didaktischen Fragestellungen andererseits sehr überzeugend deutlich. Wünschenswert wäre in diesem weit gespannten thematischen Bogen noch ein explizit fundamentaltheologischer Beitrag, zumal sich die dort zu behandelnden Fragen nach dem Ort von Religion und Glauben in der gegenwärtigen Gesellschaft im allgemeinen und der Univ. als dem institutionell vorgegebenen Rahmen der Begegnung von Wissenschaft und Kirche im besonderen, wie ein roter Faden durch die Überlegungen zu einem fachlichen und didaktischen Neuverständnis der Theologie hindurchziehen. Sehr anregend sind die Ausführungen von Heinrich Watzka zur „Nichtlehrbarkeit der Philosophie". Unwillkürlich stellt sich der Gedanke ein, inwieweit diese Überlegungen mutatis mutandis auch für die Theologie zu gelten haben (vgl. 115!). Auf hohem Reflexionsniveau wird die Frage nach der Rolle der Philosophie im Theologiestudium von Manfred Negele weitergeführt. Seine Intention, den Erfahrungsaspekt im Vollzug des Studiums stark zu machen, ist nachvollziehbar und verdient sachlich volle Zustimmung. Die von ihm vorsichtig in Anführungszeichen gesetzte Charakterisierung der Philosophie als „Erlebniswissenschaft" (158) gerät auf semantischer Ebene gefährlich nahe an den Kontext einer Event-Gesellschaft, deren Paradigmen mit dem traditionellen Wissenschaftsverständnis, das auch durchaus zu pflegen ist, unvereinbar erscheint. Die beiden noch folgenden fachspezifischen Beiträge von Doris Nauer zum Konzept eines pastoraltheologischen Hauptseminars und von Monika Scheidler zu einem religionspädagogischen Proseminar verstehen sich weniger als Selbstreflexion des jeweiligen Fachs; es geht vielmehr um die detailgenaue Dokumentation von Lehr- und Lernerfahrungen in unterschiedlichen Kontexten.

Den Abschluß der vorliegenden Publikation bilden vier Beiträge unter der Überschrift „Interdisziplinäre Beispiele". Der erste, „Theologie in Bildern?" (von Britta Frede-Wenger, Christian Heckmann und Ines Weber), greift eine ebenso interessante wie gesellschaftlich brennende Problematik bzgl. des Umgangs mit unterschiedlichen Bilderwelten auf. Hier hätte man sich, über die Kooperation von theologischer Systematik und Geschichtswissenschaft hinaus, den Einbezug kunstwissenschaftlicher Kompetenz gewünscht, zumal der

Begriff des „Bildes" in einer allzu unbefangenen Univozität von der Fotografie bis zur Einbildungskraft alles zu subsumieren scheint. Bereits beim thematischen Einstieg: „Hätten Adam und Eva gekonnt, sie hätten es wohl geknipst: das Paradies, nach der Vertreibung – bevor sie auszogen." (197), schluckt der Rez., zumal diese Metapher durchaus keine ironisierende Distanz zu erkennen gibt. Spürbar ist besonders in diesem Beitrag die Freude an kreativer Gestaltung des Studienbetriebs (bis hin zu einer Exkursion nach Colmar zum Besuch des Isenheimer Altars). Die Kooperationen von Kirchenrecht und Kirchengeschichte (Beitrag von Norbert Wolff) sowie von Psychologie und alttestamentlicher Bibelwissenschaft (Beitrag von Michael Reichardt) erweisen sich, wie unschwer erkennbar wird, als höchst fruchtbar – sei es auf Grund fachlicher Affinität oder sich in willkommener Weise ergänzender Perspektiven. Die dokumentierte, nicht nur persönliche, sondern auch fachbezogene Lernerfahrung, die sich für die Lehrenden der Theologie dort einstellt, wo „sie sich auf die Perspektive eines anderen Faches einlassen" (225) ist nachvollziehbar und kann als wichtiger Impuls für die Absicht hochschuldidaktischer Bemühungen verstanden werden. Die Publikation beschließen „Curriculare und fachdidaktische Überlegungen" zur Frauen- und Geschlechterforschung in der Theologie. Mit Recht wird bereits im Vorwort darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Beitrag von Claudia Rakel nicht als Fachdidaktik zu verstehen sei, sondern „das Ganze der Theologie" (9) betreffe. In ihrer grundsätzlichen Relevanz eröffnen diese Überlegungen einen vorzüglichen, inhaltlich weiterführenden Diskurs. Inwiefern dieser bedeutsame Beitrag sachgerecht unter die Überschrift „Interdisziplinäre Beispiele" eingereiht werden kann, erscheint nicht ersichtlich.

Insgesamt darf diese Publikation als Dokumentation der „Hochschuldidaktischen Weiterbildung" und als problembewußte Form der Thematisierung fachdidaktischer Bemühungen als sehr verdienstvoll begrüßt werden. Für die Reform der Theologie insgesamt bleibt noch viel zu tun.

Linz Hanjo Sauer

Exegese des AT

Otto, Eckart: **Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient.** Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 188 S. (Theologie und Frieden, 18), kt € 25,00 ISBN: 3–17–016265–9

Die Zunahme und Verschärfung bewaffneter Konflikte in der Gegenwart zwingt eigentlich dazu, die geschichtliche Tiefendimension dieses Menschheitsproblems zu erforschen – aber viele Fachleute beschränken sich bewußt auf zeitgenössische Analysen. Eckart Otto und andere Vf.innen und Vf., die mit dem katholischen „Institut für Theologie und Frieden" in Barsbüttel (auf evangelischer Seite vgl. FEST = Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Heidelberg) zusammenarbeiten, sind lobenswerte Ausnahmen. Der vorliegende 18. Bd der Institutsreihe verdient in dieser Hinsicht besondere Aufmerksamkeit.

O. stellt seine Spurensuche in den altorientalischen Gesamtzusammenhang, den eine solche Erörterung wegen ihres Menschheitshorizontes verdient. Er läßt sich weder hermeneutisch (durch einseitig von heute her geprägte Fragestellungen) noch kanonisch (durch Limitierung auf die biblischen Aussagen) einengen (10). Ausgewählte Textkomplexe aus dem alten Ugarit, aus Ägypten und Assyrien zeigen den antiken Kontext von Kriegsideologien und Friedenssehnsüchten auf. In den Mythen um Baal, Jam und Mot, die ja zur Universalherrschaft Baals führen, ist „archetypisch der bis in politische Theorien der Moderne hinein wirksame Gedanke ... verdichtet, das Böse müsse im Kampf besiegt werden, damit das Gute Raum finden kann – eine paradoxe Argumentationsfigur, die Gewalt aufruft, um der Gewalt Herr zu werden" (24). Allerdings sind auch in Ugarit schon andere Erfahrungen präsent (Dagan-Mythos). Am Saatgetreide kann deutlich werden: „Aus den leblosen Körnern des Saatgutes wächst das neue Getreide, aus dem Tod entsteht Leben und nur durch den Tod hindurch kann es neues Leben geben. Das Erleiden des Todesschicksals und nicht der Kampf sei der Weg zur Überwindung des Todes." (24). Damit sind zwei Grundmuster der antiken Konfliktbewältigung benannt, von denen das letztere nach O. zukunftsweisend ist: „Die Hebräische Bibel wird diesen Gedanken unter neuen Vorzeichen aufnehmen und das Neue Testament des christlichen Kanons ihn zum Ziel führen." (25).

Das alte Ägypten kennt beides, Schlachtengedröhn, mythisch aufgeladen, zur Durchsetzung der Weltordnung (*Maat*) und Diplomatie, Vertrags- und Heiratspolitik zur Befriedung der Völkerwelt (28–37). Das neuassyrische Reich gibt Israel Negativfolien an die Hand, denn nach Meinung O.s haben sich die grundlegenden biblischen Parameter im 8. und 7. Jh. v. Chr. – für ihn „die erste und entscheidende Formierungsphase der Hebräischen Bibel" (37; vgl. 76f; 103 Anm. 113) – in direkter Auseinandersetzung mit diesem Imperium herausgebildet (37–75). Die Grundidee der Assyrer war, den Frieden durch die Weltherrschaft des von Assur eingesetzten Königs herzustellen und abzusichern (universale Ansprüche bestanden seit sumerischen Zeiten und wurden durch die Gottheiten Enlil, Inanna, Marduk, schließlich Assur sanktioniert! 38–42). Deshalb entschied sich das Geschick der Feinde an ihrer Stellung zum Großkönig (42–56). Der wird als Repräsentant des obersten Gottes „zum Chaoskämpfer in der Völkerwelt" (47) stilisiert. Damit „geht die Dämonisierung des vom König zu vernichtenden Feindes einher." (49). Und die „Friedensordnung ist nur als eine *pax assyrica* denkbar" (59). Brutale Gewalt gegenüber Rebellen und Feinden und geschickte Vertragspolitik werden gleichermaßen in den Dienst der Weltherrschaftsidee und der expansiven Militärpolitik gestellt (56–59).

Die Untersuchung der Konfliktszenarien und Friedensbemühungen in der Hebräischen Bibel (76–151) konzentriert O. auf die Bücher Hosea, Deuteronomium, den Psalter und das Jesajabuch. Schon bei Hosea (77–86) wird der Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt, Abfall des Volkes von Jahwe und folgende Bestrafung gesprengt, denn Gott selbst läßt in sich die Liebe den Zorn überwinden (vgl. bes. Hos 11,1–9; 79–83: „Gott erniedrigt sich in der Identifikation mit der Schwachheit des Menschen und eröffnet so dem Menschen Zukunft." 82f). Die im ugaritischen Mythos vorgegebenen Gedanken über das lebensschaffende Leid sind aufgenommen (84f). Den Erkenntnisfortschritt beflügelt aber der Glaube an einen einzigen Gott (85f); „der Frieden, der in Versöhnung mit sich selbst gründet, [ist] schon metaempirisch in der Person Gottes real geworden (...)". (86). – Knackpunkt beim Deuteronomium ist (in Opposition zur assyrischen Imperialpolitik!): Die politische, dem Großkönig geschuldete Loyalität wird auf Jahwe übertragen (vgl. Dtn 13,2–10; 28,20–44; 86–90). Der judäische König ist als „Bruder" in die Geschwistergemeinschaft einbezogen (90f). Also geht es den dtn Theologen wesentlich um die Begrenzung menschlicher, gewaltgetränkter Macht, um die Ausschaltung der Monarchie. Die dem scheinbar widersprechenden Traditionen vom heiligen Krieg sind späte, kommentierende Nachträge, die dazu noch humanitär gewaltmindernd gestimmt sind (Dtn 20 = gegen die assyrische Militärpolitik, 98–107).

Die Psalmen ihrerseits reflektieren vielfältig die Kriegs- und Gewaltproblematik, sowie die Sehnsucht nach Frieden und Gerechtigkeit (vgl. z.B. Ps 93; 46). Die direkte Konfrontation mit der assyrischen Königsideologie spiegelt Ps 72, der „subversiv [den] Thronbesteigungshymnus Assurbanipals (...) rezipiert" (117), indem er die „militärischen Machtmittel[.]" herauskürzt, während er die Forderung nach Recht und Richterspruch ins Zentrum rückt (119f). – Das Jesajabuch schließlich schafft in mehreren Anläufen entscheidende Durchbrüche in der Friedenstheorie und -praxis (121–151). V. a. konzeptionalisiert es auf der Linie von Ps 72 und älterer Traditionen den „messianischen" „Umbruch der Königsideologie nach dem Ende der Daviddynastie" (127; vgl. Jes 11,1–5). Im weiteren judäischen Kontext kommt der schon in Ugarit angelegte Gedanke einer Überwindung von Gewalt durch Leiden und Sterben in der Gestalt Jeremias' (129f) und dann exemplarisch in den Gottesknechtsliedern Jesajas zum Höhepunkt (130–142). Der Gedanke des stellvertretenden menschlichen Leidens stammt im Kern aus der Vorstellung „des sich mitleidend selbst überwindenden Gottes" (142; vgl. Jes 54,7–10). Der versteckte Verweis auf Jesus Christus und das NT ist dann kaum noch nötig (vgl. 155). Schon im AT ist völlig klar: „Das Paradigma der Selbstüberwindung ist die Grundlage jeder dauerhaften Friedensordnung." (143). Jes 2,2–4 – Völkerwallfahrt zum Zion; Belehrung aller Menschen; internationales Schiedsgericht – ist eine Frucht erst aus persischer Zeit. Im Gegensatz zum Weltherrschaftsanspruch der Achämeniden (Darius I., 144–148) und als „Kontrapunkt zur Staatstheorie der persischen Hegemonialmacht" (147) zeichnet dieser Text „die freiwillige Akzeptanz eines internationalen Schiedsgerichts, die zu einer Pazifizierung der internationalen Politik führt (...)", „eine Utopie, die bis heute der Realisierung harrt (...)" (149). „Das Programm einer Pazifizierung der Völkerwelt hat seinen Grund in der Pazifizierung des Gottesverständnisses 8 ...)" (150).

O.s kühnes, weiträumiges, tiefschürfendes, geschichtsverwurzeltes Völkerrechtsmodell ist an vielen Stellen überzeugend und verdient gerade in seiner Einbeziehung des Alten Orients Anerkennung. Daß er auf den letzten S. seines Buches auch die säkularisierten Umsetzungsversuche biblischer Gedanken z.B. durch die UNO theologisch (!) anerkennt, ist großartig. („Die zunehmende Einwohnung des Gottesgedankens in die politische Welt des Menschen [...] läßt nun auch erkennen, daß es nicht dieser biblischen Entwicklungslinie zuwider läuft, wenn in der Moderne biblische Ideen einer friedlichen Konfliktregelung unter den Völkern zunehmend Rechtsgestalt im Völkerrecht annehmen.", 155). „New York ist auf dem Weg nach Jerusalem" (156). Dennoch ergeben sich aus meiner Sicht ernste Anfragen an dieses Konzept eines christlichen Weltethos:

a) Das jeweilige Gottesverständnis entscheidet darüber, ob eine Religion eher Frieden stiftet oder Kriege anheizt (vgl. 152)? Mir scheint, Sozialstrukturen und Machthunger prägen das Gottesverständnis und bestimmen die Gewaltbereitschaft, sonst wäre es völlig unerklärlich, daß in der Christentumsgeschichte seit Konstantin trotz pausenloser Verkündigung der Bergpredigt und bedrückender Malereien vom stellvertretend sterbenden Gott so viele Kriege geführt worden sind – im Namen des „leidend sich selbst überwindenden Gottes" (153)?

b) Ein auf breiter religionsgeschichtlicher Basis angefangener Reflexionsprozeß über die Grundfragen der Menschheit darf sich nicht auf partikular jüdisch-christliche Traditionen (Monotheismus; stellvertretendes Leiden; Durchbruch durch Gewaltspirale usw.) verengen, die dann am Ende als das Nonplusultra der globalen ethischen Werteentwicklung dastehen. Andere Kulturen und Religionen haben

mit Sicherheit unterschiedliche Grundmuster oder Nuancierungen beizusteuern. Gerade wenn es um die in der UNO zusammenarbeitenden Nationen geht, werden wir Christen der Völkergemeinschaft nicht einseitig den Weg nach Jerusalem vorzeichnen wollen. Die heilige Stadt ist leider auch nicht nur Friedenssymbol.

c) Mir scheint, die imposante Darstellung O.s leidet an einem grundlegenden Widerspruch. Wenn das geistig-theologische Gegenüber zur Entwicklung judäischer Friedensvorstellungen die assyrische (nebenbei auch die persische) *Staats*theorie ist, dann müssen die von Hosea, dem Deuteronomium, den Psalmen und dem Jesajabuch entwickelten Gedanken wegen ihrer generellen *Staatsferne* wie ein Sprung in eine völlig andere Welt erscheinen. Für das Deuteronomium konstatiert O. explizit: Es „setzt an die Stelle der Integration der Gesellschaft durch die Organe staatlicher Macht das Programm einer Integration als Personalgemeinde durch das gemeinsame festliche Kultmahl am Zentralheiligtum als Gemeinschaft, die alle sozialen Differenzen überwindet" (154). Personalgemeinde und Staat lassen sich aber mit ihren differenten Theologien und Ethiken nur sehr begrenzt miteinander vergleichen. (Breiter ausgeführt in: E. S. Gerstenberger, Theologien im Alten Testament, Stuttgart 2001). Vielleicht liegt an diesem Punkt eine Hauptschwierigkeit christlicher Theologie: Wir versuchen immer noch, den Großorganisationen gute Ratschläge für eine harmonische, mitmenschliche Ordnung zu geben, die ganz und gar aus gemeindlichen Kleingruppierungen abgeleitet sind und die übergreifenden politischen und wirtschaftlichen Strukturen ignorieren.

d) Der Alte Orient hat eine die Bibel einschließende, mehrtausendjährige Geschichte. Es ist bewundernswert, mit welch umfassender Sachkenntnis O. aus der Riesenfülle der antiken Zeugnisse relevantes Material auswählt und in einen Gesamtrahmen stellt. Die Fokalisierung auf das assyrische Weltreich liegt bei der gestellten Thematik nahe. Doch gibt es Gegenanzeigen: Die Entstehung der judäischen Personalgemeinde und der ganz eng auf sie bezogenen hebräischen Schriften (unter Ausschluß eines eigenen judäischen Staates!) scheinen mir eher in die babylonische und persische Zeit zu passen. Ist diese Ansetzung richtig, ergeben sich m. E. im Blick auf viele Grundfragen auch sehr viel einleuchtendere Parameter: Verschriftung der Hebräischen Traditionen parallel zum Avesta; Eschatologisierung der Geschichte; Bildung von Personalgemeinden in Persien und in Juda / Babylonien; Ahuramazda als alleiniger Weltschöpfer und -erhalter; Jahwe als Erscheinungsform von Ahuramazda von persischer Seite geduldet; starke Einflüsse von persischem Herrschaftsverständnis auf Jahwe-Theologie; judäische Religionspolemik nur gegen Babylonien usw.

Der faszinierende und unglaublich anregende Entwurf O.s einer aus der Tiefe der Geschichte gewonnenen Friedensethik wirft viele Fragen auf und bietet reiche Anregungen für die Debatte einer über die weitere Existenz entscheidende Menschheitsfrage. Das ist wahrscheinlich das Beste, was man von einem Buch über atl. Sachzusammenhänge mit Gegenwartsbezug sagen kann.

Gießen Erhard S. Gerstenberger

Veijola, Timo: **Moses Erben**. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 284 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 149), kt € 35,30 ISBN: 3–17–016698–0

Die elf Beiträge des vorliegenden Sbdes finden ihr Ziel in der abschließenden, umfangreichsten Studie, die dem Schriftgelehrtentum (192–240) gewidmet ist. Während die vorausgehenden zehn Aufsätze zwischen 1985 und 1996 publiziert und für den Wiederabdruck nur leicht überarbeitet bzw. teilweise ins Deutsche übersetzt wurden, ist der Beitrag „Die Deuteronomisten als Vorgänger der Schriftgelehrten. Ein Beitrag zur Entstehung des Judentums" hier erstmals veröffentlicht. Im Vorwort informiert Veijola darüber, daß diese Studie die Zusammenstellung für den Sbd ausgelöst und bestimmt hat. Auf die These dieses Beitrags, daß die späten Deuteronomisten die Vorläufer der Schriftgelehrten und somit die Verbindung zwischen der älteren Religion Israels und dem Judentum bildeten, sind die anderen Beiträge, wenn auch nur locker, hingeordnet. Der Deuteronomismus stellt das Band dar, das die verschiedenen Beiträge zusammenhält, die mit einem forschungsgeschichtlichen Aufsatz zu einem der Klassiker der Deuteronomismus-Forschung, Martin Noths „Überlieferungsgeschichtlichen Studien", eröffnet werden. Drei kleinere Arbeiten zum Dekalog (wirkungsgeschichtlich bei Luther, religionsgeschichtlich beim Vergleich des Namensverbotes mit ägyptischen Parallelen und schließlich innerbiblisch bei der Datierung des Sabbats aus der Prophetie) führen zu den engeren Deuteronomismus-Studien, die sich verschiedensten Texten und Themen (z. B. Dtn 6,4–9, Dtn 8, Wahrheit und Toleranz in Dtn 13, exilischen Klagegebeten in Prosatexten wie 1 Sam 23,10–11a oder Ri 6,13 und Jos 7,6–9) zuwenden.

Wenn im erwähnten Schlußbeitrag des Bdes schließlich 1Kön 3,4–15 im Blick auf die Verbindung von Weisheit und Rechtsprechung und Dtn 1,9–18 in bezug auf die am Horeb ernannten Richter als Gemeindevorsteher behandelt werden, dann zeigt sich eine innere Kontinuität allein schon aus der rekonstruierten bzw. postulierten Schichtung der Texte. Auf dieser Basis ergibt sich gerade im Hintereinander der Einzelbeiträge ein interessantes Bild der Religionsgeschichte, bei dem man aber nicht vergessen sollte, daß es auf den „wackeligen Beinen" der Hypothesen zur Schichtung deuteronomistischer Texte beruht. „Schriftgelehrtentum" ist ein Phänomen, das sich wie von selbst im Kontext einer wachsenden Schrift (kanonischer Prozeß) entwickelt, v. a. wenn das Wachstum wesentlich von einer Schrift wie der Torah bestimmt wird, und es findet sich ja auch nicht nur im Deuteronomismus, sondern ebenso in der späten Prophetie, den Psalmen oder beispielsweise auch im Ruth-Buch. Nichtsdestotrotz bleibt das Ganze des Buches wie auch seine Teile anregend und lohnend zu lesen.

Regensburg Christoph Dohmen

Exegese des NT

Theobald, Michael: **Studien zum Römerbrief.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2001. IX, 599 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 136), Ln € 109,00 ISBN: 3–16–147519–4

Seinem informativen Bericht über Erträge der Forschung zum Römerbrief (Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt 2000) hat der Tübinger Gelehrte nun einen stattlichen Bd an die Seite gestellt. Er enthält wissenschaftliche Aufsätze über Probleme des Römerbriefs, die er im Lauf von 20 Jahren an verschiedenen Stellen hatte erscheinen lassen. Zu den Studien, die bereits veröffentlicht wurden, sind vier Aufsätze hinzugefügt worden, die bisher noch nicht gedruckt vorlagen. Die Studien sind nach inhaltlichen Gesichtspunkten zusammengestellt, so daß die Abschnitte folgende Überschriften tragen: Gottesfrage, Christologie, Rechtfertigungslehre, Ekklesiologie (Kirche und Israel), Glauben und Verstehen, Handeln aus Glauben. Diese Folge läßt bereits erkennen, daß der Vf. auf das beste mit der bisherigen Forschung vertraut ist, aus ihren Ergebnissen fruchtbare Anregungen aufnimmt und mit eigener Handschrift Linien auszieht, die für die Auslegung des Römerbriefs besondere Beachtung verdienen.

Die mancherlei Beobachtungen, die zur Exegese einzelner Stellen vorgetragen werden, können hier nicht näher ausgebreitet werden. Durch sorgfältig erstellte Register wird der Leser instand gesetzt, ihn interessierende Interpretationen oder Begriffsbestimmungen rasch auffinden zu können. Doch lohnt es sich, dieses stattliche Werk nicht nur zum Nachschlagen zu benutzen, sondern sich durch fortlaufende Lektüre der kundigen Leitung durch den Vf. anzuvertrauen.

Warum schrieb Paulus den Römerbrief? Dieser Frage ist der Aufsatz gewidmet, der an die erste Stelle der insgesamt 23 Studien gestellt wird. Dabei wird – schon der jeweils verhandelten Thematik wegen – der Römerbrief mit dem Galaterbrief verglichen und deren gegenseitiges Verhältnis treffend charakterisiert: „Ist der Galaterbrief in prophetischem Zorn geschrieben, so spricht aus dem Römerbrief die überlegene Ruhe des Theologen Paulus."(27) Mußte der Apostel den Galatern gegenüber die drohende Verfälschung der Freiheit in Christus abweisen, so bemüht er sich im Römerbrief darum, „die im Evangelium proklamierte neue Tat Gottes in Christus an den alten Traditionen Israels auszuweisen"(ebd.). Im Römerbrief geht es um Theologie im strengen Sinn des Wortes. Denn Paulus streitet „in erster Linie für Gottes Freiheit, seinen universalen Heilswillen allein an den Christusglauben zu binden (was Gottes Freiheit selbst dem Gesetz gegenüber einschließt!), und bestimmt daher Gottes Identität nicht von der Erwählung Israels, sondern vom Kreuz Jesu her".(59f) Gottes Freiheit will im Einklang mit seiner Treue begriffen werden, in der er zu seinen Verheißungen steht (60).

Mit Recht wird dargetan, daß sich für Paulus unter der Hand der Römerbrief zu einer umfassenden Rechenschaft über den Glauben auswuchs, „die an Bedeutung alle seine bisherigen brieflichen Erörterungen übertraf" (328). Paulus sah sich „am Vorabend seiner Reise nach Jerusalem und des dann von Rom aus geplanten missionarischen Neubeginns im Westen" „zu Präzisierungen seines Evangeliums genötigt"(ebd.). Man darf daher – so wird gefolgert – den Römerbrief als „Testament" des Paulus verstehen und ihn als hermeneutischen Schlüssel für sein theologisches Denken begreifen.

Aus dieser Sicht folgt, daß auf der einen Seite nach den Vorgaben zu fragen ist, die dem Apostel vor Augen standen, auf der anderen Seite aber die Konsequenzen zu beschreiben sind, die sich aus seiner Verkündigung der frohen

Botschaft ergeben. Unter den Vorgaben kommt der erste Platz der heiligen Schrift des Alten Testaments zu, das von Paulus in keinem anderen seiner Briefe so eingehend zitiert und ausgelegt wird wie im Römerbrief. Doch kann sich der Apostel darüber hinaus auf bestimmte, fest formulierte Sätze urchristlicher Predigt und Lehre stützen, die er aufnimmt und erläutert, um zeigen zu können, daß er nichts anderes zu sagen hat, als das gemeinchristliche Evangelium in seinen bestimmenden Aussagen zu entfalten.

Sätze wie 1,3f oder 3,24f werden mit der neueren Forschung als urchristliche Formulierungen gewürdigt, die sich aus dem Kontext deutlich herausheben lassen, um dann das Verhältnis zwischen Tradition und Redaktion genauer bestimmen zu können. Zu solchen vorgegebenen Texten werden vom Vf. auch die Verse Röm 14,7–9 gezählt. In umsichtiger Interpretation werden sie als ein christologisches Lehrstück charakterisiert, das nicht ad hoc formuliert worden sein wird. Was Sterben und Zum-Leben-bei-Gott-Gelangen bedeuten, „versteht nur, wer erkennt, daß er *selbst* in diesem Bekenntnis *mitgemeint* ist" (157). Wortgebrauch und inhaltliche Aussage sprechen dafür, daß Paulus selbst dieses Lehrstück geprägt und es nun in seinen nach Rom gerichteten Brief eingesetzt hat (156–158).

Als ein Lehrstück wird auch der Vers 3,28 gewertet, der geradezu ein „Lehrsatz als Basissatz der paulinischen Rechtfertigungslehre" genannt werden kann. Diese und andere Beobachtungen lassen den lehrhaften und damit grundsätzlich ausgerichteten Charakter weiter Abschnitte im Römerbrief erkennen, die ausführen, was christliche Identität nicht nur für die Christen der damaligen Zeit, sondern auch für uns heute bedeutet (117).

Was die aktuelle Bedeutung des Römerbriefes anlangt, so sind in den Ausführungen des Vf.s v.a. zwei Themenbereiche immer wieder in den Blick genommen, über die die gegenwärtige Christenheit sich klar werden muß: die Rechtfertigungslehre auf der einen und die Frage nach dem Geschick Israels auf der anderen Seite. Mit sympathischem Nachdruck setzt sich der Vf. als katholischer Theologe für die Bemühungen ein, die einen differenzierten Konsens katholischer und evangelischer Theologie zu erheben suchen. Hinsichtlich des vielfach verhandelten Problems des „simul iustus et peccator" wird Verständigung gesucht, indem darauf hingewiesen wird, nach Paulus melde sich in den „Begierden" die Vergangenheit des Getauften wieder zu Wort, weil sie zu seiner leiblichen Existenz gehört (271). Ein Konsens in der Rechtfertigungslehre – so wird argumentiert – müßte „auch die gegenseitige Anerkennung als Kirchen Jesu Christi implizieren" (247). Indem er diese Folgerung klar und deutlich markiert, weist der Vf. weitergehenden Bemühungen um ökumenische Verständigung in überzeugender Weise den Weg.

Breiten Raum nimmt die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Israel in den vorgelegten Abhandlungen ein. Sie wird immer wieder angegangen, um ihre schlechthin zentrale Bedeutung sowohl für das Denken des Paulus wie auch für die heutige Orientierung der Christenheit hervorzuheben. Juden und Christen stehen unter dem einen Gott, der sein rettendes Handeln im Christusgeschehen vollzogen hat. Um das Verhältnis von Kirche und Israel aus überkommenen Verkrampfungen zu lösen, folgt der Vf. weithin den Theologen, die im Blick auf Röm 11 von einem sog. „Sonderweg" sprechen. Diesen mißverständlichen Begriff sucht er dann aber so zu fassen, daß er so dicht wie möglich an den Ausführungen des Apostels bleibt. Christen und Juden erfahren Rettung durch „den *einen* Herrn Jesus als den eschatologischen Repräsentanten Gottes" (391). Dabei erweist Gott „seine Gnade für Israel" „in Gestalt seiner Treue zu den eigenen Verheißungen" (393). Die Kirche habe diese Perspektive anzuerkennen, so daß „Gott Israel erretten wird – *ohne sie, an ihr vorbei* –, was aber nicht heißt: ohne Christus"(ebd.).

Mit dieser Interpretation, für die große Behutsamkeit aufgewandt wird, kann zutreffend darauf hingewiesen werden, daß der Apostel in Röm 11 nicht von besonderen Anstrengungen seitens der Kirche spricht, sondern ein Wunder Gottes erwartet, das er „durch seinen Christus – an der Kirche vorbei – bei dessen Parusie bewerkstelligen wird" (378). Zu fragen bleibt freilich, ob so weitreichende Folgerungen – an der Kirche vorbei – aus dem Text hergeleitet werden können. Doch wird die noble Argumentation, die der Vf. angesichts auseinandergehender Meinungen in der Beurteilung von Röm 11 vorträgt, respektvolle Beachtung verdienen und sich hoffentlich als hilfreich erweisen, damit man im Streit unterschiedlicher Ansichten um Verständigung dringend bemüht bleibt.

Mit den vorstehenden Ausführungen konnte nur beispielhaft dargetan werden, wie vielseitig und reichhaltig die zusammengestellten Studien zum Römerbrief sind. Jedem Exegeten des Römerbriefs wird dieser gehaltvolle Bd sehr willkommen sein.

Göttingen Eduard Lohse

Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung, hg. v. Knut Backhaus. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2001. 207 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 191), kt € 24,90 ISBN: 3–460–04911–1

Wenn ich noch einmal Gelegenheit hätte, an einer Theologischen Fak. zur Johannes-Offenbarung Vorlesungen zu halten, würde ich vorliegende Publikation zur „Pflichtlektüre" erklären. Es handelt sich hier nicht nur um (gesammelte) „Studien zur Johannes-Offenbarung", wie der Untertitel nahelegt; es ist im Grunde genommen eine „Einführung" im besten Sinn des Wortes. Dabei könnte man den ersten Beitrag als „Einführung im eigentlichen Sinn", die übrigen Beiträge als Vertiefungen oder Veranschaulichungen oder eben als „Einführungen im besondern Sinn" bezeichnen.

Darstellung und Würdigung

Der erste Beitrag (Backhaus, Knut: Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannes-Offenbarung [10–53]) referiert in drei Kap.n kritisch die wichtigsten einschlägigen Einleitungsfragen nach den neuesten wissenschaftlichen Forschungsergebnissen und legt sie gut verständlich dar. Nach einem notgedrungen kurzen Blick auf *Die Wirkung eines visionären Buches* wird im zweiten Kap. – *Die Wirklichkeit des Visionärs* – Einblick in Situation, Zweck und Gestalt des Buches gegeben. Beim Vf. der Johannes-Offenbarung handelt es sich um einen möglicherweise einer prophetischen Genossenschaft angehörigen (vgl. 22,9) judenchristlichen Wanderpropheten, den es in der Folge des ersten jüdisch-römischen Krieges (66–70 n.Chr.) vom palästinisch-syrischen Raum nach Kleinasien verschlagen hat und der dort in verschiedenen Gemeinden beachtlichen geistlichen Einfluß beanspruchte. Die Gemeinden, an die er schreibt, erleiden das übliche Schicksal kognitiver Minderheiten: sie stehen unter kulturellem Anpassungsdruck, werden sozial ausgegrenzt, haben strafrechtliche Maßnahmen wie Exil (1,9), Haft (2,19), mitunter Hinrichtung (2,13) zu gewärtigen. Die Krise innerhalb der Gemeinden ist mit dem Stichwort „Nikolaiten" gekennzeichnet; im Konflikt zwischen Johannes und ihnen geht es – auf eine knappe Formel gebracht – um die „Entscheidung zwischen Assimilierung und Expansion auf der einen und Identitätswahrung und Isolation auf der anderen Seite" (28). In dieser Auseinandersetzung plädiert der Seher „für einen theozentrischen Identitätsentwurf des Christentums, der für ihn eine Integrationsverweigerung gegenüber der (reichsrömisch-kleinasiatischen) Welt einschließt" (26). Das dritte Kap. – *Der Visionär als Theologe* – wendet sich dem theologischen *Anspruch* und den theologischen *Anschauungen* des Vf.s zu.

Der zweite Beitrag (Kowalski, Beate: Das Verhältnis von Theologie und Zeitgeschichte in den Sendschreiben der Johannes-Offenbarung [54–76]) setzt sich in einem ersten Kap. mit den *hermeneutische(n) Vorüberlegungen zur Auslegung der Symbolsprache in der Offb* auseinander. Das zweite Kap. bringt *zeitgeschichtliche Einblicke in das Umfeld der sieben kleinasiatischen Städte* mit den dazugehörigen *theologische(n) Antworten*. Dabei werden *Gemeinsamkeiten und individuelle Ausprägungen* sowohl *im politisch-gesellschaftlich-wirtschaftlichen* wie auch *im religiösen Leben der christlichen Gemeinden* mit den jeweiligen *theologischen Antworten* tunlichst auseinandergehalten. Hier erhalten nicht nur die einzelnen Städte ihr je eigenes Profil und so auch ihre je eigene Lebendigkeit; auch die für sie bestimmten theologischen Antworten des Vf.s erhalten ihre entsprechenden Nuancierungen. Was das religiöse Leben der Gemeinden anbelangt, werden besonders die *Auseinandersetzung mit der Position der Nikolaiten* und die *Auseinandersetzung mit der Position der Juden hervorgehoben.*

Der dritte Beitrag (Söding, Thomas: Gott und das Lamm. Theozentrik und Christologie in der Johannesapokalypse [77–120]) führt in die Mitte der Theologie der Johannes-Offenbarung. Die Darlegungen kreisen um die vier Themen: *I. Der lebendige Gott, II. Der Christus Jesus, III. Die Relation zwischen Gott und Jesus,* und *IV. Die Theozentrik und Christozentrik der Heiligen.* Der Beitrag steht – wie es sich für eine Systematisierung ziemt – auf einem hohen Abstraktionsniveau, läßt aber durchaus neue Einsichten in konkrete Texte zu. Nachdem der Vf. in der Einleitung zu seinem Beitrag u.a. auf den Vorwurf hinweist, der der Offb regelmäßig gemacht wird, daß sie sich nämlich in Gewaltphantasien ergehe, die mit dem Geist der Bergpredigt unvereinbar seien, daß Gott in der Offenbarung als Gott der Rache und der Vergeltung, als der strenge Richter aller Sünder erscheine, nicht aber als der liebende Vater Jesu, wird man auf die Themen wie *Die Gerechtigkeit des Richters* (I.2) oder *Das Gericht durch den Retter Jesus Christus* (II.2.d) besonders gespannt sein. Bereichernd sind die Hinweise auf *Die Programmatischen Parataxen* (III.5). Besonderes Augenmerk verdient auch Kap. IV (vgl. dazu auch den letzten Beitrag). Wenn der Vf. auf S. 119 sagt: „Die Johannesapokalypse ist nicht die Zeugin neutestamentlicher Christusmystik, wohl aber einer Theologie der Nachfolge (...)", bedürfte eine so alternative Aussage wohl noch einer deutlicheren Klärung der Begriffe.

Der vierte Beitrag (Kampling, Rainer: Vision der Kirche oder Gemeinde eines Visionärs? Auf der Suche nach der Ekklesiologie der Johannes-Offenbarung [121–150]) beschäftigt sich – wie der Titel nahelegt – mit der Ekklesiologie dieser Schrift. Das erste Kap. – *Vergewisserungen* – möchte, einer Einleitung nicht unähnlich, (noch einmal) die Besonderheit der Johannes-Offenbarung zur Sprache bringen: Was will sie eigentlich, wie nimmt sie Wirklichkeit wahr, welches ist das Verhältnis der himmlischen Schauungen zu eben dieser Wirklichkeit, wie verlaufen die Erzähllinien, was haben Leser und Hörerinnen zu gewärtigen usw. Das nächste Kap. steht unter der Überschrift *Der Blick des Sehers – Die aufgedeckte Krise der Gemeinden* und bringt eine gute Analyse der Lage der christlichen Gemeinden, wenigstens so, wie Johannes sie einschätzt. Dessen Meinung nach gelingt es den intendierten Leserinnen und Lesern nicht, sich gegen ihre nichtgemeindliche Umwelt in dem Maß abzugrenzen, wie er es auf Grund ihres Glaubens von ihnen meint, erwarten zu können (131). Grundlegendes zur Ekklesiologie kommt dann im dritten Kap., *Die Gemeinden als Orte der Wirklichkeit Gottes,* zur Sprache. Das vierte Kap. verweilt dann – gewissermaßen zur Konkretisierung – bei *Offb 12: Das Triptychon vom mitseienden Gott.* In der Tat weisen nicht nur jene Vf.innen und Vf., die eine konzentrische Gliederung der Johannes-Offenbarung vornehmen, immer wieder auf die Bedeutung dieses Kap.s hin, das gewissermaßen im Zentrum des Buches steht. Tröstlich ist auch das letzte Kap. – *Und die anderen ...? Offene Fragen* – in dem deutlich wird, daß viele Fra-

gen offen gelassen werden müssen und daß man oft über Vermutungen nicht hinaus kommt.

Der fünfte Beitrag (Nanz, Christian: „Hinabgeworfen wurde der Ankläger unserer Brüder (...)" (Offb 12,10). Das Motiv vom Satanssturz in der Johannes-Offenbarung [151–171]) bietet nach einer kurzen Situierung des Abschnittes Offb 12,7–12 im Gesamt des Buches eine Exegese der beiden Einheiten 12,7–9 *(Der Krieg im Himmel und der Sturz des Satans)* und 12,10–12 *(Die Deutung des Satanssturzes)*. Besondere Aufmerksamkeit verdienen hier die Ausführungen zu den *mythischen Wurzeln des Drachenkampfes*. Umsichtig wird hier, der neuzeitlichen Tendenz folgend, die johanneische Erzählung vom Kampf des Drachen mit der kanaanäischen Mythologie in Zusammenhang gebracht, die auch im Alten Testament Spuren hinterlassen hat, wie Jes 14,12–15 nahelegt, ohne daß dabei auf eine direkte Abhängigkeit geschlossen werden soll. Eher ist zu vermuten, daß beide Stellen, Jes 14,12–15 und Offb 12,7–9, als Teil eines Traditionsstromes zu betrachten sind, worauf u. a. äthHen 68,4, VitAd 15,3 und slHen 29,4f hindeuten. Ebenso bedeutend sind die neutestamentlichen Parallelen zum Satanssturz als einem eschatologischen Ereignis: Lk 10,18 und Joh 12,31.

In Offb 12,10–12 wird der Satanssturz *als Beginn der Gottesherrschaft, als Folge des Sühnetodes Jesu* und *als Beginn des Leidens der Heiligen* gedeutet. Doch ist nicht zu übersehen: Auch wenn dem Drachen und seinem Zorn noch eine bestimmte Zeit gewährt wird, sein Sturz bzw. sein Ende ist beschlossene Sache, vgl. Offb 20,1–10, wo der Spannungsbogen, der bei der Erzählung vom Satanssturz seinen Ausgang nimmt, zu seinem Ende kommt.

Der sechste und letzte Beitrag (Scholtissek, Klaus: „Mitteilhaber an der Bedrängnis, der Königsherrschaft und der Ausdauer in Jesus" (Offb 1,9). Partizipatorische Ethik in der Offenbarung des Johannes [172–207]) nimmt als Ausgangspunkt Offb 18,4 („Und ich hörte eine andere Stimme aus dem Himmel sagend: ‚Kommt heraus, mein Volk, aus ihr (Babylon = Rom), damit ihr nicht mit-teilhabt an ihren Sünden und damit ihr nicht empfangt von ihren Plagen'") und legt als erstes *(Gibt es eine Ethik in der Offenbarung des Johannes?)* den status quaestionis prägnant dar: Geht es um eine grundsätzliche Weltverneinung, um einen radikalen Bruch mit der von der *pax Romana* dominierten Welt oder um einen entschiedenen Widerstand im Sinne einer „politischen Theologie". Und weiter wird gefragt: „Läßt sich dieser Satz als programmatische Summe der Offb oder nicht doch besser als kontextgebundene Sentenz verstehen? Noch grundsätzlicher gefragt: Hat Johannes wirklich eine Option für eine christliche Praxis in seiner zeitgenössischen Gesellschaft – oder bleibt er letztlich einer undialektischen Weltverneinung verhaftet, die jeden konstruktiven ethischen Beitrag von Christen ausschließt?" (175) Im zweiten Kap. werden die *Exegetische(n) Kontexte der Fragestellung* erhellt, nämlich *Die inhaltliche Korrelation zwischen den Sendschreiben Offb 2–3 und Offb 4–22* und *Die pragmatische Dimension: die polemische Auseinandersetzung mit den Nikolaiten*, um dann zur Alternative zu kommen: *Johannes – ein Rigorist oder ein politischer Theologe?* Als (vorläufige) Antwort auf diese Frage läßt der Vf. zuerst einmal Th. Söding in seinem lesenswerten und im Sbd oft zitierten Aufsatz *Heilig, heilig, heilig. Zur politischen Theologie der Johannes-Apokalypse:* ZThK 96 (1999) 49–76 zur Sprache kommen. Dieser deutet „Johannes als politischen Theologen *sui generis*, der den *status confessionis* gegeben sieht gegenüber der ‚politischen Theologie' des römischen Reiches, ‚die im Rahmen des spätantiken Synkretismus für das Imperiale – seine Ansprüche, seine Macht, sein Recht und seine Ziele – einen Ewigkeitsanspruch erhebt'" (186). Angesichts dieser Herausforderung betone Johannes nicht den Rückzug aus der Welt, sondern die Tugenden: Standhaftigkeit, Ausdauer, Glaubensfestigkeit, Leidensfähigkeit, Mut und Einsatzfreude (187).

Im dritten Kap. – *Partizipatorische Ethik in der Johannesoffenbarung* – soll ein neuer Zugang zur Ethik der Offb vorgestellt werden. Als Grundlagen dazu dienen zum einen *Die Sprache der Partizipation* (Bruder, Mitteilhaber, Mitknecht usw.), zum anderen die *Partizipatorische Soteriologie, Christologie und Ekklesiologie*. Von Bedeutung sind in diesem Zusammenhang zum einen *Die Siegesmetaphorik – die Partizipation am Sieg des Lammes* und *die Partizipation an der Königsherrschaft des Lammes* – und zum anderen die *Familienmetaphorik*. Als Entfaltungen werden folgende Themen berührt: *Partizipation an der Heiligkeit Gottes und seines Lammes, Die Glaubenstreue und Ausdauer der Christen, Die „Werke" der Christen, Das Zeugnis Jesu Christi bezeugen* und *Die politische Konsequenz: Kompromißlose Absage an jede Teilhabe am römischen Kaiserkult*. Bemerkenswert ist im vierten Kap. die *Auswertung*, die der Vf. vornimmt, wenn im Horizont christlicher Verantwortung die damalige mit der heutigen Situation konfrontiert wird.

Kritische Rückfragen

Ohne von meinem zu Beginn geäußerten Kompliment etwas zurückzunehmen, möchte ich doch auf den einen oder anderen kritischen Punkt zu sprechen kommen.

1. „Gerade aus der heutigen tausendneunhundertjährigen Distanz trägt die scharfe Auseinandersetzung mit dem römischen Kaiserkult zwar einerseits prophetische Züge, andererseits entsteht aber eine höchst problematische, pauschale Dämonisierung der Gegner: Dazu gehören in der Offb undifferenziert sowohl die *civitas Romana* als auch jüdische Synagogen wie auch andersdenkende und -handelnde Christen in den kleinasiatischen Gemeinden. Damit aber bot und bietet die Offb – wohl ohne es zu wollen – den Ideologen und Scharfmachern aller Zeiten relativ ungeschützt Sprachmaterial für ihre Demagogie." Diese ausgesprochen moderate Bemerkung findet sich auf S. 204–205, d. h. auf der drittletzten S. des Buches. Das ist sehr spät. Dabei müßte diese Problematik von Anfang an bewußt gemacht werden und es hätte auch von Anfang an genug Gelegenheit gegeben, auf sie aufmerksam zu machen, da sie eben nicht ein für allemal wegzustecken ist; Auslegerinnen und Ausleger haben sich immer wieder mit ihr auseinanderzusetzen. Gewiß kommt das Problem das eine oder andere Mal zur Sprache, aber doch nur, um es in einer Fußnote rasch wieder zum Verstummen zu bringen (vgl. 135, FN 46). Analoges gilt für die Antijudaismen in der Johannes-Offenbarung (vgl. 73; 148, FN 82). Mit dem an sich gelungenen Diktum von K. Backhaus „Apokalyptik ist nicht Logik, sondern Leidenschaft" (zitiert 142), läßt sich nicht alles entschuldigen.

2. Wie bereits angedeutet, sind sich Vf. und Vf.in bewußt, daß viele Leserinnen und Leser mindestens reserviert wenn nicht ablehnend der Johannes-Offenbarung gegenüberstehen: Stichwort „Gewaltproblematik" (77). Um so eher würde man erwarten, daß irgendwo oder irgendwann eine solche Auseinandersetzung auch geschieht. Ich bin nicht sicher, ob die Ausführungen zur *Gerechtigkeit des Richters* oder zu Begriffen wie *Rache* oder *Zorn Gottes* viel zur Klärung beitragen. Wenn es 83–84 lapidar heißt: „Gleiches muß mit Gleichem vergolten werden, damit ‚alles neu' werden kann", könnte das ja auch Wasser auf die Mühlen von Terroristen bzw. Anti-Terroristen sein. Auch wäre zu fragen, ob die Reihenfolge 83–84 (*Zum einen – Zum anderen*) nicht umgekehrt werden sollte: Gerade dadurch, daß Gott den Opfern des Bösen Gerechtigkeit widerfahren läßt, d. h. ihnen zum Recht verhilft – und darin dürfte Neuschöpfung bestehen –, werden die Unterdrücker und Verfolger an den Pranger gestellt und gehen des Lebens verlustig – womit natürlich beileibe nicht alles gesagt ist, was dazu zu sagen wäre, wenn überhaupt etwas gesagt werden kann. Das Zugeständnis „Und würde man die Offb erbarmungslos nennen, so wäre das nicht völlig falsch, weil das ganze Wortfeld in der Schrift fehlt" (149) finde ich bemerkenswert, aber was soll der Leser, die Leserin damit anfangen?

3. Im Zusammenhang der *Himmelsfrau* (12,1–6) ist ganz selbstverständlich von der *Geburt des Messias* die Rede (158). Es wäre nicht unwichtig, diesen Begriff im Zusammenhang einer prophetisch-apokalyptischen Schrift verdeutlichend einzuführen, wird doch der Ausdruck *Christos* mindestens an vier von den sieben Stellen, die in Offb sicher verbürgt sind, titular bzw. funktional gebraucht (11,15; 12,10; 20,4.6). Im Unterschied dazu sind die Beiträge der Studie wenig „messianisch". Gewiß ist immer wieder von „Christus" die Rede, aber fast immer wird der Ausdruck ganz einfach als Eigenname gebraucht, kaum je wird auf die messianische Dimension dieses Ausdrucks hingewiesen; es könnte doch sein, daß heutige Leserinnen und Leser für die Nuancierung empfänglich sind, wenn beispielsweise statt von Christusnachfolge von der Messias-Nachfolge die Rede ist.

4. Was die Deutung von Offb 12 anbelangt, wird zu Recht darauf hingewiesen, daß „jede der Deutungstypen zu Offb 12 insuffizient ist und nicht dem gesamten Tableau entsprechen kann" (142). Gilt diese Feststellung, die Exegetinnen und Exegeten zur Selbstbescheidung einladen will, nur für Offb 12 oder nicht auch für die ganze Offenbarung und die biblischen Schriften überhaupt? Gerade in stärker theologisch-systematischen Beiträgen wird deutlich, wie schnell doch unsere Sprache an Grenzen gelangt und zwar derart, daß man versucht ist zu meinen, die Gedanken des Johannes seien in seinem ureigenen Text der Offenbarung besser bzw. bekömmlicher aufgehoben als in den entsprechenden Kommentaren.

5. Abgesehen von einer einzigen Ausnahme (194) muß man den Eindruck haben, daß die Studien zur Johannes-Offenbarung nur für Männer verfaßt wurden. Damit können wir zwar gut zu Rande kommen, weil wir ja um die andere Wirklichkeit wissen. Zu bemängeln ist aber, wenn der Eindruck entsteht, daß auch die Offenbarung nur für Männer geschrieben wurde, für „Leser" und „Hörer", und wenn der Eindruck entsteht oder weiter gefestigt wird, daß die damaligen Gemeinden sich nur aus männlichen Mitgliedern zusammengesetzt haben. Hoffen wir, daß wenigstens unter den Hundertvierundvierzigtausend, die vor dem Thron und vor den vier Wesen und den Ältesten ein neues Lied anstimmen (14,3), doch auch einige Frauen mitsingen.

Freiburg i. Ue. Hermann-Josef Venetz

Vollenweider, Samuel: **Horizonte neutestamentlicher Christologie.** Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. VIII, 425 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 144), Ln € 89,00 ISBN: 3–16–147791-X

Der Bd enthält 17 Aufsätze, die der Vf. in den Jahren 1988–2002 an verschiedenen Orten publiziert hat. Sie sind drei Bereichen zugeord-

net: „Anfänge der Christologie", „Paulus und seine Traditionen" sowie „Zwischen Apokalyptik und Gnosis". Jedem Beitrag steht ein englisches *Summary* voran. Erschlossen wird der Sbd durch ausführliche Stellen- und Autorenregister.

Der Titel läßt erwarten, daß der Schwerpunkt der Beiträge auf der Christologie liegen würde. Dies trifft jedoch nur zum Teil zu, denn es wurden auch solche Aufsätze aufgenommen, die sich mit Pneumatologie, Anthropologie, Ekklesiologie, dem historischen Standort der Johannesapokalypse, Antijudaismus im Neuen Testament, Reinkarnationsvorstellungen oder dem Verhältnis von antiker Gnosis und Spätmoderne befassen. Der Titel des Bdes deckt somit nur einen Teil des inhaltlichen Profils ab und wird durch den Untertitel auch nicht näher erläutert, der vielmehr eine eigene inhaltliche Beschreibung bietet. Es handelt sich somit um eine Sammlung von Aufsätzen Vollenweiders zu verschiedenen Themenbereichen, unter denen die urchristliche Christologie freilich einen wichtigen Platz einnimmt.

Etliche der exegetischen Aufsätze sind mit Einleitungen versehen, die die behandelten Themen in den Horizont geistig-kultureller Fragestellungen der Gegenwart rücken. Diese hermeneutische Perspektive verleiht dem Bd ein reizvolles Profil, lädt sie doch dazu ein, die gediegenen, kenntnisreichen philologisch-historischen Ausführungen V.s für gegenwärtige Diskurse über die Relevanz des Christentums und den interreligiösen Dialog fruchtbar zu machen. Exegetisch-historische Forschung, traditionell eher spröde gegenüber solchen Zugängen, wird so auf behutsame Weise für Themen der Moderne – wie etwa die Frage nach Applikationsmöglichkeiten der Opfervorstellung, die Relevanz der Rede von der Gottebenbildlichkeit oder das Verhältnis von Pluralismus und Einheit – geöffnet.

Die Beiträge des ersten Teils beleuchten Facetten der Entstehung der Christologie. In der neueren Diskussion haben apokalyptisch-mystische Texte des Judentums stärkere Beachtung bei der Suche nach Mittlerwesen zwischen Gott und den Menschen gefunden. Gegenüber den traditionellen Orientierungen an den sog. „Hoheitstiteln" bzw. an jüdischen Weisheitsvorstellungen könnte die Perspektive auf die Entstehung der Christologie dadurch erweitert und modifiziert werden. Im Aufsatz „Zwischen Monotheismus und Engelchristologie" fragt V. vor diesem Hintergrund nach dem Einfluß jüdischer Angelologie auf die Ausbildung christologischer Vorstellungen und vermittelt diese mit der neueren Monotheismusdiskussion. Dabei wird zunächst eine wichtige Einschränkung angebracht: Die einzigartige Stellung, die das Urchristentum Jesus beigemessen hat, unterscheidet sich deutlich von jüdischen Engelvorstellungen, die die Einzigartigkeit Gottes gerade nicht in Frage stellen. Die Anwendung des Kyriostitels auf Jesus, die Rezeption von Weisheitsvorstellungen sowie die mit Hilfe von Psalm 110 ausgedrückte Erhöhungsvorstellung führen eher zu einer „hohen Christologie" von Erhöhung, Sitzen zur Rechten Gottes und Präexistenz als Engelvorstellungen. Angelomorphe Züge sind (als *„praeparatio christologica"*) nach V. dagegen im Schema von Abstieg und Offenbarung („Christophanien") sowie in Sendungsaussagen anzutreffen (so etwa in der johanneischen Christologie). Es könne somit zwar nicht von einer „Engelchristologie", wohl aber von einer „Angelomorphie" Christi gesprochen werden.

Dieser Ansatz baut Überlegungen eines früheren Beitrags des Autors zum Philipperhymnus aus („Die Metamorphose des Gottessohnes", in diesem Bd im zweiten Teil), in dem dieser Text vor dem Hintergrund verborgener Götterepiphanien in paganer Literatur und jüdischer Angelologie (Übereignung des Gottesnamens, Metamorphose der Engel) interpretiert wird. Die Darstellung von Angelophanien im Horizont paganer Göttererscheinungen im hellenistischen Judentum (Philos Exegese von Gen 18) stellt dabei ein Analogiephänomen dar, das für die schwierige und seit langem umstrittene Frage nach dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund von Phil 2,6–11 zu beachten ist.

Daß das Motivfeld der göttlichen Epiphanie für die Auslegung Phil 2,6–11 heranzuziehen ist, steht außer Zweifel. Dieses in seinem traditionsgeschichtlichen Bezugsrahmen präzisiert zu haben, ist ein wichtiger Beitrag V.s im Blick auf die frühe Christologie. Ob sich angelomorphe Züge über diesen Text hinaus als maßgeblicher Bezugsrahmen für die Entstehung der Christologie empfehlen, ist mit den Hinweisen V.s als Frage aufgeworfen, jedoch noch nicht abschließend beantwortet.

Anders als die Angelologie sind Funktionen, die sich im Frühjudentum mit der Gestalt der Weisheit verbanden, seit langem als wichtiger Motivbereich für die urchristliche Christologie erkannt. In „Christus als Weisheit" geht V. Wegen der Ausbildung der Sophia-Christologie nach. Die synoptische Überlieferung führe nicht zu einer Identifizierung von Jesus und Weisheit, vielmehr weise die hier anzutreffende Einbindung weisheitlicher Aspekte in eine prophetisch-eschatologische Perspektive in eine andere Richtung. Fruchtbarer erscheint deshalb ein anderer Weg, nämlich derjenige über die frühen Formeln und Lieder (wie etwa Phil 2,6–11; Kol 1,15–20; 1 Kor 8,6; 1 Tim 3,16; Joh 1,1–16) zugrunde liegenden Präexistenz- und Schöpfungsmittleraussagen. V. weist hier zu Recht auf die Verbindung hin, die jüdische Weisheitsvorstellungen in diesem Kontext mit einer „Theologie der Präpositionen" eingegangen sind, die wichtige Analogien in stoischer Philosophie besitzt. In der Ausbildung der frühen Christologie könnte die bedeutsame Weichenstellung somit darin bestehen, daß in der „hohen Christologie" ein Bezug zum irdischen Jesus von Beginn an keine erkennbare Rolle gespielt hat. Dieses Ergebnis ist in der Diskussion um eine angeblich weisheitliche Prägung der frühen Jesusüberlieferung zu beachten. Es ist jedoch auch für die alte Frage „Jesus und Paulus" (bzw. „Jesus und die hohe Christologie der frühen Formeln und Lieder") bedeutsam, denn es weist auf eine wichtige Verzweigung hin, die in ihrem Ursprung genauer aufzuklären wäre.

Ein dritter Beitrag dieses Teils unter der Überschrift „Diesseits von Golgatha" befaßt sich mit Deutungen des Todes Jesu im Urchristentum. Nach einer historischen Annäherung (der Tod Jesu als Krisensituation für die Jünger) wird die Deutungsvielfalt betont und auf die notwendige Unterscheidung von Sühne und Versöhnung sowie auf die Eigenart des israelitisch-jüdischen Sühne- und Opferbegriffs als Hintergrund der urchristlichen Texte hingewiesen: Die Sühne geht, ebenso wie die Versöhnung, stets von Gott, nie vom Menschen aus. Andere urchristliche Deutungsmodelle (wie z.B. die Loskaufvorstellung oder diejenige vom Schutz/der Erhaltung der Gemeinschaft) finden dagegen keine Erwähnung. Die Pluralität der Interpretationen wird sodann kritisch gegen das von der Tübinger „Biblischen Theologie" entwickelte Sühne- und Opferverständnis gestellt, das die urchristlichen Deutungsansätze zu einseitig vor dem Horizont kultischer Sühne verstehen möchte. Dabei geht V. allerdings selbst von einem zu undifferenzierten Sühnebegriff aus, wenn er in Röm 5,9 und 8,3 „kultisch stellvertretende Sühne" zum Ausdruck gebracht sieht und dies in einer Anmerkung u.a. auf 1 Kor 5,7; Eph 5,2; 1 Petr 1,18f.; Joh 1,29 ausdehnt. Hier werden Opfer-, Loskauf- und Sühnevorstellungen miteinander vermischt, die jedoch sowohl bzgl. ihres traditionsgeschichtlichen Hintergrundes als auch ihres Beitrags für die Christologie zu differenzieren wären.

Im weiteren Verlauf des Beitrags geht V. der – in ihrer Tragweite eingeschränkten – Opfervorstellung und den Verständnisschwierigkeiten nach, die sich mit ihr für den modernen Menschen verbinden. Das Opfer weise als archaisches Ritual auf die Ambivalenz hin, die dem Leben innewohnt, das sich von seinem Schuldcharakter nicht trennen kann. Der Tod Christi als Opfertod impliziert dann, daß Gott selbst diese Ambivalenz trägt. Des weiteren lasse sich dem Hebräerbrief entnehmen, daß das Opfer als zu wiederholendes Ritual überwunden sei, wenngleich die Menschen dadurch der Ambivalenz nicht enthoben seien und „diesseits von Golgatha" blieben. Diese hermeneutischen Bemerkungen sind ansprechend. Es bleibt freilich zu beachten, daß der kultische Hintergrund – der Tod Jesu als Opfer für die Sünden der Menschen – ein im Urchristentum nur sparsam verwendetes Deutungsmodell ist und nur im Hebräerbrief den maßgeblichen Interpretationshorizont darstellt.

Die Beiträge des zweiten Teils sind dem paulinischen Traditionsbereich gewidmet. In einem Aufsatz über „Zeit und Gesetz" wird das Zeitverständnis des Paulus in seine Christologie eingeordnet: Indem der Konnex von Sünde und Gesetz in Christus aufgebrochen werde, werde die Zukunft als neue Schöpfung in die Gegenwart hineingezogen. Dieses Ineinander von altem und neuem Äon lasse zugleich die Vergangenheit in neuem Licht erscheinen: Sie ist zwar in der Gegenwart noch präsent, steht jedoch unter dem Zeichen der zukünftigen Vollendung. Diese Beschreibung der Gegenwart als vom Christusereignis geprägter Schnittpunkt von Vergangenheit und Zukunft wird als spezifische Modifikation jüdisch-apokalpytischer Traditionen gedeutet, die sich vornehmlich in der von Paulus formulierten Freiheit vom Gesetz Ausdruck verschaffe. Im Blick auf die paulinische Christologie als Matrix (auch) seiner Eschatologie, die sich in einer spezifisch qualifizierten Zeitauffassung manifestiere, sind diese Überlegungen ausgesprochen produktiv.

Weitere Beiträge dieses Teils befassen sich mit der paulinischen Pneumatologie und Ekklesiologie sowie mit dem Philipperbrief, und hier noch einmal besonders mit der Interpretation von Phil 2,6–11. Mit diesem zuletzt genannten Bereich ist zugleich ein Arbeitsfeld benannt, auf dem V. seit vielen Jahren als Spezialist ausgewiesen ist. Gesondert hingewiesen sei auf den religionsgeschichtlichen Vorschlag zu Phil 2,6 („Der ‚Raub' der Gottgleichheit", vorgetragen bei der SNTS-Konferenz 1998 in Kopenhagen): ἁρπαγμος sei hier negativ konnotiert und vor politischem Hintergrund (Usurpation von Macht) zu verstehen. Der Ausdruck sei demzufolge als Vermittlung zwischen der exklusiven Hoheitsstellung Jesu und der Einzigkeit Gottes zu verstehen: Jesus habe diese Stellung nicht beansprucht, sie sei ihm vielmehr von Gott aufgrund seiner Bereitschaft, die Niedrigkeit des Todes zu ertragen, verliehen worden.

Einige Beiträge schließlich sind – z.T. bedingt durch den ursprünglichen Veröffentlichungsort – der Vermittlung von antikem Denken und Diskursen der Gegenwart gewidmet. Hierzu zählt „Großer Tod und Großes Leben", wo zwei paulinische Texte – Gal 2,19f. sowie 2 Kor 4,7–18 – in den Kontext des buddhistisch-christlichen Gespräches gerückt werden. Hierzu zählt weiter „Reinkarnation – ein abendländisches Erbstück". Die Reinkarnationsvorstellung als Erbe griechisch-römischer Geistesgeschichte war dem antiken Judentum ebenso fremd wie dem ältesten Christentum und ist erst über Karpokrates, Basilides und Origenes an das Christentum vermittelt worden, wo sie in Konkurrenz zum an der Leiblichkeit ausgerichteten Auferstehungsglauben trat. Hierzu gehört schließlich der abschließende Beitrag „Gnosis in der Moderne?", der eine „Gnosis-Affinität der Neuzeit" insinuiert, die in ihrer neuesten Ausformung in der vom Cyberspace hervorgerufenen Utopie der Neuschöpfung des Menschen Gestalt gewinne. Freilich seien gravierende Differenzen nicht zu übersehen: Antike Gnosis war nicht an einem künstlichen Entwurf des Menschen, sondern an dem Dualismus von oberer und unterer Sphäre orientiert. Im Aufruf zur Transzendierung der Alltagswirklichkeit sowie dem Streben nach direkter Gotteserfahrung seien deshalb produktive Anknüpfungspunkte gnostischer Religiosität zu suchen.

Die Aufsatzsammlung bietet einen interessanten Einblick in die exegetische „Werkstatt" V.s. Als Schwerpunkte lassen sich dabei die

frühe Christologie sowie hermeneutische Fragestellungen erkennen. Über exegetische Einzelfragen wird das Gespräch weitergehen müssen. Der Beitrag V.s zu diesem Gespräch aus den zurückliegenden Jahren ist mit diesem Bd leicht zugänglich und damit in seinem Profil gut erkennbar.

Berlin Jens Schröter

Kirchengeschichte

Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900–1980), hg. v. Heribert Smolinsky. – Münster: Aschendorff 2001. VIII, 116 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 61), kt € 17,40 ISBN: 3–402–02982–0

Hubert Jedin gehörte zweifellos zu den bedeutendsten katholischen Kirchenhistorikern des 20. Jh.s. Aus Anlaß seines 100. Geburtstages veranstaltete die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, deren Vorsitzender Jedin eine Reihe von Jahren gewesen war, ihm zu Ehren ein Symposium. Das vorliegende Bändchen dokumentiert die dort gehaltenen Vorträge. *Raymund Kottje* skizziert die Biographie Jedins bis 1939, dem Jahr, als der „Halbjude" es gerade noch schaffte, sich dem nationalsozialistischen Zugriff zu entziehen und für sechs Jahre an den römischen Campo Santo Teutonico zu gehen, wo er zum Geschichtsschreiber des Konzils von Trient wurde. Schlesische und Breslauer Prägungen, Diss. und Habil. sowie die Freundschaft mit Theodor Klauser und Karl August Fink in Rom stehen im Mittelpunkt dieses Beitrags (1–17). *Giuseppe Alberigo* setzt sich mit dem Geschichtsschreiber Hubert Jedin auseinander (19–43). Dabei geht es auch um die wissenschaftstheoretische Konzeption von Kirchengeschichte im Werk Jedins. Seine genaue Position zwischen der lauteren Feststellung der Tatsachen und dem Modell einer Kirchengeschichte als Heilsgeschichte bleibt seltsam unscharf. Der Schlesier *Joachim Köhler* setzt sich mit Hubert Jedin als Schlesier auseinander (45–72). Dabei wird die Bewältigung des Phänomens „Heimat" in wissenschaftlicher, emotionaler und politischer Hinsicht minutiös durchdekliniert. *Odilo Engels* bietet unter der Überschrift „Der akademische Lehrer" (73–85) weniger einen Einblick in Jedins faktische Lehrtätigkeit, vielmehr kommt er noch einmal auf Jedins Konzeption von Kirchengeschichte zurück. Auch hier wird deutlich, daß Jedin im Grunde genommen keine ausgereifte Epistemologie entwickelt hat, sondern eher ein historischer Praktiker war. „Von einem aus der Offenbarung gewonnenen Maßstab als leitender Idee einer kirchengeschichtlichen Darstellung ist bei Jedin keine Rede. Andererseits lehnt er es aber auch ab, ohne ein transzendentes Prinzip auszukommen; die Auswahl und Verknüpfung der Fakten müsse von einem Standpunkt ausgehen, der nicht aus der Geschichte selbst gewonnen werden könne; alles historische Geschehen sei in seinem tiefsten Wesen Heilsgeschichte" (77). Insgesamt komme bei Jedin eine Grundlagenreflexion über die Rolle der Kirchengeschichte im Ganzen der Theologie etwas zu kurz. *Norbert Trippen*, der an einer großen Frings-Biographie arbeitet, behandelt das Thema Hubert Jedin und das II. Vatikanische Konzil (87–102). Jedin war Mitglied der vorbereitenden Kommission für die Studien und Seminare und wurde im September 1962 von Kardinal Frings zum Konzilsperitus bestimmt. Sah er anfangs im II. Vatikanischen Konzil eine große Chance für die Kirche – so kritisierte er etwa den zu großen kurialen Einfluß auf die vorbereitenden Kommissionen 1962 und nahm intensiv bei der Montagskonferenz der deutschsprachigen Bischöfe in der „Anima" an der Diskussion um die Geschäftsordnungsdefizite teil –, scheint mit der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" der Unmut Jedins über das Konzil zu beginnen. Er hielt die Konstitution für einen soziologischen Traktat, „dessen dürftige Ausführungen über das geschichtliche Verhältnis von Kirche und Kultur zudem anfechtbar sind. Das schien mir überflüssig, ja gefährlich" (101). Trippen gelingt es herauszuarbeiten, daß sich Jedin vom Konzilsoptimisten zum Skeptiker und schließlich zum Pessimisten entwickelte, insbesondere was die, aus seiner Sicht, zu liberale Rezeption des Konzils in Deutschland anging. *Klaus Ganzer*, selbst ein ausgewiesener Kenner des Konzils von Trient, skizziert abschließend Hubert Jedin als Geschichtsschreiber des Tridentinums (103–116). Jedin habe Editionen bearbeitet, Einzeluntersuchungen vorgelegt und eine vierbändige Gesamtdarstellung gewagt. Ganzer weist darauf hin, daß Editionsarbeit nicht Jedins große Stärke gewesen sei: „Dazu fehlte ihm etwas die beharrliche Geduld" (112). Jedins große Stärke war zweifellos die Darstellung, und sein vierbändiges Werk über das Tridentinum stellt sicher eine Meisterleistung dar. Vorsichtig kritisiert Ganzer allerdings, daß Jedin die Rechtfertigungslehre des Tridentinums hätte etwas kritischer beurteilen sollen, insbesondere im Hinblick auf „die von einen biblischen Humanismus und vom Augustinismus gespeisten Bemühungen eines Seripando und Pole. Die theologischen Überzeugungen dieser Männer waren von einer scholastisch ausgerichteten Mehrheit auf dem Konzil desavouiert worden. Man hatte eine Chance vertan"(114).

Die vorliegenden Beiträge geben einen äußerst spannenden, facettenreichen und lesenswerten Einblick in Leben und Werk von Hubert Jedin. Daß sie dabei immer wieder aus derselben autobiographischen Quelle, dem von Konrad Repgen 1984 herausgegebenen Lebensbericht Jedins schöpfen, liegt in der Natur der Sache. Der Appetit darauf, Jedins Autobiographie und seine historischen Werke selbst zu lesen, dürfte durch dieses Bändchen allemal geweckt worden sein, wofür dem Hg. und den Vf.n Dank gebührt.

Münster Hubert Wolf

Holzem, Andreas: **Religion und Lebensformen.** Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800. – Paderborn: F. Schöningh 2000. XI, 570 S. (Forschungen zur Regionalgeschichte, 33), geb. € 46,40 ISBN: 3–506–79605–4

Die vorliegende umfangreiche Studie wurde unter Leitung von Arnold Angenendt angefertigt und 1996 als Habil. von der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. in Münster angenommen. Die Arbeit wurde 1998 mit dem „Förderpreis für den wissenschaftlichen Nachwuchs" der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster ausgezeichnet. Der Titel gibt konzentriert die Fragestellungen an, denen sich der Vf. zuwendet. Es geht um die gestaltprägende Kraft eines in Trient formulierten und auf verschiedenen Ebenen zu einem das Alltagsleben prägenden Beziehungsgeflecht von Lebens- und Arbeitsformen umgesetzten Programm. Diesem frühneuzeitlichen Prozeß, der unter dem Stichwort „Konfessionalisierung" seit einigen Jahren lebhaftes Interesse findet, wendet sich der Vf. in einem lokal durch die Beschränkung auf das Fürstbistum Münster und quellenmäßig durch die Auswertung der Materialien des Sendgerichts klar umrissenen Forschungsrahmen zu. Der Untersuchungszeitraum wird mit 1570 bis 1800 angegeben. Die Arbeit selbst erörtert intensiv die Fragen der Epochenzäsuren zur Reformationszeit und zur Aufklärung. Der Vf. plädiert für eine Lösung von polaren Konzepten, die aus Konfliktlagen des 19. Jh.s resultieren, und möchte bisher als Gegensätze verstandene historische Gemengelagen als Transformationsprozesse erweisen, ohne die Neuheit tridentinischer Kirchlichkeit zu übergehen. Im Rahmen der sich selbst auferlegten regionalen Grenzen und der besonderen Art des Quellenmaterials ist ihm die Umsetzung dieser Absicht meisterlich gelungen.

In einem ersten Kap. werden die Voraussetzungen hinsichtlich des Untersuchungsgebietes vorgestellt. Wie in zahlreichen anderen geistlichen Territorien vollzog sich auch im Fürstbistum Münster, dem ausgedehntesten geistlichen Territorium des Alten Reiches, zu Beginn des 16. Jh.s die Umwandlung von einem Personenverband in einen Territorialstaat, dessen Gesellschaft im Domkapitel, der Ritterschaft und den wenigen landtagsfähigen Städten ihre landständische Verfassung besaß, die breite Schicht der Bauern aber ohne ständische Anerkennung war. Der Vf. bietet einen kurzen Überblick über die Entwicklung in der Reformationszeit, die auch das Fürstbistum Münster an den Rand der Säkularisation führte. Die reichsrechtliche Verfassung, das Wirken der Jesuiten und ein Generationswechsel, der mit dem Amtsantritt des Administrators Ernst von Bayern angesetzt wird, schufen die Voraussetzungen für einen die Lebensverhältnisse prägenden Prozeß religiöser und gesellschaftlicher Konfessionalisierung, der aber erst nach dem Dreißigjährigen Krieg greifen konnte. Dem leitenden Interesse der Arbeit folgend untersucht der Vf. die wirtschaftliche Grundlage der Menschen, die durch eine generelle Güterknappheit gekennzeichnet war, und die Verflechtung von gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen. Diese werden etwa am Beispiel der Versorgung zölibatärer Geschwister des Adels oder an dem gelegentlichen Überschreiten eines eingeschränkten Erfahrungs- und Bewegungsradius der ländlichen Bevölkerung durch den sonntäglichen Kirchgang und gelegentliche Wallfahrten sehr konkret aufgezeigt.

Im zweiten Kap. behandelt der Vf. den Ursprung der Sendgerichtsbarkeit, ihren Übergang an die Archidiakone sowie die Ausbildung der Archidiakonatssprengel im Bistum Münster. Durch die Rolle des Domkapitels gestaltete sich die Beziehung zum Bischof zunächst schwierig, als es um die Verkündigung und Umsetzung der Trienter Beschlüsse ging. Seit der Mitte des 17. Jh.s geriet aber auch das Domkapitel unter den Einfluß des neuen Denkens. Somit konnte das Sendgericht immer stärker ein Instrument der Konfessionalisierung werden. Damit gewinnt die Beschäftigung mit der Entwicklung des Sendgerichts und der Rolle des Domkapitels, das immer stärker an die Stelle der Archidiakone getreten war, eine zweifache Bedeutung: Das Sendgericht ist

selbst Gegenstand der als Transformationsprozeß verstandenen Neuerung und zugleich wird es zu einem wichtigen Instrument dieser Entwicklung. Über diese Beobachtung hinaus liefert die Arbeit eine detaillierte Auskunft über die Gefälle, das Personal, die Inhalte und das Verfahren in der Sendgerichtspraxis. Die aus der Tätigkeit der Sendgerichte hervorgegangenen Protokolle bilden schließlich die Grundlage für die folgenden Ausführungen.

Der Vf. hat seine Erhebungen aus den Sendprotokollen in vier Hauptaspekte gegliedert, um die Verzahnung religiöser, kirchlicher und gesellschaftlicher Wirklichkeit herauszuarbeiten, und jedem Aspekt ein eigenes Kap. gewidmet. Zunächst beschäftigt er sich mit den Personen („Die Kirchenleute"). Hier kommt eine in verschiedenen Untersuchungen zur Situation im Spätmittelalter durchgetragene Überzeugung zum Ausdruck, daß die Situation des Klerus ein entscheidender Parameter für die kirchliche Entwicklung darstellt. Einer besonderen Erwähnung verdient die Beobachtung des Vf.s, daß der Prozeß der Veränderung und der Umsetzung eines erneuerten Priesterideals erst dann für das kirchliche Leben bestimmend werden konnte, als über die rechtliche Rezeption des Tridentinums hinaus „die spirituelle und praktische Plausibilisierung in der Erziehung und den Lebensformen einer nachwachsenden Generation" erfolgte. In den Darlegungen zum Lebensstil der Geistlichen wird ein durchweg positives Urteil über die Situation des Pfarrklerus deutlich, wenngleich die Eigenheit des Quellenmaterials dazu geeignet ist, negative Erscheinungen in den Blick zu nehmen. Eine „schwere geistliche Disziplinlosigkeit, durch die eine Pfarrei auf Dauer herabkommen konnte, wurde zur Ausnahme" (209), stellt der Vf. fest. Die Ergebnisse sind freilich über die Beschäftigung mit dem Zustand des Klerus und der Darstellung von einzelnen Beispielen von höchstem Wert: Die Protokolle machen deutlich, wie stark die religiöse, soziale und ökonomische Welt des Spätmittelalters auch die Frühe Neuzeit bestimmte. Zugleich erweist sich die Konfessionalisierung als Wegbereiterin des 19. Jh.s. Besonders verdienstvoll ist die Ausdehnung des Blickfeldes auf das weitere Kirchenpersonal, die Küster, Lehrer und Organisten. Hier lassen sich nicht nur Zustandsbeschreibungen, sondern auch Konfliktfelder und Probleme der Praxis ausmachen.

In einem weiteren Kap. wird die Bedeutung der Pfarrei bearbeitet, die im Mittelalter zum entscheidenden Gliederungselement kirchlicher Organisation geworden war und durch das Tridentinum gestärkt wurde. Zunächst verweist der Vf. auf eine hinsichtlich der Architektur und Ausstattung durch Einfachheit und Spärlichkeit gekennzeichnete Situation der Landkirchen im nordwestdeutschen Raum als Folge der Kriegsschäden und bleibender Knappheit der Ressourcen. Die neue Anforderung an den heiligen Raum hinsichtlich seiner Instandhaltung und Nutzung, aber auch als Ort des zum dominierenden öffentlichen Ereignis gewordenen sonntäglichen Kirchenbesuchs, für die Honorabilitäten ihren Kirchenbankplatz erwarben, „versinnbildlichte die Würde der Mysterien" (244). Die Ausstattung, die nur selten von der Gemeinde allein bestritten werden konnte, und eine deutliche Vermehrung und Verfeinerung erfuhr, unterstrich diese Tendenz und ermöglichte dem Priester als Handelndem und den Gläubigen als Schauenden die Erfahrung des Theatrum sacrum. Dies alles stand freilich in einem sehr konkreten rechtlich-materiellen Beziehungsgeflecht, wie die Ausführungen über die Kirchenfabrik und die Kirchenfreiheit zeigen.

Auf der Grundlage der personellen und materiellen Voraussetzungen untersucht der Vf. das Verhältnis von Religion, Kirche und Frömmigkeit in der ländlichen Gesellschaft. Am Beispiel der Osterpflicht weist der Vf. nach, daß eine minimale Bekenntnispraxis rasch hergestellt wurde. Im Rahmen der Konfessionalisierung bewirkte eine „Flut von Edikten und Verordnungen über die Kirchen, das Kirchengut und seine Verwaltung, die Gestaltung von Sonntagen, Festtagen, Bitt- und Bußtagen, Fastenzeiten, Bruderschaften, Gotteslästerung, Fluchen, Schwören und Teufelsbannen, aber auch über Brautwirtschaften, Kindelbiere, Fastnachtsgelage, Vogelschießen, Osterfeuer, Begräbnisse, Schwelgereien und Branntweinbrennen" die Einfügung des christlichen Glaubens in den Alltag (309f).

Aus dieser Leitidee der Gesellschaft wurden die häuslich-wirtschaftlichen Verhältnisse, die sozial-gemeindlichen Ereignisse, die Beziehung der Geschlechter und die aufkommenden Konflikte auf dem Weg der Konfessionalisierung religiös geformt. Eine so geprägte ländliche Gesellschaft erfuhr sich in ihren religiösen Vollzügen als rituelle Gemeinschaft. Diese Vollzüge untersucht der Vf. im sechsten Kap., in dem er sich der Gestaltung der Sonn- und Feiertage, dem Glaubenswissen und den Glaubensformen sowie dem religiösen Umgang mit den Lebenswenden und Lebenskrisen zuwendet. Einen eigenen Abschnitt widmet die Arbeit in diesem Zusammenhang dem Grenzbereich von Magie und Religion.

Auf der Grundlage seiner durch eine breite Quellensicherung erarbeiteten Darstellung stellt der Vf. zum Schluß die Frage nach den „Perspektiven auf eine Typologie katholischer Konfessionalisierung". Die auf Hubert Jedin und Ernst Walter Zeeden zurückgehenden Typologisierungen und Periodisierungen werden durch die von Holzem vorgelegten Vorschläge nicht einfach in Frage gestellt. Hier bleibt er seiner schon anfangs geäußerten Auffassung treu, die weniger von Zäsuren als von Transformationen ausgeht. Seine Vorschläge zu seiner Typologie und Periodisierung der Konfessionalisierung verlieren auch das konkrete Untersuchungsfeld niemals aus dem Blick. Gerade dadurch wird die Ergebnissicherheit außerordentlich verstärkt. So bietet der Vorschlag zur Typologie katholischer Konfessionalisierung zunächst nur ein Muster für das Fürstbistum Münster. Sie regt damit zu vergleichenden Arbeiten und Untersuchungen für andere Territorien an. Die Arbeit weist aber zugleich über die regionalen Fragen weit hinaus. Sie liefert wertvolle Anregungen in der Diskussion um die Übergänge vom Spätmittelalter zur Barockzeit und von der tridentinischen Kirchlichkeit zur Situation katholischen Milieus im 19. Jh.

Nach eigenem Bekunden wollte der Vf. eine Forderung Hubert Jedins einlösen, nämlich mit sozialgeschichtlichen Methoden nach dem zu fragen, was jenseits der von einigen wenigen Akteuren gewirkten großen Geschichte liegt. Im Blick auf sein Untersuchungsgebiet ist dies vorbildlich gelungen. Der oft zitierte Satz „normalia non sunt in actis" wird durch die besondere Eigenart des Quellenmaterials relativiert. Es muß abschließend darauf hingewiesen werden, daß die Arbeit, die durch zahlreiche Tabellen und Graphiken, einen Quellenanhang und ein ausgezeichnetes Register ergänzt ist, durch ihre gute Lesbarkeit jedem ernsthaft Interessierten empfohlen werden kann. Als wissenschaftliches Werk setzt die Untersuchung von H. Maßstäbe und ist zugleich eine Fundgrube für alle, die etwa im Unterricht oder der Erwachsenenbildung mit historischen und theologischen Fragen beschäftigt sind.

Fulda Werner Kathrein

Koltermann, Ulrike: **Päpste und Palästina.** Die Nahostpolitik des Vatikans von 1947 bis 1997. – Münster: Aschendorff 2001. 382 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 2), € 48,10 ISBN: 3–402–07501–6

Die vorliegende Studie, eine bei Gabriel Adriányi an der Bonner Kath.-Theol. Fak. entstandene kirchenhistorische Diss., gibt einen historischen Überblick über die Entwicklung des Verhältnisses des Heiligen Stuhls zu Israel einerseits und zu den Palästinensern andererseits. Dabei steht insbesondere die Rolle der Päpste Pius XII., Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II. im Mittelpunkt. Drei Fragenkomplexe ziehen sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der vatikanischen Palästinapolitik:

1. Von entscheidender Bedeutung für den Heiligen Stuhl war die Frage nach dem Status *Jerusalems*. Unmittelbar nach Kriegsende setzte sich Rom für eine Internationalisierung Jerusalems als Corpus Separatum ein. Nach dem Sechs-Tage-Krieg mit der Besetzung des arabischen Teils der Stadt durch Israel sprach der Vatikan von einem besonderen Status der Stadt mit internationalen Garantien. An Stelle der bisher von Rom ausschließlich in den Mittelpunkt gestellten christlichen Interessen fordert der Heilige Stuhl jetzt den Schutz der Stadt aufgrund ihrer Bedeutung für alle drei monotheistischen Religionen. Als die israelische Regierung 1980 Jerusalem zur Hauptstadt erklärte, versuchte der Vatikan der Frage auszuweichen und erklärte, ihn interessiere nur die religiöse Thematik, die politische Souveränität betreffe ihn eigentlich nicht. Erst als sich das Scheitern des Friedensprozesses abzeichnete, verlangte man römischerseits wieder die Internationalisierung Jerusalems. Durch die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit dem Staat Israel hatte man allerdings seine Glaubwürdigkeit bei den Palästinensern entscheidend in Frage gestellt.

2. Der Besitz und freie Zugang zu den *heiligen Stätten*. Dabei wird deutlich, daß der Begriff der heiligen Stätten im Lauf der Jahre ausgeweitet wurde und nun aus vatikanischer Sicht auch die dort ansässigen christlichen Gemeinschaften mit einschloß. Die Vf.in glaubt, eine zunehmende Mündigkeit der palästinensischen Ortskirche feststellen zu können und macht dies u. a. an der Ernennung eines ersten palästinensischen Patriarchen am Vorabend der Intifada fest. Zugleich habe sich, parallel zum politischen Aufstand der Palästinenser Ende der achtziger Jahre, ein befreiungstheologischer Ansatz entwickelt.

3. Im Hinblick auf den israelisch-palästinensischen Konflikt trug der Vatikan maßgeblich dazu bei, daß die *PLO* nicht mehr in erster Linie als gewaltbereite Widerstandsorganisation, sondern als politische Bewegung mit repräsentativem Charakter betrachtet wurde. Im Hinblick auf den Umgang mit Israel stellte der Vatikan fest, daß es sich um einen Dialog zweier Völkerrechtssubjekte und nicht zweier Religionsgemeinschaften handelte. Durch die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit Israel hoffte der Heilige Stuhl im Kontext der Friedensverhandlungen stärker mitarbeiten zu können. Erst als der Friedensprozeß stoppte, wandte man sich wieder stärker den Palästinensern zu und nahm permanente offizielle Beziehungen mit der PLO als Vertreterin des palästinensischen Volkes auf. „Die grundsätzliche Unterstützung des palästinensischen Anliegens kollidierte mit der pragmatisch bestimmten Annäherung an Israel, sobald dadurch ein Fortschritt in der Jerusalemfrage erreichbar schien" (344).

Die Vf.in hat eine lesbare Studie abgeliefert, in der man die bislang recht zerstreuten Informationen zu der Frage „Die Päpste und Palästina" in übersichtlicher Form zusammengestellt findet. Allerdings kämpft die Arbeit mit Problemen, mit denen jede zeitgeschichtliche Studie zu kämpfen hat. Die internen Akten des Vatikans und der is-

raelischen Regierung waren der Vf.in nämlich nicht zugänglich, da das vatikanische Archiv erst teilweise bis 1939 geöffnet ist. Interessant wären natürlich v. a. interne Diskussionen an der Kurie und ihren Kongregationen gewesen. Auf die Kenntnis derselben wird man, wenn sich die vatikanische Archivpolitik nicht entscheidend ändert, allerdings noch mehrere Forschergenerationen warten müssen.

Münster Hubert Wolf

Zeitgeschichte

Blasius, Dirk: **Carl Schmitt.** Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 250 S., kt € 29,90 ISBN: 3–525–36248–X

Dirk Blasius, Prof. für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte an der Uni-GHS Essen, bereits mit Publikationen zur neueren Sozialgeschichte hervorgetreten, so zu „Friedrich Wilhelm IV. 1795–1861. Psychopathologie und Geschichte" (1992), früher auch zu „Ehescheidung in Deutschland 1794–1945" (1987) und anderen rechtshistorischen Themen, legt hier eine interessante Studie über den im Umkreis des Nationalkonservativismus bedeutsamen Rechtsgelehrten Carl Schmitt (1888–1985) vor, insbesondere über seine Rolle im zeitgenössischen Umfeld des Nationalsozialismus. Im Eingangskapitel („Historisches Interesse an Carl Schmitt"; 9–14) wird kurz über Tendenzen der aktuellen Forschungslage orientiert. Hier zeigt sich die Aspektfülle der Forschungsthematik. Zumal in den 90er Jahren häuften sich Publikationen zu Carl Schmitt. Doch: „Großen Teilen der Schmitt-Forschung entgleitet die historische Rolle ihres Protagonisten" (10). Die „Schmittsche Akkomodationsbereitschaft nach 1933" dürfe nicht durch „Werkbesessenheit" relativiert werden. Heinrich Meier („Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kap. Politischer Theologie und Politischer Philosophie" 1994) leite – von Blasius kritisch hinterfragt – Schmitts Entscheidung für den Nationalsozialismus von seiner „politischen Theologie" ab, nicht von seinem Nationalismus. Auch könne „zuviel Aufhebens von Schmitts Katholizismus (...) zu Erinnerungsfälschungen führen" (10; Hinweis auf Manfred Dahlheimer: *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888–1936.* Paderborn 1998). Bei Ruth Groh („Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts"; 1998) werde die Leitidee von Schmitts „Politischer Theologie" im „antijüdischen Kampfmythos" gesehen (11). Seine Lehre werde „hier in die Nähe Verderben bringender fundamentalistischer Lehren gerückt· Auf diesen Interpretationsbahnen habe Carl Schmitt „heute Konjunktur". Tatsächlich wird in der Forschung „zumeist der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts abgeschritten, der Weg, den er in der Politik seiner Zeit gegangen ist, dagegen nur gestreift" (11). Kritisch stellt sich B. auch zu Versuchen, Schmitts Überlaufen zu den Nationalsozialisten in eine akkomodative Sinnkontinuität des geistigen Lebens einzuordnen („starker Staat"; Katholik, Etatist, Nationalist). Selbst Helmut Quaritsch, „der rührigste und kompetenteste unter den vielen Persönlichkeitsdeutern Carl Schmitts, könne in seiner eindringenden werkgeschichtlichen Untersuchung *(Positionen und Begriffe Carl Schmitts,* Berlin 1989) dessen „Konversion" zum Engagement für das Dritte Reich nicht voll schlüssig nachvollziehen (12). Trotzdem muß der inhaltlichen philosophiegeschichtlichen Fragestellung ihr Recht eingeräumt bleiben. Auch B. berücksichtigt diese Seite gelegentlich im Blick auf historische Traditionen (vgl. Kap. VI,2: „Kronzeuge der Befindlichkeit: Lorenz von Stein"). Hier geht es um Bezugnahme auf Fragen des preußischen Verfassungskonfliktes Mitte des 19.Jhs. Die Abgrenzung von vorwiegend ideologiekritischen Interpretationen dient also eher der Verdeutlichung der eigenen sozial- und strukturgeschichtlichen Forschungskonzeption des Autors, die dadurch ihr thematisches Eigenprofil gewinnt. Im Blick auf die „Detailverliebtheit der Schmittforschung" (vgl. *Schmittiana,* 6 Bde. hg. v. Piet Tommissen, 1988/98) scheine es kaum noch personengeschichtlich Erklärungsbedürftiges am „Fall Carl Schmitt" zu geben; „was freilich ansteht, ist eine strukturgeschichtliche Verortung dieses die Forschung so anlockenden Rechtsgelehrten" (13). In Schmitt den Sachwalter der „Konservativen Revolution" zu sehen, sei ebenfalls problematisch: Er sei kein „konservativer Revolutionär", wie ihn Andreas Koenen benenne (*Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum Kronjuristen des Dritten Reiches*; 1995), „sondern ein Konservativer im Freiwilligendienst der nationalsozialistischen Revolutionsbewegung" (12).

So figuriert Carl Schmitt in der Studie von B. als autoritative Bezugsfigur für die nationalkonservativen Bildungseliten. Ihm kommt eine Mittlerfunktion zwischen den alten – preußischen – Eliten und der neuen nationalsozialistischen Führungsschicht zu. Keineswegs sei die Berufung Schmitts, Prof. an der Berliner Univ., in den preußischen Staatsrat 1933 eine belanglose Episode gewesen: vielmehr „ein Lebensereignis von provokativer Antriebskraft" (14). In dem von Göring geleiteten anfangs 68 Mitglieder umfassenden Preußischen Staatsrat, in den NS-Führer zusammen mit Honoratioren aus Wehrmacht, Industrie, Kunst (Furtwängler) und Kirche (Bischof Wilhelm Berning; Reichsbischof Ludwig Müller) als in ein „Ehrenamt auf Lebenszeit" aufgenommen wurden, war Carl Schmitt der einzige Rechtsgelehrte. Er wirkte dort als Rechtsberater des NS-Regimes aktiv mit (Reichstatthaltergesetz u. a.). Erst durch seine Einbindung in die Gesetzgebungstätigkeit sei er – ursprünglich nationalkonservativer Exponent – zum offenen Bekenner der nationalsozialistischen Weltanschauung geworden (108). Schon durch seine prozessuale Beratertätigkeit beim Preußenschlag Papens am 20. Juli 1932 und im Zusammenhang mit den Staatsnotstandsplänen unmittelbar vor der Machtübernahme Hitlers für solche Aufgaben prädestiniert, hat Schmitt auch die Legitimität von Hitlers Vorgehen bei der Liquidierung des „Röhm-Putsches" am 30. Juli 1934 gerechtfertigt (neben der SA-Führung fielen dem Massaker auch Schleicher und der kath. Verbandsfunktionär Klausener zum Opfer): seinen Artikel in der von ihm herausgegebenen Deutschen Juristen-Zeitung „Der Führer schützt das Recht" wollte er nach 1945 als „Appell an Hitler" verstanden wissen, „rechtskonform" zu handeln und durch eine Begrenzung der Aktion dem Recht „verpflichtet" zu bleiben (121). Ähnliche Deutungsvarianten (Unterschied der den Völkerrecht zugeordneten „Großraumtheorie", die er dem völkischem „Lebensraumprojekt" Hitlers entgegensetzte) finden sich im Kap. VI (1939–1945: Der „verlorene" Großraum). Hier werden auch lose Verbindung und Unterschied zu den Verfassungsplänen des konservativen Widerstands (insbesondere zu Popitz) erörtert.

Interessant auch Kap. V („1935–1938: Sturz trotz Engagements"). Es zeigt Schmitt im Rivalitätengeflecht der NS-Polykratie. Mit Ausnahme seiner Position im Staatsrat, die Schmitts Rechtsberaterfunktion für den NS-Staat auch weiterhin ermöglichte, kam es zum Verlust sonstiger Funktionen und Einflußmöglichkeiten (Ämter im NS-Rechtswahrerbund, Führerrat der Akademie für Deutsches Recht u. a.). Die Verdrängung Schmitts aus dem Staatsrat ließ Göring nicht zu, obschon von Himmler und der SS auf eine mit der völkischen Weltanschauung unverträgliche katholische Ausgangsposition denunziativ hingewiesen wurde. Das Verbleiben im Preußischen Staatsrat sicherte die Weiterführung von Schmitts wissenschaftlicher Existenz (179). Über Schmitts Wirken nach 1945 (bis 1947 war er interniert) skizziert das knappe Schlußkapitel VII („Nach Hitler: Geschichte im Halbdunkel der Erinnerung"). Hier wird auf Tagebuchnotizen Bezug genommen. Manche seiner Publikationen erlebten in der Bundesrepublik Neuauflagen, insbesondere seine verfassungsrechtlichen Bde.

Die Publikation verfolgt Schmitts Rolle in der Politik seiner Zeit. Als rechtshistorisch-zeitgeschichtliche Einführung in die auch politikwissenschaftlich relevante Bedeutung eines führenden Exponenten im Umkreis des Nationalkonservativismus und seines durchaus spannungsvollen Weges im Dritten Reich ist sie zu empfehlen. Das Literaturverzeichnis bietet die weiterführende Literatur.

Leipzig Kurt Meier

Findeis, Hagen: **Das Licht des Evangeliums und das Zwielicht der Politik.** Kirchliche Karrieren in der DDR. – Frankfurt / New York: Campus Verlag 2002. 504 S., kt € 39,90 ISBN: 3–593–37008–5

Hagen Findeis, ehedem Diplomtheologe in Leipzig, derzeit wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Wirtschaftspolitik an der Uni Magdeburg, knüpft mit seiner Arbeit (Diss. Frankfurt / Oder; Betreuer: Prof. Dr. Detlef Pollack, Lehrstuhl Kultursoziologie) an die Debatte über die Anpassungs- und Widerstandsbereitschaft der evangelischen Kirche in der DDR an. Biographie- und sozialwissenschaftlich konzipiert versucht er, auf dem Hintergrund von 17 autorisierten und bereits gesondert edierten Leitfadeninterviews mit ehemals führenden protestantischen Kirchenmännern in der DDR unter kundiger Hinzuziehung von einschlägiger Literatur den „Widerspruch zwischen den Konformitätserwartungen des Systems und den Handlungsprinzipien der Kirchen" zu verdeutlichen.

Kritisch gegenüber einer „reduktionistischen Perspektive", wie er sie in den Arbeiten von Gerhard Besier angelegt sieht, der ein auch sonst oft angewandtes einfaches Alternativmodell (Anpassung und Verweigerung) favori-

siert und überdies die DDR-Kirchenmänner mehr oder weniger der „Kumpanei" mit den Staatsfunktionären bezichtigt (18f), schreibt F. der evangelischen Kirche in der DDR „aufgrund ihrer vergleichsweise autonomen Stellung in der Gesellschaft in der Frage nach den Bedingungen für die Möglichkeit oppositionellen Handelns (...) eine Präzedenzfunktion" zu (15), während demgegenüber die katholische Kirche „eine Überwinterungsstrategie" verfolgte: „Sie agierte nicht nur strukturbewußter als die evangelischen Kirchen, sondern versuchte auch, die Kontakte zum politischen System der DDR so gering wie möglich zu halten. Damit erreichte sie zwar ein vergleichsweise hohes Maß an innerer Homogenität, ihre gesellschaftliche Wirksamkeit blieb freilich gering" (15, Anm. 3). Hier bezieht sich F. auf Untersuchungen von D. Pollack; sonst bleibt die katholische Kirche dem Thema entsprechend außen vor.

F. versucht, die „Beurteilung der politischen Haltung der Kirchen in den Zusammenhang der sozialen Bedingungen ihres Handelns einzuordnen" (19). Interessant ist die Beobachtung, „daß sich in der theologischen Theoriebildung kein konsistenter Zusammenhang zwischen theologischen und politischen Werturteilen herstellen läßt" (19). Doch werden aufweisbare theologisch-konzeptionelle Bemühungen der Interviewpartner im Blick auf ihr DDR-Bild durchaus berücksichtigt (z. B. lutherische Zweireiche-Lehre; Lehre von der Königsherrschaft Christi; Wächteramt der Kirche; Marxisten als „Dienstmänner" Gottes u. a.). Die Arbeit versteht sich von ihrer Anlage her als „eine paradigmatische Analyse der erfahrungsgeschichtlichen Voraussetzungen einer deutschen Teilelite des 20. Jahrhunders" (19), die übrigens auch generationsspezifische Aspekte berücksichtigt (vgl. 315, Anm 6. und 7). Ihre biographie- und sozialgeschichtliche Methode integriert demgemäß Erkenntnisse entsprechender generationstheoretischer Literatur (Karl Mannheim u. a.). F. will unter sozialgeschichtlicher Einbeziehung auch vorpolitischer, alltagsgeschichtlicher Momente zur Erhellung der Handlungsvoraussetzungen des ostdeutschen Protestantismus beitragen. (30)

Kap. II („Fallrekonstruktionen") bietet zunächst die aspektreiche Interpretation von sechs der insgesamt 17 Leitfadeninterviews (31–310). Gesprächspartner waren: Ingo Braecklein, Hans-Joachim Fränkel, Johannes Hamel, Albrecht Schönherr, Walter Pabst, Werner Krusche, Reinhard Steinlein, Gottfried Forck, Werner Leich, Heinrich Rathke, Heino Falcke, Johannes Hempel, Horst Gienke, Günter Krusche, Eberhard Natho, Christoph Demke und Manfred Stolpe (20, Anm. 9). Die Fallrekonstruktionen sind nach biographischen Daten, situativem Kontext, biographischer Interpretation und Porträt gegliedert. Die „biographische Interpretation" folgt einem differenzierten Raster, das in je eigener Weise prägende politische Ereignisse und Erfahrungen der Gesprächspartner einbezieht und über Kindheitsmuster, Berufswahl, Studienerfahrungen und theologische Ausrichtung, Haltungen in der NS-Zeit, Wandlungsprozesse im Dritten Reich, in der Zonen- und während der DDR-Zeit ebenso informiert, wie über versuchte Identitätswahrung, unterschiedliches Sozialismusbild, strategisch-taktisches kirchenpolitisches Kalkül der kirchlichen Eliten im SED-Staat. Knapp zwei Drittel der Interviewten werden erst in Kap. III („Kollektive biographische Verlaufsmuster") abgehandelt. Etwa vorhandene biographische Veröffentlichungen der interviewten Personen sind konzeptionell berücksichtigt. Die konkreten Interviewverläufe sind detailliert beschrieben, was den Vf. gelegentlich zu etwas gewagten Mutmaßungen veranlaßt (58). Die Neigung zu psychologischer Exploration ist in den Interviews in formeller und inhaltlicher Hinsicht wahrnehmbar. Manche Re-Interpretationen der Lebensschicksale (z. B. bei Schilderung der Eltern usw.) „lassen sich durchaus mit den Deutungsmustern von Verdrängung und rationaler Abwehr interpretieren, und angesichts des Materials wird man die Erkenntnisse der Psychoanalyse auch schwerlich übergehen können" (371; vgl. auch 314, 413). Charakteristisch für die umfangreiche Studie ist der sonst eher singulär wahrnehmbare Versuch, den Überschritt von einer biographie-immanenten Betrachtungsweise zu einer handlungstheoretischen Perspektive vorzunehmen. Das Interesse des Vf.s zielt dahin, „über die bloße Klassifikation individueller Orientierungen hinaus auch die Frage nach der Vermittelbarkeit von Individuum und Gesellschaft in die Betrachtung einzubeziehen" (394): Dabei liegt ihm „das Konzept einer undialektischen Primärsozialisation" fern, die davon ausginge, die jeweilige Herkunftsprägung in den weiteren Wechselfällen des Lebens als „formative innerpsychische Kontinuität" oder gar „Ich-Kohärenz" monokausal wirksam zu sehen. Sozialisation gilt vielmehr als ein lebenslanger Prozeß: „Es geht um die Frage der Gestaltung des prinzipiell konflikthaften Verhältnisses zwischen den biographisch erworbenen Handlungsvoraussetzungen der Kirchenvertreter und den in der DDR gegebenen gesellschaftlichen Handlungsbedingungen" (394).

Dabei wird der Konflikt mit der DDR im Spiegel einer anthropologischen Typologie abgehandelt und am Interviewmaterial (auch unter Bezugnahme auf Eduard Spranger u. a.) durch drei Handlungstypen verdeutlicht: Ethiker, Pragmatiker und Ästhetiker. Der Vf. ist sich bewußt, daß es hier nur um idealtypische Verhaltensprägungen geht, die indes an den Texten plausibel gemacht werden. Auch unabhängig von der zuspitzenden Typisierung würde sich ein konkretes Persönlichkeitsbild ergeben. Doch bieten die Typisierungen im Verhalten der Kirchenvertreter eine verständnisfördernde Orientierung. Realhistorisch gesehen dürften manche Modalitäten der Handlungstypen auch in ein und derselben Person vereinigt sein.

Unter den Kircheneliten sei der Ethiker am stärksten repräsentiert: etwa die Hälfte der Interviewpartner lasse sich diesem Handlungstyp zuordnen (Hempel, Leich, Werner Krusche, Steinlein, Fränkel, Falcke, Forck u. a.). Der Ethiker bleibe seiner Herkunftsprägung und ihrer Normativität verpflichtet; er befinde sich in Konflikt mit der heterogenen Wirklichkeit, unter deren Dissonanz er leide. Als Pragmatiker gelten dem Vf. Ingo Braecklein, Albrecht Schönherr, Günter Krusche und Manfred Stolpe. Im Unterschied zum Ethiker ist dem Typ des Pragmatikers die Bewahrung und Bewährung biographisch erworbener Wertbindungen kein Selbstzweck oder hinreichendes Handlungsziel. Vielmehr sollen diplomatisch-realistisch die Handlungsspielräume der Kirche erweitert werden. Faktisch dürften übrigens alle Kirchenführer in je eigener Weise um kircheninstitutionelle Ziele bemüht gewesen sein. Im Handlungstyp des Ästhetikers (begrifflich in der kirchlichen Zeitgeschichte kaum rezipiert) fänden sich so unterschiedliche Lebenskonstruktionen wie die von Johannes Hamel, Heinrich Rathke, Horst Gienke und Eberhard Natho wieder. Kennzeichnend sei hier die reale Dissonanz zwischen Herkunftsprägungen und umgebender Wirklichkeit, die durch theologisch-existentielle Deutung dem eigenen Verstehenshorizont integriert wird (der Ästhetiker lebt so konfliktärmer). Diese hier nur möglichen Kurzkennzeichnungen der drei Handlungstypen unter den Kircheneliten der DDR sind in der Arbeit differenziert zur Anschauung gebracht.

Ungeachtet der sicherlich ambivalent zu betrachtenden Typenbildung und unter Berücksichtigung des von F. sonst angewandten biographiewissenschaftlich-soziologisch beachtlichen Methodenspektrums wird die zeithistorische Forschung diesen durchaus originären Zugangsversuch zur Kirchengeschichte der DDR mit Interesse zur Kenntnis nehmen. Die hier vorliegende methodisch reflektierte Kombination von elitärer Biographie-Forschung und Sozialgeschichte dient zu ihrem Teil auch zur kritischen Beleuchtung des Verhältnisses der evangelischen Kirchen zum Staat. Auch das generationsspezifisch wie individuell unterschiedliche Verständnis der Umbrüche der deutschen politischen Kultur zwischen Weimarer Republik und Wiedervereinigung wird deutlich. Zur Zeitgeschichte ist der Vf. seit 1990 mit Publikationen zu den (teilweise kirchlichen) Reformgruppen in der DDR hervorgetreten. Als Quelle dient der Untersuchung neben dem methodischen Instrumentarium, das instruktiv in den Fußnoten und im Lit.-Verzeichnis einzusehen ist, der Interviewband: H. Findeis / D. Pollack (Hg.): *Selbstbewahrung und Selbstverlust. Bischöfe und Repräsentanten der evangelischen Kirchen in der DDR über ihr Leben* – 17 Interviews. Berlin 1999. – Ein Personenregister ist beigegeben.

Leipzig Kurt Meier

Heinecke, Herbert: **Konfession und Politik in der DDR.** Das Wechselverhältnis von Kirche und Staat im Vergleich zwischen evangelischer und katholischer Kirche. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002. 508 S., € 39,00 ISBN: 3–374–01960–9

Die vorliegende Studie – eine Diss. an der Fak. für Geistes-, Sozial- und Erziehungswissenschaften der Univ. Magdeburg – stellt sich im Blick auf das Kirche-Staat-Verhältnis in der DDR die Aufgabe eines „systematischen Konfessionsvergleiches", v. a. auch deshalb, weil bisher Vergleiche zur Rolle der beiden Großkirchen (katholische und evangelische Kirche) zumeist nur „kursorisch und pauschal" vorgenommen wurden. Als primäres Ziel der Studie gilt, dieses Defizit zu verringern (12). H. Heinecke beantwortet unter Beiziehung der in den 90er Jahren publizierten reichhaltigen Forschungsliteratur (ohne eigene Archivstudien) umsichtig die Frage: „Welche Unterschiede und Ähnlichkeiten lassen sich bei einer vergleichenden Betrachtung bzgl. der Entwicklungslinien von evangelischer und katholischer Kirche in der DDR sowie ihrem Verhältnis zum Staat feststellen und wie lassen sich diese Entwicklungen begründen?" (13) Freikirchen und andere Religionsgemeinschaften bleiben außen vor. Die Arbeit kann nicht auf Referenzstudien zum Vergleichsthema und eine ausgereifte Theoriediskussion zurückgreifen und versucht deshalb – durchaus ertragreich – mit Hilfe eines empirisch zu erarbeitenden Analyserasters über bloß deskriptive Beschreibung hinaus „anhand eines ausgewählten Kriteriums – der Frage nach Kontinuitäten und Wandel – Ursache und Wirkungen der Entwicklungen" zu vergleichen (13).

Dem Charakter einer Graduierungsarbeit geschuldet werden nach der Einleitung in Kap. 2 Reflexionen zum Kirchenbegriff angestellt („Begriffliche und methodische Vorüberlegungen"; 21–42), sowie spärlich vorhandene konfessionsübergreifende Arbeiten vorgestellt. Für die NS-Zeit wird auf Klaus Scholders sowohl evangelische wie katholische Kirche berücksichtigendes, leider Torso gebliebenes Werk „Die Kirchen im Dritten Reich" (Bd 2, 1985) verwiesen. Für die DDR-Zeit ist Martin Höllens mehrbändiges Werk als wichtige materiale Vergleichsgrundlage herangezogen (Loyale Distanz? Katholizismus und Kirchenpolitik in der SBZ und DDR. Ein historischer Überblick in Dokumenten, 4 Bde. 1994, 1997, 1998, 2000). Höllens Werk – zwar für H. als methodisches Vorbild weniger verwertbar – bringt nicht nur Dokumente des Staates und der katholischen Kirche, sondern auch Dokumente der evangelischen Kirche und thematisiert öfters die Wahrnehmung der evangelischen Kirche durch die katholische; „seine empirische Fülle gerade zu konfessionsübergreifenden Aspekten macht es jedoch zu einer wichtigen Quelle der vorliegenden Studie" (34). Sonst wird von Zitation aus der Fülle vorhandener Literatur (vgl. Lit.-Verz. S. 473–505) reichlich Gebrauch gemacht. Die jeweiligen Vergleiche sind damit sorgsam und anschaulich belegt und kommentiert. Der Anmerkungsapparat in Fußnotenform entlastet den Text. Bei den angeführten Belegen erscheinen die Vf. mit Erscheinungsjahr im Text (Volltitel erschließbar im Lit.-

Verz.). Die letzten beiden Kap. 7 (Konfessionsvergleich) und 8 (Fazit) rekapitulieren und resümieren die Ergebnisse. Dort finden sich auch Anregungen zur Problematik weiterführender Vergleichsmöglichkeiten, etwa zum ökumenischen Vergleich, wie er im Kap. 6 (unter Einbeziehung der „Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" der Jahre 1988/89) behandelt wird. Ein Personen- und Sachregister fehlt, gilt wegen des systematischen Charakters der Arbeit, die durch zahlreiche Zwischentitel übersichtlich gegliedert ist, als verzichtbar.

In den drei schon dem Umfang nach als thematisch zentral anzusprechenden mittleren Kap.n 3, 4 und 5 wird die „Staatliche Kirchenpolitik" (43–144), die „Katholische Kirche" (145–260) und die „Evangelische Kirche" (265–384) abgehandelt. Die SED-Kirchenpolitik, in der Zonenzeit deutlich noch vom Volksfrontgedanken der KPD aus der NS-Zeit bestimmt, auch wenn die ephemer wirksame konservativ anmutende Behandlung der Kirchen in der SBZ durch die sowjetische Militäradministration (= SMAD) interalliierten Vereinbarungen folgte, wird in ihrer Entwicklung skizziert. Der Aufbau des Sozialismus in der DDR seit Anfang der 50er Jahre führte zu ideologischen Konflikten auch mit den Kirchen. Dabei wurde die Rolle des Atheismus in den verschiedenen Phasen der DDR unterschiedlich gehandhabt. Im Bildungsbereich spielte die Ideologie eine enorme Rolle; zurückgestellt wurde sie vielfach bei den durch die Kirche vermittelten Finanzgeschäften wie in der Kirchenpolitik allgemein, wobei der Bildungsbereich, Jugendweihe und Wehrfragen Tabuthemen blieben.

Die Bestimmungen der Verfassung der DDR von 1949, die noch weitgehend an den Bestimmungen der Weimarer Verfassung orientiert war, wie die veränderte Verfassung von 1968, die die staatskirchenrechtlichen Regelungen auf ein Minimum reduzierte, werden vorgestellt. Im „Zwischenfazit" finden sich hierzu folgende literaturgestützte Sentenzen, die für die faktische Entwicklung der DDR-Kirchenpolitik charakteristisch sind:

„Im Vergleich zwischen den beiden Verfassungstexten und ihrer kirchenpolitischen Regelungen mit der Verfassungswirklichkeit ergibt sich das paradoxe Bild, ‚daß die Religionsfreiheit der Deutschen in der DDR unter der formalen Geltung der ersten DDR-Verfassung ungesicherter und schwereren Beeinträchtigungen ausgesetzt war als dies unter der zweiten Verfassung der Fall ist" (65). Zusammenfassend sei aber als Sonderfall im sowjetischen Einflußbereich festzuhalten, „daß die kollektive Religionsfreiheit in der DDR weitgehend gewahrt blieb, es aber bei der individuellen Religionsfreiheit deutliche Defizite gab" (64). Verwaltungsentscheidungen waren nicht überprüfbar. Eine entsprechende gerichtliche Kontrollinstanz wurde erst 1988 geschaffen. Über die staatlicherseits von der DDR nicht anerkannte Fortgeltung des Reichskonkordats wird das Nötigste ausgeführt.

In Kap. 3 werden auch die mit Kirchenfragen befaßten Institutionen vorgestellt:

Die „Arbeitsgruppe Kirchenfragen beim ZK der SED", der „Staatssekretär für Kirchenfragen", kurz auch die Vorgängerinstitutionen „Hauptabteilung Verbindung mit den Kirchen" (Otto Nuschke) sowie im Innenministerium; ebenfalls die Abt. 4 der Hauptabt. XX des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS), die für Kirchenfragen zuständig war. Über die von der katholischen Kirche geübte Bestellung von Beauftragten zum Kontakt mit dem MfS wird auch in Kap. 4 Entsprechendes ausgeführt; begründet werden dort solche Kontakte mit pragmatischer Effizienz: MfS-Kontakte ließen mehr erreichen, als das über die kompetenzschwache Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen möglich war. So heißt es dazu charakteristisch für die kirchenpolitische Linie der katholischen Hierarchie: „Mit dem MfS ‚offizielle' Kontakte zu pflegen, war im Hinblick auf das (...) Staatsverständnis der katholischen Kirche konsequent, stellte es doch formal ein Ministerium und somit eine staatliche Behörde dar. Gerade weil man mit der SED selber nicht verhandeln wollte, war es fast zwingend notwendig, sich der Kontakte mit dem MfS zu bedienen, wenn man etwas erreichen wollte, wußte man doch von der herausragenden Rolle der Staatssicherheit." (211) Die Rolle der katholischen Hierarchie in der DDR, die diese Kontakte zu staatlichen Stellen und zum MfS herstellen ließ, wird auch verlaufsgeschichtlich-phasenhaft geschildert. Im übrigen befleißigte man sich einer schon im Dritten Reich geübten Eingabenpolitik, von der oft nur der Klerus, die Gemeinden nur ausnahmsweise Näheres erfuhren. Vereinzelt gab es Hirtenbriefe, so zur Erziehung der Jugend 1974. Die Ära von EB Bengsch in den 60er und 70er Jahren war von dem Bemühen um kirchenpolitische Abstinenz bestimmt. Auch später haben im Blick auf das DDR-weite Katholikentreffen 1987 die Bischöfe vor der Erörterung sozialer und politischer Fragen gewarnt und eine religiöse Ausrichtung angemahnt. Für eine stärkere Beheimatung der Katholiken in der DDR trat allerdings der Erfurter Bischof Wanke ein, der als „führender theologischer Kopf" innerhalb der Berliner Ordinarienkonferenz galt. Friedenshirtenbrief 1983 und Pastoralschreiben der DDR-Bischöfe 1987 werden als ein Schritt aus der selbstgewählten Abstinenz empfunden (237). Analog wird (im Kap. 5) über die Stasikontakte der Evangelischen Kirche wie auf Verhandlungsstrategien einzelner kirchlicher Exponenten verwiesen (ausführlich am Beispiel des Kirchenjuristen Manfred Stolpe). Die Aufarbeitung, die – durch die Bürgerbewegung stimuliert – 1990/91 die evangelische Kirche bewegte, kam für die katholische Kirche erst um 1995 stärker in Gang.

Zusammenfassend hält der Vf. fest, „daß es keine kirchlich legitimierten Kontakte zum MfS in der evangelischen Kirche gegeben hat. Nur in wenigen Ausnahmefällen wurden solche Kontakte im nachhinein als gerade noch tolerierbar eingestuft. Alle anderen Kirchenmitarbeiter haben sich also kirchlicherseits ins Unrecht gesetzt, auch wenn es innerhalb der Kirche Entwicklungen gab, die eine Intensivierung und Ausweitung von Gesprächen förderten" (331). Die Frage, inwieweit Kirchenvertreter bei den üblichen Gesprächen mit Staatsvertretern, die natürlich der Partei oder auch dem MfS berichtspflichtig waren, „abgeschöpft" oder manipuliert wurden, fällt dabei offensichtlich nicht ins Gewicht.

Auch über die Rolle der Ost-CDU sind instruktive Ausführungen gemacht (98ff). In der SBZ als bürgerlich-christliche Partei 1945 begründet, auch im Blick auf die Zentrumstradition kirchlich unterstützt (bei ihrer Gründung waren auch katholische Priester aktiv beteiligt), verlor sie bald im Rahmen der Blockpolitik der DDR ihre eigenständige Bedeutung, was zu weitgehendem Verlust kirchlicher Unterstützung führte. Ihre Mobilisierungsversuche auch im katholischen Bereich, etwa die Aktivierung kirchlicher Laien, werden als nur bedingt effektiv beschrieben. Weitere „staatsnahe Vereinigungen und Institutionen", wie Weißenseer und Weimarer Arbeitskreis, Christliche Friedenskonferenz (Prag), der Friedensrat sowie die Berliner Konferenz Europäischer Katholiken werden als „kirchenpolitische Mobilisierungsorganisationen" in ihrem Wirken und in ihrer Bedeutung charakterisiert. Auch der als „kirchenpolitisches Randphänomen" verstandene „Bund evangelischer Pfarrer in der DDR" ist genannt, der von 1958 bis 1974 wirksam war und in den Evangelischen Pfarrertag aufging, ohne den erhofften Wirkungsgrad, in der evangelischen Kirche Gegengewicht gegen die ‚reaktionären' Kirchenleitungen zu sein, erlangt zu haben (nur 200 Mitglieder).

Die im ganzen strukturell-systematische Erörterung der „Rahmenbedingungen und Grundmuster staatlicher Kirchenpolitik" anhand Erkenntnissen bisheriger Literatur vermittelt den gegenwärtigen Forschungsstand auf informativ-anschauliche Weise. Hier werden die „Spielräume der DDR-Kirchenpolitik" ausgelotet, die „Relevanz der innerdeutschen Politik" aufgezeigt, die phasenhaft unterschiedlich kirchliche Kontakte zur BRD für politisch brisant oder auch friedens- und entspannungspolitisch erwünscht und geboten erscheinen ließ. Hier wird indes auch die „Repressionspolitik" beschrieben, die 1953 und in der Folgezeit immer wieder einmal mit wechselnden Einwirkungsversuchen den kirchlichen Kurs zu manipulieren und kirchliche Aktivitäten einzuschränken versuchte. Erörtert wird auch die Differenzierungspolitik, die durch zeitweilige Bevorzugung einzelner Landeskirchen („Thüringer Weg") staatspolitisch utilitär auf das kirchenregimentliche Handeln einwirkte. Auf die Begegnung Ulbrichts mit einer von der SED initiierten, durch die CDU mit zusammengestellten Delegation christlicher Persönlichkeiten unter dem Leipziger Theologieprofessor Emil Fuchs am 9. Februar 1961 („Das Christentum und die humanistischen Ziele des Sozialismus seien keine Gegensätze") wird nicht eingegangen. Die Kontakte Ulbrichts zu Bischof Mitzenheim im Rahmen der Differenzierungspolitik sind erwähnt, wie überhaupt die kirchenpolitische Gesprächspolitik, die bei der verfassungsrechtlichen Defizienz und fehlenden kirchenvertraglichen bzw. konkordatären Regelungen erforderlich blieb, thematisiert ist. Bei den Spitzengesprächen im Sinne einer staatlichen Beeinflussung der kirchlichen Entwicklung wird v. a. die Begegnung der Kirchenbundesführung mit Honecker am 6. März 1978 erörtert, die verschiedene Sachfragen zugunsten der ev. Kirche klärte. Die Bedeutung und Entwicklung der Jugendweihe als „Zurückdrängung kirchlicher Bindungen" seit 1954 finden sich in diesem Kap. 3 geschildert, das die staatliche Kirchenpolitik der DDR im Blick auf die beiden Großkirchen erörtert: „Entsprechend Moskauer Vorgaben veränderte die SED in der Kirchenpolitik ab 1954 zwar die Mittel, nicht jedoch die Zielsetzung. (...) Die Repressionspolitik ist also nie vollständig eingestellt worden, allerdings wurde sie nie mehr zum dominanten Muster staatlicher Kirchenpolitik in der DDR." (125f)

Das grundlegende Kap. über die Katholische Kirche in der DDR skizziert im Rückgriff kurz „historisch-politische Erfahrungen und Traditionen" seit dem 19. Jh., streift verständnisfördernd Weimarer Republik und NS-Zeit (nach U. von Hehl u. a.). Die katholische Kirche besann sich auch in der DDR auf bewährte Handlungsmuster: „Weiterhin stand Wahrung der Geschlossenheit und die Ermöglichung gemeindlichen Lebens auf der Prioritätenskala ganz oben." (155) Ferner: „Auch die strikte Unterscheidung zwischen der herrschenden Partei (und ihrer abzulehnenden Ideologie) einerseits und dem – vermeintlich – neutralen Staat, dem man staatsbürgerlichen Gehorsam schuldet andererseits, wirkte in der DDR-Zeit fort."(156) Konfessionskundlich instruktiv und für die Vergleiche mit dem protestantischen Sektor von Belang, schildert und analysiert das Kap. die Mitgliedschaftsentwicklung in der katholischen Kirche, ihre (doppelte) Diasporasituation als Minoritätskirche im überwiegend protestantischen Bereich Ostdeutschlands, nur zeitweilig durch die Flüchtlings- und Umsiedlerströme verstärkt, die Verhältnisse in der katholischen Enklave des Eichsfeldes (163ff), Organisationsstrukturen, innerkirchliche Hierarchie, nur pragmatisch gelöste Frage der Bistumsgrenzen durch Einsetzung von dem Papst unterstellten Administratoren in den katholischen auf DDR-Territorium befindlichen Anteilen westdeutscher Diözesen.

Evangelischerseits war die Bindekraft der Volkskirche in der DDR für viele Menschen nicht groß genug, um sich „vor die Alternative Jugendweihe oder Konfirmation gestellt", den staatlichen Anforderungen zu verweigern (280). Auch als staatlich inszenierte Kirchenaustrittskampagnen nachließen, reduzierte sich die Mitgliederzahl weiter, v. a. durch den kontinuierlichen Rückgang der Taufen. (278) Zu einer grundlegenden Änderung der Strukturen der Volkskirche kam es freilich nicht, so daß man von einer „minoritären Volkskirche" (K. Nowak) sprechen kann: „Sie blieb ein relevanter gesellschaftlicher Faktor, was auch vom Staat Ende der siebziger Jahre offiziell anerkannt wurde." (284) Hier ist an das Spitzengespräch des Kirchenbundes mit Honecker am 6.März 1978 zu denken; auch die Protektion, die die gesellschaftskritischen Gruppen innerhalb der evangelischen Kirche erfuhren, war hierbei belangvoll. Wichtig waren auch die für die DDR ökonomisch zu Buche schlagenden meist konspirativen wirtschaftlich-finanziellen Manipulationen (u. a. „Kirchen-

geschäft A"; Steinkohlelieferung u. a. aus dem Westen). Diese Transfers dienten dem Staat wirtschaftlich, halfen gleichzeitig, die DDR-Kirchen finanziell zu unterstützen. Ähnliches ist für das kirchliche Gesundheitswesen zu bemerken.

Bedeutung erlangten auch die theologisch-kirchenpolitischen Bemühungen um einen Ausgleich zwischen Kirche und Staat: anfangs als „Kirche für andere" (Bonhoeffer) verstanden, diente die Bezeichnung „Kirche im Sozialismus" innerhalb der „Zeugnis- und Dienstgemeinschaft" des Kirchenbundes in der sozialistischen Gesellschaft später als kirchenpolitische Kompromißformel, die den ideologischen Gegensatz zu neutralisieren versuchte. Doch: Trotz der beobachtbaren Konfliktminimierungsstrategie entwickelte sich das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in der Folgezeit keineswegs konfliktfrei (Wehrkundeunterricht, Kirchenzeitungszensur u. ä.). Im Unterschied zur stärkere Kontinuität wahrenden katholischen Kirche, deren Eingebundensein in die Weltkirche ihrem Schutzbedürfnis entgegen kam, zeichneten sich im landeskirchlichen Protestantismus der DDR auch theologisch begründbare Wandlungstendenzen ab. Allein in Caritas und Innerer Mission war die Kontinuität gleich ausgeprägt. (438)

Während bei der Katholischen Kirche bis in die 80er Jahre hinein eine Distanz und Verweigerungshaltung, wenn auch keine Fundamentalopposition zur DDR beobachtbar war, wurde in der evangelischen Kirche stärker zwischen Ideologie des Sozialismus und der gesellschaftlichen Praxis unterschieden. Atheistische Elemente der sozialistischen Ideologie wurden zwar abgelehnt, gleichzeitig aber der Sozialismus als eine „Gestalt gerechteren Zusammenlebens" begriffen. Ideologisch stellte die kirchliche Sozialismusinterpretation zwar eine Provokation dar, gesellschaftspolitisch mußte man sie als staatsutilitäre Faktizität gelten lassen. Es ging hier um eine Güterabwägung zugunsten der Kirchen- und Finanzpolitik, was deren Geheimhaltung erklärt (457). Zusammenfassend könne man in der evangelischen Kirche (mit W. Krötke) „von einem ‚mixtum compositum von Kirchenpolitik, Theologie und Pragmatik' sprechen, ‚mit dem die Großinstitution Kirche versucht hat, den Gemeinen einen Ort in der sozialistischen Gesellschaft zu sichern.'" Auch über Kirchentage, „Sonderfall Lutherjahr", Medien- und Öffentlichkeitsarbeit, Friedensarbeit, Kirche und Gruppen, Diakonie wird berichtet. Die katholische Kirche hatte den Gruppenaktivitäten gegenüber eine weitgehend abweisende Haltung.

Mit Verweis auf „die Widersprüchlichkeit der Literatur, die einerseits zentrale Unterschiede zwischen den beiden Kirchen hervorhebt, andererseits aber Gemeinsamkeiten in der Resistenz gegenüber dem staatlichen Totalitätsanspruch betont", stellt H. resümierend eine unterschiedliche Verweigerungshaltung gegenüber dem Totalitätsanspruch des Staates fest: „In der passiven Resistenz der katholischen Kirche gegen diesen Anspruch lag bereits eine wichtige Form der Delegitimierung der DDR. Grundsätzlich gilt ähnliches für die evangelische Kirche, die jedoch die Abgrenzung gegen staatliche Einflußversuche nicht so rigoros gehandhabt hat bzw. handhaben konnte. Ihre Widerständigkeit bezog sich stärker darauf, der SED den Anspruch auf das Monopol des öffentlichen Lebens zu verweigern, indem sie eigenständig in die Gesellschaft hineinwirkte und konkurrierende Vorschläge zu deren Gestaltung machte (...). Die Gemeinsamkeit beider Kirchen auf der grundsätzlichen Ebene bleibt also feststellbar, auch wenn die Unterschiede in der Begründung, der Strategie und der Mittelwahl offensichtlich sind." (470f) Als drei kleinere Errata sind zu vermerken: Leich war thüringischer Landesbischof, nicht sächsischer (210); einen Berliner Bischof (seit 1873) gab es nicht, gemeint ist wohl der Präsident des Ev. Oberkirchenrats der APU (293); die aus mehreren kleineren Landeskirchen nach dem 1. Weltkrieg zusammengeschlossene Thüringer Ev. Kirche kann man schwerlich als „uniert" bezeichnen, gemeint ist hier offenbar liberal (295).

Die Studie H.s legt konfessionsvergleichend wichtige Erkenntnisse zeitgeschichtlicher Forschung im Blick auf katholische und evangelische Kirche in ihrem Verhältnis zum Staat der DDR vor. Das Desiderat weiterer Vergleichsstudien, das das Staatsverhalten der osteuropäischen Kirchen in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s einbezieht, ist reflektiert (464ff).

Leipzig Kurt Meier

Hoffmann, Alfred: **„Mit Gott einfach fertig".** Untersuchungen zu Theorie und Praxis des Atheismus im Marxismus-Leninismus der Deutschen Demokratischen Republik. – Leipzig: Benno 2000. LXIII, 301 S. (Erfurter Theologische Studien, 79), brosch. € 24,00 ISBN: 3–7462–1361–4

„Mit Gott einfach fertig", so lautet der Titel einer umfangreichen wissenschaftlichen Studie, mit der Alfred Hoffmann in einer Diss. bei der Theologischen Fak. Erfurt Untersuchungen zur Theorie und Praxis des Atheismus in der DDR vorstellt. Das Buch ruft weit über das rein wissenschaftliche Interesse hinaus Erinnerungen wach an den fast in Vergessenheit geratenen Tatbestand der umfassenden, für alle Ausbildungsbereiche der DDR verbindlichen offiziellen Doktrin des Marxismus-Leninismus – in den Lehrplänen und Studiengängen kurz als ML bezeichnet. Für diejenigen, die dies in der DDR erlebt haben, ist es heute – 14 Jahre nach der Wende – noch nicht ganz vergessene Vergangenheit. Den jungen Menschen in den neuen Ländern und erst recht denen, die die DDR nicht selber erlebt haben, ist kaum klarzumachen, welche Bedeutung dieser Pflichtlehrgegenstand für alle Lebensbereiche, besonders für die Schulen und die akademische Ausbildung im östlichen Teil Deutschlands hatte.

Auch wenn die Marxismus-Leninismus-Unterweisungen der Vergangenheit angehören, ein damit verbundenes Ziel der kommunistischen Ideologen scheint weitgehend erreicht zu sein (und dies ist in seinen praktischen Auswirkungen konkret zu beobachten): nämlich die umfassende Ferne großer Teile der Bevölkerung in den neuen Ländern zu allen Aspekten von Religion, Christentum und kirchlichen Traditionen. So bekommt die akademische Arbeit von Alfred Hoffmann auch einen zeithistorischen Rang.

Die umfangreiche und sorgfältige Studie erlaubt einen genauen Blick auf den Marxismus-Leninismus, wie er in der DDR als wissenschaftlich-atheistische Weltanschauung vertreten wurde. Sorgfältig werden historische und philosophische Quellen dargestellt. Deutlich wird der freiheitlich-aufklärerische kritisch begründete Widerspruch zu Religion und Glauben einerseits unterschieden von dessen machtpolitischer Inanspruchnahme durch die Partei andererseits, deren Doktrin sich über den Staat und die gesamte Gesellschaft erhebt. Ausführlich wird schon im Einleitungskapitel ersichtlich, daß und warum sich das Denkgebäude des dialektischen Materialismus sehr früh der theoretischen und wissenschaftlichen Diskussion, die ja ein offener Dialog mit gleichberechtigten Andersdenkenden hätte sein müssen, entzogen hat. Dialektik also ohne Partner.

Die Studie bietet zahlreiche Erläuterungen zu den Defiziten und Widersprüchen dieses Systems, aber auch zu ungenutzten Chancen, die ein immer wieder aus machtpolitischen Gründen verweigerter Dialog zwischen dem religionskritischen Ansatz und einer offenen Gesellschaft geboten hätte. Atheismus wird erkennbar als ideologisches Gestaltungsprinzip der sozialistischen Gesellschaft, wie sie die DDR verstanden hat, das alle Bereiche menschlichen Lebens durchdringen muß und der religiösen Orientierung, schon gar dem Christentum, keinen Platz läßt. Versuche einer religiösen Begründung des Sozialismus wurden entschieden zurückgewiesen, wie der Vf. an instruktiven Beispielen belegt.

Für die Geschichte der DDR ist die dokumentarisch belegte Entwicklung der materialistisch-atheistischen Leitlinien als politisch-ideologische Grundlage der angestrebten Gesellschaftsordnung von großem Interesse. Am Beispiel des Gegensatzes zwischen „Wissenschaftlichkeit" als Grundlage der sozialistischen Weltanschauung und der behaupteten Wissenschaftsfeindlichkeit von Religion wird deutlich, wie schnell sich der ehemals freiheitlich-religionsskeptische Ansatz im Prozeß der Machtsicherung selber zu einem dogmatischen Modell mit missionarischem Ausbreitungskonzept und schließlich einem Alleinvertretungsanspruch des Denkens entwickelt. An dieser Stelle wird auch die Widersprüchlichkeit verständlich, mit der die SED einerseits den verordneten Denkansatz zum alleingültigen Dogma erhebt, andererseits aber einen allzu offen-militanten Kurs der Kirchenfeindlichkeit vermeidet und sich bewußt bleibt, auf das politische Bündnis mit den Christen angewiesen zu sein – ein Prozeß, der von den Kirchen auf unterschiedliche Weise beantwortet worden ist. Es versteht sich, daß in dieser Studie die Reaktion aus dem katholischen Bereich im Vordergrund steht und die evangelischen Versuche einer Beschreibung der „Kirche im Sozialismus" nur gestreift werden können.

Für die zeitgeschichtliche Arbeit ist besonders der dritte Hauptabschnitt von Bedeutung, in dem die Periode der „Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft", also der Zeitraum von 1971–1989 in der Verantwortung von Erich Honecker, behandelt wird. Hier tritt der Gegensatz zwischen der zunehmenden Bedeutung des historischen Materialismus unter dem Anspruch der Einheit von Theorie und Praxis, d. h. von philosophischem Materialismus als der Theorie und politischer Macht als der Praxis einerseits und andererseits dem Faktum der Notwendigkeit eines Bündnisses auch mit den christlichen und kirchlichen Kräften, besonders deutlich in Erscheinung. Das gewachsene Interesse der SED an einer auch philosophisch begründeten Zusammenarbeit mit den Christen, führte zu einer Modifikation in der Beurteilung von Religion und Kirchen in der Sozialistischen Gesellschaft, was insbesondere seinen konkreten Ansatzpunkt in der angestrebten gemeinsamen Friedensarbeit fand.

Die Studie bringt viele Belege für Versuche einer dialektischen Annäherung an ein Dialogkonzept für die Zusammenarbeit mit weltanschaulich Andersdenkenden, die eine Zusammenarbeit von Kommunisten und Gläubigen ermöglichen sollten. Die Versuche waren

zum Scheitern verurteilt, weil die Machthaber von einem dialogwidrigen Standpunkt der Position der Stärke nicht abweichen konnten. Die skizzierten Ansätze der Suche nach einer „neuen Philosophie" konnten nicht mehr auf die Probe gestellt werden, weil der Untergang der DDR als realsozialistische Gesellschaft diese Frage unbeantwortbar machte.

Die Studie legt Wert darauf, der Einschätzung des Marxismus-Leninismus als einer „Ersatzreligion" zu widersprechen. Sie unterstreicht die Intention der SED-Strategie, eine Gesellschaft zu schaffen, in der metaphysische Fragen keine existentielle Bedeutung mehr haben. Dies war der Ansatz der ideologischen Unversöhnlichkeit gegenüber religiösen Anschauungen, die sich in direkter Weise auf die konkrete Situation der Christen in der DDR auswirkte, sowohl für die evangelischen Christen mit ihrem Versuch einer Existenz als Kirche im Sozialismus wie für die katholischen Christen, deren Bereitschaft, in der DDR leben, arbeiten und wirken zu wollen, ohne sich einem Weltanschauungsdiktat zu unterwerfen, von den Bischöfen 1986 noch einmal ausdrücklich bekräftigt worden war. Der Vf. schließt sich am Ende dem Urteil seines Doktorvaters, Konrad Feiereis, an, der zur Einschätzung gelangte: „daß die Kommunisten niemals bereit waren, Christen einen gleichberechtigten Platz in der Gesellschaft einzuräumen, selbst denen nicht, die ihre Kapitalismuskritik teilten".

Berlin Wolfgang Thierse

Timmer, Karsten: **Vom Aufbruch zum Umbruch.** Die Bürgerbewegung in der DDR 1989. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 416 S. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 142), kt € 34,00 ISBN: 3–525–39925–X

Die sozialgeschichtliche Arbeit, eine preisgekrönte Diss. an der Uni Bielefeld, verbindet einen systematisch-analytischen Ansatz mit zeitgeschichtlich einfühlsamer Anschaulichkeit. Erstmals wird die Bürgerbewegung der DDR im auch regionale Verhältnisse berücksichtigenden Gesamtaspekt untersucht. Nach einem Vergleich (Kap. I) mit zivilgesellschaftlichen Konzepten in osteuropäischen Staaten (Václav Havel, György Konrád und Adam Michnik), der die Spezifik der „kognitiven Grundlagen" der DDR-Bürgerbewegung in ihrer praktischen Konstituierung 1978–1985 verdeutlicht, werden in Kap. II („Ursachen und Faktoren der Mobilisierung") die Strukturkrisen der DDR und die daraus folgende „Unzufriedenheit und Entfremdung" geschildert (Bedeutung der Fluchtwelle über Ungarn, Botschaftsbesetzungen usw.). Es gelingt K. Timmer, die soziale Formierung der Bürgerbewegung, ihre Träger, Netzwerke, die Bedeutung der aus den Friedensgebeten in der Leipziger Nicolaikirche entstandenen Montagsdemonstrationen, die Interaktion zwischen ihren Trägergruppen und den Demonstranten sowie ihre landesweite Entfaltung konkret zu veranschaulichen und den Leser in die zeitgeschichtliche Entwicklung des Herbstes 1989 einzubeziehen. Ein hoher Reflexionsstandard eignet der strukturgeschichtlich akzentuierten Analyse der Gruppenszenerie in den 80er Jahren (Friedens-, Umwelt-, Menschenrechtsgruppen).

Während in der zeithistorischen Forschung seit 1989 in Studien und Dokumentationen zu Partei und Staatsapparat der DDR als einigermaßen geklärt gilt, warum es den Mächtigen nicht gelang, den revolutionären Umschwung 1989 zu verhindern, läßt sich für „die Ebene der Beherrschten (...) ein vergleichbarer Forschungsstand jedoch nicht behaupten". Vielmehr: „Die Dynamik der Proteste, die den Zusammenbruch des SED-Staates erst erzwangen, ist weithin ungeklärt" (13). Die offenen Fragen nach den Zusammenhängen zwischen den Demonstrationen und den oppositionellen Gruppen, zwischen den Friedensgebeten und den Dialogveranstaltungen, zwischen den Protesten in Leipzig und den Aktionen in anderen Städten, werden untersucht. Die grundlegende Hypothese der Arbeit ist, daß die „landesweite Protestwelle zwischen September und Dezember 1989" in der Tat „der zentrale und treibende Faktor des Umbruchs in der DDR war" (13). So richtet sich denn das Erkenntnisinteresse der Untersuchung auf die Entstehung dieser Protestwelle, ihren Verlauf, ihre Eigenart und ihr Ende. Der Verstehenshorizont für den Umschwung vom Gedanken einer reformierten DDR zur Wiedervereinigung Deutschlands wird durch die Ergebnisse der Arbeit geweitet. Der Revolutionsbegriff gilt zum Verstehen des Protestes als weniger geeignet; er beziehe sich vorwiegend auf das „politische Gesamtsystem, dessen Zusammenbruch zwar Thema, nicht aber Gegenstand dieser Arbeit ist" (15).

Auf dem Hintergrund der Vorgeschichte von Kritik und Krise in den achtziger Jahren setzt die Analyse der Bewegung im September 1989 ein: „Zu diesem Zeitpunkt wurde die durch die Ausreisewelle angefachte Unzufriedenheit in der DDR durch die Gründung der oppositionellen Gruppen in Berlin und die Leipziger Montagsdemonstrationen in Protest überführt." (27) Durch die Bildung oppositioneller Gruppen und die durch die „Ausreisewilligen" forcierte Demonstrationswelle entfaltete sich eine „beispiellose Massenmobilisierung". Terminus ad quem ist der Dezember 1989, als die Bewegung ihre Dynamik einbüßte und unter dem Druck der deutschen Frage und des beginnenden Wahlkampfes wieder zerfiel.

Auf nachlassendes akademisches Interesse an der „Wende" wird hingewiesen; auch die Soziologie habe sich inzwischen weitgehend wieder aus der Forschung zurückgezogen, während der Umbruch in der DDR demgegenüber größere politikwissenschaftliche Aufmerksamkeit erfahre. Dabei gelte allerdings das primäre Interesse den politischen Prozessen der deutschen Vereinigung und ihren internationalen Rahmenbedingungen, während der politische Protest, der diese Einwicklung erst ermöglichte, meist nur kurz gestreift werde. MfS-Quellen fehlen wegen zu langer Beantragungsfrist; ihr Quellenwert wird aber positiv beurteilt. Unter differenziert-kritischer Einbeziehung von Aspekten der Bewegungsforschung wird betont, daß zivilgesellschaftliche Orientierungen innerhalb der DDR-Opposition der 80er Jahre eine wichtige Rolle spielten und in die Konstituierung der Bürgerbewegung von 1989 eingingen. Gegen die These, die DDR-Opposition sei im Grunde sozialistisch orientiert und darüber hinaus bis in den Herbst 1989 hinein unfähig gewesen, sich aus ihren sozialistischen Denkmustern zu befreien, wird durchaus plausibel aufgewiesen: sie sei „nicht nur *nicht*-sozialistisch ausgerichtet", sondern habe vielmehr Ansätze verfolgt, „die jeglicher Art von reform-sozialistischen Überlegungen diametral entgegengesetzt waren." (71) Verschiedentlich nachweisbare Bezüge auf den Sozialismus (72f) hätten nur einen pragmatischen Kompromiß hinsichtlich denkbarer Veränderungen widergespiegelt: Hinweis auf notwendige Schutzfunktion durch vordergründige Betonung der sozialistischen Loyalität (74). Doch war mit der Forderung nach Eigenständigkeit der DDR ein positiver Bezug „zum Land, nicht zum Staat der DDR" gegeben: „ein wichtiges nationales Element (...), das im Herbst 1989 angesichts der Ausreisewelle und dem späteren Schwenk weiter Bevölkerungsteile hin zur deutschen Einheit eine große Bedeutung erhalten sollte." (75)

Interessant nachvollziehbar auch die klaren Durchblick ermöglichende Darstellung der Mobilisierungsschübe der DDR-Opposition in ihren einzelnen Gruppen (Neues Forum, Demokratie Jetzt, Demokratischer Aufbruch, Bündnis 90 u. a.), Zahlen und Namen führender Exponenten der Oppositionsgruppen und der in der Bürgerbewegung Verantwortlichen werden in ihrer Bedeutsamkeit quellenbelegt präzise vorgestellt. Die Entwicklung der Monate September bis Dezember 1989 (Vernetzungen, landesweite Ausbreitung des Protestpotentials wie die gegenseitigen dialektischen Verstärkungstendenzen von Demonstration und Dialog) werden in zentraler wie regionaler Bedeutsamkeit erörtert (Kap. III–VI). Die ursprüngliche Schutzfunktion kirchlicher Räume, die Schaffung der Bürgerkomitees als intermediäre Faktoren (nicht nur bei der Kontrolle und Auflösung der Staatssicherheit) wird facettenreich geschildert, ebenso die die Gruppen und Ostparteien unter kirchlicher Moderierung vereinigenden „Runden Tische". Der Kontext zur Regierungs- und Parteiseite bleibt dabei präsent.

Das Schlußkapitel (VII. „Das Ende der Bewegung") resümiert: Die Vision einer zivilen und selbstorganisierten Gesellschaft erwies sich als Illusion. Es gab keinen anderen Weg, als den eines parlamentarischen Repräsentationssystems, dessen Grundstein der Runde Tisch mit der Feststellung des Wahltermins legte. Damit ging die Initiative auf die Parteien über. Man konnte nicht verhindern, daß die Entwicklung seit Dezember 1989 von ihnen dominiert wurde und darüber hinaus auf die deutsche Einheit zusteuerte.

Quellen- und Literaturverzeichnis sowie Namen- und Ortsregister sind beigegeben.

Leipzig Kurt Meier

Theologiegeschichte

Altenberend, Johannes: **Leander van Eß (1772–1847).** Bibelübersetzer und Bibelverbreiter zwischen katholischer Aufklärung und evangelikaler Erweckungsbewegung. – Paderborn: Bonifatius 2001. 448 S. (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, 41) geb. € 29,90 ISBN: 3–89710–177–7

Als das heutige Kath.-Theol. Seminar an der Philippsuniversität Marburg 1991 den Beginn des Lehrbetriebs in katholischer Theo-

logie vor 200 Jahren feierte, so dachte es an einige katholische Theologen, denen es – eben seit dem Jahr 1791 – gestattet war, katholische Theologie (allerdings faktisch vorwiegend Kirchenrecht) zu lehren. Die bedeutendste Besetzung geschah mit dem aus Warburg in Westfalen stammenden *Leander van Eß*. Im Jahr 1812 wurde er zum „Professeur en Théologie Catholique à l'Université de Marbourg" ernannt, mit dem das Amt des katholischen Pfarrers in Marburg – die Gemeinde umfaßte damals nur etwa 180 Personen – verbunden war. In diesem Amt, das der Pfarrer an der damals noch als Simultaneum geführten Elisabethkirche ausübte, hat Leander van Eß viel geleistet, vor allem eine Art Liturgiereform. Obwohl in Marburg wohlgelitten, reichte er 1821, aufgrund fehlender Studenten kaum in der Lehre tätig, wegen zunehmender Konflikte mit der Kasseler Regierungsbehörde seinen Rücktritt ein, dem auch entsprochen wurde. In Darmstadt versuchte er 1822 einen persönlichen und beruflichen Neuanfang.

Von all diesen Vorgängen im Rahmen einer Gesamtdarstellung von Leben und Werk des Leander van Eß berichtet dieses hervorragende Buch und deckt damit einen Bereich der katholischen Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts ab, der bisher „terra incognita" war. Besonders bemerkenswert ist dabei, daß van Eß ein Protagonist für die Verbreitung der Bibel war. Er selbst legte 1890 – nach langen Vorarbeiten – eine Bibelübersetzung vor, deren verschiedene Ausgaben bis weit ins 20. Jahrhundert hinein sehr verbreitet waren. Ohne die katholische Kirche zu verlassen, ging er doch im Namen der reinen Lehre Jesu, wie sie im NT vorliege, mit dem kirchlichen Selbstanspruch und der kirchlichen Praxis scharf ins Gericht.

Van Eß ist aber ein früher Kämpfer für die zentrale Stellung der Bibel in der katholischen Kirche und damit – sowie mit seinen liturgiereformerischen Bemühungen – ein indirekter Impulsgeber für das Zweite Vatikanum.

Münster Harald Wagner

Ranff, Viki: **Wege zu Wissen und Weisheit.** Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen. – Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2001, 443 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, I/17), Ln € 40,00 ISBN: 3–7728–1974–5

Durch ihr Thema „Wissen" und „Weisheit" erfüllt die Diss. von V. Ranff ein seit langem bestehendes Desiderat, denn mit der Untersuchung der speziell auf die Geistigkeit bezogenen Begriffe Hildegards, die meist eine theologisch-anthropologische Entsprechung haben, hat erst Fabio Chávez Alvarez durch seine Arbeit über „rationalitas" bei Hildegard 1991 den Anfang gemacht.

In ihrer Einleitung wendet sich die Vf.in der abendländischen sapientia-Tradition zu, die bei Hildegard einen vorläufigen Höhepunkt und Abschluß findet, bevor sie bei Heinrich Seuse und später bei Jakob Böhme wieder lebendig wird und im 19. Jh. bei Solowjew erneut auftaucht, um dann zu Beginn ihres I. Hauptteils die Frage nach „Hildegard als Philosophin" zu stellen. Hier setzt sie sich zunächst mit den verschiedenen Charakterisierungen Hildegards in der Forschungsliteratur auseinander, die auf die Begriffe „Vision" und „Ekstase" bzw. die Definitionen von Mystik bezogen sind, wobei sie die Auffassung ablehnt, daß Visionen zwangsläufig auf Ekstase angewiesen seien. Verschiedene Visionsdefinitionen aus der Geschichte der Mystik, denen Visionen im Wachzustand nicht fremd sind, berechtigen sie dazu.

Mystik als intensive Gotteserfahrung, Visionen als ihre Haupterkenntnisquelle in einer Zeit, die eine Spaltung von Theologie und Philosophie noch nicht kennt, prophetisches Selbstbewußtsein und eine nicht etwa naive Verknüpfung von Vision mit Vernunfterkenntnis – das ist der Rahmen, den die Vf.in für Hildegards eigene Geistigkeit absteckt.

Es folgt ein Forschungsbericht, wo ab Hans Liebeschütz (1930) auch ältere Arbeiten berücksichtigt sind, die den scientia / sapientia-Aspekt einbeziehen. Da die genannten Arbeiten kontinuierlich wieder herangezogen werden, sind ihre Besprechungen an dieser Stelle knapp und zum Teil auch sehr kritisch. Gegen Versuche von psychologischer Seite, sich Hildegard anzunähern, meldet R. große Vorbehalte an, die meist auf Unkenntnis der lateinischen Hildegard-Texte und einschlägiger Forschungsliteratur, aber auch auf einem a-historischen Zugriff auf Hildegard beruhen. Die Forschungen von Christel Meier und Margot Schmidt werden als vorbildlich dargestellt. Gegenüber vom Göttin-Feminismus inspirierten Arbeiten herrscht mit Recht große Zurückhaltung.

Ein begriffsgeschichtlicher Überblick macht bewußt, wie sehr die atl. Weisheitsliteratur seit je auf das NT, den christlichen Neuplatonismus, die Kirchenväter, besonders auch die monastische Literatur und die Frühscholastik eingewirkt hat. Exemplarisch wird auf die lateinischen Übersetzungen des Corpus Dionysiacum seit dem 9. Jh. hingewiesen, von denen drei zu Hildegards Lebenszeit bereits zur Verfügung standen, womit das Übersetzungsproblem vom Griechischen ins Lateinische angesprochen wird, aber auch die Vielfalt der Begriffe für Geistiges bei Hildegard. Als Abbild der Weisheit in Gott erscheint in der eher platonischen Tradition die Anamnesis im Menschen, während in der aristotelischen Tradition sich Weisheit „als Wissenschaft von den ersten Gründen und Ursachen" zeigt, was die Erreichbarkeit von Weisheit zur Folge hat. (78. 80) Aus der biblischen Tradition verbindet sich damit das Verständnis des Glaubens (1 Kor) als Weisheit. Ob Porphyrius und Boethius auf Hildegard gewirkt haben können, wird von der Vf.in bezweifelt.

An den Hildegard offenstehenden biblischen Zugängen wird v. a. auf die Spiegelung der atl. Weisheitsliteratur in den ntl. Briefen aufmerksam gemacht, die auch zur Sophia-Christologie führte. Als eine mindestens indirekte Quelle für Hildegard gilt der Vf.in die Weisheitslehre der Alexandriner. Die Wechselwirkung von griechischen und lateinischen Schriften der Spätantike scheint die Frage nach Hildegards Quellen nicht einfacher gemacht zu haben. Bei Ambrosius als Vermittler griechischer Theologie in den Westen wird an seinem Weisheitsbegriff besonders die Verknüpfung von Erkennen und Handeln betont, bei Augustinus unter Rückgriff auf bisherige Forschungsliteratur die zentrale Bedeutung von scientia / sapientia in seinem Denken. Überraschend ist ein Befund der Vf.in bei Gregor d. Gr., der allgemein „als ergiebige Quelle für Hildegard" gilt (105). In seinen „Moralia" ist Hildegards Begriffsfeld von scientia keineswegs vorgegeben, und die Bedeutung von sapientia bei ihm sei noch nicht eingehend genug geprüft. Für das Frühmittelalter bzw. die Karolingerzeit beruft sich die Vf.in auf die Arbeit *Frau Weisheit* von Fairy von Lilienfeld. Nur Scotus Eriugena als möglicherweise an Hildegard durch Honorius Augustodunensis vermittelt, wird genauer dargestellt, zumal auch er eine ekstaselose Schau kennt.

In bezug auf die Frühscholastik vermißt die Vf.in eine Erwähnung Hildegards in Grabmanns *Geschichte der scholastischen Methode*, sie hätte allerdings anderswo bei ihm fündig werden können. Mit Grabmann betont sie jedoch die Nähe von Scholastik und Mystik bei Rupert v. Deutz, Bernhard v. Clairvaux, Wilhelm v. St. Thierry und Hugo v. St. Viktor. „Anselms Anspruch, Gott mit der Vernunft finden zu können, teilt auch Hildegard, seine Methodik dürfte ihr jedoch fern gestanden haben." (113) In bezug auf Petrus Lombardus wird die Frage gestellt, „ob Hildegards Spätwerk im Kontakt mit der Kompilation des Lombarden entstanden sein könnte (...). Vielleicht hat sie das Sentenzenbuch zur Kenntnis genommen und nach ihren Interessen und den zu ihrem Ansatz passenden Denkern ausgewertet" (115). Auffällig ist, daß bei Richard von St. Viktor der Weisheitsaspekt eine geringe Rolle spielt.

Es wird deutlich, daß alle bei Hildegard virulenten Themen einschließlich der praescientia Dei, wenngleich in unterschiedlicher Sichtweise, in ihrer geistigen Umwelt bereits vertreten sind, und daß „Theologieprofessoren sich mit ihren Fragen an eine Visionärin wenden" (122), worin ein Hinweis auf eine möglicherweise auch fachliche Anerkennung Hildegards gesehen wird.

Der große Hauptteil II der Arbeit ist untergliedert in „A. Scientia und sapientia in Gott" und „B. Scientia und sapientia in den endlichen Geistwesen". „Gott ist die Weisheit und umfaßt überzeitlich die Fülle des Wissens. Daran gibt er seinen Geschöpfen Anteil. Die Möglichkeit und das historische Faktum des Mißbrauchs dieser Teilhabe erkennt Hildegard in ihren Visionen." (124) Da ihr das „fides-quaerens-intellectum"-Anliegen zugeschrieben wird, kann bei ihr noch keine Rede sein von einer Trennung von Philosophie und Theologie. Wenn sie nach den „Grundlagen der Erkennbarkeit göttlichen Wissens und göttlicher Weisheit" fragt, ist also der Glaube dabei nicht ausgeschlossen.

Für das begrifflich nicht mehr aussagbare Selbstwissen Gottes stellt die Vf.in den Übergang Hildegards zu „unauslotbaren Bildern" fest wie dem des in sich kreisenden Rades, das aber auch zur „Darstellungsform für die richtige Relation des Menschen zu seinem Schöpfer" (134) wird, als abbildliches Rad aber nun mit dem neuplatonischen Exitus-Reditus-Schema verbunden. Das kreisende Rad oder die Scheibe schließt auf göttlicher Seite auch die praescientia ein. Dem Kreissymbol in anthropologischer Bedeutung entsprechen kosmische Bilder wie der Vollmond als ethische Integrität und der abnehmende Mond als sich verringernde Tugend.

An der praescientia Dei in ihren vielfältigen Nuancen bei Hildegard ist v. a. das „substantielle Wissen Gottes in Relation zur Schöpfung" (145) herausgehoben, das in „Scivias" der „Umkehr und Erlösung des Menschen" dient, wobei noch unausgeführte Teile in Hildegards Gebäude-Allegorie das für Menschen Unerkennbare des Vorauswissens sowie der providentia und praedestinatio Gottes verbildlichen. Biblische Bilder wie die Kelter enthalten nach dieser Analyse ausdrücklich auch den Leidensaspekt der praevidentia Dei. Als besonders wichtig zeigt sich bei Hildegard das Einssein von Liebe und Vorauswissen Gottes sowie die Weise des Existierens der Geschöpfe in ihm: „In Gott erscheinen alle Geschöpfe ohne Alter, da sie in seiner praescientia überzeitlich und zugleich existieren" (154). Die in der späteren Theologiegeschichte noch zu berühmten Auseinandersetzungen führende Frage nach dem Verhältnis von praescientia Gottes und freier Mitwirkung der Geschöpfe wird im Rahmen der frühscholastischen Gegenwart Hildegards diskutiert. Die Lösung liegt bei ihr „in der Einsicht, daß der Mensch frei in der Zeit handelt, was Gott jedoch formal wie inhaltlich ewig vorherweiß" (155). Der bei Hildegard häufig genannte „Ratschluß Gottes" bedeutet „das erkennende Handeln von Ewigkeit her" (171). Mit dem von ihr glücklich gebildeten Begriff „verzeitlichende Schöpfungserkenntnis in Gott" meint die Vf.in, daß nach Hildegard Gott in seiner ewigen praescientia die Zeit als Wirkungsraum der Geschöpfe verursacht, wodurch Pantheismus wie Deismus ausgeschaltet seien. Schuldhafte Gottvergessenheit bewirkt eine Abkehr Gottes vom Menschen, so daß er ihn gleichsam „nicht mehr kennen will" (180).

An dieser Stelle ist ein Kap. über das in der Scholastik vielfach behandelte Problem des Wissens Christi eingeschaltet, wobei für Hildegard wiederum spe-

zielle Akzente zu vermerken sind wie die Einheit von Erkennen und Handeln bei Christus sowie seine Bedeutung als kosmischer Wissensvermittler.

In dem der Weisheit Gottes gewidmeten Kap. werden Hildegards Visionen der oft in weiblicher Gestalt erscheinenden Weisheit besprochen, wodurch der Blick auf die sieben Geistesgaben und die Tugend des Maßhaltens (discretio) im menschlichen Abbild gelenkt wird. Nicht klar erschaubare Teile der Gestalt deuten auf die Verborgenheit der Wege göttlicher Weisheit für die Kreatur. Hildegard kennt sowohl die Synagoge als Trägerin der Weisheit des mosaischen Gesetzes, als auch die Ecclesia als Werk der Weisheit in der Glaubenserkenntnis. „Der sapientiale Charakter ihres Gottesbildes ist so zentral, daß Hildegard Gott und die Weisheit zuweilen miteinander identifiziert." (201) Auf der Abbild-Ebene dient bei Hildegard die Weisheit immer auch der Lösung ethischer Probleme. Hildegards Auslegungen von 1 Kor 1,24 und Luk 15,8–10 sind wiederum in den Rahmen patristisch-scholastischer Interpretationsgeschichte dieser Stellen gesetzt, wodurch die Varianten von Verbum- und Sophia-Christologie erfaßt werden. Auf S. 215 sollte anläßlich des Jessebaumes Maria besser nicht als Wurzelstock, sondern als Sproß aus dem Wurzelstock bezeichnet werden. „Die Wendung ‚profunda sapientia' umschreibt die Verwurzelung der Weisheit in der unergründlichen Tiefe und Erhabenheit Gottes als Schöpfungs- und Erlösungswirken." (221) Wichtig sind immer wieder die Hinweise der Vf.in, daß Hildegard keinen anthropologischen Dualismus kennt, da sie bei jeder kontextuell gegebenen Gelegenheit auf das Zusammenwirken innerhalb der Leib-Seele-Einheit aufmerksam macht.

Wie zu erwarten, beginnt der Abschnitt B des II. Teils mit Hildegards Engellehre innerhalb der pseudo-dionysischen Tradition. Allen Engeln gemeinsam ist nach ihr die Verehrung Gottes durch Erkennen und Lieben. Verschiedene Chöre haben aber noch verschiedene Funktionen in bezug auf die scientia Dei, so der oberste durch ein dem Wissen Gottes näherkommendes Erkenntnisvermögen, und der unterste durch Vermittlung von Gottesworten an die Menschen. „Eine Teilhabe der Engelchöre an der praescientia Gottes kennt Hildegard nicht." (231) Die Kehrseite der Engellehre betrifft die „Erkenntnis- und Wissensdefizite" beim Teufel sowie dessen Abbild, dem Antichrist.

Menschliches Wissen von Gott als ein „Zurückblicken" meint die neuplatonische reductio, die zugleich die Selbsterkenntnis fördert. Als wichtigen Unterschied zum späteren Denken hebt die Vf.in heraus, daß nach Hildegard die discretio dem Menschen nicht im Sündenfall genommen wurde, wenngleich sie nicht mehr die „herrschaftlich-beseligende, die „laeta scientia" der ursprünglichen Schöpfungsordnung sei (242). Mit Recht betont die Vf.in, daß nach Hildegard der Leib an der Gottebenbildlichkeit teilhat.

Es folgen Analysen verschiedener Begriffskompositionen Hildegards wie profunda und pura scientia, auch speculativa scientia, die bei Hildegard heilsgeschichtlich, nicht zeitenthoben, sondern als „abgestufte Wiedererlangung der Gotteserkenntnis" (262) zu verstehen sei, als spiegelhaft im Sinne von Röm 1,20f, einschließlich der „Unentschuldbarkeit jener, welche Gott dennoch nicht die Ehre erweisen, sondern (...) in ihrem unverständigen Herzen Verdunklung erfahren" (264). Das Versäumen möglicher Gotteserkenntnis wird auf schuldhaftes Abstumpfenlassen der geistlichen Sinne zurückgeführt. Im vertrauten Rahmen biblischer Bilder werden immer wieder eigene Denkansätze Hildegards aufgewiesen. Grenzen der Gotteserkenntnis sind aber nicht nur schuldhafter Art, sondern geschöpflich bedingt und bringen, was die Vf.in als bemerkenswert herausstellt, auch Grenzen der Selbsterkenntnis mit sich. Wichtig ist die Feststellung, daß nach Hildegard das menschliche Gotteswissen durch die Sünde nicht vollständig zerstört ist, denn es bleibt das prophetische Erkennen mit seinen Konsequenzen für die sittliche Erkenntnisfähigkeit.

Als Unterschied zum späteren Aristotelismus mit seiner von den Sinnen ausgehenden Erkenntnislehre wird „die Seele als Ursprung der Gedanken" bei Hildegard festgehalten, jedoch kann damit auch etwas anderes gemeint sein, zumal sie den aufsteigenden Weg Sinne – Seele – Geist auch kennt. Ein Ergebnis der Arbeit ist, daß „conscientia" nur in den ersten beiden und nicht im dritten Visionswerk Hildegards vorkommt, woraus die Vf.in schließt, dieses Wort sei „wohl enger an den heilsgeschichtlichen Weg und die Tugendkräfte als an die kosmische Weltsicht des Spätwerkes gebunden" (291). Es folgt eine Analyse von Hildegards differenzierender Begriffsbildung wie scientia boni et mali, scientia bona, scientia mala. Hildegards hohe Wertung dessen, was der Mensch bereits aus der Schöpfung besitzt, wird dabei immer von neuem sichtbar gemacht.

Die aus menschlichem Gotteswissen und ihm entsprechendem Handeln hervorgehende Weisheit, wiederum weiblich dargestellt, verbindet vita activa und contemplativa, wie man es in der späteren Mystik-Tradition öfter findet. Der Ausdruck „lucens sapientia, der für die Mystik steht, ist nach der Vf.in „in dieser Dichte einmalig" (346) bei Hildegard. Die Fügung „anima symphonialis" deutet darauf hin, daß auch die Musik bei Hildegard Ausdruck der Weisheit ist.

In ihrem nur 10 S. umfassenden Teil III geht die Vf.in auf Ternare mit Wissens- und Weisheitsbezug bei Hildegard ein, die sowohl verbal wie substantial ausgedrückt sein können.

Die Arbeit zeichnet sich methodisch durch Behutsamkeit aus, indem sie auf noch bestehende Forschungslücken hinweist, so daß in mancher Hinsicht ein abschließendes Urteil noch nicht möglich ist, und indem die Vf.in viele ihrer Interpretationen als möglich oder wahrscheinlich bezeichnet, also keine ausschließliche Gültigkeit dafür beansprucht.

Tokyo Elisabeth Gössmann

Dogmatik

Maron, Gottfried: **Ignatius von Loyola**. Mystik – Theologie – Kirche. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 301 S., geb. € 34,00 ISBN: 3–525–55442–7

Das vorliegende Buch ist die Einlösung eines alten Versprechens. In einer Sammelbesprechung von Ignatius-Literatur zum Gedächtnis seines 400. Todestages 1956 hatte G. Maron, evangelischer Kirchenhistoriker, Studien über Kirche, Schrift und Tradition bei Ignatius angekündigt. Aber erst nach seiner Emeritierung konnte er sich dem Thema mit voller Kraft widmen. Dabei ist er wie H. Rahner der Meinung, daß man über den bloß historischen Ignatius hinauskommen und zum theologischen Ignatius vordringen müsse.

Nach einer kurzen Einführung „Zur Biographie" (13–18) weist der Vf. im 1. Kap. „Die Heilige Schrift" (19–47) darauf hin, daß Ignatius der Heiligen Schrift nie in vergleichbarer Weise begegnet ist wie Luther. Seine Lebensbücher waren vielmehr zunächst eine Heiligenlegende und die Vita Christi, später die Imitatio Christi. Durch die Beschäftigung mit der Vita Christi wird das Leben Christi zwar zum zentralen religiösen Inhalt seines Lebens. Dabei steht für ihn aber nicht das Wort Jesu im Mittelpunkt wie bei Luther, sondern die Gestalt Jesu. In den Exerzitien sucht er die Texte der Hl. Schrift aus, die zur Meditation geeignet sind, wobei die Texte oft aus meditationstechnischen Gründen gekürzt sind. Ignatius fehlt ein theologisch-reformatorisches Interesse an der Hl. Schrift. Auch könne man bei ihm nicht von einer Nachbarschaft zu Humanismus oder Reformation sprechen (vgl. den Exkurs zur Arbeit von Ruhstorfer, 30–41).

Im 2. Kap. über die ignatianische „Mystik" (48–83) stellt der Vf. die Frage, ob Ignatius ein Mystiker war. Seine Exerzitien gehören nicht zur mystischen Literatur; hingegen ist das Geistliche Tagebuch ein mystischer Text und der Bericht des Pilgers bezeugt mystische Erfahrungen. Der Vf. untersucht die verschiedenen mystischen Phänomene bei Ignatius (Visionen, Erleuchtungen, Auditionen). Die ignatianische Mystik wird als eine „höfische" Mystik bezeichnet, denn in ihr finden sich Momente der höfischen Welt (Majestät, Ehrfurcht, Größere Ehre Gottes, himmlischer Hof, Engel, Herrin). Ignatius sucht im Gebet die familiaritas mit Gott, meidet aber jede ungebührliche Vertraulichkeit. Er kennt zwar die klassischen drei Stufen der Mystik (Reinigung, Erleuchtung, Einigung), aber er spricht nicht von Braut-Mystik oder Vergöttlichung der Seele. Es bleibt ein starkes Gefühl der Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät. „Statt Wesensverschmelzung ‚Zugang zum Vater', statt Jesusminne ‚Zugeselltsein zum Sohn'" (82): So charakterisiert der Vf. zu Recht das „mystische" Verhältnis des Ignatius zu Gott.

Das 3. Kap. „Theologie" (84–129) behandelt die Bedeutung des Ignatius für den Fortgang der Theologie zwischen Mittelalter und Neuzeit. Nadal, einer der Vertrauten des Ignatius, hat diesen als „unseren Vater, den Theologen" bezeichnet. Da er sein wichtigstes Werk, die Exerzitien, im wesentlichen als Laie geschrieben hat, bezeichnet der Vf. ihn als „Laientheologen". Seine „Laientheologie" ist eine auf herkömmlich katholischer Religiosität beruhende, durch fromme Lektüre zum Leben erweckte Frömmigkeitstheologie, sodann eine Art psychologisch begründeter („Unterscheidung der Geister") Erfahrungstheologie, schließlich eine durch visionäre Erfahrungen geprägte neue Sicht vieler Dinge, eine Art mystischer Theologie. Das Motiv für Ignatius zu studieren war sein Anliegen, „den Seelen zu helfen". Er besaß einen Geschmack für Geistliches und eine Abneigung gegen überzogenen Intellektualismus in den Studien. Er war aufgeschlossen für den wissenschaftlichen Nutzen des Humanismus und sah die Bedeutung der „Positiven Theologie". Er führte eine Studienreform herbei, in der er das pastorale Ziel betonte. „Das bedeutet eine Erweiterung in Richtung der ‚praktischen Theologie', als deren Begründer auf katholischer Seite man Ignatius wohl ansehen kann." (123)

Das 4. Kap. „Die Kirche" (130–163) behandelt ein besonders kontroverses Thema. Kritik an der Kirche hat es in der Geschichte immer gegeben. Der Vf. behauptet nun: „Bei Ignatius von Loyola finden wir allerdings keine Spur von Kirchenkritik" (131), wobei er sich v. a. auf die „Regeln zum Fühlen mit der Kirche" beruft. Ignatius habe darin ein Programm der Anti-Kritik, des Lobens, der Kirchenverehrung und Kirchenfreude entwickelt. Ignatius betont die enge Zusammengehörigkeit von Christus und Kirche mit Konsequenzen, die der Vf. aus evangelischer Sicht nicht akzeptieren zu können meint. Denn daraus entstehe eine gefährliche Einebnung der Zehn Gebote mit Vorschriften der Kirche und eine gefährliche Überhöhung des Wirkens kirchlicher Amtsträger (155).

Das 5. Kap. ist der Idee der „Gesellschaft Jesu" (164–200) gewidmet. Wie für Ignatius steht die Gestalt Jesu auch für seine Gemeinschaft im Zentrum. Dem Vf. fällt bei Ignatius ein Zurücktreten Marias gegenüber Jesus auf. Erst in der 2. Hälfte des 16. Jh.s sei Maria das religiöse Einheitsband eines gegenreformatorischen „Neukatholizismus" geworden. Der Abschnitt „Nachfolge in der Gesellschaft Jesu" zeigt, daß die ersten Jesuiten sich im Bild des Jüngers, nicht in dem des Mönches wiederfanden. Ihr Ziel sahen sie darin, „den Seelen zu helfen". Deshalb auch der Verzicht auf das Chorgebet (nicht: „Morgengebet", wie es infolge eines Druckfehlers 189 heißt).

Im 6. Kap. „Der Mensch" (201–231) geht es zuerst um die Frage, ob es einen ignatianischen Anthropozentrismus gebe, sodann um die Arbeit am Menschen, der im Mittelpunkt der G. J. als eines Seelsorgeordens steht. Die wichtigsten Seelsorgsmittel bei Ignatius sind Beichte, persönliches Gespräch, Seelenführung, Geistliche Übungen. In den Exerzitien sieht der Vf. ein „Modell der cooperatio", dem er das „Modell des Handelns Gottes" (Reformatoren) entgegenstellt (209). Eine Nähe zwischen Ignatius und Luther findet man unter den Stichworten Schulen und Professionalität. Im ignatianischen Menschenbild

entdeckt der Vf. Akzente, die ein ausgesprochen „neuzeitliches" Gepräge tragen, etwa: schöpferische Phantasie, Vernunft, Individualismus.

Das 7. Kap. steht unter dem Stichwort „Reform" (232–268). Kann man Ignatius einen Kirchen-Reformer nennen? Oder war er ein Gegenreformator? Sicher hatte er keine reformatorische Intention. Aber er war auch kein Anti-Luther. Er war ein Mann der Katholischen Reform, nicht der Gegenreformation. Er sah seine Aufgabe eher in der Hilfe der bedrängten Katholischen Kirche als in der Bekämpfung des Protestantismus. Eine Nähe des reformatorischen Anliegens zu Ignatius sieht der Vf. darin, daß das Leben des religiösen Menschen nicht mehr weltflüchtig, sondern weltzugewandt ist.

Das 8. Kap. handelt von „Ignatius von Loyola in evangelischer Sicht" (269–284). Auf eine zusammenfassende Darstellung des Ignatius in der protestantischen Literatur folgt ein Vergleich zwischen Ignatius und Luther. Dabei stellt der Vf. Nähe und Ferne fest. Beide sind Christozentriker, aber bei Ignatius steht nicht das Wort Jesu im Mittelpunkt wie bei Luther, sondern die Gestalt Jesu. Für beide Männer waren Bücher von größter Wichtigkeit, aber die Bücher des Ignatius spielen bei Luther keine Rolle, und die Heilige Schrift hat bei Ignatius nicht die Bedeutung wie bei Luther. Während Luther seinen Glauben vom Hören auf das Wort Gottes hat, habe Ignatius, so meint der Vf., seinen Glauben wesentlich aus seinen eigenen geistlichen Erfahrungen (278). Ein starker Gegensatz besteht auch darin, daß Ignatius seine eigenen religiösen Erfahrungen an der Kirche kontrolliert; Luther mißt die Kirche an dem von ihm erfahrenen Kriterium alles Christlichen, am Wort Gottes, das die Kirche nicht in ihrem Besitz hat. – Zusammenfassend möchte der Vf. den Gang der Forschung in der evangelischen Literatur mit dem Begriff „Annäherungen" umschreiben. Suche nach geschichtlicher Wahrheit heißt aber zugleich Entfernung von konfessionalistischer Voreingenommenheit. Bei allen theologischen Unterschieden ist die gemeinsame Ausgangsbasis im Auge zu behalten, von der aus beide verschiedene Wege gehen. Ignatius fragt nach der kirchlichen Verwirklichung, Luther fragt nach der Christlichkeit der Kirche.

Das vorliegende Buch ist seit den Arbeiten von H. Boehmer zu Beginn des 20. Jh.s das bedeutendste Werk eines evangelischen Autors über Ignatius. Dabei ist das Anliegen in erster Linie nicht historisch, sondern theologisch. Das Werk verrät eine gute Kenntnis der Quellen, ein tiefes und wohlwollendes Eindringen in die Gestalt des Ignatius und wird sicher zum ökumenischen Dialog beitragen. Als Ergebnis fällt eine erstaunliche Nähe des Ignatius zu den Anliegen Luthers auf, wobei die „Ferne" jeweils die Diskussionspunkte liefert. Die Fragen an Ignatius werden aus reformatorischer Sicht vorgetragen. Dabei ist es wohl nicht immer leicht, die Voraussetzungen eines Katholiken im 16. Jh. richtig einzuschätzen. So sollte man m. E. bei Ignatius nicht nur vom Text der Exerzitien ausgehen, um etwa die Lehre vom Gebet oder von der Kirche zu erheben, denn vieles wird selbstverständlich aus der katholischen Tradition vorausgesetzt. Auch war den damaligen Christen der Inhalt der Hl. Schrift wohl viel mehr präsent, als wir uns das heute vorstellen können. Bei der Meditation geht es nicht darum, daß Gott auf der Bühne, die wir errichten, mitspielt (78); die „Methode" soll nur dazu dienen, dem Beter die Hl. Schrift existentiell näherzubringen. Es ging Ignatius nicht um einen theologischen oder philologischen Umgang mit der Bibel, sondern um einen betenden. Wenn der Vf. sagt: „Die entscheidenden Anstöße für sein Leben erfährt Ignatius nicht durch die Hl. Schrift, sondern unmittelbar durch mystische Schauung" (41), und: „die Heilige Schrift vermittelt Ignatius nicht die Offenbarung", sie ist nur das „nachträglich Bestätigende" (42), so ist das m. E. so zu verstehen, daß der Glaube zwar in ihm durch die gnadenhaften Erlebnisse erst richtig lebendig geworden ist; den Glauben selbst aber hat er nicht durch mystische Erfahrungen gefunden, sondern durch die Verkündigung der Kirche. Er hat inhaltlich nur das geschaut, was er durch die Verkündigung schon wußte. Die Hl. Schrift war für ihn nicht Bestätigung, sondern Voraussetzung für die Schauungen. – Noch ein Hinweis: Die „Geheimnisse des Lebens Jesu" gehören nicht nur zur „4. Woche" der Exerzitien (30), sondern zur 2. bis 4. Woche; sie stehen also als Anhang nach der 4. Woche. – Eine Diskussion der Anfragen an die Exerzitien würde den Rahmen der Rezension überschreiten; zum Handeln Gottes in den Exerzitien vgl. aber Ex. n. 15. – In den Schriften und im Leben des Ignatius kann man wohl doch mehr Kirchenkritik finden, als der Vf. meint, allerdings nie, um in der Öffentlichkeit Gehör zu finden, sondern an der richtigen Stelle, um wirklich etwas erreichen zu können. – Mit Recht betont der Vf. die ökumenische Christenpflicht, den Dialog fortzuführen. Dabei sollte man nicht nur über die beiden historischen Gestalten Luther und Ignatius reden, sondern auch über die von ihnen gemeinten Anliegen selbst.

Frankfurt am Main Günter Switek

Marshall, Bruce D.: **Trinity and Truth**. – Cambridge: Cambridge University Press 2000. XIV, 287 S. (Cambridge Studies in Christian Doctrine, 3), geb. US-$ 70,00 ISBN: 0–521–45352–6

Der Vf. beschäftigt sich in angelsächsisch-sprachphilosophischer Tradition mit dem Zusammenhang zwischen der christlichen Trinitätslehre und dem Begriff der Wahrheit. Marshall konturiert dabei die Frage nach der Wahrheit im Sinne einer sprachphilosophisch-theologischen Problemanzeige, indem er grundsätzlich mit Blick auf christliche Überzeugungen und Glaubenslehren („beliefs") zwischen ihrem propositionalen Gehalt als „assertio" und den kriteriologischen Gründen ihrer Geltung bzw. ihres Geltungsanspruches differenziert.

Dabei sucht er ausdrücklich (14) die Erkenntnisse der analytischen Philosophie für die Frage nach der Wahrheit bzw. ihren kriteriologischen Gründen im Zusammenhang mit christlichen Glaubenslehren in Dienst zu nehmen (und nicht umgekehrt). Dazu setzt er voraus, daß christliche Kirche und Theologie ihren eigenen „Erkenntnisverpflichtungen" nachzukommen, diese aber mit den besten vorhandenen philosophischen Argumentationen zu stützen bzw. zu erhellen haben, zu denen der Vf. die analytische Philosophie rechnet.

Um theologisch Rechenschaft über die kriteriologische Begründung christlicher Glaubensüberzeugungen zu gewinnen, unternimmt er eine Bestimmung dieses Begriffes. Diese gewinnt er vom christlichen Gottesdienst und sakramentalen Leben der Kirche her, insbesondere der Eucharistiefeier, da sich im Gottesdienst, in dessen Zentrum das Bekenntnis zum dreieinigen Gott steht, das Spezifische der Identität christlicher Gemeinschaft („community") finden läßt bzw. widerspiegelt. Dabei ist die trinitarische Identifizierung Gottes als gottesdienstlich-praktisches Kriterium grundlegend für alle weiteren Glaubensüberzeugungen bzw. -lehren.

In kritisch-rezeptiver Aufnahme der Erkenntnisse, die sich für den Vf. aus den jüngsten sprachphilosophischen Debatten (Quine u. a.) über die Begriffe Wahrheit, Bedeutung („meaning") und Überzeugung („belief") gewinnen lassen, und in Absetzung von den religionsphilosophischen Ansätzen v. a. Schleiermachers, Ritschls und Rahners entwickelt M. einen eigenen epistemologisch-theologischen Entwurf, der von der legitimen epistemologisch-kriteriologischen Selbständigkeit der Kirche bzw. der christlichen Theologie gegenüber den Erkenntnisbegründungen anderer Wissenschaften ausgeht und der sich in Form einer trinitarischen Kriteriologie die Frage nach dem Legitimationsgrund eigener (christlich-theologischer) Wahrheitsansprüche bzw. Überzeugungen stellt. Dabei ist es für seine Argumentation wesentlich, daß eben nicht der Rekurs auf das trinitarische Glaubensbekenntnis als solches alle weiteren spezifisch christlichen Überzeugungen als wahr legitimiert. Vielmehr ist es für M. der dreieinige Gott im Leben der Kirche selbst, der die Kohärenz von Wahrheit, legitimierter Überzeugung und Überzeugungsbereitschaft generell verbürgt.

Was dem Vf. allerdings dabei entgeht, ist die zirkuläre Problematik seines eigenen Argumentationsgangs: Die Begründung, daß es der dreieinige Gott selbst ist, der die Lehren und Glaubensüberzeugungen der Kirche im Allgemeinen wahr sein läßt, bedürfte wiederum einer kriteriologischen Grundlegung, insofern diese trinitarische „Begründung", so wesentlich sie auch ist, selbst noch einmal eine Glaubensüberzeugung darstellt. Sollte es sich damit bewahrheiten, daß sprachanalytisch begründete theologische Entwürfe (ebenfalls?) in Aporien landen, die sie doch unter Absetzung von erfahrungsorientierten bzw. idealistisch ausgerichteten theologischen Ansätzen umgehen woll(t)en?

Paderborn Peter Lüning

Schwarz, Hans: **Die christliche Hoffnung.** Grundkurs Eschatologie. Mit zahlreichen Schaubildern. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, S. 243 (Biblisch-Theologische Schwerpunkte, 21), kt € 19,90 ISBN: 3–525–61403–9

Der lutherische Regensburger Systematiker H. Schwarz, ausgewiesen durch intensive Beschäftigung mit der Thematik (Eschatology, Grand Rapids 2000), legt eine Darstellung der Materie vor, die im 20. Jh. wie wenig andere aus dem christlichen Glaubensbestand an theologischem Gewicht gewonnen und theologischer Aufmerksamkeit sich erfreut hat. Das Buch zeichnet sich aus durch umfassende Sachkenntnis, souveräne Vermittlung und Behutsamkeit in den eingenommenen Positionen wie durch vornehme Achtung differierender Thesen – das gilt für die anderslautenden Theologumena im ökumenischen Spektrum wie auch für die nichtchristlichen Anschauungen. Die komplizierte und weite Problematik der Eschatologie findet aufmerksame Beachtung und einläßliche Darstellung in angemessener, aber leicht verständlicher Sprache. Leser und Leserin bekommen durch entsprechende Register und die jedem Kap. bei-

gefügte Literaturliste Zugang zu den Themen; eine geistlich-spirituelle Hilfe wollen die „seelsorglichen und religionspädagogischen Aspekte" anbieten, die ab und an unter dem (nicht unbedingt glücklichen) Rubrum „Zum Einhaken" eingestreut werden. Druckbild und einige Grafiken dienen ebenfalls den Adressaten.

In bewährter dogmatischer Methode werden die biblischen (Kap. 1 u.2) und geschichtlichen Grundlagen (Kap. 3) gelegt, sodann die „Adversarii" unter dem Titel „Alternativen zur christlichen Hoffnung und die Herausforderungen zur Gegenwart" (Kap. 4) verhört, ehe im anschließenden Kap. die „Entfaltung der christlichen Hoffnung" vorgenommen wird, ausgehend von der Auferstehung Christi. Hier bezieht sich der Vf. nicht allein auf die individuellen, sondern auch auf die kosmischen Dimensionen des Glaubens an die absolute Zukunft. Er zeigt sich am Ende (Kap. 6) als Fundament der christlichen Hoffnung.

Diese wird immer wieder auch auf der Folie zeitgenössischer Theorien wie Reinkarnationslehre, New Age, Millenarismus, kommunistische Utopie herausgearbeitet. Natürlich steht S. der katholischen „Fegfeuerlehre" skeptisch (aber um Verständnis dankenswert bemüht) gegenüber. Den der Apokatastasis-Lehre zugrunde liegenden Heilsuniversalismus lehnt er unter Berufung auf Schriftaussagen ab – ob nicht diesen Texten ein paränetischer Charakter zu eigen sein könnte, wird nicht erörtert. Die Fürbitte für die Toten erscheint als Versuch der Beeinflussung Gottes. Hier wie auch bei der Diskussion der Purgatoriumslehre berücksichtigt der Vf. nicht die fundamentale Differenz zwischen der für dieses Leben unvermeidlichen Zeit-Anschauung und der postmortalen Aufhebung der Zeit für den Gestorbenen und in der transzendenten Sphäre Existierenden, obschon er sich dieser prinzipiell ausweislich (191f) bewußt ist. In der Debatte „Unsterblichkeit der Seele" versus „Auferstehung der Toten" schlägt der Vf. sich zur zweiten Partei, wie heute die meisten Theologen unbeschadet ihrer Konfessionszugehörigkeit. Die Übernahme der griechischen Unsterblichkeitstheorie nennt er „eines der größten Mißverständnisse des christlichen Glaubens" (124), sicherlich mit ganzem Recht. Auf eine nicht selten und auch in diesem Werk zu findende Redeweise sei kritisch hingewiesen: Wenn Wissenschaftler Karriere als Kirchenfürsten machen, übernehmen sie dergestalt andere Aufgaben, daß dadurch auch die Perspektivität ihrer Aussagen mutieren kann. Es dient der „distinctio" theologischer Darstellung, wenn man unterscheidet, ob jemand etwas als akademischer Lehrer oder als Lehramtszeuge vertreten hat. Konkret: Auf den S. 103 und 105 wird dem „Kardinal" und „Bischof" Lehmann ein Aufsatz zugewiesen, den dieser 1980 (drei Jahre vor der Bischofsweihe) geschrieben hat. Der heutige Kardinal Ratzinger (Bischof seit 1978) erleidet das nämliche Schicksal bzgl. eines Buches, das er als Regensburger Prof. 1977 verfaßt hat (109).

Auch in diesem für weite theologisch interessierte Kreise sehr empfehlenswerten Kompendium der Eschatologie zeigt sich, wie sehr gerade diese systematische Disziplin auf Bilder und damit auf eine sachkundige Hermeneutik angewiesen ist und bleiben wird. Damit aber ergibt sich eine Einsicht, die der Vf. ganz am Anfang äußert und die ein Schlüssel für den Zugang zur Sache, aber natürlich auch zur Darstellung ist: „Die Eschatologie ist (...) mindestens ebenso sehr als Lehre von der Gegenwart wie als Lehre von der Zukunft zu betrachten" (14).

Pentling Wolfgang Beinert

Ökumene

Dalferth, Ingolf U.: **Auf dem Weg der Ökumene.** Die Gemeinschaft evangelischer und anglikanischer Kirchen nach der Meißener Erklärung. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002. 278 S., geb. € 38,00 ISBN: 3–374–01949–8

Der Theologe Dalferth widmet sich mit diesem Buch nicht nur evangelisch-anglikanischer Ökumene, sondern bedenkt aus einem dezidiert evangelischen Verständnis heraus den Begriff der Einheit christlicher Kirchen.

Dazu ordnet er den anglikanisch-evangelischen Dialog in einen größeren historischen wie systematisch-theologischen Rahmen ökumenischer Bemühungen der christlichen Konfessionen untereinander ein und kommt danach auf die für die evangelisch-anglikanischen Gespräche wichtigen inneranglikanisch unterschiedlichen historischen wie systematischen Zugänge zur Amtsproblematik zu sprechen. Dabei erkennt er richtig, daß die anglikanische Voraussetzung für „volle kirchliche Einheit", die Übernahme des im Anglikanismus in seiner theologischen Bedeutung umstrittenen historischen Bischofsamtes, weniger aus theologischen, denn aus kirchenrechtlichen Gründen in der anglikanischen Kirche von England und dann im gesamten Anglikanismus durchgesetzt wurde. Insofern die Meißener Erklärung von 1991 zwischen der Kirche von England und den deutschen evangelischen Kirchen aufgrund eines unterschiedlichen Verständnisses des kirchenleitenden Amtes zwar eine begrenzte kirchlich-sakramentale Gemeinschaft, aber noch keine „volle, kirchliche Einheit" erreichen konnte, ist die anglikanische Voraussetzung, die Übernahme des historischen Episkopates, für eine solche Einheit weiterhin in Geltung.

D. setzt sich nicht nur entschieden gegen diese anglikanische Position, sondern auch gegen ein von ihm der römisch-katholischen Kirche unterstelltes „redintegratives" Amts- und Einheitsverständnis ab. Dies glaubt er aufgrund seiner der ökumenisch „geöffneten" Aussageabsicht zuwiderlaufenden rückkehrökumenischen Deutung des „subsistit in" aus Lumen Gentium 8 erkennen zu können (199ff). Dem Rez.en als Vertreter römisch-katholischer Theologie wird dabei mit Blick auf die von ihm erwogene Vorstellung von legitimen schultheologischen Differenzen in einer (keineswegs mit der dem römischen Katholizismus identischen) zukünftig geeinten Kirche ebenfalls „Redintegrationsökumene" unterstellt (214). Dagegen setzt D. seine eigene evangelische Überzeugung von der Einheit der Kirche und ihres Amtes (220ff). Hinsichtlich des Einheitsbegriffes unterscheidet er strikt zwischen dem Vorgang der ausschließlich göttlichen Konstituierung der Kirche und ihrer Einheit, die sich unter Verweis auf CA 7 wahrnehmbar durch die notwendige und für eine solche Einheit zugleich hinreichende Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung vollziehe, und einer menschlichen Suche nach immer größerer sichtbarer Gemeinschaft zwischen den Kirchen. Der Suche nach der letzteren ordnet er die Frage nach dem Amt zu, das das göttliche Sichtbarwerden der Einheit der Kirche nur bezeugen, nicht aber sichtbar machen oder instrumental herstellen könne. Daher sind für ihn die Bemühungen um eine Überwindung der Trennungen in der Amtsfrage nicht dem von ihm skizzierten theologischen Einheitsbegriff zuzuordnen. Deshalb ist es für ihn schlüssig, von legitimen unterschiedlichen geschichtlichen Entfaltungen und Ausgestaltungen des einen kirchlichen Dienstamtes zu sprechen, das sich wiederum nicht einer unmittelbaren Setzung Gottes verdanke, sondern ausschließlich vom göttlich gestifteten (und insofern wesentlichen) Dienstamt der ganzen Kirche her zu verstehen sei. Dazu folgt er der innerevangelischen Interpretationslinie von Höfling, Goertz und Herms, die aus einer ganz bestimmten Sicht der evangelischen Bekenntnisschriften bzw. der Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen die ganze Kirche als primären Träger des „ministerium verbi" sehen (170f). Diese „Übertragungstheorie" aber schlichtweg als „evangelisch" auszugeben, ohne zugleich andere innerevangelische Positionen (wie etwa die von Pannenberg und Wenz) zumindest zu erwähnen (ein schlichter Hinweis auf die Stiftungstheorie von F. J. Stahl genügt eben nicht) und damit den innerevangelischen Streit um die Stiftung des Amtes für überholt zu halten, ist wissenschaftlich unredlich und wird sowohl dem innerevangelischen als auch dem ökumenischen Diskussionstand nicht gerecht.

D.s evangelisch-katholische Polarisierung in der Einheits-, Kirchen- und Amtsfrage entspricht letztlich der grundsätzlichen theologischen Aussageabsicht des Vf.s, die er in den letzten Kap.n anhand des Einheitsbegriffes (sozial-)philosophisch wie theologisch-ekklesiologisch zu entwickeln sucht. Gemäß des Dalferthschen Ökumeneverständnisses (245–278) ist klassische Konsensökumene aporetisch, da sie nicht in der Lage sei, ein von ihr beschworenes bzw. unterstelltes gemeinsames Verstehen eines Sachverhaltes zu ermöglichen bzw. zu gewährleisten. Dagegen sei lediglich „Verständigung" erzielbar, insofern die unhintergehbare „Mehrfachkodierung" eines ökumenischen Textes eine der eigenen theologischen Perspektive kohärente Deutung eines solchen Textes und dieser zugleich auch die Kohärenz der jeweils anderen theologischen Perspektive ermögliche und verlange (255f), nicht aber Übereinstimmungen in einem „identischen Gemeinsamen" (274). Da D. somit einen epistemologisch unüberwindbaren „garstigen Graben" zwischen unterschiedlichen Verstehensannäherungen gegenüber einem (für ihn nicht einmal notwendigerweise demselben) Sachverhalt annimmt, erweist er sich als „Kind" der Postmoderne, die die Unhintergehbarkeit der Differenz nicht nur diskursethisch einklagt, sondern als erkenntnisleitende Methodologie deklariert. Daher versteht sich, daß er eine hermeneutische Grunddifferenz zwischen einem „Lehrkonsens-orientierten" und einem „Glaubenskonsens-orientierten" ökumenischen Dialog zu erkennen vermeint (277), wobei ausschließlich letzterer notwendige „Spielräume" für die zwischen Freunden auftretenden (in nicht nur terminologischer Anlehnung an Nietzsche) „Mißverständnisse" lasse, ersterer hingegen epistemologische „Einheit" auf Kosten der Differenz erzwinge und folglich neue, andere Spannungen und Differenzen hervorbringe. Dies sieht er vornehmlich in der von einem kirchlichen Lehramt dominierten katholischen Kirche verwirklicht, während die Vielfalt von und in evangelischer Theologie und Kirche die Differenz des „Platzhalters" der Hl. Schrift gegenüber dem den

Glaubenskonsens selbst hervorbringenden Gott aufrechterhalte und bezeuge (hier in erneuter Anlehnung an Herms). Zugleich verweist D. auf die Möglichkeit und Notwendigkeit der Schrift, im Sinne eines „Dritten" gegenüber katholischer und evangelischer Position diese gemeinsamen „Spielräume" in der Unterschiedlichkeit der Deutungen zu gewährleisten. Dabei ist ihm der Widerspruch in seiner eigenen Argumentation nicht gewahr, daß er das evangelische Schriftprinzip (nicht die hl. Schrift als solche!) in einer ganz bestimmten postmodernen Interpretation zur gemeinsamen erkenntnisleitenden Grundlage des zukünftigen ökumenischen Dialogs erklärt (276–278), zugleich aber von der Unerreichbarkeit des jeweils anderen konfessionellen Standpunktes ausgeht. Hier ist ökumenischer (nicht bloß römisch-katholischer) Widerspruch um der begrifflichen Klarheit und Wahrheit willen notwendig (so auch mit Blick auf die grammatische Richtigkeit, die doch um der von ihm selbst vielbeschworenen postmodernen Bedeutsamkeit des „Fremden" willen Beachtung finden sollte: Die Kapitelüberschrift „A hermeneutics for unity" widerspricht der englischen Grammatik, die „hermeneutics" nur ohne Artikel kennt). Könnte nicht der Lesende darüber hinaus ein Literaturverzeichnis erwarten, das Auskunft über D.s harmonische Symbiose von rechtskonservativ-evangelischen und philosophisch-postmodernen Vf.n gibt?

Paderborn Peter Lüning

Der Theologe Melanchthon, hg. v. Günter Frank. – Stuttgart: Jan Thorbecke 2000. 452 S. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, 5), geb. € 29,25 ISBN: 3–7995–4806–8

Konstatierte Wilhelm Maurer 1960, das neue Melanchthonbild sei trotz neuer Anstöße noch nicht gezeichnet, das Urteil über den Theologen Melanchthon immer noch schwankend, so befindet sich die jüngere Melanchthon-Forschung in einer unvergleichlich besseren Situation. Melanchthons Briefwechsel wird seit 1977 von der Melanchthon-Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben und bietet eine vorzügliche Quelle für die Melanchthon-Forschungsarbeit. Die Jubiläumsfeierlichkeiten anläßlich des 500. Geburtstages des Reformators 1997 regten auf breiter Front zu einer Fülle von Publikationsprojekten an. Auch der ökumenische Dialog zwischen den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche hat zu einer Konzentration auf die Kernfragen der Reformation, auf die Frage der Rechtfertigung, geführt und damit zwangsläufig den Blick auf den Reformator gelenkt, der im Umfeld Martin Luthers und in enger Arbeitsgemeinschaft mit ihm maßgeblich an der Herausbildung des lutherischen Bekenntnisses mitgewirkt hat. Auf katholischer Seite meinte zwar noch vor wenigen Jahren P. Manns angesichts dieser Entwicklungen vor einer Melanchthonisierung Luthers und damit Herabwürdigung Luthers warnen zu müssen, doch hat sich auch hier das Bild Melanchthons durch die Arbeiten von V. Pfnür und S. Wiedenhofer inzwischen geklärt. Freilich weiß man immer noch zu wenig von Melanchthon. Zwar ist das Urteil über den Leisetreter, den Relativierer der reformatorischen Botschaft, nahezu ganz verschwunden, dennoch wirkt es einigermaßen überraschend, wenn evangelische Theologen heute die Ansicht verbreiten, man müsse Melanchthon in das kollektive Gedächtnis des Protestantismus zurückrufen.

Die ältere Melanchthonforschung war sich in ihrem Urteil über Melanchthon als Theologen der Reformation noch sehr im unklaren. Leistung und Nachwirkung Melanchthons erschienen ganz vor der Folie seiner humanistischen Herkunft, gleichsam in Mittelstellung zwischen Humanismus und Reformation, so daß er sich in der Theologiegeschichte des Protestantismus nicht als schöpferischer Theologe zu behaupten vermochte. Wilhelm Dilthey sprach gar nur vom Ethiker der Reformation. Karl Barth sah in ihm den Theologen der Reformationszeit, der die Hauptverantwortung für die Fehlentwicklung des Protestantismus in der Neuzeit trage, nämlich die Hinkehr zur natürlichen Theologie. So ist der Titel des hier angezeigten Sbdes – die verschiedenen Beiträge wurden anläßlich der internationalen Jubiläumstagung im Februar 1997 gehalten – Programm und Provokation zugleich. Sie wenden sich von verschiedenen Perspektiven dem zentralen Aspekt zu, Melanchthon als einen genuinen evangelisch-lutherischen Theologen darzustellen. Als Nebenprodukt dieser Bemühungen war intendiert, die bisherige duographische Perspektive – Melanchthon neben oder hinter Luther – zu verlassen, um zu einer komplementären, wenn nicht gar originären Sicht Melanchthons zu gelangen.

Unter dieser Fragestellung tritt zunächst die Auseinandersetzung mit Melanchthons Theologiebegriff hervor, welche das Zentrum des vorliegenden Sbdes ausmacht. O. Bayer (Melanchthons Theologiebegriff) rückt die von ihm angewandte Loci-Methode in den Mittelpunkt. Das Interesse an der durch Philologie und Hermeneutik geschärften Methodik führt auf dem Gebiet der theologischen Lehre zur Konzentration auf die allgemeinsten Grundbegriffe der theologischen Sachverhalte, wobei Melanchthon einen methodischen Dreischritt verwendet, um sein Ziel zu erreichen: Grundlegend ist das Lesen und Meditieren der Schrift (lectio), das Gelesene muß aber erklärt und durchsichtig gemacht werden, so daß Lesen zur Lehre, zur doctrina wird; sie lenkt die Aufmerksamkeit auf die entscheidenden Gesichtspunkte (loci) der Heiligen Schrift. Der finis ultimus der Theologie, der summus gradus, tritt schließlich in der consolatio hervor, Theologie soll also dem Christen zur Glaubens- und Lebenshilfe dienen: „Theologische Erkenntnis zielt auf die Erkenntnis des Christus pro me" (M. H. Jung, „Leidenserfahrungen und Leidenstheologie in Melanchthons Loci", 259). Ähnlich beschreibt Melanchthon auch die Grundregel für die Arbeit eines Theologen: Die lectio dient der Erfassung der biblischen Texte, der sensus bezeichnet die geistliche Erfahrung, die speculatio ist die ordnende Zusammenschau der Lehraussagen und die Verknüpfung der Loci untereinander (H. P. Hasse, „Melanchthon und die ‚Alba amicorum'": „Melanchthons Theologie im Spiegel seiner Bucheintragungen", 306f). In dieser didaktischen Konzeption liegt die Leistung der Loci-Methode; sie lenkt den Blick auf eine Vertiefung und Verdichtung des biblischen Stoffes, nicht jedoch auf dessen systematische Zusammenschau. Damit tritt auch die Eigenart der reformatorischen Theologie scharf hervor: sie will Theologie sein, die auf das Heil des Menschen zielt. Reformatorische Theologie ist Heils-Theologie, Theologie in der Zuwendung zum Menschen (U. Köpf, „Melanchthon als systematischer Theologe neben Luther", 122). Wenn Theologie dieser geistlichen Zielsetzung dient, dann könnte schließlich auch eine Charakteristik greifen, nach der man Melanchthons theologisches Werk als „Frömmigkeitstheologie" bezeichnen könnte (J. Schilling, „Melanchthons deutsche Dogmatik", unter Bezug auf B. Hamm). Insofern ist auch die Kennzeichnung von Melanchthon als Systematiker der Reformation neben Luther als Nicht-Systematiker schief; beide verstehen die Systematik als methodus im Sinne der Konzentration auf die Sache des Evangeliums, das sich vom Gesetz klar unterscheidet. Die Berufung beider auf die Methode führt zur Fundamentalunterscheidung von Gesetz und Evangelium. Darin ist Melanchthon Luther gefolgt, der die hierfür notwendige Didaktik freilich von diesem übernahm.

Ein zweiter Schwerpunkt lotet den Anteil Melanchthons an der lutherischen Bekenntnisbildung aus. Zu den zentralen Themen der Melanchthon-Forschung zählt seit jeher die Geschichte des Augsburger Bekenntnisses. Im Vordergrund stand dabei die Frage, welche Haltung Melanchthon in der Sicht der anderen einnahm. Das inzwischen edierte Material (Briefe, Gutachten, Textentwürfe) läßt einen differenzierten Einblick in die Arbeitsweise Melanchthons erkennen. Das Ergebnis der Sichtung läßt heute als Urteil zu: „Das Denken und Handeln des historischen Melanchthon (...) entziehen sich allen einfachen Deutungsmustern" (Ch. Peters, „Reformatorische Doppelstrategie: Melanchthon und das Augsburger Bekenntnis", 193). Melanchthon hat nicht nur die Confessio Augustana und damit das Verständigung mit den Altgläubigen suchende Dokument mitverfaßt, sondern auch die Apologie der Konfession und damit das Dokument, welches das Scheitern der Ausgleichsbemühungen festschreibt. Diese Spannung wird meist bei der Beurteilung Melanchthons übersehen. Mit dem Hinweis auf seine Autorenschaft ist das Werk Melanchthons kaum zu beurteilen. Seine Aufgabe war komplizierter. Melanchthon verfaßte wohl Texte, vielmehr noch besaß er die Fähigkeit, Ergebnisse von Gesprächen zusammenzufassen, so daß sie Grundlage werden konnten für Verhandlungen. Solche Texte mußten dem erreichten Konsens entsprechen, um Zustimmung zu finden. Das setzte ein hohes Maß an sprachlichem Ausdruck und theologischer Befähigung voraus (H. Junghans, „Philipp Melanchthon als theologischer Sekretär", 144). Hier entfaltete Melanchthon seine wahre Könnerschaft, nämlich die der selbstverleugnenden Unterwerfung unter die Sache, unter die Sache des Evangeliums freilich; so verstand es Melanchthon jedenfalls. In dieser Hinsicht wurde Melanchthon einflußreich und richtungsweisend für die Normierung von Lehre und Bekenntnis (I. Dingel, „Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses").

Besonders wirkmächtig zeigte sich in der Theologiegeschichte des Protestantismus das Urteil über Melanchthon als Ethiker der Reformation. Die Fokussierung auf die Ethik Melanchthons dürfte darüber hinaus in dem ethischen Interesse der protestantischen Theologie des 19. Jh.s begründet liegen; nach dessen Erlahmen lagen aber auch die von Melanchthon ausgehenden Impulse brach. Bei alldem war von Melanchthons Theologie schon gar nicht die Rede. Diesem Aspekt widmen sich nun zwei Beiträge, die den umfangreichen ethischen Schriften Melanchthons nachgehen. H. Ziebritzki folgt dem Tugendbegriff („Tugend und Affekt: Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der ‚Ethicae doctrinae elementa' von 1550"), Ch. Strohm dem Begriff des Naturrechts („Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon"). Könnte der Hinweis auf die Ethik der Reformation noch von dem Gedanken getragen sein, Melanchthon stehe ganz und gar auf dem Boden des aristotelischen Humanismus, so läßt auch hier die Relecture der ethischen Schriften das Urteil zu: Melanchthon betreibt die theologische Begründung und Begrenzung der philosophischen Ethik klar im Rahmen der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Ethik ist Explikation der lex naturae. Der menschlichen Natur inhäriert die Möglichkeitsbedingung für sittliches Handeln. Auch der durch die Sünde depravierte Mensch hat sozusagen ethisches Basiswissen (Ziebritzki, „Tugend und Affekt", 363). Aber das moralische Handeln hat keinerlei Relevanz für die Heilsfrage. Melanchthon macht schon vom Ansatz der Begründung her den reformatorischen Grundentscheid auch für die Ethik geltend. Die Ethik Melanchthons ist kein Rückfall hinter Luthers soterio-

logische Entscheidung, sondern deren konsequente Umsetzung. Insoweit hat Melanchthon die reformatorische Neuentdeckung Luthers für die Ethik fruchtbar gemacht.

In einem vierten Schwerpunkt suchen zwei Beiträge Melanchthon als frühneuzeitlichen Theologen vorzustellen. Melanchthons Theologie könne als eine frühneuzeitliche Theologie charakterisiert werden, die sich deutlich vom spätmittelalterlichen Nominalismus und Humanismus unterscheide. Bei Melanchthon tritt das Reformatorische in einer frühneuzeitlichen Übergangsphase hervor, noch ganz ohne die spätere konfessionalistische Verengung (S. Wiedenhofer, „Melanchthon als frühneuzeitlicher Theologe"; G. Frank, „Wie modern war eigentlich Melanchthon? Die theologische Philosophie des Reformators im Kontext neuerer Theorien zur Herkunft der Moderne"). Als frühneuzeitlich kann Melanchthons Theologie deswegen bezeichnet werden, weil sie auf der Grundlage von Luthers reformatorischer Unterscheidung auf ein verändertes Verhältnis von Gott, Mensch und Welt hinweist, das die eingeschlagenen Wege des Spätmittelalters verläßt.

Der vorliegende Sbd präsentiert Wege und Erkenntnisse zu einem neuen Melanchthonbild. Urteilte Wilhelm Maurer, daß Melanchthon von der gewaltigen Bewegung der Zeit, dem Humanismus, mitgerissen wurde, von dem er sich letztlich nicht zu befreien vermochte, so kann diese alte Perspektive zugunsten einer neuen auf der Grundlage neuerer Forschungsergebnisse nun zu Recht verlassen werden. Melanchthon ist reformatorischer Theologe, der die Entscheidung Luthers voll und ganz übernommen hatte. Er hat sie danach niemals wieder zurückgenommen. Alle Auseinandersetzung mit den Strömungen seiner Zeit unternimmt Melanchthon auf dem Boden dieser von Luther getroffenen Grundunterscheidung. Nicht die Freiheit von der Theologie kennzeichnet Melanchthon, sondern die Entscheidung für Luthers Theologie. Sie ist der unhintergehbare Horizont seiner eigenen theologischen, philosophischen, philologischen und pädagogischen Bemühungen. Melanchthon ist demzufolge nicht zwischen den Denkwelten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit hin- und hergerissen, sondern Vermittler reformatorischer Theologie zwischen philosophisch-philologischen Denkformen und reformatorischer Bekenntnisbildung.

Läßt sich Melanchthons Originalität jenseits einer duographischen Perspektive erfassen, wie der Hg. G. Frank schließlich den Ertrag des Sbdes pointieren will? Hier bleibt Skepsis. Melanchthon läßt sich kaum aus der engen Arbeitsgemeinschaft mit Luther herauslösen. In der Tat, wollte man Melanchthons Theologie und seine friedenspolitischen Bemühungen aus dem Kontext Luthers herauslösen, so bliebe die kaum auflösbare Konfliktlage zurück, in der sich Melanchthon in den Wirren des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit bewegte. Erst in der engen Anbindung an Luther aber klärt sich das Melanchthonbild. „Melanchthon und Luther, das erweist sich letztlich eben doch als eine Geschichte, die einen wesentlichen Teil des Geschehens der Reformation ausmacht", faßt M. Brecht seine Einschätzung pointiert zusammen („Melanchthon und Luther oder: Samsons Kinnbacke", 101). So gilt dann doch das anderorts schon gefällte Urteil H. Scheibles auch hier (dessen Preisrede zum Empfang des Melanchthonpreises der Stadt Bretten findet sich ebenfalls in diesem Bd): Luther ist aus sich selbst heraus verständlich, Melanchthon ist ohne Luther nicht denkbar. „Ich habe von ihm das Evangelium gelernt", war das Höchste, was Melanchthon von Luther sagen konnte und wollte.

Erfreulich sind neben einigen beigegebenen farbigen Portraits Melanchthons (L. Cranach d.J.) ein Personen- und ein ausführliches Sachregister. Leider findet sich darin auch Unsinniges. Im Register liest man „Greiffenclau, R., Kurfürst", dann an anderer Stelle „Vollrad von Trier", mit Verweis auf dieselbe S.nzahl. Es dürfte sich wohl um ein- und dieselbe Person handeln, nämlich: Richard Greiffenclau von Vollraths (Vollrads), Erzbischof und Kurfürst von Trier (1511–1531). Auch im Sachregister stolpert man über Ungereimtheiten: Was vermag jemanden dazu zu führen, die Begriffe „Kirchengeschichte", „Kirchenväter", „kirchliche Lehre" dem Lemma „Kirche" zu subsumieren? Das überwiegend erfreuliche Bild wird auch dadurch getrübt, daß ein Beitrag nur in einer orthographisch und stilistisch überarbeiteten Fassung hätte aufgenommen werden dürfen. Den Satz: „Luther kommt 1517 in die Aktualität" hätte der Hg. wohl stillschweigend unterdrücken können (J.E. Vercruysse, „Melanchthon, qui modestior videri voluit ..." Die ersten Jesuiten und Melanchthon).

Für die ökumenisch orientierte Theologie stellt sich heute das Problem, wie das reformatorische Programm in die Auseinandersetzung um einige noch nicht geklärte Streitfragen einbezogen werden könnte. Dies trifft insbesondere auf die Frage der Ethik zu. Hier wäre zu prüfen, was es heißt, Naturrecht auf der Grundlage der reformatorischen Grundunterscheidung von Gesetz und Evangelium zu treiben. Eine Frage, die im Kontext der Bioethik besonders relevant erscheint. Hier regt sich vermehrt Gesprächsbedarf.

Paderborn Wolfgang Thönissen

Moraltheologie

Ethik und Gesetzgebung. Probleme – Lösungsversuche – Konzepte. Mit Beiträgen von Alberto Bondolfi u.a., hg. v. Alberto Bondolfi / Stefan Grotefeld. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 191 S., kt € 25,00 ISBN: 3–17–016615–8

Seit der konsequenten Unterscheidung Immanuel Kants zwischen einer intrinsisch motivierten Moralität und einer daraus abzuleitenden extrinsisch festgeschriebenen Legalität ist das Spannungsfeld der modernen Ethik umrissen, insbesondere wenn man im Anschluß an Jürgen Habermas die Ethik als Reflexion der Selbstverantwortung und die Moral als Diskurs der Fremdverantwortung versteht. Zur Debatte steht dann die Frage, wie ein individueller ethischer Gewissensanspruch auch universal und sozialethisch zu verantworten und gesetzlich zu verankern sei. Zumal die katholische Moraltheologie hier einen reichen Erfahrungsschatz mit einbringt, wenn man etwa an die Entstehung der neuzeitlichen Moraltheologie aus der Beichtstuhlkasuistik oder an die traditionelle Unterscheidung von Gebot und Rat, von Rechtspflichten und Tugendpflichten denkt.

Der vorliegende Bd entstand aus der Tagung der Societas Ethica, der Europäischen Gesellschaft für ethische Forschung, zum Thema „Ethik und Gesetzgebung" im August 1998 in Turku / Abo (Finnland). Das klassische Thema der Verbindung von Ethik und Recht sollte spezifiziert werden auf die Frage, welche Bedeutung ethische Begründungsdiskurse und Inhalte für die Gesetzgebung in Europa spielen, eine Frage, die spätestens seit den kontroversen Debatten um die Bioethikkonvention des Europarates als durchaus dringlich erscheint. Dabei gilt es, wie einleitend festgestellt wird, drei Schwierigkeiten europäischer Pluralität zu beachten: eine Pluralität der Rechtskulturen, insbesondere im Blick auf unterschiedliche „vom römischen Recht oder vom angelsächsischen Common Law geprägte Staaten" (7); sodann eine Pluralität politischer Systeme, die oft durch die gemeinsame Kennzeichnung als Demokratie überdeckt wird; schließlich die Pluralität „der unterschiedlichen Interpretation der liberalen Tradition, die nicht zuletzt zu Differenzen darüber führt, welche Rolle religiöse Überzeugungen und Gemeinschaften in Gesetzgebungsprozessen spielen können und dürfen" (8). Dabei führen zunächst drei Aufsätze von Alberto Bondolfi („Ethik und Gesetzgebung"), Wibren van der Burg („Zwei Modelle von Recht und Moral") und Eilert Herms („Theologische Ethik und Rechtsbegründung") in den Grenzbereich von Rechtsphilosophie, Ethik und Politik ein. Letzterer unterscheidet sehr deutlich zwischen der Seinsweise des lumen naturae (des Naturrechtes) und des lumen gratiae (des Gnadenrechtes), für die beide der Regelungsmechanismus des Rechtes unverzichtbar ist. Insofern von Seiten der theologischen Ethik jeder Mensch – unabhängig von seiner persönlichen Glaubensüberzeugung – als Geschöpf und Ebenbild Gottes verstanden wird, bedarf es einer naturrechtlich verankerten äußeren Freiheit von (in Form einer negativen Einschränkung der Grundrechte zugunsten des anderen Individuums), der dann innerkirchlich eine Freiheit zu (in Form einer positiven Entschränkung zur Bindung an Gott und seine Berufung) entspricht. Oder anders gewendet: Das Gnadenrecht umgreift den Raum der Motivation, das Naturrecht jedoch darf sich „nur auf das äußere Zusammenleben, auf den äußeren Frieden, richten. Kraft dieser Beschränkung muß es gleichen Raum für alle Selbstauffassungen und Selbstauslegungen bieten, die im Horizont des lumen naturae herrschen und gelebt werden können, und die ihrerseits innere Motive besitzen, Personen und Gemeinschaften mit anderen Lebensauffassungen innerhalb des für alle geltenden Rechts gleiche Rechte einzuräumen" (56). Und sehr schön wird im Anschluß an die theologische Rede vom allgemeinen Heilswillen Gottes und der Bezogenheit von Natur und Gnade unterstrichen, **(daß)** u.a. solches Recht der natürlichen Personen sich auf das Recht der von Gottes Gnade ergriffenen Personen hin öffnet „in der vom Ergriffenwerden durch die Wahrheit des Evangeliums untrennbaren Gewissheit, **(daß)** u.a. alle nichtchristlichen Daseinsverständnisse dazu bestimmt sind, an der christlichen Gewissheit über den Heilswillen des Schöpfers Anteil zu gewinnen" (ebd.). Vernunft und Glaube, oder, traditioneller ausgedrückt, Weltethos und Heilsethos sind zu begreifen als unterschiedliche Sichtweisen der menschlichen Person auf den Sinn der eigenen Existenz.

In der Folge behandeln Stefan Grotefeld („Selbstbeschränkung als Bürgerpflicht?"), Frans Jacobs („Theologische Argumente in der politischen Deliberation"), Jan Kees Hordijk („Über die Prinzipien ‚gegenseitiger Respekt' und ‚Selbstbeschränkung'") und Klaus Peter Rippe („Zur Idee des liberalen Legitimitätsprinzips") die Frage nach Umfang und Grenze der Beziehung von liberalen Gesetzgebungsverfahren und religiös-weltanschaulichen Überzeugungen. Einleuchtend legt insbesondere Frans Jacobs dar, in welcher Weise auch im Kontext des politischen Liberalismus (mit einer grundsätzlichen Trennung von Kirche und Staat) und einer wertpluralen Gesellschaft religiöse Überzeugungen und theologische Argumente mittelbar und indirekt Einfluß gewinnen: „Wenn das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland die Würde des Menschen unantastbar nennt, stellt es sie ausdrücklich nicht einer demokratischen Mehrheitsentscheidung anheim." (98) Jede liberale Gesellschaft kennt einige wenige dem Diskurs vorangestellte Tabus, was etwa der Grundwert Frieden in John Rawls' Gerechtigkeitstheorie zeigt. Eine epistemische Abstinenz führt eo ipso noch nicht zur metaphysischen Abstinenz, im Gegenteil: Grundüberzeugungen als Meta-Werte werden der Autonomie des Individuums zugestanden und bedürfen sodann der Umsetzung in gesetzgeberische Kompromisse, ohne

u. a. freilich das Grundrecht des Individuums selbst, das Lebensrecht, diesem Kompromiß nochmals unterläge. „Autonomie als Meta-Wert respektieren, heißt jedoch: die Bindungen eines Menschen als die seinigen respektieren, auch wenn er sie nicht frei gewählt hat. Autonomie ist ein ‚Als-ob-Konzept', übrigens oft mit einer realen Basis und realen Konsequenzen. Eine Anerkennung von Autonomie als Meta-Wert ermöglicht moralische Kompromisse, woran meistens nichts Unschickliches ist." (98)

Die drei letzten Aufsätze von Kurt Seelmann („Recht und Ethik im Strafrecht"), Norbert Campagna („Die normative Betrachtung der Sexualität und die rechtliche Regelung sexuell expliziter Darstellungen") und Jan Jans („Euthanasiegesetzgebung in Belgien") konkretisieren die Überlegungen in exemplarischen Problemfeldern, wobei Kurt Seelmann aufschlußreich postmoderne Veränderungen des Strafrechtes beleuchtet. Kam es aktuell etwa zur Pönalisierung im Bereich der Organtransplantation oder der Fortpflanzungsmedizin, hingegen zur Entpönalisierung beim Schwangerschaftsabbruch oder bei der Euthanasie, so liegen nur vordergründig Widersprüche vor. Vielmehr handelt es sich bei dieser Entwicklung des Strafrechtes tendenziell um eine Entscheidung zugunsten der subjektiven Rechte von Individuen, zu Lasten von Solidarisierungspflichten, und dies durchaus im Sinn einer fortschreitenden gesellschaftlichen Individualisierung: „Moralische Pflichten im Sinne einer Verpflichtung, sich dem anderen positiv zuzuwenden, Solidarität zu üben, gewinnen im Strafrecht keinerlei Boden." (153) Dementsprechend berücksichtigen neuere Entwicklungen im Strafrecht weniger soziale Gerechtigkeit als individuelle Würde: Die Risikogesellschaft einer neuen Unübersichtlichkeit und einer Segmentierung von Lebensdeutungen und Lebenswelten hat eine „postmoderne Reprivatisierung", und zwar im Kontext von „Reaktionen auf eine veränderte Weltdeutung" (155) zur Folge. Unterschiedliche Sinndeutungen höchst unterschiedlicher Individuen erfordern mehr negative Grenzziehungen des Rechtes und verbieten eher positive Verpflichtungen auf ehedem unhinterfragte Sinnwerte.

Insgesamt zeigt der informative, in den Übersetzungen nicht immer leicht lesbare Bd einmal mehr das postmodern veränderte und im Umbruch befindliche Umfeld einer metaphysischen und theologischen Ethik, die sich in Recht und Gesetzgebung aussprechen will und muß. Diese Ethik nimmt einen Wertewandel unter der Signatur von Pluralität und Individualität zur Kenntnis, der Auswirkungen hat auf eine allgemein verbindliche Gesetzgebung und Rechtsprechung. Ziel wird stets die Personwürde des Individuums sein, die Mittel und Wege des rechtlichen Schutzes dieser Würde unterliegen dabei einer durchaus sich verändernden Situation wertpluraler Gesellschaften. Umso wichtiger erscheint in einer solchen staatlichen Einheit dann, unter Mitwirkung gerade der theologischen Ethik und ihres starken Personbegriffs, eine Verständigung auf nicht hinterfragbare Meta-Werte. Daß dies an ein Grundproblem der Demokratie selbst stößt und die Frage nach inhaltlicher Letztverbindlichkeit innerhalb formalisierter Rechtsdiskurse aufwirft, zeigt im Blick auf einen einst einheitlichen Rechtsraum Europa der vorliegende Bd in wünschenswerter Deutlichkeit.

Dortmund Peter Schallenberg

Müller, Wolfgang Erich: **Evangelische Ethik.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001. 190 S., kt € 19,90 ISBN: 3–534–14166–0

Die allgemeine Problemlage theologischer Ethik im Spektrum des heutigen Meinungspluralismus ist dem Vf. von Anfang an bewußt und bestimmt sein Vorgehen. Die Kirchen haben ihr Deutungsmonopol längst abgeben müssen. Sie sind gezwungen, bescheidener aufzutreten, um ihre Stimme im Konzert der Meinungen zur Geltung zu bringen. Es ist klar, daß rationale – vom Glauben logisch unabhängige – Wege beschritten werden müssen, um den Aufgaben gerecht zu werden, die sich der Ethik heute stellen. Gleichwohl kann es keineswegs darum gehen, den eigenen Standpunkt aufzugeben, um in der modernen oder postmodernen Welt mitreden zu können.

Wie es einer Einführung zukommt, beginnt der Vf. mit der Klärung der Grundbegriffe und geht dann sofort zu einer Skizzierung der heutigen Problematik über. Der Pluralismus verlangt eine angemessene Deutung und Bewertung, die, wie könnte es anders sein, selber pluralistisch gehandhabt wird. Hier ist Stellung zu beziehen. Kann es im modernen Pluralismus überhaupt eine allgemeine Ethik geben? Zumindest in grundlegenden formalen Elementen der Ethosbildung ist sie zu fordern. Inhaltliche Festlegung allgemeingültiger Art ist kaum mehr möglich. In diese Richtung gehen die Überlegungen des Autors, die er systematisch vorstellt.

Evangelische Ethik kann sich ihrer Identität nur versichern im Rückgriff auf ihre eigenen Traditionen. Müller widmet ein ganzes Kap. den Ansätzen der evangelischen Ethik in der Geschichte. Die Zwei-Regimenten-Lehre Luthers wird vorgestellt, ebenso die Calvinsche Sicht des „tertius usus legis"; der dritte Schwerpunkt des Rückgriffs auf die Geschichte ist die Behandlung der Position Schleiermachers. Die Systematiker des zwanzigsten Jh.s werden in größerer Vollständigkeit vorgestellt, unter ihnen Herrmann, Barth, Bonhoeffer, Thielicke, Rich, Trillhaas und Rendtorff. In seiner auch kritischen Würdigung dieser bedeutenden Vf. bereitet M. die Darstellung seiner eigenen Grundkonzeption vor, die den Leitbegriffen Liebe, Freiheit, Gerechtigkeit folgt. Aus dem Überblick über die Tradition nimmt er einige Leitlinien mit in seine eigene Darstellung: „Wenn Ethik Lebensfragen thematisiert, wird sie schwerlich in der praktischen Anwendung dogmatischer Lehrsätze ihr theologisches Spezifikum formulieren können, sondern in der dem persönlichen Selbstverständnis (Glauben) folgenden Motivation zum Handeln. Auf diese Weise läßt sich die mögliche Zuordnung von Menschlichem und Christlichem unter den Bedingungen einer modernen Ethik denken." (78). Es sind also nicht vom Glauben unabdingbar geforderte Gebote, die von der Ethik zu vertreten sind, sondern Orientierungen, die sich aus dem Selbstverständnis des Gläubigen rational erheben lassen.

Dieser Maxime folgt M. in seinem eigenen systematischen Teil, in dem er zu den drei Stichworten zunächst jeweils Philosophen zu Wort kommen läßt, die sich zu den jeweiligen Themen geäußert haben. Unter dem Stichwort Liebe führt er Thomas Nagel an, der zur Frage des Altruismus geschrieben hat; er besteht für ihn in der Bereitschaft, „ohne jede Nebenabsicht auf die Interessen anderer Rücksicht zu nehmen" (M. zitiert Nagel, 85). Kriterium für die Bemessung entsprechender Forderungen ist u. a. die Goldene Regel. Objektiv wird der Mensch dann angefordert, wenn es sich um die Erfüllung der ‚basic needs' handelt, insbesondere bei den Unterprivilegierten. Hier fügt sich nahtlos der Rückgriff auf das ntl. Postulat der Nächstenliebe ein. Die Explikation der biblischen Weisung konzentriert sich auf die wichtigsten Belege im Neuen Testament. Dabei wird die Selbstliebe entgegen der protestantischen Tradition der Auslegung nicht nur negativ verstanden; das entspricht nicht nur moderner Wahrnehmung der notwendigen Selbstannahme des Menschen, sondern durchaus auch der zeitgenössischen Tradition des Textes. Die Aufforderung zur Feindesliebe sieht M. (exklusiv?) theologisch motiviert: Sie „ist das Darüberhinaus, das zur besseren Gerechtigkeit gehört" (92). Bei der Liebe handelt es sich nicht um ein neues Gesetz, sondern um die Erfüllung des Gesetzes schlechthin (ebd.). Mit diesem Grundgedanken ist die „Liebe als Grund evangelischer Ethik" (Überschrift, 94) erkannt. Der Glaube wird zur zentralen Motivation dieser Grundhaltung und ermöglicht sie. Denn er verbindet mit Gott, der den Menschen zu sich selber bringt. Das bedeutet auch, daß dieser zur vernünftigen Beurteilung seines Verhaltens ermächtigt wird. Es bewährt sich in dem Engagement für den Mitmenschen – darin sieht M. das Eigene einer evangelischen Ethik.

In den Erläuterungen zum Stichwort Freiheit nimmt M. Gedanken von Ulrich Pothast auf, der in sehr differenzierter Form das Problem des Determinismus behandelt. Für die Ethik entscheidend ist die Aussage, „daß Freiheit notwendige Bedingung für eine gerechtfertigte Verantwortlichkeit" (M. zitiert Pothast, 98) ist. Ihm liegt daran, einer Konzeption zu folgen, in der Freiheit mit einer Determination koexistieren kann, indem er mit Hume und anderen zwischen der Freiheit des Handelns und der Freiheit des Willens unterscheidet. Letztere wird dem Menschen nicht zugestanden, wohl aber die erstere. Im Hintergrund steht hier die Ablehnung einer metaphysischen Sicht der Freiheit. Nicht so nahtlos wie bei dem Stichwort Liebe schließt sich hier die ntl. Sicht der Freiheit an, bei deren Darstellung M. insbesondere der bedeutenden Studie von Vollenweider folgt. Für Paulus ist die Freiheit nicht metaphysisch gedachte Freiheit des Willens, sondern die Ermächtigung menschlichen Handelns durch die göttliche Kraft der Liebe. In diesem Zusammenhang greift M. auf die Lehren Luthers zurück, dessen Auffassung die evangelische Konzeption von Freiheit maßgeblich geprägt hat. Diese wirkt jedoch – im Vergleich zur geistesgeschichtlichen Entwicklung – exklusiv theologisch; und es stellt sich die Frage, ob sich die theologische Vorstellung von der Theonomie in irgendeiner Weise mit der Autonomie des modern verstandenen Subjekts zusammendenken läßt. In der Beantwortung ist eine Anlehnung an den französischen Philosophen Paul Ricoeur leitend. Zusammenfassend: „Mit Hilfe der Denkvoraussetzungen Ricoeurs ist es also möglich, über die narrative Identität den Aufruf im Gewissen als theonom zu verstehen, ohne ihn als heteronomen Einspruch gegen die autonome Selbstbestimmung zu verstehen, da es die Person selbst ist, die sich interpretiert." (111). Die narrative, sich im Verlauf der Geschichte herstellende Identität wird jeweils im Rahmen vorgegebener Kulturen vollzogen. Der hier gewählte Plural entspricht der Wirklichkeit des gegebenen Pluralismus der Kulturen, in dem für Müller Letztbegründungen der Wertmaßstäbe nicht mehr formulierbar sind. Ein absoluter Standpunkt ist auch vom Theologen nicht mehr einnehmbar. Aber es bleibt die Aufgabe, aus der Perspektive des Glaubens Kultur kreativ mitzugestalten.

Das dritte Stichwort M.s für die Strukturierung seines Ansatzes heißt Gerechtigkeit, die der „Gestaltung eines humanen Miteinander" (115) zu dienen hat. In der Frage der Gerechtigkeit kommt heute niemand mehr an John Rawls vorbei, dessen Studien die Diskussion der Philosophie über diesen Sachverhalt ganz wesentlich geprägt hat. M.s Kritik an dessen Position setzt bei der Beobachtung an, daß er ein Ideal von Fairneß voraussetzt, was für ihn in einer unzulässigen Voraussetzung von Idealen besteht. Dieses wird bei O'Neill vermieden, der Rawls weiterzudenken versucht, ohne diesem Fehler zu verfallen. Er votiert für einen Ausgang der Überlegungen von den Pflichten der Menschen aus, deren Befolgung ihrerseits von Tugenden abhängt, die das Verhalten der einzelnen steuern. Sie sind, im Falle der Gerechtigkeit, jeweils auf die Rechte anderer bezogen. Als Ergebnis zeichnet sich für M. überdies die Notwendigkeit ab, daß staatliche Institutionen nach dem Kriterium der Adäquatheit für gerechten Ausgleich dort sorgen, wo Schädigungen einzelner zu befürchten sind. Gerechtigkeit kann als biblischer Grundbegriff gelten. M. macht deutlich, daß der theologisch bestimmte Gerechtigkeitsbegriff seine eigene Relevanz im Diskurs der Gegenwart behaupten kann. Die paulinische Rechtfertigungslehre und die matthäische Auffassung dazu werden referiert. In beiden wird die Hoffnung auf endgültiges Durchsetzen der Gerechtigkeit Gottes behauptet. Inner-

weltlich ist diese Hoffnung jedoch zum Scheitern verurteilt. Dem Menschen bleibt die Aufgabe, in sich die Tugend der Gerechtigkeit zu entwickeln, die jeweils neu Maß zu nehmen hat an der Goldenen Regel (131). Evangelische Ethik muß sich bescheiden; sie gibt keine inhaltlich normierenden Regeln vor, sondern „vermittelt eine bestimmte Motivation zum Tun" (132).

Nach diesem grundlegenden Teil wird an einem Modell durchgespielt, wie sich evangelische Ethik im Bereich der Wirtschaftsethik konkretisiert. Grundlage bleibt die Auffassung, daß „eine theologisch begründete Gesamtdeutung des Lebens die Übernahme zur eigenständigen Verantwortung im jeweiligen Kontext ermöglicht" (133). Der Kontext wirtschaftlichen Handelns kann nicht ohne Ausgriff auf wirtschaftswissenschaftliches ‚know how' erschlossen werden. M. hat Peter Ulrich als Gewährsmann dafür gewählt. Gegen eine Verabsolutierung wirtschaftlicher Vernunft im Ökonomismus wird Stellung bezogen, Marktmechanismen steuern aber unter bestimmenden Rahmenbedingungen wirtschaftliches Verhalten. Die Forderung nach einer integrativen Wirtschaftsethik verlangt, unternehmerisches Handeln nicht ohne die Wahrnehmung der Verantwortung für gerechte Rahmenbedingungen in Gang zu setzen. Maßstab ist jeweils die Lebensdienlichkeit des Gesamtsystems. Dieser Grundforderung entsprechen auch die Prinzipien der evangelischen Denkschrift Gemeinwohl und Eigennutz, nämlich das der „Schöpfungsverträglichkeit, Sozialverträglichkeit und Demokratieverträglichkeit" (142f). Damit sind wichtige allgemeine Ziele benannt, deren Erreichung immer neu zu bedenken ist.

Die Einführung schließt mit einem Resümee, welches im Blick auf das Gleichnis vom barmherzigen Samariter noch einmal die wichtigsten Motive evangelischer Ethik bewußt macht.

Es ist zu begrüßen, daß hier ein Versuch unternommen wird, theologisch-ethisches Denken in den Diskurs der Gegenwart einzubringen. Der Versuch, dieses über die Einbeziehung moderner Philosophen zu leisten, bedingt die Notwendigkeit einer Auswahl, die für die jeweiligen Abschnitte und die verhandelten Gegenstände eine Vorentscheidung bedeutet. Sie scheint im wesentlichen von dem jeweiligen Inhalt motiviert zu sein, den es in den einzelnen Abschnitten zu erörtern gilt. Dadurch entsteht zunächst ein Nebeneinander nicht miteinander vermittelter philosophischer Stellungnahmen, die referiert werden. Sie sind auch nicht unbedingt – von Ricoeur einmal abgesehen – repräsentativ für die moderne philosophische Ethik. Sie werden aber durch den eigenen zumeist theologisch bestimmten Gedankengang des Autors zusammengehalten, der es versteht, die Äußerungen der Philosophen in seine eigenen Überlegungen einzuschmelzen. Er entgeht allerdings nicht der Einseitigkeit der Darstellung, wenn er sich zumeist nur auf einen Gewährsmann stützt; das zeigt sich besonders in dem Abschnitt über Wirtschaftsethik, in dem ein Vf. behandelt wird, ohne daß die Diskussion erwähnt wird, in der seine Positionen mit nicht ungewichtigen Gründen bestritten werden.

M. philosophiert nicht eigentlich mit den Philosophen und bezieht auch keinen eigenen philosophischen Standpunkt. Dieser wird manchmal eher indirekt in einigen ablehnenden Äußerungen erkennbar: Ausschließlichkeitsansprüche sind der Situation der kulturellen Vielfalt unangemessen (82); metaphysische Gedankengänge gelten als obsolet, entsprechend naturrechtliches Denken. Selbstverständlich können solche Maximen grundgelegt werden; aber eine eigene Begründung wäre hier wünschenswert gewesen.

Daß in einer Einführung in die evangelische Ethik nicht ausführlich katholische Vf. behandelt werden, versteht sich von selbst. Aber daß nicht ein einziger Moraltheologe angeführt wird, ist deswegen bedauerlich, weil vieles von dem hier Gesagten über das Verhältnis von philosophischer und theologischer Ethik, von Theonomie und Autonomie, und über den Glauben als Motivation des Ethos in der Moraltheologie ausführlich diskutiert worden ist. Die Sicht der katholisch-theologischen Ethik, die in der kurzen Bemerkung auf S. 14 zum Ausdruck kommt, entspricht keineswegs deren heutigem Selbstverständnis. Ich gestehe, daß hier ein Defizit benannt wird, an dessen Abbau auch katholische Ethiker nicht zureichend gearbeitet haben. Die gemeinsamen Stellungnahmen der Kirchenleitungen sind hier manchmal theologischen Arbeiten voraus. Wenn nicht eine ökumenische Zusammenarbeit direkt erreichbar ist, ein ökumenischer Diskurs sollte allemal angezielt werden.

Würzburg Bernhard Fraling

Liturgiewissenschaft

Der Liturgiker Amalarius. Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit, hg. v. Wolfgang Steck. – St. Ottilien: Eos 2000. 227 S. (Münchener theologische Studien. 1. Historische Abteilung, 35), geb. € 29,70 ISBN: 3–8306–7002–8

Das Buch ist die Veröffentlichung einer im Sommersemester 1998 von der Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München angenommenen Inaugural-Dissertation. Die Studie hat sich zum Ziel gesetzt, die vorhandenen Lücken in der Biographie Amalarius', eines Theologen des 8. Jh.s, der üblicherweise meist mit der Stadt Metz in Verbindung gebracht wird, zu erhellen bzw. bisher dazu geäußerte Vermutungen kritisch zu prüfen. Zu diesem Zweck „soll den für diese Thematik nützlichen Hinweisen innerhalb und außerhalb der Schriften Amalars nachgegangen werden" (3). Eine solche Untersuchung ist schon allein deshalb keineswegs nur von historischem Interesse, weil Amalarius' *Liber officialis* der umfangreichste der Liturgiekommentare ist, die im Zuge der sog. Karolingischen Reform verfaßt wurden, und zu den einflußreichsten liturgietheologischen Schriften des Mittelalters zählt. Folgerichtig geht die Arbeit im Rahmen ihrer primären Zielsetzung auch wenigstens kurz darauf ein, was sich über Amalarius' Liturgieverständnis erheben läßt.

Der Aufbau der Studie in sieben Kap. ergibt sich aus der schrittweisen Durchsicht von Gruppen einschlägiger Quellen.

Nachdem der Vf. zunächst die geschichtlich gesicherten Daten und einige Vermutungen zur Biographie präsentiert hat (Kap. 2), sichtet er die mittelalterliche „Amalar-Tradition" (4). Die folgenden beiden Kap. 4 und 5 sind der detaillierten Analyse von Amalarius Hauptwerk – dem *Liber officialis* – sowie der Korrespondenz gewidmet. Aus dieser Analyse schält sich Amalars Zeit als Erzbischof von Lyon als „weißer Fleck" heraus, den der Vf. dann in Kap. 6 anhand der Schriften Florus' von Lyon, des bekanntesten Gegners Amalarius', und zeitgenössischer Geschichtsdarstellungen auszufüllen sucht. Das siebte Kap. untersucht schließlich Amalarius' Beziehung zur Stadt Metz: Hier wird v. a. ein Vergleich gezogen zwischen der von Amalarius beschriebenen Liturgie und der Liturgie in Metz, insofern diese sich aus dem *Drogo-Sakramentar* und dem *Tonar von Metz* rekonstruieren läßt.

Ein abschließendes achtes Kap. führt die Einzelergebnisse zusammen und ordnet diese dann in einer chronologischen Tafel. Ein Register, das nach Quellen, Personen, Orten und Sachen gegliedert ist, Abb. einiger Miniaturen und Elfenbeintafeln des *Drogo-Sakramentars* sowie eine aktuelle Bibliographie runden das Werk ab.

Die Arbeit besticht durch eine äußerst sorgfältige Quellenanalyse, welche die relevanten „Mosaiksteine" in genau nachvollziehbaren Schritten sammelt. Neue Erkenntnisse ergeben sich hierbei u. a. aufgrund origineller Quellenvergleiche z. B. zwischen dem *Liber officialis* und den Texten und Abb. des *Drogo-Sakramentars* oder den Schriften des Florus von Lyon und der *Vita Hludowici imperatoris* bzw. den *Annales Bertiniani*, zwei zeitgenössischen Geschichtsquellen. Die Zwischenbilanzen am Ende jedes einzelnen Arbeitsschrittes erleichtern auch dem weniger versierten Leser die Lektüre und sorgen dafür, daß man nie den Überblick verliert. Die Anmerkungen arbeiten weite Teile der einschlägigen Literatur auf und ermöglichen einen guten Einstieg in weiterführende Studien.

Dem Vf. gelingt es durch sein methodisch reflektiertes Vorgehen überzeugend, der Amalarius-Forschung neue Impulse zu vermitteln, ohne daß er dabei an irgendeiner Stelle der Gefahr erliegt, die Quellen überzustrapazieren. Aufgrund der Ergebnisse der Arbeit müssen bisher weit verbreitete Thesen zu Biographie, Chronologie und Umfang des Werkes von Amalarius teilweise korrigiert, teilweise ergänzt werden. V. a. wird man zukünftig beachten müssen, daß alle gängigen Argumente, „die zunächst dafür sprachen, Amalar mit Metz in Verbindung zu bringen, in Wirklichkeit nicht tragfähig sind. Aufgrund dieses Befundes kann Amalar nicht weiterhin als ‚Amalar von Metz' bezeichnet werden" (194). Vielmehr gibt es einige Hinweise darauf, seinen ursprünglichen Hauptwirkungskreis nord(östlich) von Paris, genauer in der Diözese Soissons bzw. im Metropolitanverband von Reims, zu lokalisieren, und den Ort seiner Herkunft in Burgund oder den angrenzenden Regionen zu vermuten.

Neben diesen für die liturgiegeschichtliche Forschung wichtigen Ergebnissen, trägt die Studie dort, wo sie sich dem Liturgieverständnis des *Liber officialis* zuwendet, angesichts dessen zentraler theologiegeschichtlichen Bedeutung auch einen interessanten Aspekt zur Diskussion um die systematische Relevanz mittelalterlicher Liturgietheologie überhaupt bei. In seinem am meisten rezipierten Werk sucht Amalarius ausweislich der ursprünglichen Einleitung „den tieferen Sinn (ratio) der verschiedenen ‚Elemente' (officia) der Meßfeier, ferner die Absicht derer, die diese Offizien festgesetzt haben, und den Nutzen der Offizien darzustellen. Sein Ziel ist es also nicht, einen theoretischen Traktat über die Eucharistiefeier zu verfassen, vielmehr will er deren einzelne Elemente (...) erklären" (24). In jüngerer Zeit wurde der dabei angewandten Methode der allegorischen Liturgieerklärung seitens der Liturgiewissenschaft kein allzu großes (systematisch-)theologisches Potential zugestanden, weil – so R. Meßner in seiner einschlägigen, äußerst differenzierten Studie – Amalarius' Vorgehen sich ganz innerhalb des Horizontes westlichen Bildverständnisses bewege. Deshalb seien die Liturgieerklärungen

des *Liber officialis* im Vergleich mit östlicher Allegorese beinahe ausschließlich rememorativ ausgerichtet und hätten deshalb lediglich einen pädagogischen und moralischen Wert. Hingegen falle die anamnatisch-heilschaffende Komponente christlichen Gottesdienstes im wesentlichen aus. Amalars Auslegung könne folglich „nicht als legitime Entfaltung der liturgischen Anamnese angesehen werden" (Messner, Reinhard: „Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West." In: ZKTh 115 (1993), 284–319.415–434, hier: 426). Demgegenüber arbeitet die Studie, insoweit dies im Rahmen einer Gesamtdarstellung zu Leben und Werk möglich ist, heraus, daß Amalarius' Liturgieverständnis stärker vom komplexen Augustinischen Zeichenverständnis her interpretiert werden muß. Schöpfung, Heilige Schrift und Liturgie sind auf diesem Hintergrund Zeichensysteme, deren Einrichtung auf Gott selbst zurückzuführen ist, und die in mehrfacher Weise ausgelegt werden können. Seit der christlichen Antike erfolgt diese Interpretation gemäß dem vierfachen Schriftsinn.

Amalarius' Deutungen sind nach seinem Selbstverständnis also gerade nicht Interpretationen isolierter liturgischer Vollzüge, die lediglich für die subjektive Erinnerung relevant sind, sondern stützen sich auf die Autorität Gottes. Solche Auslegung sucht die ratio zu entdecken, die dem Gesamtgefüge eines Offiziums innewohnt: „Da es nach Amalars Verständnis in der Liturgie zahlreiche Zeichen gibt, oder anders ausgedrückt, jedes einzelne Element der Liturgie eine über sich selbst hinausweisende Zeichenfunktion hat, so ist damit in Amalars Denken der Mensch in seiner Verwiesenheit auf äußere Zeichen in einen (liturgischen) Kosmos gestellt, der in seiner Vielzahl von Einzelaspekten zeichenhaft und erfüllt ist von Bezügen zum Gesamt der Heilsgeschichte. In ihrer Mitte steht die durch Christus bewirkte Versöhnung zwischen Gott und den Menschen. Der Mensch erscheint so in nur ein einziges Mysterium eingebunden." (35).

Wenn sich diese leider nur sehr knappen Hinweise des Vf.s durch ein umfassenderes Studium von Amalarius' Schriften, das der Vf. selbst dezidiert anregt (vgl. 24ff), erhärteten, ließen sich wahrscheinlich einige Beiträge mittelalterlicher Liturgietheologie auch heute, da die lobpreisend-gedenkende Feier des Paschamysteriums als das Wesen christlicher Liturgie wiederentdeckt worden ist, unter alternativen, etwa semiotisch angeschärften Perspektiven lesen und dann systematisch gewinnbringend rezipieren.

Osnabrück Stephan Winter

Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. Wörterbuch zur Sepulkralkultur. Bd 1 Volkskundlich-kulturgeschichtlicher Teil: Von Abdankung bis Zweitbestattung, hg. v. Zentralinstitut für Sepulkralkultur Kassel, bearbeitet v. Reiner Sörries. – Braunschweig: Thalacker Medien 2002. 416 S., 148 Abb., kt € 56,00 ISBN: 3–87815–173-X

Das 1979 in Kassel gegründete Zentralinstitut für Sepulkralkultur, dem ein Museum angeschlossen ist, strebt eine interdisziplinäre Zusammenführung aller mit Sterben und Tod befaßten Fachdisziplinen an. Die Herausgabe des ersten Bdes dieses Lexikons will diesem Anliegen dienen. Diesem volkskundlich-kulturgeschichtlichen Teil sollen ein archäologisch-kulturgeschichtlicher Teil (Altargrab bis Zwischenzustand), ein praktisch-aktueller Teil (Abtrag bis Zweifelderwirtschaft), ein musikkundlich-literaturgeschichtlicher Teil (Ave Maria bis Wahlverwandtschaften) sowie ein biographisch-personenkundlicher Teil (Abraham a Santa Clara bis Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf) folgen.

Dem vorliegenden Bd 1, mit Stichworten von Abdankung bis Zweitbestattung, ist zunächst zu bescheinigen, daß er nach dem inzwischen vergriffenen „Lexikon der letzten Dinge" (hg. v. W. Beltz) eine Lücke füllt. Allerdings gibt es auch Anlaß zu Fragen. Auch wenn theologische Aspekte nicht im Vordergrund stehen, so verwundert bei entsprechenden Begriffen oft die angegebene Literatur. Für das Mittelalter wird sinnvollerweise auf „Die Geschichte der Religiosität im Mittelalter" von A. Angenendt verwiesen, doch findet sich kaum hilfreiche Literatur für die Neuzeit. So z. B. bei „Ablaß", wo es auch keinen Hinweis für den Umgang mit dem Ablaß heute gibt. Die meisten der theologischen Werke sind heute nicht mehr auf einem aktuellen Forschungsstand. Dafür hätte eigentlich schon ein Blick in die 3. Aufl. des LThK genügt. So wird unter „Allerheiligen" auf „Allerseelen" in der LThK-Ausgabe von 1957 verwiesen, obwohl die neueste Auflage schon seit 1993 vorliegt. Dabei gibt es durchaus theologisch interessante Stichwörter, die hier nicht unbedingt zu erwarten sind, wie Arma Christi, Aschermittwoch, Beginen. Unter „Bestattung, kirchliche" müßte die Darstellung für den heutigen Umgang katholischerseits aktualisiert werden, doch fehlt selbst ein Hinweis auf die geltende liturgische Ordnung. Unklar auch manche Begriffe: So findet sich „Evangelisches Begräbnis", während das katholische unter dem o. g. Stichwort zu suchen ist. Die Gegenüberstellung von evangelischer Liturgie, die auf die Trauernden ausgerichtet sei, und katholischer, die nur die Toten im Blick habe, ist heute so schlicht unrichtig. Zwar heißt es im Vorwort, der Rahmen des Bdes reiche „vom Mittelalter bis an den Rand der Gegenwart", doch gibt es für diesen „Rand" keine klare Abgrenzung, so daß zumindest für die Darstellung katholischer Aspekte Mißverständnisse unvermeidlich sind. Möglicherweise liegen diese Defizite daran, daß – heute eigentlich kaum noch denkbar – nur ein Bearbeiter, eben R. Sörries, zur Verfügung stand; andere werden jedenfalls nicht genannt.

Keine Frage, ein solches Unternehmen ist insgesamt sinnvoll und hilfreich, aber einige Stichwörter und viele Literaturhinweise müßten überarbeitet werden, was die Verteilung der Aufgaben auf mehrere Fachleute voraussetzt.

Münster Klemens Richter

Hosselmann, Birgit: **Todesanzeigen als memento mori?** Eine empirische Untersuchung von Todesanzeigen der Gegenwart. – Altenberge: Oros 2001. 136 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 68), kt € 30,00 ISBN: 3–89375–202–1

Mit der liturgiepraktischen Untersuchung von Todesanzeigen in deutschen Tageszeitungen betritt die Vf.in ein aus theologischer Perspektive bislang nur wenig erforschtes Feld. Sie orientiert sich mit ihrer umfassenden empirischen Analyse an der Frage, welche Einstellungen zum Tod und zur Trauer aus den Anzeigen sprechen. Die Vf.in stellt in einem kurzen historischen Rückblick die Genese und die soziale Relevanz der Gattung ‚Todesanzeige' in der Vergangenheit vor, bevor sie exemplarisch Todesanzeigen aus acht verschiedenen Tageszeitungen aus ganz Deutschland vergleichend analysiert. Bei ihrem Gang durch die Anzeigen lenkt sie die Aufmerksamkeit auf die Art und Weise, wie die Angehörigen ihren Verstorbenen darstellen, welche Würdigung aus den gewählten Texten spricht und welche Sprüche Eingang in die Anzeige finden. Es werden die Symbole der Anzeigen ebenso begutachtet wie die Form, mit der die Anzeige Informationen zur Bestattung selbst weitergibt. Durch den klaren Aufbau der Analyse gelingt es der Vf.in überzeugend darzulegen, daß Todesanzeigen darüber Auskunft geben, wie gegenwärtig das Ende des menschlichen Daseins gedeutet und welcher Sinn ihm zugewiesen wird. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß sich der „Umgang mit dem Tod modifiziert hat" (111) und daß „sich die Relevanz von Glaube und Religion diesbezüglich verändert hat" (111). Im Horizont dieser Situation plädiert die Vf.in engagiert für die pastoraltheologische Option, dem Umgang mit dem Tod und den Trauernden eine deutlichere Rolle in der Pastoral zuzumessen.

Fazit: Die Vf.in gibt theologisch fundierte und gleichzeitig praktisch orientierte Impulse, welche die pastorale Praxis vor Ort zur Reflexion und zur Entwicklung adäquater Wege in der Trauerpastoral herausfordert.

Münster Stefan Böntert

Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung, hg. v. Benedikt Kranemann / Thomas Sternberg. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2002. 256 S. (Quaestiones Disputatae, 194), kt € 24,90 ISBN: 3–451–02194–3

Die theologische Aufwertung des Wortgottesdienstes und deren Realisierung in der Liturgie der Kirche gehören fraglos zu den wichtigsten Auswirkungen der liturgischen Erneuerung durch das Konzil. Diese Reform stellt aber auch, mit dem Untertitel der vorzustellenden *Quaestio disputata* gesprochen, eine theologische Herausforderung an die katholische Theologie dar, was nicht verwunderlich ist, wenn man an die vergleichsweise lange Tradition der Wort-Gottes-Theologie in den Kirchen der Reformation denkt, wenn man auf die Desiderate sieht, die sich aus der liturgischen Praxis ergeben und wenn man an die neuen Fragen denkt, die im Zusammenhang mit der immer notwendiger werdenden „Wort-Gottes-Feier" entstehen. Erreichtes und Erstrebtes verlangen danach, liturgietheologisch fundiert und gefüllt zu werden, wenn aus dem Umgang mit dem Wort Gottes in tradierten und neuen Gottesdienstformen deutlicher heilswirksame Wort-Gottes-Feier werden soll. Dazu will dieser Sbd beitragen, der aus einem Kolloquium hervorgegangen ist, das anläßlich des 60. Geburtstages von *Klemens Richter* im Mai 2000 in Münster stattfand.

Entsprechend den vertretenen Disziplinen und theologischer Systematik ist der Bd in *drei Teile* gegliedert, deren jeweiliger Akzent mit entsprechenden Stichworten angegeben ist: (1) *„Wort Gottes" – Bibelwissenschaftliche Grund-*

legung (15–98); (2) *„Gegenwart Gottes" – Systematisch-theologische Sondierungen* (99–144); (3) *„Feierformen, gottesdienstliche Elemente, Handlungsvollzüge" – Liturgiewissenschaftliche Perspektiven* (145–238).

Mit einem nachdrücklichen Plädoyer für die „Unverzichtbarkeit der jüdischen Psalmen im christlichen Wortgottesdienst" eröffnet *Erich Zenger* (*„Du thronst auf den Psalmen Israels" [Ps 22,4];* 16–40) den Bd. Die Psalmen werden als exemplarische Beispiele anamnetischer Vergegenwärtigung vorgestellt: Weil „das Beten und Singen des Psalters buchstäblich Gottes Gegenwart herbeiführt", sind die Psalmen „die Gebetsworte par excellence für jeden jüdischen und christlichen Gottesdienst" (30). Zum anderen geht es dem Vf. um die im Psalmengebet gegebene Kontinuität der Heilsgeschichte und die sich daraus ergebende Forderung nach „Einübung christlich-jüdischer Weggemeinschaft" (31).

Ausgehend von einem scheinbar marginalen liturgischen Element – der weithin üblichen Schlußformel der Lesungen in der Meßfeier – fragt *Thomas Söding* in seinem Beitrag (*Wort des lebendigen Gottes?* 41–81), inwieweit den neutestamentlichen Briefen die hochwertige Qualifikation als *Verbum Dei* zukommt. Er bejaht und begründet ihre Wertung als „Wort des lebendigen Gottes" und hält sie (im Unterschied zu anderen Vf.n) für nur schwerlich verzichtbar im Hauptgottesdienst einer Kirche, die sich als *apostolisch* versteht (79). Zustimmen wird man sicher auch seinem Eintreten für differenziertere Abschlußformen, angelehnt an liturgiegeschichtliche Vorbilder, die der Spannung von Gotteswort im Menschenwort gerechter werden (69). – Mit der behandelten Thematik hängen Fragen der Lesordnung und der inneren Beziehung zwischen den drei Lesungen der Meßfeier zusammen. Hier tritt S. (wieder im Unterschied zu anderen) für den „Primat des Evangeliums" ein, aber so, daß die alttestamentlichen Lesungen nicht nur als *praeparatio evangelica* verstanden und ausgewählt werden sollten, denn „die spannungsreichen Beziehungen zwischen den beiden Testamenten in der einen Heiligen Schrift der Christen erlauben vielfältigere, auch kontroversere und offenere Beziehungen" (76). – Für das vom Vf. in beiderseitigem hermeneutischem Interesse geforderte Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und Exegese (44) liefert er selber ein Beispiel.

Claus-Peter März stellt in seinem Aufsatz (*Das „Wort vom Kult" und der „Kult des Wortes";* 82–98) den Beitrag des Hebräerbriefes zu einer Theologie des Wortgottesdienstes vor. Dieses Schreiben, das sich selbst „als ‚liturgische Homilie' und damit in gewisser Weise als gottesdienstliches Geschehen versteht" (83) begegnet der *als Glaubenskrise verstandenen Gottesdienstkrise* seiner Gemeinde, indem es eine zu enge Sicht des Gottesdienstes als „Kult" sprengt und ihn hineinstellt „in den großen soteriologischen Rahmen, von dem her der Gemeindegottesdienst verstanden werden muss" (98). In diesem neuen Horizont geht es um den Erde und Himmel umgreifenden Weg Christi, in den die Christen einbezogen sind oder m. a. W. um das Paschamysterium in seinem umfassenden Sinn. Auf diesem Hintergrund ist „jeder christliche Gottesdienst letztlich ‚Wortgottesdienst' oder besser ‚Antwort-Gottesdienst', der auf die Rede Gottes im Sohn, das wahre Opfer des Hohenpriesters Jesus Christus, mit dem ‚Opfer des Lobes' und der ‚Frucht der Lippen' antwortet" (98). Aus dieser Auslegung kann man die Frage heraushören, ob ein vergleichbar theologisch und spirituell vertieftes Gottesdienstverständnis nicht auch eine notwendige Antwort auf die Gottesdienst- und Glaubenskrise unserer Zeit wäre.

Der zweite, systematische Teil des Sbdes steht im Zeichen des Theologumenons „Gegenwart Gottes". Hier bietet der Beitrag von *Thomas Pröpper* (*Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi*; 100–122) einen Überblick über die Glaubenserfahrungen der Gegenwart Gottes im Kontinuum der Heilsgeschichte, vom Exodus und Ersten Bund über die Gotteserfahrung in Jesus als Realsymbol Gottes hin zu der durch den Geist vermittelten Gegenwart im darstellenden Handeln der Kirche und d. h. auch im Gottesdienst. Dabei besticht der Artikel durch die durchgehende Darstellung von „Gegenwart" in personalen Kategorien (Zuwendung, Treue, Selbstoffenbarung, Freiheit, Dialog ...) – eine Sicht, die für die systematische Theologie nicht immer charakteristisch war, aber liturgietheologisch unverzichtbar erscheint. Hilfreich schiene uns für diese Zusammenhänge die Einbindung der Kategorie der Anamnese. – Wiewohl der Beitrag von P. in einem anderen Kontext als dem vorliegenden entstanden ist und auf die Frage der Gegenwart Jesu Christi in den eucharistischen Gestalten abzielt (100), stellt er gerade die durch den Geist vermittelte Gegenwart des Erhöhten als „die einzig ‚wirkliche' und deshalb alle anderen Gegenwartsweisen fundierende eucharistische Präsenz Jesu Christi" heraus (102). [„Eucharistische Präsenz" muß in diesem Zusammenhang – abweichend vom gängigen Gebrauch! – als Gegenwart Christi inmitten der gottesdienstlichen Gemeinde im Sinne von SC 7 verstanden werden, oder es läge ein sinnentstellender Schreibfehler vor.] Wenn diese „prinzipale Personalpräsenz Christi" (Bischof Kurt Koch) inmitten der liturgischen Versammlung wieder deutlicher in den Blick tritt, hilft das zu einer Neubewertung der Wort-Gottes-Feier und zu einer sachgerechten Abklärung des Verhältnisses zwischen Wort-Gottes-Feier und Herrenmahl.

Dorothea Sattler bringt die theologische Thematik (*Gegenwart Gottes im Wort*; 123–143) in Verbindung zu sprachphilosophischen und kommunikations-wissenschaftlichen Erkenntnissen über die Wirkweise des menschlichen Wortes im Anschluß an John L. Austin und John Searle. Sie zeigt, daß diese Beziehung einerseits einen lebensnahen Zugang zum trinitarischen Wesen Gottes eröffnet und andererseits wichtige Implikationen für die verschiedenen Sprechakte der Wortverkündigung enthält, die es wert wären, für die Gottesdienstpraxis konkreter expliziert zu werden, denn v. a. die „personalexistentielle Dimension der Glaubensverkündigung... macht die Wortverkündigung zu einem unvergleichlich wertvollen Ort der Gegenwart Gottes" (140).

Liturgiewissenschaftliche Perspektiven bestimmen den dritten Teil des Bdes. *Albert Gerhards* (*Dem Wort Gottes Gestalt geben;* 146–165) will dem zuweilen mißachteten „liturgischen Schema" Jungmanns die ihm zustehende Geltung als ein Strukturmodell des Wortgottesdienstes verschaffen, indem er aufweist, daß es eine adäquate liturgische Entsprechung gott-menschlichen Dialogs darstellt und indem er die Trias Jungmanns um Momente erweitert, die zusätzlich für die Gestalt des Wortgottesdienstes von Bedeutung sind (wie es u. a. der Ort der Verkündigung ist).

Als „ein Versuch zu einer Ökumenischen Liturgik auf einer gleichsam zweiten Ebene"(178) versteht *Christian Grethlein* seinen Überblick über Einsichten aus der Geschichte der Predigt im evangelischen Gottesdienst (*Die Predigt – Zentrum des Gottesdienstes?* 166–180). Das Anliegen Martin Luthers, „das das wort ym schwang gehe", verstanden als „das konkrete mündliche Wort, vorzüglich in der christusbezogenen Predigt" und als „das Medium, durch das das Christusereignis ‚zu uns kommt und sich uns zu eigen gibt' (K. H. Bieritz)" (170), behält bei allen Problemen, die in seiner Wirkungsgeschichte begegnen, seine Berechtigung auch in den von G. aufgezeigten Fragen und Aufgaben der Gegenwart (die den katholischen *mutatis mutandis* sehr ähnlich sind). Aber die historisch gewachsene Trennung von Verkündigung und Liturgie bzw. von Homiletik und Liturgik „ist (...) nicht mehr aufrechtzuerhalten. Es gilt den gesamten Gottesdienst als Kommunikationsgeschehen zu gestalten, sowohl in seinen verbalen als auch nonverbalen Teilen" (179) – auch dies eine Aufgabe, die sich auf dem Hintergrund einer anderen Tradition der katholischen Gottesdienstgestaltung bleibend stellt.

Hatten die vorausgegangenen Beiträge den Wortgottesdienst im weiteren Sinn im Blick, so befassen sich die beiden folgenden mit dem Spezialfall der Wort-Gottes-Feier, die durch den Mangel an ordinierten Priestern zunehmende Bedeutung erhält. Bei der sich ausbreitenden Praxis bleibt die Klärung wichtiger Fragen hinter der faktischen Entwicklung zurück.

Manfred Probst (Die Leitung von Wort-Gottes-Feiern durch beauftragte Laien; 181–204*)* zeigt auf, daß die theologische Einordnung und Wertung der Leitung durch Laien in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion noch eine echte *quaestio disputata* darstellt. Seine Auffassung, daß es sich dabei um einen „Laiendienst neuer Qualität" handelt (184), an dem Frauen und Männer aufgrund von Taufe und Firmung und durch Beauftragung des Bischofs einen echten Leitungsdienst ausüben, sieht er in den entsprechenden kirchlichen Dokumenten begründet (192–200).

Benedikt Kranemann (*Das „Lob- und Dankgebet" in der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier;* 205–233) bietet eine Untersuchung zur Genese, Struktur und Theologie des „neuen Gebetselements ‚Lob- und Dankgebet'" – eine Analyse, die fällig ist, da es in nahezu allen offiziösen Grundlagen für die Wort-Gottes-Feier „fast als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt wird, ohne daß eine theologische Diskussion über Sinn und Gestalt stattgefunden hätte" (206). Die von K. auf internationaler Basis aufgewiesenen Unterschiede und Gemeinsamkeiten eines solchen Lob- und Dankgebets lassen erkennen, daß der Lobpreis zwar ein fast selbstverständliches Echo auf das Wort Gottes ist, daß aber eine Kriteriologie für eine vorbildliche Gestaltung noch aussteht. Maßgebliche Elemente einer solchen bietet der Vf. in seinen Analysen und seiner Kritik ausgewählter Texte.

Dieter G. Baumewerd (*Der liturgische Raum;* 234–238) skizziert in kurzen, zwingenden Gedankengängen elementare Grundstrukturen des liturgischen Raumes, die sich aus fundamentalen liturgischen Elementen und Vollzügen ergeben. Dabei sind im Zusammenhang des Gesamtthemas besonders die Lösungsrichtungen für den Ort der Verkündigung interessant.

Der den Bd abschließende Beitrag von *Manfred Plate* (*Kulturelle Erfahrung und kirchliche Liturgie;* 240–249) stellt dessen Thematik in einen größeren Fragehorizont. Er bringt eindrucksvoll die schmerzlich empfundene Schwierigkeit zur Sprache, zwischen den „Erlebniswelten Kultur und Liturgie" heute „eine innere, sinnvolle tragfähige Brücke zu finden" (241). Für eine „Heutigwerdung" der Liturgie sieht er nach der Liturgiereform zwar Ansätze, aber auch noch einen langen vor uns liegenden Weg (247). Gerade die Wort-Gottes-Feier mit ihren variablen Möglichkeiten scheint u. E. in dieser Hinsicht herausgefordert, wenn sie nicht als bloße Ersatz- und Kümmerform betrachtet und behandelt wird.

Ein Sbd mit der eingangs erwähnten Entstehungsgeschichte und Bestimmung kann seiner Natur nach nur Fragmente zum anstehenden Thema bieten. Aber in unserem Fall überrascht dabei, daß diese Fragmente durchweg konstitutive Elemente darstellen, die untereinander eine erstaunliche Konvergenz aufweisen. Zugleich zeigen die Beiträge, wie praxisnahe Theologie sein kann. Wir sehen hier eine Theologie des Wortes Gottes am Werk, die zu einer theologisch und spirituell vertieften Feier des Wortes Gottes hinführt.

Erfurt Franz Schneider

Philosophie / Philosophiegeschichte

Beck, Heinrich: **Der Akt-Charakter des Seins.** Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels. 2., ergänzte Aufl. mit Ergänzungen zur Metaphysik des materiellen Seins. – Frankfurt am Main: Peter Lang 2001. 489 S. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 19), brosch. € 65,40 ISBN: 3–631–36692–2

Vorliegende Arbeit bildet die ergänzte Neuauflage (Reprodruck der ursprünglichen Arbeit) der Habil. des international bekannten

und vor einigen Jahren emeritierten Prof.s für Philosophie an der Univ. Bamberg, Heinrich Beck. Ihre Erstveröffentlichung 1965 bildet einerseits die für die außergewöhnlich umfangreiche Publikationstätigkeit des Vf.s universale denkerische Basis, von der aus die anderen Veröffentlichungen quasi als Derivate und Applikationen erscheinen können; andererseits dokumentiert die kürzlich erschienene Neuauflage die kreisende Rückeinmündung der lebensgeschichtlich zur Entfaltung gebrachten Gedanken in ihren Ursprung als krönende Erinnerung an die Anfänge und erfrischende Heimholung in den denkerischen Grund.

Womit bereits das Thema angerissen wird. Es geht um einen großen metaphysischen Gesamtentwurf, der angeregt durch Thomas von Aquin und Hegel zu einer eigenen Systematik in logisch klaren Schritten hinführt. Das Sein wird seinem Wesen nach triadisch strukturiert gedacht, was letztlich den Blick auf das göttliche Sein freigibt. Das Sein als Akt besagt als höchste Wesenseigenschaft eine ureigene Dynamik, und diese muß sich entsprechend vollziehen und verwirklichen. Ausgehend von einem uranfänglichen Ruhen des Seins in sich selbst (Insistenz) vollzieht sich seine Dynamik im Sinne einer letztlich spiralförmigen Kreisbewegung. Das Sein tritt dann ideell aus sich heraus, um sich zu erkennen, und begibt sich gewissermaßen, ohne sich selbst zu begrenzen, in den Modus des Nichtseins (Eksistenz), um in einem dritten Schritt liebend sich auf sich zurückzubeziehen, tiefer in sich hineinzuschreiten und sich selbst festzuhalten (Re-Insistenz).

Jeder philosophischen Abhandlung dieser besonderen Klasse geht eine existentielle Entscheidung voraus; sie „schließt ein ‚ek-sistentielles Wagnis' ein: Er [sc. der Dreischritt von Insistenz, Ek-sistenz und Re-Insistenz] kann gelingen und bedeutet dann Selbstfindung und Selbstverwirklichung; er könnte aber auch scheitern. Einem solchen Prozeß sind, wie sich zeigt, auch unsere Aussagen unterworfen. Möge er zu einer umfassenderen Verwirklichung von Wahrheit führen!" (9). In diesem Sinne ergeben sich fortführend interessante Anfragen, die im Laufe der Untersuchung direkt oder implizit aufgegriffen werden und den gedanklichen Reichtum vorliegender Untersuchung dokumentieren:

1. Wie kann sich eine übermodal angesiedelte Inhaltlichkeit des Seins, die hinsichtlich ihrer ganzen inhaltlichen Fülle zum Vollzug aussteht – zumal der Aktcharakter des Seins zu dessen ursprünglichstem Wesen erklärt wird –, ausschließlich modal so vollziehen, daß dies für seine inhaltliche Selbstexplikation und -findung ausreicht? Inwiefern reicht etwa eine ideelle Erfassung des Seins zum realen Selbstvollzug aus? Genügt ein modaler Vollzug zur völligen, d. h. zur inhaltlichen Gewinnung seiner selbst?

2. Wie ist ferner die Vermittlung zwischen Modalität und Inhaltlichkeit des Seins konkret und v. a. ontologisch zu denken?

3. Welche Rolle kommt dem Nichtsein als Maßhintergrund des Seins selbst zu? Ist der Begriff des Nichtseins nicht entweder modal relativiert oder wird es im Gegenteil als metaphysisches Prinzip verabsolutiert? Kann eine wie auch immer bestimmte Wirkung des Nichtseins auf das Sein erfolgen, auch wenn das Nichtsein rein relational zum Sein als der Modus bestimmt wird, in dem das Sein ideell ist?

4. Wird mit dem Aufweis der triadischen Struktur des Selbstvollzugs des Seins das Sein in seinem Wesen hinreichend erfaßt? Woher stammt etwa die modale Differenz der einzelnen Phasen hinsichtlich ihres ontologischen Gehalts? Wie vermag überhaupt eine modal differente Idealität aus der Realität des Seins entspringen? Wie ursprünglich ist die Differenz? Woraus entspringt sie? Reicht dafür etwa die Erklärung von Gustav Siewerth aus, es handele sich dabei um die Differenz einer „beziehungslosen Nichtigkeit", die dann doch zugleich als schlechthin konstitutiv für die Identität des Seins erachtet wird?

5. Warum sagt das Modell des triadischen Selbstvollzugs über das Sein mehr aus als etwa die Konzeption von J. B. Lotz, der eine so verstandene ontologische Bewegung im allgemeinen Sinn vom ursprünglichen Wesen des Seins, wie es im göttlichen Sein grundgelegt ist, fernhält? Wie wird von der bezogen auf die geschöpflichen Seienden festzustellende kreisend-rhythmische Bewegung auf das Wesen des Seins als Sein und schließlich auf das göttliche Sein geschlossen? Jedenfalls wird zwischen der Endlichkeit des endlichen Seins und dem Sein-sein des endlichen Seins unterschieden; letzterer kommt die kreisend-rhythmische Bewegung zu, so daß sie in reinster Form im subsistierenden göttlichen Sein gegeben sein muß (127–132; 168–160). Doch reicht die diesem ontologischen Kausalschluß zugrunde liegende Analogie wirklich so weit, daß sie formal kraft des Identitätsprinzips in eben dieser und nicht in einer anderen Weise am Sein selbst festgemacht gedacht werden kann? Könnte sich das Sein nicht auch anders als Dynamik und Akt vollziehen?

6. Gibt es im göttlichen Sein nur eine Kreisbewegung und keine Spiralbewegung, so ist die Re-Insistenz nicht wirklich von der anfänglichen Insistenz different; wird nun auch im göttlichen Sein eine Spirale angesetzt, so werden Re-Insistenz und Insistenz wiederum zu different gedacht und geschöpfliche „Verhältnisse" univok – nicht analog – auf göttliche übertragen. Bleibt nur, im göttlichen Sein eine spiralförmige Rhythmik des Seins im analogen Sinn anzunehmen. Was das freilich exakt bedeutet, muß dem Denken gerade wegen der Analogie verborgen bleiben!

Spannende Fragen, die freilich keinen Einbruch der spekulativen Weite vorliegender Untersuchung bedeuten, sondern mitschwingend zur vertiefenden Weiterführung des Beckschen Ansatzes anreizen. Freilich kann vom menschlichen Denken keine abschließende positive „logische" Lösung erwartet werden, weil das Sein das Denken stets überschreitet und daher auch nie (auch nicht formal) vollständig mit den logischen Kategorien der Identität und Differenz faßbar ist. Jedes Modell wird sich selbst auf das Sein hin überschreiten müssen und bleibt daher ergänzungsbedürftig. Die Feststellung der unter klar definierten und angegebenen Bedingungen hinreichenden Konsistenz eines ontologischen Modells und die damit gegebene deskriptive Effizienz hinsichtlich seines Erklärungswerts reichen daher völlig aus.

Die besondere Leistung B.s: Hegel wird zur Weiterführung thomasischer Gedanken verwendet, insofern er kraft seines dialektischen Prinzips die im ersten Abschnitt (20–80) beschriebene thomasische Kreisbewegung des Seinsaktes – als erkenntnishafter Wahrheit und erstrebenswerter Güte – nun formal als Setzung und Aufhebung in Form von These, Antithese und Synthese formalisiert und in dieser Hinsicht präzisiert (81–124). Entscheidend bei Hegel ist folgendes: Bei ihm „bedeutet die ideelle Identität des Seins und des Nichts eine inhaltliche Identität beider: Beide gehen inhaltlich ineinander über und entspringen zugleich in ihrem Inhalt auseinander (...) Bei Siewerth hingegen [mit dem Beck hier ineins geht] bedeutet (...) die ideelle Identität des Seins und des Nichts nicht schon wesenhaft eine inhaltliche, sondern ursprünglicher eine nur modale Identität: Sein und Nichts sind nicht in ihrem Inhalt vom Ursprung her dasselbe, sondern das Sein ist als ideelles nur im Modus des Nichtseins. Das Nichts entspringt aus dem Sein und am Sein, indem das Sein ideell wird oder sich aus seiner Realität in die Idealität erhebt" (118f). Folglich wird der thomasisch eruierte Selbstvollzug des Seinsaktes unter Rekurs auf Siewerth modal und nicht inhaltlich bestimmt. Der modale Selbstvollzug wird dem inhaltlichen gegenüber als „ursprünglicher" erachtet. Die eingangs erwähnten Fragen nach dem Grund der Möglichkeit eines modal vermittelten inhaltlichen Selbstvollzugs könnten hier gestellt werden. Der Vf. lehnt sich hier an Siewerth an, versucht ihn jedoch selbständig weiterzuführen, indem er nicht nur mit Siewerth den „Erkenntnisgrund" aufzeigt, „der uns zwingt, eine ideelle Identität von Sein und Nichts im Seinsakt anzunehmen", sondern den „Seinsgrund, der uns verstehen läßt, warum die Idealität als Identität des Seins und des Nichts aus dem Wesen des Seinsaktes notwendig hervorgeht" (119).

Dieser wird bezogen auf das Sein (125–204) und das Seiende (205–320) im Hauptteil der Arbeit eruiert. Nach einer Sicherung des metaphysischen Zugangs zum Sein wird anhebend vom Widerspruchsprinzips auf die übermodal notwendige Identität des Seins als solchen geschlossen: das Widerspruchsprinzip setzt die Notwendigkeit der Gültigkeit der Identität voraus, die damit als dessen Grund fungiert. Die formale Identität wiederum wird inhaltlich-modal als Selbstvollzug bzw. als Selbstbewegung des Seins ausgedeutet, indem in ihr ein relativer – weil modaler – Gegensatz festgestellt wird. Dieser Gegensatz muß sich in Anlehnung an hegelsches Gedankengut aufgrund des Aktcharakters des Seins lebendig vollziehen und verwirklichen. Er wird als Gegensatz zwischen Realität, Idealität und Bonität bzw. (Sein), Erkennen und Lieben näher benennbar.

In welche Richtung weitergedacht werden kann, zeigen der Ausblick zur finalen Grundstruktur und zum Aktrhythmus der Seinsordnung in transzendental-kategorialer Betrachtung (321–392) und die Ergänzungen, die aus drei Aufsätzen des Vf.s bestehen (393–491). Bei ihnen handelt es sich um konkrete Applikationen und Derivate der in der Habil. aufgeworfenen und behandelten ontologischen Reflexionen.

Abschließend kann die enorme denkerische und systematische Leistung von B. nur bewundernd und anerkennend gewürdigt werden, die seine gesamte geistig-schöpferische Tätigkeit umrahmt und von ihren inneren Prämissen und Voraussetzungen verstehbar macht. Sie bildet eine im gegenwärtigen philosophischen Diskurs dringend erforderliche Darstellung, weiterführende Vertiefung und notwendige Bestätigung fast vergessener ontologischer Ansätze. Möge der Neuauflage eine ausreichende Leserschaft beschert sein, die den Ansatz des Vf.s in die metaphysische Diskussion gewinnträchtig einbringt!

München Imre Koncsik

Gadamer, Hans-Georg: **Die Lektion des Jahrhunderts.** Ein Interview von Riccardo Dottori. Redaktion: Silke Günnewig. – Münster: Lit-Verlag 2001. 161 S. (Wissenschaftliche Paperbacks, 2), kt € 15,90 ISBN: 3–8258–5049–8

Der in diesem Jahr im Alter von 102 Jahren verstorbene Hans-Georg Gadamer zählt zweifelsohne zu den „Klassikern" der Philosophie des 20. Jh.s. Der vorliegende Bd enthält Gespräche, die der italienische Philosoph Riccardo Dottori in den Jahren 1999 und 2000 mit dem nahezu hundertjährigen G. führte. Das Anregende an diesen Unterredungen ist die Tatsache, daß hier G.s philosophische Entwicklung in ihren facettenreichen Beziehungen zur Philosophie des 20. Jh.s in dialogischer Form thematisiert wird. Gerade G.s langer Denkweg ist untrennbar verknüpft mit den philosophischen Hauptströmungen des letzten Jh.s, denn der Vf. von *„Wahrheit und Methode"* wurde 1922 von dem Marburger Neukantianer Paul Natorp in Philosophie promoviert, studierte in Marburg bei dem Neoontologen

Nicolai Hartmann, trat seit dem Sommersemester 1923 in Freiburg in ein enges Schülerverhältnis zu seinem neuen Lehrer Martin Heidegger, begann 1925 ein Studium der Klassischen Philologie bei dem Platon-Experten Paul Friedländer und wurde 1929 bei dem inzwischen in der philosophischen Fachwelt berühmt gewordenen Heidegger in Philosophie habilitiert. Bereits dieser knappe Rückblick auf die akademische Ausbildung G.s zeigt, daß die wichtigsten Positionen der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre seinen frühen Denkweg prägten. In den folgenden Jahrzehnten bis zum Erscheinen seines Hauptwerkes 1960 begleiteten Philosophen wie Karl Jaspers, Karl Löwith und Gerhard Krüger, aber auch ein Theologe wie Rudolf Bultmann, ein dem George-Kreis verbundener Literaturhistoriker wie Max Kommerell und ein Widerstandskämpfer wie Carl Goerdeler seine intellektuelle Entwicklung. Spätestens nach der Publikation des Hauptwerkes *„Wahrheit und Methode"* wurde G. zu einer der wichtigsten Gestalten der Philosophie des 20. Jh.s, sein universalhermeneutischer Ansatz wurde durch lebendige Debatten mit dem italienischen Hermeneutiker Emilio Betti, dem Idiologie-Kritiker der Frankfurter Schule Jürgen Habermas und dem französischen Poststrukturalisten Jacques Derrida herausgefordert. Der Titel des Bdes ist also insofern gelungen, als G.s philosophische Position aus einem immerwährenden Gespräch mit der Wertphilosophie Hartmanns und Schelers, der Fundamentalontologie und Spätphilosophie Heideggers, der Existenzphilosophie Jaspers' und den wichtigsten kontinentaleuropäischen Tendenzen der zweiten Hälfte des 20. Jh.s emporgewachsen ist. Die hier vorgelegten Gespräche kreisen jedoch nicht nur um philosophie-immanente Fragen, sondern nehmen immer wieder auch Bezug auf das politische und kulturelle Zeitgeschehen des vergangenen Jh.s. Bereits diese Hinweise dürften darauf hindeuten, daß es sich bei diesen Gesprächen um eine lesenswerte Reflexion eines Zeitzeugen handelt, der die wechselreichen Geschicke des 20. Jh.s in Deutschland vom Wilhelminischen Kaiserreich über die zwei Weltkriege mit dem Intermezzo der Weimarer Republik bis zur BRD vor und nach der Wiedervereinigung denkend durchlebt hat.

Es liegt in der Natur eines philosophischen Gespräches, daß es – anders als der dozierende Monolog – nicht stringent einer festumrissenen Gedankenkonzeption folgt, sondern eher in lebendiger Wechselrede der beiden Dialogpartner um die jeweiligen Fragen und Antworten und ihre impliziten Voraussetzungen kreist. Trotz dieses Umstandes folgen die zwischen G. und D. geführten Gespräche einer gewissen thematischen Progression, die bereits dem Inhaltsverzeichnis zu entnehmen ist. Die zehn Kap. des Bdes werden von einem knappen Geleitwort G.s (1) und einer Einleitung D.s (3–21) sowie einer Ansprache D.s zu dem Gadamer-Porträt der Malerin Dora Mittenzwei (155–161) eingerahmt; Mittenzweis Porträt, das den Titel „ho philósophos autos" trägt, schmückt auch die vordere Umschlagseite des Bdes.

In seinem Geleitwort lädt G. den Leser zu einer „Reise in die geistige Situation der Zeit" ein, die allerdings keine bloße „Rückreise" in die Vergangenheit, sondern „Neuvergewisserung der Voraussetzungen" einer philosophischen Position sein soll, „die sich auf eine verantwortliche Verständigung mit ihrer Zeit und ihren Herausforderungen einläßt" (1). D.s Einleitung ist ihrem Selbstverständnis nach ein autobiographischer Zugang, der als eine Hinführung zu den Themen der folgenden Gespräche zu lesen sei. Der italienische Philosoph berichtet über seine erste Begegnung mit G. in Heidelberg im Winter 1969. Hier besuchte er nicht nur ein Seminar G.s, in dem ihm das „ausgesprochen hohe Niveau der Diskussion" (5) auffiel, sondern er hörte auch Heidegger und Löwith, wobei ihm letzterer in der spannungsreichen Phase der Studentenproteste v. a. durch seine „ziemlich konservative Haltung" (8) auffiel. In den folgenden Ausführungen D.s wird die geistige Entwicklung G.s nachgezeichnet und in Stichworten die Thematik des anschließenden Dialoges präludiert. Mit dem Hinweis, daß es für G. zwar keine unumstößlichen „Regeln der Interpretation", gleichwohl aber eine „Seriosität der Interpretation" (14) gebe, die „sich ständig wieder selbst in Frage stellt" (15), macht D. auf die „unvermeidbare Geschichtlichkeit aller unserer Interpretationen" (15) aufmerksam. Die Einsicht in diese Geschichtlichkeit und Endlichkeit des Menschen könne als der Schlüssel zum universalhermeneutischen Standpunkt G.s verstanden werden, denn indem die Textlektüre „zum Modell der Weltlektüre" (15) werde, transformiere sich die philosophische Hermeneutik zu einer hermeneutischen Philosophie. Daß diese hermeneutische Philosophie keinen vorschnellen Abschied von den großen Fragen der metaphysischen Tradition bedeuten müsse, unterstreicht D. am Ende seiner Einleitung, wenn er herausstellt, daß G. „keine andere Hoffnung in alles Neue zu setzen" scheint „als in den letzten Gott" (20). Die hermeneutische Philosophie, die die menschliche Endlichkeit zu reflektieren versuche, sei ihrem Wesen nach an einem Dialog zwischen den großen Religionen der Menschheit interessiert, weil nur in diesem dialogischen Vollzug der allen Weltreligionen gemeinsame „Sinn für das Göttliche" (20) hervorgehoben werden könne. Dieser Sinn für das Göttliche ist allein schon dadurch ein zentrales Thema der hermeneutischen Philosophie, weil er „unserem Wissen um unsere Endlichkeit" entspringe, einem Wissen, das sich v. a. in dem Staunen vor dem Ursprung des Lebens und der Angst vor der äußersten Grenze des Todes manifestiere. Indem die hermeneutische Philosophie diese „beiden Grundgefühle unserer Seele" offenlege, befinde sie sich auf der „Basis jeder Metaphysik", die in radikaler Form die Frage nach dem Sein und dem Nichtsein stelle. Diese abschließenden Hinweise D.s verdienen insofern Beachtung, als sie die Universalhermeneutik G.s an den Problemhorizont der klassischen Metaphysik verweisen. Wenn die metaphysischen Fragen der Tradition auch heute noch Gegenstand einer produktiven Aneignung werden können, so darf dieser Aneignungsprozeß die Endlichkeit und Geschichtlichkeit des fragenden Menschen nicht überspringen wollen. Angesichts dieser Annahme könnte gerade eine hermeneutische Philosophie die legitime Erbin der metaphysischen Tradition werden – eine solche fundamentalhermeneutisch transformierte Metaphysik der Endlichkeit könnte dann zur zentralen Aufgabe für die Philosophie im 21. Jh. werden.

Ganz im Sinne dieser Überlegungen beginnen auch die Gespräche zwischen G. und D., indem letzterer danach fragt, was von der Metaphysik als der „höchsten Erfindung" der „philosophischen und kulturellen Überlieferung" (22) noch gültig bleiben könne, nachdem von Heidegger und der analytischen Philosophie im 20. Jh. zwei Versuche ausgegangen seien, die Metaphysik zu destruieren. G. entgegnet, daß der junge Heidegger die Metaphysik v. a. aus der Perspektive der katholischen Scholastik rezipiert habe, und daß seine folgende Orientierung am eher metaphysik-indifferenten Protestantismus weder eine Wiederbelebung noch eine Destruktion, sondern vielmehr eine „Umdenkung der Metaphysik" (22) gewesen sei. Das Entscheidende an dieser „Umdenkung" war aus der Sicht G.s die Frage nach der Existenz des Menschen, die von sich aus zum Thema der Zeitlichkeit und Endlichkeit geführt habe. In diesem Themenhorizont habe auch er, der frühe G., seine ersten philosophischen Versuche unternommen, indem er sich in seiner Auseinandersetzung mit der dialektischen Ethik Platons auf den Weg eines praktischen Wissens begeben habe, um so im Rückgriff auf den Begriff der „Phronesis" seine eigene Philosophie der Endlichkeit zu entwickeln. Hier glaubte der frühe G., mit Hilfe Heideggers die Position seines Marburger Lehrers Nicolai Hartmann verlassen zu können. Die „objektivierenden Behandlungen des Seins" bei Hartmann erschienen ihm als eine „absolut unhaltbare Position" (26), da sie gerade das Problem des Ethischen aus der Distanz des Wertontologen ins Visier nahmen, so daß für Hartmann der Himmel der ewigen Werte ein ähnliches Objekt der ehrfurchtsvollen Meditation darstellte wie der bestirnte Himmel des naturhaften Kosmos. Der frühe G. wird bei seinem Lehrer Hartmann, mit dem er zusammen nächtelang den Sternenhimmel zu betrachten pflegte, die situative und faktische Konkretion des Ethischen vermißt haben. Hier dürfte auch der entscheidende Grund für die Umorientierung des frühen G. von Hartmann zu Heidegger liegen, da Heidegger sich bereits in seinen ersten Freiburger Vorlesungen auf dem Weg zu einer hermeneutisch-phänomenologischen Ontologie der Faktizität befand. Es wäre einer genauen Überprüfung wert, ob Nicolai Hartmann in seiner monumentalen „Ethik" trotz seines unbezweifelbaren Objektivismus nicht auch der menschlichen Existenz in ihren konkreten Vollzügen nachzukommen versucht. Es kann allerdings nicht bezweifelt werden, daß Hartmanns objektive Ontologie nicht über die methodischen Mittel verfügt, um die menschliche Existenz in ihrer Faktizität ähnlich subtil wie Heidegger, Jaspers und Sartre zu explizieren.

Nach dieser Verortung der eigenen Anfänge in den frühen zwanziger Jahren zwischen Hartmann und Heidegger wird das Gespräch fortgesetzt mit der Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Metaphysik. In einem Rekurs auf Platons *„Politeia"* deutet G. auf die untrennbare Zusammengehörigkeit der beiden Begriffe des Seins und des Guten hin. Beide Termini koinzidieren in einem unendlichen Horizont, der im Sonnengleichnis Platons auf eine Transzendenz und die „Undefinierbarkeit des Guten" (35) verweist. Das Gute könne nicht objektiviert werden, da es gerade „nicht ein Seiendes, nicht eine höchste Gattung" (37) sei. G. vermag in dieser unerreichbaren Transzendenz des Guten bei Platon eine Legitimation für seine Hermeneutik der Endlichkeit zu erblicken, da sie im Gegensatz zur stark systematisierenden Platon-Rekonstruktion der Tübinger Schule Menschen nicht wie Götter behandle. Denn wenn „es für mich möglich wäre, durch die Dialektik zur Erkenntnis des Guten als letzten Grund des Seins zu kommen, dann wäre ich Gott" (37).

Im Folgenden versucht D., die Position des Protagoras als eine „erste Erklärung einer pragmatistischen Position" (46) zu identifizieren, die ihren heutigen Vertreter in Richard Rorty gefunden hat. Gemäß dieser Position könne es gerade in der Politik nicht um eine Erkenntnis des Guten an sich gehen, sondern lediglich um einen Prozeß der Verbesserung der jeweiligen Institutionen; ein Rekurs auf ein transzendentes und undefinierbares Gutes erübrige sich damit. Dem hält G. mit Platon entgegen, daß es „keine Erkenntnis des Besseren geben" könne „ohne eine Erkenntnis des Guten", so daß wir bei jeder Verbesserung von Institutionen „unseren Blick nach dem Guten offen halten" (47) müssen. – Eine Entgegnung, an der zweifellos nichts auszusetzen ist. G. glaubt allerdings, an der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis insofern festhalten zu müssen, als auch der Ausblick auf das transzendente Gute nicht zu einem absoluten Wahrheitskriterium führen könne, da der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen ein absoluter sei. Hier wäre zu fragen, ob G.s Insistieren auf dem absoluten Abstand zwischen Gott und Mensch nicht seinerseits eine Verabsolutierung dieser Differenz sei, und ob folglich nicht eine analoge Verhältnisbestimmung zwischen den beiden Größen Gott und Mensch eine plausiblere Antwort sein könnte, die sowohl Raum für die Differenz als auch für die Identität böte.

Anläßlich der Frage nach dem Verhältnis von Pluralismus und dialogischer Offenheit auf der einen und dem Festhalten an einem Wahrheitsanspruch auf der anderen Seite entbrennt zwischen beiden Unterrednern ein Streit über das richtige Verständnis der Rhetorik. G. stellt zu Recht heraus, daß die höchste dialogische Offenheit den Anspruch auf Wahrheit nicht negiere, sondern ihn

vielmehr immer schon voraussetze. Die Rhetorik als die Kunst des Überzeugens müsse dabei von der Kunst des Beweisens unterschieden werden. Die offene Dialogsituation sei somit der Ort, an dem die Gesprächspartner mittels der Rhetorik den jeweils anderen von der nicht beweisbaren Wahrheit ihrer Position zu überzeugen versuchen. Diese positive Aufwertung der Rhetorik gipfelt in dem Satz: „Die Kunst der Rede oder des Überzeugens besteht vielmehr in der uns angeborenen Fähigkeit, die wir natürlich auch entwickeln und vervollkommnen können, mit den anderen wirklich kommunizieren zu können und sie auch von dem Wahren zu überzeugen, ohne es beweisen zu können, wenn man nicht mehr beweisen kann." (57) Mit dieser Bestimmung der Rhetorik will sich D. jedoch nicht sofort einverstanden erklären, indem er in der Rhetorik eher die Kunst des Überredens als diejenige des Überzeugens zu sehen vermag, so daß Rhetorik v. a. etwas „für Rechtsanwälte und für Politiker" (63/64) und nicht für Philosophen sei. Sinnvollerweise führt hier G. den Unterschied zwischen Sophistik und Rhetorik ein; der Sophist bediene sich zwar ebenso wie der „gerechte Redner" (69) der Rhetorik, sein Ziel sei aber gerade nicht die Wahrheit, sondern der eigene Nutzen.

Zu den interessantesten Passagen in den Gesprächen zählen zweifelsohne diejenigen, in denen G. und D. sich dem Thema der Transzendenz zuwenden. G. versucht, seiner Behauptung Geltung zu verschaffen, die Transzendenz sei etwas schlechthin „Unbegreifliches" (85), und in der Philosophie des 20. Jh.s hätten v. a. Heidegger und Jaspers einen Sinn für dieses Unbegreifliche gehabt, deswegen „hat sich auch Heidegger mit Jaspers eine Zeitlang weitgehend verständigen können". (85) Die Endlichkeit der menschlichen Existenz und der Bezug zur Transzendenz werden so als zwei Horizonte verstanden, die sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern vielmehr wechselseitig bedingen, denn „die Menschheit spürt, daß sie überall nach etwas anderem schaut; die verschiedensten Religionen sind die verschiedensten Antworten darauf." (86)

Nach einem ausführlichen Exkurs über Ethik und Politik sowie über die sich daran anschließende Debatte zwischen G. und Habermas, in der es im Zuge der Studentenproteste um das richtige Verhältnis der Universalhermeneutik zur Tradition und Emanzipation ging, lenken beide Gesprächspartner ihre Aufmerksamkeit wieder auf Heidegger und Jaspers. G. hebt hervor, Jaspers habe sehr früh verstanden, daß Heidegger mit seinem knapp einjährigen Engagement für den Nationalsozialismus „furchtbar hereingefallen war", während Jaspers selbst „genügend Noblesse gehabt" habe, „um auf der Seite seiner Frau zu stehen". (120) Das vorletzte, „Zwischen Heidegger und Jaspers" betitelte Kap. des Dialoges setzt ein mit D.s Frage nach G.s „Beziehung zu Jaspers" (127). G. erinnert sich, daß Heidegger ihn bereits bei seinem ersten Besuch in Freiburg 1923 mit einer Visite bei Jaspers in Heidelberg beauftragt habe. Jaspers habe ihn zwar sehr beeindruckt, aber er habe sich während seiner Gespräche mit ihm „wie unter psychoanalytischer Beobachtung" (127) gefühlt. G. gesteht, gerade die drei Bde der *„Philosophie"* Jaspers' „mit wirklicher Bewunderung gelesen" zu haben, dies nicht zuletzt wegen der „große[n] Hochschätzung, die Heidegger für Jaspers hatte" (131). Seine philosophische Beziehung zu Jaspers ging sogar so weit, daß er im Sommersemester 1932 in Marburg ein Seminar zu Jaspers' Studie *„Die geistige Situation der Zeit"* veranstaltet habe. Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß die präzise sachliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Existenzphilosophie Jaspers' und der Universalhermeneutik G.s bis heute ein dringendes Desiderat der philosophiehistorischen Forschung geblieben ist. Dies dürfte mit der kaum nachvollziehbaren Vernachlässigung des Jasperschen Denkens in der Diskussion der Gegenwartsphilosophie zusammenhängen; Ähnliches wäre auch für die immer noch fehlende systematische Verhältnisbestimmung zwischen Heidegger und Jaspers zu konstatieren.

Zu den anregendsten Passagen des vorliegenden Bdes gehören m. E. Überlegungen G.s, in denen er sich zu den „Unterschiede[n] und Ähnlichkeiten zwischen Heidegger und Jaspers" (132) äußert. Ein wenig überraschend könnte v. a. seine Bemerkung wirken, „daß ein Teil von Heideggers Rektoratsrede von Jaspers stammt". (131) Hier ist auf jeden Fall daran zu erinnern, daß die Korrespondenz zwischen Jaspers und Heidegger keineswegs gleich mit dem Engagement des letzteren für den Nationalsozialismus abgebrochen ist, vielmehr lobte Jaspers in seinem Brief vom 23. August 1933 ausdrücklich die philosophische Haltung in Heideggers berühmter Rektoratsrede zur *„Selbstbehauptung der deutschen Universitäten"*. Der in Fragen der Hochschulpolitik revolutionär gesinnte Jaspers sympathisierte offensichtlich mit Heideggers Idee des Führerprinzips im universitären Bereich. Ferner wird ihm Heideggers entschiedene Lozierung des Politischen in einer philosophischen Auslegung des Seins beeindruckt haben.[59] G.s Präzisierung seiner Andeutung, auch „die Materialien der Rektoratsrede" Heideggers wie „die Idee von Arbeitsdienst, Wehrdienst, Bildungsdienst usw." (132) seien ursprünglich das geistige Gut Jaspers' gewesen, kann zwar dem Briefwechsel zwischen Heidegger und Jaspers nicht unmittelbar entnommen werden, aber es ist durchaus denkbar, daß Heidegger in diesem Punkt entscheidende Anregungen von seinem Freund Jaspers erhalten hat.

Das Gespräch zwischen G. und D. klingt aus mit einem Hinweis auf Heideggers Suche nach dem letzten Gott, wobei G. unterstreicht, „daß Heidegger ein tief religiöser Mensch war" (151), der allerdings Nietzsches Diktum vom endgültigen Tod Gottes ernst genommen habe. In diesem Zusammenhang zitiert G. die Äußerung des späten Heidegger: „‚Nietzsche hat mich kaputt gemacht.'" (140) D.s letzte Frage des Dialoges richtet sich auf das religiöse Gefühl, das G. mit den Worten bestimmt: Es sei für den Menschen eine „unumgängliche Frage, eine Hoffnung vielleicht, vielmehr eine Aufgabe, die uns alle in unserem gegenseitigen Verstehen einigt". (153) Das hermeneutische Problem des gegenseitigen Verstehens verweist somit von sich aus auf einen religionsphilosophischen Horizont, so wie dieser seinerseits auf eine universalhermeneutische Philosophie verweist. Ein religionsphilosophisches Denken, das an einem Dialog mit den metaphysischen Positionen der Tradition und den symbolischen Deutungssystemen der Weltreligionen interessiert ist, dürfte immer noch in G. und seiner Hermeneutik einen wegweisenden Gesprächspartner finden.

„Die Lektion des Jahrhunderts" ist ein Zeitdokument, das nicht allein das Interesse des Fachphilosophen verdient. Daran sollten auch die zahlreichen Druckfehler, über die der Leser auf fast jeder S. stolpert, nichts ändern.

Münster Robert Jan Berg

[59] Vgl. hierzu: Heidegger, M. / Jaspers, K.: *Briefwechsel 1920–1963*, hg. v. W. Biemel und H. Saner, München / Frankfurt a. M. 1992, S. 155.

Majetschak, Stefan: **Ludwig Wittgensteins Denkweg.** – Freiburg / München: Alber 2000. 408 S. (Symposion, 114), geb. € 51,00 ISBN: 3–495–47975–9

Mit seiner Habil. bietet der Vf. den Versuch einer Gesamtdarstellung der Philosophie Wittgensteins und läutet damit vielleicht die Ablösung einer Phase ein, in der die Einzelexegese spezieller Texte oder Probleme in der Philosophie Wittgensteins im Vordergrund stand. Allein dieser Versuch einer Gesamtschau verdient schon deshalb Respekt, weil die Quellenlage im Blick auf das Werk Wittgensteins nach wie vor unübersichtlich ist und weil Wittgensteins Denken sich einem systematischen Zugriff permanent entzieht. Jeder Versuch einer Gesamtschau muß daher eine Systematisierung leisten, die Wittgenstein selbst nicht zu erreichen vermochte. Der Vf. ist sich des hermeneutischen Wagnisses seines Unternehmens stets bewußt. Schon die Anlage des Buches dokumentiert ein sensibles Umgehen mit der Philosophie Wittgensteins: Der Vf. will den *Denkweg* Wittgensteins darstellen, ohne Wittgensteins Philosophie in ein vorgegebenes hermeneutisches Prokrustesbett zu pressen. Es gelingt ihm, die Entwicklungen eines komplexen Denkens aufzuzeigen, ohne dabei ins Genre der Biographie abzurutschen. Durchgängig bleibt die Habil. eine am philosophischen Diskurs interessierte und begrifflich operierende Studie zur denkerischen Leistung eines bedeutenden Philosophen. Negativ ist allerdings zu vermerken, daß dieses vornehmlich begriffliche Grundanliegen werksgenetische Tiefen-Analysen (zu denken ist hier an die *Aufzeichnungen über Logik* oder an den *Proto-Tractatus* ebenso wie für die spätere Phase an das *Blaue Buch*) nahezu unberücksichtigt läßt – Analysen also, die gerade bei der Darstellung eines Denkweges wichtige Einsichten liefern könnten. Erstaunlich ist auch, daß M. für die Interpretation der zentralen Themen der *Philosophischen Untersuchungen* das mehrbändige Kommentarwerk von G. Baker und P.M.S. Hacker[60] praktisch nicht konsultiert, obwohl M. den Interpretationsleitlinien dieses Kommentars sachlich außerordentlich nahe steht – v. a. was den Versuch betrifft, Wittgensteins Denkweg als den Weg von einer Perspektive *sub specie aeterni* hin zu einer Perspektive *sub specie humanitatis / hominis* zu kennzeichnen.

Weil der Vf. v. a. ein hermeneutisches Interesse verfolgt, da er ein weitaus größeres Augenmerk auf die Erhellung von Wittgensteins Philosophie als auf die Kritik dieses Denkens richtet, empfiehlt sich das vorliegende Buch als hilfreiches Instrumentarium für jede/n, die/der einen Überblick über Wittgensteins Denken, sein Werk und seine philosophische Leistung sucht. Allerdings bietet M. mit seiner Habil. weit mehr als eine Einführung. Das liegt v. a. an seinen Versuchen, die Differenzen einzelner Interpretationspfade aufzuzeigen, sie gegeneinander abzuwägen und in diskussionsfreudiger Anknüpfung, die auch die Fußnoten wirklich lesenswert macht, bestimmte Interpretationspfade zu favorisieren. Fast nebenbei gelingt es M., bislang durch die Standardinterpretationen eher verborgene Schätze des Wittgensteinschen Denkens zu heben, weil er durch originelle Interpretationsperspektiven ein neues Licht auf bis dato unterreflektierte Aspekte im Denken Wittgensteins werfen kann. Daß die resultierenden Interpretationsergebnisse nicht immer die ungeteilte Zustimmung der Wittgenstein-Exegeten finden werden, belegt nur die Diskussionsfreudigkeit und Diskussionswürdigkeit des vorliegenden Buches. Es mindert nicht die Stringenz der Interpretation, daß M. sich vornehmlich an die im Suhrkamp-Verlag editierte Werkausgabe Wittgensteins hält und Neueditionen nicht berücksichtigt, hat doch

[60] Zur Zeit der Abfassung des vorliegenden Buches waren immerhin drei der inzwischen vier Bde erschienen: Baker; Hacker: Wittgenstein. Understanding and Meaning. An Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations*, Vol. I. Oxford: Basil Blackwell 1980; dies.: Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity. An Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations*, Vol. II. Oxford: Basil Blackwell 1985. Hacker: Wittgenstein. Meaning and Mind. An Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations*, Vol. III. Oxford: Basil Blackwell 1990.

die Einbeziehung der Neueditionen (wie etwa der sog. Wiener Ausgabe oder der CD-ROM-Edition) erst den Nachweis zu erbringen, daß sie wirklich neue Interpretationsspielräume eröffnet und nicht nur diejenigen bloß ornamentiert, die sich schon aus der Lektüre der Suhrkamp-Ausgabe ergeben. Erstaunlich ist aber wiederum, daß M. dem (in seinem editorischen Wert immer noch umstrittenen) sog. zweiten Teil der *Philosophischen Untersuchungen*, die sich als unschätzbare Fundgrube für Wittgensteins Philosophie des Geistes[61] sowie für einen Ansatz *sub specie hominis* erweisen, keinerlei Aufmerksamkeit schenkt. Die Einbeziehung der *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* – sie markieren in gewisser Hinsicht noch unredigierte Vorphasen zu den beiden Teilen der *Philosophischen Untersuchungen* – bietet für den Versuch einer Gesamtinterpretation der Spätphilosophie Wittgensteins einen kaum gleichwertigen Ersatz.

M. gliedert seine Habil. in 19 einzelne Kap., die plausibel voneinander abgegrenzt sind und dadurch relativ gut in sich stehen, ohne daß dabei interne Wechselverweise unsichtbar gemacht würden. Die einzelnen Kap. können dabei zu folgenden Gruppen – ein Strukturprinzip, das der Vf. nicht eigens thematisiert – zusammengefügt werden: Nachdem ein Einleitungskapitel die hermeneutischen Probleme in der Befassung mit dem Werk Wittgensteins darlegt, versucht Kap. 1 (23–37) den logischen Impetus zu benennen, der Wittgenstein zur Philosophie gebracht und der für Wittgenstein eine bestimmte Art des Fragens geprägt hat. Ausführlich beschäftigt sich der Vf. auch mit Freges grundlegendem Einfluß auf Wittgenstein. Die Kap. 2 bis 5 (39–127) widmen sich unter verschiedener Rücksicht dem *Tractatus logico-philosophicus*, wobei die Interpretationen v. a. auf logische und ontologische Fragen fokussiert sind. Die Kap. 6–9 (129–174) thematisieren die sog. Übergangsphase Wittgensteins, die durch die *Philosophischen Bemerkungen*, durch die *Vorlesungen über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben* bzw. den *Vortrag über Ethik* und durch die *Philosophische Grammatik* markiert wird. Im Vordergrund steht M.s Anliegen, zu zeigen, wie sich Wittgesteins Frageperspektiven gegenüber dem *Tractatus* verschieben und wie zentrale Voraussetzungen des *Tractatus* ihre Tragfähigkeit verlieren, so daß für Wittgenstein verschiedene Neueinsätze möglich werden. M. gelingt es in diesen Abschnitten, Wittgensteins Kehrtwendungen als Phase eines sensiblen Übergangs darzulegen, die in vielem von den Überlegungen des *Tractatus* abhängig bleibt. Vor diesem Hintergrund macht auch die Einordnung ethischer und ästhetischer Fragen Sinn; sie ergeben sich ja nicht nur aus der internen Werkschronologie Wittgensteins, sondern auch aufgrund ihres systematischen Zusammenhangs mit der Sachverhaltsontologie bzw. dem Weltbegriff des *Tractatus*. Die Kap. 10–18 (175–353) behandeln die zentralen Themen der *Philosophischen Untersuchungen* Wittgensteins – mit den notwendigen Parallelisierungen zu den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, zu den *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* und (eher selten) zum *Blauen Buch*. Im Zentrum stehen die Themen: Referenz und Bedeutung, Sprachspiel und Lebensform, Metaphysikkritik und Methodenfrage, Logik und Grammatik, Regelfolgen und Philosophie des Geistes. Der Aufriß der Kapitelordnung entspricht nur ungefähr dem Gedankengang der *Philosophischen Untersuchungen*, fügt sich aber organisch in die durch die Tractatus-Interpretation gewählte sprachphilosophisch-semiotische Primärperspektive. Das 19. Kap. (355–375) widmet sich schließlich der Spätphase Wittgensteins und konzentriert sich auf die Bemerkungen *Über Gewißheit*; die Themen Rationalität und Wissen stehen dort im Vordergrund. Darüber hinaus lenkt M. sein Augenmerk auf den bisweilen unterschätzten, aber für Wittgensteins Epistemologie zentralen Begriff des Weltbilds. Abgerundet wird die Studie von einem benutzerfreundlichen Literaturverzeichnis samt Registern. Schon diese kurze Skizze des Aufrisses zeigt, daß M. alle zentralen und klassischen Themen der Philosophie Wittgensteins in einer Gesamtschau und in Rücksicht auf ihre innere Verfugung vorstellen möchte. Überdies gelingt es M. durch die Thematisierung der sog. Übergangsphase die lange Zeit übliche, inzwischen aber obsolet gewordene Dichotomie zwischen Wittgenstein I und Wittgenstein II weit hinter sich zu lassen, so daß es M. zu wünschen ist, daß sein Buch den bisherigen Klassiker im Rahmen der Wittgenstein-Gesamtschau – nämlich das Buch von G. Pitcher[62] – ersetzen wird. M.s Gesamtschau verdient Respekt. Doch gerade der theologisch interessierte Leser wird ein eigenes religionsphilosophisches Kap. schmerzlich vermissen. M. begnügt sich mit wenigen Hinweisen im Rahmen seiner Thematisierung von Wittgensteins *Vorlesungen über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben* bzw. *Vortrag über Ethik*. Die religionsphilosophischen Spuren in Wittgensteins Tagebuchaufzeichnungen oder im *Tractatus*, aber auch die Hinweise in den sog. *Vermischten Bemerkungen* bleiben außer Betracht. M. spart damit einen nicht unwichtigen Aspekt in Wittgensteins Denkweg aus, der gerade seit dem Ende der 90er Jahre in den Fokus der Wittgenstein-Forschung bzw. der theologischen Befassung mit Wittgenstein geraten ist.[63]

[61] Vgl. hierzu eine Studie, die sich dezidiert mit dem sogenannten zweiten Teil der *Philosophischen Untersuchungen* befaßt: Wittgenstein über die Seele, hg. v. E. v. Savigny / O. Scholz, Frankfurt a. M. 1995.

[62] Vgl. Pitcher, G.: Die Philosophie Wittgensteins. Eine kritische Einführung in den Tractatus und die Spätschriften. Freiburg i. B. / München 1964.

[63] Vgl. hierzu die Übersicht von Klaus von Stosch: „Wittgensteinaissance" in der Theologie? Ein Literaturbericht zur Lage im Jahre 50 nach Wittgensteins Tod. In: Theologische Revue 97 (2001) Sp. 465–482.

Zu den Schätzen, die M. dank seiner Interpretation heben kann, gehört v. a. eine semiotische Auslegung des *Tractatus*. Während herkömmliche Tractatus-Deutungen v. a. die Sachverhaltsontologie in den Vordergrund stellen, lenkt M. das Augenmerk auf die leitende Grundintuition des *Tractatus*: nämlich den Gedanken, Sprache als bildliche Präsentation der Wirklichkeit zu verstehen und damit eine Korrespondenzauffassung in kristalliner Reinheit zu entwikkeln (vgl. 45f). Daß die übrigen Themen des *Tractatus* – die Notwendigkeit der Sprachanalyse, die Suche nach ‚der' logischen Form des Satzes, die Entwürfe einer kanonischen Notation, die Sachverhaltsontologie etc. – Implikationen dieser fundamentalsemiotischen Grundintuition Wittgensteins sind, kann M. überzeugend nachweisen. Ferner kann M. sehr klar darlegen, daß diese Intuition Wittgensteins derart fundamental ist, daß sie selbst nicht noch einmal begründet werden kann. Konsequenterweise müssen die Fragen, was ein Elementarsatz oder ein Gegenstand nun genau sein soll, auf der Ebene des *Tractatus* offen bleiben. M. zeigt ebenfalls, daß hier die Grundlagen für die Krise der Tractatus-Philosophie und die notwendigen Übergänge zur Spätphase liegen. M. gelingt in den Kap. 2 bis 4 zudem der Nachweis, daß die Themen des *Tractatus* auch der Motor sind, der die Spätphilosophie antreibt. Gerade die semiotische Interpretation des *Tractatus* und die Herausstellung des Bildbegriffes liefert eine Klammer, die es gestattet, den *Tractatus* und die Spätschriften in einen engeren Zusammenhang zu stellen, als das die Standardinterpretationen bisher vermochten. Reichlich Stoff für Diskussionen dürfte das 5. Kap. liefern. Dezidiert wendet sich M. gegen eine transzendentalphilosophische Deutung des *Tractatus*, wie sie v. a. durch E. Stenius geprägt worden war. M. stellt den ontologischen Aspekt des *Tractatus* in den Vordergrund. M. zeigt zwar deutlich, daß der *Tractatus* sich einem eng gefaßten Programm von Transzendentalphilosophie entzieht, weil die Suche nach der logischen Form nicht parallelisiert werden kann mit einer Ableitung von Kategorien und Urteilsformen etc., dennoch muß die Frage erlaubt bleiben, ob die aufgemachte Alternative „Ontologie oder Transzendentalphilosophie" wirklich zwingend bzw. ausschließlich sein muß. Es sind m. E. drei Indizien, die auch weiterhin für eine (gewiß vorsichtige) transzendentalphilosophische Deutung des *Tractatus* sprechen: Erstens verflüchtigt sich Wittgensteins Begriff des Gegenstandes, wie M. selbst eindrücklich zeigt (vgl. 83–99) in ein enigmatisches Jenseits zu Logik und Sprache. Was als „Gegenstand" aufzufassen ist, bleibt auf der Ebene des *Tractatus* ebenso rätselhaft und uneinholbar wie Kants „Ding an sich", so daß an entscheidender Stelle die realistische Ausgangsposition sich in ein (im erkenntnistheoretischen Sinne) idealistisches Konzept zu verwandeln scheint, wenn das, was als Gegenstand gelten soll, von der Indizierung durch einen Sprecher abhängig gemacht wird (vgl. 94–99). Zweitens ereilt Wittgensteins ‚Ich' im *Tractatus* dasselbe Schicksal wie Kants ‚transzendentales Ich': Es gerät an eine begriffliche Grenze und ist ganz und gar unanschaulich. Drittens belegt M. selbst in der Analyse und Interpretation von Wittgensteins Übergangsphase, daß Wittgenstein zeitweise in transzendentalphilosophischen Kategorien zu denken versuchte, wobei sich die Übergangsphase als Versuch darstellte, bestimmte Linien der Philosophie des *Tractatus* weiter auszuziehen – markiert durch die Begriffe „Welt" und „Weltsicht" (vgl. 119–127), aber auch durch die Einstufung der Grundaxiome naturwissenschaftlichen Denkens als aprioriischer Formgebung von Sätzen (vgl. 142 mit Bezug auf TLP 6.34). Zu diesen drei Indizien hinzu kann man auch eine weitere, grundsätzlichere Anfrage gesellen, um die von M. aufgemachte Alternative zu unterlaufen: Sind nicht die Suche nach ‚der logischen Form' und die Etablierung einer Bildrelation zwischen Sprache und Wirklichkeit mit einer transzendentalen Fragestellung zu vergleichen, insofern als es eben um die Bedingung der Möglichkeiten sinnvollen Sprechens geht mit dem Ziel, Marksteine für eine Kritik der (sprachlich verfaßten) Vernunft zu finden?

Zu den interpretatorischen Schätzen, die M. zu heben vermag, zählt auch die Thematisierung der Übergangsphase, wobei der Vf. zeigen kann, wie sehr diese Übergangsphase von den Überlegungen des *Tractatus* abhängt und wie bestimmte Themen aber schon auf die Einsichten in Wittgensteins Spätphilosophie vorausweisen: Wittgensteins in den 30er Jahren artikulierten Thesen zu Ethik und Ästhetik stehen ganz auf dem Boden der Tractatus-Ontologie. Denn die Frage nach dem Guten und Schönen kann nicht durch die Analyse der Tatsachen, die die Welt ausmachen, geklärt werden. Nur jenseits dessen, was die Welt ausmacht, können diese Fragen gestellt und beantwortet werden: als Sicht auf die Welt (vgl. 111–127). Die Tatsache, daß Wittgenstein die Bildrelation zwischen Sprache und Wirklichkeit mehr postulieren als klären konnte, führt zu einer Art kopernikanischer Wende in Wittgensteins Denken: Nicht die Wirklichkeit bestimmt über den Elementarsatz und die Bildrelation die logische Form der Sprache, sondern der Satz selbst ist ein Maßstab, der an die Wirklichkeit angelegt wird (vgl. 131f). Diese Einsicht wird gestützt durch die nüchterne Feststellung, daß die Verifikation von Sätzen wiederum nur durch Sätze erfolgt und daß es von unseren grammatischen Regeln abhängt, was wir als Verifikation gelten lassen und was nicht (vgl. 136f). Mit der exakten Diagnose dieser Einsichten kann M. zeigen, daß der für die Spätphilosophie prägende Grammatikbegriff schon in der frühen Übergangsphase in Andeutungen vorliegt. Wünschenswert wäre allerdings gewesen, daß M. diese Parallelen und Vorausweisungen noch etwas deutlicher unterstrichen hätte. Einige Formulierungen – wie etwas die Rede von einem „darstellungssysteminaugurativen *Gebrauch*" (148) – treffen den Leser eher unvermittelt und bedürften einer gewissen Erläuterung durch einen Hinweis auf weitere Parallelen in der Spätphilosophie. Warum Wittgensteins Kritik am Mythos von der sprachfundierenden Rolle der ostensiven Definition und seine Einsicht in die durchgehend sprachlich-semiotische Konstitution von Interpretation, die die Rede von einer Wirklichkeit ‚an sich' wie ein Trugbild erscheinen läßt, von M. gewissermaßen als

Appendix der Übergangsphase (vgl. 150f und 153–157) und nicht erst im Zusammenhang mit der Interpretation der *Philosophischen Untersuchungen* verhandelt wird, ist nicht ganz einsichtig zu machen – besonders weil M. gerade bei diesem Thema um ständige Vorverweise auf die Thesen der *Philosophischen Untersuchungen* nicht herumkommt.

Die Übersicht über die Themen der *Philosophischen Untersuchungen* fällt bei M. zwar weniger pointiert, aber nicht weniger eigenständig aus. Auffällig ist bereits die Anordnung der Themen: Bedeutungsauffassung (vgl. 175–194), Sprachspielbegriff (vgl. 195–215) und Privatsprachenargument (vgl. 217–239) werden vor der Beschreibung von Wittgensteins Metaphysikkritik (vgl. 241–259) und seinem Methodenideal (vgl. 261–286) präsentiert. Wittgensteins Überlegungen zum Notwendigkeitsbegriff (vgl. 287–312), zum Regelfolgen (vgl. 313–330) und seine Reflexion auf die vermeintliche Rätselhaftigkeit geistiger Tätigkeiten (vgl. 331–353) folgt erst nach der Schilderung des Methodenideals. Das macht durchaus Sinn, wenn man bedenkt, daß M. zeigen will, wie und worin sich Wittgensteins Kehre hin zu einer Perspektive *sub specie hominis* konkretisiert: darin nämlich, Wirklichkeit und Sprache nicht von einem Gottesstandpunkt aus, sondern aus der Sicht des Menschen und seiner konkreten, sprachlichen Situiertheit zu betrachten. Allerdings hat diese Reihenfolge der Themenpräsentation ihren Preis: Die Erläuterung des Privatsprachenarguments erfolgt zwar auf dem Hintergrund der Entmystifizierung der Rolle ostensiver Definitionen. Aber ohne den unmittelbaren Zusammenhang mit dem Regelfolgen, das Wittgenstein als soziale Praxis versteht, bleibt die Pointe der Argumentation unklar. Denn es ist schlicht nicht einzusehen, warum die intersubjektivistische Lesart des Privatsprachenarguments, gegen die M. antritt, nicht doch mit seiner Auslegung in Verbindung gebracht werden kann: M. erläutert, daß eine private Sprache im strengen Sinne deswegen nicht konzipierbar ist, weil eine private ostensive Definition immer schon an der Praxis des allgemeinen Gebrauchs der Sprache partizipiert (vgl. 238). Aber was macht eine Praxis zu einer *allgemeinen* Praxis? Wittgenstein würde antworten: die Regelhaftigkeit, deren Allgemeinheit dadurch kriterial verbürgt ist, daß es sich um eine intersubjektiv geltende, d.h. eine im Bereich des intersubjektiv stattfindenden Sprachgebrauchs instantiierte Regel handelt. Ein weiteres Problem stellt sich durch den besonderen Themen-Aufriß ein: Das – insgesamt eher skizzenhaft ausgefallene – Referat zu S.A. Kripkes[64] (vgl. 322–327) zweifellos markanter Wittgensteinanalyse sollte nicht vom Privatsprachenargument getrennt werden, gerade weil Kripke das Privatsprachenargument auf der Grundlage des Regel-Folgens analysiert. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Deutung der sog. grammatischen Sätze (257f), von denen Wittgenstein spricht: Auch hier kann nur im Zusammenhang des Regelfolgens gezeigt werden, daß grammatische Sätze sowohl eine semantische als auch eine epistemologische Funktion als ‚synthetische Sätze a priori' (oder auch als transzendentale Schemata) besitzen und daß sich ihre paradigmatisch-normative Rolle auf beide Bereiche – Semantik und Epistemologie – erstreckt. Zudem hätte die Analyse sogenannter geistiger Tätigkeiten in einen engeren Zusammenhang mit Bedeutungsauffassung und Privatsprachenargument gestellt werden können, um zu verdeutlichen, daß Wittgenstein das Konzept einer kriterial fundierten Semantik entwickelt hat: Verhalten und Gebrauch liefern die Kriterien für das richtige Verständnis von Bedeutungen. Der Streit darüber, ob Wittgenstein eine eigene Bedeutungstheorie im vollmundigen Sinne von *Theorie* entwickelt hat (vgl. 177f), ist müßig, sobald man das Konzept einer kriterialen Semantik begriffen hat: Was Bedeutung ist, kann nicht von oben herab, sondern nur immer am Einzelfall und im Zusammenhang mit den Kriterien (Sprachgebrauch, soziale Praxis), d.h. operational geklärt werden. Bedeutung und Gebrauch sind nicht identisch; vielmehr besteht ein Implikationsverhältnis für den Fall, daß Unsicherheit im Bezug auf die Bedeutung eines Ausdrucks besteht. Daß Wittgenstein mit dieser Auffassung immerhin ein Konzept zu haben schien, belegt M. selbst, wenn er von einem „Begriff der Bedeutung" (181) bei Wittgenstein spricht. Ob man solch einen Begriff der Bedeutung als Surrogat einer Theorie einstuft oder nicht, ist eine Frage des philosophischen Wortschatzes, der für diesen Rahmen eigens hätte geklärt werden sollen. Auch läßt der Vf. die Frage letztendlich offen, ob wir in der Spätphilosophie Wittgensteins von einem Plural von Lebensformen auszugehen haben. Erst implizit – aus der im letzten Kap. erfolgenden Parallelisierung von Lebensform und Weltbild – läßt sich ersehen, daß M. einem Singulargebrauch zuneigt und Wittgensteins Rede von „Lebensform" als Rede von der menschlichen Lebensform versteht (vgl. 198f und 355). Dabei wäre es aber nötig, eingehender zu klären, wie der Singular einer Lebensform und eines Weltbildes mit dem Plural von Sprachspielen zusammenhängt. Diese Frage ist gerade vor dem Hintergrund postmoderner Anknüpfungen an Wittgensteins Philosophie mit dem Ziel, Wittgenstein zum Großvater der Postmoderne und des Pluralismus zu stilisieren, unausweichlich. Vielleicht hätte die Heranziehung von Heideggers Existential-Begriff helfen können, um die verschiedenen Nuancen des Wittgensteinschen Lebensformbegriffes noch genauer herauszuarbeiten. Beiträge in diese Richtung sind von Thomas Rentsch[65] schon vor längerer Zeit formuliert worden. Im Blick auf Wittgensteins philosophische Methode kann man sicher zu Recht fragen, wie groß Goethes Einfluß auf Wittgenstein wirklich war (vgl. 276f). Trotzdem sollte man nicht übersehen, daß Wittgensteins Rede von „Urphänomenen", „Typus" und „Modell" nur vor dem Hintergrund der morphologischen Studien Goethes einigermaßen verständlich ist. Man kann den unmittelbaren Einfluß Goethes überschätzen, sollte aber den systematischen Zusammenhang nicht unterschätzen. Joachim Schultes Analysen haben in dieser Hinsicht bleibend Maßstäbe gesetzt[66], die M. eindeutig zuwenig würdigt. All die genannten offenen Flanken in M.s Gesamtinterpretation der Spätphilosophie resultieren aber nicht nur aus der Eigenwilligkeit der Themenanordnung, sondern auch daraus, daß M. in manchen Kap. Interpretationshilfen aus der Sekundärliteratur auffallend selten konsultiert bzw. auf die Angabe von Seitenreferenten, die seine Interpretation stützen könnten, generös verzichtet.

Zu den zweifellos als positiv herauszustellenden Leistungen gehört M.s Klärung des Sprachspielbegriffes; M. kann nachweisen, daß dieser Begriff für Wittgenstein vornehmlich als heuristischer Begriff bzw. als Reflexionsbegriff fungiert (vgl. 195–199 und 203–213), um die praktische Dimension der Sprache und ihre Regelhaftigkeit zu unterstreichen. Auch die Klärung jener grundsätzlichen Eigenschaften, die grammatische Sätze im Gegensatz zu Erfahrungssätzen haben – sie sind paradigmatisch-normativ, a-temporal und übersubjektiv (vgl. 257) – stellt einen wichtigen Hinweis dar, um Wittgensteins Entzauberung des Notwendigkeitsbegriffes zu verstehen, auch wenn M. auf eine eingehende Analyse der epistemologischen und semantischen Rolle von grammatischen Sätzen verzichtet hat. Immerhin vermag M. durch seinen eigenwilligen, aber einsehbaren Aufriß zu zeigen, inwiefern die Tatsache, daß vermeintliche Notwendigkeiten in den Augen Wittgensteins ‚nur' das Produkt der Standardisierung von Regeln in grammatischen Sätzen sind, mit der Abkehr von einem Gottes- und Ewigkeitsstandpunkt zu tun hat. Auch ist die These, daß Wittgensteins Art des Schreibens nicht das Ergebnis eines angesichts der Undarstellbarkeit des Ganzen kapitulierenden Bekenntnisses zur Fragmentarität des Denkens, sondern die Umsetzung seines Methodenideals auf der Ebene des Schriftstellerisch-Textschöpferischen darstellt (vgl. 281–286), ebenso pointiert wie diskussionswürdig. Diese These erlaubt es vielleicht, das schriftstellerische Schaffen Wittgensteins, seine schnörkellos brillante Sprache und Ausdrucksfähigkeit stärker als bislang zu würdigen.

Eher umrißhaft ist die Behandlung von Wittgensteins Bemerkungen *Über Gewißheit* ausgefallen (355–375). Durch die Herausarbeitung der epistemischen Rolle des Weltbildes bei Wittgenstein gelingt es M. zwar, diese späte Phase der Philosophie Wittgensteins in einen Zusammenhang mit den Grundgedanken der *Philosophischen Untersuchungen* zu bringen – zu nennen ist hier noch einmal der Lebensform-Begriff, aber auch die Rolle der sog. grammatischen Sätze –, aber alle Versuche, Wittgenstein vor dem Anwurf des Irrationalismus oder Relativismus in Schutz zu nehmen, können nicht überzeugen. M. neigt einer kulturalistischen Lesart des Wittgensteinschen Vernunft- und Gewißheitsbegriffes zu und befindet sich damit sicher nahe an den Intentionen Wittgensteins. Aber es hätte zusätzlicher Informationen bedurft, um Wittgenstein wirklich vom Relativismusverdacht freizusprechen. Diese Informationen hätten erstens in einer kurzen Aufarbeitung der Kontroverse zwischen Wittgenstein und G. E. Moore über den Status sozusagen unwiderleglicher Sätze, die hinter den Aufzeichnungen zu *Über Gewißheit* steht, bestehen können und zweitens in einer systematischen Parallelisierung mit dem, was man mit dem ‚mittleren' H. Putnam „internen Realismus" nennen könnte. Sachlich wäre gerade die letztgenannte Information geeignet gewesen, strukturell zu zeigen, wie man ernsthaft von einer ‚Relativität' der Vernunft, i.e. ihrer anthropomorphen Gestalt und ihrer kulturellen Verfaßtheit sprechen kann, ohne deswegen schon Relativist zu sein. Textgenetisch wäre diese parallelisierende Information dadurch gedeckt, daß H. Putnam das Konzept eines ‚Realismus mit menschlichem Angesicht'[67] – ein Gedanke, der mit dem von M. skizzierten Denkweg hin zu einer Perspektive *sub specie hominis* konvergiert – ausgehend von einer Relecture Wittgensteins entwickelt hatte. Und systematisch hätte damit der wichtigste Beitrag Wittgensteins für die Gegenwartsphilosophie, die der Versuchung eines naiven, oft naturalistisch grundierten Realismus nicht zu entkommen scheint, benannt werden können.

M. bietet – sieht man einmal vom Ausfall des religionsphilosophischen Aspektes und einigen offenen Flanken der Interpretation ab – nicht nur eine umsichtige, in der Flut von Sekundärliteratur zu Wittgenstein niemals ertrinkende Aufarbeitung des Diskussionsstandes zur Interpretation Wittgensteins, sondern auch eine eigenständige, aber nie willkürlich verfahrende Auslegung, die auch die feinen Verfugungen und Zusammenhänge in den Wandlungen der Philosophie Wittgensteins im Auge behält. Vorliegendes Buch ist ein ebenso mutiger wie diskussionswürdiger und anknüpfungsfähiger Entwurf einer Gesamtschau des Denkens Wittgensteins. Auch wenn die vorliegende Studie dem Maßstab, Wittgensteins Denken der internen Chronologie seiner Entwicklungen folgend nachzuzeichnen, nicht immer gerecht werden kann, weil bestimmte Interpretationsprobleme sensible Voraus- und Rückblicke erforderlich machen, garantiert sie einen wichtigen Gesamtüberblick über die zahlreichen Facetten der Philosophie Wittgensteins. Der Vf. gerät zwar unter dem Druck einer möglichst großen Nähe zum Primärtext bisweilen auch in die Gefahr eines abundanten Zitierens. Und man findet als Leser/Leserin die eine oder andere S., in der die textschöpferische Leistung des Vf.s lediglich in der Formulierung von Satzkopula und der die Wittgen-

[64] Vgl. Kripke, S. A.: Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Eine elementare Darstellung. Übers. von H. Pape. Frankfurt a.M. 1987.

[65] Vgl. Rentsch, Th.: Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie. Stuttgart 1985.

[66] Vgl. Schulte, J.: Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext. Frankfurt a.M. 1990.

[67] Vgl. Putnam, H.: Realism with a Human Face. Ed. and introd. by J Conant. Cambridge (Mass.). London 1990 (ND 1992).

stein-Zitate verbindenden Satzfragmente besteht. Trotzdem bleibt folgender Gesamteindruck: Es handelt sich um eine erfreulich kompakte und übersichtliche Studie zum Werk Wittgensteins, die einer von Peter M. S. Hacker etablierten, aber bis dato kaum durchbuchstabierten Interpretationsleitlinie folgt, die Wittgenstein auch zum wichtigen Gesprächspartner für die Gegenwartsphilosophie und mittelbar für die Gegenwartstheologie macht: Diese Interpretationsleitlinie ergibt sich aus dem Gedanken, daß Wittgenstein sich von einer Perspektive *sub specie aeterni* hin zu einer Sicht *sub specie hominis* entwickelt habe. Die Konsequenzen, die sich aus dieser argumentativ vollzogenen Wandlung für zentrale Themen der Gegenwartsphilosophie – wie Bedeutungstheorie, Begründungsforderungen, Realismus-Antirealismus-Kontroverse oder Philosophie des Geistes – ergeben, können dank M.s Beitrag markant gezogen werden.

Münster Thomas Schärtl

Religionspädagogik

Böhm, Uwe / **Buschmann**, Gerd: **Popmusik – Religion – Unterricht**. Modelle und Materialien zur Didaktik von Popularkultur. – Münster: Lit-Verlag 2000. 268 S. (Symbol – Mythos – Medien, 5), brosch. € 20,90 ISBN: 3–8258–5179–6

Wer sich mit Rock- und Popmusik unter religionspädagogischen Aspekten beschäftigt, kommt seit Mitte der 90er Jahre an Gerd Buschmann und neuerdings auch an Uwe Böhm nicht vorbei. „Popmusik – Religion – Unterricht" reiht sich nahtlos in diese Bewertung ein und ist, um dies vorweg zu sagen, für die religionspädagogische Diskussion zu dieser Thematik bis hin zum konkreten Einsatz von Songs der Popularkultur im Religionsunterricht unverzichtbar. Das ist allerdings auch nicht verwunderlich. Wie die Vf. bereits in ihrem Vorwort richtig bemerken, basiert ihre Veröffentlichung auf einer Reihe von theologisch orientierten Dissertationen zu dieser Thematik, die seit Mitte der 90er Jahre erschienen sind, schreibt diese aber in Form von religionsdidaktischen Modellen fort. Konsequent besticht die Veröffentlichung dann auch durch eine deutliche Praxisorientierung, die sich in beispielhaften Auseinandersetzungen mit für den Religionsunterricht und / oder die Jugendarbeit wichtigen Einzelsongs bzw. deren Interpreten beschäftigt und darüber hinaus eine Reihe von Methoden sowie gelungene Analyse-Raster zum konkreten Einsatz anbietet, ohne das theoretische Fundament außer Acht zu lassen.

Der Aufbau von „Popmusik – Religion – Unterricht" ist dabei logisch und stringent. In einem ersten Kap. erfolgen grundlegende Ausführungen, in einem zweiten stehen bibelorientierte Songs im Vordergrund, wobei diese noch einmal aufgrund ihrer Beziehung zu Altem oder Neuem Testament unterschieden werden. Der dritte Teil des Buches geht problemorientiert vor, wobei hier eine Unterteilung in Songs erfolgt, die eine „Sehnsucht nach Leben" beinhalten oder aber religions- und / oder gesellschaftskritische Bezüge aufweisen. In einem vierten, weitaus kürzeren Teil finden sich sieben Buchbesprechungen zur Thematik. Umfangreich das sich daran anschließende Literaturverzeichnis, das vornehmlich auf Literatur der letzten zehn Jahre verweist, sich dabei aber die Mühe macht, auch ältere Veröffentlichungen aufzuführen, soweit diese nicht in jüngeren verarbeitet oder durch diese überholt sind. In Einzelfällen wird auch auf englischsprachige und französische (!) Veröffentlichungen verwiesen.

Zu Recht ist der erste Teil von „Popmusik – Religion – Unterricht" der Frage nach der Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler sowie den daraus zu ziehenden Konsequenzen für die Religionspädagogik gewidmet. Knapp und präzise erfolgt ein Durchgang durch die Entwicklung der Religionspädagogik, soweit dies für das Themenfeld Rock- und Popmusik notwendig ist. Die Korrelationsdidaktik begründet letztlich die Beschäftigung mit dem Thema an sich, während die Symboldidaktik genügend Gründe liefert, um das Augenmerk auf das selbstständige Genre des Videoclips zu lenken. Überzeugend weisen die Vf. nach, daß Religionspädagogik sich letztlich medienpädagogisch orientieren muß, wenn sie den Schülerinnen und Schülern tatsächlich eine Hilfe bei der Bewältigung des Alltags sein will.

Damit auch der möglicherweise in Sachen Rock- und Popmusik weniger informierte Leser folgen kann, stellen die Vf. dem zweiten Abschnitt des ersten Kap.s wichtige Differenzierungen von Popmusik sowie ihrem Umfeld voran. Dies hat durchaus den Charakter einer „Einführung in die richtige Verwendung" von Songs im Religionsunterricht, um mögliche Mißerfolge zu vermeiden. Die dann dargestellten positiven Ergebnisse einer Studie mit der Fragestellung, ob Jugendliche ihre Musik überhaupt im Unterricht hören möchten, sind eindeutig und machen der Leserin / dem Leser Mut, selbst einmal in seinem Unterricht mit Popularmusik zu arbeiten, soweit er dies nicht ohnehin schon tut. Daß diese Studie in einem relativ kleinen Umfeld erhoben wurde, ist unerheblich. Für diejenige / denjenigen, die/der zweifelt, ist der zur Studie verwendete Fragebogen abgedruckt, so daß – mit wenigen Veränderungen – eine Erhebung in der eigenen Lerngruppe durchgeführt werden kann.

Ausführlich widmen sich die Vf. dem Techno, der als „Säkularisierte Religiosität der Postmoderne" verstanden wird. Die erschöpfenden, auch für den „Pop-Laien" leicht verständlichen Ausführungen zur sozio-kulturellen Verankerung dieser Form von Musik (und Jugendkultur!) werden durch eine ausführliche Beschäftigung mit dieser Musikform unterstrichen. Sinnvoll und nachvollziehbar belegt wird dies durch den Titel „God is a DJ" der Gruppe Faithless aus dem Jahr 1998. Inwieweit religiöse Begriffe in der Techno-Kultur enthalten sind, welche Religionsbegriffe zum Tragen kommen und inwieweit Tanz, Rhythmus, religiöse Ekstase, Kult und Ritual im Techno im Sinne postmodern-religiöser Versatzstücke enthalten sind, ist Gegenstand der folgenden Abschnitte.

Das zweite Kap. beschäftigt sich mit biblisch orientierten Songs zwischen 1977 und 1998. Die Vorgehensweise ist jeweils dieselbe: Nach einer kurzen thematischen Einordnung des jeweiligen Songs erfolgt eine Inhaltsbeschreibung, an die sich der Songtext (soweit notwendig auch in deutscher Übersetzung) anschließt. In einem weiteren Schritt erfolgen religionspädagogische Anmerkungen, die die religiöse Dimension des Songs ausführen. Dies geschieht auf eine für den Einsatz im Unterricht sinnvolle und sehr hilfreiche Weise. In einem weiteren Unterabschnitt wird der dazugehörige Videoclip dargestellt und analysiert. Besonders ausführlich geschieht dies beim Song „Wann kommt die Flut?" von Joachim Witt. Die Besprechung weist selbst kleinste künstlerische und technische Intentionen und Rezeptionsmechanismen auf, so daß sie auch in einem Seminar zur filmtechnischen Analyse von Videoclips einsetzbar würden. Leider scheint dies bzgl. der herkömmlichen Unterrichtssituation wenig praxisnah zu sein, möglicherweise dürften sich auch viele Unterrichtende an dieser Stelle überfordert sehen. Die vielfältigen Beobachtungen zu diesem Videoclip fordern aber gerade dazu heraus, die Bearbeitung im Rahmen eines Projektes vorzunehmen. Undeutlich bleibt im Buch, daß der Clip zwar im Musiksender Viva sehr häufig gespielt wurde, vom Marktführer MTV jedoch aufgrund seiner faschistoiden Tendenzen boykottiert wurde. Die Frage, inwieweit die benannten Clips, insbesondere „Wann kommt die Flut?", überhaupt beschaffbar sind, geht sicher über die Intentionen der Vf. hinaus, hat aber auf die tatsächlichen Einsatzmöglichkeiten im Unterricht / in Projekten (und insofern auch auf die Praxisnähe des Buches) großen Einfluß.

In jedem Fall sehr gut einsetzbar ist ein „Stimmungsbarometer", mit dem die Lerngruppe zur emotionalen Rezeption von Songs befragt werden kann.

Unter der Zwischenüberschrift „Das Exodus-Motiv im fächerübergreifenden Unterricht (RU/Englisch)" wird u.a. der Song „Exodus" von Bob Marley besprochen. Erfreulicherweise geben die Vf. einen kurzen, aber völlig ausreichenden Einblick in den Rastafarianismus, zu dem sich Marley (und viele andere Reggaemusiker) bekannte. Dieser Exkurs ist insofern eminent wichtig, weil aufgrund ihrer Texte Reggaemusik vielfach von Unterrichtenden sowie Schülerinnen und Schülern als christlich rezipiert wird, was sie, wie die Vf. dankenswerterweise deutlich belegen, i.d.R. sowie von ihrem gesellschaftspolitischen Ursprung her überhaupt nicht ist.

Analog verfährt das dritte Kap. des Buches. Waren vorher die Bezüge zur Bibel bestimmendes Auswahlkriterium für die Songs, stehen in diesem Teil die „Sehnsucht nach Leben" sowie Religions- und Gesellschaftskritik im Vordergrund. War bislang das Problem der textimmanenten Interpretation dadurch abgemildert, daß die biblischen Bezüge Interpretationshilfen boten, wird eine Zugabe von Materialien bei den veränderten Auswahlkriterien dieses Teils unumgänglich. Die Vf. lösen dieses Problem durch die Zugabe zahlreichen Materials, darunter mehr Biographisches, soziokulturelle Hintergründe, Raster zu musikalischen Aspekten bis hin zu Vorschlägen zur konkreten Unterrichtsplanung, die weit über den bloßen Einsatz des jeweiligen Songs hinausweisen. Informativ, nützlich und praxisnah auch die didaktischen und religionspädagogischen Kommentare. Erfreulich auch die thematische Bandbreite dieses Kap.s: Christologie, Jesus- und Vaterbild, Gebet am Beispiel eines Songs zum Vater Unser, Paradiesvorstellungen, apokalyptische Bilder, Diesseits und Ewigkeit, Sehnsucht, Religions- und Kirchenkritik, Theodizee und Aids-Problematik – daß sie alle durch den Einsatz von Rock- und Popmusik auf anschauliche Weise Themen des traditionellen Religionsunterrichts in sehr schülernaher Form angehen, beweisen die Vf. deutlich.

Grundlage für „Popmusik – Religion – Unterricht" waren, wie die Vf. selbst ausführen, eine Reihe von unterschiedlichen Aufsätzen, die zum Teil fortgeschrieben wurden und insofern jeweils für sich lesbar sind. Die unterschiedlichen Intentionen der Texte führen aber zu Brüchen in der thematischen Stringenz: So gibt es z.B. zu einzelnen Songs sehr ausgedehnte Videoclip-Analysen (Witt, Michael Jackson), zu anderen fehlen sie völlig (ebenfalls Michael Jackson, Queen u.a.), obwohl die Analyse (mit dem Ziel der Verwendung im Religionsunterricht) dieser Videoclips sicher nicht uninteressanter wäre, als die der anderen. Nützlich wären sicher auch Unterrichtsverläufe zu den Songs, die sich im- oder explizit auf die Bibel beziehen. Daß es hier Unterschiede in der Bearbeitung bzw. Vorgehensweise gibt, wertet das Buch aber nicht ab, sondern sollte lediglich der Vollständigkeit halber erwähnt werden. In jedem Fall ist es erfreulich, daß die Texte überhaupt gesammelt wurden und dadurch besser verfügbar sind.

Die Frage, inwieweit Pop- und Rocksongs etliche Jahre nach ihrer Veröffentlichung noch schülergemäß sind, läßt sich nicht pauschal beantworten. In der Praxis hängt dies von der jeweiligen Lerngruppe,

aber auch dem Naturell des Unterrichtenden ab. Insofern sind Songs wie „Pastime Paradise" (Stevie Wonder, 1976), „Exodus" (Bob Marley, 1977) sowie „Hymn" (Barclay James Harvest, 1977) zwar alt, nicht aber unbedingt so veraltet, daß sich ein Einsatz im Religionsunterricht zwangsläufig als realitätsfremd erweisen müßte. Daß Songs oder deren Interpreten unter Umständen kurz nach Drucklegung der Besprechung „veraltet" sind und sinnvollerweise eben nicht mehr im Religionsunterricht eingesetzt werden sollten, ist ein Faktum, das jeglichen Umgang mit den Versatzstücken der schnelllebigen Jugendkultur betrifft. Wichtiger aber, daß Veröffentlichungen zu dieser Thematik Mut machen, dieses gewichtige Stück Lebenswirklichkeit Jugendlicher nicht zu übersehen, sondern sich – nach Lektüre der Beispiele – generell auf die Thematik einzulassen. Auch dazu ist „Popmusik – Religion – Unterricht" ein wichtiger Beitrag. Über „aktuelle Songs", die dem Lebensgefühl der Schülerinnen und Schüler einer Lerngruppe entsprechen, verfügen diese Veröffentlichungen ganz sicher.

Fulda Klaus Depta

Theologie / Ethik

Fischer, Johannes: **Theologische Ethik**. Grundwissen und Orientierung. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 2002. 320 S. (Forum Systematik, 11), kt € 21,00 ISBN: 3–17–016891–6

„Nur tote Fische schwimmen mit dem Strom!" formulierte vor einigen Jahren in provokanter Weise ein Werbeplakat des BDKJ. Vor diesem Hintergrund ist der Vf. quicklebendig, denn der Grundriß zur Theologischen Ethik, der in diesem Bd. vorgestellt wird, ist alles andere als stromlinienförmig. Im Gegenteil: Der systematische Zugang und die inhaltlichen Prioritäten des hier vorgestellten theologisch-ethischen Ansatzes sind zweifellos das Ergebnis eines wissenschaftlichen Querdenkers, der bereit ist, das vertraute moralphilosophische und moraltheologische Koordinatensystem in Frage zu stellen. Insofern ist der Titel zugleich signifikant wie irreführend: Theologische Ethik. Vermutet der Leser gemeinhin hinter diesem Begriff die Intention, eine möglichst große Nähe und Übereinstimmung zur philosophischen Ethik herzustellen, so ist dem Vf. daran gelegen, eben diese Annäherungsversuche theologischer Ethik – und damit deren gängiges Profil – in Frage zu stellen, das sich – seiner Meinung nach – v. a. dadurch auszeichnet, daß es in unzulässiger Weise den vorschnellen Anschluß an die in der moralphilosophischen Diskussion entwickelten Methoden sucht und gerade dadurch Gefahr läuft, das eigene Proprium – um der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Plausibilität willen – preiszugeben oder zu verspielen. Die Gliederung des Buches trägt insofern dieser Neubesinnung Rechnung.

Der erste Teil skizziert den konzeptionellen Zuschnitt der Disziplin „Theologische Ethik" (13–95), wobei den allgemeinen wissenschaftstheoretischen Ausführungen zum spezifischen Charakter der Theologie als Wissenschaft (15–44) Überlegungen zum Profil theologischer Ethik (45–73) folgen, ehe die Lokalisierung dieser Fachdisziplin innerhalb der allgemeinen Ethik (74–95) vorgenommen wird. Die theologische Ethik wird in diesem Zusammenhang als eine hermeneutische Disziplin charakterisiert.

Der zweite Teil – Die „Theologische Ethik als Auslegung des christlichen Ethos" (97–195) – betont ausdrücklich den „spirituellen Charakter christlichen Lebens und Handelns" (97). Ein inhaltlicher Schwerpunkt ist dabei die Frage nach der theologisch-ethischen Relevanz der Pneumatologie (120–138). Im Vordergrund steht dabei primär die strukturelle Eigenart des christlichen Ethos und erst sekundär dessen inhaltliche Bestimmtheit.

Im abschließenden dritten Teil werden „Nicht-theologische Paradigmen ethischen Denkens" aus der Optik des bis dahin entwickelten Ansatzes analysiert und kritisiert (197–311). In diesem letzten Abschnitt geht es v. a. darum, dem christlichen Ethos zu einer öffentlichen Wirksamkeit zu verhelfen, indem diverse Handlungsfelder (Recht und Ethik / Politik und Ethik / Wissenschaft und Ethik) aus theologisch-ethischer Sicht abgeschritten und bewertet werden.

Der Vf. hat einen profilierten und provokativen Entwurf zu zentralen fundamentalethischen Fragen vorgelegt. Der von anderen Einführungen in die Ethik divergierende Zugang, der ganz ausdrücklich zunächst eine theologische Vergewisserung *ad intra* vorschlägt, ehe eine ethische Plausibilisierung *ad extra* erfolgt, erweckt gleichermaßen Anerkennung wie Widerspruch.

Ausdrücklich zuzustimmen ist dem Vf., wenn er die falsche Selbstbescheidenheit theologischer Ethik im gesellschaftlichen Diskurs kritisiert, die sich nicht darauf beschränken darf, als willfährige Politikberatungsinstanz das Konzert der Stimmen nur um eine weitere zu ergänzen (vgl. auch Demmer, Klaus: *Fundamentale Theologie des Ethischen* [= Studien zur theologischen Ethik 82], Freiburg i. Ue. 1999, 15).

Der ganzheitliche Charakter des christlichen Glaubens wird mit hinreichender Deutlichkeit in Erinnerung gerufen, wenn der Vf. unterstreicht, „daß der christliche Glaube mehr und anderes ist als nur eine kognitive Überzeugung (...). Er ist eine Ausrichtung des gesamten Lebensvollzugs (...)" (16). Insofern operiert der theologische Ethiker mit einem anderen Wirklichkeitsverständnis, denn „der Glaube (sieht) die Wirklichkeit unter Gottes Handeln (und) (...) lokalisiert (...) sich selbst in einem anderen Raum oder Wirklichkeitszusammenhang als der Nicht-Glaube, für den die Wirklichkeit remoto Deo gegeben ist" (18). Daher muß die gesamte Theologie ihr hermeneutisches Profil schärfen, denn sie „ist ihrem ganzen Wesen nach hermeneutisch orientiert. Es geht um Verstehen" (36).

Zustimmung wird der Vf. auch dort erwarten dürfen, wo er die Reduktion der Ethik auf eine reine Verfahrensrationalität oder die Beschränkung auf Fragen der normativen Ethik beklagt und statt dessen – mit Blick auf das christliche Ethos – pointiert feststellt, daß dieses nicht „kognitivistisch verengt wird und daß man nicht etwa nur an ‚Normen und Werte' denkt. Es handelt sich vielmehr um eine sittliche *Ausrichtung* des Lebens und Handelns" (45).

Die vom Vf. thematisierte entscheidende Differenz zwischen evangelischer Ethik und katholischer Moraltheologie erreicht jedoch nicht den aktuellen Stand der Diskussion, weil sie die bemerkenswerten Verständigungsversuche, die durch die Weiterentwicklung des naturrechtlichen Arguments innerhalb der katholischen Moraltheologie (vgl. Bormann, F. – J.: *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, München 1999) und durch die Forschungen zum sittlichen Naturgesetz bei Thomas von Aquin aus evangelischer Sicht (Schroer, Chr.: *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1995, sowie Tanner, K.: *Der lange Schatten des Naturrechts*, Stuttgart 1993 [wird allerdings – 164, Anm. 189 – zitiert]) erreicht worden sind, nicht wirklich zur Kenntnis nimmt.

Ohne die naturrechtliche Denkform innerhalb der katholischen Moraltheologie marginalisieren zu wollen, ist dieses Differenzkriterium für sich allein defizitär. Zutreffender ist ganz sicher die These: Die katholische Moraltheologie „steht in der Tradition des Naturrechts und läßt sich dementsprechend von der Überzeugung leiten, daß das sittlich Richtige und Gute mittels des natürlichen Lichtes der Vernunft erkannt werden kann" (49). In der vom Vf. vorgetragenen Position hingegen wird „keine prästabilisierte Harmonie zwischen christlichem Ethos und allgemeiner Vernunft unterstellt. Die Instanz, die letztlich beurteilt, was das sittlich Richtige und Gute ist, ist nicht die Vernunft, sondern die Liebe als umfassende Leitorientierung des christlichen Ethos" (49).

Hier dürfte der eigentliche Zündstoff für die ethische Grundlagendiskussion liegen. Die Rede von der „prästabilisierten Harmonie" (49) verkürzt nicht nur die erkenntnistheoretische Option innerhalb des naturrechtlichen Denkens (vgl. Demmer, K.: *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 79–138), sie reproduziert darüber hinaus das klassische Vorurteil gegenüber der Tradition des deutschen Idealismus, wonach dieser – auch innerhalb der Ethik – eine selbstherrliche Vernunft institutionalisiert habe.

Die Opposition zwischen „Begründung und Rechtfertigung" (87) ist die Folge einer Absage an den Kognitivismus in der Ethik: „Die Einbeziehung der Geist-Dimension könnte dabei helfen, den zermürbenden Kognitivismus zu überwinden" (148). Bruno Schüller („Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott", in: Ders.: *Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral*, Düsseldorf 1982, 54–88) hat schon vor Jahren verdeutlichen können, daß eine nonkognitivistische Position in der Ethik direkt in den Dezisionismus führt. Konsequenterweise meint der Vf.: „Es muß m. a. W. nicht alles Handeln moralisch begründet werden, wohl aber kann verlangt werden, daß Handeln (...) auf der Basis geltender, durch gemeinsame Anerkennung als verbindlich gesetzter moralischer Grundsätze gerechtfertigt wird" (86–87).

Originell und theologisch pointiert ist die Forderung: „Der Heilige Geist gehört (daher) ins Zentrum der theologischen Ethik" (99). Polemisch und fragwürdig ist jedoch die Folgerung, „daß die theologische Ethik in genau dem Maße, in dem sie sich (...) dem ethischen Denken der Moderne angepaßt hat, den spirituellen Charakter christlichen Lebens und Handelns aus dem Blick verloren hat" (99). Die Vernachlässigung jener Dimension, die in der historischen Tradition der Moraltheologie unter dem Stichwort Aszetik erfaßt wurde, kann und darf man bedauern: Eine völlige Fehlanzeige gibt es hier jedoch ganz

sicher nicht. V. a. die Diagnose kann mit guten Gründen bestritten werden. Die unerfreuliche Marginalisierung der Pneumatologie in der theologischen Ethik wird jedoch nur zu überwinden sein, wenn – wie Richard SCHAEFFLER: „Spiritus sapientiae et intellectus – spiritus scientiae et pietatis. Religionsphilosophische Überlegungen zum Verhältnis von Weisheit, Wissenschaft und Frömmigkeit und ihre Zuordnung zum Geiste", in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (FS J. Ratzinger), hg. v. W. BAIER u. a., St. Ottilien 1987, (15–35) herausgestellt hat – Spiritualität und Intellektualität nicht gegeneinander in Stellung („Das Gefühl ist durch die Moral domestiziert, und zwar durch eine Moral, die einseitig an den Verstand gebunden ist. Dadurch ist auf der Seite des Erlebens ein ‚Scherbenhaufen' entstanden" [99]), sondern miteinander ins Gespräch gebracht werden.

Die Erneuerung der Metaphysik der sittlichen Handlung wird vom Vf. mit guten Argumenten gefordert (104–120), wobei die These „In den Lehrbüchern der Ethik fehlen in der Regel handlungstheoretische Erörterungen" (104) zumindest für die katholische Moraltheologie nicht gelten kann (HÖVER, G.: *Sittlich handeln im Medium der Zeit. Ansätze zur handlungstheoretischen Neuorientierung der Moraltheologie*, Würzburg 1988, gibt in seiner Habil. einen kritischen Überblick zum Stand der Diskussion, die seither weitergegangen ist, wie DEMMER, K.: *Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns*, Freiburg i. Br. 1999, dokumentiert). Die vom Vf. zu Recht genannten Desiderate – die stärkere Berücksichtigung der ethischen Motivation und die spezifische Besonderheit von Ausdruckshandlungen (GINTERS, R.: *Die Ausdruckshandlung*, Düsseldorf 1976) – sind weitgehend eingelöst worden.

Scharfe Kritik gebührt den bioethischen Positionierungen. Die Ausführungen erreichen in weiten Teilen nicht das Niveau der vorangegangenen Erörterungen. Die bioethische Kernthese zum Lebensanfang – „Embryonen sind keine Personen. Sie sind nicht individuiert über eine Persongemeinschaft" (180) – wird unzureichend begründet und unter Ausblendung der gegenwärtigen Diskussionen vorgetragen. Es ist ein Irrtum anzunehmen, man könne mit einer kurzen Replik zum Potentialitätsargument („Man muß sogar noch einen Schritt weitergehen und feststellen, daß Embryonen auch nicht die volle Potentialität zu einer Person in sich tragen" [181]) die komplexe Position aus den Angeln heben und den Problemhorizont hinreichend erfassen (vgl. dazu etwa die umfassende Darstellung bei QUANTE, M.: *Personales Leben und menschlicher Tod*, Frankfurt a. M. 2002). Auch das Fazit, „daß aus der Perspektive des christlichen Ethos ein generelles Verbot fremdnütziger Forschung an nichteinwilligungsfähigen Personen schwerlich zu rechtfertigen ist, und ebenso wenig die exklusive Bindung an das Kriterium eines tatsächlichen oder mutmaßlichen Willens" (190), dürfte ebenfalls nicht unwidersprochen bleiben.

Der Vf. schwimmt mit seiner neuen fundamentalethischen Publikation entschlossen gegen den Strom und den Mainstream der gegenwärtigen Ethikansätze. Auf diesem Weg kommt es zu konstruktiven Konfrontationen, bei denen nicht immer entschieden ist, wer sich über Wasser halten kann und den richtigen Kurs beibehält.

Augsburg Klaus Arntz

Quante, Michael: **Personales Leben und menschlicher Tod.** Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik. – Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. 372 S. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1573), kt € 14,00 ISBN: 3–518–29173–4

Der Personbegriff hat in der biomedizinischen Diskussion eine erstaunliche Renaissance erlebt und ist als hermeneutisches Leitkriterium aus den aktuellen Debatten offensichtlich nicht wegzudenken. Zugleich zeigt sich jedoch bei den verschiedenen Ansätzen, die in diesem Kontext zur Sprache gebracht werden, eine doppelte Schwierigkeit: Zum einen gibt es keinen fächerübergreifenden Konsens in der Definitionsfrage. Zum anderen wird selbst bei einer gewissen Übereinstimmung in der Begriffsbestimmung die normative Relevanz dieses philosophisch wie theologisch imprägnierten *terminus technicus* kontrovers diskutiert. Wer also vom Personverständnis ausgehend eine klare und unzweideutige Antwort auf die konkreten bioethischen Problemstellungen der Gegenwart erhofft, muß sich auf Enttäuschungen gefaßt machen.

Die vorliegende Studie – eine schriftliche Habilitationsleistung aus dem Jahre 2001 an der Philosophischen Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. in Münster – wagt sich folglich auf ein schwieriges Terrain. Dabei zeichnet sich die Vorgehensweise durch eine beachtliche systematische und inhaltliche Prägnanz und Kohärenz aus. Die facettenreiche Problemskizze der gesamten Fragestellung kann an dieser Stelle nur in Grundzügen wiedergegeben werden, um den zweifellos wichtigen Diskussionsbeitrag wenigstens in Ansätzen vorzustellen.

In einer gleichermaßen knappen und präzisen Einleitung (15–28) schildert der Vf. die gängigen Vorstellungen zum Personbegriff in der Bioethik, wobei gleich zu Beginn die Kernthese präsentiert wird, wonach „wir mit der *diachronen Identität menschlicher Personen* ein Prinzip der biomedizinischen Ethik in den Händen haben, welches unsere alltäglichen ethischen Intuitionen faktisch leitet und auch in einer angemessenen biomedizinischen Ethik leiten sollte" (16). Sodann werden zwei für die Diskussion zentrale Leitmotive differenziert: (1) Die *„Persistenz"* (22) fragt danach, „wie die Identität der Personen durch die Zeit hindurch philosophisch zu verstehen ist (...)" (22) und thematisiert somit die Identitäts- oder – wie der Vf. formuliert – „Persistenzbedingungen von Personen" (22). Davon zu unterscheiden sei (2) die *„Persönlichkeit"* (22): „das evaluative Selbstverständnis und -bild dieses Individuums, seine Weise, sich zu sozialen Anforderungen so zu verhalten, daß sich darin manifestiert, wer es ist und sein will" (22).

Für eine angemessene bioethische Berücksichtigung des Personbegriffs müsse weiter unterschieden werden zwischen (1) einer *„Beobachterperspektive,* (in der) die Einstellung des desengagierten, rein theoretisch interessierten Beobachters" (24) zum Tragen kommt, und einer (2) *„Teilnehmerperspektive,* (in der) essentiell Bestandteile, die sich dem gemeinsamen Wissen einer geteilten Lebensform verdanken" (24), bedeutsam sind.

Vor diesem Hintergrund vertritt der Vf. die These, der Begriff personale Identität könne nur dann erfolgreich in die bioethische Diskussion implementiert werden, wenn zwischen dem Problem der Persistenz und der Frage nach der personalen Identität (= Persönlichkeit) klar unterschieden werde (26).

Diese systematische Vorgabe bestimmt sodann den strukturellen Zugang zur Thematik, so daß in einem weiteren Abschnitt Ausführungen zum Thema „Menschliche Persistenz" (29–60) erfolgen. In den sog. *einfachen Positionen* werde die Identität der Person in der Zeit über die Perspektive des erstpersönlichen Wissens und den damit verbundenen Primat der Selbstzuschreibung gelöst. Der Vf. charakterisiert diese Position als die „‚Ich-hier-jetzt'-Struktur des Selbstbewußtseins" (37) und formuliert – ausgehend von dieser Zuschreibung – seine Kritik, die vornehmlich in der Fragwürdigkeit der „Gebundenheit des Selbst an die Gegenwart, die Nunc-Zentrizität oder präsentische Struktur des Ich" (37) besteht. Erinnerung und Antizipation sind für den Vf. zwei markante Beispiele, welche die Grenzen dieses Zugangs aufzeigen, insofern beispielsweise das „vergangene konkrete Erlebnis (Einzelding) (...) in der aktualen Situation nicht existent ist" (39). Gleiches gelte in analoger Weise für zukünftige Erlebnisse. Die dadurch sichtbaren „‚Lücken im Selbstbewußtsein'„ (45) werden zum entscheidenden Falsifikationskriterium für die einfache Position.

Demgegenüber votiert der Vf. für eine *komplexe Position*, die sich ausschließlich auf die Beobachterperspektive beschränkt, wonach „die für die Identität der Person konstitutiven Relationen empirisch beobachtbare, stabile und nicht durch Konventionen oder Normen konstituierte Fakten sind" (47). Diese Ausgangsüberlegungen, die weiter ausdifferenziert werden, verdichten sich in der These, „daß hier der – rein biologisch – verstandene Begriff des Menschen und nicht der Begriff der Person in Anspruch genommen werden muß" (54). Mit anderen Worten: Ein *„anspruchsvoller"* (54) Personbegriff muß fallengelassen werden, weil dieser Evaluationen und Normen enthält, die jene objektive Beobachterperspektive kontaminieren.

Das Fazit wird mit hinreichender Klarheit benannt: Der „Ausweg aus dem Dilemma besteht darin, für die Analyse der Persistenz auf den Begriff der Person zu verzichten und statt dessen denjenigen Sortalbegriff heranzuziehen, der die natürliche Art der jeweiligen Entität benennt. Im Falle menschlicher Individuen ist dies der biologische Begriff des Menschen. Damit werden die Persistenzbedingungen für menschliche Individuen von den biologischen Gesetzmäßigkeiten festgelegt, die für Mitglieder der Spezies Mensch einschlägig sind" (56).

Diese Grundoption wird sodann in jenen beiden Themenfeldern erprobt, die gegenwärtig im Fokus biomedizinischer Diskussionen stehen: der Lebensbeginn (61–118) und der Tod (119–157).

Die Kernthese zum Lebensbeginn lautet: „Der Lebensbeginn eines menschlichen Organismus ist das Einsetzen der Aktivität des individuellen Genoms dieses Organismus, welches normalerweise im Vier- bis Achtzellstadium (innerhalb des zweiten bis vierten Tages nach der Befruchtung der Eizelle) geschieht und der Beginn der Selbststeuerung dieses individuellen Lebensprozesses ist" (69). Die nachfolgende Diskussion konträrer Positionen, die den Lebensbeginn früher bzw. später ansetzen, kann hier nicht ausführlich entfaltet werden. Der Vf. sieht das Grundproblem in der „Gradualität der Integration" (89) und stellt klar, „daß die Integrationsleistung des menschlichen Organismus zu Beginn seiner Existenz graduell zunimmt" (89). Die biologisch festgelegte Aktuierung des individuellen Genoms – das „‚Anschalten' des Genoms" (90) – wird zum entscheidenden biologisch und damit ethisch relevanten Kriterium.

Die Kernthese zum Lebensende lautet: „Der irreversible Ausfall des Gehirns als Ganzem ist, ab dem Zeitpunkt, an dem dieses Organ die Integrationsleistung übernommen hat, das Ende des integrierten Lebensprozesses und damit der Tod des menschlichen Organismus" (132). Diese Auffassung macht es für den Vf. notwendig, sich zunächst von anderen Todeskriterien kritisch abzusetzen. Deshalb verdeutlicht der Vf.: „Der baldige Eintritt des Todes gehört zur Phase des

Sterbens und damit zum Leben eines Organismus und darf nicht mit dem Todesereignis identifiziert werden. Der Fehler der biologischen Strategie besteht darin, einen teilweisen Wegfall der integrativen Funktion des Gehirns mit dem vollständigen Wegfall gleichzusetzen" (147). Ausführlich setzt sich der Vf. mit verschiedenen biomedizinischen Problemfällen auseinander, die seine Konzeption kritisch anfragen (Bsp.: hirntote Schwangere, hirnlose Föten etc.).

Das Intermezzo „Persönlichkeit und Autonomie" (158–223) bildet die notwendige Überleitung zum nachstehenden Kap., das sich dem Thema widmet: „Selbstbestimmt sterben" (224–267).

Zunächst wird zwischen Personalität als dem „Status, der jedem Individuum qua Person gleichermaßen zukommt, wenn es die geforderten Bedingungen in hinreichendem Maße erfüllt" (158) und der Persönlichkeit – als die „je individuelle Ausprägung der Personalität, die sich in einer individuellen Biografie manifestiert" (158) – unterschieden. In einem weiteren Schritt wird der Begriff der Persönlichkeit durch den Begriff der personalen Autonomie erweitert: „Um Persönlichkeit zu haben, ist ein evaluatives Selbstbild und damit mindestens eine sich in der Lebensführung manifestierende Identifikation notwendig. Um personale Autonomie zu haben, müssen darüber hinaus dieses die Persönlichkeit konstituierende evaluative Selbstbild, bzw. die es ausmachenden Evaluationen und Überzeugungen, selbst Gegenstand einer kritischen Reflexion und damit Gegenstand einer Identifikation werden" (194).

In der Euthanasie-Diskussion lotet der Vf. zunächst die vertrauten Oppositionen aus, um sodann – auf der Basis seiner eigenen Konzeption – nach der angemessenen Berücksichtigung personaler Autonomie zu fragen. Dabei kommt er zu dem Ergebnis: „Euthanasiehandlungen ohne Aufforderung bei autonomen Patienten (sind) generell als Fälle unfreiwilliger Euthanasie" (256) zu qualifizieren. Die ethische Fragwürdigkeit eines solchen Vorgehens werde auch nicht durch den Rekurs auf eine vermeintlich objektiv-schlechte Lebensqualität gerechtfertigt. Der Vf. charakterisiert das „Recht auf einen selbstbestimmten Tod (als) ein starkes negatives und ein schwaches positives Recht" (264), so daß das Recht auf freiwillige Euthanasie für den Betroffenen nicht mit einer Pflicht zu töten für die Ärzteschaft korrespondiere. Angesichts einer pluralistisch verfaßten Gesellschaft votiert der Vf. jedoch dafür, „einen rechtlichen und institutionellen Rahmen bereit(zu)stellen (...), der die Umsetzung dieses schwachen positiven Rechts ermöglicht" (265).

Differenzierte Überlegungen zur ethischen Legitimität und zu den Grenzen des medizinischen Paternalismus (296–337) runden die Untersuchung ab.

Der Vf. hat ein in allen Gesichtspunkten bemerkenswertes Buch vorgelegt, das die biomedizinische Diskussion auf hohem moralphilosophischem Niveau tiefgründig bereichert. Das Spektrum der bioethisch relevanten Themen ist sehr weit gefächert, ohne daß der inhaltliche Leitfaden jemals verlorenginge. Von der stringenten Ausarbeitung und Präsentation der hochkomplexen Themenstellung war bereits eingangs die Rede. Überzeugend ist auch die in jeder Hinsicht sachliche und an keiner Stelle polemische Auseinandersetzung mit kontroversen Positionen, deren Schilderung und Kritik immer fair bleibt und zugleich auf der Höhe des aktuellen Diskussionsstandes ist. Das ist kein geringzuschätzendes Qualitätsmerkmal in der bioethischen Diskussion. Dem Vf. gelingt es zugleich, überzeugend zu dokumentieren, wie seine begrifflichen Differenzierungen zur Frage nach dem personalen menschlichen Leben, der diachronen Identität der Person sowie zur Bedeutung der Persönlichkeit und der personalen Autonomie, die bioethischen Streitfragen versachlichen und profilierten Lösungen zuführen können.

Für den Vf. liegt eine „Stärke des biologischen Ansatzes (...) darin, daß er zeigt, an welcher Stelle die ontologischen Probleme aufhören und die evaluativen Fragen beginnen" (118). Doch genau diese ontologisch-ethische Wasserscheide dürfte zugleich das Einfallstor für weitergehende Fragen darstellen. Das Verhältnis von Natur und Person soll durch die klare Beschränkung auf die Beobachterperspektive und den biologischen Ansatz, der an naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten gebunden ist, an Eindeutigkeit gewinnen und an Beliebigkeit verlieren.

Aber stellt nicht bereits die Trennung zwischen dem biologischen Begriff des Menschen (= der empirisch-biologische Organismus) und dem personalen Begriff des Menschen (die evaluative Persönlichkeit) eine – im Blick auf den teleologischen Prozeßcharakter der frühen menschlichen Entwicklung – unzulässige Differenzierung dar? Wodurch gewinnt das vom Vf. favorisierte biologische Ereignis – das Anschalten des Genoms (Honnefelder, L.: Der Begriff der Person in der aktuellen ethischen Debatte, in: Bewußtsein und Person. Neurobiologie, Philosophie und Theologie im Gespräch, hg. v. G. Rager / A. Holderegger, Freiburg i. Ue. 2000, 53–69, hier: 68–69, betont demgegenüber: „Halten wir uns an den naturwissenschaftlichen Kenntnisstand, dann geht das menschliche Leben der Person in ununterbrochener Kontinuität zurück auf einen Beginn, der mit der Verschmelzung von Ei und Samenzelle und der Bildung eines neuen einzigartigen Genoms gleichzusetzen ist".) – seine ethische Dignität? Wodurch ist die mit weitreichenden Konsequenzen verbundene Unterscheidung zwischen menschlichem Leben und dem menschlichen Organismus (90), die als für die Ethik signifikant bezeichnet wird, biologisch wie ethisch gerechtfertigt? Naturwissenschaftliche Fakten bedürfen – der Vf. zitiert und verweist in diesem Zusammenhang treffend auf Fisher, A.: Individuogenesis and a recent book by Fr. Norman Ford, in: Anthropotes 7 (1991) 199–244, hier: 203ff – einer anthropologischen und moralphilosophischen Interpretation und Integration. Die Eindeutigkeit naturwissenschaftlicher Fakten erweist sich unter moralphilosophischer Rücksicht als vieldeutig. Das zeigen die aktuellen Diskussionen zum Beginn des menschlichen Lebens. Nicht zuletzt deshalb wird in der gegenwärtigen biopolitischen Debatte die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens marginalisiert zugunsten der Diskussion, ob es in der Rechtsordnung einen unbedingten oder einen gestuften Lebensschutz geben sollte.

Unbeschadet der berechtigten Anfragen an die traditionelle Deutung und ethische Funktionalität des Potentialitätsprinzips (92–106) bleibt die Frage nach der biologischen und moralphilosophischen Legitimität einer substanziellen Segmentierung des Lebensprozesses bestehen. Die vom Vf. als plausibel anerkannte qualitative ethische Differenz des Embryo in vivo zum Embryo in vitro – auf der Basis des Potentialitätsargumentes (104, Anm. 67) – zeigt die Zweideutigkeit des biologischen Ansatzes. Auch die Ausführungen zur vermeintlichen Irrelevanz genetischer Identität im Blick auf die Frage nach der Persönlichkeit (116–118) dokumentieren die Problematik (vgl. etwa Demmer, K.: Personale Identität und biologische Integrität, in: Ders., Leben in Menschenhand, Freiburg i. Ue. 1987, 118–137) und führen zu kontraintuitiven Überlegungen (Runggaldier, E.. Diachrone Identität von Personen, in: Bewußtsein und Person, aaO., 70–85, macht auf die problematischen ontologischen Voraussetzungen aufmerksam).

Das menschliche Leben ist nicht der höchste Wert, sondern das fundamentalste Gut: Das ist eine zweifellos evaluative Grundannahme, die anthropologisch legitimiert ist und dennoch auf klaren empirischen Bedingungen aufruht. Die in der theologischen Ethik favorisierte streng tutioristische Vorgehensweise im Umgang mit dem beginnenden menschlichen Leben trägt diesem Sachverhalt Rechnung, ohne damit eine spezifische philosophische Konzeption des Personbegriffs zu sanktionieren.

Im Kontext der Euthanasiediskussion legt der Vf. eine ausgesprochen differenzierte Position vor, die sich der Plausibilität einer – in klaren juristischen Grenzen ermöglichten – Freigabe der Tötung auf Verlangen nicht verschließen will. Die zahlreichen Bedenken und Gegenargumente, die in diesem Kontext vorgetragen werden, können jedoch – so der Vf. – die kategorische Negation dieses schwachen positiven Rechtes in einer pluralistischen Gesellschaft nicht rechtfertigen. Die Entwicklungen in den Niederlanden und in Belgien scheinen dieser These recht zu geben. Die sachliche Argumentation ist auch in diesem Abschnitt ein erfreuliches Qualitätsmerkmal.

Aus theologisch-ethischer Sicht ist jedoch bedauerlich, daß der Vf. in der Frage nach dem unbedingten Lebensschutz die theologische Position mit einen bedingungslosen Vitalismus identifiziert (240). Das entspricht weder – für die katholische Moraltheologie – den offiziellen Verlautbarungen (vgl. Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen, Vatikanstadt 1987, Nr. 4) noch dem gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Diskussion (vgl. Wolbert, W.: Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot, Freiburg i. Ue. 2001, 112–137).

Fragen der biomedizinischen Ethik führen in eine *terra incognita* (vgl. O. Höffe, Medizin ohne Ethik, Frankfurt a. M., 2002, 17–26). Die formulierten Anfragen sind – aus der Sicht der theologischen Ethik – nicht durch besseres Wissen gedeckt, als seien hier schon die richtigen Antworten für die drängenden bioethischen Herausforderungen gefunden, sondern erinnern an die Schwierigkeit, vertraute Konzepte für neue Problemstellungen fruchtbar zu machen. Der Vf. hat mit seinem Buch jedenfalls einen in jeder Hinsicht gewichtigen und zugleich erhellenden Beitrag für die gegenwärtige Diskussion in der Biomedizin geliefert. Wer sich zukünftig zu Fragen personaler Existenz und diachroner Identität von Personen in medizinethischen Kontexten äußern will, wird beim Vf. eine Quelle der Kritik und der Inspiration finden.

Augsburg Klaus Arntz

Theologie / Medienwissenschaften

Medien – Wahrnehmung – Ethik. Eine annotierte Bibliographie, hg. v. Gerfried W. Hunold. – Tübingen / Basel: A. Francke 2001. 174 S., kt € 29,00 ISBN: 3–7720–2183–2

Vor dem Horizont der fortschreitenden Ausdifferenzierung der Medien ist die Suche nach einer angemessenen ethischen Perspektive auf Mediengestaltung und Medienrezeption ein fester Bestandteil der Forschung. Dabei ist es nahezu Konsens, daß die Verantwortung im Bereich der Medien sowohl auf der Seite der Medienschaffenden als auch auf der Seite der Mediennutzenden liegt und erst in der Zusammenschau beider Seiten in ihrer ganzen Tragweite richtig verstanden ist. Die Literaturlage zum Thema ist in den letzten Jahren nicht zuletzt wegen der vielen unterschiedlichen Perspektiven in der Medienforschung unübersichtlich geworden. Der vorliegende Bd stellt in den Aufsätzen von B. Seidl (‚Abbildung, Konstruktion oder Simulation?') und E. Kos (‚Wahrnehmungskonzeption und Ethik') die zentralen Zugänge systematisiert und übersichtlich geordnet vor und listet eine Auswahl von Publikationen zum Thema – verbunden mit einführenden und gewichtenden Kommentaren – auf. Der Bd ist deshalb eine willkommene Verstehens- und Lesehilfe.

Ausgangspunkt für die Vf. ist der Begriff der Wahrnehmung als Grundkategorie medialer Wirklichkeit, um nicht vordergründig bei den Kategorien von ‚Dürfen' oder ‚Zulassen' im Blick auf einzelne Medieninhalte stehen zu bleiben. Wahrnehmung wird dabei verstanden als umfassender Prozeß einer komplexen Aneignung von Wirklichkeit durch den Menschen, der dann wiederum in das kommunikative Miteinander der Menschen eingespeist wird: „Wahrnehmen als Diskurs" (7). Die Vf. stellen überzeugend dar, daß der Begriff der Wahrnehmung der Schlüssel zu einem kritisch-konstruktiven Dialog auf Augenhöhe zwischen Medienwissenschaften, Medienhandeln und -praxis sowie ethischen Denkens ist. Daraus erwachsen dann leitende Grundüberzeugungen medialen Handelns.

Seidl und Kos schlagen den Bogen von der psychologischen Medienforschung über soziologische, konstruktivistische und anthropologische Ansätze bis hin zu philosophischen Wahrnehmungstheorien. So ausführlich die hermeneutischen Ansätze aus der Literatur auch dargestellt werden, sind die Ausführungen doch noch ausbaufähig: Für die Materie zentrale Symboltheorien – man denke etwa an E. Cassirer oder darüber hinausgehend an die Technikphilosophie bei M. Heidegger – und deren Bedeutung in der Epistemologie bleiben unerwähnt. Hier hätte man sich eine breitere Darstellung gewünscht, zumal durch die Bilderflut der audiovisuellen Medien zunehmend ethische und religiöse Sinnhorizonte an ästhetische Formen geknüpft werden und von hierher lebensprägende Wirkkräfte entfalten.

Auf ca. 100 S. haben die Vf. die wichtigsten Publikationen aufgelistet und kommentiert, die sich aus wahrnehmungstheoretischer Perspektive den Fragekomplexen nähern, welche die Medien aufgeben. Auch wenn ein Interessierter die Fülle der zusammengetragenen Hinweise und Ansätze nicht wird ausschöpfen können, erlaubt die Auflistung einen lexikalischen Überblick und leistet deshalb als Anlaufstelle für eine erste Information gute Dienste. Darin liegt der Hauptwert des Buches. Fazit: Als informierendes Handbuch mit „Werkstattcharakter" (s. Vorwort, 7) regt die Publikation zum Dialog und zur interdisziplinären Suche nach einer wissenschaftlich angemessenen und durchdachten ethischen Kriteriologie in medialer Gestaltung und Rezeption an.

Münster Stefan Böntert

Theologie / Naturwissenschaften

Fried, Johannes: **Aufstieg aus dem Untergang.** Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter. – München: C. H. Beck 2001. 262 S., 18 Abb., geb. € 22,50 ISBN: 3–406–48209–0

Der Vf., Johannes Fried, ist Prof. für mittelalterliche Geschichte an der Univ. Frankfurt und war von 1996 bis 2000 Vorsitzender des Verbandes der Historiker Deutschlands.

In diesem außerordentlich anregenden Buch beginnt und endet (9, 195) der Vf. mit dem religiös-apokalyptischen Sendungsbewußtsein der US-Amerikaner, das seine Spuren bis in die Gestaltung der Ein-Dollar-Note erhalten und weltweit finanzmissionarisch verbreitet hat. Am Beginn steht eine natürlich auch kritisch zu hinterfragende Definition von Apokalypse, die sich, zweifelsohne eine Schwäche, ausdrücklich nicht gegen Eschatologie abgrenzt:

„Apokalyptik sei dabei verstanden als prophetische Offenbarung über die letzten Zeiten und den Anbruch des neuen Äon, das kommende ‚diesseitige' Gericht und das ‚jenseitige' Geschick der Seelen danach, verstanden auch als theologische Auseinandersetzung mit derartiger Offenbarung, mithin als Eschatologie und nicht allein im engeren Sinne einer bloßen Lehre über gewisse literarische Phänomene. Denn beides, Apokalyptik und Eschatologie, lassen sich – anders als in der heutigen systematischen Theologie – im Mittelalter nicht scharf gegeneinander abgrenzen." (11)

Durch Jh.e allgegenwärtig erfüllt die Apokalyptik als „ein kollektiver Denkstil und eine abendländische Sinnformation die Geschichte Europas und prägte seine geistige, soziale und materielle Kultur" (15). Aus den unscharf terminierten düsteren Untergangsvoraussagen entstand nach Auffassung des Vf.s das die exegetischen Spekulationen überschreitende auch naturwissenschaftlich definierte Wissenwollen. Der manchmal angstvoll prüfende Blick auf die Zeichen am Himmel und auf der Erde wird zum Impulsgeber für Forschung (19, 22f). Aus dieser die zentrale These umreißenden Einleitung (I) ergeben sich zwei Richtungen für das weitere Nachdenken, Kap. II *Endzeitliches Handeln* (24–41) und Kap. III *Erkennen der Endzeit* (42–182). In Kap. II klärt der Vf., daß endzeitliches Handeln keineswegs eindimensional nur von der Angst bestimmt wurde, sondern ebenso auch von der „sehnsüchtig und liebend erwarteten Wiederkunft Christi", und zwar auch dann, wenn der fromme Christ um den Aufschub des Untergangs betete. Maßstab für endzeitlich bestimmtes Handeln ist das Bestehenkönnen vor dem allmächtigen und allwissenden Richter (vgl. Mt 25, Werke der Barmherzigkeit). Der Vf. sucht sein historisches Belegmaterial bei Nikolaus v. Straßburg, Augustinus, Alkuin, Karl dem Großen, Heinrich II., Norbert v. Xanten, Franziskus, beim Konstanzer und beim 4. Laterankonzil. Große Zeiträume werden dabei ohne Wahrung der chronologischen Abfolge überspannt, um die Endzeit als fundamentale Deutungskategorie für das Erkennen und Handeln glaubhaft zu machen. Die Zeichensuche und Zeichendeutung ist im apokalyptischen Denkhorizont fundamental. Warum der Vf. das Kap. II (*Endzeitliches Handeln*) so relativ kurz abhandelt, ist nicht recht ersichtlich, zumal viele Aspekte aus Kap. III (*Erkennen der Endzeit*) durchaus in den Kontext von Kap. II hineingehören. In Kap. III legt er dar, daß der erste Schritt zum Umgang mit eschatologisch-apokalyptischen Schriften in einer allegorischen und moralisierenden Deutung besteht, für die man sich im Mittelalter Rückendeckung durch Augustinus holen konnte (48ff). Die Allegorese wird zum Mittel von Versöhnung von Wissen und Glauben, von Physik und Metaphysik und zum Schutz des Neuerkannten (53 u. a.). Schnittstelle zwischen eschatologisch-apokalyptischen und kosmologischen Überlegungen macht der Vf. bei der Zeitberechnung aus, die für die diversen Kalenderreformen der Antike und des Mittelalters erforderlich wurden. Hier nämlich in der Berechnung der Jahreslänge und der Berechnung des Ostertermins etc. kommt es mit praktischer Notwendigkeit zu einer Vereinheitlichung von kosmischen und christlichen Zeitstellungen (55, 61, 82ff), die bei den Spekulationen um das Weltalter und das Weltende eine quaestio disputata bleiben durften.

Auch die Mehrung naturwissenschaftlich-technischen Wissens deutet der Vf. als ein dem materiellen Menschen evidentes „Indiz für das Heraneilen des Endes" (74). Diese Sichtweise konnte unter Berufung auf den Propheten Daniel gewählt werden. Aber auch Verwerfungen in der Sozialordnung (z. B. der Einfall der Ungarn im 10. und der Mongolen im 13. Jh., sowie die durch das Auftreten Luthers und der anderen Reformatoren hervorgerufenen sozialen Umwälzungen etc.) werden gelegentlich als Spiegel der Endzeit interpretiert und letztendlich Anlaß zu genauerer Sozialforschung. Immer wieder und weit über das Mittelalter hinaus sind es besondere astrologische Konstellationen oder das Auftreten neuer Krankheiten, manchmal auch die Kombination von beidem, etwa bei der sog. „Lustseuche" Syphilis, die eine neue Welle religiöser und naturwissenschaftlicher Deutungs- und Erklärungsinitiativen auslösen (170ff).

Eine zentrale Frage für die Erwartung und Berechnung des Weltendes ist schließlich die naturwissenschaftlich brisante Frage: Was ist Zeit? Die eschatologisch-apokalyptisch orientierten Denker des Mittelalters griffen dabei (wie übrigens auch erstaunlich viele Naturwissenschaftler heutiger Tage) auf das 11. Buch der *Confessiones* des Augustinus zurück. Ist die Welt in der Zeit erschaffen? Ist sie mit der Zeit erschaffen? Ist sie nur eine bewußtseinsimmanente Kategorie (92ff)? Mit großer Formulierungsfreude legt der Vf. dar, daß auch hochspezielle eschatologisch-apokalyptische Fragen (Art und Temperatur des Höllenfeuers, Brennbarkeit der Seele, Ort und Zeit des

Jüngsten Gerichts, Einzigartigkeit der Höllenqualen und der Himmelfreuden, Weltenbrand und Sturz der Sterne etc.) ein Anstoß zum naturwissenschaftlichen Forschen werden konnten und geworden sind (100ff). Der Vf. zeigt umgekehrt auch im Felde der Physik auf, daß sowohl für Kopernikus, bei dem es wegen seiner Aufgabe als Domherr in Frauenburg noch naheliegen mochte, als auch selbst für Newton nachweisbar ist, daß sie ein unphysikalisch eschatologisch-apokalyptisches Kalkül in ihre physikalische Deutung mit einbeziehen.

Der Vf. versucht auch den Umstand zu klären, daß christlich abendländische Denker nur bis ins 13. Jh. hinein bei arabisch-islamischen Denkern, die ihnen ja auf Umwegen den Aristoteles beibrachten, in die Schule gehen konnten, sich danach aber verselbständigten und in naturwissenschaftlich-technischer Hinsicht die arabisch-islamische Welt abhängten. Er glaubt, der Islam sei in die für alle Offenbarungsreligionen bereitgestellte Falle des Fundamentalismus getappt, aus der er sich nicht mehr befreien konnte. Im Prozeß der naturwissenschaftlich-technischen Durchdringung religiös motivierter Ängste und Hoffnungen entledigte sich nach Ansicht des Vf.s die Naturwissenschaft schließlich mehr und mehr ihrer eschatologisch-apokalyptischen Wurzeln. In der Bewältigung der Existenzängste und Abklärung der Existenzhoffnungen blieb und bleibt sie aber gleichwohl bis in die Neuzeit hinein apokalyptischen Visionen verbunden (man denke etwa an die vom Vf. nicht erwähnten Hinweise des Club of Rome, an Meadows „Grenzen des Wachstums"). In diesem Sinne formuliert der Vf.: „Der Zauberlehrling aber ward die Geister nicht mehr los, die er gerufen. Der Gang der Physik entfesselte nach nur wenigen Jh.en die stärksten Kräfte jenes Untergangs, dem er einst hatte vorbeugen sollen. Die Angst, wer wollte es leugnen, kehrte umgehend zurück. Der Stachel aber, der so mächtig die Endzeit in die Flucht getrieben hatte, die Wissenschaft, trieb weiter. (...) Allein die Angst vor dem Untergang blieb. Sie bewegt Wähler und Politiker noch heute im 21. Jh.; sie wirft sich das Gewand der Wissenschaft über und entkommt doch nimmer ihren mittelalterlichen Wurzeln." (192f) Das naturwissenschaftlich unaufgeklärte eschatologisch-apokalyptische Denken religiöser Provenienz wird zum Movens naturwissenschaftlich aufgeklärter Forschung und diese zum Jungbrunnen eines eschatologisch-apokalyptischen Denkens profaner Art.

Es ist wohltuend zu lesen, daß der Vf. hier nicht behauptet, den Generalschlüssel für die Entstehung der modernen Wissenschaften zu liefern. Seine Arbeit kann aber sehr wohl den ungeheuer engen kausalen und motivationalen Zusammenhang zwischen eschatologisch-apokalyptischem Denken und moderner Naturwissenschaft belegen.

Viele der zahlreichen Bilder dieses Buches sind angesichts ihres Merkmalreichtums und ihrer drucktechnisch bedingten Verkleinerung nicht mehr dechiffrierbar und verkommen leider gelegentlich zum bildnerischen Zierrat. Es ist auch gelegentlich irritierend, daß und wie der Vf. zwischen Zeiten, Räumen und Personen hin und her springt und diverse, höchst unterschiedliche historische Episoden in den von ihm präferierten gedanklichen Kontext einbindet oder gar einzwängt. Die große Fülle des historischen Belegmaterials ist aber insgesamt eine Bereicherung der Arbeit und ganz sicher erforderlich. Angesichts der umfassenden Generalthese von der eschatologisch-apokalyptisch begründeten Initialzündung moderner Naturwissenschaft ist aber wohl auch nur ein derart belegreicher Indizienprozeß denkbar und möglich. Dieses Buch öffnet auf jeden Fall die Augen für historische Zusammenhänge, die nicht nur manchen im historischen Dämmerlicht weilenden Theologen, sondern v. a. den in historischer Hinsicht traditionell nachtblinden Naturwissenschaftlern als notwendige Sehhilfe dienen und ein Licht aufgehen lassen kann.

Aachen Ulrich Lüke

Kurzrezensionen

Schröer, Alois: **Brauchtum und Geschichte im Bereich der Kirche von Münster.** Thematische Beiträge aus dem Schrifttum des Verfassers. – Münster: Aschendorff 2000. XII, 623 S., geb. € 50,20 ISBN: 3–402–03989–3

Der Altmeister der Kirchengeschichte Westfalens, A. Schröer, versammelt in diesem Bd dreißig (teilweise erstmals erschienene) Abhandlungen und Referate zur Geschichte der Kirche von Münster. Der Bogen spannt sich von Untersuchungen zu Liudger, seiner Zeit, seinem Kult über die Bedeutung des Tridentinums für Münster bis hin zu Begebenheiten aus dem Zweiten Weltkrieg und der Zeit danach. Beiträge über große Persönlichkeiten der Kirche von Münster sowie verschiedene Pfarreien in Münster und dem Münsterland runden den Bd ab. Insgesamt ein vielseitiger Einblick in die Geschichte und Gegenwart der Kirche von Münster unter v. a. kirchengeschichtlichen und volkskundlichen, mit teils mehr narrativen, teils eher im strengen Sinn wissenschaftlichen Elementen.

H. E. W.

Gerwing, Manfred: **Theologie im Mittelalter.** Personen und Stationen theologisch-spiritueller Suchbewegung im mittelalterlichen Deutschland. – Paderborn: F. Schöningh 2000. Paperback 279 S., kt € ISBN: 3–506–73175–0

Im Fächerkanon der katholischen Theologie kommt Theologiegeschichte im eigentlichen Sinne – mit Ausnahme der Patrologie – meist zu kurz. Die beiden zuständigen Disziplinen sind nicht selten anderweitig engagiert. Der Dogmatiker konzentriert sich in der Regel auf die aktuellen Fragestellungen in seinen zahlreichen Traktaten; der Kirchenhistoriker treibt entweder klassisch Institutionen- bzw. Personengeschichte oder rezipiert, wegen der Kompatibilität mit der sog. Profangeschichte, eher sozial- bzw. mentalitätsgeschichtliche Methoden. Angesichts dieser Ausgangslage ist das Buch Gerwings ausdrücklich zu begrüßen, das theologisch-spirituelle Suchbewegungen in Deutschland von der Karolingerzeit bis zum Vorabend der Reformation zum Gegenstand hat. Von Alkuin und Gottschalk über Anselm von Canterbury und Rupert von Deutz wie Gerhoch von Reichensberg bis Albertus Magnus, Thomas, Scotus und die Mystiker Eckhard, Tauler und Sense sowie Heinrich von Langenstein und Nikolaus von Dinkelsbühl spannt sich der Bogen. Auch die Theologinnen kommen nicht zu kurz: Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau, Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn und Gertrud die Große werden in einem eigenen Abschnitt behandelt. Die Suchbewegungen sind verständlich geschrieben und nicht nur als erster Überblick für Theologiestudenten geeignet. Sie richten sich vielmehr auch an einen breiteren Kreis, der historisch fundierte „spirituelle" Kost nicht verschmäht, jenseits aktueller „geistlicher" Meditationen mit oft recht kurzer Halbwertszeit. Wf.

Gorys, Erhard: **Zu Gast in Klöstern.** Mit 21 Schwarzweißillustrationen. – München: dtv 2000. 304 S., 15 Abb., kt € 10,00 ISBN: 3–42336171–9

Wie der Titel ankündigt, ist dieses TB eine Art Vademecum zu wichtigen Klöstern v. a. in den deutschsprachigen Ländern Europas (aber auch mit Beispielen aus Italien, Frankreich u. a.). Man findet Anschriften, Möglichkeiten, Gast zu sein und andere nützliche Informationen. Kurze, aber präzise Angaben zur jeweiligen Geschichte und beigegebene Abbildungen (meist Stiche) geben dem Bd aber auch wissenschaftlichen Wert. H. E. W.

Der leidende Gott. Eine philosophische Kritik, hg. v. Peter Koslowski / Friedrich Hermanni. – München: W. Fink 2001. 249 S., kt € 25,20 ISBN: 3–7705–3479–4

Dokumentiert werden mit diesem Bd die Beiträge einer 1998 vom ‚Forschungsinstitut für Philosophie Hannover' gemeinsam mit der ‚Evangelischen Akademie Iserlohn' und ‚Civitas. Gesellschaft zur Förderung von Wissenschaft und Kultur e.V. München' veranstalteten Tagung, die die als Reaktion auf die im Verlaufe des 20. Jh.s als immer drängender empfundene Theodizeefrage ins Zentrum der theologischen Reflexion gestellte Rede vom leidenden Gott in den Blick nimmt – eine Rede, die seit jeher umstritten war und auch, jedenfalls dann, wenn es in ihr um den jüdisch-christlichen Gott gehen soll, präzise bestimmt werden muß. Denn wenn Gott leidet, dann kann er dies nur aus der Unableitbarkeit der Freiheit seines Wesens heraus tun, nicht aber, weil er unlösbar mit der Geschichte verstrickt ist. In insgesamt zwölf Beiträgen wird ein höchst differenziertes Spektrum der Rede vom leidenden Gott entfaltet, dabei historische Ursprünge und Bezüge sichtend, aber auch systematisch diskutierend. Angesichts der ihr Anforderungsprofil zunehmend bestimmenden Theodizeefrage und der mit dieser unmittelbar verknüpften Frage nach der Möglichkeit eines Mitleidens Gottes, ist mit diesem Bd der Theologie ein wichtiger Zugewinn gegeben. M. S.

1000 Stunden Religion. Wie junge Erwachsene den Religionsunterricht erleben, hg. v. Peter Kliemann / Hartmut Rupp. – Stuttgart: Calwer 2000. 205 S., brosch. € 19,90 ISBN: 3–7668–3684–6

Was bleibt von 1000 Stunden Religionsunterricht hängen? Eine beeindruckende Vielfalt der Erlebnisse von der Einschulung bis zum Abitur bietet dieser Bd, der auf einer Aufsatzaktion unter Schulabgängern beruht. Dem Hauptteil mit den Kommentaren der etwa 18jährigen Schüler sind fünf Beiträge vorangestellt, die aus verschiedenen Perspektiven zu den Umfrageergebnissen Stellung beziehen und dabei v. a. die Grundschule, den Lehrplan sowie religionspädagogisch-psychologische Sichtweisen berücksichtigen. Die folgenden 200 Texte aus den Jahren 1996 bis 1998 von Schülern aus 34 Kursen von elf Gymnasien in Baden-Württemberg beinhalten eine ungemeine Bandbreite möglicher Antworten, in denen gerade der Unterschied des Erlebens von evangelischem Religionsunterricht im Primar- und Sekundarstufenbereich hervortritt und die Bedeutung des Lehrers und der von ihm angewandten Unterrichtsmethoden betont wird. Zunehmend ist ja gerade er für die Schüler der einzige Repräsentant von Kirche, zu dem sie regelmäßig Kontakt haben und mit dem sie sich austauschen.

Die im jugendlichen Jargon verfaßten Schülerbemerkungen, die für alle im Bereich religiöser Erziehung und Bildung Tätigen von Interesse sind, beinhalten Kritik wie Lob des Religionsunterrichts („Vom äußerst langweiligen Schwätzfach bis zu sehr interessanten Diskussionsstunden kann alles vorkommen.", 108). Gestellt wird ferner die Frage nach dem Arbeitsaufwand für das Fach sowie nach dem Sinn von schulischem Religionsunterricht überhaupt bzw. von Haus- und Klassenarbeiten. Die jungen Erwachsenen richten zudem Wünsche an Theologen und Philosophen und bitten diese, so klar und deutlich zu schreiben, daß „ein ‚normaler Mensch' Ihre Gedankengänge auch ohne Fremdwörter-Lexikon versteht" (52). Ein Register erleichtert das Auffinden von Bemerkungen zu bestimmten Stichwörtern.

B. I.

Anmerkung der Redaktion:
Die Rezension von Joachim Valentin zu „Bruckstein, Almut Sh.: Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik", erschienen in Heft 1/2003, Sp. 27–28, wurde versehentlich statt in der Rubrik „Judaica" in der Rubrik „Exegese AT" veröffentlicht.

Theologische Literatur

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

Bibelwissenschaft

ΣΩΤΗΡ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament (Franz Jung), hg. v. Hubert Frankemölle / Martin Ebner. – Münster: Aschendorff 2002. 404 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, 39), Ln € 59,00 ISBN: 3–402–04787-X.

The bible in a world context. An Experiment in Contextual Hermeneutics, hg. v. Walter Dietrich / Ulrich Luz. – Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2002. 80 S., kt $ 10.00 ISBN: 0–8028–4988–1: 3–15: Tamez, Elsa: Reading the Bible under a Sky without stars; 17–32: Ukpong, Justin: Inculturation Hermeneutics: An African Approach to Biblical Interpretation; 33–49: Yagi, Seiichi: Ego and Self in the New Testament and in Zen; 53–58: Tamez, Elsa: A Star Illuminates the Darkness; 59–70: Ukpong, Justin: The Story of Jesus' Birth (Luke 1–2): An African Reading; 71–75: Yagi, Seiichi: Mary and Maya; 77–80: Dietrich, Walter: Instead of a Conclusion: Theological Astronomy – a Parable.

Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung, hg. v. Knut Backhaus. – Stuttgart: Regensburg 2001. 207 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 191), kt € 24,90 ISBN: 3–460–04911–1: 10–53: Backhaus, K.: Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannesoffenbarung; 54–76: Kowalski, B.: Das Verhältnis von Theologie und Zeitgeschichte in den Sendschreiben der Johannes-Offenbarung; 77–120: Söding, T.: Gott und das Lamm. Theozentrik und Christologie in der Johannesapokalypse; 121–150: Kampling, R.: Vision der Kirche oder Gemeinde eines Visionärs? Auf der Suche nach der Ekklesiologie der Johannes-Offenbarung; 151–171: Nanz, C.: „Hinabgeworfen wurde der Ankläger unserer Brüder..." (Offb 12,10). Das Motiv vom Satanssturz in der Johannes-Offenbarung; 172–207: Scholtissek, K.: „Mitteilhaber an der Bedrängnis, der Königsherrschaft und der Ausdauer in Jesus" (Offb 1,9). Partizipatorische Ethik in der Offenbarung des Johannes.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Claus Arnold, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klaus Arntz, Universitätsstr. 2, D-86159 Augsburg;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Dr. Robert Jan Berg, Hermannstr. 40, D-48151 Münster;
Stefan Böntert, Domplatz 27, D-48143 Münster;
Klaus Depta, Paulustor 5, D-Fulda;
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Bernhard Fraling, Sandering 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Erhard S. Gerstenberger, Fasanenweg 29, D-35394 Gießen;
Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, 168–0081 Suginamiku, Miyamae 5–8-9, JP-Tokyo; / München
Prof. Dr. Werner Kathrein, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Dr. Imre Koncsik, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Eduard Lohse, Ernst-Curtius-Weg 7, D-37075 Göttingen;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Meischenfeld 84, D-52078 Aachen;
Dr. Peter Lüning, Leostr. 19A, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-Leipzig;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hanjo Sauer, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz;
Dr. Peter Schallenberg, Brackeler Hellweg 144, D-44291 Dortmund;
Thomas Schärtl, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Franz Schneider, Schottenstr. 11, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Michael Schneider, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Jens Schröter, Platanenstr. 13, D-13156 Berlin;
Prof. Dr. Günter Switek, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
BTP Wolfgang Thierse, Diedenhoferstr. 7, D-10405 Berlin;
Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Hermann-Josef Venetz, Miséricorde, CH-1700 Fribourg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Stephan Winter, Postfach 1380, D-49003 Osnabrück;
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
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: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2003

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

© 2003 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

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 3 | **2003** | **99. Jahrgang**

31. 07. 03

Die ökumenische Bewegung während des Kalten Krieges – Eine Rückschau (Thomas Bremer) 177

Allgemeines / Festschriften / Universallexika 189

Metzler-Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, hg. v. Christoph Auffarth / Jutta Bernard / Hubert Mohr unter Mitarbeit von Agnes Imhof / Silvia Kurre. 1999–2002, 3 Bde (Torsten Habbel)

Religion und Phantasie. Von der Imaginationskraft des Glaubens (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 19), hg. v. Werner Ritter (Wolfgang Beinert)

Exegese AT 192

Krispenz, Jutta: Literarkritik und Stilstatistik im Alten Testament. Eine Studie zur literarkritischen Methode durchgeführt an Texten aus den Büchern Jeremia, Ezechiel und 1Könige (Siegfried Kreuzer)

Otto, Eckart: Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (Christian Frevel)

Exegese NT 199

Cebulj, Christian: Ich bin es. Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium (Klaus Scholtissek)

Klumbies, Paul-Gerhard: Der Mythos bei Markus (Thomas Söding)

Schmitt, Tassilo: Paroikie und Oikoumene. Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen zum 1. Clemensbrief (Horacio E. Lona)

Bibelwissenschaften 204

Hoffmann, Heinrich: Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik (Werner Zager)

Michel, Andreas: Theologie aus der Peripherie. Die gespaltene Koordination im Biblischen Hebräisch (Maria Häusl)

Kirchengeschichte 208

Köhler, Joachim: Geschichte – Last oder Befreiung. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, hg. v. Rainer Bendel unter Mitarbeit v. Christian Holzapfel / Christian Handschuh (Hubert Wolf)

Patzold, Steffen: Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs (Historische Studien 463) (Hubertus Lutterbach)

Förster, Niclas: Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe (Holger Strutwolf)

Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika (1938). Texte aus dem Nachlaß von Gustav Gundlach SJ, hg., eingeleitet und kommentiert v. Anton Rauscher (Hubert Wolf)

Zeitgeschichte 215

Die Kirchen und das Judentum. Bd II: Dokumente von 1986 bis 2000, hg. v. Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus (Franz Mußner)

Fundamentaltheologie 216

Das Opfer – aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie. Deutsch-italienische Fachtagung der Guardini Stiftung in der Villa Vigoni 18.–22. Oktober 1999, hg. v. Bernhard Dieckmann (Stephan Wahle)

Manemann, Jürgen: Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus (Thomas Ruster)

Theologiegeschichte 221

Danz, Christian: Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich (Erdmann Sturm)

Heil, Uta: Athanasius von Alexandrien: De Sententia Dionysii. Einleitung, Übersetzung und Kommentar (Peter Bruns)

Nikolaus von Kues: Nicolai de Cusa. Opera omnia. Iussu et auctoritate academiae litterum Heidelbergensis. Ad codicum fidem edita (William J. Hoye)

P. Matthäus Rader S.J. Bd I: 1595–1612, bearb. v. Helmut Zäh / Silvia Strodel, eingel. u. hg. v. Alois Schmid (Hans Pörnbacher)

Podskalsky, Gerhard: Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459 (Thomas Bremer)

Roth, Ulli: Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus (Stephan Ernst)

Dogmatik 233

Krötke, Wolf: Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften" (Harald Wagner)

Ökumene 234

Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque, hg. v. Alfred Stirnemann / Gerhard Wilflinger (Bernd Oberdorfer)

Sozialwissenschaften 236

Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte hg. v. Herfried Münkler / Marcus Llanque (Hermann-Josef Große Kracht)

Körtner, Ulrich H. J.: Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder (Friedhelm Hengsbach)

Religion als gesellschaftliches Phänomen. Soziologische, theologische und literaturwissenschaftliche Annäherungen, hg. v. Marianne Heimbach-Steins (Hubert Filser)

Liturgiewissenschaft 244

Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft, hg. v. Albert Gerhards / Benedikt Kranemann (Stephan Winter)

Kirchenrecht 247

Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, hg. v. Axel Freiherr v. Campenhausen / Ilona Riedel-Spangenberger / P. Reinhold Seebott SJ unter Mitarbeit v. Michael Gangster / Heribert Hallermann. Bd 2 (Klaus Lüdicke)

Universales und partikulares Recht in der Kirche. Konkurrierende oder integrierende Faktoren?, hg. v. Peter Krämer / Sabine Demel / Libero Gerosa / Ludger Müller (Klaus Lüdicke)

Religionswissenschaften 250

Bürkert-Engel, Barbara: Charles de Foucauld: Christliche Präsenz unter Muslimen. Analyse und kritische Auseinandersetzung mit einer Islamrezeption in Biographie und Nachlass (Herbert Hartl)

The Quest for Fruition Through Ngoma. The Political Aspects of Healing in Southern Africa, hg. v. Rijk van Dijk / Ria Reis / Marja Spierenburg (Arnd Bünker)

Philosophie / Philosophiegeschichte 253

Schule des Denkens. 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in Pulach und München, hg. v. Julius Oswald (Thomas Schärtl)

Sans, Georg: Ist Kants Ontologie naturalistisch? Die „Analogien der Erfahrung" in der „Kritik der reinen Vernunft" (Münchner philosophische Studien NF Bd 17) (Aloysius Winter)

Theologie / Medienwissenschaften 260

Detambel, Daniel: Verkündigung durch das Fernsehen. Möglichkeiten und Grenzen in einem sich verändernden Kontext (Ludger Verst)

Kurzrezensionen 259

Die ökumenische Bewegung während des Kalten Krieges – Eine Rückschau

Von Thomas Bremer

Die politischen Veränderungen in Europa, die Ende der 80er/Anfang der 90er Jahre dazu geführt haben, daß die Konfrontation zwischen den beiden großen politischen und militärischen Blöcken zu Ende kam, hatten weitreichende Auswirkungen auf die Kirchen und auf die zwischenkirchlichen Beziehungen. Das betrifft ihre Wirkungsmöglichkeiten – wo jahrzehntelang die Ausübung von Religion verboten wurde, konnten jetzt Gemeinden gegründet, Kirchen gebaut und das kirchliche Leben wieder organisiert werden. Das betrifft ebenso die Rolle der Kirchen in den Gesellschaften, die jetzt zumeist kirchlichen Aktivitäten positiv gegenüber standen. Es bezieht sich auch auf die zwischenkirchlichen Beziehungen, wie das Beispiel des früheren Jugoslawien zeigt, wo durch den Krieg die ohnehin

BS: theol A 010

schwach entwickelten ökumenischen Beziehungen fast völlig zum Erliegen kamen. Die Veränderungen hatten für das kirchliche Leben positive wie negative Konsequenzen, und insgesamt sind ihre Auswirkungen noch gar nicht abzusehen.

Mit der „Wende" wurde aber auch eine Epoche abgeschlossen, die durch die Bezeichnung „Kalter Krieg" eine politische Kennzeichnung erhalten hat. Doch auch der Kalte Krieg hatte eine wichtige kirchliche Dimension, zumal in dieser Periode wichtige ökumenische Prozesse zu verzeichnen sind: die Öffnung der katholischen Kirche für die Ökumene im Zusammenhang mit dem II. Vatikanum, der Beitritt aller orthodoxen Kirchen zu den ökumenischen Gremien sowie die Aufnahme und Durchführung wichtiger bilateraler und multilateraler ökumenischer Dialoge. Aufgrund der politischen und kirchenpolitischen Entwicklungen der letzten Jahre ist es nach dem Ende des Kalten Krieges zu einer merklichen Abkühlung in den ökumenischen Beziehungen gekommen, nicht nur, aber besonders deutlich sichtbar in denen zwischen westlichen und östlichen Kirchen. All diese Umstände können Anlaß zu einem Rückblick auf die Zeit des Kalten Krieges in ökumenischer Hinsicht geben: Wie sind die Dialoge und die zwischenkirchlichen Beziehungen heute zu werten?

Bei dieser Frage ist ein Aspekt besonders deutlich: Die ökumenischen Beziehungen während dieser Zeit waren, insofern sie die Systemgrenze überschritten, niemals ohne politische Konnotation zu denken. Die osteuropäischen Staaten hatten politische Interessen, und sie versuchten häufig, die Kirchen in ihrem Herrschaftsbereich zu einem Instrument zu machen, das diese Interessen und eine politische Botschaft transportieren sollte. Die Kirchen ihrerseits standen zwischen den machtpolitischen Realitäten und ihren eigenen Interessen und Zielen. Hier ist natürlich zwischen den einzelnen Ländern zu unterscheiden. Hatte die katholische Kirche in Polen eine kaum angefochtene Position – trotz aller Versuche des Systems, ihr das Leben zu erschweren – so gab es in Albanien überhaupt kein legales religiöses Leben. Dazwischen standen die übrigen sozialistischen Staaten, in denen die Kirchen mehr oder weniger stark und mehr oder weniger offen unterdrückt wurden.

Die Frage, wie frei die Kirchen agieren konnten, welchen Zwängen sie unterlagen und auf welche Weise die staatlichen Behörden versuchten, auf sie Einfluß zu nehmen, wurde in den westlichen Kirchen bereits während dieser Epoche diskutiert. Man war sich der politischen Gegebenheiten natürlich bewußt. Über den Umgang damit herrschte keine Einigkeit. Gab es Stimmen, die allein die Möglichkeit eines Dialogs und Kontakts mit den Kirchen jenseits des Eisernen Vorhangs begrüßten, so verwiesen andere auf die Menschenrechtsverletzungen an Gläubigen dort und verlangten, diese Themen müßten bei den ökumenischen Begegnungen und von den ökumenischen Gremien deutlich angesprochen werden. Als der Weltkirchenrat (ÖRK) in den 70er Jahren sein Programm zur Bekämpfung des Rassismus auflegte, kam es zu großen Debatten, weil zwar die strukturelle Ungerechtigkeit des Rassismus in der südlichen Hemisphäre thematisiert wurde, nicht aber das Unrecht, das im Osten Europas Kirchen und Gläubigen zugefügt wurde. Über das rechte Vorgehen in dieser Frage war keine Einigkeit zu erzielen, zumal sich die Vertreter der osteuropäischen Kirchen in den ökumenischen Gremien einer Diskussion verweigerten und oft einfach abstritten (bzw. abstreiten mußten), daß in ihren Heimatländern religiösen Menschen Nachteile erwüchsen. Für Kirchenvertreter aus der südlichen Hemisphäre hingegen war die Frage nach der Religionsfreiheit häufig ein „nördliches" Thema, das von der dominanten Frage nach den Menschenrechten für alle Menschen, gleich welcher Hautfarbe, in den Schatten gestellt wurde.

Auf Grund der dargestellten Umstände ist es nicht weiter verwunderlich, daß auch nach dem Ende des Kalten Krieges und der staatlichen Kirchenverfolgung in Osteuropa die Debatte um die Bedeutung der ökumenischen Beziehungen jener Zeit nicht nur nicht abgerissen, sondern vielmehr in noch größerer Intensität entbrannt ist. Einen gewichtigen Beitrag hierzu hat ein Sbd mit drei thematisch relativ unabhängigen Arbeiten geleistet, der aus einem Projekt unter der Leitung des Heidelberger Kirchenhistorikers Gerhard Besier stammt[1].

Der erste Beitrag von Armin Boyens ist überschrieben „Ökumenischer Rat der Kirchen und Evangelische Kirche in Deutschland zwischen Ost und West" (27–321). Boyens zeichnet die Geschichte der zwischenkirchlichen Beziehungen und des Anteils der EKD seit Kriegsende nach; hierbei orientiert er sich an den Vollversammlungen des ÖRK, bei denen auf fast jeder der politische Ost-West-Gegensatz eine Rolle spielte, angefangen von der Gründungsversammlung 1948 in Amsterdam, als der spätere amerikanische Außenminister John Foster Dulles und der tschechische Theologe Josef [nicht Joseph, wie zuweilen bei Boyens] Lukl Hromádka gegensätzliche Positionen über die Haltung zu den politischen Systemen vertraten. Wie viele andere, so sah auch Hromádka nach der Katastrophe des Krieges die Lösung nicht im westlichen, kapitalistischen System, das strukturell nicht in der Lage sei, den Herausforderungen der Zeit zu begegnen. Tatsächlich handelte es sich nicht so sehr um eine Option für das kommunistische System, sondern vielmehr um die Ablehnung eines ungezügelten Kapitalismus. Damit war die Frage nach dem „Dritten Weg" (48) aufgeworfen, die für den ÖRK bestimmend bleiben sollte.

Die Auseinandersetzungen setzten sich fort und wurden vor allem durch politische Ereignisse (Koreakrieg, Ungarnaufstand, Niederschlagung des Prager Frühlings, sowjetische Intervention in Afghanistan), aber auch durch die immer wieder aufbrechende Diskussion um die Menschenrechte bestimmt. Die EKD war durch die besondere deutsche Situation geprägt; sie vertrat bis zur Gründung des „Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR" (BEK) 1969 Gemeinden auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs und war auf Grund ihrer sehr früh entstandenen Kontakte zur Russischen Orthodoxen Kirche eine der Vorreiterinnen systemüberschreitender ökumenischer Kontakte. – Boyens behandelt auch ökumenische Prozesse über den ÖRK hinaus, so die Gründung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), den „Konziliaren Prozeß" sowie Aspekte der „Christlichen Friedenskonferenz", des Lutherischen Weltbundes und anderer Organisationen.

Am Ende des Beitrages wird in einem Kapitel „Bilanz der Gemeinschaft" eine Wertung unternommen, dessen letzter Abschnitt mit „Die Schuldfrage" überschrieben ist. Es scheint also klar zu sein, daß es eine Schuld gibt, die zugewiesen werden kann. Das Ergebnis lautet: Die ökumenischen Gremien tragen Schuld dafür, daß sie sich während des Kalten Krieges zu wenig für das Schicksal der kirchlichen Dissidenten und der verfolgten Gläubigen in Osteuropa eingesetzt haben, daß sie politisch nicht eindeutiger agiert haben und vor allem dafür, daß sie sich nach dem Zusammenbruch des Kommunismus nicht eindeutig zu dieser ihrer Vergangenheit bekannt haben. Für den Vf. scheint das Hauptproblem darin zu liegen, daß nach dem Ende des kommunistischen Systems das westliche politische, vor allem aber wirtschaftliche System nicht rückhaltlos von allen in der ökumenischen Bewegung Engagierten als ideales Modell übernommen worden ist. Noch bestehende Kritik oder Zurückhaltung gegenüber der Marktwirtschaft wird undifferenziert als Ideologiebindung verstanden.

Der Beitrag von Boyens ist – ebenso wie die anderen in diesem Bd – sehr gut recherchiert und basiert auf ausgiebigen Quellenstudien. Die Vf. haben sich vor allem der Archive des ÖRK in Genf sowie des staatlichen Sekretariats für Kirchenfragen der DDR bedient. Die Aussage, die Arbeiten basierten „gleichermaßen auf Quellen aus westlichen wie östlichen Archiven" (Einleitung, 25), wird allerdings dadurch relativiert, daß die „östlichen" Archive sich auf das Bundesarchiv, die „Gauck-Behörde" und das Evangelische Zentralarchiv beschränken.

In der zeitgeschichtlichen Methodenfrage darüber, inwieweit die „Wahrheit" aus Archivmaterial rekonstruiert werden kann oder ob dazu auch die Befragung von Akteuren, von „Zeitzeugen", notwendig ist, haben sich die Vf. für das erstgenannte Vorgehen entschieden. Das hat den Vorteil, daß sie sich nicht mit der Frage nach der nachträglichen Wahrnehmung von Ereignissen durch Beteiligte und nach der bewußten oder unbewußten Filterung der Erinnerungen beschäftigen müssen, birgt aber den Nachteil, daß gerade in einer solchen schwierigen Frage wie der nach den ökumenischen Beziehungen zu den Kirchen in Osteuropa viele informelle Vorgänge, atmosphärische Details, persönliches Engagement etc. unbeachtet bleiben müssen. Undifferenziertes Urteil ist die Folge. Ein Beispiel: Boyens führt bei jeder Person, die erstmals genannt wird, eine Fußnote mit den wichtigsten biographischen Details an. Beim berühmten Metropoliten von Leningrad und Leiter des Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche, Nikodim, heißt es dann lapidar: „Nikodim (Boris Rotov), 1929–1978, (...) 1963 Metropolit von Leningrad und Nowgorod im Alter von 34 Jahren, Agent des KGB; (...)" (Anm. 43, S. 40). Die Zusammenfassung der schwierigen Position des Metropoliten in der Spannung zwischen kirchlicher Loyalität und staatlichem Druck

[1] **Besier**, Gerhard / **Boyens**, Armin / **Lindemann**, Gerhard: **Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung**. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945–1990). Mit einer Nachschrift von Horst-Klaus Hoffmann, Berlin 1999 (Zeitgeschichtliche Forschungen, 3).

durch die Worte „Agent des KGB" zeigt, wie unzulänglich die Vorgehensweise ist. Ein häufig ironischer Ton (der zumeist unangebracht ist), viele rhetorische Fragen und ein unausgesprochenes Vorverständnis lassen den Schluß zu, daß der Vf. bereits mit einer klaren Vorstellung über das Ergebnis an die Untersuchung herangetreten ist. Es ist bedauerlich, daß das Urteil über die Rolle der EKD und der ökumenischen Bewegung im Kalten Krieg nicht fundierter ausgefallen ist. Trotz des großen und bewundernswerten Aufwands und Arbeitseinsatzes hätte man sich eine größere Neutralität und eine Wertung aller Aspekte gewünscht. Das ist jedoch leider ausgeblieben.

Am Ende des Kalten Krieges zeigt sich in der ökumenischen Bewegung das gleiche Phänomen wie zu ihrem Beginn, nämlich die Frage nach dem Dritten Weg (oder besser: nach einer Alternative, da einer der beiden Wege ja faktisch nicht mehr existierte). Die Auseinandersetzung hierüber hat sich durch die letzten Jahrzehnte hindurchgezogen. Der ÖRK hat – aus gewichtigen Gründen, nicht zuletzt unter dem Einfluß von Kirchen aus der südlichen Hemisphäre – für eine sozialethische Ausrichtung plädiert, in der die Themen von wirtschaftlicher Gerechtigkeit und globalem Gleichgewicht wichtiger waren als die von Markt, freiem Unternehmertum und dem natürlichen Gewinnstreben der Menschen, die von Boyens gepriesen werden (307). Man muß es kritisieren, wenn und daß dabei die Thematik der religiösen Freiheit in der Ökumene zu kurz gekommen ist. Doch ist zu sehen, daß diese Option der Sozial- und Wirtschaftsethik eine ist, die von zahlreichen Ethikern, Theologen und anderen Fachleuten vertreten wird. Es ist nicht einfach ein Irrweg der ökumenischen Gremien gewesen, sondern eine Ausrichtung, die vielen Mitgliedern des ÖRK und vielen Menschen in den Kirchen entgegenkam. Der Zusammenbruch des Kommunismus ist Beweis dafür, daß das westliche System wirtschaftlich und politisch stärker war und sich durchsetzen konnte. Er beweist aber keineswegs, daß die Weltwirtschaftsordnung geeignet ist, die Probleme der Welt zu lösen, und viele jüngere Entwicklungen zeigen das ja sehr deutlich. Man muß Kritikern des Systems nicht Sympathie für den Kommunismus unterstellen, sondern kann und sollte ihre Zweifel an der Eignung des Systems durchaus ernst nehmen. Mit einem simplen Gegensatz von gutem und schlechtem System (und logischerweise dem Vorwurf der Blindheit an diejenigen, die nach dem Ende des schlechten Systems die Vorzüge des guten nicht erkennen wollen) ist niemandem geholfen.

Gerhard Besier beschäftigt sich mit „Protestantismus, Kommunismus und Ökumene in den Vereinigten Staaten von Amerika" (323–652). Seine Studie ist eine Darstellung der christlichen Organisationen und Zusammenschlüsse von Kirchen in den USA, die sich in verschiedener Weise zu den politischen Entwicklungen verhalten haben. Auf Grund ihrer unterschiedlichen Ausrichtung – evangelikal oder „mainline" – nahmen sie auch unterschiedliche Haltungen gegenüber dem ÖRK ein, was zu dauernden Spannungen im US-amerikanischen Christentum hinsichtlich der Ökumene führte. Auch bei den nordamerikanischen Kirchen war die Friedensfrage seit Kriegsende (eigentlich schon vorher) eines der bestimmenden Themen, und auch hier gab es unterschiedliche, teilweise einander diametral entgegenstehende Optionen hinsichtlich der Frage, wie sich die Kirchen angesichts der wachsenden Spannungen zwischen den Blöcken verhalten sollten, zumal bei Zunahme von Meldungen über die Unterdrückung von Christen und Kirchen in den kommunistischen Ländern.

In den Auseinandersetzungen in den USA um den rechten Kurs der Kirchen spielte der „National Council of Churches of Christ in the USA" (NCC) die entscheidende Rolle. Ereignisse und Entwicklungen wie der McCarthyismus, die Rassenfrage (in den USA und in Südafrika) und der Vietnamkrieg bestimmten den Verlauf der Debatten. Der NCC nahm häufig eine Position ein, die der der amerikanischen Regierung und auch der vieler Kirchen des Landes gegenüberstand, was zu Protesten konservativer Christen und Kirchen führte und eine faktische Spannung innerhalb der Christenheit der USA bewirkte. Besier spricht von einer „nationalen Entäußerung" (531) des NCC und seiner Mitgliedskirchen. Nach Ende des Vietnamkriegs ging jedoch der Einfluß der NCC-Kirchen zugunsten solcher zurück, die als „New Christian Right" eine eher konservative, national orientierte Politik (insbesondere Außenpolitik) förderten.

Besier zeichnet das Bild einer Dekadenz des NCC. Er habe sich auf Grund seiner politischen Option, nämlich einer grundsätzlichen Kritik des US-amerikanischen Systems in der Innen- wie in der Außenpolitik, des Einsatzes für die unterdrückten Minderheiten in den USA und im Ausland sowie der Infragestellung des Wirtschaftssystems immer mehr in das gesellschaftliche Abseits gestellt. Sowohl die jeweiligen Regierungen der Vereinigten Staaten als auch die Bevölkerungsmehrheit haben diesen Kurs abgelehnt, und Folge davon sei ein ständiger Rückgang der Zahl der Kirchenmitglieder in den Kirchen des NCC und eine Zunahme der Mitgliedschaft bei Evangelikalen verschiedener Richtung gewesen. Auch die ökumenische Situation wurde dadurch beeinflußt, insofern die Kirchen des NCC eine einseitige, auf sozialethische Themen ausgerichtete Form der Ökumene vertraten, während die Evangelikalen aufgrund ihrer hoch individualistischen Struktur an Fragen der klassischen Ökumene überhaupt wenig Interesse zeigten. Durch die allmähliche Entgegenstellung der Mainline-Kirchen einerseits und der Evangelikalen und „rechten" Kirchen andererseits kam es zu einer Situation, in der die Ökumene keine große Bedeutung mehr hatte und sich diejenigen christlichen Gemeinschaften, die sich vom NCC abgewandt hatten, schließlich stark auf eine Binnenperspektive konzentrierten, in der die vorher wichtigen Themen keine zentrale Rolle mehr spielten.

Besier beurteilt diese Entwicklung deutlich kritisch. In seinem Resümee stellt er eine Verbindung der politischen Ausrichtung des NCC mit der wachsenden Zahl von Kirchenaustritten (und Eintritten bei evangelikalen Kirchen) seit den 60er Jahren her. Er beschreibt die strategischen Vorzüge der Christian Right, der es gelang, Themen des öffentlichen Diskurses der USA zu besetzen, die auch von einer Bevölkerungsmehrheit in ähnlicher Weise gesehen wurden. Die Positionen der Mainline-Kirchen hingegen hätten sich immer mehr von den Wurzeln ihrer eigenen Gläubigen entfernt und seien so immer isolierter geworden, besonders dann, als sie sich „neomarxistische[r] Deutungskategorien" (649) bedient hätten. Besier analysiert und interpretiert diese Situation, ohne jedoch auf die Motive der Vertreter der Mainline-Kirchen einzugehen. Auch wenn deren wachsende Isolierung in der amerikanischen Gesellschaft richtig gesehen wird, so ist doch festzuhalten, daß bei einer Bewertung nicht nur die Frage nach der Verankerung in der Bevölkerung zu berücksichtigen ist, sondern auch das Anliegen, das hinter den Positionen steht und stand. Darauf geht Besier jedoch praktisch nicht ein.

Von Gerhard Lindemann stammt der dritte Teil mit dem Titel „‚Sauerteig im Kreis der gesamtchristlichen Ökumene': Das Verhältnis zwischen der Christlichen Friedenskonferenz und dem Ökumenischen Rat der Kirchen" (653–932). Die Christliche Friedenskonferenz (CFK) kam 1958 in Prag das erste Mal zusammen. Sie verstand sich in Kontinuität zu den zwischenkirchlichen Friedensbemühungen in der Zeit zwischen den Weltkriegen, wurde aber auch von den staatlichen Behörden der kommunistischen Staaten mit Interesse und Sympathie betrachtet, weil man sich erhoffte, mit dieser Thematik Verbündete in den westlichen Staaten zu finden, die die politische Linie des östlichen Lagers gegen das atomare Wettrüsten mittragen würden. Daher wurde die Konferenz von Anfang an materiell und logistisch durch die für die Beaufsichtigung der Kirchen zuständigen Behörden unterstützt.

Lindemann zeichnet die historische Entwicklung der CFK anhand von Archivmaterialien nach, wobei er sich vor allem der Unterlagen aus dem früheren Amt des Staatssekretärs für Kirchenfragen der DDR bedient. Damit wird nicht nur das staatliche Interesse an der CFK in der DDR dokumentiert, sondern auch das der anderen Staaten des Ostblocks, da die Kirchenämter gemeinsame Tagungen abzuhalten pflegten, deren Protokolle und Dokumente in den Archivmaterialien der früheren Berliner Behörde zugänglich sind. Die Entwicklung der CFK blieb von einer unklaren Beziehung zu den bereits bestehenden ökumenischen Gremien sowie von einer eindeutigen Neigung zu den politischen Positionen der Ostblockstaaten geprägt: Aus der Angst, es könne eine eigene „Ost-Ökumene" und damit eine Doppelung der ökumenischen Bemühungen entstehen, war die anfängliche Skepsis und Zurückhaltung westlicher Theologen gegenüber der CFK zu erklären. Lindemann kann zeigen, daß solche Befürchtungen nicht völlig von der Hand zu weisen waren, da die Kirchenämter durch die Unterstützung der CFK auch ein Gegengewicht zum angeblich von den Amerikanern kontrollierten ÖRK sowie einen Zusammenschluß der Kirchen in den sozialistischen Ländern schaffen wollten. Die politische Ausrichtung der CFK hingegen wurde mit der Zeit immer deutlicher; sie war stark durch die politischen Debatten der einzelnen Perioden geprägt, was Lindemann an der Behandlung der „deutschen Frage" in den frühen 60er Jahren sowie an den Reaktionen auf die Unterdrückung des Prager Frühlings durch sowjetische und verbündetet Truppen zeigt. Es kam zu immer stärkeren Spannungen mit westlichen Kirchenvertretern, die die oft einseitigen Aussagen nicht mehr mittragen wollten und konnten.

Die Darstellung von Lindemann zeigt, wie die staatlichen Behörden und Beamten versuchten, die Kirchen in ihrem Sinne politisch zu beeinflussen und die CFK zu einem Instrument zu machen, das ihre Positionen öffentlich, auf der ökumenischen Szene und damit auch im Westen vertrat. Zu einem großen Teil ist ihnen das auch gelungen. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß, wie Lindemann auch erwähnt (705), beim ÖRK durchaus Klarheit darüber herrschte, wie stark der staatliche Druck auf östliche Kirchenvertreter war. Ebenso weist der Vf. mehrfach (etwa 678, 708) auf Archivfunde hin, in denen die staatlichen Ämter besonders in der Frühgeschichte der CFK ihrer Unzufriedenheit über die Arbeit der Kirchenvertreter aus ihren Ländern Ausdruck verliehen. Die Kirchenvertreter waren also nicht nur Empfänger und Exekutoren staatlicher Anweisungen, sondern versuchten auf verschiedene Art und Weise, ihre kirchlichen Ziele durchzusetzen, soweit das unter den gegebenen Umständen möglich war. Daß darüber, wie das zu erreichen war, verschiedene Meinungen herrschten und herrschen, liegt auf der Hand. Zudem ist der zeithistorische Kontext zu beachten. Die Anfangsjahre der CFK lagen in der Zeit, als sich die Kirchen des östlichen Machtbereichs langsam den ökumenischen Institutionen annäherten. Somit bot die CFK auch einen Rahmen, und zwar oft den einzigen, in dem sich westliche und östliche Kirchenvertreter treffen und austauschen konnten. Daß der spätere russische orthodoxe Metropolit Pitirim bei einer Konferenz 1960 als „Metropolit" bezeichnet wird (674), obwohl er erst 1963 Bischof und 1986 Metropolit wurde (übrigens nie von Leningrad, wie hier behauptet), gibt seinen Aussagen in der Darstellung von Lindemann größeres Gewicht, als sie wohl tatsächlich hatten.

Lindemann liefert eine sorgfältig recherchierte Institutionengeschichte, doch wird damit noch nichts über Motive der Beteiligten gesagt. Das Desiderat nach einer *theologischen* Analyse der Texte, Vorträge und Dokumente im Zusammenhang mit der CFK, auf das Fairy von Lilienfeld hingewiesen hat (zitiert in Anm. 4 auf S. 870), besteht nach wie vor. Ob nach einer solchen Analyse die Aussage von Lindemanns Resümee, die CFK sei ein „von den sozialistischen Staaten Osteuropas initiiertes und ständig angeleitetes Unternehmen" (925) gewesen, noch aufrecht erhalten werden kann, muß bezweifelt werden. Für die Existenz der CFK genügte nicht die politische Taktik der staatlichen Kirchenämter und die Mitarbeitsbereitschaft einiger Kirchenmitglieder, sondern es gab eben auch die ehrlichen Absichten vieler Menschen in den Kirchen, die nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges und angesichts der wachsenden Spannungen zwischen den politischen Blöcken eine zentrale Aufgabe der Kirchen darin sahen, sich für den Frieden zu engagieren. Daß sie sich in ihrer konkreten Lebenslage dazu entschlossen, dieses Ziel in der CFK zu verwirklichen, läßt sich ihnen nicht zum Vorwurf machen.

An die drei Arbeiten schließt sich eine „Nachschrift" von Horst-Klaus Hofmann mit dem Titel „Jenseits von Afrika" (933–993) an, die sich mit der Vollversammlung des ÖRK im Dezember 1998 in Harare beschäftigt. Der größere Teil besteht aus einem Appendix mit Übersetzungen verschiedener Denkschriften und Positionspapiere aus den USA, die die Entwicklung des ÖRK kritisieren. Der Text selber ist eine Art Teilnehmerbericht über die Vorbereitung und Durchführung der Vollversammlung, mit kritischen Seitenblicken auf ihre Struktur und ihre Inhalte. Er fällt damit sowohl inhaltlich als auch zeitlich aus dem Rahmen der übrigen Arbeiten; warum er in den Band aufgenommen wurde, ist nicht deutlich und läßt sich wohl nur durch die These erklären, die aus ihm hervorscheint: der ÖRK ist in der Gefahr, die gleichen Fehler, die er während des Kalten Krieges begangen hat, zu wiederholen.

Der vorliegende Bd kann insgesamt nicht überzeugen. Zu bewundern ist die akribische Aufarbeitung anhand der Archivmaterialien und die zum Teil minutiöse Darstellung der Ereignisse. Daß die Archive vieler Kirchen und vieler Behörden in anderen Ostblockstaaten als der DDR der Forschung nicht offen stehen, kann den Autoren nicht zum Vorwurf gemacht werden. Die von ihnen gefundenen Materialien aber müssen auch kritisch hinterfragt werden; die Erfolgsmeldungen der staatlichen Kirchenämter müssen ja nicht bedeuten, daß es diesen tatsächlich gelungen ist, Kirchen und ökumenische Gremien zu unterwandern, sondern können auch ein Hinweis auf den Wunsch einzelner Beamter oder Abteilungen sein, ihr Wirken als möglichst erfolgreich darzustellen. Der Leser kann sich häufig des Eindrucks nicht erwehren, als hätten die Autoren kein Interesse gehabt, auch nach positiven Gründen und Motiven für das kirchliche Handeln in den östlichen wie den westlichen Kirchen sowie in den ökumenischen Gremien zu finden. Im Vorwort wird es als das Anliegen des Werkes bezeichnet, „die Verstrickungen der Kirchen in die Geschichte des Kalten Krieges, ihre politischen und geistlichen Irrtümer (...) offenzulegen" (VI). Nach den Handlungen und Positionen, die keine Irrtümer waren, sondern sich (wenigstens unter den konkreten Umständen) als richtig oder alternativlos erwiesen, wird nicht gefragt.

Das Buch von Besier u. a. hat stürmische Reaktionen hervorgerufen. Interessanterweise kam es zur Zeit der Publikation zu Debatten, die man schon früher, bald nach dem Ende des Kalten Krieges, hätte erwarten können. Doch erst Ende der 90er Jahre begann man sich systematisch mit der politischen und kirchenpolitischen Geschichte der ökumenischen Bewegung in der Zeit des Kalten Krieges zu beschäftigen. Im Mai 1999, noch bevor das Gemeinschaftswerk publiziert war, veranstaltete die Evangelische Akademie Mülheim eine Tagung, deren Beiträge in einer Nummer der „Ökumenischen Rundschau"[2] (ÖR) sowie in einem Bd der „Beihefte zur Ökumenischen Rundschau"[3] (BÖR) veröffentlicht wurden. Hier wird eine deutlich andere Perspektive als in dem zuvor besprochenen Bd deutlich. Die Tagung hatte sich zum Ziel gesetzt, „Kontexte für ökumenisches Handeln im Kalten Krieg zu erhellen und zu zeigen, daß (selbst-)kritische Reflexion im ÖRK und bei beteiligten Vertretern in Gremien und Verhandlungen (...) keineswegs zu Tabuthemen gehören" (BÖR 18f). Die Veranstalter verweisen darauf, daß die Diskussion nicht abgeschlossen ist und daß es notwendig ist, konkrete Einzelfälle zu prüfen, nicht aber pauschale Schuldzuweisungen zu unternehmen.

Martin Greschat (ÖR, 7–25) zeichnet mit dem Aufsatz „Ökumenisches Handeln der Kirchen in den Zeiten des Kalten Krieges" die Zeit vom Zweiten Weltkrieg bis in die späten 60er Jahre nach, insbesondere die Bemühungen um die Gründung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Er differenziert überzeugend zwischen verschiedenen Phasen des Kalten Krieges, von dem im eigentlichen Sinne nur für die Zeit bis etwa 1955 gesprochen werden kann. Die nachfolgende Epoche war vielmehr von Bemühungen um Koexistenz und Entspannung als von Krieg (wenn auch Kaltem) geprägt. Kirchliches Handeln in jener Zeit war auch gekennzeichnet vom Interesse, über die Systemgrenzen hinweg Kontakte zwischen Gläubigen und Kirchenvertretern herzustellen.

Günter Krusche ist Zeitzeuge; als Generalsuperintendent von Berlin war er seit 1983 in leitender Position beim BEK tätig. In seinem Beitrag „Menschenrecht in christlicher Verantwortung. Die Kirchen in der DDR und die Menschenrechte" (ÖR, 26–42) legt er in insgesamt sieben Thesen dar, wie die Anti-Rassismus-Kampagne des ÖRK sowie der Helsinki-Prozeß das Bewußtsein für die Menschenrechte auch im BEK geschärft und so dazu beigetragen haben, daß die Kirche in der DDR die Menschenrechte als Thema erkennen und zu einem Ort werden konnten, der dissidentischen Menschenrechtsgruppen einen gewissen Schutz bot.

Der folgende Beitrag von Katharina Kunter „Die Schlußakte von Helsinki und die Diskussion im ÖRK um die Verletzung der Religionsfreiheit in Ost- und Mitteleuropa 1975–1977" stellt eine Zusammenfassung ihres unten zu besprechenden Buches dar.

Johannes Althausen hat einen Artikel für die Zeitschrift verfaßt, der nicht auf der Mülheimer Tagung basiert. Der Beitrag „‚Mit einer Hand kann man nicht klatschen' (Karibisches Sprichwort). Die ‚Budapest-Treffen' zwischen 1975 und 1982 – ein Kapitel ‚Ost-Politik' des Ökumenischen Rates der Kirchen" (ÖR, 52–70) beschreibt, wie der ÖRK versuchte, nach dem Rückgang der entsprechenden Rolle der CFK und ihrer immer einseitigeren politischen Ausrichtung durch die im Titel genannten Treffen Einfluß auf die Beziehungen zwischen den Mitgliedskirchen im sozialistischen Machtbereich zu nehmen. Es wird deutlich, daß es sogar bei solchen Treffen möglich war, den staatlichen Behörden unliebsame Themen anzusprechen, auch wenn sie sich nicht in den offiziellen Dokumentationen niederschlagen konnten.

Heinz Joachim Held, der lange Jahre in ökumenischen Gremien Verantwortung getragen hat, unternimmt einen ausführlichen „persönliche[n] Versuch, sich zu erinnern und zur Transparenz beizutragen", unter dem Titel „Ökumene im Kalten Krieg" (BÖR, 21–161; 139–161 als Anhang mit kommentierten Dokumenten und Presseberichten). Faktisch beschränkt sich sein Text, wie der Vf. auch selber

[2] **Ökumenische Rundschau** 49 (2000) Heft 1: Zwischen „erster, zweiter und dritter Welt". Ökumenische Bewegung im Kalten Krieg. Mit Beiträgen v. Johannes Althausen, Martin Greschat, Günter Krusche, Katharina Kunter, Frankfurt 2000.

[3] **Der Ökumenische Rat der Kirchen in den Konflikten des Kalten Krieges.** Kontexte – Kompromisse – Konkretionen, hg. v. Heinz-Jürgen Joppien, Frankfurt 2000 (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, 70).

ankündigt (29), auf den ÖRK. Er stellt die Geschichte des Rates zunächst in verschiedene Kontexte (Umstände der Gründung, Mitgliedskirchen aus der südlichen Hemisphäre, Mitgliedskirchen aus Osteuropa), um dann Fallbeispiele zu analysieren. Im weiteren Verlauf beschäftigt sich der Vf. mit der Aufarbeitung der jüngeren Vergangenheit durch den ÖRK. Eine Thesenreihe schließt die Ausführungen ab. Bei Held wird deutlich, wie wichtig die Erinnerung und das Zeugnis von Beteiligten ist, bei aller Problematik, die damit verbunden ist. Der Vf. thematisiert diese Problematik ausdrücklich (22f). Er kann mit Hilfe der Fallbeispiele zeigen, daß die Themen Religionsfreiheit und Menschenrechte in Osteuropa durchaus eine Rolle gespielt haben, die aus den Dokumenten und Akten nicht ohne weiteres erschlossen werden kann. Insgesamt kommt er zu dem Ergebnis, daß es im ÖRK sehr wohl ein Bewußtsein für die Problematik der Kirchenverfolgung in den sozialistischen Ländern gegeben habe. Held verweist aber auch darauf, daß verschiedene Begleitumstände (Interessen der Mitgliedskirchen aus der Dritten Welt, Kritik an der Weltwirtschaftsordnung u.a.) die Haltung des ÖRK entscheidend geprägt haben und daß sie zum Verständnis in die Überlegungen einbezogen werden müssen. Insbesondere stellt er die wichtige Frage nach den Handlungsalternativen: Es ist ja nicht gesagt, daß sich durch ein anderes, insbesondere ein „forscheres" Vorgehen des ÖRK die Lage der Christen und Kirchen in den Ostblockstaaten verbessert hätte. Zwar kann die Beantwortung dieser Frage nur spekulativ sein, doch kann nicht ausgeschlossen werden, daß die Haltung des ÖRK die denkbar beste war.

Die weiteren Beiträge des Bdes sind zumeist kürzere Artikel, die sich analog zu den Sektionen der Konferenz mit den Themen „Politische Herausforderungen für den ÖRK", „Ökumene als Friedensarbeit", „Eintreten für Menschenrechte" und „Instrumentalisierung der Theologie" (im einführenden Beitrag mit einem Fragezeichen versehen!) befassen. „Nachgedanken" mit durchaus kritischen Anmerkungen runden den Bd ab.

Die in den beiden angeführten Publikationen dokumentierte Konferenz hat die Frage nach der (politischen) Rolle des ÖRK in der Zeit seiner Gründung bis zur Wende in Osteuropa auf eine Art beantwortet, die zwar bei weitem nicht alle Fragen befriedigend lösen und erklären kann, aber zahlreiche Anstöße für weiter führende Diskussionen, Überlegungen und Forschungen geben kann. In den Beiträgen kommen die auf verschiedene Weise Betroffenen zu Wort, westliche und östliche Ökumeniker ebenso wie von den staatlichen Verfolgungsmaßnahmen Betroffene. Das Ergebnis ist keine Absolution für den ÖRK; die festgestellten Defizite werden genannt, analysiert und kontextualisiert. Allerdings wird das Bemühen deutlich, die Motive des Handelns von Personen und Institutionen zu verstehen, so daß auch etwas von der menschlichen Tragik aufscheint, die ja in der Zeit des Kalten Krieges so viele kirchliche Akteure in Osteuropa heimgesucht hat.

Einer der Teilnehmer der Mülheimer Tagung hat mit einem eigenen Buch auf das Werk von Besier u.a. reagiert, nämlich Heinz Joachim Held[4]. Er kommentiert ausführlich die darin enthaltene Arbeit von Boyens, konzentriert auf die Epoche, in der Held selber Akteur der ökumenischen Prozesse gewesen ist.

Bei diesem Werk handelt es sich eigentlich nicht, wie der Vf. im Vorwort ankündigt, um eine „überlange Buchbesprechung", oder jedenfalls nicht nur um eine solche. Die Gliederung ist nicht ohne weiteres nachzuvollziehen, da er sich zunächst mit der Frage der Aufarbeitung der Vergangenheit durch den ÖRK beschäftigt, also einem Thema, das bei Boyens selber erst am Schluß behandelt wird. Einige weitere Abschnitte behandeln methodische Fragen, die Held bei Boyens moniert, nämlich suggestive Fragestellungen, die Voreingenommenheit durch ein bestimmtes historisches Leitbild und die „Engführung in der Interpretation von Vorgängen", womit einseitige Deutungen oder nicht zu treffende Darstellungen gemeint sind. Die folgenden Kapitel beschäftigen sich mit inhaltlichen Fragen, etwa dem Umfang des KGB-Einflusses, der Menschenrechtsdebatte im ÖRK oder der Rolle der russischen Orthodoxie und ihrer Vertreter in Genf bzw. bei den verschiedenen Versammlungen und Tagungen. In einem ausführlichen Anhang mit 40 Abschnitten werden Themen oder Dokumente nochmals dargelegt und kommentiert.

Es gelingt Held, Boyens an zahlreichen Stellen ungenaues Arbeiten nachzuweisen. Für viele Aussagen und Einschätzungen bei Boyens finden sich bei Held Korrekturen, Richtigstellungen oder notwendige Ergänzungen. Andere Aussagen werden in ihren größeren Kontext gestellt und erscheinen somit in einem neuen Licht.

Das Buch bringt also viele inhaltliche Ergänzungen zur Arbeit von Boyens, die Held mit Belegen, eigenen Erinnerungen, Erinnerungen anderer Beteiligter und Nachweisen aus der Literatur anbringen kann. Doch neben dieser inhaltlichen Dimension ist es auch die methodische Frage, die von Held angesprochen wird. Unter der Überschrift „Eine unzureichende Zeugenbefragung" (209) kritisiert er, daß nicht nur praktisch keine Zeitzeugen befragt wurden, sondern daß auch die Tonbandaufzeichnungen der ÖRK-Sitzungen nicht verwendet wurden und viele Dokumente nur einseitig interpretiert wurden bzw. die Behauptungen nicht beweisen können, die mit ihnen belegt werden sollen. Das Werk ist also über die Besprechung der Arbeit von Boyens hinaus eine wertvolle Ergänzung und Fundgrube für die Untersuchung des politischen Verhaltens des ÖRK in den Jahrzehnten vor den politischen Veränderungen in Mittel- und Osteuropa, und es stellt wichtige methodische Anfragen für die kirchliche Zeitgeschichte, obgleich sich der Vf. ausdrücklich nicht als Zeithistoriker versteht. Auch Held kann keine Lösung und endgültige Antwort auf die Frage nach der Rolle der ökumenischen Gremien geben, doch kann er überzeugend anzeigen, daß das Thema sowohl inhaltlich als auch methodisch problematischer ist, als bei Boyens dargestellt. Die Diskussion ist noch nicht abgeschlossen.

Nicht direkt mit dem ÖRK, aber mit der eminent wichtigen Frage nach der Rolle der Kirchen und der kirchlichen Bünde im Helsinki-Prozeß beschäftigt sich Katharina Kunter in ihrer Dissertation[5]. Erstaunlicherweise hat diese Fragestellung in der Forschung kaum eine Rolle gespielt, obgleich so zentrale Themen wie die Entspannungspolitik, Religionsfreiheit und Menschenrechte mit der KSZE verbunden waren, die auch für das kirchliche Handeln von großer Wichtigkeit waren. Um so wichtiger ist die Erforschung des kirchlichen Engagements in diesem Prozeß, das ja auch im Kontext des Kalten Krieges, der Konfrontation zwischen den beiden großen Blöcken, zu interpretieren ist.

Die Untersuchung ist in vier Hauptteile gegliedert, denen ein einleitendes Kapitel (10–23) vorausgestellt ist. Hier macht die Vf.in Anmerkungen zu ihrem Erkenntnisinteresse, zur Forschungslage und zur Methode. Sie rechtfertigt nachvollziehbar die zeitliche Eingrenzung auf die Jahre 1968–1978. Die Darstellung erfolgt in chronologischer Vorgehensweise, beginnend mit den Anfängen des Gedankens an eine gesamteuropäische Sicherheitskonferenz (24–60). Wie in den anderen Kapiteln auch, erfolgt die Darstellung in zwei Schritten: Zunächst werden die politischen Umstände und Ereignisse geschildert, dann die kirchlichen Haltungen, Reaktionen und Aktivitäten. Diese Anordnung wiederholt sich in jedem Kapitel, wobei allerdings die Kirchen und Kirchenverbände, die behandelt werden, nicht immer identisch sind: In diesem Kapitel sind es der ÖRK und der Lutherische Weltbund, die KEK sowie die evangelischen Kirchen in der DDR und in der Bundesrepublik. Bei all diesen analysiert die Vf.in, wie sie auf die Pläne für eine solche Konferenz reagierten.

Das nächste Kapitel ist überschrieben mit „Die Konsolidierung der Konferenzthemen: 1972–1975" (61–121). Auch hier steht eine Beschreibung der Vorbereitung der Konferenz und ihrer Inhalte voran. Ein eigener Abschnitt ist der Rolle des Vatikan gewidmet, der eine besondere Rolle spielt, weil der Heilige Stuhl als Subjekt des Völkerrechts zu den Signatarstaaten des Abkommens von Helsinki zählt und auch an den Vorbereitungen beteiligt war. Im weiteren Verlauf werden die CFK, die ökumenischen Gremien ÖRK, LWB und KEK sowie wieder die evangelischen Kirchen in den beiden deutschen Staaten behandelt. Es schließt sich ein kürzeres Kapitel an, das das Ergebnis, nämlich die Schlußakte von Helsinki, analysiert (122–155). Die kirchliche Rezeption wird vor allem anhand der KEK-Konsultation zu „Die Kirchen und die KSZE" in Buckow (DDR) und der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi dokumentiert. Das letzte Kapitel schließlich konzentriert sich auf das Thema Menschenrechte, das ja durch den KSZE-Prozeß in den Vordergrund gerückt worden war und langfristig gewaltige Wirkungen entfalten sollte (156–230). So verwundert es nicht, daß sich insbesondere der ÖRK ausführlich und auf mehreren Konsultationen mit dem Thema beschäftigte. Außer diesen analysiert die Vf.in noch KEK und LWB sowie die beiden Kir-

[4] **Held**, Heinz Joachim: **Der Ökumenische Rat der Kirchen im Visier der Kritik**. Eine kritische Lektüre der Forschungsarbeit „Ökumenischer Rat der Kirchen und Evangelische Kirche in Deutschland zwischen Ost und West" von Armin Boyens, Frankfurt 2001.

[5] **Kunter**, Katharina: **Die Kirchen im KSZE-Prozeß 1968–1978**. Stuttgart 2000 (Konfession und Gesellschaft, 20).

chen in Deutschland. Eine kurze „Schlußbetrachtung" (231–236), Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Namensregister schließen die Arbeit ab.

Der Autorin ist es gelungen, mit ihrer Arbeit zu zeigen, daß die Kirchen und die ökumenischen Zusammenschlüsse zwar keinen allzu großen Einfluß auf die KSZE und auch nicht auf die Inhalte hatten, daß es ihnen aber bald gelungen ist, die Menschenrechte und insbesondere die Frage nach der Religionsfreiheit für sich fruchtbar zu machen. Allerdings ist hier eine wichtige Differenzierung anzubringen, die in der Arbeit nur angedeutet wird: Es muß grundsätzlich zwischen der katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen unterschieden werden. Die katholische Kirche war aktiv am Helsinki-Prozeß beteiligt, nachdem Papst Paul VI. 1972 angekündigt hatte, daß sich der Heilige Stuhl an den Verhandlungen beteiligen werde. Nicht zuletzt durch ihr Engagement erlangte die Menschenrechts-Thematik so große Bedeutung, wie die Vf.in selbst beschreibt (233). Allein durch ihre Verfaßtheit war eine solche aktive Rolle den evangelischen Kirchen überhaupt nicht möglich. Bei den ökumenischen Gremien und konfessionellen Zusammenschlüssen ist zu differenzieren: Während die KEK aufgrund der Heterogenität ihrer Mitgliedskirchen keine eindeutige Position zur KSZE bezog, machte sich der LWB die neue Situation dadurch zunutze, daß er die Kontakte zu seinen Mitgliedskirchen in den osteuropäischen Staaten stärkte. Insgesamt läßt sich sagen, daß die Frage nach den Menschenrechten durch den KSZE-Prozeß sowohl in der kirchlichen wie auch in der nichtkirchlichen Öffentlichkeit erheblich größere Bedeutung erlangte.

Eine andere Frage im Zusammenhang damit ist die der Dissidenten, die sich in den verschiedenen Staaten auf die Grundlagen der KSZE beriefen, welche durch ihre Regierungen wenigstens formal anerkannt waren. Auch hier muß differenziert werden. Die Rolle der katholischen Kirche in Polen (bei der allerdings wohl nicht so sehr mit Helsinki, sondern mehr mit dem Naturrecht argumentiert wurde) war eine andere als die der evangelischen Kirche in der DDR, die zwischen der solidarischen Unterstützung der kirchlichen Dissidenten und der Bemühung um einen modus vivendi mit dem Staat lavierte, oder als die der Russischen Orthodoxen Kirche, die sich von ihren religiös motivierten Dissidenten distanzierte. Auch in dieser Frage gelang es den ökumenischen Gremien nicht, eine diese Dissidenten eindeutig unterstützende Haltung einzunehmen, da sie im Konsens mit ihren Mitgliedskirchen handeln mußten und wollten.

Die angedeutete mangelnde Differenzierung zwischen den einzelnen Kirchen ist das einzige größere Defizit, das man der Arbeit anlasten kann. Die Vf.in hat ihren Verzicht auf eine solche Unterscheidung auch nicht ausdrücklich begründet; vielfach spricht sie einfach undifferenziert von „den Kirchen". Daher handelt es sich faktisch (mit der angesprochenen Ausnahme) um eine Untersuchung darüber, wie die evangelischen Kirchen und die ökumenischen Gremien im KSZE-Prozeß zu sehen sind. Doch abgesehen davon handelt es sich um eine äußerst solide und gründlich gearbeitete Untersuchung. Die Vf.in hat die einschlägigen Archivmaterialien verwendet, in überzeugender Weise ausgewertet und dargestellt. Sie kommt so zu einem differenzierten, teilweise auch ernüchternden Ergebnis, was die Zeit bis zur Konferenz von Helsinki betrifft, und zu bislang kaum wahrgenommenen Einsichten, was die Rezeption der KSZE-Schlußakte im kirchlichen Raum betrifft.

Ein interessantes und wichtiges, durchaus auch selbstkritisches Dokument ist die Handreichung der Generalsynode der früheren Nederlandse Hervormde Kerk (die jetzt zur Gruppe der sich vereinigenden Zamen op Weg-Kirchen gehört), die hier nur kurz erwähnt werden soll[6]. Obgleich sie unmittelbar nach den Umwälzungen in Mittel- und Osteuropa entstand und somit in gewisser Weise als von der Zeit überholt gelten kann, stellt sie doch ein bemerkenswertes Dokument kirchlicher Reflexion über die vergangenen Dezennien und über die Perspektiven der Zukunft dar. Die reformierten Kirchen der Niederlande hatten eine Tradition von Gemeindekontakten mit evangelischen Gemeinden in den sozialistischen Ländern, vor allem in der DDR. Die einzelnen Gemeinden, an die diese Handreichung gerichtet war, waren also in besonderer Weise von den Veränderungen betroffen. Sie werden zu weiterer Auseinandersetzung mit der neuen Situation, aber auch mit den vier Jahrzehnten des kalten Krieges aufgefordert. Bemerkenswert ist zudem, daß diese Handreichung auch in deutscher Sprache publiziert wurde.

Zwei weitere Publikationen beschäftigen sich speziell mit der katholischen Kirche im Kalten Krieg. Eine davon läßt sich als historische Rückschau verstehen[7].

In 13 Kapiteln stellen die Vf. die geschichtliche Entwicklung in Europa dar, beginnend mit der Zeit zwischen dem 19. Jahrhundert und dem Zweiten Weltkrieg. Dabei werden die einzelnen Länder – immer in Verbindung zur katholischen Kirche – und die wichtigen geistigen Entwicklungen behandelt. Die kommunistische Machtübernahme in den Jahren nach 1945, die unterschiedliche Behandlung der katholischen Kirche in den einzelnen Ländern, die sich ändernde Politik des Heiligen Stuhls und schließlich die Ereignisse im Zusammenhang mit der Perestrojka in der Sowjetunion und analogen Erscheinungen in den anderen Ostblockstaaten bilden die Schwerpunkte der Darstellung. Als gleichsam parallele Geschichte ist das Buch auch eine Biographie von Johannes Paul II. In den einzelnen Kapiteln wird neben den historischen Ereignissen immer auch dargestellt, was sich zur entsprechenden Zeit im Leben des jungen polnischen Studenten, Priesters, Bischofs und schließlich Kardinals ereignete. Die Bibliographie hat einen starken Akzent auf englischer und polnischer Literatur.

Der Bd ist keine wissenschaftliche Untersuchung, sondern hat eher journalistischen Charakter (Luxmoore lebt als Korrespondent verschiedener kirchlicher Magazine und Agenturen in Warschau). Insofern ist das Buch gut zu lesen, zuweilen vielleicht sogar etwas zu glatt. Die Darstellungsweise ist nicht analysierend oder problematisierend, sondern eher erzählend. Unter diesem Aspekt ist der große Anspruch, die Entwicklung in allen osteuropäischen Staaten zu beschreiben, einigermaßen gelungen. Allerdings ist anzumerken, daß die Darstellung stark hierarchiekonzentriert ist. Das macht sich einerseits darin bemerkbar, daß vor allem die kirchenpolitischen Geschehnisse betrachtet werden, weniger das konkrete Leben der Kirchen am Ort, andererseits in einer starken Konzentration auf die Person des gegenwärtigen Papstes. So läßt sich der vorliegende Bd also als gut lesbarer Überblick über das Leben der katholischen Ortskirchen in Osteuropa und die Beziehung des Heiligen Stuhls zu den Regimes vom Zweiten Weltkrieg bis zur Wende betrachten, die auf einem gründlichen Studium der einschlägigen Literatur und publizierter Quellen beruht.

Eine Augsburger Tagung von 1998 wird im anderen zu besprechenden Bd dokumentiert[8]; sie war von der Kommission für Zeitgeschichte organisiert worden. Hier war versucht worden, Wissenschaftler und an den Ereignissen Beteiligte an einen Tisch zu bringen, so daß sich eine Kombination von wissenschaftlicher Analyse und den Berichten von Zeitzeugen ergibt. Die Darstellung beschränkt sich auf die beiden Pontifikate, unter denen sich wohl die entscheidenden Veränderungen in der Politik der katholischen Kirche im Hinblick auf die osteuropäischen Staaten ergeben haben, nämlich die von Johannes XXIII. und Paul VI.

Der Bd wird eingeleitet durch eine Skizze zur vatikanischen Ostpolitik von Heinz Hürten, die als einziger Beitrag nicht der Tagung entstammt, sondern für diese Publikation verfaßt wurde (1–17). Hürten gibt einen konzisen Überblick über die Beziehungen des Heiligen Stuhls zu den unterschiedlichen Ländern. Er deutet in seiner Darstellung bereits etwas an, was ein wichtiges Thema des ganzen Bdes ist: die Spannung zwischen den katholischen Ortskirchen, die oft allen kirchlichen Kontakten zu den Regimes skeptisch gegenüberstanden, und dem Heiligen Stuhl. Rudolf Lill bietet eine knappe Zusammenfassung der vatikanischen Ostpolitik unter den beiden genannten Päpsten (19–30). Auf Archivmaterialien, vor allem solchen des Auswärtigen Amtes, beruht die Arbeit von Rudolf Morsey zur Haltung der Bundesregierung zur vatikanischen Kirchenpolitik hinsichtlich der früheren deutschen Ostgebiete (31–78). Die völkerrechtlich lange Zeit ungeklärte Lage hatte bekanntlich auch weitreichende Konsequenzen für das kirchliche Leben; verschiedene Interessen auf deutscher und auf polnischer Seite standen einander gegenüber. Die Lösung dieser Frage wird aufschlußreich nachgezeichnet. Die vatikanische Haltung zur deutschen Einheit beschreibt Karl-Joseph Hummel (79–106); auch hier gab es gegensätzliche Standpunkte, da die Regierung der DDR Oberhirten aus der Bundesrepublik nicht hinneh-

[6] **Verlorene Jahre?** Über die Herausforderungen für das gemeinsame Kirchesein in Mittel- und Osteuropa und nach dem Ende des Kalten Krieges. Eine Handreichung der Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk, Neukirchen-Vluyn 1993.

[7] **Luxmoore**, Jonathan / **Babiuch**, Jolanta: **The Vatican and the Red Flag**. The Struggle for the Soul of Eastern Europe, London/New York 1999.

[8] **Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958–1978**, hg. v. Karl-Joseph Hummel, Paderborn 1999.

men wollte, aus pastoralen Gründen aber auch pragmatische Lösungen gefunden werden mußten. Eine Analyse aus der Sicht zweier sozialistischen Staaten bieten die beiden nächsten Beiträge, von Josef Pilvousek über die DDR (113–134) und von Leonid Luks über Polen (135–154). Der Band wird von kurzen zusammenfassenden Bemerkungen von Hans Maier (155–161) und vor allem – sehr verdienstvoll – von einer ausführlichen Dokumentation der Diskussion (163–252) abgeschlossen.

Dieser lesenswerte Bd gewinnt seinen Wert durch die Kombination von wissenschaftlicher Analyse und historischem Zeugnis, das sich vor allem in der Diskussion niederschlägt. Beteiligte wie etwa ehemalige Botschafter, Verantwortliche in der Bischofskonferenz oder im Zentralkomitee der deutschen Katholiken haben sich aktiv und in ausführlichen Wortmeldungen daran beteiligt. Aufgrund der thematischen Nähe kommt es in den Beiträgen zwar gelegentlich zu Doppelungen, doch lassen sich der Diskussion dann zahlreiche interessante und weiterführende Details entnehmen. Mit dem Bd liegt ein gutes Beispiel für die noch weiter notwendige zeithistorische Bearbeitung der Rolle der katholischen Kirche in der Epoche des Kalten Krieges vor.

Wie eingangs angedeutet, läßt sich keine Gesamtbewertung dieser aktuellen Diskussion geben. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Zum einen ist sicher wichtig, daß keine Übereinstimmung darüber herrscht, ob die Entspannungspolitik, und damit auch der kirchliche Anteil an ihr, tatsächlich erfolgreich gewesen ist. Nach wie vor gibt es Stimmen, die der Überzeugung Ausdruck verleihen, nur durch den wirtschaftlichen und militärischen Druck des Westens habe der Osten schließlich immer mehr Freiheiten gewähren müssen, und die Perestrojka sei nichts anderes als ein Zeichen dafür gewesen, daß die Sowjetunion im Wettlauf nicht mehr habe mithalten können. Die andere Meinung hingegen geht davon aus, daß durch den Helsinki-Prozeß Menschenrechte und Demokratie eine solche Bedeutung erlangt hätten, daß die Regimes aufgrund des Wirkens der Dissidenten-Bewegungen, allen voran der polnischen Gewerkschaft „Solidarność", in sich zusammengebrochen seien.

Diese unterschiedlichen Einschätzungen lassen sich auch auf die kirchliche Lage übertragen, sowohl hinsichtlich der ökumenischen Beziehungen als auch der Politik der katholischen Kirche. War es richtig, bei den Kontakten mit den Kirchen im sozialistischen Machtbereich zurückhaltend zu sein und die offensichtliche Mißachtung der Menschenrechte nur ganz vorsichtig zu artikulieren, auf diese Art aber den Kontakt zu diesen Kirchen aufrechtzuerhalten, sie auch gegenüber ihren Regierungen zu stärken und zahlreiche Begegnungen zu ermöglichen, die sonst nicht zustande gekommen wären? Oder hätte man beharrlich und öffentlich die Religionsfreiheit anmahnen sollen, auch um den Preis, daß sich die Lage der betreffenden Kirchen wohl noch erheblich verschlechtert hätte? Es ist nicht möglich, diese Frage überzeugend zu beantworten. Es ist leicht, von einem moralischen Standpunkt aus im Nachhinein vermeintlich recht zu haben. Doch ist den Akteuren zugute zu halten, daß sie nicht einfach naiv waren. Die Verantwortlichen in den ökumenischen Gremien wußten sehr wohl, daß die Vertreter der Kirchen im sozialistischen Machtbereich unter dem Einfluß ihrer Staatsorgane standen und nicht in der gleichen Weise agieren konnten wie die westlichen Vertreter. Sie trafen ihre Entscheidungen im Bewußtsein dieser Tatsache und unter Abwägung der Umstände, wie sie sich ihnen damals darstellten. Zu berücksichtigen ist auch, daß für die Mehrheit der Kirchen, nämlich die in den Ländern der Dritten Welt, weniger die Themen Religionsfreiheit und Demokratie, sondern das der globalen Gerechtigkeit auf der Agenda stand. Die ideologischen Auseinandersetzungen der nördlichen Hemisphäre waren für sie entweder aus Europa importiert oder völlig fremd. Unter den Kirchen in der westlichen Welt gab es also keineswegs eine einheitliche Überzeugung hinsichtlich der Beurteilung des Ost-West-Konflikts.

Grundsätzlich gilt das auch für die Politik der katholischen Kirche, die von verschiedenen Faktoren abhängig war: neben den Regierungen der Bundesrepublik, der DDR und Polens waren das auch die katholischen Kirchen in diesen Ländern. In dieser Gemengelage von Akteuren gab es unterschiedliche Rücksichten zu nehmen. In der Bundesrepublik betraf das etwa die Vertriebenenorganisationen sowie deren kirchlichen Vertreter, wobei die Bundesregierungen zwischen Adenauer und Schmidt sich diesen gegenüber ganz unterschiedlich verhielten. In Polen waren die kirchlichen Vertreter daran interessiert, in Abgrenzung zur Regierung das polnische Volk zu repräsentieren (so daß sie etwa nie einen polnischen – kommunistischen – Vertreter beim Heiligen Stuhl wirklich akzeptierten), zugleich aber in Übereinstimmung mit der Regierung zu rechtfertigen, daß die neu gewonnenen Westgebiete zu Polen gehörten und daß es dort auch eine katholische Hierarchie geben müsse. Zu all diesen Punkten kam noch die Sorge um eine funktionierende Seelsorge, die Angst, daß die Behörden den Bischöfen ihre Arbeit unmöglich machen könnten.

Es kann also keine endgültige Einschätzung dieser Epoche der kirchlichen Zeitgeschichte geben; sie wird letzten Endes wohl von der Gesamteinschätzung der politischen Lage abhängig sein. Auch im Rückblick ist die Kirchengeschichte der Zeit nicht von der politischen Entwicklung zu trennen. Klar ist jedoch, daß noch erheblicher Forschungsbedarf besteht.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Metzler-Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Bd 1: Abendmahl – Guru. Bd 2: Haar – Osho-Bewegung. Bd 3: Paganismus – Zombie. Bd 4: Text- und Bildquellen, hg. v. Christoph Auffarth / Jutta Bernard / Hubert Mohr unter Mitarbeit von Agnes Imhof und Silvia Kurre. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 1999–2002. Bd 1: 1999. XVII, 532 S., 156 Abb., geb. € 85,90 ISBN: 3–476–01551–3; Bd 2: 1999. IV, 632 S., 146 Abb., geb. € 85,90 ISBN: 3–476–01552–1; Bd 3: 2000. IV, 729 S., 126 Abb., geb. € 85,90 ISBN: 3–476–01553–X; Bd 4: 2002. X, 438 S., geb. € 85,90 ISBN: 3–476–01678–1

Lexika aus dem Hause Metzler versprechen stets einen eigenen Zugang. Diesem Anspruch werden auch die Hg. des „Lexikon Religion" gerecht, die sich nicht allein mit der alphabetischen Abfolge von Begriffen begnügen. Auch erschließen die Hg. die „Religion" von keinem offiziellen, dogmatisch geprägten Blickwinkel her, sondern von der alltäglich gelebten Religiosität der Menschen. Damit ist ein Lexikon entstanden für Gläubige und Nichtgläubige, für interessierte Laien und für Wissenschaftler; „Religion" wird vergleichend, beschreibend und möglichst wertneutral erschlossen. Dazu zählt auch einer der Leitgedanken der Hg. – „Religionen werden von Menschen für Menschen gemacht" (Bd 1, VI) –, der allerdings auch die Distanz vieler Vf. zur Religion zum Ausdruck bringt. Doch trotz aller versuchter Neutralität läßt sich ein gewisser Eurozentrismus und damit eine letztlich christlich geprägte Sichtweise der Hg. nicht leugnen, die sie selbst jedoch positiv verstehen, da Religionen „nur perspektivisch erfaßt werden" (ebd., VI) können.

„Religion ist spannend" (ebd., VI), „sinnlich" (ebd., VIII) und wird „medial vermittelt" (ebd., IX). Folglich findet sich in den Lexikonbänden eine Vielzahl von Graphiken, Fotografien und Abb., die weniger argumentieren denn illustrieren. Läßt man sich auf diese Schwerpunktsetzung ein, so gehört dieser Zugang zu den großen Stärken des Lexikons, zumal damit auf Lesegewohnheiten einer breiten Bevölkerungsschicht zurückgegriffen wird. Ein Beispiel dieser gelungenen Schwerpunktsetzung durch die Hg. ist das Foto einer Mahlzeit aus einem Fast-Food-Restaurant mit der Erklärung, daß dieses Essen „gegen die Regeln von 13 Religionen = ca. 60 Prozent der Weltbevölkerung" (ebd., 222) verstößt.

Ausgangspunkt für die Artikel ist eine angenommene „religiöse Erfahrungswirklichkeit der Benutzer" (ebd., V), die die Hg. als distanziert, aber interessiert charakterisieren. Religion wird als „soziale Tatsache" (ebd., VII) aufgefaßt, so daß für Definitionen ihrer Begriffe neben der Religionswissenschaft die Kultur-, Sozial- und Humanwissenschaft bemüht wird. Dieser grundsätzlich weite Horizont kommt in einer Vielzahl von Artikeln zum Ausdruck, was ihren Lesewert deutlich erhöht. – Auch dies kann an dem Artikel „Essen / Nahrung" (vgl. ebd., 301ff) veranschaulicht werden, der neben dem o. g. Foto gesetzt ist: Ausgehend vom „Essen als Grundbedürfnis und soziale Handlung" wird seine „Kommensaltät" betont. In einem zweiten Abschnitt wird auf den Zusammenhang von „Nahrung und Religion" eingegangen, Speiseverbote in den verschiedenen Religionen werden ausführlich beschrieben und funktionalistisch, kulturmaterialistisch und strukturalistisch zu erklären versucht. Abschließend werden verschiedene religiöse und säkulare Aspekte des „Essens in der Moderne" genannt werden. Übersichtliche Literaturhinweise runden diesen wie die anderen Artikel ab.

Der Preis für diese anschauliche Zugangsweise an die jeweiligen Themenschwerpunkte ist der manchmal geringere wissenschaftliche, sprich theologische Nutzen der Beiträge. So beleuchtet beispiels-

weise Jörg Rüpke in seinem Artikel über die „Zeit" (Bd 3, 697–702) viele Dimensionen der Zeit – ohne allerdings auf deren naturwissenschaftliche Brisanz einzugehen –, erörtert aber kaum den gerade bei diesem Thema wichtigen interreligiösen Dialog zwischen den abrahamitischen und asiatischen Religionen und seine ihm innewohnenden Probleme. Dieser geringere theologische Nutzen des Lexikons durchzieht jedoch keinesfalls das gesamte Werks, denn – wieder zurück zum oben angeführten Beispiel „Essen / Nahrung" – auf Grund der besonderen christlichen Relevanz des gemeinsamen (Erinnerungs-)Mahls wird ausnahmsweise auf einen weiteren Artikel, nämlich „Abendmahl / Eucharistie" (Bd 1, 1–5) verwiesen. In leicht verständlicher Form werden in diesem Beitrag die begrifflichen Aspekte des Themas umrissen, die neutestamentlichen Grundlagen wie die kirchengeschichtliche Entwicklung benannt, und die aktuellen Fragen zum Herrenmahl kurz angerissen. Der Abdruck von Leonardos Wandfresco „Ultima Cena" sowie Beispiele seiner Rezeption ergänzen den Artikel auf interessante Weise und laden auch nichtchristlich geprägte LeserInnen zum Studium ein.

Zwar ist das Lexikon alphabetisch geordnet und bietet damit für viele Benutzer zunächst einen leichten Zugriff, aber letztlich ist diese Anordnung sekundär. Entscheidend ist eine ‚innere' Gliederung der Bde, in denen die Religion in 6 Bereichen mit 39 zugeordneten Themenfeldern erschlossen wird. Als Bereiche sind gewählt: Der Mensch, Der Einzelne und die Gruppe, Umwelt, Gesellschaft, Kultur und ihre Teilbereiche, Elemente religiöser Systeme, Religionsgeschichte [Dimension Zeit] und Religionsgeographie [Dimension Raum]. Jedes dieser Bereiche wird in einem Überblicks- und Orientierungsartikel erschlossen und strukturiert. Diesen programmatischen Artikeln sind Einzel- und Spezialartikel zugeordnet, wie beispielsweise systematische, religionsgeschichtliche, Personen-, Regional- und Epochenartikel.

Bei der Vernetzung innerhalb des Lexikons und der – aufgrund der besseren Lesbarkeit – sparsam gesetzten Verweise im Haupttext ist gerade beim Metzler Lexikon Religion der RegisterBd unersetzlich. Denn trotz der etwa 600 Stichworte auf ca. 2200 S. sind viele Begriffe nicht direkt auffindbar (z.B. Anthropologie, Eucharistie oder Soteriologie), andere Artikel würde man vielleicht nicht vermuten (z.B. Alltag, Kitsch, Spiel, Werbung). Doch nicht nur das 53 S. umfassende Sach- und Personenregister machen den letzten Bd so wertvoll. Hervorhebenswert ist der Eröffnungsartikel der Hg. zu „Strömungen der Kultur- und Religionswissenschaft im 20. Jh." (Bd 4, 1–49), sowie der umfangreiche Teil B dieses Bdes: Zu vielen Religionen und religiösen Bewegungen sind hier eine Vielzahl von Quellen, Medien und Materialien zusammengestellt. Neben ausführlichen Chronologien veranschaulichen sinnvolle Grafiken Strukturen einzelner Religionsgemeinschaften. Hier finden interessierte LeserInnen auch gut gegliederte bibliographische Hinweise.

Zusätzlich zu diesem systematischen Blick auf die Religionen werfen die Hg. auch – ihrem Ansatz entsprechend – einen kulturgeographischen Blick auf die Religionen (Bd 4, 227–319). Hier geht es weniger um die Religionen an sich, sondern vielmehr um die geographischen Bereiche in ihren religiösen Prägungen und Wandlungen.

Resümee: Wer in diesem Lexikon nur mal schnell einen Begriff nachschlagen möchte, sollte zu einem anderen Werk greifen; wer jedoch an einem Überblick über religiöse Themen interessiert ist, wird hier fündig werden.

Münster Torsten Habbel

Religion und Phantasie. Von der Imaginationskraft des Glaubens, hg. v. Werner H. Ritter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 182 S., 3 Abb. (= Biblisch-theologische Schwerpunkte, 19), kt € 12,90 ISBN: 3–525–61385–7

Es ist schon fast des Feierns wert, wenn von Konfession wegen dem Fiktionalen a limine abholde, noch dazu berufshalber eher nüchterne protestantische Prof.en der „Göttin Phantasie", der Goethe den höchsten Preis unter den Unsterblichen zuerkennen wollte, nach dem einleitenden Fanfarenstoß von *Walter Jens* („Die Phantasie und die Bibel" 7–14) eine behende Lanze brechen – unter bibeltheologischer, systematischer und (hauptsächlich) religionspädagogischer Perspektive. Phantasie hat kein hohes Ansehen unter den Gottesgelehrten, verbindet sich mit dem Begriff doch auch das Phantastische, das Irrationale, das wissenschaftlicher Betrachtung sich entzieht. Aber andererseits bedeutet sie Zugewinn an Erkenntnis, indem sie – und solches läßt sie Kirchenleuten prinzipiell gefährlich werden – ein Ausprobieren der Leistungsfähigkeit von Theologumena und Dogmen ermöglicht, dadurch aber auch das bewährte und gute Alte höchst unbequem zur ergänzenden Disposition stellt. Doch: „Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles" (Th. Adorno, Negative Dialektik, 1975). So ist Phantasie eine wesentliche Weise, den unergründlichen Gott je neu zur Sprache zu bringen und den Glaubensdiskurs am Leben zu erhalten.

In diese Richtung etwa führt die Lektüre der insgesamt acht Beiträge, deren meiste von Religionspädagogen verantwortet werden. Zuvor werden die exegetischen *(Markus Müller* und *Ulrike Schorn)*, literaturwissenschaftlichen *(Peter Horst Neumann* im Gespräch mit Hg. und I. Schorn) sowie die dogmatischen Aspekte des Themas *(Wolfgang Schoberth, Wie phantasievoll muß die Dogmatik sein?)* kundig erörtert. Zur religiösen Phantasie bei Kindern *(Helmut Hanisch)* und zur ästhetischen Erfahrung im Religionsunterricht *(Ingrid Schoberth)* steuern weitere Artikel bei, bis am Schluß der Hg. *Ritter*, dem auch die Einleitung zu danken ist, „Kindliche Religion und Phantasie" nochmals zusammenzuschauen sucht. Welches katechetische und geradezu mystische Potential religiöse Phantasie freisetzen kann, zeigt sehr eindrucksvoll die von Hanisch zitierte Äußerung eines Neunjährigen zur Auferstehung Jesu: Er stellt sich Licht als die den Stein vom Grab wälzende Kraft vor. „Ich mein', dies Licht ist vielleicht Liebe, also höhere Kraft als Stein, Stein lebt nicht, also Stein kann nicht lieben, aber Liebe also, Licht, die Wärme, die kann alles durchbrechen" (92). Um so mehr ist die einebnende Macht der modernen Medien zu beklagen, wie dies Schoberth deutlich werden läßt. Derartige Äußerungen bleiben dann wohl mehr oder weniger singulär.

Die Gedanken des verdienstlichen Sbdes verbleiben beinahe ganz im protestantischen Denkhorizont. Einmal überschreiten sie ihn bewußt, aber nicht glücklich. Ritter sieht im katholischen sensus fidelium (übersetzt mit „Glaubensgefühl") das Element der Phantasie (171) – aber bei ihm geht es um eine Bezeugungsinstanz des Glaubens aufgrund des Einsatzes aller menschlichen Fähigkeiten, also auch der ratio, unterschieden freilich von Lehramt und wissenschaftlicher Theologie, die nicht phantasielos agieren dürfen – wie der Bd ja eindrucksvoll genug zeigt.

Pentling Wolfgang Beinert

Exegese des AT

Krispenz, Jutta: **Literarkritik und Stilstatistik im Alten Testament.** Eine Studie zur literarkritischen Methode durchgeführt an Texten aus den Büchern Jeremia, Ezechiel und 1Könige. – Berlin: W. de Gruyter 2001. IX, 251 S. (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beiheft, 307), Ln € 84,00 ISBN: 3–11–017057–4

Nachdem J. Krispenz in ihrer Diss. „Spruchkompositionen im Buch Proverbia" (1989) untersucht hatte, widmet sie sich in ihrer Habil. einem methodenkritischen Thema, nämlich der Frage nach der Zuverlässigkeit der literarkritischen Methode. Ausgangsproblem ist, daß die Literarkritik (bzw. die Redaktionskritik) zwar zum methodischen Standard gehört, daß sie aber meist zu erheblich divergierenden Ergebnissen geführt hat. Diesen Unsicherheitsfaktoren und Divergenzen versucht K. dadurch zu begegnen, daß sie der Literarkritik die Fragen und Methoden der (Stil-)Statistik gegenüberstellt.

I. Die Arbeit umfaßt neben den RahmenKap.n „1. Einleitung" (1–6) und „4. Ertrag" (173–190) die Hauptteile: „2. Überlegungen zur Methode" (7–58) und „3. Stilstatistische Textuntersuchung" (59–172). Bei den Überlegungen zur Methode wird zunächst (2.1) die Literarkritik dargestellt, wobei K. Definitionen einiger Lehrbücher referiert und zur Illustration auch Beispiele aus der neuzeitlichen (A. L. Kielland, G. Trakl) wie aus der altägyptischen Literatur (Lehre des Ptahhotep) heranzieht. Sie zeigt, daß zwischen stilistisch begründeten Brüchen und literarkritischen Differenzierungen zu unterscheiden ist, wobei „Diskontinuitäten allein noch nicht ausreichen können, um einen literarkritischen Bruch oder gar einen Verfasserwechsel zu konstatieren." (28) Vielmehr – und hier zeichnet sich bereits die künftige Lösung ab – muß es darum gehen, die voneinander abgegrenzten Textblöcke zu vergleichen und diese „zu solchen Gruppen zusammenzustellen (...), die in sich eine Homogenität aufweisen, welche die Annahme gemeinsamer Herkunft von einer Autorengruppe bzw. einem Autor als wahrscheinliche Erklärung dieser Homogenität zuläßt. Bei den Kriterien für die Zusammenstellung der einzelnen Textabschnitte zu Gruppen ist an erster Stelle die Gleichförmigkeit hinsichtlich der sprachlichen Gestalt, also des Stils, zu nennen. Da der Sprachstil in der folgenden Untersuchung das wesentliche Kriterium für die Wahrnehmung unterschiedlicher ‚Stimmen' in Texten des AT darstellt, wird die Diskussion des hier verwendeten Stilbegriffes nötig. Ebenso ist zu fragen, wie sich dieser Stilbegriff zu einer Gesamtvorstellung von dem, was ein Text ist und wie er aussieht, verhält. Weiter wird es nötig sein, zu beschreiben, aus welcher Perspektive somit die vorliegende Untersuchung an die Texte herangeht und welche Konsequenzen sich daraus – ins-

besondere mit Blick auf die damit ermöglichten und ausgeschlossenen Ergebnisse – ergeben" (28f).

Diesen Fragen und den entsprechenden Definitionen geht K. im Folgenden ausführlich nach. Sie erörtert Literaturtheorien und literarische Ästhetik, den New Criticism, das strukturale Textverständnis des russischen Formalismus und des Prager Strukturalismus, die Semiotik von M. M. Bachtin sowie den Poststrukturalismus. Für die „Theorie, die hinter den folgenden Untersuchungen steht" wählt sie v. a. die Arbeiten von J. M. Lotman (Die Struktur literarischer Texte, ^{2}1981), insbesondere den Gedanken, daß in der Sprache zwischen primärem und sekundärem System zu unterscheiden ist. Zum primären System gehören die Regeln von Syntax, Semantik und Pragmatik. Das sekundäre System sind die modellierenden Wirkungen der Literatur, d. h. der literarischen Gattungen, der konkreten Absicht und Intention des Autors/der Autorin und nicht zuletzt dessen/deren Person. – Diese Unterscheidung ist faktisch eine Weiterführung und Differenzierung der bekannten Unterscheidung von langue und parole. Im Lichte dieser Grunddefinitionen erörtert K. sodann das Verhältnis von Rhetorik, Poetik und Stilistik sowie Stilistik und Grammatik anhand verschiedenster Beispiele aus der alttestamentlichen Exegese, der hebräischen Grammatik, gelegentlich auch von Beispielen aus der Technik oder aus der Mengenlehre.

Nach diesen komplexen und nicht immer leicht nachvollziehbaren Überlegungen kommt K. zum eigentlichen Hauptteil („3. Stilstatistische Textuntersuchung"), wobei sie zunächst nochmals „Konzept und Rahmen der Untersuchung" darlegt (59–61), die Auswahl der Texte begründet (61ff) und sich nochmals der Forschungsgeschichte zuwendet (73–90) und einige literaturwissenschaftliche Pionierstudien referiert:

A. De Morgan untersuchte bereits 1852 an Hand von Vokabelstatistik die Frage von Nähe und Distanz des Hebräerbriefes zu Paulus. In neuerer Zeit untersuchten F. Mosteller und D. L. Wallace die Federalist Papers, 31 Texte aus der Zeitschrift ‚The Federalist' aus dem Umfeld der Entstehung der amerikanischen Verfassung am Ende des 18. Jh.s, von denen zwölf anonym erschienen waren. – So überzeugend hier die Klärung der Verfasserfrage erfolgte, so deutlich wird der Unterschied, nämlich daß der Kreis der in Frage kommenden Autoren sehr klein ist und es von jedem ein eindeutig definiertes Textkorpus gibt. „So kann der Zuweisung eine ausführliche Untersuchung der stilistischen Gewohnheiten der beiden Autoren vorgeschaltet werden ... Bei Texten des Alten Testaments ist [dagegen] nicht einmal die Zahl der potentiell beteiligten Vf. in einem Textbereich immer eindeutig: Gab es überhaupt einen Deuteronomisten? Oder gab es mehrere? Sicher ist nur, daß es zu keinem Autor bisher ein eindeutiges Ausgangskorpus gibt, ja es gibt so etwas heute weniger als in vorkritischen Zeiten." (76)

K. referiert weiterhin Werke zu neutestamentlicher Literatur (A. Kenny, 1986), zum lukanischen Sondergut (K. Paffenroth, 1997) und zu paulinischen Briefen (K. J. Neumann, 1990). Leider bleiben die Referate knapp und allgemein. Es folgt ein ebenfalls sehr knappes Referat über A. Q. Mortons Buch ‚Literary detection. How to prove authorship and fraud in literature and documents', 1978 (80). – So interessant diese Beispiele sind, so deutlich ist zugleich der Unterschied zur alttestamentlichen Forschung: So ist etwa die Zuordnung unbekannter Gedichte zu Shakespeare ein völlig anderes Problem als die Überprüfung alttestamentlicher, literarkritischer Differenzierungen mit Methoden der Stilstatistik.

In der alttestamentlichen Exegese am bekanntesten wurden bisher die Arbeiten von Y. T. Radday. Dieser hatte im Rahmen verschiedener Arbeiten in den 70er und bis in die 80er Jahre v. a. versucht, die Pentateuchquellenscheidung zu widerlegen. K. zeigt die Problematik der von Radday und Mitarbeitern durchgeführten Analysen: „Die Merkmale und die Weise, wie sie dargeboten werden, erwecken den Eindruck, daß hier sehr wenig systematisch und gezielt nach Merkmalen gesucht wurde. Die Ausführungen lassen wenig Sorgfalt, wenig kritische Umsicht und einen erstaunlich oberflächlichen Umgang mit der hebräischen Grammatik erkennen. Die anschließende statistische Untersuchung möchte ich nicht im Einzelnen kommentieren – sie macht einen ähnlich ziellosen Eindruck wie die Auswahl der Merkmale. Zu viele Prozeduren werden auf die Texte angewandt, ohne daß es den Vf.n gelänge, verstehbar darzulegen, wozu diese Tests durchgeführt werden und was sie wirklich testen." (90) K. würdigt zwar Raddays Verdienst, „bereits zu einem frühen Zeitpunkt die Möglichkeit der statistischen Methoden für die Literarkritik erkannt zu haben. Allerdings trägt er zum Teil auch die Verantwortung dafür, daß Statistik für Exegeten des Alten Testaments über viele Jahre hinweg zu einer ‚no go area' geworden ist" (91).

II. Erst nun wendet sich K. ihren eigenen Untersuchungen zu. Sie klärt zunächst Rahmenbedingungen wie die Segmentierung der Texte und die Auswahl der Merkmale. Angesichts der Schwierigkeit, Satzgrenzen zu definieren, wählt K. v. a. Merkmale in den Bereichen der Syntax und des Lexikons, während phonetische Merkmale wegen der Unsicherheit des phonetischen Bestandes ausscheiden und andererseits Merkmale oberhalb der syntaktischen Ebene in der Regel zu selten sind, um sie statistisch auszuwerten. Sie wählt insgesamt acht Merkmale: Ein *erstes* Merkmal ist das Verhältnis von Wortschatz und Textlänge. Ein *zweites* lexikalisches Merkmal ist die Konventionalität des Wortschatzes, d. h. das Vorkommen häufiger Wörter gegenüber seltenen Wörtern (als selten werden Wörter mit 1–100 Vorkommen im Alten Testament definiert). Das *dritte* Merkmal „ist in dieser Untersuchung das einzige konkrete Lexem, das als Merkmal Verwendung findet: Die Präposition Beth hat gegenüber anderen Lexemen eine ganze Reihe von Kennzeichen, die sie geeignet erscheinen lassen. Sie ist dort, wo sie verwendet wurde, eindeutig wahrnehmbar ... Sie ist außerdem überaus häufig ... Ihr Funktionsspektrum ist weniger disparat als das bei Waw der Fall wäre ... Darüber hinaus gibt es zu Beth die Untersuchung von Ernst Jenni" (105). Neben diesen drei lexikalischen Kriterien bestimmt K. fünf Kriterien aus dem Gebiet der Syntax, die sämtlich „unterhalb der Satzgrenze angesiedelt sind" (106), nämlich: *Konstruktusverbindungen, Attribute, Appositionen, Adverbiale ohne Präposition, Adverbiale mit Präposition*. Die Vf.in behauptet: „Im Vergleich zur traditionellen Literarkritik ist das ein recht vielfältiger Merkmalsatz" (108), und moniert, daß die hier genannten Beobachtungen in der klassischen Literakritik bisher kaum verwendet wurden. – Das ist gewiß richtig. Allerdings liegen die Kriterien klassischer Literarkritik in der Regel auf ganz anderer Ebene. Am ehesten spielten stilistische Beobachtungen im Bereich der Formkritik eine gewisse Rolle.

Es folgt die Darstellung der von K. gewählten statistischen Methode, nämlich der Clusteranalyse. „Die Clusteranalyse ist eine multivariante Analysemethode, sie ist ein Schätzverfahren, das mehrere Variablen gleichzeitig in die Berechnung einbezieht." (116) „Wenn in dieser Arbeit von ‚der Clusteranalyse' gesprochen wird, so stellt dies eine starke Vereinfachung dar. Statistiker fassen mit diesem Begriff eine recht umfangreiche Gruppe von mathematischen Verfahrensweisen zusammen, die auf je unterschiedliche Weise ‚Fälle' aufgrund eines Vergleichs von ‚Variablen' zu Gruppen ordnen. In unserem konkreten Zusammenhang sollte die Clusteranalyse die Texte aufgrund der Merkmale sortieren, d. h. die Fälle sind die Texte, die Variablen die Merkmale." (116) Für die statistische Auswertung müssen die o. g. Kennzeichen zunächst an den zu untersuchenden Texten eruiert und numerisch erfaßt werden. Die Ergebnisse werden dann der Clusteranalyse unterzogen, die „theoretisch auch mit ‚Papier und Bleistift' durchgeführt werden könnte" (118), die aber aufgrund der großen Anzahl analoger Operationen heute einfacher mit dem Computer bzw. einem dafür geeigneten Computerprogramm erledigt werden kann.

Das Ergebnis der Berechnungen sind sog. Dendrogramme. Es handelt sich dabei um Diagramme, die wie eine Art waagerecht angeordneter Stammbaum aussehen. Das Feld, in dem dieser Stammbaum entsteht, besteht (vertikal) aus Zeilen, in denen links die Texte genannt werden und (horizontal) aus einer von links nach rechts reichenden Skala, die die Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit ausdrückt (von links „0" für geringste Differenzen = größte Ähnlichkeit bis rechts „25" größte Unähnlichkeit). Die Werte der Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit werden durch senkrechte Linien verbunden, so daß gewissermaßen Klammern zwischen den ähnlichsten Texten zunächst ganz links entstehen, während die weitläufigeren und weiter rechts stehenden Verbindungslinien dagegen die Differenz zwischen den Texten signalisiert.

Diese Methode der Clusteranalyse wird auf 24 Einheiten aus drei verschiedenen Büchern angewandt: 1Kön 13 (4 Einheiten: 13,1–10.11–18. 19–25. 26–32); Ez 13 (2 Einheiten: Ez 13,1–16.17–23); Jer 20 (2 Einheiten: Jer 20,1–6.7–18); Jer 26–29 (15 Einheiten: 26,1–9. 10–16. 17–19. 20–23; 27,1–11.12–15.16–22; 28,1–11.12–17; 29,1–3. 10–14. 16–20. 21–23. 24–32. 4–9); und Jer 7,1–8–3 (in dieser Reihenfolge, vgl. 198f). Dabei werden die o. g. acht lexikalischen und syntaktischen Kategorien ausgezählt. Die „Rohdaten" (198) werden dann in „normierte Daten" umgesetzt (d. h. Anzahl der Phänomene im Verhältnis zur Wortzahl „1"; 199) und sodann der Clusteranalyse unterworfen. Die resultierenden Dendrogramme sind auf S. 200–211 dargestellt.

Abschließend folgt noch eine „Übersicht über direkte Verbindungen zwischen Texten" (212–215), wobei jeweils von einem Text ausgegangen wird, und dazu die sozusagen nächstverwandten Texte aufgelistet werden. Diese Verbundenheit wird zu einer je verschieden großen Zahl von Texten festgestellt, z. B. Ez 13,17–23 verbunden mit Jer 7,1–8,3 und Jer 27,16–22; oder Jer 27,1–11 verbunden mit Jer 28,1–11, Jer 26,1–9 und 1Kön 13,26–32; während etwa 1Kön 13,1–10 als mit 7 Texten verbunden gilt (1Kön 13,26–32, 1Kön 13,19–25, Jer 28,12–17, Jer 29,24–32, Jer 7,1–8,3, Jer 26,10–16, Ez 13,1–6) oder 1Kön 13,26–32 mit 9 Texten (1Kön 13,1–10, 1Kön 13,19–25, Jer 28,12–17, Jer 29,24–32, Jer 26,10–16, Jer 28,1–11, Jer 27,16–22, Jer 26,1–9, Jer 27,1–11). (Die unterschiedliche Zahl der Verbindungen ergibt sich aus dem Übergang von Ähnlichkeit zu Unähnlichkeit in der o. g. Skala von 0–25.)

Diese am Ende des Buches wiedergegebenen Tabellen werden von K. in verschiedenen Hinsichten ausgewertet (3.6 Durchführung der Clusteranalyse; 127–172), wobei z. T. noch weitere methodische Erörterungen angestellt werden. Das kann hier nicht wiedergegeben werden. Drei Beispiele seien genannt: 1) Die Unterschiedlichkeit von Jer 20,1–6; 20,7–18 und 27,1–11, wo K. eine gute Korrelation zu den Differenzierungen bei Mowinkel bzw. auch bei Thiel erkennt (133–135). 2) Besonders ausführlich in insgesamt 12 Analysen wird 1Kön 13 untersucht. Durch diese Vergleiche zeigt sich auch, wie sich die Auswahl der Merkmale bzw. Merkmalkombination auf das Ergebnis auswirkt. Das Gesamtbild ergibt, daß V. 1–10 „vom Nachfolgenden zu unterscheiden" ist, während V. 11–18 und 19–25 eine Einheit bilden, wogegen der Schlußteil, d. h. V. 26–32, „von den beiden so gewonnenen Einheiten entschieden zu trennen" ist (158; die hier gewonnen Erkenntnisse werden im Kap. „Ertrag" in der Diskussion einer Analyse von H. J. Stipp aufgenommen, 177–182). 3) Während es nicht sehr überrascht, daß Ez 13,1–16 Gesamttext und Ez 13,1–16 redaktionelle Teile relativ eng zusammenstehen, ist es doch auffallend, daß diese beiden Texte eng mit Jer 7,1–8,3 verbunden sind, wogegen sich Jer 26 davon deutlich unterscheidet (168f).

Insbesondere beim letztgenannten, aber auch bei anderen Beispielen fragt man sich: Was wird hier eigentlich gemessen und wie verhält sich das zur Fragestellung der Literarkritik? Im Kap. „Ertrag" (173–190) kommt K. selbst auf diese Frage zu sprechen, wobei sie an Hand bestimmter Beispiele aufzeigt, daß manche in der Literatur anzutreffenden literarkritischen (bzw. eigentlich redaktionskritischen)

Behauptungen nicht haltbar – bzw. wie sie als Statistikerin meistens sagt: sehr unwahrscheinlich – sind.

III. Was ist nun des Ergebnis des Ganzen? Zunächst ist die Arbeitsleistung zu würdigen, die in dem Buch steckt. K. hat nicht nur ein „Pilotprojekt" vorgelegt (187), sondern eine Pionierarbeit geleistet. Freilich zeigt sich auch die Schwierigkeit und die Problematik des Unternehmens.

Zu den Schwierigkeiten gehört zunächst der lange Anmarschweg durch die Literaturwissenschaften. Manche der dort erörterten Dinge wie auch die dort besprochenen Texte spielen im Hauptteil doch keine Rolle bzw. zeigen letztlich nur die Diskrepanz in der Fragestellung und in den Möglichkeiten. Das Kap. „Stilstatistik und ‚authorship studies'" (73ff) läßt darüber hinaus erkennen, daß die Frage der stilistischen Verwandtschaft immer wieder eng mit der Frage gemeinsamer Verfasserschaft zusammen gesehen wird, eine Ambivalenz, die sich durch die ganze Arbeit zieht.

Methodisch wichtig ist, daß K. immer wieder betont, daß inhaltliche Verwandtschaft und stilistische Verwandtschaft klar zu unterscheiden sind. Der von ihr – insbesondere im Anschluß an Lotman – gewählte Ansatz ist eine Weiterführung der Unterscheidung von langue und parole, d.h. der Tatsache, daß ein Autor aus der Fülle der im Sprachsystem gegebenen Möglichkeiten ganz bestimmte, für ihn typische Ausdrucksweisen wählt und bevorzugt (wobei allerdings neben dem Individual- auch der Sozial-, der Epochen- und der Funktionalstil zu beachten sind). Der Stil zeigt sich gerade nicht am Thema, sondern an inhaltsleeren [!] Elementen der Texte. – Zu Recht stellt die Vf.in wiederholt die Frage, was diese literaturwissenschaftlichen Einsichten etwa für unsere üblichen Definitionen von deuteronomistischer „Sprache" (aber eben nicht nur „Stil"!) bedeuten. Andererseits fragt man sich, ob sich Sozial-, Funktional- und Epochenstil von inhaltlichen Elementen wirklich trennen lassen.

Daß K. die Clusteranalyse als geeignete Methode auswählt, wird man ihr auf Grund ihrer Vorarbeiten und Kenntnisse zubilligen müssen. Daß es dafür Computerprogramme gibt, die in kürzester Zeit eine Vielfalt von Kombinations- und Abfragemöglichkeiten bieten, ist gewiß ein Gewinn. Da die Berechnungen prinzipiell auch mit Papier und Bleistift durchgeführt werden könnten (118), wäre es aber doch ganz interessant, wenn man die Berechnung wenigstens einmal für ein kleines Cluster vorgeführt bekäme.

Die Clusteranalyse zeigt allerdings auch eine gewisse Eigentendenz: Die Zusammenstellung von Clustern verlangt eine größere Zahl von zu gruppierenden Elementen. K. hat insgesamt 24 Einheiten aus – je nach Abgrenzung – mindestens fünf Textkomplexen ausgewählt. Das macht die Statistiken wie auch die Diskussion nicht nur unübersichtlich und schwer nachvollziehbar, sondern gerade für eine Pionierarbeit wohl zu komplex. Daß K. – wohl auf Grund besonderer Vertrautheit – Prophetentexte wählt, ist verständlich, macht die Sache aber nicht leichter.

Die Arbeit zeigt, daß die von K. herangezogenen Stilmerkmale in der traditionellen Literarkritik kaum beachtet werden, sondern die Frage nach Spannungen, Brüchen und Doppelungen. Allerdings vollzieht sich unter der Hand immer wieder eine gewisse Verschiebung. Die Literarkritik fragt zunächst nach der Abgrenzung von Einheiten, und zwar durchaus auch von Einheiten innerhalb einer Quelle; die Frage nach dem größeren Zusammenhang, in dem eine Einheit steht, ist erst ein weiterer Schritt. Bezeichnend ist, daß auch K. immer von bereits literarkritisch abgegrenzten Einheiten ausgeht (ausgehen muß!), und erst von da aus nach der Berechtigung der Abgrenzung und/oder nach der Berechtigung von redaktionsgeschichtlichen Zuordnungen fragen kann. Der Schritt vom Einen zum Andern müßte jedoch deutlicher klargestellt werden. Dann würde sich wohl auch manche Polemik gegen die klassischen Kriterien erübrigen.

Ein Problem, das immer wieder anklingt, das aber wohl erst durch künftige Studien weitergeführt werden kann, ist die Frage, wie sich stilistische Nähe zur Frage identischer Autorschaft verhält. Gibt es Textmerkmale, die dafür relevanter sind als andere? Reicht der Umfang unserer meist kleinen Einheiten für statistisch signifikante Aussagen? Ist überhaupt zu erwarten, daß in atl. Texten der Individualstil gegenüber dem Funktional- und Epochenstil ausreichend erkennbar wird?

IV. Im Nachhinein ist man bekanntlich immer klüger. Trotzdem ist, bei allem gebotenen Respekt vor dieser Pionierleistung, zu fragen, ob nicht die Textauswahl erheblich zur Komplexität und schwierigen Nachvollziehbarkeit der Untersuchung beigetragen hat. Müßte man nicht zunächst von möglichst eindeutigen Gegebenheiten mit möglichst wenig Variablen ausgehen und sollte nicht eine neue Methodik statt in unwegsamen Gelände besser auf einem vertrauten Feld getestet werden? Sollte das – gerade für die Konfrontation mit der klassischen Literarkritik – nicht ein klassisches literarkritisches Feld sein?

Bei aller Pentateuchdiskussion gibt es doch einige Dinge, mit denen man arbeiten könnte. M.E. könnte man zunächst von anerkannt priesterschriftlichen Texten ausgehen. Wie nahe oder fern stehen sich etwa Gen 1; 6–9P; 17; Ex 6? Dieser Analyse könnte man eine Analyse der priesterschriftlichen und der jahwistischen Sintflutgeschichte gegenüberstellen. Beide Texte sind gleich lang und haben das gleiche Thema, so daß man die klassisch literarkritisch gewonnene Aufteilung relativ sicher mit stilistischen Kriterien konfrontieren könnte. Unbeschadet aller Diskussionen um Jahwist, Elohist, Jehowist oder Jerusalemer Geschichtswerk könnte man auch einige klassisch jahwistische Texte auswählen, etwa Gen 2f; 6–9J; Ex 3J, oder auch Gen 18 etc. Zwei solcher Reihen von vier oder fünf Texten könnte man auf ihre jeweilige stilistische Kohärenz wie auch auf ihre gegenseitigen Unterschiede hin untersuchen. Man könnte testen, welche Merkmale signifikant sind und wie sich jeweils die Ergebnisse ändern (vgl. die oben erwähnten Tests zu 1Kön 13). Anschließend könnte man darüber reflektieren, ob und wie weit ein Zirkelschluß zwischen gewählten Kriterien und vorausgesetztem/gewünschten Ergebnis besteht, und/oder ob es unabhängige Kriterien gibt. M. E wäre auch dafür die Clusteranalyse (wie auch schon ein Vergleich der einfachen „Rohdaten") eine sehr gute Methode. Wenn sich auf einem solcherart begrenzten und überschaubaren Feld gute Ergebnisse erzielen lassen, dann könnte man wohl in der Tat stilstatistische Methoden überzeugend zur Überprüfung literar- und redaktionskritischer Thesen und zur Abschätzung ihrer Verläßlichkeit – zumindest bei genügend umfangreichen Texten – heranziehen.

Wuppertal Siegfried Kreuzer

Otto, Eckart: **Das Deuteronomium.** Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien. – Berlin: de Gruyter 1999. 432 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 284), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–016621–6

Die Monographie, die als Vorarbeit zu einem Deuteronomiumkommentar entstanden ist und die Fülle der Arbeiten des Vf.s zu Fragen der alttestamentlichen und altorientalischen Rechtsgeschichte weiterführend zusammenfaßt, legt einen umfassenden Entwurf zur Einordnung des dtn Reformprogramms im Deuteronomium vor. Sie sucht den Nachweis, daß das sog. Ur-Deuteronomium eine unter dem „hermeneutischen Schlüssel" der Kultzentralisation durchgeführte Rechtsreform des Bundesbuches und des sog. Privilegrechtes mit einer gezielt antiassyrischen Spitze ist. Der dtn Vf. zur Zeit Joschijas sei von dem „Bewußtsein der Überlegenheit nicht nur seines eigenen Programms über die Königsideologie der assyrischen Hegemonialmacht, sondern v. a. der judäischen Tradition und ihres Gottes über den Gott Aššur" (376) getrieben.

Zu Beginn seiner Studie (1–14) skizziert der Vf. die Ausgangslage durch einen Blick auf die Deuteronomiumforschung, die für ihn den Angelpunkt der Pentateuchforschung bildet. Den „Kampf" um das Deuteronomium sieht er dahingehend unentschieden, daß die Voraussetzungen der basalen These W. L. de Wettes (1805) nicht nachweisbar seien: Ein historisch verwertbarer Zusammenhang zwischen der Joschijanischen Reform (2Kön 22f) und dem Dtn sei deshalb nicht gegeben. Aus diesem Grunde plädiert Otto hier – wie in seinen übrigen jüngeren Arbeiten zum Pentateuch und zum Deuteronomium[1] – nicht nur für eine neue und enge Verzahnung von Dtn und Tetrateuch, sondern v. a. für die Einbeziehung der altorientalischen Rechtsgeschichte in die redaktionskritische Arbeit an den Gesetzeskorpora. „Die Pentateuchkritik kann nur mittels der Deuteronomiumsexegese durch die Korrelierung mit sicher datierten außerbiblischen Texten, deren Rezeption sicher zu datieren ist, ein Fundament gewinnen" (14). Es ist die Suche nach dem „archimedischen Punkt" (8.12) der Pentateuchkritik, die O. antreibt. Diesen meint er in der Rezeption des assyrischen Loyalitätseides im Deuteronomium finden zu können. Sein methodisches Ziel ist eine rechtshistorisch kontrollierte Literar- und Redaktionskritik (vgl. VII, 6f.278 u. ö.). Dazu wendet er sich zunächst der seit langem bekannten Aufnahme neuassyrischer Texte im Deuteronomium zu.

Das erste Kap. (15–90) versucht den Nachweis, daß es sich bei den als Vasallenverträgen geführten sog. *adê*-Eiden aus Nimrud (VTE = Vassal Treaties of Esarhaddon) um Treue- oder Nachfolgeeide handelt, die die Loyalität gegen-

[1] Hier ist v. a. die „Schwestermonographie": „Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens" (FAT 30), Tübingen 2000, herauszuheben. Die Arbeiten zum Deuteronomium erscheinen jetzt zusammengefaßt in: „Gottes Recht als Menschenrecht. Rechts- und literaturhistorische Studien zum Deuteronomium" (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 2). Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2002.

über dem Kronprinzen in Fällen irregulärer Thronfolge Assarhaddons und Assurbanipals *nur* in der Zeit zwischen 683/2 v. Chr. und 669/8 v. Chr. festzuschreiben suchen. Dabei „besteht ein gattungs- und traditionsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen den junghethitischen und neuassyrischen Treueiden" (28). Wird dann der Begriff der *adê* auf die Vasallenverträge übertragen, dann werde auch das Verhalten der Vasallen als Loyalitätsbekundung verstanden. Diese Voraussetzung überträgt der Vf. auf die Fragestellung, ob das Urdeuteronomium ein Treueid für YHWH sei. Ausgangspunkt ist aber nicht Dtn 28 und der erneute Nachweis eines traditionsgeschichtlichen Zusammenhangs, sondern die Literargeschichte von Dtn 13. Nach einem Überblick über die verschiedenen Datierungen hält der Vf. fest: „Eine Datierung der Grundschicht von Dtn 13, die allein auf inneralttestamentlich-literarkritische Operationen gestützt ist, geht am Schlüsselproblem der Literaturgeschichte von Dtn 13*, der Rezeption eines neuassyrischen Textes, vorbei" (37). Als vordtr. Grundschicht von Dtn 13 werden die vv. 2a.3aβbα.4a.6aα.7aα.9abβ.10aα herausgearbeitet, die durch v.6b.9bα.10aβb.11a.12 *dtn* überarbeitet und in den Kontext von Dtn 12–26* eingebaut wurden. Den Grundtext sieht der Vf. in enger Anlehnung an die VTE § 10 (mit Elementen aus VTE § 12; 18; 29; 57). So stammt beispielsweise die Rechtsreaktion der Tötung, die im Deuteronomium ohne Gerichtsverhandlung sonst nicht belegt ist, aus VTE (60). Mit dem Grundtext von Dtn 13 ursprünglich zusammenhängend, werden analog Dtn 28,15*.20–44 (im Anschluß an H. U. Steymans ohne vv. 20bβγδ.21bγδ.-25b.36.37bβ) auf VTE § 56 zurückgeführt (67f). Zeitlich muß die Übertragung nach O. zwischen 672 und 612 v. Chr., genauer in der Regierungszeit Joschijas, vorgenommen worden sein (69.71). Damit wird der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs mit dem Loyalitätsanspruch des assyr. Königs gleichgesetzt. „Durch die Übersetzung des neuassyrischen Textes und die Übertragung der Loyalitätsforderung auf JHWH wird subversiv dem Großkönig die Loyalität entzogen. (...) Der Herrschaft des assyrischen Königs als „König der Könige" (*šar šarrāni*) über die Könige der Völker und das assyrische Volk entspricht in der himmlischen Welt die Königsherrschaft des Gottes Aššur über die Götter" (69). „Wird mit dem Loyalitätseid Dtn 13*; 28* der Loyalitätseid Asarhaddons aus dem Jahr 672 v. Chr. rezipiert, so wird mit der Übertragung der Loyalitätsforderung auf JHWH nicht nur dem neuassyrischen Großkönig die Loyalität entzogen und die Legitimität seiner Herrschaft bestritten, sondern dem Gott Aššur" (72). Die Übertragung der Forderung nicht auf den judäischen König, sondern auf den Nationalgott mit universalem Anspruch führt O. auf die politische Schwäche Joschijas im weltpolitischen Kontext zurück. Zugleich ist damit ein antiassyrisches Programm verbunden: „Die Loyalität dem Staat gegenüber findet eine Grenze in der Loyalität gegenüber Gott" (73). In der s. E. subversiven Aufnahme des Loyalitätseides sieht O. nun die „Geburtsstunde der Bundestheologie im Deuteronomium" (74). Wenn ein Text „öffentlich verlesen und zur Grundlage der Reform des Königs Josia wurde" (74), dann sei dies der herausgearbeitete Grundtext. Die antiassyrische Linie parallelisiert O. mit der joschijanischen Reform, die er im Kern 2Kön 23,5.11f für historisch erachtet. Er geht sogar so weit, die anikonische Verehrung JHWHs als übersteigerte Angleichung an den Aššur-Kult zu deuten (75) und auch die Idee der Kultzentralisation als subversiven Gegenentwurf aus der assyrischen Religionspolitik abzuleiten (351). Schließlich wird auch die Idee der Alleinverehrung als polemische Überbietung des Aššur-Kultes gedeutet (363f). Das ganze Deuteronomium soll so dem Zweck gedient haben, „die assyrische Religionspolitik zu übertrumpfen und so die aus ihr resultierenden politischen Ansprüche aus den Angeln zu heben" (363).

In einer ergänzenden Nebenargumentation wird auch die vorpriesterliche Überlieferung des Pentateuch auf den antiassyrischen Impuls zurückgeführt. Zu einer neu konstituierten Quelle (Q, in bewußter Abkehr von den Siglen J, E oder Je und nicht zu verwechseln mit Wellhausens Vierbundesbuch Q), die *zeitgleich* zu Dtn 13*; 28* entstanden sein soll, rechnet O. Ex 14,5a.6.9aα.19a.20*.21aβ.25.27aβ.30; 19,2b.3a.18; 34,1aα.18–23.25–27. Hier stehe der Bundesschluß mit dem Volk in antiassyrischer Absicht anstelle des Bundes Aššurs mit dem König. Mit den beiden Überlieferungen sieht sich O. an den Anfängen der Literaturwerdung im Pentateuch: „Damit sind wir an die literaturhistorischen Wurzeln der beiden heilsgeschichtlichen Kernthemen des Alten Testaments, des Exodus und des Sinaibundes, in neuassyrischer Zeit gestoßen. Diese Epoche ist als erste literarische Formierungsphase der Hebräischen Bibel (...) einschneidender als das spätbabylonische ‚Exil'" (86).

Das zweite Kap. (91–202) klärt die Voraussetzungen für die Analyse des deuteronomischen Gesetzes, das in den Loyalitätseid Dtn 13* und Dtn 28* »zwischenhineingekommen« ist. Es bietet eine redaktionsgeschichtliche und rechtshistorische Untersuchung zu den „Rechtsreformen der mittelassyrischen Rechtssammlung der Tafel A". Die Grundfrage, ob es sich hier um ein privates oder ein offizielles Gesetzbuch handelt, wird dahingehend aufgelöst, daß „die Mittelassyrische Rechtssammlung (...) das Programm einer Rechtsreform ist, das das Nebeneinander von gentiler und öffentlicher Strafrechtsverfolgung zugunsten der letzteren vermitteln will. (...) Die vorgegebene, ursprünglich selbständig tradierte Eherechtssammlung wird durch die Einbindung in den Kontext des Reformprogramms in den Horizont öffentlicher Rechtspflege gestellt und aus rein privatrechtlichem Zusammenhang gelöst" (202). Sie wird bewahrt, indem sie in einer „Fachwerkstruktur" zusammen mit dem Pfandrecht in den vorgegebenen Kontext aufgenommen wird. Damit liegen nach O. – bei unterschiedlicher Ausrichtung der Gesetzeskorpora im einzelnen – die Parallelen zur Gestaltung von Dtn 22,22–29* auf der Hand. Denn auch das Deuteronomium bestimmt er als Rechtsreform des Bundesbuches unter dem Aspekt der Kultzentralisation. Dabei kommt der „Aufbau des dtn Reformprogramms dem des Bundesbuches sehr nahe" (352).

Das entfaltet O. ausführlich im dritten Kap. „Rechtsreformen im Gesetzeskorpus des Deuteronomiums (Dtn 12–26)" (203–378). Dort wird zunächst die Abhängigkeit von Dtn 22,22–29* vom Mittelassyrischen Gesetzbuch Tafel A aufgezeigt. Gegen G. Braulik wird die Abhängigkeit von Lev 20,10 und Dtn 22,22 wieder zur Deuteronomiumpriorität hin gewendet und der Rechtssatz aus dem „kasuistischen Konfliktregelungsrecht der Ortsgerichtsbarkeit" (212) abgeleitet und dem dtn Kernbestand (wieder) eingegliedert. „Da der Dekalog erst dtr redigiert und in das Deuteronomim eingefügt wurde, kann Lev 20,10 schwerlich Vorlage für den nach Meinung von G. Braulik im Zuge der dekalogischen Redaktion von Dtn 19–25 formulierten Rechtssatz in Dtn 22,22 sein" (211). In der relativen Frühdatierung liegt für O. die Möglichkeit der Rezeption der keilschriftlichen Redaktionsstrukturen im Korpus des Dtn. Diese fand im 7. Jh. in Jerusalem statt, wo sich der „keilschriftliche Einfluß auf das judäische Recht noch intensiviert" (213). Nicht nur die Aufnahme der Loyalitätseide in Dtn 13*; 28, sondern auch das dtn Familienrecht in Dtn 21–25* deuten für O. auf den neuassyrischen Einfluß des Deuteronomiums hin.

Aus diesem noch „punktuellem" Rahmen entwickelt O. dann das Deuteronomium umfassend als Rechtsreform des Bundesbuches. Dazu gibt er zunächst einen ausgedehnten Forschungsüberblick zu den Kompositionsstrukturen bzw. der Anordnung der Gesetze im Korpus Dtn 12–26 und widerlegt die am Dekalog orientierte Anordnung der Gesetze. Im Hintergrund steht seine These einer Orientierung am Aufbau des Bundesbuches. Ausgehend von seinem Strukturmodell des Bundesbuches, in dem die Rechts- und Gerichtsordnung je von Bestimmungen zum sozialen Privilegrecht gerahmt wird[2], entfaltet er dann in einem detaillierten Text- und Rechtsvergleich das Dtn als Rechtsreform des Bundesbuches. Die Anlehnung an die Redaktionsstrukturen der Tafel A der Mittelassyrischen Gesetze entwickelt O., indem er immer wieder die typische Themenverschränkung im A-B-A-B-[A-C-A-C]-Schema, der »Fachwerkstruktur«, herausarbeitet. „Die dtn Redaktion ist eingespannt zwischen die judäische Tradition in Gestalt des Bundesbuches und das zeitgenössische Keilschriftrecht" (302).

Die sich an den rechtskundigen Spezialisten richtende, ausgesprochen komplexe These kann hier im einzelnen nicht dargestellt werden. Dazu muß auf die ausführlich argumentierende Studie selbst verwiesen werden. Wichtig erscheint mir, daß O. versucht nachzuweisen, daß das Deuteronomium als Rechtsreform des Bundesbuches dieses Gesetz als Bezugspunkt durchgehend weiter voraussetzt: „Das Bundesbuch bleibt neben dem Deuteronomium Bestandteil des deuteronomischen Reformprogramms" (265, vgl. 274f). Es ist leicht ersichtlich, daß sich daraus ebenso wie aus der Frühdatierung des sog. »Privilegrechtes« (s. u.) literarhistorische Konsequenzen ergeben. Diese werden allerdings in der vorliegenden Arbeit nicht im einzelnen entfaltet. Für die Auswahl der Rechtssätze, die durch den dtn Vf. aus dem Bundesbuch rezipiert und reformuliert werden, ist nach O. die Perspektive der Kultzentralisation „als hermeneutischer Schlüssel" (274) entscheidend. An die Stelle der nicht von der Kultzentralisation tangierten Rechtssätze habe der dtn Vf. andere, das Bundesbuch ergänzende Gesetze gesetzt (z. B. durch die Aufnahme des Familienrechtes anstelle des Körperverletzungs- und Ersatzleistungsrechtes). Neben dem Bundesbuch entfaltet O. das in das 7. Jh. datierte sog. „Privilegrecht" Ex 34 als Vorlage der Reformulierung der Gesetze im Dtn. Auch hier gehe es nicht um eine Aufhebung des Älteren, sondern um eine Reformulierung im Horizont der zentralisierten Geschwisterethik. Ebenso erweist sich nach O. die Zentralisationsgesetzgebung in Dtn 12,13–27* „durchgängig als Reformulierung des Altargesetzes" (348). Erneut argumentiert die Studie für die bleibende Autorität des Bundesbuches als dem ausgelegten Text. „In der Perspektive der dtn Zentralisationsgesetze gelesen, definiert das Bundesbuch grundsätzlich die Legitimität eines JHWH-Heiligtums. Im Deuteronomium wird diese Definition auf die Erwählung des Zentralheiligtums appliziert" (350). Wenn aber die Zentralisation *der* Hauptanlaß für die Reformulierung des Bundesbuches im dtn Gesetz gewesen ist, stellt sich die Frage nach dem Hintergrund der Kultzentralisation. Die Zentralisation des Kultes in Jerusalem bestimmt O. ebenfalls als antiassyrischen Impuls, der die „Überlegenheit der judäischen JHWH-Konzeption über die assyrische Konzeption des Gottes Aššur" (351) erweisen sollte. Damit wird der Bogen zum ersten Teil der Untersuchung geschlagen, denn die Rezeption des Bundesbuches und die subversive Übernahme des neuassyrischen Loyalitätseides in Dtn 13 liegen damit auf einer Linie. „Aus einem religionspolitisch brisanten Loyalitätseid für JHWH, der dem neuassyrischen Großkönig die Loyalität entzieht und sie für JHWH fordert, ist das Programm einer Rechtsreform als Reformulierung des Bundesbuches und der Kultordnung in Ex 34,18–26* geworden, die in der Quelle Q ebenfalls in antiassyrischer Frontstellung verschriftet worden war. Zwischen der Theologie des Bundesbuches, des dtn Reformprogramms, der Quelle Q und des Loyalitätseids für JHWH in Dtn 13*; 28*, die allesamt im Horizont neuassyrischen Kulturdrucks verfaßt worden sind, besteht also eine Wahlverwandtschaft, die sich daraus erklärt, daß sie aus ein und demselben Kreis von Vf.n stammen" (354).

Das Neue an der detailliert argumentierenden und in der Deuteronomiumforschung weiterführenden Studie ist nicht der Nachweis, daß es eine Verbindung zwischen assyrischen Texten und der assyrischen Königsideologie und dem Deuteronomium gibt, denn das ist seit langem bekannt. Das Neue ist, daß die These des assyrischen Kul-

[2] Vgl. E. Otto, Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des Alten Israel. Eine Rechtsgeschichte des Bundesbuches Ex XX 22 – XXIII 13 (Studia Biblica 3), Leiden / New York 1988 und zuletzt ders., Art. Bundesbuch, RGG[4] (1998) 1876f.

turdrucks zum umfassenden Erklärungsinstrument der Theologumena des joschijanischen Deuteronomiums erhoben wird. Bundestheologie, Monolatrie, Kultzentralisation, Bildlosigkeit, Königsideologie, geschwisterliches Solidarethos. Ist das nicht ein wenig viel? Sicherlich ist eine antiassyrische Spitze in dem Reformprogramm nicht von der Hand zu weisen, aber ob wirklich „das gesamte dtn Reformprogramm als Alternative zur damals modernen assyrischen Weltinterpretation und den daraus resultierenden politischen Ansprüchen" (364) entworfen wurde? Überschätzt das nicht die relativ begrenzte Reichweite judäischer Ideologie? Der Nachweis, daß es sich im gesamten Deuteronomium um einen Überlegenheitserweis der judäischen Theologie des 7. Jh.s gegenüber der assyrischen Hegemonialmacht handelt, ist m. E. nicht in überzeugender Weise gelungen. Die Pinselstriche sind trotz der ausgesprochen feingliedrigen Argumentation oft doch zu grob, so daß die feinen Konturlinien verwischt werden. Nicht das ganze deuteronomische Gesetz läßt sich dem hermeneutischen Schlüssel der Kultzentralisation unterordnen und nicht alles läßt sich als Reformulierung des Bundesbuches deuten. Hinzu kommt, daß die These einer Verquickung der Aufbauprinzipien der mittelassyrischen Rechtssammlung mit der Kompositionsstruktur des Bundesbuches – noch dazu verknüpft mit dem Moment der subtilen Subversivität gegenüber Aššur – ein Maß an Komplexität in die Rezeptionsprozesse der Rechtsmaterialien einbringt, die dem Rez.en das Mögliche und Erwartbare zu übersteigen scheint. Die Aufwertung der spätvorexilischen Zeit und ihr prägender Einfluß auf die Literatur-, Religions- und Theologiegeschichte, den der Vf. gegen den Trend der perserzeitlichen Konzentration entfaltet, ist begrüßenswert. Es stimmt allerdings bedenklich, wenn der Vf. gleichzeitig den vorpriesterlichen Bestand von Exodus und Sinai auf einer Seite abdruckt (79) und damit wenig über das Deuteronomium hinausgehendes Zutrauen zur Literatur des 7. Jhs. zeigt. Daneben ist die Frage zu stellen, ob sich Bundesbuch, Privilegrecht und Urdeuteronomium theologisch und literargeschichtlich wirklich so dicht in wenigen Jahrzehnten aneinanderdrängen können, wie O. dies voraussetzt. Daß alle drei Rechtskorpora dem gleichen Autorenkreis entstammen, ist ebenso wie die gemeinsame antiassyrische Tendenz eine sicher zu weitgehende Interpretation. Setzt schließlich nicht die These des bleibenden autoritativen Gehalts des Bundesbuches einen literarischen Zusammenhang des auslegenden Deuteronomiums mit dem ausgelegten Bundesbuch voraus? Dieser ist jedoch nicht gegeben, da O. nach wie vor von der Eigenständigkeit des „Urdtn" und der Einfügung des Bundesbuches in die Sinaiperikope durch den Pentateuchredaktor ausgeht. Über die Literarkritik in Dtn 13; 28 wäre gesondert zu diskutieren, zumal die Frage bleibt, ob der von O. rekonstruierte Grundtext ohne literarischen Kontext stehen kann.

Abschließend ist zu fragen, ob es dem Vf. gelungen ist, den archimedischen Punkt der Pentateuchforschung zu finden. Auch hier versagt der Rez. der These die Zustimmung. Nicht daß eine Rezeption der VTE nicht wahrscheinlich oder nicht nachvollziehbar wäre. Aber ob sie sich bei der auch über das Jahr 612 v. Chr. hinausgehenden Präsenz und Bedeutung der Spendertexte und der im einzelnen sehr differenzierten und eigenständigen Rezeption so klar als literargeschichtlicher Fixpunkt datieren läßt, bleibt eine offene Frage.

O. hat eine die Deuteronomiumforschung in methodischer, religionsgeschichtlicher, theologischer und rechtshistorischer Hinsicht anregende Studie vorgelegt, an der die Forschung sich in kritischer Auseinandersetzung abarbeiten muß. Man wird gespannt sein dürfen auf den die literarhistorischen und theologischen Thesen im einzelnen durchtragenden Deuteronomiumkommentar des Vf.s in der Reihe „Alttestamentlicher Kommentar" (ATK), der – geht man von den Vorarbeiten aus – schon weit gediehen sein muß.

Köln Christian Frevel

Exegese des NT

Cebulj, Christian: **Ich bin es.** Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000. XI, 329 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 44), kt € 40,90 ISBN: 3–460–00441–X

Die Münchener Diss. (WS 1989/99) von Christian Cebulj greift mit den prädikativen „Ich-bin"-Worten ein vielbeachtetes Proprium der joh Jesus-Reden auf. Während absolutes „Ich-bin" auch bei den Synoptikern begegnet (vgl. Mk 6,50 parr Mt 14,22–33; Joh 6,16–21; vgl. Mk 13,6 parr Mt 24,5; Lk 21,8), finden sich prädikative „Ich-bin"-Worte nur im JohEv. Das Erkenntnisinteresse dieser Studie liegt weniger in der christologischen Erschließung dieser autoritativen Selbstvorstellung Jesu im Zusammenhang der joh Christologie und Theologie, sondern in der *„Identitätsbildung* des johanneischen Kreises". Dem Vf. geht es somit nicht um die religionsgeschichtliche Herleitung, sondern um die literatursoziologische Frage nach der Funktion der „Ich-bin"-Worte für den joh Kreis (vgl. 56). „Die ἐγώ εἰμι Worte Jesu im JohEv werden als literarische Selbstaussage des joh Kreises aufgefaßt, der darin nicht nur Anspruch und Sendung Jesu beschreibt, sondern auch über seine eigene Identität Auskunft gibt" (16). Die joh „Identität im Umbruch" ruhe auf zwei Säulen: Durch den als Synagogenausschluß wahrgenommen Bruch mit dem pharisäischen Judentum werde die joh Identität *abgrenzend-negativ*, durch die joh „Ich-bin"-Worte *integrierend-positiv* definiert (vgl. 17). Dabei sei die Entwicklung der mit den „Ich-bin"-Worten angezeigten hohen Christologie des JohEv „als Gegenreaktion zur Trennung von der Synagoge" (78) bzw. „als literarischer Reflex einer konkreten, existenzbedrohenden Erfahrung des joh Kreises" zu verstehen, die *„zur Wiederherstellung der Gruppenidentität"* (83) gebraucht werde. Aus der soziologischen Theoriebildung greift C. das Modell der *Stigmatisierung* bzw. *Selbststigmatisierung* (nach E. Goffmann; H. Becker) auf, um die Trennungsprozesse und die Neukonstitution sozialer und religiöser Identität genauer beschreiben und nachvollziehen zu können. Genauerhin lasse sich die joh Christologie, die sich in den „Ich-bin"-Worten widerspiegelt, als Stigma-Management bestimmen (vgl. 17f.81–94).

Im einzelnen bespricht Cebulj forschungsgeschichtliche Positionen zur Deutung der joh „Ich-bin"-Worte: ἐγώ εἰμι als soteriologischer Redetypus, in den Isisaretalogien, als gnostische Geheimformel, als antimandäische Formel, im gnostischen Erlösermythos; *biblische Herleitungsversuche*: aus der Selbstoffenbarung Jahwes in Ex 3,14 bzw. der Selbstproklamation Jahwes in Jes 41–51, als messianische Präsenzformel, als weisheitlicher Sprachstil, als Botenspruchformel). Inhaltlich schließt er sich für die Auslegung der joh „Ich-bin"-Worte der Position H. Zimmermanns[1] an: „Damit trägt und prägt das *Ich* Jesu als Selbstoffenbarungs-Formel ebenso das ganze JE wie das *Ich* des Einen Gottes Israels das Alte Testament durchzieht" (127; vgl. 38–42).

Hinsichtlich der Traditionsgeschichte der joh Jesusüberlieferung und ihrer Rekonstruktion bevorzugt C. einen Mittelweg zwischen den Positionen von R. E. Brown, der immerhin ein fünfstufiges Entwicklungsmodell vertritt („synthetische" Entwicklung), und derjenigen von G. Richter, der mit starken antithetischen Positionen rechnet (vgl. 58–66). Da von einer „joh Schule" im institutionellen Sinn nicht die Rede sein könne, bevorzugt es C., vom „joh Kreis" zu sprechen (vgl. 67–77)[2]. Die joh ἀποσυνάγωγος-Stellen (Joh 9,22; 12,42; 16,2) deutet der Vf. als Rückprojektion des langanhaltenden Trennungsprozesses des joh Kreises von der Synagoge in die Zeit des irdischen Wirkens Jesu (vgl. 95–114).

Im Vorlauf zu der exegetischen Deutung der zwölf prädikativen „Ich-bin-Worte" im JohEv unterscheidet C. diese von den absoluten (vgl. 8,58) und den anaphorischen „Ich-bin"-Worten (vgl. 4,26; 6,20; 8,24.28; 13,19; 18,5.6.8). Die Textanalysen zu den prädikativen „Ich-bin"-Worten (6,35.41.48.51; 8,12; 10,7.9.11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5)[3] folgen alle einem einheitlichen Schema (Textabgrenzung und inhaltliche Struktur, Textsegmentierung, Textkritik, Literarkritik, Tradition und Redaktion, das jeweilige „Ich-bin"-Wort) und münden durchweg in die These eines mit dem „Ich-bin"-Wort auf eine Krise reagierenden Stigma-Managements seitens des joh Kreises (vgl. 128–255).

Im letzten Untersuchungsschritt versucht C. aufzuweisen, daß sich die joh „Ich-bin"-Worte auch einer Relecture weisheitlicher Überzeugungen des Frühjudentums, bes. der personifizierten Weisheit, verdanken (256–287; vgl. 18.44–49.56). Das Modell der relecture, auf das C. sich für diese These stützt, hat jedoch gerade bei den von ihm zitierten Vf.n J. Zumstein und A. Dettwiler eine andere Pointe: Bei ihnen geht es um *innerjohanneische* Fortschreibungen zwischen *joh* Bezugs- und Rezeptionstexten – ein Paradigma also, das die klassische Literarkritik, der sich C. verpflichtet weiß (vgl. nur die Ausführungen zur Literarkritik in Joh 6,26–58: S. 138–144), mit guten Gründen zurückweist.

[1] Vgl. H. Zimmermann, Das absolute „Ich bin" als neutestamentliche Offenbarungsformel: BZ 4 (1960) 54–69.266–276.

[2] Ausgearbeitet findet sich diese Position jetzt in Ch. Cebulj, Johannesevangelium und Johannesbriefe, in: Th. Schmeller, Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit (HBS 30), Freiburg 2001, 254–342.

[3] In der Liste der prädikativen „Ich-bin"-Wörter auf Seite 123f fehlt Joh 10,14.

In der Sicht des Rez.en besteht eine gewisse Gefahr in den Ausführungen von C., das Trauma des Synagogenausschlusses und das mit der hohen Christologie darauf reagierende Stigma-Management zum universalen Schlüssel nicht nur der „Ich-bin"-Worte, sondern der gesamten joh Theologie zu erheben: „Die Lazarusperikope macht deutlich, daß alles, was die Theologie des E [= des Evangelisten] prägt, mit dem Trauma des Synagogenausschlusses zu tun hat" (218). Darin liegt jedoch möglicherweise eine Überschätzung.

Würzburg Klaus Scholtissek

Klumbies, Paul-Gerhard: **Der Mythos bei Markus.** – Berlin / New York: W. de Gruyter 2001, geb. IX, 375 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 108), geb. € 98,00 ISBN: 3–11–01712–01

Seitdem Philosophen wie Kurt Hübner, Hans Blumenberg und Georg Picht nach dem Vorgang von Ernst Cassirer eine wissenschaftliche Rehabilitation des Mythos angebahnt haben, sind die Wirkungen in der neutestamentlichen Exegese unübersehbar. Das Entmythologisierungsprogramm Rudolf Bultmanns wird auf breiter Front attakkiert. Sein Ziel, um der Glaubwürdigkeit des Evangeliums willen dem Neuen Testament sein mythologisches Kleid auszuziehen, damit im Zuge existentialer Interpretation seine reine Wahrheit ans Licht trete, wird nicht mehr deshalb kritisiert, weil es – angeblich – das Haus des Glaubens zum Einsturz bringe, sondern weil es dem Wesen des Mythos nicht gerecht werde. Nicht nur die sog. „Postmoderne" hat ihre Lust an Mythen entdeckt. Auch in der Philosophie und der Theologie, der Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaft ist allenthalben ein neues Interesse an der Ausdruckskraft und dem Wirkungspotential mythischen Redens lebendig. Damit wird eine wesentliche Aufgabe auch für die ntl. Wissenschaft sichtbar, da unbestreitbar ist, was Bultmann hermeneutische Probleme gemacht hat: daß es auf jeder S. des Neuen Testaments von mythischen Motiven nur so wimmelt. Deshalb ist zu fragen, ob sie ein störendes Hintergrundrauschen bilden, das ausgefiltert werden muß, oder ob sie zur Grundmelodie des Evangeliums gehören.

Der Vf. hat sich dem Problem am Beispiel des Markusevangeliums gestellt. Das ist innovativ, weil die Mythos-Hermeneutik bislang eher am Beispiel der Paulinen, des Johannesevangeliums und der Apokalypse diskutiert worden sind. Es bringt auch die Markusexegese voran, weil gerade im ältesten Evangelium mythische Motive – von Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen über sog. „Naturwunder" bis zum leeren Grab – ziemlich ungebrochen, direkt und gewichtig die Jesusgeschichte durchziehen. Ist dies ein Zeichen, daß Markus doch untheologisch, naiv und auf Popularität bedacht sein Werk geschrieben hat? Oder zeigt es, wie elementar, wirklichkeitsnah, erfahrungsgesättigt sein Evangelium ist?

Die Untersuchung ist im Sommersemester 2000 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Univ. Hamburg als Habil. angenommen worden. Nach der aufschlußreich problemorientierten Einleitung (1–5) zeichnet der Vf. sein Untersuchungsinteresse in den Gang der Markusforschung ein (8–62), wobei er der Diskussion über die „Analogielosigkeit" der Gattung Evangelium besondere Aufmerksamkeit widmet (38–59). Sodann unterzieht sich der Vf. der dornenreichen Aufgabe einer Mythos-Definition (63–68), die er im Anschluß an J. Mohn (Mythostheorien, 1998) unter pragmatischem Aspekt als „exemplarische Geschichten" identitätsstiftenden Charakters definiert (68f) und im Anschluß an Kurt Hübner (Die Wahrheit des Mythos, 1985) unter ontologischem Aspekt als „Ursprungsgeschichte", welche die Realität im Walten des Göttlichen gründet (94). So gerüstet, beschreibt der Vf. im dritten Kap. synchronisch die Ereignisfolge, aber mehr noch die Darstellungsmittel des Markus (99–146), wobei er auf erhellende Weise auch auf die erzählten Orte und Zeiten, den Wechsel von Tag und Nacht, Licht und Dunkelheit, die Aktivität von Geistern, nicht zuletzt die große Bedeutung von Wundern verweist. Durchweg spürt man starke Sensibilität für die verborgen oder offen mythischen Züge der Markuserzählung, die nicht nur symbolisch interpretiert, sondern als Darstellungen des Basileia-Heiles wahrgenommen werden, die „Bild" und „Sache" in eins fallen lassen.

Den Hauptteil der Studie ist Kap. 4 (147–302). Dort unterstreicht K. die Deutung von *Arche* in Mk 1,1 als Kennzeichnung der gesamten Jesusgeschichte qua Ursprungsgeschichte (147–159), die ätiologische Funktion der galiläischen Streitgespräche Jesu Mk 2,1–3,6 (160–188), die Strukturverwandtschaft von Metaphorik und Mythos unter dem Aspekt der Basileia-Realität in der „Regelhaftigkeit natürlicher Prozesse" (188–212), die mythische Realität der Wunder (212–253) und v.a. die – keineswegs seltenen – mythischen Züge in der Passionsgeschichte (253–302), die deren Charakter als paradoxe Heilsgeschichte prägen. Ein knapper Schluß (303–314) sichert den Ertrag. Literaturverzeichnis und Register runden die gewohnt vorzügliche Ausstattung der Reihe ab.

Das hermeneutische Interesse am Mythos öffnet die Augen für eine Vielzahl wichtiger Aspekte des Markusevangeliums, die unter dem Vorzeichen der Kerygma-Theologie lange Zeit wenig beachtet worden sind: daß die Wunder Jesu *essentielle* Kap. narrativer Christologie und Soteriologie sind, daß die Wunder*geschichten* nicht eine ornamentale Umrahmung der alles entscheidenden Herrenworte sind, sondern aus eigenem Recht im Evangelium stehen, daß Orts- und Zeitangaben (ähnlich wie bei Johannes) symbolische Bedeutungen haben können u. v.a.m. Hermeneutisch interessant ist, daß der Vf. die notwendige *Interpretation* der mythischen Züge nicht darin sucht, ihnen einen existentiellen Sinn für die (heutige) Leserschaft abzugewinnen, sondern darin, ihre Funktion im Text zu bestimmen, daß sie nämlich die soteriologische Relevanz des Geschilderten signalisierten. Zu den Vorzügen der Arbeit gehört, daß der Vf. zum Schluß in wünschenswerter Deutlichkeit klarstellt, daß Markus sich zwar mythischer Anschauungen bedient, aber zugleich wesentliche Voraussetzungen mythischen Denkens durchbricht und nicht einen Jesus-Mythos erzählt; entscheidend sei, daß der Tod Jesu als wirklicher Tod erzählt und zum Kriterium der ganzen Erzählung erklärt wird (312f).

Freilich erheben sich an dieser Stelle auch Fragen. Sie betreffen v.a. den angewendeten Mythos-Begriff. Weder Mohn, der ausdrücklich einen „transkulturellen" Begriff vorschlägt, noch Hübner, den die interne Rationalität des Mythos interessiert, bringt die genuin theologische, und d.h.: notwendig polytheistische Struktur des Mythos ins Spiel, die aber für die Evangelienexegese sowohl unter religionsgeschichtlichen wie unter hermeneutisch-theologischen Gesichtspunkten nicht unwichtig sein dürfte. Die Konsequenzen für das Zeit-, Wirklichkeits-, Geschichts- und Heilsverständnis (idealtypisch gesprochen) des Mythos und des Evangeliums sind jedenfalls enorm. In dieser Hinsicht ist es zwar richtig beobachtet, daß *Arche* ein (Mk 1,1) „Gattungsbegriff" des Mythos ist, aber seine qualitativ andere Verwendung in einem Evangelium, das im Ganzen (nicht nur im Tode) die Geschichte Jesu wiedergibt, muß scharf herausgearbeitet werden.

In den Bahnen protestantischer Kreuzestheologie verläuft die christologische Zentral-These des Vf.s, Markus gehe es nicht „um die christologisch von Ostern her qualifizierte Person Jesu, deren Herrlichkeit einer permanent kritischen Korrektur durch das Kreuzesgeschehen unterliegt", sondern um „das von Jesus vertretene soteriologische Anliegen" (309), und Jesus erlasse Schweigegebote nicht, um seine Hoheit zu verschleiern, sondern um seine Erhöhung zu unterbinden (310). Beim ersten Punkt wird die Gefahr einer falschen Alternative sichtbar: Der doppelte Genitiv der Überschrift „Anfang des Evangelium Jesu Christi" spricht doch für ein gesteigertes Interesse auch an der Person Jesu, der freilich von Anfang bis Ende im Dienst der Gottesherrschaft steht. Beim zweiten Punkt scheint zu wenig gewürdigt, daß Jesus vom Anfang an nur als der „geliebte Sohn" Gottes (Mk 1,11) handeln kann. „Evangelium ohne Geheimnis" (309) scheint mir deshalb eine schlechte Kennzeichnung zu sein, wenn in Mk 4,11 ausdrücklich vom „Geheimnis der Gottesherrschaft" gesprochen wird.

Ungeachtet dieser Einwände, die strittige Grundfragen der Markusexegese berühren, bleibt es das Verdienst der Studie, die Aufmerksamkeit der Forschung auf die mythischen Motive im Markusevangelium gelenkt und dadurch das Verstehen des Textes substantiell gefördert zu haben.

Wuppertal Thomas Söding

Schmitt, Tassilo: **Paroikie und Oikoumene.** Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen zum 1. Clemensbrief. – Berlin / New York: 2002 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 110), geb. € 58,00 ISBN: 3–11–017257–7

Die Kirche in Rom nach dem Zeugnis des I Clem ist das Hauptthema der in drei Teilen gegliederten Untersuchung. Zuerst geht es um den Nachweis, daß das Verhältnis der römischen Kirche zum römischen Reich nicht durch Nähe, sondern durch Distanz geprägt ist (6–60). Diese Deutung spiegelt sich im ersten Terminus des Titels der Arbeit wider, indem die „Paroikie" auf die Existenz in der Fremde hinweist. Im zweiten Teil stellt der Vf. die „Lösungskompetenz" der römischen Kirche, die durch den Erfolg ihres Eingreifens in den Konflikt der korinthischen Gemeinde erwiesen wurde, in einen Zusammenhang mit einer „Theologie der Ökumene, die sich eben in dieser Kompetenz bewährt (61–95). Darauf weist der zweite Terminus im Titel der Arbeit hin. Den letzten Teil bildet der Abschnitt über „Die Kirche in Rom auf dem Weg zur Römischen Kirche" (97–113), der sich mit dem Autoritätsanspruch der römischen Gemeinde beschäftigt. An die lobenswert knapp gehaltene Untersuchung – insgesamt nur 116 S.! – schließen sich neun Appendices an (117–137), die unterschiedliche Themen behandeln, die allerdings auch die Frage nach der konzeptionellen Geschlossenheit der Arbeit aufwerfen. Neun Exkurse sind für einen

solchen Umfang entschieden zu viel, zumal einige von ihnen in den Gedankenduktus der Untersuchung gehört hätten (etwa der Appendix 3: ἐκκλησία als Kirche" [125–127] oder der Appendix 9: Das Präskript des 1. Clemensbriefes. Christliche Existenz zwischen Fremdheit und Bürgerschaft [135–137]), andere hingegen in die Einleitungsfragen (vgl. Appendix 1: Zur Datierung des 1. Clemensbriefes [117–122]) oder in ein weiteres Umfeld, das mit der Thematik der Arbeit nicht unmittelbar zu tun hat (vgl. Appendix 4: Fortunatus [127s]; Appendix 5: Anmerkungen zu Röm 13 [128–131]; Appendix 8: Zur Regelung der Nachfolge in kirchlichen Ämtern nach der Didache [134f]).

Die Frage der Ekklesiologie in den Texten der Alten Kirche ist deswegen schwer zu behandeln, weil jede Antwort mit vielen anderen Themen zusammenhängt, die im Rahmen eines überzeugenden methodischen Konzeptes auch die Berücksichtigung von weiteren Texten verlangt. Schmitt hat sich mit seiner Untersuchung dieser Herausforderung gestellt. Ob er ihr ganz gerecht wurde, ist in einigen Punkten fraglich.

Im ersten Abschnitt versucht der Vf. „gegen den bisherigen Konsens der Forschung" (5) über eine vom Schreiben bezeugte „Staatsfreundlichkeit" seine eigene Position herauszustellen. Überschaut man die Forschung der letzten Jahre, muß man feststellen, daß ein solcher Konsens nicht vorhanden ist. Stellungnahmen wie die von Chr. Eggenberger (1951) und K. Wengst (1986) darf man nicht als repräsentativ für die ganze Forschung nehmen, die sich zu dieser Frage in viel differenzierterer Form geäußert hat. Warum der Vf. Kirche und römisches Reich so deutlich voneinander trennt, geht letztlich auf ein Kirchenverständnis zurück, das recht fragwürdig ist. Die ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι in I Clem 61,1 werden nicht als Vertreter der römischen Macht verstanden, sondern sie „fungieren als Magistrate im Gottesreich, genauer in dessen irdischer Repräsentation, der Kirche" (52). Die Kirche „ist das Reich Gottes in dieser Welt. Deswegen hat dieses Reich nicht einen rein ‚futurischen' Charakter (...)" (58). Die Berufung auf E. Peterson, um diese Beurteilung zu stützen, ist wenig hilfreich. Nur aus dem Text selbst heraus hätte man eine so dezidierte Meinung vertreten dürfen, was aufgrund von I Clem allerdings m. E. nicht durchführbar ist (die dargelegte Deutung von I Clem 42,3 [56f] überzeugt nicht). – Ein Appendix ergänzt das Thema. Der Vf. plädiert entschieden für eine Übersetzung von ἐκκλησία mit „Kirche", und nicht mit „Gemeinde". Die „Kirche" sei nicht „irgendeine Gemeinde, sondern die „versammelte Gemeinde des Herrn, die ἐκκλησία κυριακή als in dieser Welt sichtbare Gestalt der βασιλεία τοῦ θεοῦ " (125f). – Hinter dieser Aussage verbirgt sich ein problematischer methodischer Ansatz. Die Behauptung, die Kirche sei die sichtbare Gestalt der Basileia, ist eine theologische Aussage, die historisch nicht überprüfbar ist. Der Historiker kann nur feststellen, ob Menschen in einer bestimmten Situation diese Aussagen gemacht haben oder nicht, und was sie darunter verstanden. Für die Frage nach der Gestalt der römischen Gemeinde in I Clem und deren Verhältnis zum römischen Staat ist diese Sicht der Dinge nicht dienlich. Der Vf. betrachtet das Schreiben „als Frucht eines intensiven Austausches innerhalb der Kirche in Rom" (15). Der Ausdruck „die Kirche in Rom" darf die Frage nicht verdrängen, ob es nicht mehrere Gemeinden in Rom gab. Daß „regelmäßig einer πόλις eine christliche Kirche entsprach" (126), müßte man auch in diesem Fall verifizieren. Der „Hirt des Hermas", ein römisches Dokument um 140, hat sprachlich und theologisch recht wenig mit I Clem zu tun. Gehörten die Christen, die den kirchlichen Hintergrund für diesen eigenartigen Text bilden, zu der gleichen Gemeinde, die sich als Absender des Briefes an die Korinther vorstellt, oder waren sie von ihr so unberührt, wie sie 140 von Markion und Valentinus unberührt blieben?

Beim Abschnitt über die „Lösungskompetenz" der römischen Gemeinde postuliert der Vf. eine *allgemeine* Verantwortung aller Kirchen füreinander (64.94f), bei der „die Kirche in Korinth im früheren Zustand ihrer Vollkommenheit eine wichtige Rolle" spielte (64). Die Charakterisierung der korinthischen Gemeinde geht auf eine unkritische Lektüre von I Clem 2,4–6 zurück. Die Berücksichtigung der korinthischen Korrespondenz des Paulus (vgl. 1 Kor 1,11; 5–6; 2 Kor 2,1–11; 10,10f; 11,5–15) hätte den Text als „captatio benevolentiae" erkennen lassen. Vollkommenheit war nicht die Stärke der Korinther. – Ähnlich unkritisch ist die gebotene Sicht über die Entwicklung des kirchlichen Amtes. I Clem 44 setze voraus, daß es „noch einige Episkopen gab, die von den Aposteln eingesetzt worden waren" (78 Anm. 70; 117). Das steht natürlich in I Clem 44, aber als historische Angabe ist sie unhaltbar, es sei denn, daß man die Geschichte des kirchlichen Amtes aus der Perspektive des Irenäus liest. Nach so vielen und guten Darstellungen zur Geschichte des Amtes erscheint die Meinung des Vf.s als wissenschaftlich überholt.

Der Appendix 9 zum Präskript des I Clem stellt die christliche Existenz als Existenz zwischen Fremdheit und Bürgerschaft dar. Das Thema wurde schon vorher angeschnitten (91f), aber nicht richtig entfaltet. Das Präskript würde alles enthalten, was im Brief dargelegt wird (135–137). Es geht nun um den Begriff der „Paroikie, der unbedingt die Frage nach der soziologischen Gestalt dieser Existenz in der Fremde stellt. Der Vf. zitiert auch 1 Petr (91f), aber übersieht das eigentliche Problem. In I Clem bezeichnet die „Paroikie" den theologischen Standort der Gemeinde, aber die soziologischen Folgen – wie in 1 Petr: Beschimpfungen, Verleumdungen, Bedrängnis – kommen nicht zur Sprache. Die ‚Unglücke und Vorfälle' in I Clem, 1,1 prägen nicht die Lage der Gemeinde. Ob man „Paroikie" als zentrales Thema in I Clem auffassen darf, ist fraglich.

Der Vf. hat einen anregenden Beitrag zur Ekklesiologie des I Clem geliefert. Daß er in der Behandlung des Themas m. E. nicht immer den richtigen Weg gefunden hat, bedeutet nicht, daß die gestellte Frage schon beantwortet wurde. Auf dieses Ziel hin wird es sich lohnen, sich mit seiner Untersuchung auseinanderzusetzen.

Benediktbeuren Horacio E. Lona

Bibelwissenschaften

Hoffmann, Heinrich: **Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 367 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 23), geb. € 79,00 ISBN: 3–525–53377–2

Die von Heinz-Wolfgang Kuhn betreute und im Wintersemester 1995/96 von der Ev.-theol. Fak. der Univ. München angenommene Diss. ist der Frage nach der Rolle des Gesetzes in der frühjüdischen Apokalyptik gewidmet. Heinrich Hoffmann beabsichtigt, mit seiner Untersuchung nicht nur einen spezifischen Beitrag zur Apokalyptikforschung zu leisten, sondern zugleich ein historisch angemessenes Verständnis der paulinischen Gesetzesaussagen anzubahnen. Die Beschränkung auf den apokalyptischen Traditionskreis trägt der religiösen Pluralität des antiken Judentums Rechnung, welche es nötig macht, frühjüdische Texte differenziert auf ihr jeweiliges Gesetzesverständnis hin zu analysieren.

Nach knapp gehaltenen Bemerkungen zur Fragestellung (17–20) gliedert sich die Arbeit in drei Teile. Der erste Teil ist mit „Das Phänomen der ‚Apokalyptik'" (21–70) überschrieben und bietet einen Überblick über wichtige Stationen der Apokalyptikforschung von den Anfängen bis zur Gegenwart. Dabei richtet sich das Augenmerk darauf, wie die einzelnen Forscher Wesen, Herkunft und Entstehung der Apokalyptik sowie deren Verhältnis zum Christentum bestimmt haben. An diesen forschungsgeschichtlichen Überblick schließt sich die eigene Sicht des Phänomens der Apokalyptik durch den Vf. an. Danach gehören Form und Inhalt eng zusammen. So rechnet der Vf. zu den formalen Kriterien der Apokalyptik die Pseudonymität und die Offenbarungsvermittlung in Visionen, Auditionen oder einem Dialog zwischen der Offenbarungsgestalt und dem Empfänger, und als zentrales inhaltliches Kriterium gilt ihm die „radikale Eschatologisierung des Geschichtsbewußtseins". Die an dieser Stelle geäußerte traditionsgeschichtliche Hypothese, daß das weisheitlich geprägte priesterliche Kalender- und Kultwissen die Frühphase des apokalyptischen Gesetzesverständnisses prägte, während in der Spätphase die mit prophetischer Überlieferung verbundene deuteronomistische Gesetzestheologie immer stärker hervortrat, findet in den vom Vf. durchgeführten Analysen von apokalyptischen Texten des Frühjudentums ihre Verifikation.

Der zweite und damit zugleich der Hauptteil der Untersuchung erörtert die „Rolle des Gesetzes in den zentralen Texten der frühjüdischen Apokalyptik" (71–323). Behandelt werden – in der Reihenfolge nach dem Zeitpunkt ihrer Endredaktion – folgende fünf ursprünglich in hebräischer oder aramäischer Sprache abgefaßte Schriften: Danielbuch, äthiopisches Henochbuch, Himmelfahrt des Mose, 4. Esrabuch und syrische Baruchapokalypse. Wegen seiner nahen Verwandtschaft mit diesen apokalyptischen Texten im eigentlichen Sinne wird anhangsweise auch das Jubiläenbuch berücksichtigt. Dabei werden in den einzelnen Abschnitten Aufbau, Inhalt, Entstehung und traditionsgeschichtliche Zusammenhänge der betreffenden Schrift erörtert, um ein zutreffendes Verständnis der darin enthaltenen Gesetzesaussagen zu ermöglichen. An Untersuchungsergebnissen verdienen festgehalten zu werden: Die Ereignisse in Palästina unter Antiochus IV. Epiphanes erweisen sich für die frühjüdische Apokalyptik von einschneidender Bedeutung. Während bis dahin allein die Zugehörigkeit zum Volk Israel die Teilhabe am eschatologischen Heil verbürgt (so dominiert noch in Dan 2 der Bundesgedanke), wird nun das Gesetz dem Bund vorgeordnet, insofern im Endgericht alles vom Toragehorsam abhängt. An die Stelle Israels treten die „Gerechten". Zwar wird der deuteronomisch-deuteronomistische Gesetzesbegriff rezipiert, zugleich aber wird er individualisiert und eschatologisiert, d. h. das Gesetz wird von der Geschichte Israels abgelöst und der mit ihm verknüpfte Tun-Ergehen-Zusammenhang wird ins Eschaton transformiert. Es kommt hinzu, daß das Gesetz universalisiert wird: Das Gesetz umfaßt nicht nur die Sinaigesetzgebung, vielmehr ist es auch kosmisches Gesetz. Daß in der Frühphase der Apokalyptik (äthHen 6–36; Dan 2)

kaum vom Gesetz die Rede ist, erklärt sich aus dem Gedanken der Sündenverfallenheit der gegenwärtigen Welt, der der freien Verantwortlichkeit des Menschen für sein Verhalten wenig Raum läßt. Dagegen wird in späteren apokalyptischen Texten (äthHen 92; 94–105; AssMos; IV Esr; syrBar) der Toragehorsam eingeschärft, um Möglichkeit und Notwendigkeit ethischen Handelns nicht in Frage zu stellen.

Im abschließenden dritten Teil der Arbeit wird in der Form eines Ausblicks das zuvor erhobene Gesetzesverständnis der frühjüdischen Apokalyptik einerseits mit dem der Qumrangemeinde (324–334) und andererseits mit dem des Paulus (335–348) in Beziehung gesetzt. Aus den in Qumran selbst verfaßten Texten (u. a. 1QpHab; 4QpNah; 4QPs[a]; CD; 1QH; 1QSa; 1QSb) geht hervor, daß allein die Mitglieder der Qumrangemeinde die Tora als Ganze – d. h. sowohl ihre offenbarten als auch ihre verborgenen Gebote (Sonderlehren über Sabbat und Kalenderfrömmigkeit) – einhalten, was die Voraussetzung für den Bund Gottes ist. „In Qumran steht eine mit der Sündenverfallenheit verbundene ‚Gnadenkonzeption' und eine mit der Entscheidungsfreiheit verbundene ‚Gesetzeskonzeption' recht unverbunden nebeneinander." (332) Was das Gesetzesverständnis des Paulus betrifft, nimmt der Vf. eine Vielzahl traditionsgeschichtlicher Wurzeln an: neben der frühjüdischen Apokalyptik etwa das Griechisch sprechende Diasporajudentum (vgl. dazu den Exkurs: 335–337). Mit der frühjüdischen Apokalyptik teilt Paulus die absolute Rede von „dem Gesetz", die Unterstreichung des Machtcharakters der Sünde und die betonte Vorordnung des Gesetzesgehorsams gegenüber dem Bundesgedanken sowie die enge Verknüpfung von kosmischer Gesetzmäßigkeit, Kalenderfrömmigkeit und Toragehorsam.

Außer durch den bereits erwähnten Exkurs wird das Buch noch um drei weitere kürzere Exkurse bereichert – und zwar zum Problem eines pharisäischen Gesetzesverständnisses (65f), zur Menschensohnproblematik in Dan 7 (86–88) und zur Kalenderdiskussion im Frühjudentum (163–167). Am Ende steht ein Literaturverzeichnis (349–367).

Insgesamt handelt es sich um eine solide durchgeführte und darüber hinaus gut lesbare Untersuchung mit klarer Herausstellung der erzielten Ergebnisse. Nicht nur erhält die gegenwärtige Apokalyptikforschung durch die vorliegende Arbeit zweifellos einen wichtigen Impuls, sondern auch für die ntl. Wissenschaft ist die Untersuchung von besonderem Interesse, da sie einen wertvollen Beitrag zur traditions- und religionsgeschichtlichen Erhellung des paulinischen Gesetzesverständnisses leistet. Auf dem hier eingeschlagenen Weg muß konsequent weitergegangen werden, um zu einem historisch sachgemäßen Verstehen sowohl der „positiven" als auch der „negativen" Gesetzesaussagen des Paulus zu gelangen.

Daß man in Detailfragen von der Meinung des Vf.s abweichen wird (etwa bei der Deutung der Menschensohngestalt in Dan 7; vgl. dazu W. Zager, Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu, BZNW 82, 1996, 71–80), ändert nichts daran, daß er ein weithin konsensfähiges Buch vorgelegt hat.

Bochum Werner Zager

Michel, Andreas: **Theologie aus der Peripherie.** Die gespaltene Koordination im Biblischen Hebräisch. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. XI, 420 S. (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beihefte, 257), Ln € 108,00 ISBN: 3–11–015689–X

Die Arbeit wurde 1996 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen als Diss. angenommen und ist durch die grundlegenden Forschungen von Walter Groß zur Satzteilfolge im Hebräischen entscheidend geprägt.

Der sprechende Titel „Theologie aus der Peripherie" beschreibt die Ausrichtung der Studie. Sie beschäftigt sich mit der „sprachliche Peripherie", näherhin mit dem syntaktischen Phänomen der gespaltenen Koordination im hebräischen Verbalsatz. Andreas Michels Analysen führen aber, wie er zeigen kann, „ins exegetisch-theologische Zentrum" (42). Ehe etwa im Kap. 1 (23–42) der Begriff der gespaltenen Koordination in Auseinandersetzung mit der hebraistischen Forschungsgeschichte – zitiert werden neben den Grammatiken von Ewald, König und Brockelmann v. a. die Arbeiten von Bloch (1946), Levi (1987) und Tsumura (1983) – und in Diskussion mit der einschlägigen linguistischen Literatur definiert wird, stellt M. das syntaktische Problem am Beispiel von Gen 2,9 vor. Der Hauptteil der Arbeit untersucht dann die Belege der gespaltenen Koordination nach Satzteilen gegliedert. Die Arbeit enthält darüber hinaus zwei exegetisch-theologische Exkurse, erstens zur „Landverheißung in der Genesis (Gen 13,15 / 28,13)" (74–84) und zweitens zur „Segens- und Fluch-‚Verheißung'" (Gen 28,14 / Dtn 28,46)" (85–90), und schließt mit einer „Exegetischen Konkretion" zu Num 28 (365–382) ab; es folgt ein ausführliches Stellenregister.

Mit der Diskussion zu Gen 2,9 und zum Lokativ „in der Mitte des Gartens", der zwischen dem „Baum des Lebens" und dem „Baum der Erkenntnis" steht, kann M. zeigen, „welch zweifelhafte Karriere diese zum Regelsystem des Biblisch-Hebräischen gehörende Konstruktion in Gen 2,9 gemacht hat ..." (2)

Denn das syntaktische Argument des „Nachhinkens" des Baumes der Erkenntnis muß in der Forschung ganz unterschiedliche literarkritische Operationen und stilistische Satzteilhervorhebungen begründen. M. stellt dagegen die These auf, daß ein Verbalssatz mit sperrendem Lokativ nicht ungrammatisch ist, sondern eine syntaktisch regelhafte Konstruktion mit einer bestimmten Funktion darstellt. „Die Spaltung leistet etwas, was Kontinuität nicht oder nur erheblich schlechter leisten kann (...). Ein nur teilweiser syntaktisch-semantischer Bezug zwischen den gespaltenen Gliedern und dem spaltenden Glied ist *ein* wichtiger Grund, warum diskontinuierliche Konstruktionen – aus sprachökonomischen Gründen und im Interesse der Verdichtung von Information – gewählt werden." (20)

M.s Ausführungen zeigen auch die Ziele seiner Untersuchung an. Er will gegen das Urteil der Ungrammatizität die Regelhaftigkeit gespaltener Koordinationen im Hebräischen belegen und die damit verknüpften Funktionen differenziert beschreiben (23). Der genaue Untersuchungsgegenstand sind „die diskontinuierlich realisierten, d. h. durch mindestens ein dazwischentretendes Satzteil gesperrten, gleichwohl meist durch Syndese (besonders ו, seltener אוֹ) verbundenen und im Normalfall gereihten, somit koordinierten, aber nicht prädikativen Satzglieder in biblisch-hebräischen Verbalsätzen bzw. verbalen Konstruktionen, kurz: das Phänomen der ‚gespaltenen Koordination' bzw. der ‚Abspaltung' einzelner koordinierter Satzglieder." (23) M. ist sich dabei des Ortes seiner syntaktisch ausgerichteten Studie sehr wohl bewußt. Der Nachweis regelhafter mit der gespaltenen Koordination verknüpften Funktionen macht die Literarkritik zwar um das Argument der Ungrammatizität dieser Konstruktionen ärmer, diese selbst aber nicht überflüssig, zumal der „literarkritische Status" der Einzelfälle jeweils geklärt werden muß (22f).

Mit dem Kap. 2 „Spaltungen mit Pronominalisierung im ersten Glied" (43–90) wendet sich M. einer Sondergruppe von Belegen zu, für die eigene Stellungsregeln gelten. M. formuliert und begründet zwei Regeln: 1. Bei Spaltungen zwischen Vorfeld und Hauptfeld ist nur das im Vorfeld stehende erste Element der Reihung fokussiert (70). 2. In Analogie zur Pronominalregel ist „gespaltene Koordination im Hauptfeld von Verbalsätzen (inkl. היה-Sätzen) – wo möglich – bei Reihungen mit den Präpositionen אל, את (ʾitt), ב und על und bei solchen mit verbsuffigiertem direktem Objekt der unfokussierte Normalfall. Eine Ausnahme stellen die Reihungen von את (ʾat) + Suffix dar, weil sie vom Subjekt komplett in Verbferne verdrängt werden, gegenüber allen anderen Satzgliedern aber komplett in Verbnähe verbleiben." (66)

Zur Gegenprobe konstituiert M. sehr sorgfältig verschiedene Vergleichsgruppen (45–50.69f), präsentiert alle Belege übersichtlich (51.69), diskutiert sie einzeln (52–66.70–74) und kann so die oben zitierten Regeln überzeugend erweisen. Etwas irreführend sind allerdings die Gliederungspunkte 2.1.3, „Spaltung in Nominalsätzen", da sich die Studie auf Verbalsätze konzentriert, Punkt 2.1.4 „Kontinuierliche Belege aus Pronomen mit lexematischer Fortführung", der die Belegstellen nicht nach Vorfeld und Hauptfeld differenziert, und Punkt 2.1.5 „Erste Auswertung", der sich nicht, wie die Überschrift vermuten läßt, auf eine erste Funktionsbestimmung der diskontinuierlichen Belege bezieht, sondern allein die Konstituierung von Vergleichsgruppen vornimmt, wie dies auch der folgende Punkt 2.2.1. „Etablierung der Vergleichsgruppen" tut. In diesem Kap. enthalten ist ein Exkurs zur „Landverheißung in Genesis (Gen 13,15 / 28,13)". Schon immer wurden die unterschiedlichen Adressaten der Landverheißungen in der Genesis, „dir", „deinem Samen", „dir und deinem Samen" diachron zu erklären versucht, wobei von verschiedenen Forschern „die kontinuierlichen und die diskontinuierlichen ‚dir und deinem Samen-Formulierungen'" als Übergangsstadien im Überlieferungsprozeß angesehen werden (76). M. ist sich dessen bewußt, daß die mit diskontinuierlicher Reihung verknüpfte Foskusdifferenz „eher dazu geeignet ist, Spielräume zu eröffnen, und nur in Einzelfällen Modellvorstellungen für unmöglich zu erklären." (84) Trotzdem kann er zeigen, daß aus syntaktischer Sicht einer literargeschichtliche Abfolge 12,7 → 28,13 (oder auch gleichzeitig mit 12,7) → 13,15 + 13,17 nichts entgegensteht, während sich die Abfolge 13,17 → 13,15 + 28,13 → 12,7, wie sie Rendtorff vorschlägt, „weder diachron begründen noch synchron verstehen läßt." (84) Anders als dieser Exkurs zu den Landverheißungen, der ausgehend von der fokusanalytischen Betrachtungsweise zu einem interessanten Ergebnis kommt, scheint mir die Argumentation des folgenden Kap.s 2.4 „Segen und Fluch-‚Verheißungen' (Gen 28,14 / Dtn 28,46)" nur wenig von den syntaktischen Beobachtungen herzukommen. Gen 28,14 wird zwar als Normalfall ohne Fokussierung eingestuft und damit Rendorffs überlieferungsgeschichtliches Urteil widerlegt; es werden allerdings keine weiteren exegetisch-theologischen Folgerungen angeschlossen. Inwiefern die Ausführungen zu Dtn 28,46 an syntaktische Beobachtungen anknüpfen, bleibt mir unklar.

Kap. 3 „Gespaltene Subjekte" (91–170) geht anfangs auf die grundsätzlichen Fragen ein, wie mehrteilige Subjekte formuliert werden können, und welche Komitativformulierung nicht als Teil eines mehrteiligen Subjektes, sondern als eigenständiger zweiter Satz anzusehen ist.

M. behauptet die Grammatizität für alle Formulierungen in seinem Paradigma (106). Für die Variante 9 schränken dies allerdings die Ausführungen zum kontextgetilgten ersten Subjekt stark ein (156–165). Zur Beurteilung der Satzhaftigkeit von Komitativformulierungen werden folgende Regeln herangezogen: 1. Pluralisches Verbum finitum spricht für ein mehrteiliges Subjekt. 2. Soweit Komitativformulierungen kontinuierlich zum erstgenannten Subjekt stehen, sind sie als Teil des Subjektes und nicht satzhaft zu deuten. 3. Syndese vor dem את/עם-Glied ist satzweisend. 4. Diskontinuierlich stehende Komitativformulierungen ohne sPP sind Zwei-Satz-Formulierungen, wobei ein ergänzender nominaler Umstandsatz vorliegt. Das Paradigma erweist sich bei der Klärung dieser Fragen als kaum hilfreich, da konsequente Bezugnahmen im Text fehlen und im Paradigma selbst eine einführende Erläuterung und die Differenzierung von Subjekterweiterung, gespaltener Koordination (Varianten 5, 9?) und satzhafter Ergänzung (Varianten 17, 18, 19, 21, 22, 23) fehlt.

Im Anschluß daran werden die Belege der Subjektspaltungen einzeln vorgestellt und diskutiert. Ohne Stellungsunterschied läßt sich je eine Regel für die Prosa und für die Poesie erkennen. In der Prosa wird die Sperrung aus textsyntaktischen Gründen vorgenommen, sie trägt zu einer „differenzierenden Gewichtung der Akteure" innerhalb einer Erzählung bei (132.141). In der Poesie gehen dagegen gespaltene Subjekte nicht mit einer unterschiedlichen Gewichtung der Akteure einher, sondern gehorchen „innerpoetischen Parametern" (135.145), etwa der Bildung von Ballastvarianten, einer Spaltungsfigur, die zu den „Pivot-Patterns" gehört.

Zur Gegenprobe für die „Prosaregel" werden die Belege der Subjekterweiterung ohne Komitativ untersucht. Sie zeigen, daß bei Gleichgewichtung der Akteure, „ein wiederaufnehmendes sPP implementiert werden *müsse*." (143) Das Kap. zur Subjekt-Spaltung schließt mit Überlegungen zum sog. „Wāw concomitantiae" ab, in dem M. aus folgenden Gründen gegen ein „Wāw concomitantiae" dafür plädiert, daß „das Auftreten der Syndese mit ו syntaktisch grundsätzlich als Koordination gleichwertiger Satzglieder zu beschreiben" ist (170): 1. Es gibt Belege, in denen das Verb nicht mit dem erstgenannten Subjekt übereinstimmt, was es aber bei Annahme eines Wāw concomitantiae tun müßte. 2. Zusätzlicher Komitativ würde ein syntaktische Doppelung darstellen. 3. Das Fehlen der im Arabischen häufigen Fortführung eines getilgten ersten Subjektes durch Wāw concomitantiae spricht ebenfalls gegen eine solche syntaktische Funktion von ו.

Die beiden folgenden Kap. 4 „Gespaltene direkte Objekte" (171–306) und 5 „Spaltungen beim Rest der Ergänzungen und bei Angaben" (307–364) zeigen eine gegenüber den vorherigen Kap.n veränderte Aufbereitung des Materials. Damit ist zwar das Auffinden eines Einzelbeleges erleichtert, man vermißt hier aber die argumentative Herleitung der Funktionen und die Gegenproben. Folgende acht „Funktionen" werden zusammen mit entsprechenden Stellungsregeln genannt und erläutert: „1. Fokusdifferenzen zwischen den koordinierten Teilen, 2. Textfunktionen und satzübergreifende Funktionen: Fokussierende und nichtfokussierende Anknüpfung bzw. Diskursgliederung, 3. Syntaktisch-semantischer Teilbezug sperrender Satzglieder auf nur ein Teil des gespaltenen Satzglieds, 4. Partielle syntaktisch-semantische Integration des abgespaltenen direkten Objekts/Elements im Satz (Zeugma), 5. Spaltung zwecks syntaktischer Eindeutigkeit, 6. Poesie: Metrik, ornamentale Funktionen und sperrende Vokative, 7. Spaltung als text- und literarkritisch signifikanter Faktor: Ruinen, 8. Keine gespaltenen Koordinationen (...)" (175). Interessante Stellungsregeln sind hierbei: „Nur das gegenüber der Normalfolge (auch späte Realisierung) verschobene Element trägt [dabei] einen Fokus." (176) Im Vorfeld stehende direkte Objekte sind deshalb anders als Subjekte immer stark fokussiert (174). Solche Regeln gelten nicht notwendigerweise auch in der Poesie, wo Spaltungen durch „Zwangslagen zwischen Metrum einerseits und syntaktisch-pragmatischen Faktoren andererseits" bedingt sein können (180). „Zeitangaben werden auch gespalten zur Fokussierung der ganzen Zeitangabe bzw. zur Signalisierung von sowohl-als-auch-Verhältnissen bei Zeitangaben." (308f)

Beide Kap. schließen jeweils mit der Besprechung von Sondergruppen: mit getilgten ersten direkten Objekten und ihrer Möglichkeit sie syndetisch fortzuführen, mit den oben bereits genannten Zeitangaben, mit Spaltungen syntaktisch/semantisch differenzierter gleichwohl koordinierter Glieder und mit Satzteilen, die der Deiktikaregel bzw. der Sub+ePP-Regel folgen und wie pronominalisierte Elemente die Tendenz zur Verbnähe haben.

In der „exegetischen Konkretion" zu Num 28–29 am Ende des Buches weist M. ausgehend von der syntaktischen Beobachtung der teilweisen diskontinuierlichen Stellung des Trankopfers נסך die Richtigkeit des Urteils Andersons (1992) nach, daß „es sich bei diesem Text um ein Produkt innerbiblischer Exegese" handelt. (365)

Dabei erbringt nach M. der Vergleich der Tamidopferpassage Num 28,3–8 mit Ex 29,38–42 und Ex 40,29 folgenden Ertrag: „Der Vf. von Num 28,3–8 führt ausgehend von Ex 29,38–42 und Ex 40,29 eine terminologische und sachliche Klärung ein, die zu einer deutlichen Ausgliederung des Trankopfers aus dem ‚eigentlichen' Tamidopfer führt. Mit Num 28,3–8 liegt eine erste Exegese von Ex 29, wahrscheinlich sogar Ex 29 und Ex 40 zusammen, vor. Die Aussonderung der Trankopfer geht nach Ausweis allein schon des überzähligen ליהוה mit einer Aufwertung derselben einher. (...) Die Ausgliederung des Trankopfers aus dem Begriff des Tamidopfers führt dazu, daß das Trankopfer neben dem ‚eigentlichen' tierisch-vegetabilen Tamidopfer um der Vollständigkeit willen im folgenden [V.10.15.24.31] immer eigens genannt werden mußte – und sollte." (377). Die diskontinuierliche Reihung des Trankopfers in V15.24 [„Mit V31 liegt eine Ruine vor.] erweisen sich dabei als Beispiele für Fokusdifferenzen – das Trankopfer wird der Vollständigkeit halber genannt, ist aber nicht fokussiert." M. kommt so zu dem Urteil, daß „sich die schon im Textüberlieferungsprozeß problematischen gespaltenen Koordinationen im Zusammenhang der Trankopfer als Weg zum Text, zu seinem Wachstum und so zu seinem Verständnis auch im Detail" erweisen. (382) M. kann damit Ungereimtheiten im Text Num 28 erklären, die ohne die Kenntnis der Funktionen gespaltener Koordinationen etwa von Volgger 2002 (ATS 73) zwar konstatiert, aber nicht gelöst werden: „Die zwei Opfertypen Brand- und Speiseopfer werden nach Num 28f immer zusammen angeführt. Deren Verbindung mit dem Trankopfer ist nicht immer ganz klar." (212)

M. befreit mit dieser Untersuchung überzeugend die gespaltene Koordination vom Verdacht der Ungrammatizität, macht präzise Funktionsangaben für diese im Hebräischen regelhafte Stellung und führt interessante exegetisch-theologische „Anwendungen" vor. Die Mehrzahl der Belege sind ausführlich besprochen, so daß auch, wer am Einzelfall interessiert ist, eine kenntnisreiche, argumentativ abgestützte Deutung nach dem Fokus-Hintergrund-Schema findet. Nebenbei lernt man viel über Stellungsregeln im hebräischen Verbalsatz. Kritisch sei nur angemerkt, daß bei der Bearbeitung dieses komplexen Themas die Rangigkeit der verschiedenen Parameter der hebräischen Satzmodulierung nicht immer klar ist. Z. B. werden die Sätze mit diskontinuierlichem Subjekt nach Vorfeld-Hauptfeld-Spaltung und nach Spaltung innerhalb des Hauptfeldes differenziert. Im Hinblick auf die Funktionsbestimmung der Diskontinuität trägt diese Differenzierung aber wie beim direktem Objekt nichts aus.

Die Untersuchung ist in jedem Fall aber als wichtige Arbeit an der Schnittstelle von syntaktischer und exegetischer Forschung zu bewerten, deren Ergebnisse sowohl in der Hebraistik als auch in der Textauslegung mit sehr großem Gewinn zur Kenntnis genommen werden können.

Würzburg Maria Häusl

Kirchengeschichte

Köhler, Joachim: **Geschichte – Last oder Befreiung.** Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, hg. v. Rainer Bendel unter Mitarbeit v. Christian Holzapfel und Christian Handschuh. – Ostfildern: Schwabenverlag 2000. 251 S., geb. € 25,00 ISBN: 3–7966–1003–X

Wenn akademische Lehrer emeritiert werden, erhalten sie zumeist von Schülern und Kollegen eine FS. Nicht selten werden diese jedoch zu Sammelsurien, weil es kaum einmal gelingt, eine überzeugende (thematische) Ordnung in die oft recht unterschiedlichen Beiträge zu bringen. Anderseits gehen zum Teil hochkarätige Einzelstudien in FSen unter, weil man sie dort eher nicht sucht bzw. vermutet, weshalb man diese Gattung mitunter als „literarischen Friedhof" bezeichnet hat. Deshalb geht man in letzter Zeit häufiger dazu über, den Jubilar dadurch zu ehren, daß man „ausgewählte Vorträge und Aufsätze" aus dessen eigenem Œuvre als FS noch einmal gesammelt vorlegt. Auf diese Weise haben jüngst in der kirchenhistorischen Zunft etwa Klaus Ganzer (Würzburg) und Rudolf Reinhardt (Tübingen) respektable Sbde ihrer wichtigeren Arbeiten, die einen gelungenen Überblick über das Gesamtwerk oder einen wichtigen Schwerpunkt geben, erhalten.

Ein ähnlicher Weg wurde aus Anlaß von Joachim Köhlers 65. Geburtstag beschritten. Der „schlesische Schwabe", der in Tübingen die Professur für kirchliche Landesgeschichte in Südwestdeutschland vertrat, v.a. aber als Hg. des „Archivs für schlesische Kirchengeschichte" und kritischer Zeithistoriker hervorgetreten ist, erhielt ebenfalls eine Sammlung „ausgewählter Vorträge und Aufsätze" als FS. Allerdings handelt es sich nicht um die großen hochakademischen Beiträge, sondern zumeist um bislang ungedruckte Vorträge, die sich – im guten Sinne populär – an ein breiteres Publikum wenden. Dadurch wird auch K.s ureigenes Anliegen deutlich: Die große Synthese mit Handbuchcharakter ist seine Sache nicht. Er versucht Kirchengeschichte als Last oder Befreiung in konkrete Zusammenhänge hinein zum Sprechen zu bringen. Nicht als l'art pour l'art in Regierungsdaten von Päpsten und Kaisern, sondern als „gefährliche Erinnerung" für das heutige Leben von Christinnen und Christen. „Der Versuch, aus der traditionslosen, individualistischen und hedonistischen Gegenwart in eine heile Vergangenheit zu fliehen, muß scheitern" (29). So lautet seine These, die über dem ganzen Bd steht. Daß eine Flucht in die gute alte Zeit wenig statthaft ist, wird unbarmherzig immer wieder durchbuchstabiert – etwa in der gelungenen Formulierung: „Wenn wir von mittelalterlichen Kathedralen träumen, dann sollten wir uns nicht nur auf die farbigen Fenster der Kirche konzentrieren, wir sollten das Leben bedenken, das sich im Schatten der Kathedralen (...) abgespielt hat – und das war oft ein ärmliches und erbärmliches Leben, und das war das Leben der meisten Leute" (31). Die Alltagsgeschichte, die Geschichte der kleinen Leute, nicht die klassische Institutionengeschichte sind K.s Thema. Er plädiert für die „vorletzten Wahrheiten" (28) als Aufgabe der Kirchengeschichte, er verschweigt die Schuld und Last in der Christentumsgeschichte genauso wenig, wie das befreiende Potential, das in ihr liegt, gleichgültig ob er sich mit der Hirsauer Reform und ihren Klerikalismen, der mittelalterlichen Legende als Medium der Verkündigung, mit Bonifatius, dem Hl. Wolfgang, Franz v. Assisi oder der Laienbewegung im Mittelalter beschäftigt. Auch seine verschiedenen Beiträge zu Pfarreijubiläen (Wendelsheim, Otterswang, St. Nikolaus Stuttgart, Horb a. N.) sind voller Sprengkraft, etwa wenn er – um nur ein Beispiel zu nennen – die Aussagen des Papstes zur

Frauenordination kritisch historisch hinterfragt (162) und vieles am christlichen Abendland als „Äußerlichkeit" und „Fassade" brandmarkt. Dieser zum Teil ätzenden Kritik an Kirche und Christentum, in der die Last der Kirchengeschichte zum Ausdruck kommt, korrespondieren seine Beiträge über Heinrich Seuse und Angelus Silesius, die großen Mystiker, denen K.s ganze Liebe gehört und die für ihn befreiend wirken. Allerdings erreicht die Institutionenkritik gerade hier ihren Höhepunkt, gepaart mit einem Schuß Anti-Intellektualismus: „Es sind gewagte Bilder (...), mit denen Angelus Silesius immer wieder das Geheimnis ausspricht, daß Gott in der mystischen Ergriffenheit, also unmittelbar ohne die Vermittlung von Christus und Kirche erfahren werden kann (...). Die Menschen haben Hunger. Aber niemand reicht ihnen Leben spendendes Brot. Im Streit der Meinungen geht es um Erkenntnisse, intellektuelle Einsichten, die dem Menschen vermittelt werden. Durch intellektuelle Erkenntnisse, auch wenn es Wissen um Gott ist, ist noch niemand Heil widerfahren" (123). Aus mystischer Perspektive wirft K. daher den Kirchen vor, daß sie als „Institutionen die Wahrheit nur verwalten" (124).

Die 14 hier versammelten Beiträge geben einen treffenden Einblick in K.s kirchenkritisches Verständnis der Kirchengeschichte. Auch wenn man über manche seiner Analysen geteilter Meinung sein kann und manche Interpretationen Anstoß erregen dürften – eines kann man K. nicht vorwerfen, nämlich was Ignaz von Döllinger den Tübingern nach ihrem Schweigen zum Unfehlbarkeitsdogma von 1870 ins Stammbuch schrieb, sie betrieben nur noch theologische Allotria; K. packt heiße Eisen der Kirchengeschichte an, zur Not auch in Reden gegen den Trend in unserer Zunft.

Münster Hubert Wolf

Patzold, Steffen: **Konflikte im Kloster.** Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs. – Husum: Matthiesen Verlag Ingwert Paulsen jr. 2000. 426 S. (Historische Studien, 463), kt € 61,00 ISBN: 3–7868–1463–5

Mönche ermordeten oder verstümmelten die ihnen gegenüber widerspenstigen Äbte. Neugewählte Klostervorsteher vertrieben die ihnen mißliebigen Brüder und erlaubten nur ihrer eigentlichen Anhängerschaft den weiteren Aufenthalt im Kloster. Klosterkonvente brannten ihre eigenen Klostermauern als letztes Mittel zur Lösung innerklösterlicher Entzweiungen nieder. Sogar in der Welt lebende Verwandte der innerklösterlich streitenden Mönche beteiligten sich von Außen auf höchst einflußreiche Weise an den Klosterkonflikten. Dieser offenkundige Gegensatz von monastischer Wirklichkeit und kommunitärem Ideal legt es nahe, die wenig rühmlichen Seiten hochmittelalterlichen Mönchtums in Ursachen und Auswirkungen eingehend zu analysieren. Dieses Vorhaben unternimmt die bei dem Hamburger Mediävisten Hans-Werner Goetz angefertigte Diss. von Steffen Patzold auf perspektivreiche Weise. Sie bietet gerade keine ‚chronique scandaleuse', sondern erschließt in Fortführung aktueller sozialgeschichtlicher Forschungsansätze vielmehr den facettenreichen Horizont einer längst vergangenen Gesellschaft, wie er sich beim Blick durch die Klosterfenster streitender Mönchskonvente auftut.

Im Zentrum der Arbeit stehen acht Fallbeispiele, von denen sich fünf auf Konflikte zwischen Abt und Konvent sowie drei auf Auseinandersetzungen unter den Konventualen beziehen. Die Darstellung der jeweiligen Konfliktlage folgt dem von Fall zu Fall leicht abgewandelten Schema von „Konfliktführung" und „Streitaustragung und -beilegung". Je nach Einzelfall schließen sich wiederum untergliederte Ausführungen zu „Konfliktursachen" oder „Folgen des Konflikts" an. In all den Fällen, in denen unterschiedliche Primärdarstellungen des Konflikts vorliegen, bringt P. diese zur Sprache und wägt sie hinsichtlich ihrer inhaltlichen Schwerpunktsetzungen sorgsam gegeneinander ab. Brutale Auseinandersetzungen, von denen er berichtet, kamen offenbar selbst in den renommiertesten Klosterfamilien des ottonisch-salischen Reiches vor (hier St. Gallen mit drei, St. Trond mit zwei schweren Konfliktfällen, überdies Fulda, Laubach und Petershausen mit je einem Streitfall). In mancher Hinsicht sind diese Streitigkeiten untereinander vergleichbar, hinsichtlich der meisten Aspekte jedoch verbietet sich der Rückschluß auf eine einheitliche Konfliktführung und -beilegung, wie P. in seinem forschungsgeschichtlich höchst innovativen Kap. „Vergleich und Analyse – Innerklösterliche Konflikte im ottonisch-salischen Reich" darlegt.

Methodisch entscheidet sich P. für ein exemplarisches Vorgehen anhand von Fallbeispielen, die er schließlich in ihren Einzelergebnissen miteinander vergleicht, durch ergänzende Beiziehung weiterer Fälle absichert und in größere Zusammenhänge einordnet, weil die „Konflikte als Teil der klösterlichen Lebenswelt" fast nicht in seriellen Quellen, sondern allzumeist in Hagiographie und Historiographie überliefert sind. Es ist festzuhalten, daß innerklösterliche Konflikte offenbar häufiger vorkamen als bislang angenommen. Sie zogen sich lange – bisweilen über Jahre – hin und ließen die ‚vita communis' zu einer ‚vita discors' herunterkommen; unter Anspielung auf das Verständnis des Klosterlebens als einer ‚mortificatio carnis' konnten diese innerklösterlichen Streitigkeiten sogar als ‚longae et diuturnae mortes' mit schwerwiegenden Folgen wahrgenommen werden. Zu dem ideellen Verlust („schlecher Ruf") eines Klosters, der sich sofort in einem Rückgang der Schenkungen niederschlug, kamen die materiellen Verluste. Umgekehrt konnte der Konflikt auch ein „Schreibanlaß" sein: So verfolgen zahlreiche Heiligenviten das unterschwellige Ziel, die Rechtmäßigkeit einer zur Disposition stehenden Forderung mit der Absicht des heiligen Klosterpatrons zu begründen. Zugleich ließen sich derartige Werke an den Konvent selbst richten, um diesen unter Verweis auf die gemeinsamen geistlichen Wurzeln zur ursprünglichen Einigkeit zurückzuführen. Schließlich konnten sie auch der Außenwelt gelten, um diese auf das heilige Klosterzentrum neuerlich aufmerksam zu machen.

V. a. intendiert die vorliegende Studie, „systematisierend das breite Spektrum an Methoden und Möglichkeiten aufzuzeigen, mit denen insgesamt klösterliche Konflikte im ottonisch-salischen Reich ausgetragen wurden" (253). Die Mittel der Konfliktführung waren wahrhaft vielfältig: Der Konflikt konnte sich auf den Konvent beschränken, konnte aber auch dazu führen, daß sich die vom Streit betroffenen Mönche außerhalb des Klosters (zumeist verwandtschaftliche) Stärkung für ihr Streitanliegen holten. Wenn der Konflikt unter Konventualen tobte, war das Primkapitel die richtende Instanz; bei Beteiligung des Abtes am Konfliktgeschehen konnte der König als Herrscher eingeschaltet werden oder der weltliche Herr des Klosters; auch eine Audienz vor dem Bischof bzw. dem Papst als ‚Letztinstanz' war möglich. Schließlich legte sich die Anrufung eines Gerichts v. a. dann nahe, wenn eine Streitpartei die Absetzung oder Vertreibung des Konfliktgegners zu erreichen suchte. Noch weitaus „regelloser" als andere Verfahrensweisen gestaltete sich die Verfahrensweise vor den verschiedenen gerichtlichen ‚Instanzen'; ein modernes Prozeßrecht mit verbindlichem Reglement war damals unbekannt, so daß P. von „Flexibilität, ja Regellosigkeit bei der gerichtlichen Austragung eines innerklösterlichen Konfikts" spricht (263). Wichtiger als ‚im Recht zu sein' waren Beziehungen zu Personen außerhalb des Klosters, um die je eigenen Ziele durchzusetzen: „Die gerichtliche Austragung einer innerklösterlichen Auseinandersetzung in ottonisch-salischer Zeit läßt sich nur mit Einschränkungen als ein von Sachnormen geregelter und formalisierter Weg der Konfliktführung beschreiben. Die Gerichtsverfahren waren zutiefst geprägt durch die Quantität und die Qualität der Kontakte und Beziehungen, die die Streitparteien zu Personen außerhalb der Klostermauern unterhielten. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum die Prozesse in den hier untersuchten Fällen auf den ersten Blick so verschiedenartig verliefen: In den Unterschieden spiegelt sich letztlich die je eigene Struktur der Umweltbeziehungen der monastischen Gemeinschaften wider." (267) Im Sinne einer Alternative zur gerichtlichen Beilegung konnte ein innerklösterlicher Konflikt durch die Beiziehung von ‚mediatores' mit einem außergerichtlich-gütlichen Schlichtungsversuch gelöst werden. Auch in diesen Fällen verliefen die Friedensbemühungen nicht nach einem institutionalisiert-festgeschriebenen Regelsystem. Endlich ließ sich ein Konflikt auch gewaltsam beenden, wobei die Äbte und Mönche ebenso wie Personen von Außen ‚Hand anlegen' konnten; in diesen Fällen reichte das Spektrum der Gewaltanwendung von Prügel bis Mord. Jeweils vielfältig gestaltete sich der Rekurs auf schriftliche Normen bei der Konfliktführung und -beilegung: „Die Mönche trennten nicht konsequent zwischen den (modernen) Kategorien Recht, Moral, Sitte, Religion und Herkommen, ja sie unterschieden nicht einmal grundsätzlich ‚einklagbare' Normen, deren Übertretung Rechtsfolgen nach sich ziehen konnte, von anderen, weniger verbindlichen Verhaltensmaßregeln." (296) Schärfer noch gilt: „Eine klare Normenhierarchie existierte nicht." (298)

Ein wesentliches Ergebnis der Analyse von Klosterkonflikten aus ottonisch-salischer Zeit besteht darin, daß sich die Konfliktführung und -beilegung deshalb nicht einheitlich gestalteten, weil der jeweilige Verlauf der Auseinandersetzung so nachhaltig von den Außenkontakten der klösterlichen Streitparteien abhing: „Im früheren Mittelalter, so könnte man formulieren, pflegten Mönche nicht Kontakte *zu* ihren Familien; sie blieben auch nach dem Klostereintritt *Teil* ihrer Familien."

Für die aktuelle (kirchen-)geschichtliche Forschung beinhalten die Ergebnisse von P. grundlegende Anfragen: „Charakteristisch ist die Vielfalt an Austragungs- und Beilegungsmöglichkeiten [im Falle von innerklösterlichen Konflikten]. Diese Vielfalt zu erklären ist der älteren, allein an Institutionen und Rechtsnormen orientierten Rechtsgeschichte nicht gelungen; und es erscheint fraglich, ob die Flexibilität im Umgang mit Konflikten durch die Annahme ‚quasi-institutionalisierter' Vermittler und gesetzesartiger ‚Spielregeln' hinreichend verständlich wird." (334) In diesen knappen und zuvor wohl-

begründeten Worten P.s muß sich die gesamte aktuelle mittelalterliche Konfliktforschung, einerlei ob deutschsprachiger oder angloamerikanischer Provenienz, in Frage gestellt sehen. Zwei Beispiele:

1. Für die deutsche Forschung ist zu diskutieren, ob die vom Münsteraner Mediävisten Gerd Althoff mit Blick auf Streitigkeiten innerhalb des Adels bzw. zwischen Adel und Königtum angezielte „Modellvorstellung vom Regelwerk mittelalterlicher Konfliktführung" (Zitat Althoff!) der tatsächlichen Komplexität in der Konfliktführung und -beilegung gerecht wird, wie sie P. zunächst einmal allein für die zeitgenössischen Klosterkonflikte aufgezeigt hat. Anders gefragt: Müßte nicht mehr Wert als bislang auf die sozialen Strukturen gelegt werden, innerhalb derer ein Konflikt spielt, um dessen Verlauf und Beendigung möglichst präzise einschätzen zu können? Immerhin spricht vieles dafür, daß sich die von Althoff vorausgesetzten „ungeschriebenen Spielregeln" bei der Konfliktbeilegung in ihrer Bedeutung auch nach den Personen richten konnten, die von außerhalb in die Konfliktbeilegung einbezogen wurden. Kurzum: Wenn Althoff fragt, wie mittelalterliche „Herrschaft ohne schriftlich fixierte Normen" funktioniert, stellt P. den Absolutheitsanspruch der von Althoff behaupteten „allgemeingültigen [nicht verschriftlichten] Regeln in Konfliktfällen" in Frage (Zitate Althoff).

Die Bochumer Mediävistin Hanna Vollrath vertritt die These, daß sich in den Darstellungen von Konflikten aus dem 11. Jh. ähnliche Wahrnehmungsweisen erkennen ließen wie Ethnologen sie für illiterate Gesellschaften nachgewiesen haben. Noch bis in das 12. Jh. hinein hätte man sich im Westen nicht in der Lage gesehen, schriftlich überlieferte (Rechts-)Normen in die von Mündlichkeit dominierten Rechtsvorstellungen zu integrieren. Dieser Option widerspricht P., insofern er bei seiner Analyse der Klosterkonflikte durchaus den Einfluß von schriftlichen Normen (u.a. Bibel, Klosterregeln, Konzilsbeschlüsse) und mündlichen Regelsystemen gleichermaßen zu erweisen vermag. Allerdings könne die den schriftlichen und mündlichen Normen für die Konfliktführung und -beilegung jeweils zugesprochene Wertigkeit von Streitfall zu Streitfall variieren: „Die Art und Weise, in der schriftkundige Geistliche vor dem 12. Jh. mit Texten umgingen, unterscheidet sich von einer modernen Textanalyse nicht dadurch, daß die mittelalterlichen Zeitgenossen unfähig gewesen wären, überhaupt ein Prinzip eines Textes zu erkennen (was sich dann mit ihrer ‚oralen' Perzeptionsweise erklären ließe); die Menschen hegten lediglich eine andere Vorstellung davon, welches Prinzip in einem Text formuliert sei und auf welche Streitfälle man dieses Prinzip anwenden könne." (347) Schließlich hält Patzold der Unterscheidung von mündlich und schriftlich agierenden Gesellschaften grundsätzlich entgegen: „Die Gesellschaft des ottonisch-salischen Reichs läßt sich nicht schlüssig einem dieser beiden Gesellschaftstypen zuordnen; und sie ist auch als eine in zwei verschiedenartige Kulturen gespaltene Gesellschaft, also als ‚soziokulturelle Dichotomie von klerikaler lateinischer Schriftlichkeit und laikaler volkssprachlicher Mündlichkeit' nicht angemessen zu beschreiben. So nämlich, wie die Mönche in den hier untersuchten Klöstern auf vielfältige Weise in ihre adlige Umwelt eingebunden blieben und diese Verbindungen bei Auseinandersetzungen in ihren Gemeinschaften ausnutzten, so waren auch die Grenzen zwischen der ‚klerikalen', durch Schriftlichkeit geprägten und der ‚laikalen', durch Mündlichkeit gekennzeichneten Kultur unscharf und durchlässig." (357)

2. Die Ähnlichkeit der Konfliktaustragung und -beilegung in den von P. untersuchten Klostergemeinschaften stellt die von Mediävisten in Großbritannien und in den USA vorgetragene Behauptung in Frage, derzufolge die Weisen der Konfliktführung im Frankreich nach der Jahrtausendwende ein aus dem Zusammenbruch der Karolingerherrschaft erklärbares Spezifikum gewesen seien: „Wenn sich Mönche und Äbte östlich des Rheins untereinander mit annähernd den gleichen Mitteln stritten, mit denen zur selben Zeit Mönche westlich des Rheins ihre Besitzstreitigkeiten mit Laienadligen ausfochten, dann lassen sich die in Frankreich beobachteten Methoden der Konfliktregelung kaum allein aus der spezifischen politischen Situation dieses Landes heraus erklären." (340)

Insgesamt muß die Innovationskraft der vorliegenden Diss. hervorgehoben werden, verfeinert sie doch die bisherigen Vorstellungen vom mittelalterlichen Mönchtum und seinen Beziehungen zur Welt erheblich: P. eröffnet neue Perspektiven (und Fragestellungen!) für das Verständnis der mittelalterlichen Gesellschaft, die nicht zuletzt für eine methodisch-innovationsfreudige und sozialgeschichtlich ausgerichtete Kirchengeschichtsschreibung von vorwärtsweisender Bedeutung sind. Sein rundum überzeugendes Ergebnis verdankt sich einer ‚case study-artig' angelegten Quellenanalyse unter breiter Berücksichtigung sozialgeschichtlich relevanter Forschungsfelder und einer tiefgehenden Auseinandersetzung mit aktuellen mediävistischen Forschungspositionen.

Münster Hubertus Lutterbach

Förster, Niclas: **Marcus Magus.** Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1999. XII, 485 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 114), Ln € 99,00 ISBN: 3–16–147053–2

Die vorliegende Monographie über den Gnostiker Markus den Magier wendet sich einer in der Forschung lange vernachlässigten Gestalt der valentinianischen Gnosis zu. Das bisher eher geringe Interesse an dieser Form des Valentinianismus erklärt sich in der Hauptsache aus dem wirren und verwilderten Eindruck, den diese spezifische Ausprägung gnostischen Denkens unwillkürlich auf den modernen Betrachter macht: Das einigende Bd, das die markosianischen Texte zusammenhält, scheint nicht so sehr die Stringenz eines gnostischen Systementwurfs als vielmehr ein von pythagoreisierender Zahlenspekulation und magischen Vorstellungen und Praktiken gesteuerter Eklektizismus zu sein, dessen vergangene Attraktivität nicht auf logischer Konsistenz, sondern kultischer Repräsentanz und Vergegenwärtigung des gnostischen Heilsmysteriums beruhte. Diesen eher negativen Eindruck vermag auch die vorliegende Studie nicht zu entkräften, sondern bestätigt ihn m. E. nur auf dem Hintergrund eingehender und erhellender Analysen des markosianischen Gnostizismus. Aber auch ein solch eher ernüchterndes Ergebnis einer eingehenden Studie über eine bestimmte und einstmals wirkungsvolle geistige Formation berechtigt nicht zur Vernachlässigung derselben, denn es darf nicht vergessen werden: Gerade diese magisch-kultische Ausprägung eines Valentinianismus, die uns heute als bloße Verwilderung der Hochgnosis erscheinen mag, hat in der Zeit des Irenäus offenbar eine große Attraktivität für viele heidenchristliche Zeitgenossen besessen. Daher ist eine Beschäftigung mit dieser wenig bearbeiteten markosianischen Gnosis durchaus ein Desiderat der Gnosisforschung, dem mit dieser Studie abgeholfen werden soll.

Nach einer kurzen Einleitung, die Gegenstand und Methode der Arbeit umreißt, beginnt die Untersuchung methodisch klar und stringent mit der „Sammlung und Untersuchung der Quellen" (Kap. 1): Hier werden die verschiedenen Kirchenväterzeugnisse, die über die Markusgnosis berichten, vorgestellt und in ihrem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis untersucht. „Besonderes Gewicht ist dabei auf die Identifikation der ältesten doxographischen Traditionen über Markus und der frühesten Aufzeichnungen über seine eigentümlichen gottesdienstlichen Riten sowie die Struktur und die Ausbreitung seiner Gemeinde" gelegt. (5) Als Ergebnis dieser Quellensichtung wird festgehalten, daß „die früheste und umfangreichste schriftliche Quelle über Markus den Magier", der Bericht des Irenäus von Lyon, der auf die Kap. 14 bis 16 seines ersten Buches Adversus haereses beschränkt wird, den Ausgangspunkt jeder Beschäftigung mit Markus zu bilden hat. Irenäus hat nach Förster eine Originalschrift des Markus sowie als weitere Quelle eine schriftliche Sammlung gottesdienstlicher Formeln der Markiosier gekannt und ausgeschrieben und zitiert ferner einige Verse aus einem alten Spottgedicht eines anonymen früheren Bekämpfers des Markus. Von dem Bericht des Irenäus sind nach den Untersuchungen von F. fast alle andere patristischen Quellen, die sich mit der markosianischen Gnosis beschäftigen (Euseb von Caesarea, Epiphanius von Salamis, Theodoret von Kyrus, Tertullian, Filastrius von Brescia, Ps.-Tertullian, Hieronymus, Theodor bar Koni, Michael der Syrer und Bar Hebraeus), abhängig und bringen ihm gegenüber keine neuen und zuverlässigen Nachrichten. Eine gewisse Ausnahme bildet hierbei zunächst Hippolyt von Rom, der in seiner Refutatio omnium haeresium VI 39,1–54,2 zwar deutlich den Irenäusbericht als Vorlage benutzt, aber in bezug auf die gottesdienstlichen Riten neues Material bietet, das auf mündliche Mitteilungen von Markusanhängern in Rom zurückgehen dürfte. Zugleich hat er unter dem Einfluß markosianischer Kritik am Irenäusbericht diesen in einigen Punkten bewußt modifiziert, so daß seine Darstellung als Korrektiv zur Irenäischen Darstellung dienen kann.

Einen weiteren Sonderfall stellt die bisher in der Markusforschung nicht beachtete Darstellung der markosianischen Gnosis in der frühmittelalterlichen Weltchronik des Mahbub (oder Agapius) dar. Dieser kurze doxographische Text hat in den bisher bekannten Quellen keine Parallele, läßt sich aber nach F. gut mit dem markosianischen System vereinbaren. Die Frage, wie dieser immerhin 700 Jahre nach Markus lebende Vf. an authentisches und altes Material über dessen System gekommen sein kann, beantwortet F. mit der durchaus diskussionswürdigen Hypothese, der arabisch schreibende Mahbub habe Texte aus dem bis auf zwei Fragmente verlorenen Briefkorpus des Irenäus von Lyon in syrischer Übersetzung gekannt und seiner Markusdarstellung zugrunde gelegt.

Den Hauptteil der Arbeit bilden dann in den Kap.n 2 bis 5 ausführliche Kommentare zu den einzelnen Kap.n und Paragraphen des Irenäusberichts. Zu jedem Paragraphen der Darstellung des Irenäus wird jeweils der griechische Text und seine deutsche Übersetzung dargeboten, die Abgrenzung von Redaktion und Tradition vorgenommen, und schließlich der gesamte griechische Text einer eingehenden, Vers für Vers, bzw. Kolon für Kolon vorgehenden Kom-

mentierung unterzogen, in der die von Markus herangezogenen und amalganisierten Traditionen aufgewiesen und die Methode ihrer Rezeption nachgezeichnet werden. Diesem Kommentar, der viele neue und erhellende Einsichten in die Denkhintergründe der Markus-Gnosis enthält, kann in dieser Rezension nicht im einzelnen nachgegangen werden. Die Kommentierung, die mit enormer Quellenkenntnis und ihrer umsichtigen Anwendung manche interpretatorische Schneise in die oft dunklen und kryptischen Aussagen des Markus zu schlagen vermag, ist oft überzeugend, manchmal gezwungenermaßen hypothetisch, immer aber anregend und wird die weitere Beschäftigung mit dieser Form des Valentinianismus sicher prägen und ihr entscheidende neue Wege weisen.

Da keine expliziten Markuszitate vorliegen, ist die Quellenlage für die Rekonstruktion der Markusgnosis natürlich äußerst prekär. Die authentischen Aussagen des Markus müssen aus dem Bericht des Irenäus selbst herausdestilliert werden. Die Vorgehensweise ist dabei im wesentlichen eine tendenzkritische: Die Tendenzen der Ketzerpolemik des Irenäus werden aus Adv. haer. I 13,1 eruiert, wo dieser zu Beginn seiner Darstellung von Kultpraxis und Lehre des Markus diesen als (1) einen betrügerischen Magier und (2) Frauenverführer und (3) dämonische Kräfte gebrauchenden Vorläufer des Antichristen darstellt. Diese Tendenzen werden jeweils bei der Unterscheidung von markosianischer Tradition und irenäischer Redaktion und polemischer Verzerrung in Rechnung gestellt. Die Problematik eines solchen Verfahrens ist nun allerdings m. E. nicht zu übersehen. Wie weit reicht die von dieser vermeintlichen Tendenz getragene Verzerrung in die Darstellung hinein? Stößt man nach Würdigung und „Abzug" dieser tendenziellen Schicht auf die markosianische Grundschicht? Diese Frage zeigen die Problematik einer tendenzkritischen Quellenarchäologie, die immer mehr oder weniger hypothetisch bleiben muß, solange keine unabhängigen Kontrollquellen vorliegen. Daß dem Vf. diese Problematik bewußt ist, zeigen seine viele Bemerkungen, in denen er den hypothetischen Charakter vieler seiner Ausführungen deutlich macht, eine neben der stupenden Gelehrsamkeit des Kommentars großen und lobenswerten Stärken dieser Studie.

Kritisch anzumerken bleibt hinsichtlich dieses Kommentarteils allerdings das völlige Fehlen textkritischer Diskussionen. Der Text der Ausgabe Rousseau / Doutreleau wird z. B. mit all seinen Konjekturen und Änderungen unkritisch vorausgesetzt. So ist etwa die den Sinn der Passage Adv. haer. I 5,2 (504–506) umkehrende Einfügung einer Negation keiner Begründung gewürdigt (276). Gerade bei einer solchen diffizilen Überlieferungslage wie sie beim Irenäus- und auch beim Hippolytbericht vorliegt, wäre eine textkritische Fundierung der Interpretation nur allzu wünschenswert.

Eine letzte kritische Bemerkung: Der mittelplatonische Einfluß auf das Denken des Markus wird klar herausgearbeitet. Daher muß es auf S. 179 statt „neuplatonischen Einflusses" „mittelplatonischen Einflusses" heißen, denn die herangezogenen Quellen, die einen solchen Einfluß belegen (Apuleius und Albinius / Alkinoos), sind mittelplatonischer, nicht neuplatonischer Provenienz.

Aus dieser überaus gelehrten und erhellenden Kommentierung ergibt sich – wie bereits angedeutet — das Bild eines synkretischen Denkens, das Elemente biblischer Überlieferung mit solchen heidnischer Herkunft auf assoziative Weise mit Hilfe von Zahlen- und Buchstabenspekulation miteinander vernetzt, ohne eine wirklich spekulative Durchdringung dieser Inhalte zu leisten.

Das Kap. 6 (Zusammenfassung und Schluß) bündelt dankenswerter Weise die in den weitläufigen Kommentaren gewonnenen Ergebnisse und stellt deren Ergebnisse in den weiteren Zusammenhang allgemeinerer Fragen, wie etwa der, warum diese Form gnostischen Denkens auf seine christlichen Zeitgenossen einen solch große Anziehungskraft ausüben konnte, wie wir sie aus der Polemik der Kirchenschriftsteller erschließen können (389). In diesem Schluß-Kap. werden zunächst unsere spärlichen Kenntnisse der Biographie des Markus dargeboten, die sich im wesentlichen darauf beschränken, daß er „etwa zwischen 160 und 180 n. Chr. gelehrt" habe und seinen Wirkungskreis v. a. in Kleinasien hatte. Die aus dieser Lokalisierung sich nahe legende Vermutung einer Zugehörigkeit des Markus zum sog. östlichen Valentinianismus wird durch eine systematische Zusammenfassung der „Grundgedanken der Markuslehre" (391–395) und die anschließende kurze, allzu kurze (!) Skizze „Das Verhältnis der Lehre des Markus zum östlichen und westlichen Valentinianismus" in dem Sinne beantwortet, daß bei Markus eine „Mischung aus westlichen und östlichen Motiven des Valentinianismus" vorliegt, die es unmöglich erscheinen ließe, „den Weg zu rekonstruieren, auf dem sich die eigenständige Erscheinungsform der markosischen Gnosis aus der ursprünglichen Lehre des Valentin entwickelt hat" (395). M. E. allerdings gehört Markus deutlich in die Generation der Valentinianer, die schon das entwickelte und damit deutlich „nachvalentinische" System der Ptolemäusschule voraussetzen.

Als weitere Quellen, aus denen Markus sein System „komponierte", werden namhaft gemacht: „christliche Glaubensinhalte und Reminiszenzen seiner Bibellektüre", jüdische Quellen wie das Alte Testament und der Einfluß jüdischer Weisheitsspekulationen, „wie sie auch im Werk des Philo von Alexandrien vorausgesetzt sind", platonische Vorstellungen, wie die von der Weltseele, neupythagoräische Zahlen- und Buchstabenspekulationen, Lehrbücher und Spezialwissen der Astrologie, wie der Einfluß paganer Mythologie, wie der altägyptischen Schöpfungsmythen, die er durch griechische Übersetzungen altägyptischer Mythen kennengelernt habe könne, sowie kultische Vorstellungen aus dem Umkreis griechischer Orakelorte und der Mysterienreligionen. Darüber hinaus kannte sich Markus offenbar „gründlich in den Theorien der antiken Grammatiker aus" und rezipierte viele „Vorstellungen magischer Herkunft." (399).

Interessanter noch (was also keinesfalls heißen soll, daß diese uninteressant wäre!) als diese synkretistische Systembildung und ihre disparaten und letztlich nicht miteinander zu vereinbarenden Quellen sind m. E. für die Gnosisforschung die Einblicke, die das die Markusgnosis betreffende Quellenmaterial in den Kult und das Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe ermöglicht. Die Markosianer bildeten danach in ihrer Frühzeit kleine Konventikel im Rahmen schon bestehender christlicher Gemeinden, die an den normalen Gottesdiensten teilnahmen, daneben aber im kleineren Kreis der in die Gnosis Eingeweihten „einen gesonderten Kult" mit eigentümlichen Zeremonien praktizierten. Hierbei spielte die sakramentale Verwandlung von Weiß- in Rotwein eine zentrale Rolle bei der Weihung der Gnostiker, die sich durch den direkten Kontakt mit der göttlichen Gestalt der Charis als Prophet bzw. Prophetin der höchsten Gottheit bzw. seiner Paargenossin fühlen konnte (400f). Neben diesem einmaligen Initiationsritus symbolisierte ein Ritus, bei dem Wein (wahrscheinlich mittels eines Brausemittels) zum Überfließen gebracht wurde, das stetige Wachsen der Initiierten in der Erkenntnis. Bedeutsam war ferner ein spezieller Sterberitus, Apolytrosis (Erlösung) genannt, „bei dem dem Gnostiker auf dem Totenbett Paßworte ins Ohr geflüstert wurden, die ihm unmittelbar nach seinem Sterben" die Überwindung der Götter und Dämonen ermöglichen sollten, die seinen Aufstieg in die geistige Welt zu verhindern trachteten. Diese Riten waren es wohl im Besonderen, die die Attraktivität der markosianischen Gnosis für viele Mitglieder christlicher Gemeinden ausmachten: verschaffte sie ihnen doch eine rituell vermittelte, handgreifliche Erfahrung ihrer individuellen Erwählung zu einem überweltlichen und elitären Heilszustand.

Zusammenfassend und ausblickend kann man sagen: Die vorliegende gelehrte und gründliche Studie erbringt nicht nur viele neue Einsichten in die markosianische Gnosis und die Mechanismen und Gründe ihres zeitweiligen religionsgeschichtlich interessanten Erfolges, sondern läßt auch moderne Wiedergänger einer esoterisch-verquasten Religiosität in neuem, bzw. altem Licht erscheinen. Zumindest für die markosianische Gnosis drängt sich mir das Diktum von Christoph Markschies auf, nach dem Gnosis ein „Halbbildungsphänomen" war. Studien wie die vorliegende helfen, das Phänomen zu erhellen und damit auch zu entzaubern. Und das ist m. E. keine Arbeit, die unter der Würde von Religions- und Kirchengeschichtlern sein sollte.

Pirmasens Holger Strutwolf

Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika (1938). Texte aus dem Nachlaß von Gustav Gundlach SJ, hg., eingeleitet und kommentiert v. Anton Rauscher. – Paderborn: F. Schöningh 2001. 208 S., kt € 21,00 ISBN: 3–506–77022–5

Das Verhältnis der katholischen Kirche zu Faschismus, Nationalsozialismus und Rassismus ist in den letzten Jahrzehnten immer wieder der Gegenstand öffentlicher Diskussionen und wissenschaftlicher Forschungen geworden. Einerseits wurde heftig über einen spezifischen „endogenen" katholischen Antisemitismus gestritten, insbesondere im Anschluß an die Arbeiten von Olaf Blaschke und Urs Altermatt. Andererseits stand das Schweigen der Kurie und insbesondere Papst Pius' XII. zum Holocaust im Mittelpunkt des Interesses. Angesichts dieser Ausgangslage muß das Thema des vorliegenden Bändchens geradezu elektrisieren. Papst Pius XI. hat in seinem letzten Pontifikatsjahr eine Enzyklika „Wider den Rassismus" und namentlich den Antisemitismus in Auftrag gegeben. Er wollte sich offenbar eindeutig gegen die nationalsozialistische Rassenideologie äußern; leider ist aber diese Enzyklika weder im Pontifikat Pius' XI. noch in dem seines Nachfolgers Pius' XII. jemals erschienen.

Es ist das Verdienst des Benediktiners Georges Passelecq und des Soziologen Bernard Suchecky, die französische und englische Fassung dieser nie erschienenen Enzyklika aufgespürt und 1995 auf französisch sowie 1997 auf deutsch publiziert zu haben. Beiden Vf.n wurde damals von Anton Rauscher die Publikation des deutschen Originalentwurfs von Gustav Gundlach SJ, dessen Nachlaß die katholische sozialwissenschaftliche Zentralstelle in Mönchengladbach verwaltet, verweigert. Daher waren die Vf. gezwungen, den französischen Text ins Deutsche zurück zu übersetzen, um ihr Buch auch auf deutsch publizieren zu können. Nun legt Pater Rauscher den deutschen Originalentwurf vor. Das ist v. a. deshalb gerechtfertigt, weil sich dieser in entscheidenden Passagen – gerade im Hinblick auf den Antisemitismus – von der französischen bzw. englischen Vorlage unterscheidet. Warum Rauscher allerdings seinerzeit den beiden Forschern den Gundlach'schen Entwurf nicht ausgehändigt hat, wird trotz seiner Argumentation, es habe sich nicht um eine Verhinderungstaktik (16) gehandelt, weil der Text Eigentum des Vatikans gewesen sei und vatikanische Dokumente erst bis 1922 zugänglich seien, nicht wirklich deutlich. Rauscher kommt jedenfalls in seiner Einleitung nicht wesentlich über das, was Passelecq / Suchecky bereits in ihren beiden Büchern vorgelegt haben, hinaus, wie bereits ein

Blick in die Fußnoten 11–63 zeigt, wo fast ausschließlich Passelecq / Suchecky auftaucht.

Pius XI. beauftragte 1938 den amerikanischen Jesuiten John LaFarge mit der Abfassung eines Entwurfes einer Anti-Rassismus-Enzyklika. Der Jesuitengeneral Ledochowsky gab LaFarge zur Unterstützung zwei Wissenschaftler an die Seite, nämlich Pater Gustav Gundlach und Pater Gustave Desbuquois. Die Urfassung wurde offenbar in deutscher Sprache von Gundlach erarbeitet, danach sind Übersetzungen ins Französische und Englische angefertigt worden. Es gibt aber Abweichungen zwischen dem deutschen Text, nun von Rauscher ediert, und der französischen, bereits von Passelecq / Suchecky vorgelegten, Fassung. So schlug Gundlach den Titel „Societatis Unio" für die Enzyklika vor, während LaFarge von dem Titel „Humani Generis Unitas" ausgegangen war. Während beide Texte in den Grundlagen weitgehend übereinstimmen, läßt sich der Schluß der französischen Fassung, wie Rauscher zu Recht feststellt, auf die kurze Formel bringen „Antisemitismus nein – Antijudaismus ja, weil biblisch begründet" (35). In Gundlachs Text taucht die mißverständliche Unterscheidung zwischen einem „guten christlichen Antijudaismus" und einem „schlechten rassistischen Antisemitismus" nicht auf. Gundlach formulierte, daß die „sog. Judenfrage (...) in ihrem Wesen weder eine Frage der Rasse, noch der Nation, noch des Volkstums, noch der Staatlichkeit" sei, sondern „sie ist eine Frage der Religion und seit Christus eine Frage des Christentums" (Nr. 171 des Enzyklika-Entwurfes). „Es geht also lediglich um eine religiöse gesellschaftliche Besonderung" (Nr. 172), denn „alle anderen gesellschaftlichen Grundlagen sind seit jener Ablehnung dem Judentum durch die Zerstreuung in der Welt durch das Leben in sehr verschiedenartiger Umwelt als wirksame Stütze der Einheit genommen (Nr. 173). Wie für alle anderen Völker gelte auch für das jüdische Volk, daß es nach dem Naturrecht behandelt werden müsse: „Die sog. Judenfrage ist und war stets in Wahrheit wesentlich eine Frage des Christentums und nicht der Rasse. Nur mit Entrüstung und mit Schmerz sieht die Kirche heute eine Behandlung der Juden aufgrund von Anordnungen, die dem Naturrecht widersprechen und also niemals den Ehrennamen von Gesetzen verdienen" (Nr. 182). Damit hatte Gundlach in seinem Entwurf eindeutig die „Nürnberger Rassegesetze" abgelehnt.

Das Verdienst des vorliegenden Buches liegt darin, den deutschen Originaltext des Entwurfes der Enzyklika aus der Feder von Gustav Gundlach SJ vorgelegt zu haben. Stärker als die bisher bekannte französische und englische Fassung wird hier die antirassistische Einstellung der Enzyklika deutlich. Die entscheidenden Fragen, warum diese Enzyklika weder unter Pius XI. noch unter seinem Nachfolger jemals publiziert wurde, kann allerdings auch Pater Rauscher nicht beantworten, weil die entscheidenden vatikanischen Dokumente bislang der Forschung nicht zugänglich sind. Durch die überraschende Ankündigung Papst Johannes Pauls II., alle Akten des Vatikanischen Geheimarchivs von 1922 bis 1939, die sich auf Deutschland beziehen, in einer Ausnahmegenehmigung der wissenschaftlichen Forschung zugänglich zu machen, und zwar bereits ab Februar 2003, dürfte wenigstens für das Pontifikat Pius' XI. auch diese Frage einer Beantwortung näherbringen. Handelte es sich, wie Pater Rauscher vermutet, einfach um eine nicht erschienene Enzyklika oder um eine unterschlagene Enzyklika, wie Passelecq und Suchecky annehmen? Was die Rolle Pius' XII. im Kontext des Nicht-Erscheinens der Anti-Rassismus-Enzyklika und überhaupt sein Schweigen in der Judenfrage angeht, wird man sich allerdings noch einige Jahre gedulden müssen, bis die von dem jetzigen Papst ebenfalls angekündigte Öffnung dieser Archive in Hinblick auf die deutschen Angelegenheiten bis 1945 in einigen Jahren erfolgt sein wird.

Münster Hubert Wolf

Zeitgeschichte

Die Kirchen und das Judentum. Bd 2. Dokumente von 1986–2000, hg. v. Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus. – Paderborn / Gütersloh: Bonifatius / Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 2001. XXX, 1036 S., geb. € 49,95 ISBN: 3–89710–148–3 (Bonifatius) / 3–579–02668–2 (Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser)

1988 erschien Bd I: Dokumente von 1945–1985, hg. von R. Rendtorff u. H. H. Henrix, vorgestellt von mir in ThRev 85 (1989) Sp. 407f, der unterdessen in 3. Aufl. (2001) vorliegt. Ihm folgte erfreulicherweise nun Bd II mit den Dokumenten von 1986 bis 2000, hg. katholischerseits wieder von H. H. Henrix (Direktor der Bischöfl. Akademie des Bistums Aachen), evangelischerseits von W. Kraus (Prof. f. Bibl. Theologie und Didaktik des Religionsunterrichts an der Univ. Koblenz – Landau, Abt. Koblenz). Wies der Bd I 746 S. auf, so Bd II 1036 S., woraus ersichtlich ist, daß das Interesse am Thema gesteigert anhält. Bischof Scheele, der Vorsitzende der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, und Landesbischof Kreß, Stellv. Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, schrieben zu Bd II ein Vorwort; ihm folgt eine ausführliche Einleitung der Hg. (Entstehungsgeschichte; Auswahlkriterien; Anlage der Dokumentation; Aufbau im einzelnen; Übersetzung, Rechtschreibung, Internet, CD-ROM-Fassung; Dank für Mithilfe).

Der Bd bringt zuerst „Katholische Verlautbarungen", gegliedert so: Päpstliche bzw. vatikanische Dokumente, mit insgesamt 48 Verlautbarungen, angefangen mit den Ansprachen des Papstes beim Weltgebetstag am 27. Okt. 1986 in Assisi bis hin zu seiner Vergebungsbitte am 26. März 2000 an der „Klagemauer" von Jerusalem. Dann folgen Verlautbarungen nichtdeutscher Bischöfe, Bischofskonferenzen, Diözesen, Synoden und Gremien; dann Verlautbarungen deutscher Bischöfe, Bischofskonferenz und Gremien, 18 an der Zahl (hier z. B.: Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken: „Nachdenken über die Schoa. Mitschuld und Verantwortung der katholischen Kirche". Zur Erklärung der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden vom 16. März 1998). Es schließen sich an: Evangelische Verlautbarungen mit 76 Nummern; gegliedert nach: Ökumenische Verlautbarungen; Verlautbarungen aus nichtdeutschen Kirchen; Verlautbarungen aus deutschen Kirchen, unter diesen: Rat der EKD, Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum vom 14. März 2000. Es folgen jüdische Verlautbarungen, im ganzen acht, unter ihnen zuletzt das Nationalprojekt jüdischer Gelehrter, „Dabru Emet" [„Redet Wahrheit"]. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 11. September 2000 (mit acht sehr beachtlichen Leitsätzen); s. dazu H. H. Henrix in Herder Korrespondenz 55 (2002, Juli-Heft) 340f. Den Abschluß des Bdes bieten: Gemeinsame christlich-jüdische Verlautbarungen (13 an der Zahl), unter ihnen als Nr. 7 der Text des Grundlagenvertrags vom 30. Dezember 1993: Heiliger Stuhl und Staat Israel. Und als Nr. 12: Internationaler Rat der Christen und Juden, Stellungnahme zum Schuldbekenntnis des Papstes vom 15. März 2000.

So bildet dieser Dokumentenband II zusammen mit Bd I ein Quellenwerk ersten Ranges, unentbehrlich für den christlich-jüdischen Dialog, aufschlußreich für seinen Fortschritt, wichtig auch für den Hochschulbetrieb der Exegeten, Systematiker und Historiker, aber ebenso für den Religionslehrer und Prediger. Ich erlaube mir dazu eine Anfrage: Welcher Prediger spricht schon mal über das Thema der beiden DokumentenBde in seinen Predigten? Das sind erfahrungsgemäß nur wenige. Wenn es stimmt, was Paulus in Röm 11,18 schreibt: „nicht du [der Christ] trägst die Wurzel [Israel, den Juden], vielmehr (trägt) die Wurzel dich [den Christen, die Kirche]", dann muß endlich „die Wurzel" Thema von Predigt und Katechese sein. Der Prediger und Katechet empfängt reichste Anregungen durch die beiden DokumentenBde. Ihre Hg. verdienen unseren größten Dank, sie haben eine enorme Arbeitsleistung vollbracht. Gerade im Hinblick auf die gegenwärtige, so verfahrene Situation im Heimatland Jesu schrieb mir einer der Hg. des DokumentenBdes II, Hans Hermann Henrix, in einem Brief vom 2. Mai 2002: „Zu der Sorge um die betroffenen Menschen in der Region tritt auch die Wahrnehmung, daß dieser Konflikt nicht wenige dazu einlädt, ihre judenfeindliche Einstellung nun auch öffentlich zu äußern. Manche Kritik an Israel aus dem Bereich der Kirche ist nicht ganz frei von der Gefahr, hier antijüdische Traditionen zu verlängern. So ist es ein Gebot der Stunde, fair gegenüber Israel zu bleiben und zugleich empfänglich zu sein für die Leiden beider Seiten ... Und manchmal bleibt nur das Gebet", das leider oft auch zu kurz kommt. Es bleibt nach wie vor die Aufgabe, Vorurteile gegenüber den Juden abzubauen und von ihren religiösen Überzeugungen Kenntnis zu nehmen, sowohl im Dialog mit ihnen als auch durch Studium einschlägiger Literatur, deren es eine Menge gibt.

Passau Franz Mußner

Fundamentaltheologie

Das Opfer – aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie. Deutsch-italienische Fachtagung der Guardini Stiftung in der Villa Vigoni 18.–22. Oktober 1999, hg. v. Bernhard Dieckmann. – Münster: Lit-Verlag 2001. 308 S. (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung, 12), brosch. € 25,90 ISBN: 3–8258–4755–1

Die in jüngerer Zeit offensichtliche Wiederentdeckung des Opfers ist wesentlich auf eine interdisziplinäre Beschäftigung mit diesem

Phänomen zurückzuführen; neben theologischen Abhandlungen sind hier v. a. kultursoziologische, psychologische und religionswissenschaftliche Untersuchungen festzustellen, die sich in zahlreichen Publikationen niederschlagen (vgl. die Neuerscheinungen CLARUS, Opfer. Ritus. Wandlung [2000]; GERHARDS/RICHTER, Das Opfer [2000]; JANOWSKI/WELKER, Opfer [2000]).

So reiht sich die zentrale Frage „Ist menschliches Leben ohne Opfer unmöglich?" (9) einer deutsch-italienischen Tagung zum Thema „Transformationskraft des Opfers. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie", die vom 18.–22. Oktober 1999 in der Villa Vigoni stattgefunden hat, in diesen Kontext ein. Bezugspunkt der Tagung war die mimetische Theorie René Girards, welcher in zahlreichen Publikationen eine Theorie über die Entstehung der Opfer und Opferriten in archaischen, wie in modernen Gesellschaften entwickelt hat. Eine besondere Bedeutung muß dabei seiner Phänomenologie vom Sündenbockmechanismus zugemessen werden. Aus der Tagung ist der vorliegende Sbd hervorgegangen.

Der I. Teil „Kosmos und Opfer" (17–117) untersucht vorwiegend die mimetische Theorie Girards in Verbindung mit der Interpretation durch Roberto Calasso, dessen italienischen Verleger. Im II. Teil „Politische Philosophie und mimetische Theorie" (119–248) erfolgt eine Konfrontation mit dem politischen Denken Carl Schmitts, einem der bedeutendsten Staatsrechtler des 20. Jh.s. Im III. Teil „Dekonstruktion, Religion, Christentum" (249–306) steht schließlich die Girard-Kritik Gianni Vattimos im Vordergrund, einem besonders guten Kenner des Opferverständnisses von René Girard.

Raymund Schwager skizziert zu Beginn des I. Teils in seinem Beitrag „Schöpfung und Opfer" (19–35) die unterschiedliche „Opferwelt nach R. Calasso und R. Girard" (20). Während beide in der Gewalt- und Sündenbockstruktur eine alle menschlichen Wahrnehmungsbereiche bestimmende Kategorie sehen, deutet Calasso die Gewalt als etwas Selbstverständliches, das zur Natur unbedingt hinzugehört – die menschliche Gewalt wird bei ihm naturalisiert. Girard möchte jedoch biblische Schöpfungslehre, Evolutionstheorie und die Gewaltkritik Jesu Christi miteinander verbinden. Er argumentiert daher nicht naturphilosophisch, sondern schöpfungstheologisch unter Rezeption der Erbsündenlehre und folgert, daß die Gewaltstruktur und die seit Urbeginn gegebene Versuchung zum Bösen (Erbsündegedanke) durch die Nachfolge Christi umgekehrt und befreit werden soll.

Die Erörterung über das Verhältnis Natur und Opfer wird von Giuseppe Fornari in seinem Artikel „Dionysos, die Natur und die evangelische Differenz" (37–58) fortgesetzt, indem er die Position von Calasso in dessen Werk „Der Untergang von Kasch" mit Überlegungen zu Anaximander und Nietzsche fortführt. Kernproblem bleibt die Formulierung der eigentlichen Frage nach dem Menschen: die Unterscheidung von Natur und Kultur. Dabei distanziert er sich von Calassos These, nach dem die Hypothese einer vom Opfer befreiten Gesellschaft eine Täuschung sei, und wendet sich Girards Rezeption des Christusereignisses zu.

Hans Dieter Zimmermann thematisiert in seinem Beitrag das Verhältnis „Menschenopfer – Gottesopfer" (59–80) und gibt damit einen Rückblick in die Vergangenheit des Menschenopfers in der Religionsgeschichte. Dabei stellt er heraus, daß das „Christos-Opfer" sich von den vorangegangenen Opfern absetzt, weil es das Ungeheure am Opfertod umkehrt: „Früher opferte ein Vater seinen Sohn, um Gott zu beeinflussen. Inversion: Gott opfert seinen Sohn, um die Menschen zu beeinflussen" (75).

Alternative Blickwinkel runden den I. Teil ab. Zunächst setzt sich Susanne Nordhofen aus literaturwissenschaftlicher und feministischer Perspektive in ihrem Beitrag mit „Christa Wolfs Medea" (81–97) auseinander. Aus kunsthistorischer Perspektive untersucht Wieland Schmied schließlich in „Blasphemie oder Theodizee?" (99–117) das Orgien Mysterien Theater des Hermann Nitsch. Bei Nitsch wie bei Wolf kommt es zu einem (Neo-)Mythos auf dem Hintergrund eines synkretistischen Gottesbildes.

Der II. Teil des Sbdes wird mit dem Artikel „Feindschaft, zu welchem Zweck" (121–140) von Maria Stella Barberi eröffnet und leitet zu Carl Schmitts Verbindung von mimetischer Theorie und politischer Philosophie bzw. Theologie über. Zentral ist die Bestimmung des Verhältnisses von Freund und Feind, die Schmitt als „die dialektische Spannung, die die Weltgeschichte in Bewegung hält" (138) bezeichnet. Michele Nicoletti führt die Erläuterung des Freund-Feind-Verhältnisses bei Schmitt in „Die politische Theologie Carl Schmitts und die mimetische Theorie René Girards" (141–156) weiter. Dabei bleibt zu fragen, inwieweit die Politik auf Gewalt und Opfer verzichten kann oder eben nicht.

Ruth Groh geht in ihrem Beitrag auf das „Problem der Entscheidung bei Carl Schmitt und René Girard" (157–180) ein. Sie untersucht zum einen die These, inwieweit der von Girard beschriebene Sündenbockmechanismus „der verborgene Ursprung von Schmitts Politischer Theologie" (158) sei, zum anderen unterzieht sie die These der Enttheologisierung der politischen Entscheidung bei Schmitt einer Kritik. Wesentlich erscheint die Gegenüberstellung der negativen Anthropologie Schmitts zu Girards Überzeugung einer sozialen, liebesfähigen Natur des Menschen.

In „Globalisierung und Opfer" (181–206) bezieht Wolfgang Palaver die aktuelle Debatte zur Globalisierung in die beschriebene Thematik mit ein. Eine bedenkenswerte These ist die Sichtweise der Feier der Eucharistie, in der der Vf. eine Alternative zum individualisierten Globalismus sieht, die Schmitts Lehre vom Nomos und vom Freund-Feind-Schema diametral gegenübersteht.

Auf die Rivalität, die bei Schmitt als treibende Kraft des Politischen erscheint, geht auch Klaus Reichert in seiner literaturwissenschaftlichen Untersuchung der Königsdramen William Shakespeares sowie dessen Werk „Macbeth" ein. Der II. Teil wird mit einem Beitrag von Sergio Manghi „Niemand ausgeschlossen" (225–248) über die Bedeutung universaler Solidarität im modernen Sozial- und Rechtsstaat abgerundet.

Im III. Teil des Sbdes, der sich mit der Girard-Interpretation Gianni Vattimos befaßt, kommt dieser im ersten Artikel selber zu Wort. In „Heidegger und Girard – Ansätze eines Dialogs" (251–259) sieht er eine Verbindungslinie zwischen der Metaphysik-Kritik Heideggers und der These vom Opfermechanismus Girards, aus der heraus eine Kommunikation postmetaphysischer Philosophie und der jüdisch-christlichen Tradition möglich erscheint.

Auf diesen Beitrag folgt eine gewisse Entgegnung durch den viel zitierten Protagonisten des Sbdes. In dem Artikel „Tatsachen, nicht nur Interpretationen" (261–279) erläutert Girard sein Verständnis vom Sündenbockmechanismus. In früheren Studien sah er in der Diskontinuität archaischer Opferpraktiken und dem vom Liebesgebot durchzogenen Opfer Christi einen entscheidenden Grund seiner Ablehnung der Anwendung des Opferbegriffs auf Jesus Christus. V. a. Studien Raymund Schwagers führten ihn zur Überzeugung, daß Jesu Selbsthingabe „in Begriffen des (Selbst-)Opfers beschrieben werden muß" (265). Im Sündenbockmechanismus ist die jüdisch-christliche Tradition „mit anderen Religionen verbunden und doch zugleich mit ihnen nicht vergleichbar" (271), weil diese eben im Gegensatz zu den anderen Religionen den Kreislauf der Gewalt „entschleiert", als solchen entlarvt hat. Darin liegt nach Girard die besondere Leistung jüdisch-christlicher Überlieferung.

Stefano Tomelleri setzt sich in seinem Beitrag „Ressentiment und Dekonstruktion" (281–291) kritisch mit Girards Hypothese eines Gründungsmordes zu Beginn der Menschheitsgeschichte auseinander, wodurch die Gewalt zu einem Konstitutivum zwischenmenschlicher Beziehungen geworden ist, die sich aufgrund der mimetischen Verfaßtheit des Menschen immer wieder erneuert.

Unter dem Titel „Transzendenz und Menschwerdung" (293–306) fragt Józef Niewiadomski zum Abschluß des III. Teils im Untertitel nach der „Transformationskraft des Opfers im Fokus österlicher Augen" und sieht in diesen „österlichen Augen" den Schlüssel zum Verständnis der Transformationskraft des Opfers. Im Glauben an die sakramentale Teilhabe an der Person Jesu Christi erweisen sich die Feiern der Eucharistie und Taufe als Aktualisierungen des österlichen Geschehens. Sie sind Ausdruck einer „Gegensündenbockgesellschaft" (306) und damit bleibendes Fundament für eine ethisch verantwortbare Handlungsweise der Menschen.

Damit dürfte die Vielfalt dieses Sbdes deutlich geworden sein, die auch kontroverse Ansätze miteinander vereint. Es ist durchaus beeindruckend, wie deutlich die Opferkategorie auf den verschiedensten kulturellen Gebieten eine tragende Rolle spielt. Letztlich geht es immer wieder um die Fragestellung der Verfaßtheit des Menschen, seiner Verstrickung in das Böse und die Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Dabei scheint bei einigen Vf.n bzw. Ansätzen ein anthropologischer Pessimismus vorzuliegen, der jedoch mit einem jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben nicht vereinbar ist. Nach Girard steht in der Tat unsere gegenwärtige Zivilisation vor der Alternative: „Entweder die völlige Selbstzerstörung der Menschheit oder die volle Verwirklichung der Liebe, die Jesus gepredigt hat" (252). An einigen Stellen wird wiederholt die Bedeutung der Eucharistie innerhalb eines positiven Opferbegriffs angedeutet, wenngleich es der Theologie aufgegeben ist, die aufgezeigten Wege des rechten Verständnisses vom Opfer weiterzuverfolgen. Der vorliegende Sbd bietet dafür sicherlich bedenkenswerte Anknüpfungspunkte.

Bonn Stephan Wahle

Manemann, Jürgen: **Carl Schmitt und die Politische Theologie.** Politischer Anti-Monotheismus. – Münster: Aschendorff 2002. VIII, 400 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 61), geb. € 38,00 ISBN: 3–402–03965–6

J. Manemann spricht in dieser von J. Werbick betreuten fundamentaltheologischen Habil. im Namen der Neuen Politischen Theologie und als Schüler und Freund von J. B. Metz. Was Metz immer versäumt hat, will er nachholen: eine Auseinandersetzung der neuen mit der alten politischen Theologie von Carl Schmitt. So rechtfertigt sich angesichts der bereits abundanten Literatur das weitere Buch zu Schmitt.

Das Ergebnis der Auseinandersetzung kommt klar heraus und kann nicht überraschen: Schmitts politische Theologie war an der Stabilisierung politischer Macht interessiert. Er betrieb eine Theologisierung der Macht, um die Gesellschaft vor dem Chaos, die Geschichte vor dem Untergang zu bewahren. Die von ihm proklamierte totale Politik kam ohne den Dezisionismus des Souveräns und die alles sich unterordnende Unterscheidung von Freund und Feind nicht aus. Daß er sich in die Dienste des Nazi-Regimes stellte, war kein Fehltritt, sondern Konsequenz seines Denkens. Seine katechon-

tische (nach 2 Thess 2,1–8: das Kommen des Antichrist und die Parusie aufhaltende) Theologie war auf Feindschaft zu den Juden angelegt, denn die Juden warten noch immer auf den Messias. Für Schmitt war die Welt restlos der Sünde verfallen; so kann es nur „Herrschaft in Permanenz" sein, mit der sie vor der Zerstörung bewahrt wird. Demgegenüber versteht sich die Neue Politische Theologie ausdrücklich als „apokalyptisch angeschärft" (262). Sie steht auf der Seite der Opfer und will in der Autorität der Leidenden sprechen. Für sie ist das Weiterlaufen der Geschichte bereits die Katastrophe (W. Benjamin). Sie versucht, die Logik der Herrschenden aufzudecken und die Normativität des Faktischen zu unterlaufen. Damit verweigert sie sich der Konditionierung der Religion zu Sinngebung und Legitimation des Bestehenden. Der klarste Gegensatz äußert sich in der Bewertung der Zeit als Frist: Schmitt will die Frist verlängern, ist Katechontiker, die Neue Politische Theologie redet von Gott im Horizont befristeter Zeit, sie argumentiert apokalyptisch, vom Ende her, an dem den Unterdrückten ihr Recht gegeben wird.

Neu an M.s Schrift, die in der Gegenüberstellung zu Schmitt zugleich als Programmschrift der Neuen Politischen Theologie gelesen werden will, ist die Aufdeckung der „gnostischen Grundierung" des Schmittschen Denkens. Seine Theologie sei vom dogmatischen Mythos der Gnosis durchdrungen. Mit der Gnosis teilte er die strikte Verneinung der Welt (so wie er sie in Gesellschaft und Staat der Weimarer Republik antraf). Sein Dualismus von gut und böse war metaphysisch begründet, wie man es von der Gnosis her kennt, und so mußte er letztlich auch in marcionitischer Manier die Einheit von Schöpfer- und Erlösergott aufkündigen. Das ist die bereits im Untertitel benannte Spitze der Analyse M.s: Schmitt war im letzten und trotz gegenteiliger Versicherungen Anti-Monotheist, damit aber zutiefst häretisch in einem Sinne, der ihm das Recht abspricht, im Namen der christlichen Theologie zu reden. Die Neue Politische Theologie will demgegenüber entschieden eine „theologische Politische Theologie" (352) sein, die von dem Gott der Bibel herkommt und sich von ihm in die universale Verantwortung für die Opfer der Geschichte gerufen sieht. Schmitts gnostische Signatur ist jedoch näherhin als eine „kupierte Gnosis" (168) zu bezeichnen. Er, für den auf den Spuren von Hobbes Jesus unüberholbar der Christus ist, kennt nicht mehr den „ganz Anderen" der gnostischen Erlösungshoffnung, er hält es mit der Welt des Demiurgen, die keine andere ist als die von Christus bereits erlöste. So verfängt sich sein Konzept im Prädestinationsgedanken, wie sehr er auch die Sündhaftigkeit der Menschheit betont und um die Aufrichtung legitimer Herrschaft um jeden Preis bemüht sein muß.

Die Kennzeichnung Schmitts als Anti-Monotheist gnostischer Prägung läßt nun für M. seine Aktualität, ja die Gefahr seines Denkens für die gegenwärtige Gesellschaft offenbar werden, die wie die der Weimarer Republik eine Gesellschaft der Krise und der Ungewißheit ist. Vom „Ende der Geschichte" (F. Fukayama) konnte damals wie heute gesprochen werden, und Schmitts Werk kann als eine auf diese Lage bezogene „Erfindung des Politischen" verstanden werden, wie sie der Soziologe U. Beck für heute postuliert. Wie Schmitt reagiert heute die „Neue Rechte" (A. de Benoist, B. Strauß, P. Sloterdijk u. a.) mit Anti-Monotheismus und erneuerter Gnosis bis hin zum „Neuheidentum". Die aus dem Monotheismus erwachsende universale ethische Verantwortung wird zurückgewiesen. Schmitts Freund-Feind-Unterscheidung entspricht Fremdenfeindlichkeit und ein neuer Regionalismus, der sich nicht selten auf Schmitt als seinen „Cheftheoretiker" (42) berufen kann. Die Entgegensetzung der beiden politischen Theologien zielt also auf den Beitrag der Theologie zur krisenhaften Gesellschaft der Gegenwart überhaupt. Der Schmittschen Versuchung entsagend, bekundet die Neue Politische Theologie ihre kritische Solidarität mit dem Projekt der Moderne und der liberalen Demokratie, der sie als „kritisches Korrektiv" (291) dienen will.

M.s Arbeit, ein Ergebnis immensen Fleißes, stets sicher im Meer der schier unerschöpflichen Sekundärliteratur sich bewegend, beeindruckend durch luzide Intelligenz und diskursive Kompetenz, ruft viele Fragen hervor. Nur einige davon sollen hier aufgelistet werden:

Zunächst – wie steht es mit Schmitt, dem Gnostiker und Anti-Monotheisten? Nur wenige S. (179–190) sind dem Beweis dieser Spitzenthese gewidmet, und mich hat er nicht überzeugt. M. muß mit der *Politischen Theologie II* (1970) gegen die *Politische Theologie I* (1922) argumentieren, muß sich auf „Approximation" (173) und die Behauptung von „Grundstimmungen" (179) zurückziehen. Ist aber eine „kupierte" Gnosis ohne das „ganz Andere" überhaupt noch Gnosis? Ist nicht der Gegensatz Marcion-Schmitt, so wie ihn J. Taubes gezeichnet hat, fundamental? Ist nicht die Proklamation Jesu Christi zur „Ordnungsmacht" die vollzogene Vereinigung von Schöpfer und Erlöser und damit die Aufhebung des gnostischen Dualismus? Sehr wohl liegt darin bei Schmitt Antijudaismus, aber aus Antijudaismus kann nicht auf Gnosis geschlossen werden, so wenig sich die Gnosis, wie M. einräumt, reinlich vom Judentum trennen läßt. Ist nicht, wie ich es vorgeschlagen habe, die theologische Apotheose der Macht bei Schmitt das Zu-sich-selber-Kommen der Religion in Reinform, nämlich als Religion minus Christentum? Daraus würde sich die Schmitt-Konjunktur in der Neuen Religiosität zwangloser erklären lassen als über den Umweg der Gnosis, zumal M.s Bestimmung des Gnostischen – damals und heute – schwankend ist und mal dieses, mal jenes Element hervorhebt. Und auch der Gegensatz von Katechontik und Apokalyptik ist nicht wirklich klärend. Schmitt war Katechontiker, weil er Apokalyptiker war; der Ruf nach dem Aufhalter ist nur sinnvoll, wenn man das Ende vor Augen hat.

Nicht ganz überzeugt hat mich auch die Fokussierung auf die Neue Rechte als Gestalt der Reaktion auf die Krise der Moderne. Ihr wird Polytheismus und die Verweigerung der ethischen Verantwortung vorgeworfen. Ja, das gibt es, so wie es immer Wirrköpfe gibt, die sich ihre eigene Religion zusammenmischen. Und richtig ist es auch, beständig die „gnostische Dauerversuchung" (Metz) im Blick zu behalten, wenn auch die sich auf H. Strohm stützende Charakterisierung des Nationalsozialismus als „mächtigste (...) gnostische Bewegung des 20. Jahrhunderts" (83) schwerlich begründet werden kann. Aber sollte man nicht genauer zusehen und die Aufkündigung der ethischen Verantwortung als Reaktion auf einen Zustand der Gesellschaft deuten, der durch die eigendynamische Autopoiesis von Funktionssystemen und die damit einhergehende Exklusion der Menschen aus der Gesellschaft gekennzeichnet ist? Unterhalb einer systemtheoretischen Beschreibung, wie sie etwa bei N. Luhmann vorliegt, ist, so meine ich, die Lage der Gesellschaft kaum zureichend zu erfassen; das Insistieren auf Moral und Ethik verbietet sich aber, nimmt man diese Beschreibung ernst. M. hat sich für seine Gesellschaftsanalyse hauptsächlich U. Beck angeschlossen, aber der von diesem gewiesene Ausweg einer „Subpolitik" sowie die proklamierte „Religion der Liebe" nehmen sich angesichts der Probleme der funktional differenzierten Gesellschaft als geradezu idyllisch aus. Es ist eine Crux, aber wer sich als Theologe zum Stand der gesellschaftlichen Entwicklung äußert, kann auf die anspruchsvollsten Theorien nicht verzichten.

Daraus leitet sich die dritte Frage ab: Was kann die Neue Politische Theologie heute leisten? Wo ist der Ort ihrer Kritik, wer sind die Adressaten, denen sie ihr „kritisches Korrektiv" vorträgt, was will sie konkret verändern, was könnte aus ihr folgen? Es kann dem Leser/der Leserin nicht entgehen, daß die Passagen, die von der apokalyptischen Anschärfung der Theologie handeln, von einem befremdlichen und hohl klingenden Pathos erfüllt sind. Es werden die einschlägigen Autoren zitiert; und dabei fällt auch auf, wie sehr die Neue Politische Theologie von W. Benjamin zehrt und wie wenig sie über ihn hinausgekommen ist. „Benjamin hat darauf hingewiesen", so liest man, „daß der Ausnahmezustand die katastrophale Normalität ist" (278). Man beachte die in der Formulierung sich ausdrükkende Distanz! Die Metzschen Stichworte, einst wirkungsvoll und notwendig, haben ihren Ort und ihren Glanz verloren. Wären nicht zuerst die „neuen Sozialformen explizit christlichen Lebens" zu entwickeln (305 mit F.-X. Kaufmann), statt weiterhin am Postulat der universalen Erkennbarkeit Gottes festzuhalten und eine „natürliche Theologie" (350) zu betreiben, die doch in einer gänzlich immanentisierten Welt keinen Anhaltspunkt mehr hat, um von „offener Transzendenz" (350) und messianischen Perspektiven zu reden? M. verwendet eine ungeheure Energie darauf, theologische Aussagen vor der globalen Diskursgemeinschaft auszuweisen. Die nichttheologische Literatur überwiegt; kaum ein Satz ohne eine Fußnote oder auch zwei; der Anmerkungsapparat führt ins Uferlose. Warum nicht einfach sagen, was man zu sagen hat, und die Einordnung und Deutung anderen überlassen, die mehr Zeit dazu haben? Warum nicht die Eigenlogik des christlichen Glaubens entfalten und hinstellen? Biblisches Fristdenken, das M. so nachdrücklich unterstreicht, kann, wenn es die Zeichen der Zeit deutet, wissen, daß wenig Zeit bleibt. Die Dehumanisierung schreitet zu rasch fort, als daß noch die Zeit bliebe, sich mit Posthumanisten vom Schlage Sloterdijks auseinanderzusetzen. Oder sollte etwa die wissenschaftliche Theologie selbst eine katechontische Funktion erfüllen?

Bornheim Thomas Ruster

Theologiegeschichte

Danz, Christian: **Religion als Freiheitsbewußtsein.** Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich. – Berlin / New York: W. de Gruyter 2000. XI, 459 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 110), geb. € 128,00 ISBN: 3–11–016943–6

Die von der Theol. Fak. der Univ. Jena im WS 1999/2000 als Habil.schrift und mit dem Paul-Tillich-Preis des Jahres 2000 ausgezeichnete Untersuchung versteht sich als „idealtypische Rekonstruktion der Theologie Tillichs aus einem einheitlichen Grundgedanken" (4). Dieser Grundgedanke ist der Gedanke der endlichen Freiheit als „Freiheit dem Absoluten gegenüber und Gebundenheit an das Absolute", wie Tillich (= T.) schon in seiner Systematischen Theologie" (= ST) von 1913 formuliert. Freiheitsbewußtsein ist also ein Zugleich von Bewußtsein der Freiheit und Gebundenheit. Darum die Formel „endliche Freiheit", die T. wörtlich erst 1943 prägt. Mit ihr will T. die abstrakte Alternative der Reflexionsform von Supranaturalismus und Naturalismus vermitteln.

Der Vf. rekonstruiert die Theologie T.s auf der Basis und mit den Möglichkeiten einer strikt transzendentalphilosophischen Argumentation. Er unterscheidet dabei *nicht* zwischen einer frühen transzendentalphilosophisch orientierten und einer späten durch die Ontologie bestimmten Theologie T.s. Die Ontologie der ST von 1951ff wird – dies die These des Vf.s – durch eine transzendentalphilosophische Auslegung, sozusagen durch eine Rückübersetzung, erst verständlich. T.s gesamtes Œuvre wird berücksichtigt und als in sich konsistente Einheit dargestellt und expliziert.

Der Vf. greift dabei auf die von Dietrich Korsch (Das doppelte Absolute. Der Geist als Medium von Reflexion und Religion, in: NZSTh 35, 1993) und von Jörg Dierken (Glaube und Leben im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher, Tüb. 1996) ausgearbeitete Denkfigur der Dualität von unmittelbarem Vollzug und begrifflicher Bestimmtheit zurück, eine an die Unterscheidung von fides qua und fides quae creditur erinnernde Differenz. Freiheit ist Freiheit nur, indem sie als Freiheit bestimmt („vollzogen") wird, aber sie ist nicht ohne Bestimmtheit, will sie nicht bloße Willkür oder Indifferenz sein. Ebenso kann auch Religion, so sehr sie Gewißheit vollzieht, nicht auf den unmittelbaren Vollzug von Gewißheit reduziert werden, sie bedarf einer Bestimmtheit, d. h. auch einer Reflexions- und Lehrgestalt. Der Geist als die diese Duplizität übergreifende Vermittlung tritt demgegenüber (im 3. Teil) trotz aller Bezugnahme auf ihn auffallend in den Hintergrund.

In den T.-Interpretationen von G. Wenz, J. Ringleben, F. Wagner, aber auch O. Bayer sieht der Vf. die transzendentalphilosophische Problemperspektive der Theologie T.s und die durch sie erschlossene kategoriale Grunddifferenz von Vollzug und Bestimmtheit vernachlässigt. Der Vf. will zeigen, daß die „unmittelbare Gewißheit des Unbedingten" und die „Bestimmtheit des Begriffs" nicht einen Selbstwiderspruch darstellen, der nach der einen oder nach der anderen Seite aufzulösen sei, sondern „eine irreduzible Duplizität" (51), die gerade eine Stärke des T.'schen Denkens sei und nicht eine Schwäche. So plädiert der Vf. in Auseinandersetzung mit den Interpretationen von Wenz und Wagner durchgehend für eine nicht an der Alternative, sondern an der Duplizität von unmittelbarer Gewißheit und Bestimmtheit des Begriffs orientierte, differenziertere Lesart der Theologie T.s. Hier liegt die Hauptabsicht und Stoßrichtung der Untersuchung. Sie wird am gesamten Opus T.s, v. a. aber an der ST von 1951ff expliziert, oft mit Rückbezug auf die beiden frühen Schelling-Dissertationen und die Marburger Dogmatik-Vorlesung von 1925.

Die Untersuchung besteht aus drei sachlich den drei Bden der ST von 1951ff entsprechenden Abschnitten. Der 1. Teil („Der Begriff der endlichen Freiheit", 13–175) behandelt die Funktionen der ontologischen Theorie, die ontologische Struktur als Theorie der Bestimmtheit der endlichen Freiheit, die systematische Funktion der Gottesbeweise sowie die Gottesidee als Ausdruck des religiösen Bewußtseins.

Die Funktion der Gottesbeweise sieht der Vf. in der „Explikation der Anerkennung des Faktums der endlichen Freiheit" (80–99). Der ontolog. Beweis thematisiert die Instanz, die die Frage nach Gott möglich macht und die auch für die Aufnahme der Offenbarung und deren Unterscheidung von Nicht-Offenbarung konstitutiv ist, nämlich „die Struktur des endlichen Bewußtseins als endliche Freiheit" (86). Der endliche Freiheitsvollzug kann sich aber nur so realisieren, „daß das Selbst die Welt ergreift und umwandelt", wodurch er eine „kosmologische Perspektive" (94) erhält. Der Vf. versteht die traditionellen Gottesbeweise also als „Selbstbewußtsein" der ontolog. Struktur. Entsprechend binde T., so die These des Vf.s, die Gotteslehre an eine Theorie des religiösen Bewußtseins an. Konstitutiv für alle Akte des Bewußtseins ist die „Einheit des Bewußtseins", die als „reflexionstranszendente Einheit" (103) verstanden sein muß. T.s viel diskutierte Konstruktion des Seins Gottes als Sein-Selbst versteht der Vf. als eine für das Denken des endlichen Bewußtseins notwendige Bestimmung („Denkbestimmung"), die ihren systematischen Ort „allein in der als Meta-Theorie durchgeführten Strukturtheorie" hat und die nicht beansprucht, „an die Stelle der gelebten Religion zu treten" (117). Auch diese immer wieder geltend gemachte Unterscheidung geht auf die besagte Duplizität von Vollzug und Bestimmung zurück.

In seiner Gotteslehre ist T., so die These des Vf.s, mit den Problemen konfrontiert, die in den spekulativen Theorien des späten Fichte und des späten Schelling bearbeitet werden. Im Anschluß an die kritische Erkenntnistheorie Schellings interpretiert der Vf. T.s Lösung so: „Ist ... unter den Bedingungen der kritischen Philosophie der Denkvollzug selbst das Medium der Wahrheit, so kann sie dennoch nur als Gedanke erfaßt werden. So sehr das Denken die Wahrheit realisiert, so sehr verfehlt jeder Gedanke immer auch schon die Wahrheit, da der Gedanke nicht mit dem Vollzug des Denkens zur Deckung gebracht werden kann. Ohne Bestimmtheit wäre freilich die Wahrheit auch nicht darstellbar, und insofern ist diese Differenz, welche am Identitätsgedanken aufbricht, für diesen selbst konstitutiv. Ebenso bedarf die Differenz, welche das Schuldbewußtsein namhaft macht, immer schon einer Identität, weil ansonsten der Differenzgedanke selbst aufgehoben ist" (143).

Mit der Anerkennung der gegenläufigen Momente von Faktizität und Reflexion stehe T. in der Pflicht, diese Momente in seine Gotteslehre in der ST von 1951ff zu integrieren. Dies bedeutet, daß T. das Verhältnis zwischen dem Sein-Selbst und dem endlichen Sein („der Welt") einerseits als einen „absoluten Bruch", als „einen unendlichen Sprung", andererseits als Partizipation dieses Endlichen am Sein-Selbst versteht, also als „relationslose Relationalität", wie der Vf. formuliert (154).

Das untrennbare Zugleich von nichtsymbolischer und symbolischer Aussage versteht der Vf. transzendentalphilosophisch als Ausdruck der menschlichen Situation. Der Mensch als endliche Freiheit weiß, daß das unmittelbare Bewußtsein des Unbedingten, soll es *für uns* sein, nicht ohne Bestimmtheit ist. Von dieser Bestimmtheit sollen wir wissen, „daß sie die Darstellung des Unbedingten für uns ist". Dies ist aber nur dann möglich, „wenn in diesem Wissen zugleich darum mitgewußt wird, daß die Bestimmtheit nicht das Unbedingte selbst ist, sondern sein Symbol" (167). Vorausgesetzt ist also ein Verständnis des Seins-Selbst als „reflexionslose Unmittelbarkeit", der sich das Bewußtsein entgegensetzt. Daraus ergibt sich das Zugleich von nichtsymbolischer und symbolischer Aussage. Auch hier gilt also wieder die „unreduzierbare Duplizität" von Vollzug und Bestimmtheit.

Thema des 2. Teils („Die Wirklichkeit der endlichen Freiheit", 177–272) ist der individuelle Vollzug der Freiheit in seiner ganzen Unableitbarkeit „in den gegenläufigen Bewegungen des Abfalls der menschlichen Freiheit von ihrem Grund und der Wiedervereinigung der menschlichen Freiheit mit ihrem Grund" (277). Für die Rekonstruktion des Übergangs der Essenz zur Existenz geht der Vf. von der Duplizität von Freiheit und Schicksal (Notwendigkeit) aus, welche einer einseitigen Isolierung jeweils einer der beiden Seiten entgegensteht. Der Freiheitsbegriff muß aber für den Menschen vor dem Fall, die „essentielle Gott-Mensch-Einheit", die Möglichkeit der Abwendung von Gott zulassen. Das Gottesbewußtsein (Schellings „wesentliches Bewußtsein") impliziert nicht schon die Anerkennung Gottes, es ist „offen" auf Gott hin, mehr nicht. Andernfalls kann die Abwendung von Gott nicht ein freier Akt sein. T.s viel diskutierte Behauptung einer „materialen Koinzidenz" von Schöpfung und Fall sieht der Vf. im Lichte solcher Freiheit, die er als „starke Freiheit" verstehen will: „Denn insofern die Schöpfung gerade auf die Selbständigkeit des Menschen zielt, realisieret er seine Selbständigkeit nur dann, wenn er seinen Begriff überschreitet ... Da der Mensch durch seinen Selbstvollzug zu einem von seinem Begriff unterschiedenen Sein kommt, ist die Verwirklichung der Schöpfung zugleich ‚ein Bruch zwischen Essenz und Existenz' (ST I 295)" (193).

Essenz und Existenz sind zwei Formen von Selbstbestimmung, „nämlich einerseits die Bestimmtheit zur Selbstbestimmung und andererseits die abstrakte Selbstbestimmung, welche von ihrer Bestimmtheit abstrahiert ... Die Existenz steht damit für eine Vollzugsweise der endlichen Selbstbestimmung, welche ihre Bestimmtheit in den eigentätigen Vollzug überführt" (203).

Thema der Christologie ist die Neukonstitution der endlichen Freiheit. Das Neue Sein, in Jesus als dem Christus realisiertes Faktum, ist die Einheit von Essenz und Existenz oder von „Bestimmtheit zur Selbstbestimmung und aktualer Selbstbestimmung" und damit der endlichen Freiheit, „die sich so bestimmt, daß sie in ihrem Eigenvollzug ihr sich Gegebensein zur Darstellung bringt" (220).

Die ntl. Bilder von Jesus als dem Christus zeigen das „Ineinander von göttlicher Bestimmtheit und eigentätiger Selbstbestimmung" (226). Sie repräsentieren die „wesentliche Gott-Mensch-Einheit", d. h. einen Existenzvollzug, „der die Bestimmtheit zur Selbstbestimmung darstellt" (227). Es handelt sich um eine Selbstbestimmung, die „nicht von ihrem Herkommen abstrahiert, sondern in ihrer Selbstbestimmung dieses Herkommen darstellt" (227), m. a. W.:

die wesentliche Gott-Mensch-Einheit ist ungebrochene Einheit mit Gott und Negation des unmittelbaren Für-sich-Seins.

Diese Einheit ist ein historisches Faktum (!), das freilich auf Anerkennung und Deutung angewiesen ist. Die Duplizität von Faktum und Anerkennung des Faktums ist für T.s Formel „Jesus ist der Christus" konstitutiv. Als historisches Faktum liegt die Realisierung der Einheit von Essenz und Existenz „außerhalb des Verfügungsbereiches der endlichen Subjektivität" (235). Doch kann diese Einheit vom endlichen Selbst nur dann angeeignet werden, „wenn sie auf dessen Eigentätigkeit bezogen ist" (236).

Indem die Gemeinde ihr Bestimmtsein durch Jesus den Christus deutet, versteht sie die Geschichte als den „Ort der Überwindung des Sinnwidrigen oder ... als Ort des Heils" (253). Der Vf. zeigt, daß auch T.s Geschichtsbegriff ein transzendentalphilosophischer Begriff ist, demzufolge die endliche Freiheit Geschichte an das Interesse einer Sinn- und Handlungsorientierung zurückbindet. Die Sinnvergewisserung von Geschichte artikuliert sich in den Symbolen von Kreuz und Auferstehung des Christus. Zwischen beiden Symbolen besteht eine kategoriale Differenz. Beide sind „Synthesis von Erfahrung und Deutung" (259), also nicht auf historische Tatsächlichkeit zu reduzieren. Im Symbol des Kreuzes wird die Realisierung wesenhaften Menschseins unter den Bedingungen der existentiellen Entfremdung in ihrer letzten Konsequenz, Leiden und Tod, angeschaut. Demgegenüber repräsentiert das Symbol der Auferstehung die „Anerkennung" Jesu als des Christus durch die Gemeinde. In solcher „Anerkennung" vollzieht die Gemeinde „die Anerkennung ihrer Selbstbestimmung als einer vermittelten und vergewissert sich darin des unbedingten Sinnes, der durch diese verwirklicht wird" (261). Die endliche Selbstbestimmung ist eine vermittelte. Das reale Ereignis, das T. „Gewißheit" nennt (ST II 124f, 167, 170), wird in der „Übersetzung" des Vf.s so formuliert: „Die Anerkennung dieser Differenz von Bestimmtheit der Selbstbestimmung und aktualer Selbstbestimmung ist die Überwindung der Negativität, durch welche die abstrakte Selbstbestimmung charakterisiert ist. Diese Überwindung der Negativität entspricht dem Übergang vom Gesetz zum Evangelium" (261).

Der 3. Teil („Der Normbegriff der endlichen Freiheit", 273–415) hat (entsprechend dem 3. Bd der ST) die Funktion, Essenz und Existenz in ihrer „unreduzierbaren Doppelheit" zu explizieren. Der Doppelaspekt mit all seinen unterschiedlichen Perspektivierungen wird durch den Lebensbegriff namhaft gemacht. Die Kraft des Lebens, seine Norm, ist der Geist. Er ist aus dem Leben nicht abzuleiten (T. spricht von einem „Sprung") und auf das Leben nicht zu reduzieren. Der Vf. deutet T.s Lebenstheorie als Sinntheorie (300–311). Religion ist Vergegenwärtigung von unbedingtem Sinn (328–352).

In seiner Darstellung von T.s Religionsbegriff differenziert der Vf. nicht nur zwischen einem philosophisch begründeten allgemeinen Begriff von Religion und Religion im Sinne konkreter, positiver Religion. Im Anschluß an T.s frühe Arbeiten über Schelling unterscheidet der Vf. einen weiteren, die beiden genannten Begriffe vermittelnden Begriff der „philosophischen Religion", der als Resultat der Religionsgeschichte betrachtet werden kann. Der weiteren Entwicklung dieses Gedankens einer „Religion des konkreten Geistes" als Telos der Religionsgeschichte bis hin zu T.s letztem Vortrag (The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian) ist der Vf. leider nicht nachgegangen. Seine These von einem dreistufigen Religionsbegriff findet sich auch schon in T.s „theolog. Prinzip" und seinen drei Momenten (von 1918).

Die Grundstruktur der Pneumatologie T.s, wie sie in der Formel „Gegenwart des göttlichen Geistes" zur Geltung kommt, versteht der Vf. als Ausdruck der Anerkennung der Unverfügbarkeit des Sinnes durch die endliche Freiheit (358–366). Die Vermittlung des Selbst zu sich selbst wird, wie der Vf. formuliert, nicht durch eine immanente Reflexion erreicht, sondern „nur im Ausgriff des Selbst auf die transzendente Einheit" (361). Die transzendente Einheit, die der Eigentätigkeit der Subjektivität entzogen ist, hat eine transzendentale Funktion: sie dient dem Selbst, die Zweideutigkeiten des Lebens in den Lebensvollzug des Selbst zu integrieren. Der Vf. formuliert als Resultat: „T.s im Medium des Geistes explizierte Anerkennungstheorie stellt so eine Applikation der Rechtfertigungslehre auf spezifisch moderne Probleme dar, nämlich die der Vergegenwärtigung von Sinn angesichts der Erfahrung von Sinnlosigkeit auf dem Hintergrund der Auflösung traditioneller Sinnbezüge in der Moderne" (366).

Glaube und Liebe werden als „Erscheinungsformen" solcher transzendent vermittelter Subjektivität bestimmt (367–382). Glaube ist „menschlicherseits getätigte Anerkennung der eigenen Endlichkeit" (371), d. h. der endlichen Freiheit durch sich selbst. Diese Anerkennung endlicher Freiheit ist eine bewußte. Der Vf. betont, daß T. keineswegs die Absicht habe, den formalen Wesensbegriff des Glaubens gegen den materialen Begriff, der seinen Ort im gelebten Glaubensvollzug hat, auszuspielen. Glaube als Vollzug muß immer schon bestimmt sein, wenn er nicht leer sein soll. D. h. das christlich bestimmte Bewußtsein deutet den unmittelbaren Vollzug von Gewißheit im Rekurs auf Jesus als den Christus. In diesem Sinne bestimmt T. den materialen Begriff des Glaubens als „Zustand des Ergriffenseins durch das Neue Sein, wie es in Jesus als dem Christus erschienen ist" (ST III 156). Der Status eines solchen Begriffs ist, wie der Vf. betont, der eines „Normbegriffs" (373).

Konstitutiv für den Glauben ist die Anerkennung der Differenz zum Absoluten, d. h. der eigenen Endlichkeit. Das Einheitsmoment ist für T., wie der Vf. im Anschluß an dessen Hegel-Interpretation zeigt (374–378), die Liebe. „Der Glaube als Anerkennung des Für-Sich-Seins der endlichen Freiheit ist insofern das Kriterium der Liebe, als in ihm die Letztgültigkeit von individueller Freiheit anerkannt ist. Die Kehrseite dieses Bewußtseins endlicher Freiheit ist die Realisierung der Anerkennung des anderen als endliche Freiheit. Diese Realisierung der wechselseitigen Anerkennung macht T. als Liebe namhaft" (377). Die Liebe ist somit nicht Folge des Glaubens, sondern dessen „andere Seite". Glaube und Liebe sind gleichursprünglich und bilden eine „unhintergehbare Duplizität" (378). Die Gemeinschaft des Glaubens ist „ein notwendiges Komplement" des Glaubens des Einzelnen.

Geht es in Glaube und Liebe um individuelle Sinnorientierung, so beim Reich-Gottes-Gedanken um universale Erfüllung. Die transzendente Sinnvergewisserung, die das Symbol „Reich Gottes" namhaft macht, hat für das endliche Subjekt die Funktion innergeschichtlicher Sinnorientierung. Die Begriffe „Kairos", „Theonomie" und „Essentifikation" zielen auf den Vollzug religiöser Gewißheit. Der Vf. bestimmt diesen Vollzug genauer als eine „Synthesis von Essenz und Existenz, mithin als eine Vermittlung von Bestimmtheit der Selbstbestimmung und aktualer Selbstbestimmung" (397). Die Selbstbestimmung ist also als vermittelte Selbstbestimmung anzusprechen. Besagte Synthesis stellt sich in der Funktion des „Lebens in der Dimension des Geistes" dar. Das Symbol „erfülltes Reich Gottes" hat für das geschichtliche Selbst die Funktion, angesichts aller innergeschichtlichen Zweideutigkeit auf „das Gegenteil seiner selbst, das Absolute, aus[zu]greifen" (405). Durch diese Entgegensetzung wird sich endliche Freiheit als solche selbst durchsichtig. Um diese religiös vermittelte Selbstdurchsichtigkeit ermöglichen zu können, muß das Symbol „Reich Gottes" einen übergeschichtlichen Aspekt haben, der sich als solcher gleichwohl auf die Geschichte bezieht.

Die Symbole „Schöpfung" und „Eschaton" sind für den Vf. „Deutungen des Umstandes, daß sich die endliche Selbstbestimmung in ihrer Selbstbestimmung immer schon voraussetzen muß" (406). Diese „Antinomie" des religiösen Bewußtseins und deren individuelle Anerkennung wird im Symbol „Eschaton" gedeutet. Insofern meint dieses Symbol, wie der Vf. gegen bestimmte T.-Interpretationen geltend macht, Erfüllung der geschöpflichen Existenz im Ewigen und nicht umstandslose Rückkehr in das Sein-Selbst oder in die ursprüngliche Einheit. „Reich Gottes" ist freilich eine regulative Idee für das innergeschichtliche Handeln und nicht Gegebenheit im Sinne einer schon realisierten Erfüllung.

Die Rekonstruktion der Theologie T.s aus dem *einen* Grundgedanken des Bewußtseins der endlichen Freiheit zeigt eine Lesart der Theologie T.s, die manche T.-Interpretation bisher völlig unbeachtet gelassen hat. Schließlich hat T. selbst, wenigstens in seiner ST von 1951ff, die transzendentalphilosophischen Voraussetzungen und Motive seines Denkens nicht in der gedanklichen Konsequenz und Präzision offen gelegt, wie dies der Vf. in dieser Arbeit unternommen hat. Man könnte von einer „Übersetzung" der ST T.s in die philosophische Theologie Schellings sprechen, der der Vf. übrigens schon seine theol. Diss. gewidmet hat (Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, vgl. ThRv 2002, Sp. 287).

Die Problemzusammenhänge der Theologie T.s werden im Lichte des Gedankens der endlichen Freiheit expliziert und in „dichten Beschreibungen" ausgeleuchtet. Der Vf. weiß souverän mit der Problemgeschichte umzugehen, v. a. mit Kant, Fichte und Schelling, ist aber in erster Linie selbst ein Systematiker. Er hat eine bedeutende Arbeit vorgelegt, in der er nicht nur einen neuen Weg in der T.-Interpretation geht und die T.-Forschung herausfordert, sondern auch einen interessanten Beitrag zum Verständnis des neuzeitlichen Protestantismus überhaupt leistet.

Münster Erdmann Sturm

Heil, Uta: **Athanasius von Alexandrien.** De Sententia Dionysii. Einleitung, Übersetzung und Kommentar. – Berlin: W. de Gruyter 1999. IX, 344 S. (Patristische Texte und Studien, 52), Ln € 118,00 ISBN: 3–11–016520–1

Nach einem Diktum des berühmten Tübinger Dogmatikers Johann Adam Möhler (Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus, Mainz ^{2}1844, VII) seien die dogmatischen Untersuchungen des Athanasius und seine Apologie für die Trinitätslehre wenig bekannt und gewürdigt. Anderthalb Jh.e später zeigt sich die Erforschung der Dogmengeschichte der Alten Kirche im allgemeinen und des Athanasius im besonderen stark von literargeschichtlichen Fragestellungen bestimmt. Es geht vornehmlich um Echtheits- und Datierungsfragen, sekundär dann auch um die historische Auswertbarkeit von Quellen. Dies ist freilich unerläßliche Aufgabe verläßlicher Dogmengeschichtsschreibung, doch tun

sich hier nicht geringe Schwierigkeiten auf. In der griechischen Patrologie gibt es zahlreiche ungelöste Probleme, und auf weiten Feldern sind die Desiderate uneingelöst.

Die vorliegende Untersuchung sucht einige Lücken im Bereich der Athanasius-Forschung zu schließen. Geboten wird die Übersetzung nebst eingehender Analyse und Kommentierung von Athanasius' *De sententia Dionysii (Dion.)*. Die Arbeit zerfällt in vier Teile. Auf die knappe Einführung (1f) folgt eine umfangreiche Einleitung (3–73). Herzstück (74–269) bildet die Übersetzung mit Kommentar von *Dion.* An die knappen Resultate (270–272) schließt sich ein umfangreiches Literaturverzeichnis (273–321) an, das kaum etwas zu wünschen übrig läßt.

Ziel der Diss. ist es, die von L. Abramowski 1982 aufgeworfene Frage [in: ZKG 93 (1982) 240–272] nach der Echtheit und Einheitlichkeit der Dionyszitate bei Athanasius zu klären. Konkret: „Stammen die Zitate vom historischen Dionys von Alexandrien oder von einem anonymen Verfasser, der unter dem Namen des Dionys unmittelbar vor der Synode von Serdica 342 eine Annäherung der beiden charakteristischen Gestalten der griechischen Trinitätslehre, Euseb von Cäsarea und Markell von Ankyra anstrebte?" (Einführung, S. 1 = Abramowski, Dionys 253f) In der erwähnten Studie kommt L. Abramowski zu dem Ergebnis, daß die trinitätstheologischen Texte der beiden Dionyse erst ein Produkt des 4. Jh.s seien. Um zwischen Euseb von Cäsarea und Markell von Ankyra zu vermitteln, habe ein Anonymus auf den heute nicht mehr rekonstruierbaren Streit der beiden Dionyse zurückgegriffen und ihnen jene Texte untergeschoben. Um bei beiden Seiten Gehör zu finden, habe er charakteristische Ausdrucksweisen sowohl von Euseb und auch Markell miteinander kombiniert. Dies alles habe vor der Synode von Serdika stattgefunden (339/40), denn nach der Synode sei der Bruch zwischen den Theologen so tief gewesen, daß ein Vermittlungsversuch hätte scheitern müssen.

Bislang wurde in der Forschung Abramowskis These mehr kritisiert als akzeptiert. So verwies etwa schon 1986 R. Lorenz auf die Schwachstelle in dieser Argumentation, wenn er bezweifelt, daß jemand ein Interesse haben könnte, zwischen Euseb und Markell zu vermitteln. Theologen bewegten sich nicht selten in verschiedenen Denkwelten, zwischen denen es keine Kommunikation gebe. Zudem sei die nachnizänische Phase in den 30er Jahren des 4. Jh. von Verbitterung und unversöhnlicher Härte geprägt gewesen. Außerdem wisse man zu wenig von der philosophischen und theologischen Diskussion im 3. Jh., um darauf solche Thesen zu bauen. Die Echtheit der Dionys-Zitate wird in der Markell-Studie von G. Feige (1987) ebenso verteidigt wie in der angelsächsischen (A. Clayton 1987, aber auch Hanson, Stead u. a.) und schließlich in der italienischen Forschung (hier v. a. M. Simonetti 1989). Allenfalls nehmen diese Forscher, was nicht unwahrscheinlich ist, eine Kolorierung der Dionystexte in späterer Zeit an. Zustimmung fand L. Abramowski zuletzt in der Markell-Studie von K. Seibt.

Der eigene Beitrag der vorliegenden Studie zu dieser Problematik besteht im Stilvergleich zwischen den bislang als echt geltenden Briefen des Dionys von Alexandrien und den Dionyszitaten bei Athanasius (44–71). Stillschweigend setzt die Vf.in voraus, daß es sich tatsächlich um exakte Zitate und nicht um eine sinngemäße Wiedergabe handelt. Akribisch wird der Stilvergleich anhand statistischer und stilistischer (Satzbau und Ornatus) Kriterien durchgeführt. So wird der Gebrauch der Partikel (γὰρ, ἀλλὰ, οὖν) etwa bei den erwähnten Autoren auf die dritte Stelle hinter dem Komma (in Prozent der Einzelwörter von der Gesamtheit der verwendeten Wörter) berechnet. Der Stilvergleich (45) stützt die Beobachtung von L. Abramowski, daß sich hinter dem „athanasianischen Dionys" ein anderer als der „historische" Dionys von Alexandrien verberge. Schwieriger sei die Beurteilung des römischen Dionys, zitiert v. a. in *De decretis Nicaenae synodi (decr.)*, bei dem die Quellenlage noch prekärer als bei seinem alexandrinischen Namensvetter erscheint. Als Grundthesen zu den Dionys-Zitaten (70f) hält die Vf.in fest, daß zu dem Zeitpunkt, da sich die Eusebianer gegen die Markellianer formierten und auch der Westen auf der Seite des Markell in den schwelenden Streit eingriff, ein anonymer Autor (wer auch immer dies gewesen sein mag) eine Apologie des Dionys von Alexandrien verfaßte, um die Eusebianer vom Arianismus-Verdacht zu befreien und die eigene Position gegen Markell abzugrenzen. Als Zeitraum für diese Fälschung kämen die Jahre 342/43–345 in Frage, aber auch die Zeit kurz vor Serdica, also noch früher. Ende der 50er Jahre des 4. Jh. seien dann beim Streit um die als unbiblisch empfundene Usia-Terminologie auch die Werke des Dionys von Alexandrien als Belege wieder angeführt worden. Schließlich habe ein Redaktor, vielleicht gar Athanasius selbst, den gesamten Textkomplex überarbeitet und das umstrittene ὁμοούσιος eingefügt. Mit einer Abfassung von *Dion.* sei also vor 359/60 nicht zu rechnen. Im Klartext bedeutet dies, daß der sog. „Streit der beiden Dionyse" nicht in die Vorgeschichte des Arianismus hineingehört, wie noch vor gar nicht allzu langer Zeit von R. Lorenz, Arius judaizans, Göttingen 1979, 94–100, behauptet worden ist. Folgt man hingegen der Vf.in in der Spätdatierung von *decr.* und *Dion.*, dann hat dies Konsequenzen für die gesamte Chronologie der athananasianischen Werke. Man kann diese Entwicklung sehr gut in der neueren Literatur beobachten, wenn man in einem einschlägigen Handbuch der Patrologie, dem LACL, die Athanasius-Artikel in der ersten (K. Metzler) und dritten Auflage (U. Heil) miteinander vergleicht.

Von einiger Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen der Vf.in über den ὁμοούσιος-Begriff bei Athanasius (220–225). Geht man mit ihr von einer Fälschung aus, so wird es immer schwieriger, einen vornizänischen Gebrauch dieses umstrittenen Begriffs nachzuweisen. Nach Brennecke sei der ὁμοούσιος-Begriff Paul von Samosata nachträglich untergeschoben worden, wohl um die Nizäner zu diffamieren. So bleibt also nur noch die Verwendung in der gnostischen und der populärphilosophischen Literatur mit einem materialistischen Unterton. Gegen einen solchen manichäistisch-materialistischen ὁμοούσιος-Begriff habe dann auch Arius polemisiert (S. 226), doch mit seiner Kritik über das Ziel hinausgeschossen, wenn er leugnet, daß der Sohn aus dem Vater, aus der Substanz oder dem Wesen des Vaters hervorgebracht worden sei. Die Väter von Nizäa haben nun mit ihrer Definition des ὁμοούσιος-Begriffs im Sinne von ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός die arianische Konzeption zurückgewiesen, freilich mit all den Problemen, denen sich dann die nachnizänische Theologie stellen mußte.

Bei den vielen langen fremdsprachigen Zitaten bleibt es nicht aus, daß sich hier und da der Druckfehlerteufel einschleicht, so etwa ganz massiv auf S. 227, Anm. 78. So muß es heißen in Z. 2–4 οὖν ... διαίρεσιν ... γὰρ ... ἄϋλον ... νοερὰν ... ὑφίστασθαι. γέννημα auf S. 241 ist mit „Sproß", nicht mit „Zeugnis" (für „Erzeugnis"?) zu übersetzen. Doch mindern diese kleineren Korrekturen keineswegs die Qualität dieser Arbeit als solche. Im Gegenteil, die Vf.in bearbeitet methodisch sicher und nachvollziehbar das äußerst komplexe Quellenmaterial. Ob ihre Spätdatierungsthese allerdings breit rezipiert werden wird, muß der Gang der Forschungsgeschichte erst noch erweisen. Das Stilargument, auf das sich die Vf.in hauptsächlich stützt, geht davon aus, daß sich die beiden Dionyse (oder der Anonymus) stets eines gleichbleibenden und völlig widerspruchsfreien Briefduktus bedient hätten. Doch von welchem Bischof oder Theologen, noch dazu, wenn er sich zu komplexen Fragen der Trinität äußert, könnte dies ohne weiteres behauptet werden! Zudem steckte der alexandrinische Patriarch in arger Bedrängnis, konnten sich doch seine zahlreichen Gegner auf tatsächliche oder vermeintliche Äußerungen seines seligen Vorgängers Dionys berufen. Athanasius, der streitbare Bischof und profilierte Vorkämpfer für die nizänische Orthodoxie, polarisierte nicht nur seine damaligen Zeitgenossen, er bietet auch heute noch den Dogmengeschichtlern reichlich Stoff zur Spekulation und damit für weitere Diss.en.

Bamberg Peter Bruns

Nikolaus von Kues: Nicolai de Cusa. Opera omnia. Iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis. Ad codicum fidem edita.

XVII Sermones II (1443–1452). Fasciculus 1: Sermones XXVIII–XXXIX, hg. v. Rudolf Haubst / Hermann Schnarr. – Hamburg: Felix Meiner 1983. 118 S., kt DM 198,00 ISBN: 3–7873–0585–8

XVII Sermones II (1443–1452). Fasciculus 2: Sermones XL–XLVIII, hg. v. Rudolf Haubst / Herman Schnarr. – Hamburg: Felix Meiner 1991. 120–212 S., kt DM 198,00 ISBN: 3–7873–0970–5

XVII Sermones II (1443–1452). Fasciculus 3: Sermones XLIX–LVI, hg. v. Rudolf Haubst / Hermann Schnarr. – Hamburg: Felix Meiner 1996. 214–273 S., kt DM 98,00 ISBN: 3–7873–1276–5

XIX: Sermones IV (1455–1463). Fasciculus 1: Sermones CCIV–CCXVI, hg. v. Rudolf Haubst / Hermann Schnarr. – Hamburg: Felix Meiner 1996. 96 S., kt DM 128,00 ISBN: 3–7873–1277–3

Die vorliegenden Faszikeln enthalten 43 Predigten, die Nikolaus von Kues in der Zeit zwischen 1443 und 1456 in Trier, Koblenz, Mainz und Brixen hielt. In bezug auf Länge, Stil, Methoden und intellektuellen Anspruch unterscheiden sie sich erheblich. Umfangreiche Abhandlungen stehen neben flüchtigen Notizen, die ursprünglich nur für den persönlichen Gebrauch gemeint gewesen sein kön-

nen. Vom Vf. durchgestrichene Passagen werden mit vorbehaltloser Sorgfalt mitgedruckt.

Die Vielfalt der Themen läßt sich nur summarisch andeuten. Es gibt mehrere Trinitätspredigten. In einer Pfingstpredigt (*Sermo XXXVII*) arbeitet N. seine Pneumatologie heraus. Ein häufiges Thema ist die Christologie, v.a. die Passion. Nicht nur das erlösende Leiden und die Auferstehung treten hervor, auch die Beschneidung Jesu sowie sein Name werden erörtert. Mehrmals wird zum Weihnachtsfest gepredigt. In der großen, im Mainzer Dom gehaltenen Martinspredigt wird die dreifache Geburt Christi dargelegt. Der Stern der drei Könige wird zum Anlaß genommen, um Gott, der sich überall und zugleich nirgends befindet, als das „Wo", der Ort, aller Dinge zu bedenken. In dieser geistreichen, philosophisch anspruchsvollen, von Meister Eckhart inspirierten Epiphaniepredigt (*Sermo CCXVI*) begegnet man bekannten Fragen, wie z.B. wo Gott vor der Schöpfung war. Mit Rekurs auf Augustinus weist N. auf, daß mehrere klassische Fragen eigentlich durch eine unangemessene Vorstellung veranlaßt werden. An Kants Analyse der Antinomien erinnernd, deckt N. implizite Widersprüche in solchen Fragen auf, z.B. in der Vorstellung, daß das Universum noch größer sein könnte.

Ferner greift der europäische Prediger von der Mosel Fragen bzgl. der Schöpfung Adams auf. Zweimal behandelt er die Sünde, wobei er sie als einen Schlaf deutet, in dem der Sünder in sich zurückkehrt und sich selbst zum Endziel macht. Einmal thematisiert N. direkt die Aufgabe des Predigers, sehr verschiedene Zuhörerkreise berücksichtigen zu müssen. Hier kommt der bekannte Vergleich des Predigers mit einem Bäcker vor, der Brotsorten für verschiedene Käufer herstellen muß. Eine Predigt über das Letzte Gericht stellt die eschatologischen Ansichten des N. dar. Diese Predigt ist überraschend apokalyptisch, wenngleich der Kardinal abergläubische Bräuche deutlich zurückweist. Bei Fragen nach dem ewigen Leben, dem Endgericht, dem Antichrist und Satan nimmt N. Rücksicht auf die Mentalität seiner Zuhörer.

Auch Mariologie, etwa am Fest der Verkündigung sowie der Himmelfahrt, wird mit Engagement gepredigt. 1445 erläutert N. den Gruß „Ave", den er in Übereinstimmung mit einer mittelalterlichen Tradition „etymologisch" als „a-vae", d.h. „ohne Weh", auslegt. Hier schärft er ein, daß der Mensch zum „a-vae" gelangen muß, damit auch er mit „Ave" gegrüßt werden darf. Wir finden Predigten außerdem über Johannes den Täufer, Maria Magdalena wie auch den hl. Martin. Probleme bzgl. der ermordeten unschuldigen Kinder in Jerusalem werden dargelegt. Das neuplatonische Eine kommt zur Geltung in einer Auslegung des Satzes „Maria optimam partem elegit". Wir erfahren etwas über die *vita activa* und *vita contemplativa*. Dabei werden Verstand und Vernunft miteinander in Beziehung gesetzt. Es gibt auch eine Visitationspredigt (*Sermo XXIX*) in Trier, in der N. sich über den Stand des Kanonikers äußert. Das berühmte Symbol des Magneten wird ausführlich behandelt, um vielfältige theologische Inhalte zu verdeutlichen. Darüber hinaus findet man Ansätze einer narrativen Theologie. *Sermo LIII* etwa übernimmt eine Erzählung von Meister Eckhart und gestaltet sie allegorisch um.

Als „leichte Zusammenfassung" all seiner Predigten designierte N. in der Mitte seiner fünfziger Jahre die 1455 gehaltene Michaelspredigt (*Sermo CCIV*), die er als „die erste und grundlegende" seiner Predigten bezeichnete. „Nam non pauca meditatione ad hoc Deo sic inspirante perveni, ut facili quodam compendio deprehenderem omnium aliqualem intellectum" (n. 1). Besonders diese Ausführungen geben Aufschluß über seine eigene Deutung seiner Arbeit. Das gewählte Thema repräsentiert nicht etwa eine aufgeklärt philosophische Sicht, sondern ist der ausgesprochen theologischen Frage nach der Herrlichkeit Gottes gewidmet. Die Lehre, die N. in diesem Kontext hervorhebt, ist die von allen Nationen anerkannte, notwendige Existenz Gottes als der unleugbaren ewigen Wahrheit selbst, durch die alles ist, was es ist. Der Kardinal wählt einen Ansatzpunkt, der seiner Meinung nach von allen Christen, Juden, Muslimen wie auch Philosophen gemeinsam getragen wird, nämlich die Überzeugung, daß Gott das Beste für die gesamte Welt beabsichtigt. Das Ziel der Schöpfung sei die Manifestation der Herrlichkeit Gottes, das Ziel des Menschen bestehe darin, die Herrlichkeit Gottes zu schauen, sei es in der Welt in den sichtbaren Geschöpfen wie in einem Spiegel, sei es im Himmel von Angesicht zu Angesicht. „Das Ende der Schöpfung ist die Schau der Herrlichkeit Gottes zu seiner Verherrlichung" (Nr. 11). Zur Seligkeit gehöre, wie N. in *Sermo CCXI* anführt, die Selbstreflexion, welche ohne Wissen vom göttlichen Vater und Sohn nicht vollzogen werden könne. Was Glückseligkeit ist, bestimmt Cusanus als die Wahrnehmung der Wahrheit. Christus, das Lamm Gottes, d.h. der Unschuldige im Wissen, sei die absolute Wahrheit selbst und somit die „Speise des Intellekts". Selbst die übernatürliche Erfüllung des Menschen bleibt für N. innerhalb der Grenzen des Menschlichen. Die Erfüllung eines Engels könne von vornherein nicht das Glück eines Menschen sein; das wolle ein Mensch auch nicht, so wie ein Hund nicht wollen kann, eine Katze zu sein. So folgt: Wenn wir also Jesus nicht in uns selbst finden, werden wir ihn gar nicht finden. So haben alle Völker, lehrt N., den konkreten Jesus im Geheimen ersehnt.

Die edel gedruckte Edition zeichnet sich durch aufschlußreiche Quellenbelege und hilfreiche Querverweise aus, so daß sie sich geradezu als ein reichhaltiges Nachschlagewerk gebrauchen läßt. In den früheren Faszikeln macht der Quellenapparat sogar den größeren Teil der S. aus; inhaltlich ist dieser oft wichtiger als der Text selbst, der manchmal lediglich aus persönlichen gedächtnisstützenden Aufzeichnungen besteht. So läßt sich beispielsweise nachvollziehen, wie N. Petrus Lombardus studierte und wie er sich zunehmend für Eriugena und Meister Eckhart interessierte. Man kann auch sehen, wie er relativ unbekannte Vf., beispielsweise Aldrobrandinus von Tuscanella, zur Hilfe herangezogen hat. Gelegentlich bekommen wir die Möglichkeit zu beobachten, wie N. erste Versuche revidierte. In einer Pfingstpredigt (*Sermo XXXVII*) hat er nicht weniger als viermal neu angesetzt; die Edition unterläßt es nicht, auch die ersten drei durchgestrichenen Entwürfe mitzudrucken. Falls in besonderen Fällen erforderlich, wird die jeweilige handschriftliche Genese analysiert.

Der früheste Faszikel enthält leider viele Druckfehler aufgrund der 1996 eingeführten Umstellung auf Computer-Aufbereitung, die sich aber sonst vorteilhaft auswirkt. Außerdem läßt sich im Laufe der Zeit konstatieren, daß die Quellenbelege bedauerlicher-, wenn auch verständlicherweise nicht mehr so ausgiebig angegeben werden, was aber auf einen zügigen Abschluß der Gesamtedition hoffen läßt.

Kein Leser kann diese Predigten lesen und N. nur für einen aufgeklärten Philosophen halten. Die Heilige Schrift durchtränkt alles, so daß augenfällig wird, daß der Kardinal – selbst wenn er philosophiert – in einer biblisch bestimmten Welt lebte. Man kann den pastoral bedachten Prediger bei der Arbeit nachempfinden, wenn er etwa notiert, daß er nun Beispiele anführen will, damit das Volk klarer geführt wird. Selbst in den Fällen, in denen er offensichtlich nur flüchtige Notizen für sich aufgeschrieben hat, werden dadurch lebendige Einblicke in seine spontanen Denkwege ermöglicht. Die Edition ist nicht nur ein Beweis, daß N. ein vorbehaltloser Theologe im 15. Jh. war, sondern sie ist auch ein Vorbild für penible wissenschaftliche Arbeit heutiger Theologie.

Münster William J. Hoye

P. Matthäus Rader SJ. Bd I: 1595–1612, bearb. v. Helmut Zäh / Silvia Strodel. Eingel. u. hg. v. Alois Schmid. – München: C. H. Beck 1995. LXIX, 659 S. kt € 102,00 ISBN: 3–406–10–650–1

Matthäus Rader (1561–1634) aus Innichen in Tirol, Mitglied der Gesellschaft Jesu, vorwiegend in Augsburg und München tätig, war eine überaus einflußreiche Persönlichkeit für das kulturelle und religiöse Leben seiner Zeit und seiner Umwelt, als Philologe, als Schriftsteller und als Historiker, nicht zuletzt als begnadeter Lehrer. Er steht – mit anderen – am Anfang der geistlichen Barockliteratur in Bayern, sein Vorbild und sein Einfluß wirken lange nach und prägen die nachfolgenden Generationen. Zu seinen bekanntesten Schülern zählen der große Jacob Bidermann, einer der besten Dramendichter im Europa des frühen 17. Jh.s, Jeremias Drexel, dessen Erbauungsschriften in vielen Ländern, auch in protestantischen wie England oder den Niederlanden, beliebt und angesehen waren, und Georg Stengel, ebenfalls ein großer Name unter den Barockschriftstellern der ersten Generation. Es mag überraschen, daß eine solche Persönlichkeit bisher wenig beachtet wurde, wenig in Bayern selbst und schon gar nicht außerhalb des ehemaligen Fürstentums. Es gibt kaum Forschungen zu Rader, auch noch immer keine Biographie. Auch die wichtigsten Quellen zu seiner Persönlichkeit, eine große Anzahl von Briefen, immerhin ca. 2000 sind bisher bekannt, waren und sind in der Mehrzahl bisher nur schwer zugänglich. Zu den Schreibern oder Adressaten gehören v.a. Gelehrte und Schriftsteller aus der Gesellschaft Jesu wie Jacob Bidermann, Petrus Frank, Jacob Gretser, Jacob Keller, Jeremias Drexel, Christoph Scheiner, Sigismund Bachhamer und viele weitere wohlklingende Namen, aber auch andere Größen der Zeit wie der berühmte Justus Lipsius oder der gelehrte Caesar Baronius. Diese Briefe, die meist wissenschaftliche Fragen behandeln und künstlerische Probleme besprechen, doch nicht nur, geben weit über Raders Person und Radius hinaus Aufschluß über die geistige Situation im Herzogtum, nicht nur innerhalb der Gesellschaft Jesu. Dieser Schatz blieb nicht unbekannt, doch wagte es niemand, ihn zu heben. Nur ansatzweise Versuche, diese Briefe bekannt zu machen, lassen sich beobachten. Vor etwa zehn Jahren hat sich die Situation grundlegend gewandelt durch den Plan der Kommission für bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Raders Briefwechsel in der Reihe *Bayerische Gelehrtenkorrespondenz* zu edieren. Die Edition ist auf fünf Bde angelegt. Der seit geraumer Zeit[1] vorliegende erste Bd umfaßt 316 Briefe aus der Frühzeit Raders bis zu seiner Versetzung von Augsburg nach München im Jahre 1612; nur zehn Briefe sind von Rader selbst.[2] Die Ausgabe legt,

[1] Aus persönlichen Gründen war es dem Rez.en nicht möglich, diese Besprechung früher zum Druck zu bringen. Dafür möchte er sich entschuldigen

[2] Wo Raders Briefe an alle möglichen Adressaten noch „versteckt" sind, soweit überhaupt noch erhalten, läßt sich schwer herausfinden.

wo nur immer möglich, die Originale zugrunde und strebt eine authentische Wiedergabe des Textes an. Jedem Brief ist ein Kopfregest vorangestellt, das neben Ort und Zeit der Abfassung auch eine knappe Inhaltsangabe bietet. Manch wichtige Informationen, z. B. bio-bibliographische Angaben zu den Korrespondenten, bleiben dem Abschlußband vorbehalten. Die Briefe sind chronologisch angeordnet, was sinnvoll ist; ein alphabetisches Verzeichnis der Korrespondenten findet sich auf den S. LXVI ff. „Und alles lateinisch" sagt Franz Lang einmal über Jacob Bidermanns Werk. Das gilt auch für diese Briefe. Wäre eine Übersetzung wirklich so unmöglich oder gar abwegig, zumal das Latein dieser Briefe nicht eben leicht zu lesen ist? Dazu kommt, daß der Kreis der Historiker und Germanisten, die das Latein dieser Briefe flüssig lesen können, immer kleiner wird. Andererseits ist der Inhalt der Briefe von so hohem Quellenwert und von solch großem inhaltlichen Reichtum, daß ihn möglichst viele Leser und Forscher erkennen und verstehen sollten. Erst dann ist eine fruchtbare Beschäftigung mit diesem Schatz denkbar. – Der nächste, jetzt bald zu erwartende Bd enthält die Korrespondenz mit dem Augsburger Humanisten Marx Welser, Briefe, die Welser selbst sorgfältig gehütet hat. Die Edition der bisher bekannten Briefe, der man ein zügiges Voranschreiten wünscht, ist ein Meilenstein in der Erforschung der Geistesgeschichte des frühen 17. Jh.s. Ihr Wert kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Daß die Arbeit selbst fachlich mustergültig betreut wird, sei dankbar vermerkt.

Wildsteig Hans Pörnbacher

Podskalsky, Gerhard: **Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459.** – München: C. H. Beck 2000. X, 578 S., Ln € 99,90 ISBN: 3–406–45024–5

Mit dem vorliegenden Bd hat der Vf., ausgewiesener Spezialist für die Kirchen- und Theologiegeschichte des christlichen Ostens, eine Lücke in seinen bisher veröffentlichten Schriften geschlossen: Nach der „Theologie und Philosophie in Byzanz" (1977) und „Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237)" (1982) wird im zu besprechenden Bd das theologische Schaffen des „Mittelalters" im Balkanraum dargestellt. Damit sind jetzt die drei wichtigen Zweige der byzantinischen Orthodoxie erfaßt: Byzanz selbst, das alte Rußland und der südosteuropäische slavische Raum vor der Osmanenzeit.

Die zeitliche Eingrenzung ist einfach nachvollziehbar und dadurch zu erklären, da sich ja für den Osten nicht ohne weiteres von einem Mittelalter sprechen läßt. 865 bezeichnet das (wahrscheinliche) Jahr der Christianisierung der Bulgaren. Die Serben haben wohl kurz darauf den christlichen Glauben angenommen. Es gab auch zuvor schon Spuren von Christentum, seien es die antiken Bistümer in der Region, von denen wir wissen, seien es Berichte über einzelne Konvertiten. Doch erst seit dem letzten Drittel des 9. Jh.s können wir davon ausgehen, daß das Christentum beherrschende Religion ist und bleibt, und erst damit kann sich auch ein christliches Schrifttum entwickeln. Der Zeitpunkt, bis zu dem im vorliegenden Bd Vf. berücksichtigt werden, ist der Fall der letzten serbischen Festung Smederevo, die 1459 von den Osmanen genommen wurde. Damit waren die letzten Reste serbischer Staatlichkeit für Jh.e beseitigt. Auch das theologische literarische Schaffen wurde hierdurch stark beeinträchtigt, war es doch in hohem Maße direkt oder indirekt an die Unterstützung durch den Hof, an eine funktionierende hierarchische Struktur und an ein lebendiges Klosterwesen gebunden. Diese Bedingungen gab es nun aber nicht mehr, so daß sich die zeitliche Einschränkung aus diesen Umständen erklärt. Sie umfaßt also die Zeit von der Christianisierung der Bulgaren und Serben bis zu deren endgültigen Unterwerfung durch die Osmanen.

Der Bd besteht aus einem Hauptteil und mehreren begleitenden Kap.n. Zunächst („Einleitung", 2–14) wird der Gegenstand kurz umrissen und der Forschungsstand dargestellt. Der Vf. verweist hier auf die Quellen- und Bibliothekslage sowie auf die wichtigsten Vorarbeiten. Ein „Geschichtlicher Überblick" (15–168), der durchaus auch als „Neben-Hauptteil" betrachtet werden kann, schließt sich an. In insgesamt elf Abschnitten werden religiöse Phänomene (frühes Christentum, Heidentum) vor der Christianisierung sowie diese selbst und die Ausgestaltung des kirchlichen Lebens (Kirchenstruktur, Mönchtum, Synoden) behandelt. Weitere Abschnitte widmen sich den wichtigen Fragen der Übersetzungen (viele Werke sind Übersetzungen, meist aus dem Griechischen, oder ihrerseits nur als Übersetzungen überliefert), der kirchlichen Kunst und schließlich dem Problem, in welchem Verhältnis die heutigen Staaten Bulgarien, Makedonien und Serbien zu den dargestellten Traditionen stehen. Aufgrund der Bedeutung der „Makedonischen Frage" seit dem späten 19. Jh. und der aktuellen politischen Entwicklungen (die auch kirchliche Implikationen haben) ist die Erörterung dieser Thematik wichtig. Die gewählte Entscheidung, sich auf die Bezeichnungen Bulgarien und Serbien zu beschränken, zugleich aber bei den Bulgaren regionale Besonderheiten anzuerkennen, vermeidet Anachronismen, läßt aber das (vom Vf. auf S. 167 ausdrücklich betonte) Recht der Makedonen auf ihren eigenen Staat und auf ihre eigene Identität unangetastet.

Der dritte Teil ist einfach „Hauptteil" (169–524) überschrieben und trägt im Untertitel den Namen des gesamten Bdes. Der Vf. gliedert seine Darstellung nach Gattungen; innerhalb einer jeden Gattung wird zunächst die bulgarische, dann die serbische Überlieferung dargestellt, und zwar chronologisch nach Vf. und deren Werken, deren Editionen im laufenden Text, abgesetzt durch eine kleinere Schriftgröße (warum nicht in den Fußnoten?), aufgeführt werden. Die einzelnen Abschnitte beschäftigen sich mit Homiletik (170–207), Asketik (207–227), Exegese (227–235), Dogmatik, Apologetik, Polemik (236–271), Hagiographie (271–425; mit Abstand der umfangreichste Teil!), liturgischer Dichtung (425–471), Chronistik (471–494), Kanonistik (494–512) und mit Wallfahrtsberichten (513–524).

Ein knappes „Nachwort" (525–527) als viertes Kap. mit Bezügen zur aktuellen Situation schließt den Textteil des Bdes ab. Es folgen noch ein „Anhang" (529–533) mit Herrscher- und Bischofslisten sowie (als sechster Teil) zwei Register (535–578).

Dem Vf. ist es mit diesem in jeder Hinsicht großen Werk (2309 zumeist ausführliche Anmerkungen auf 527 Textseiten!) gelungen, eine Geschichte der frühen theologischen Literatur der Region zu bieten, die wohl auf lange Zeit hinaus Gültigkeit behalten wird. Die Darstellung ist informativ und ausgewogen. Es werden nahezu alle relevanten Literaturhinweise gegeben, und bei Kontroversen in der Forschung werden häufig auch noch die unterschiedlichen Standpunkte der Vf. wiedergegeben, so daß der Bd hierdurch Handbuchcharakter erhält. Durch die Register ist es sehr einfach möglich, über einen bestimmten Vf., die Editionen seiner Schriften, die Sekundärliteratur und den aktuellen Stand der Forschung erschöpfend informiert zu werden. Das bezieht sich nicht nur auf den Hauptteil, sondern auch auf das historische Kap., wo etwa hinsichtlich der Frage nach den Bogumilen und den „bosnischen Christen" wichtige theologiehistorische Informationen zu finden sind (129–141). Die Angaben sind zuverlässig; obgleich ein großer Teil der angeführten Titel der Sekundärliteratur in slavischen Sprachen verfaßt ist, bleibt die Zahl der Druckfehler gering.

Der Bd versteht sich als Geschichte der theologischen Literatur. Das wird allein durch die Anordnung des Materials deutlich, das eben systematisch nach Gattungen, nicht nach geistesgeschichtlichen Strömungen geordnet ist. In gewisser Hinsicht läßt es sich jedoch auch als Theologiegeschichte verstehen, nämlich insofern, als in der untersuchten Epoche und Region eine starke Beeinflussung der Vf. durch die Theologie der griechischen Väter und der byzantinischen Vf. aufgezeigt werden kann; originelle theologische Entwürfe der südslavischen Vf. sind kaum zu finden. Der relativ schmale Anteil des Abschnittes, der sich mit „systematischer Theologie" beschäftigt, unterstreicht das. Insofern kann also der vorliegende Bd weitgehend als Ersatz für eine solche Theologiegeschichte dienen. Interessant ist die Frage, *wie* das byzantinische Erbe jeweils aufgenommen und verarbeitet wurde. Jedenfalls wird kein Forscher, der sich einem solchen Unterfangen widmen wollte, an dem Werk von P. vorüber können.

Schließlich sei noch ein Wort zum Gegenwartsbezug gestattet. Der Vf. bezieht sich mehrfach auf die aktuelle Situation in der Region, die ja durch die Kriege der 90er Jahre stark in das öffentliche Bewußtein gerückt ist. Er verweist (mit Recht) darauf, daß selbst in scheinbar harmlosen Debatten um theologische Schriften des Mittelalters die nationale Herkunft eines modernen Autors den Gang seiner Argumente entscheidend beeinflussen kann; seine eigene Position versteht der Vf. als „die noch ungenutzte Chance des Außenseiters" (3). Hier könnte man allerdings darauf hinweisen, daß ein deutscher Katholik natürlich ein „Außenseiter" ist, er jedoch gerade heute von den Betroffenen oft als Beteiligter verstanden wird. Gerade an den Stellen, wo die (in der frühen Zeit ihrer Kirchen zweifellos vorhandenen) Beziehungen der Bulgaren und Serben zu Rom erörtert werden, kann man (wenigstens in der Fremdwahrnehmung) nicht mehr Außenseiter bleiben. Diese Beziehungen haben heute natürlich nur noch historische Bedeutung, da es in der Zwischenzeit viele Entwicklungen gegeben hat, die das Verhältnis zwischen Rom und dem christlichen Osten so gestaltet haben, wie es heute ist. Doch ist das ein Problem, mit dem sich alle Forscher auf diesem Gebiet zu plagen haben. Dem Vf. ist dafür zu danken, daß er immer wieder einen ideologie- und voraussetzungsfreien Ansatz als Grundlage für seriöse wissenschaftliche Erkenntnis postuliert.

In seinem Schlußwort verteidigt der Vf. „die diachronische Aufarbeitung der Theologie beider Völker" (526) als hilfreicher für das

Verständnis von Genese und Wesen der beiden Kirchen denn die Konzentrierung auf die Erforschung einzelner moderner Theologen. Versteht man unter dem „Wesen" die Besonderheiten der heutigen Erscheinungsform, so wird man wohl ohne Komplementarität beider Elemente nicht auskommen: Lassen sich die modernen bulgarischen und serbischen Vf. ohne den Bezug auf die eigene theologische Tradition nicht vollständig verstehen (allerdings wäre hier anzumerken, daß oft die griechische Patristik, die russische „Schultheologie" des 19. Jh.s und die neugriechische Theologie der Fak.en von Athen und Thessaloniki wichtiger sind!), so ist es doch unerläßlich, sich für ein Begreifen vieler aktueller Entwicklungen in Kirchen und Gesellschaften Südosteuropas mit den herausragenden theologischen Gestalten der Moderne zu befassen. Auch wenn es sich hier nicht um die Fülle der Tradition handelt, sondern häufig um die tendentiöse Herausnahme und einseitige Betonung einzelner Elemente, so haben diese Vf. doch einen kaum zu unterschätzenden Einfluß nicht nur auf ihre Zeitgenossen, sondern auf die bulgarische, v. a. aber serbische Kirche bis in die Gegenwart ausgeübt. Man könnte es geradezu bedauern, daß von der alten Tradition, die in dem vorliegenden Werk so glänzend dargestellt ist, nicht mehr in die entsprechenden Werke modernerer theologischer Vf. der Region Eingang gefunden hat. Die nationalen Bezüge sind im Mittelalter bereits angelegt, wie P. mehrfach zeigt, doch die starke Konzentration auf die eigene Nation läßt sich *allein* aus der Geschichte nicht verstehen.

Doch dieser Einwand kann natürlich das Werk und seine bleibende Bedeutung nicht schmälern. Dem Vf. ist zu gratulieren.

Münster Thomas Bremer

Roth, Ulli: **Suchende Vernunft.** Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus. – Münster: Aschendorff 2000. XXIV, 315 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F., 55.), kt € 44,00 ISBN: 3–402–04006–9

Mit der Aufmerksamkeit, die in letzter Zeit gerade die Christologie in ihrer zentralen Bedeutung für das Werk des Nicolaus von Cues gefunden hat (vgl. etwa Ulrich Offermann, Christus – Wahrheit des Denkens), ist auch der cusanische Begriff des Glaubens und insbesondere dessen Zusammenhang mit der Vernunft in das Interesse der Forschung gerückt. Ulli Roth sieht hier, im cusanischen Glaubensverständnis, das bisher selbst noch nicht eigens und ausdrücklich wissenschaftlich abgehandelt worden sei, sogar den Kern des cusanischen Denkens, den er in der vorliegenden Untersuchung, einer bei dem Freiburger Dogmatiker Peter Walter angefertigten Dissertation, herausarbeiten möchte.

Nach einem kurzen Überblick über die Aussagen zum Glaubensbegriff des Nikolaus von Cues in der bisherigen Forschung beginnt der Vf. in einem *Ersten Hauptteil* mit der Darstellung des Glaubensbegriffs in „De docta ignorantia", dem Hauptwerk des Cusaners, in dem er seinen Gedanken in einer einheitlichen und geschlossenen systematischen Konzeption vorgelegt hat. Dabei arbeitet der Vf. den spezifischen Gedanken des Nikolaus von Cues stets in Absetzung v. a. gegen Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, Raimundus Lullus, aber auch Anselm von Canterbury heraus.

Als grundlegend für das Gesamtverständnis von „De docta ignorantia" weist der Vf. zunächst darauf hin, daß es nicht nur um eine rationale Durchdringung der Glaubensartikel gehe, die – wie bei Thomas von Aquin – als erste Prinzipien der Vernunft vorgegeben sind, sondern – nun aber auch in Absetzung gegen den Nominalismus etwa eines Wilhelm von Ockham – darum, daß die Vernunft, die als unwissende, voraussetzungslose und suchende Vernunft (ohne erste Prinzipien) konzipiert ist, aus sich selbst heraus nach und nach alle Glaubensgeheimnisse entfaltet. Für Cusanus ergibt sich „gerade von einer nur noch suchenden Vernunft aus eine Rationalität, die nicht nur direkt auf den Glauben als Wurzel und Grund führt, sondern in ihrer eigenen suchenden Entfaltung die Explikation des Glaubens selbst wird" (17). Der Vf. weist dabei darauf hin, daß damit die „fides quae" nicht von der „fides qua" losgekoppelt wird, sondern daß sie unablösbar zusammenhängen (22).

Für die Darstellung des Glaubensverständnisses des Cusaners ist dann das Dritte Buch von „De docta ignorantia" von besonderer Wichtigkeit. Denn hier wird nicht nur – neben der Christologie – auch noch eine Bestimmung des Glaubens gegeben. Vielmehr ist die Bestimmung des Glaubens mit der Christologie, insofern hier das Prinzip auch der beiden ersten Bücher über die zentralen Glaubensinhalte „Gott" und „Universum" zur Sprache gebracht wird, identisch. Entsprechend geht der Vf. konsequenterweise auf die beiden ersten Bücher nur insoweit ein, als es für das Verständnis des dritten Buches notwendig ist (22–44). Er zeigt, wie die ihrer selbst als Nichtwissen bewußte, nicht mehr von ersten principia per se nota ausgehende, sondern lediglich vergleichend vorgehende Vernunft aus sich heraus die Einsicht nicht nur in die Existenz, Einheit und Trinität Gottes, sondern auch in die Kontingenz und das Geschaffensein der Welt entfaltet. Auf dieser Grundlage schließt sich dann die Christologie im Sinne einer kosmologisch, nicht soteriologisch begründeten Inkarnationslehre an.

Die Inkarnation, der Begriff der hypostatischen Union sowie die vereinten Naturen werden konsequent aus dem Gedanken des maximum contractum individuale entwickelt, das allererst wirkliches Wissen möglich macht und somit das erkenntnistheoretische Fundament der docta ignorantia bildet. Die Inkarnation selbst hat ihren Grund nicht in der Sünde der Menschen, sondern ist mit dem Begriff Gottes und der Schöpfung selbst bereits als notwendig gegeben. In der Inkarnation liegt letztlich die tiefste Begründung der Schöpfung überhaupt. Nikolaus von Cues leitet dann aber auch den Begriff Jesu und die einzelnen Glaubensartikel, die seinen Lebensweg betreffen (Jungfrauengeburt, Kreuzestod als Erlösung, Auferstehung, Gericht), als notwendig ab. Der Vf. hebt hervor, daß es nicht die raum-zeitliche Konkretion als solche in ihrer allgemeinen Bestimmtheit ist, die von der Vernunft nicht erschlossen werden kann, sondern lediglich das singuläre hic et nunc, daß es also tatsächlich dieser bestimmte Mensch ist, in dem Gott sich inkarniert hat (81). In Jesus Christus begegnet also nicht ein Inhalt, der nicht mehr von der Vernunft begriffen werden kann, sondern geglaubt werden muß; vielmehr ist Jesus Christus – dies ist die Einsicht am Ende von „De docta ignorantia" – bereits immer schon in allem bisherigen Nachdenken der Vernunft gegenwärtig und leitend gewesen und wird offenbar, wenn die Vernunft zu ihrem wahren Selbstverständnis findet (90f).

Auf der Grundlage dieser Darstellung wird es nun (in Abschnitt D) möglich zu zeigen, wie Nikolaus von Cues den Glauben bestimmt. In der Besinnung auf den Glauben am Ende von „De docta ignorantia" zeigt sich nämlich, daß dieser nichts anderes ist als die belehrte Unwissenheit, die am Anfang des Buches als Methode der Vernunft eingeführt wurde (120f). Der Glaube beinhaltet genau die Grundlage, die die Vernunft immer schon leitet und die die Vernunft entfaltet, indem sie sich selbst als docta ignorantia vollzieht.

Der Vf. weist dabei darauf hin, daß es dem Cusaner – im Unterschied zu Anselm von Canterbury – nicht um notwendige Gründe aus dem Prinzip der Vernunft selbst geht, sondern daß die Vernunft für ihn bei Vermutungen bleibt und keine Eigenständigkeit neben dem Glauben gewinnt. Vernunft bleibt für ihn vom Glauben ungeschieden (128). Alles Wissen und Erkennen baut letztlich auf Jesus auf, womit Nikolaus von Cues auch das Thomasische Wissenschaftsverständnis radikalisiert (132). Damit kann der Cusaner zusammenfassen: Der Glaube enthält letztlich in sich eingefaltet alles Erkennbare und die Erkenntnis ist letztlich die Ausfaltung des Glaubens. Eine Unterscheidung zwischen natürlicher Vernunft und übernatürlichem Glauben kennt Nikolaus von Cues nicht. Der Vf. entfaltet dann weiter die Überlegungen des Cusaners zum Glauben (immer schon als fides caritate formata gedacht) als grundlegender Tugend überhaupt, die mit Christus vereint und in der der Mensch zum Ebenbild Christi wird. Der Vf. weist darauf hin, daß bei Nikolaus von Cues die theologischen Tugenden nicht – wie bei Thomas – als Erhöhung einer zunächst in sich geschlossenen Natur verstanden sind, daß sie vielmehr die nicht maximale endliche Natur des Menschen zu ihrer Vollendung führen, die Gott selbst, d. h. das mit Gott geeinte maximum contractum ist. Abschließend behandelt der Vf. die Lehre des Nikolaus von Cues vom Glauben Christi, der nichts anderes ist als die maxima natura humana. „Wenn für Cusanus der Mensch zuhöchst Vernunft ist, so ist der Gottmensch die mit Gott vereinte endliche Vernunft, eben Glaube." (159) Im Glauben kann jeder Mensch in die Einheit Jesu mit Gott hinein aufsteigen, d. h. in die Gleichförmigkeit mit der Hypostatischen Union, aus der dann die Kirche hervorgeht. Auch hier betont der Vf. wiederum den Unterschied zu Thomas, daß der Cusaner nämlich die Gnade als maximum der Natur versteht.

Nach dieser grundlegenden Untersuchung des Glaubensbegriffs im Hauptwerk des Cusaners wendet sich der Vf. nun im *Zweiten Hauptteil* einigen späteren Werken zu und arbeitet weitere Aussagen über den Glauben heraus. Zunächst behandelt er (in Abschnitt B) „De pace fidei", einer Religionsschrift, in der – wiederum in Absetzung gegen Thomas von Aquin und Raimundus Lullus – die Bedeutung des cusanischen Glaubensbegriff für den Dialog und die Eintracht zwischen den Religionen deutlich wird. Ausgehend vom Präsuppositionsprinzip werden die Glaubensartikel der Trinitätslehre und der Christologie entwickelt sowie schließlich der Glaube insbesondere in seiner Bedeutung für die Rechtfertigung unabhängig von den Werken, d. h. auch von den verschiedenen Riten der einzelnen Religionen hervorgehoben. In Abschnitt C wendet der Vf. sich „De visione dei" zu, in der die Vertiefung des Glaubens bis in eine – in Jesus Christus realisierte – unmittelbare Vereinigung mit Gott im Mittelpunkt steht. Die Trinität wird dabei als Ermöglichung einer freien Schau Gottes und die Menschwerdung als deren exemplarische Verwirklichung entfaltet. Schließlich geht der Vf. noch (in Abschnitt D) auf weitere Werke des Cusanus ein: „De filiatione dei", wobei er den Glauben als „Selbstvertrauen der endlichen Vernunft" versteht, und „De possest", anhand deren Überlegungen der Vf. das philosophische Experimentieren als Glaubensvollzug und die Begriffserfindung als Glaubenseinsicht interpretiert.

Der *Dritte Hauptteil* widmet sich dann den Aussagen des Cusaners zum Glauben in dessen umfassendem Predigtwerk. Der Vf. wählt

hier einen systematischen Zugriff auf das disparate Material, der in Parallelität zu der Systematik von „De docta ignorantia", aber auch zu „De pace fidei" und „De visione dei" steht. Zuerst wird auch hier die Erkennbarkeit der Glaubensmysterien der Trinität und der Menschwerdung durch die Vernunft thematisiert. Weiterhin untersucht der Vf. die Aussagen der Predigten zur Hypostatischen Union als der Wahrheit der Vernunft und das Wirken der Gnade in der Natur. Abschließend werden dann die Aussagen zum Glauben, über den Zusammenhang von Glaube und Vernunft, die Einheit der theologischen Tugenden, den Glauben als Selbstvertrauen der Vernunft und den Glauben Jesu zusammengestellt. Sie bringen noch einmal eine Bestätigung und Vertiefung dessen, was der Vf. bereits aus den systematischen Werken über den Glauben bei Nikolaus von Cues herausgearbeitet hatte.

Mit diesem Untersuchungsprogramm ist es dem Vf. gelungen, den zentralen methodischen Gesichtspunkt der Einheit von Glaube und Vernunft, der freilich auch sonst in mehreren Arbeiten zu Nikolaus von Cues Gegenstand ist, nun von seiten des Glaubens her zu thematisieren. Innovativ ist dabei insbesondere auch die Auswertung der anderen Schriften über „De docta ignorantia" hinaus, um zu einer vollständigen und abgerundeten Darstellung des Begriffs des Glaubens bei Nikolaus von Cues zu kommen. Aufschlußreich und für das Verständnis des spezifischen Denkens des Cusaners sind dabei immer wieder die begleitenden Vergleiche mit den anderen großen Theologen des Mittelalters. Die Arbeit stellt damit eine wichtige Informationsquelle für die Philosophie- und Dogmengeschichte dar. Andererseits läßt sich fragen, ob der Ertrag aus den im zweiten und dritten Hauptteil behandelten übrigen Schriften und Predigten wirklich so groß und originell ist, daß er noch einmal zwei parallel zu De docta ignorantia angelegte Durchgänge rechtfertigt. Eine Entwicklung des Denkens des Cusaners zeichnet sich nämlich nicht ab. Wäre es dann nicht ausreichend gewesen, anhand der systematischen Gliederung von „De docta ignorantia" sofort alle Schriften des Cusaners mit einzubeziehen?

Würzburg Stephan Ernst

Dogmatik

Krötke, Wolf: **Gottes Klarheiten**. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften". – Tübingen: Mohr Siebeck 2001, XI 314 S., brosch. € 39,00 ISBN: 3–16–147582–8

Das Ziel dieses Buches teilt der Berliner Theologe Wolf Krötke bereits im Vorwort mit. Es ist das Anliegen, „die Lehre von den Eigenschaften Gottes auf das Zentrum der biblischen Rede von Gott zurückzuführen und für die Aufgabe fruchtbar zu machen, die sich der Verantwortung des Redens von Gott heute theologisch und praktisch stellen" (VII).

Die Untersuchung geht in neun Schritten (= neun Kapitel) vor. Richtig beschreibt er in *Kapitel 1* die aktuelle Situation hinsichtlich des Redens von Gott in der Gegenwart: Wie kann man von den Eigenschaften, d. h. von Näherbestimmungen Gottes reden, wenn gar kein Einverständnis darüber besteht, welche Wirklichkeit man „Gott" nennen soll? Da aber Gott vor allem in jenen Konkretionen, die die Eigenschaften Gottes aussprechen, im Leben der Menschen bedeutsam wird, dürfen Theologie und Verkündigung auf dieses Reden nicht verzichten. Im Wesentlichen befaßt sich Krötke einleitend noch mit einigen bekannten Problemen, wie sie sich etwa aus der theologia „naturales" ergeben bzw. aus der Analogielehre. Besonders nimmt er Bezug auf die Analogielehre von Karl Barth. In *Kapitel 2* skizziert er die Problematik aus der Geschichte (Gregor von Nyssa, Dionysios Areopagita, M. Luther – in einem eigenen Unterkapitel Thomas v. Aquin (als Beispiel für eine „metaphysische Lehre" von den Eigenschaften Gottes. Neuere protestantische Autoren haben Auswege aus dem metaphysischen Ansatz gesucht: *Kapitel 3*: Anthropologisch (F. Schleiermacher u. a.), aus dem Liebeswillen Gottes (H. Cremer) usw. In *Kapitel 4* stellt der Vf. (unter Rückgriff auf H. U. v. Balthasar) Gottes Eigenschaften als Ereignis der δοξα Gottes vor. Gottes Sein ist in seiner Wahrheit, die sich im Christusereignis der Welt darstellt. In *Kapitel 6* widmet der Autor sich der Rede von der „Liebe" Gottes: Die Liebe Gottes ist nicht ein allgemeines Einheitsprinzip der Liebe Gottes, sie ist vielmehr jene Konkretion der Klarheit Gottes, die „einprägt, daß sich Gott im Ereignis seines Wirklichseins Menschen vertraut macht" (165). Die Nächstenliebe ist „Folge der Erfahrung Gottes im Leben der Glaubenden" (165). Die Liebe Gottes zeigt sich v. a. „im Gleichnis des Menschseins Jesu" (171ff). *Kapitel 7* problematisiert die Macht Gottes, *Kapitel 8* die Ewigkeit Gottes.

In einer Art Ausblick („Schlußbemerkung") werden die Eigenschaften Gottes nochmals als Ermutigung zur konkreten Gottesrede thematisiert, womit der Anschluß an das Vorwort gegeben ist.

Diese gründliche dogmatische Studie füllt einen „weißen Fleck" in der Dogmatik der Gegenwart aus. Sie bietet eine Fülle von Einzeluntersuchungen, inhaltlich und an Impulsen viel mehr, als man in einer kurzen Rezension wiedergeben kann. Für künftige Entfaltungen der Gotteslehre bzw. Aspekte aus ihr setzt das Werk Maßstäbe und zeigt, wie lebensrelevant Dogmatik sein kann (und muß).

Münster Harald Wagner

Ökumene

Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque, hg. v. Alfred Stirnemann / Gerhard Wilflinger. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1998. 236 S. (Pro Oriente, 21), pb. € 21,50 ISBN: 3–7022–2170–0

1995 wurde „in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen" eine „Klarstellung" über „Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes" veröffentlicht, die eine ganz erstaunliche Neuorientierung der römisch-katholischen Kirche in der seit mehr als einem Jahrtausend zwischen der östlichen und der westlichen Kirche strittigen Frage des Filioque dokumentiert. Rom akzeptiert jetzt den griechischen Ursprungstext des Nicäno-Constantinopolitanums (NC), der bisher neben der lateinischen Fassung allenfalls geduldet worden war, als verbindliche Form des Glaubensbekenntnisses und unterstreicht die grundlegende Bedeutung der Monoprinzipialität des Vaters für das Verständnis von Gottes trinitarischem Sein. Zugleich freilich behauptet das Dokument in seinem zweiten Teil unter Berufung auf einen unterschiedlichen Bedeutungsgehalt des griechischen *ekporeuesthai* und des lateinischen *procedere*, daß die griechische Formel *ekoporeuomenon ek tou Patros* und die lateinische Formel *qui procedit ex Patre Filioque* miteinander kompatibel seien. Letztere sei keine Aussage über innergöttliche Ursprungsverhältnisse, sondern nur Ausdruck für die Konsubstanzialität von Vater, Sohn und Geist; dem lateinischen *procedere* entspreche im Griechischen nicht *ekporeuesthai*, sondern *proiënai*. Insofern ist das lateinische „Große Credo" streng genommen auch keine Übersetzung des griechischen NC, sondern hat den Status eines eigenständigen regionalen Glaubenssymbols der Westkirche mit einer langen und ehrwürdigen Tradition, und diese Tradition rechtfertigt es, daß in der Messe weiterhin die lateinische, natürlich filioquistische Form resp. deren landessprachliche Äquivalente verwendet werden.

Auf Anregung von Christoph Kardinal Schönborn veranstaltete die Stiftung Pro Oriente 1998 in Wien eine internationale ökumenische Tagung mit hochrangigen Experten, die sich mit der Frage befaßte: „Könnte das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes zum Anlaß einer allgemeinen ökumenischen Klärung werden?" Der anzuzeigende Bd dokumentiert die Vorträge und Diskussionen dieser Tagung.

Auf ein Geleitwort des Kardinals, eine Zusammenfassung des „wissenschaftliche(n) Ertrag(s) der Studientagung" durch Hans-Joachim Schulz und den Abdruck des Dokuments folgen zunächst zwei römisch-katholische Beiträge: Hans-Joachim Schulz (Würzburg) begrüßt die Anerkennung des griechischen Ursprungstextes, kritisiert aber als „Mißgriff", daß das Dokument positiv „auf die Synoden von 1215 und 1274" und mittelbar auf das Florentinum (1438/39) Bezug nehme, in denen die Anliegen des Ostens nicht angemessen gewürdigt worden seien (47). Das Filioque sei zwar nicht häretisch, aber doch eine wegen seiner „sprachliche(n) Formelhaftigkeit (...) weniger glückliche Nebenlinie abendländischer Bekenntnisbildung" (48), die jedoch im Westen dominant geworden sei. Mit Recht mahnt Schulz eine „sauber strukturierte Kriteriologie" (50) für die Übertragung heilsökonomischer Relationen in die immanente Trinität an. Ebenso wie Schulz plädiert auch Wacław Hryniewicz (Lublin) dafür, in der Liturgie zur filioque-freien Fassung zurückzukehren (bemerkenswert übrigens sein Hinweis, daß im Gegensatz zur Aussage des römischen Dokuments in mit Rom unierten griechisch-katholischen Kirchen durchaus filioquistische Fassungen des griechischen NC Verwendung finden; vgl. 58). Trinitätstheologisch hält er eine Annäherung der Traditionen für möglich, ohne daß freilich eine „unkritische Synthese" das Ziel sein könne (68).

Auch der Lutheraner Ulrich Kühn (Leipzig) und der Reformierte Ulrich Körtner (Wien) sprechen sich für einen liturgischen Verzicht auf das Filioque in ihren Kirchen aus. Kühn hält allerdings unter Berufung auf das Nebeneinander von griechischem und lateinischem Text des NC in den Lutherischen

Bekenntnisschriften (der griechische Text ist freilich erst in der Ausgabe von 1930 gleichsam als historische Anmerkung beigefügt!) ein liturgisches Nebeneinander beider Formen für vertretbar (vgl. 79). Im übrigen will er berechtigte Motive, die die Reformatoren das Filioque übernehmen ließen, gewahrt wissen, namentlich die Vermeidung eines christologischen Subordinatianismus sowie „das Interesse, die geschichtliche Sendung des Geistes durch den Sohn innertrinitarisch zu verankern" (75). Wenn er indes die Unterscheidung von *ekporeuesthai* und *proiënai* als eine zwischen immanentem „Ausgehen" und „heilsgeschichtliche(m) ‚hervorgehen'" deutet (78), scheint er das römische Dokument mißzuverstehen, das von einem *ewigen proiënai* des Geistes aus Vater und Sohn spricht. Nach Körtner wiederum ist die „theologische Differenz" der Reformatoren zum Osten in der Filioque-Frage „keineswegs akzidentell, sondern strukturell" (81). Allerdings unterschieden Calvin ebenso wie im 20. Jh. Barth und Moltmann zwischen theologischer „Sache" und „interpretierender Begrifflichkeit" (88). Dies ermöglicht es, „das westliche Filioque ebenso wie das orthodoxe *ek mónou toû patrós* (als) sekundäre Interpretationen" anzusehen, die *beide* zu „Verkürzungen des Lehrgehaltes des altkirchlichen Bekenntnisses" führten (89). In einem eigenen Interpretationsansatz legt Körtner den Gedanken vom Geist als Liebe so aus, daß diese als „Liebe des Anderen als des Anderen (...) dem Sohn ebenso wesentlich wie dem Vater ist" (93). Ursprünglich geht sie vom Vater aus (i. S. v. *ekporeusis*), findet ihre „Erfüllung und Vollkommenheit" aber nur in der „Erwiderung" durch den Sohn, „die ihrerseits nur als Freiheit wirkliche Liebe ist" (93). „Insofern hat die vollkommene, erfüllte Liebe auch im Sohn ihren Ursprung"; dieser „kommunikative Aspekt des Geistes" könne als „sein *proiénai*" bezeichnet werden (ebd).

Auffallend kritisch beurteilt der Altkatholik Herwig Aldenhoven (Bern) das römische Dokument. Die anerkennenswerten (von den Altkatholiken freilich schon seit langem gelehrten) positiven Ansätze seien nicht konsequent durchgehalten; außerdem bleibe Rom auf die mittelalterliche Systematisierung des Augustinismus fixiert, statt in der westlichen Tradition durchaus vorhandene alternative Zugänge zu berücksichtigen, die teils schon bei Augustinus selbst, teils in der voraugustinischen Theologie zu finden seien.

Ungewöhnlich ist die Beteiligung eines Vertreters der *altorientalischen* Tradition. Der armenisch-apostolische Erzbischof Mesrob K. Krikorian (Wien) betont zwar, der Filioque-Zusatz sei „nicht nur eine Ergänzung bzw. Veränderung des Glaubensbekenntnisses der allgemeinen Kirche (...), sondern auch eine gefährliche Aussage oder Formulierung (...), die zu Fehlinterpretationen und Irrlehren führen könnte" (125). Andererseits macht er darauf aufmerksam, daß in seiner Kirche eine traditionellerweise auf Epiphanius zurückgeführte, mit dem NC nicht identische „Fassung des nizänischen Glaubensbekenntnisses" gebräuchlich sei, in der der Hervorgang des Geistes aus dem Vater gar nicht erwähnt wird (vgl. 127f). Die Filioque-Kritik kann sich also nicht auf den formalen, sondern nur auf den inhaltlichen Aspekt beziehen. Vermutlich deshalb erscheint ihm die im römischen Dokument erklärte Bereitschaft, das Filioque im Sinne des NC von 381 zu interpretieren, als hinreichend.

Auch die Vertreter der orthodoxen Kirchen begrüßen einhellig die römische Anerkennung des griechischen Ursprungstextes des NC und würdigen den Versuch, das Filioque von der väterlichen Monoprinzipialität her zu interpretieren. Metropolit Ioannis Zizioulas von Pergamon hält freilich die augustinische Formel vom Hervorgang des Geistes *principaliter a Patre* für weiterer Präzisierung bedürftig. „Wenn die römisch-katholische Theologie in der Lage wäre, zuzugeben, daß der Sohn keinesfalls eine ‚Ursache' (*aítion*) für den Ausgang des Geistes darstellt, würde das die beiden Traditionen im Hinblick auf das Filioque einander viel näher bringen." (143). Als besonders strittig erklärt Zizioulas die Frage der „Unterscheidung zwischen der immanenten und der heilsökonomischen Dreifaltigkeit" (147); im Gegensatz zu einem breiten Konsens neuerer westlicher Trinitätstheologie lehnt er es ab, die heilsökonomischen Beziehungen der göttlichen Personen „in das ewige Leben Gottes" einzutragen (ebd.). Daniel Ciobotea, rumänisch-orthodoxer Metropolit der Moldau und der Bukowina, äußert sich skeptisch über den Versuch, „die Filioque-Doktrin mit dem Ökumenischen Glaubensbekenntnis in Einklang zu bringen" (159), hält aber für möglich, „daß die Konvergenz oder gar ein Konsens über die Formel ‚Der Heilige Geist geht vom Vater aus und ruht auf dem Sohn' erreicht werden kann" (ebd.). Der bulgarisch-orthodoxe Theologe Totju Koev sucht den „Unterschied zwischen dem ewigen Ausgang vom Vater und Seiner zeitweiligen Sendung in die Welt vom Vater durch den Sohn" aus dem Johannesevangelium zu erweisen (vgl. 167f) und versteht *ekpóreusis* als aktivisch-freies „sich auf den Weg machen" (169) des Geistes im Unterschied zum passiven *proiënai*.

Die ausführlich protokollierten Diskussionen vertiefen einige Aspekte, offenbaren aber auch bleibende Verständnisschwierigkeiten und Differenzen. So wird deutlich, daß es eine der innerwestlichen kritischen Revision der eigenen trinitätstheologischen Tradition entsprechende innerorthodoxe Selbstkritik nicht gibt (vgl. 176f). Viele Beiträge kreisen um die in der Tat entscheidende Frage des Verhältnisses von immanenter und ökonomischer Trinität. Bemerkens- und beherzigenswert ist die scharf vorgetragene Forderung des Reformierten Alaisdair Heron, die westliche Tradition der Trinitätstheologie nicht als „billige Karikatur" darzustellen (207) und sich so die Kritik daran allzu leicht zu machen.

Das Buch endet mit einem noch auf der Tagung verabschiedeten „Bericht" (217–221), der nach einer Würdigung positiver Aspekte „grundsätzliche Schwierigkeiten" benennt und in „Empfehlungen" mündet. Ob die in der „Klarstellung" artikulierte Überzeugung von der Komplementarität der westlichen und der östlichen Tradition wirklich tragfähig ist, wird offen gelassen. Bedauert wird das Fehlen einer selbstkritischen Bemerkung über die einseitige Veränderung des Bekenntniswortlauts und über dessen kirchenpolitische Instrumentalisierung. Gefordert wird schließlich die Konsequenz, auch liturgisch zur Ursprungsfassung zurückzukehren.

Der Bd bietet eine anregende Momentaufnahme der gegenwärtigen Diskussion um das Filioque. Gut erkennbar werden die Fortschritte, die die römische „Klarstellung" zweifellos gebracht hat, aber auch deren Unklarheiten und Grenzen. Als Einführung in die Materie dürfte er sich freilich schon wegen seiner Anlage kaum eignen. Sein besonderer Reiz liegt in dem multiperspektivischen Zugang. In dieser Hinsicht ist er der mittlerweile fast zum Klassiker avancierten Dokumentation der Faith-and-Order-Tagungen von Klingenthal 1978/79 zu vergleichen (Lukas Vischer [Hg.], Geist Gottes – Geist Christi, Frankfurt/M. 1981), deren Beiträge freilich durchweg grundlegenderen Charakter haben. Mittlerweile ist neben meiner eigenen historisch-systematischen Rekonstruktion (Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems, Göttingen 2001) auch Peter Gemeinhardts quellengesättigte Geschichte der „Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter" (Berlin / New York 2002) erschienen, die u. a. deutlich macht, daß von einer bewußt antigriechischen einseitigen „Einfügung" des Filioque in einen bereits als sakrosankt anerkannten Bekenntniswortlaut nicht die Rede sein kann. Die ohne Zweifel höchst elegante Argumentation der römischen „Klarstellung" mit der Bedeutungsdifferenz zwischen *ekporeúesthai* und *procedere* ist damit freilich kaum historisch legitimiert; jedenfalls fiel weit über tausend Jahre niemandem auf, daß es sich beim lateinischen „Großen Credo" nicht um eine Übersetzung des griechischen NC handeln sollte. Zu fragen bleibt auch, wie die römische Kirche mit den klaren trinitätstheologischen Vorgaben der Konzilien von 1215 (vgl. DH 800), 1274 (vgl. DH 850) und 1438/39 (vgl. DH 1300–1302) umzugehen gedenkt, die doch in einer gewissen Spannung stehen zu den in der „Klarstellung" vorgetragenen Argumenten. Die „Klarstellung" erzeugt mithin zugleich neue Unklarheiten, die der weiteren Diskussion bedürfen.

Der sehr bald nach der Tagung erschienene Bd ist nicht immer ganz sorgfältig ediert. So sind etliche Namen falsch geschrieben (z. B. „Dietzmann" statt Lietzmann). Besonders hart trifft es in dieser Hinsicht den lutherischen Kirchenhistoriker Reinhard Staats: Nicht nur wird er konsequent „Straats" genannt; auf der Unterschrift einer der abgebildeten Fotografien wird er vielmehr auch mit dem reformierten Systematiker Alaisdair Heron verwechselt. Ausdrücklich zurücknehmen muß ich indes meinen Vorwurf (vgl. Filioque, a.a.O., 543, Anm. 105), einer meiner Diskussionsbeiträge sei auf S. 202 falsch wiedergegeben. Daß man gelegentlich die eigenen Worte nicht mehr versteht, ist freilich noch einmal ein (in diesem Fall für den Rez.en schmerzlicher) Hinweis auf die Komplexität der Materie.

Augsburg Bernd Oberdorfer

Sozialwissenschaften

Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte, hg. v. Herfried Münkler / Marcus Llanque. – Baden-Baden: Nomos 1999. 428 S., kt € 56,00 ISBN: 3–7890–5895–5

Sammelbände herauszugeben, die sich programmatisch einem philosophischen Großbegriff widmen wollen und dies im Titel auch selbstbewußt ankündigen, ist keine ungefährliche Sache. Denn sie verleiten die Rez.en dazu, zunächst einmal genüßlich die Fehlanzeigen und Auslassungen des Buches aufzuspießen; und dies dürfte um so leichter gelingen, je umfangreicher das angekündigte Großthema ist. In der Tat muß ein Bd über ‚Konzeptionen der Gerechtigkeit' geradezu zwangsläufig zahlreiche Lücken aufweisen, zumal dann, wenn er sich nicht auf die aktuellen Debattenlagen der Gegenwart beschränkt, sondern darüber hinaus auch die Ideengeschichte berücksichtigen und sogar einen ‚Kulturvergleich' vornehmen will.

Wer diesen Bd also zunächst nach Fehlanzeigen durchsucht, wird leicht fündig. Zu John Rawls etwa, der als der wichtigste Gerechtigkeitstheoretiker des 20. Jh.s gelten kann, findet sich überraschenderweise kein eigenes Kap.; auch andere aktuelle Theoretiker sozialer Gerechtigkeit – um hier beim 20. Jh. zu bleiben – fehlen, etwa Martha Nussbaum, Bruce Ackermann, Thomas Nagel und Philippe van Parijs, nicht aber Ronald Dworkin, dessen Konzept egalitärer Verteilungsgerechtigkeit *Bernd Ladwig* in einem instruktiven Beitrag weiterentwickelt. Auch die gegenwärtig so einflußreichen *libertarians* mit ihren sozialstaatskritischen Gerechtigkeitskonzeptionen im Gefolge von Hayeks, etwa (der frühe) Robert Nozick oder James M. Buchanan, kommen nicht zur Sprache, obwohl die Hg. gleich im Vorwort die „Ökonomisierung des Gerechtigkeitsbegriffs" und deren „rechenhafte Rationalität" (9) beklagen. Ebenfalls fehlt die Diskus-

sion um Fragen internationaler Gerechtigkeit, wie sie etwa von so unterschiedlich agierenden Wissenschaftlern wie Thomas Pogge und Amartya Sen vorangetrieben wird; und auch die Ergebnisse der feministischen Theoriedebatte zur Gerechtigkeit bleiben nahezu vollständig ausgeblendet. Dafür finden sich eigene, zum überwiegenden Teil hoch elaborierte Beiträge zu Theoretikern der politischen Ideengeschichte, die man in diesem Bd eigentlich nicht erwartet hätte, da sie sich nur indirekt mit dem Gerechtigkeitsthema beschäftigt haben, wie die jeweiligen Vf. dieser Beiträge auch ehrlich zugestehen. Zu nennen wären hier etwa Texte zu Hans Kelsen (*Marcus Llanque*) oder Alexandre Kojève (*Sabine Grunwald*), aber auch zu Karl Marx, dem gleich zwei luzide Beiträge (von *Walter Euchner* und *Harald Bluhm*) gewidmet sind; und dies, obwohl Marx selbst bekanntlich stets heftig dagegen polemisierte, sich auf abstrakte Begriffe wie Gerechtigkeit zu berufen, die ihm lediglich als ‚philanthropische Schwärmereien' galten. Dennoch läßt sich in vielen Beiträgen dieses Bdes gerade auch dort, wo sich das Gerechtigkeitsthema nicht unmittelbar aufdrängt, manch wertvoller Schatz heben. Dem eiligen Leser sei deshalb geraten, einzelne Kap. nicht vorschnell zu überschlagen.

Der erste – und zugleich auch schwächste – Abschnitt dieses Bdes, dessen Beiträge zum größten Teil aus einer Tagung der Sektion ‚Politische Theorie und Ideengeschichte' der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft hervorgegangen sind, wendet sich der ‚Gerechtigkeit im Kulturvergleich' (23–53) zu. Er umfaßt lediglich drei Beiträge, und zwar zu ‚Gerechtigkeitsvorstellungen im konfuzianischen Denken', zur ‚Gerechtigkeitsvorstellung der jüdischen Prophetie' (beide von *Peter Weber-Schäfer*) und zur ‚japanischen Perspektive' auf Gemeinwohl und Gerechtigkeit (*Shingo Shimada*). Das erklärte Ziel dieses Abschnitts, zur „Wiederentdeckung der kulturalistischen Voraussetzungen des Westens" (16) beizutragen und dadurch das Bewußtsein für die Kontextualität der abendländischen Gerechtigkeitsdiskurse zu schärfen, wird kaum erreicht, zumal man ‚die jüdische Prophetie' (Weber-Schäfer benutzt hier nur Literatur aus den 50er und 60er Jahren!) zur westlichen Tradition wird zählen dürfen und der Beitrag über das konfuzianische Denken am Ende auch noch bei Aristoteles landet.

Der Abschnitt über ‚Gerechtigkeit in der Ideengeschichte' (57–260) ist dagegen sehr gehaltvoll. Er beginnt mit einer prägnanten Beschreibung der klassisch-griechischen Konzeption von Gerechtigkeit als kosmischer Wohlgeordnetheit bei Platon und Aristoteles (*Alexander Demandt*), kontrastiert diese mit der ‚Juridifizierung' des Gerechtigkeitsproblems im von Europa späterhin rezipierten römischen Privatrecht (*Tomasz Giaro*) und führt dann über die Gerechtigkeitsvorstellungen in den ‚Fürstenspiegeln' der Frühen Neuzeit (*Hans-Otto Mühleisen*) und den protestantischen Kirchenordnungen der Reformationszeit (*Hans Grünberger*) stimmig zur europäischen Aufklärung. Hier wird v. a. der Schottischen Moralphilosophie in der Form von zwei ausführlichen Beiträgen besondere Aufmerksamkeit gezollt. *Raimund Ottow* diskutiert das moderne, insbesondere von Adam Smith formulierte Gerechtigkeitskonzept des marktorientierten Äquivalententausches. Dieses neue, minimalistische Gerechtigkeitskonzept, dem man schon ‚by sitting still and doing nothing' (Smith, Theory of moral sentiments) genügen kann, sei in der Sicht der schottischen Aufklärer aber bleibend „auf die Fundierung in gesellschaftlicher Sittlichkeit angewiesen" (135). Vor diesem Hintergrund läßt sich für Ottow „im Ablauf der schottischen Aufklärung (...) nachvollziehen, wie die Besorgnis über die expansiven Tendenzen der ökonomischen Logik des Marktes wächst, die nicht nur die individuelle Moralfähigkeit angreift, sondern auch die notwendige Superiorität der Politik als ‚Clearing'-Stelle der Ermittlung des Gemeinwohls und als genuiner gesellschaftlicher Steuerungssektor" (ebd). *Matthias Bohlender* sekundiert dann mit dem Hinweis, daß die von den schottischen Denkern entwickelte staatskritische Konzeption der *civil society* zwar den paternalistisch-wohlmeinenden Allzuständigkeitsstaat der merkantilistischen Tradition überwinden und ihm die Grenzen seines Wissens und Könnens aufzeigen wollte. Damit habe sie aber gerade nicht darauf gezielt, „die *Regierung* und Regulierung des sozialen Raumes abzuschaffen, sondern sie effektiver und letztlich intensiver zu gestalten" (169) – und zwar nicht zuletzt mit Blick auf die soziomoralische Leistungsfähigkeit von Religionsgemeinschaften, Schulen, Parlamenten und den damals überall aufblühenden ‚privaten' Wohlfahrts- und Wohltätigkeitsgesellschaften.

Der letzte Abschnitt handelt schließlich von ‚Gerechtigkeit in der modernen Debatte' (263–424). U. a. thematisiert *Walter Reese-Schäfer* hier ‚postmoderne Gerechtigkeitsdiskurse im Spannungsfeld von Universalismus und Kulturrelativismus', verliert sein anspruchsvolles Thema aber schon bald aus dem Blick und begnügt sich mit einigen problemeröffnenden Erörterungen, in denen sich viele postmoderne Gerechtigkeitstheoretiker aber nicht hinreichend wiederfinden dürften. *Horst Hegmann* wartet im Anschluß an die seit einiger Zeit geläufigen *rational-choice*-Konzeptionen mit der selbstbewußten ökonomistischen These auf: „Was eine universalistische Ethik leisten soll, nämlich Menschen mit ganz unterschiedlichem kulturellen Hintergrund ein friedliches Zusammenleben zu ermöglichen, kann ein auf ökonomischen Nützlichkeitserwägungen basierender Sozialvertrag besser." Allerdings fehlt hier, wie für *rational choice*-Ansätze leider insgesamt kennzeichnend, jede Reflexion über die Frage, warum sich denn das in der Theorie angeblich so schlagende Konzept so hartnäckig weigert, auch in der politischen Alltagspraxis entsprechend zu funktionieren. In zwei weiteren Beiträgen werden Gefühle und Intuitionen von Ungerechtigkeit im Hinblick auf die Frage thematisiert, ob sie notwendigerweise konkret, kontextuell und relativ sind oder auch universalistische Begründungsleistungen übernehmen können. *Alexander Thumfart* beschäftigt sich vor diesem Hintergrund mit Michael Walzers Idee der *spheres of justice* und Richard Rortys pragmatistischem Konzept eines universellen Mitgefühls; und *Beate Rössler* greift Judith Shklars Rede vom ‚Sinn für Ungerechtigkeit' auf und fragt nach den ‚Grenzen von Gerechtigkeit im liberaldemokratischen Rechtsstaat'. Dabei geht sie von der Erfahrung aus, daß im Hinblick auf Fragen von Unrecht und Unglück „auch bei spezifisch rechtsstaatlichen Formen von Gerechtigkeit, wie ausgewogen und fair sie auch scheinen mögen, Gefühle von Ungerechtigkeit bestehen bleiben können, und zwar berechtigte ebenso wie unberechtigte" (348). Die in der politischen Theorie bisher allzu sehr vernachlässigte Thematisierung von konkreten Erfahrungen der Ungerechtigkeit kann und soll dabei das Bewußtsein dafür schärfen, daß dem liberalen Rechtsstaat auch die Aufgabe zufällt, all das auszugleichen, „was nicht einfach Unglück ist, sondern Unrecht" (363). Auf dieser Linie noch nicht hinreichend ausgeschöpfter Ungerechtigkeitssensibilitäten und Entschädigungspflichten eines umverteilenden Rechtsstaates bewegt sich dann auch der Beitrag von *Bernd Ladwig*, der im Anschluß an Ronald Dworkin die egalitaristische Idee der Verteilungsgerechtigkeit als ‚erweiterte Chancengerechtigkeit' ausbuchstabiert. Als deren Bedingung gilt ihm, „daß alle Menschen über gleichwertige Bündel derjenigen Ressourcen verfügen, die für die Führung eines selbstbestimmten und für die Subjekte wertvollen Lebens erforderlich sind" (368).

Besonders hervorheben möchte ich zum Abschluß den Beitrag von Krause/Malowitz und den Text von Hartmut Rosa. *Skadi Krause* und *Karsten Malowitz* setzen sich auf hohem Differenzierungsniveau mit der Habermasschen Theoriekonzeption und der aus ihrer Sicht „einseitig rationalitätstheoretische(n) Orientierung des Projekts der Diskursethik" (278) auseinander. Universale Geltungsansprüche, die bekanntlich das Herzstück der Habermasschen Moraltheorie bilden, sind für Krause und Malowitz ‚hölzerne Eisen' – und die Vf. fragen nicht zu Unrecht: „Warum sollen moralische Gefühle wie Kränkung oder Empörung nur dann einen nicht-reduzierten Sinn haben, wenn derjenige, der sie empfindet, den Anspruch erhebt, die von ihm erlittene Verletzung seiner Integrität ließe sich potentiell gegenüber *jedermann* als eine solche begründen?" (298) Moraltheorie und politische Theorie hätten es nun einmal nicht mit abstrakten Individuen und ‚rational motivierten Einverständnissen', „sondern mit Bürgern, Kriegsdienstverweigerern, Franzosen, Behinderten, Steuerzahlern, Deutschen, Schwulen, Akademikern, Serben, Genossen, Müttern, Gläubigen etc. zu tun" (299). Deshalb erweise sich die Legitimität eines demokratischen Gemeinwesens auch „weit eher in der gemeinsamen Ausübung sozialer Praktiken und dem gemeinsamen Streit über diese, als in einem kognitiv anspruchsvollen Verfassungspatriotismus" (294f). Ihre scharfe Abschlußthese, daß der „hartnäckig verteidigte Begriff universaler moralischer Gerechtigkeit ... ein Phantom – vielleicht *das* moralphilosophische Phantom der Moderne schlechthin" (302) sei, verdient auf jeden Fall erhöhte Beachtung, auch dann, wenn sie die Probleme der Moraltheorie nicht löst, sondern verschärft. Denn man wüßte am Ende doch gerne, woran sich eine hochgradig plural und konfliktiv angelegte Massengesellschaft in ihrer Suche nach verbindlichen und allgemein für ‚gut' und ‚richtig' erachteten Grundlagen ihres politisch-moralischen Zusammenlebens jenseits solcher ‚Phantome' orientieren könnte.

Hartmut Rosa verdient mit seinem abschließenden Text zur ‚moralischen Landkarte der Gerechtigkeit' deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil er deutlich auf den prekären Status akademischer Gerechtigkeitsdiskurse hinweist, die für ihn heute „etwas geradezu Gespenstisches" (395) haben. Sie erscheinen ihm wie einzelne Leuchttürme, die einander aus der Ferne ihre Signale zufunken, während dazwischen „die See des sozioökonomischen Wandels immer rauher wird und das unter dem Banner von Solidarität und Gerechtigkeit segelnde Schifflein des Sozialstaates vollkommen zu verschlingen droht" (ebd). Wichtiger als immer neue, säuberlich ausgefeilte deontologische Begründungsstrategien für Verteilungsgerechtigkeit, die zwar intellektuell zu glänzen vermögen, aber nicht in der Lage sind, „gesellschaftliche Energien gegen die sog. ‚systemischen' oder funktionalen Zwänge des kapitalistischen Wirtschaftssystems zu mobilisieren" (397), sei deshalb die Frage, welchen gesellschaftlichen Ort politisch-praktische Gerechtigkeitsdiskurse in modernen Gesellschaften überhaupt haben können. Anknüpfend an Charles Taylors Rede vom *horizon of significance*, vor dessen Hintergrund sich vergesellschaftete Individuen konkrete Entwürfe ihres privaten und gemeinschaftlichen Lebens geben, plädiert Rosa für eine Repolitisierung der gängigen Gerechtigkeitsdiskurse, die er im Rahmen der für jedermann relevanten Grundfrage, ‚in welcher Gesellschaft er eigentlich leben möchte', reformulieren will. Eine solche demokratietheo-

retische Einbettung der Gerechtigkeitsdiskurse könnte dann auch die vereinsamten Leuchttürme wieder ins Spiel bringen, denn sie sind gerade für Schiffe auf stürmischer See unverzichtbar, die sich nicht hilflos und resigniert dem widrigen Gang der Wellen überlassen wollen.

Münster Hermann-Josef Große Kracht

Körtner, Ulrich H. J.: **Evangelische Sozialethik.** Grundlagen und Themenfelder. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 360 S. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher, 2107), kt € 18,90 ISBN: 3–525–03287–0 (Vandenhoeck & Ruprecht) / 3–8252–2107–5 (UTB)

„Dieses Lehrbuch (...)" – Die Selbstbezeichnung, mit der Ulrich Körtner seine Sozialethik einleitet, klingt überraschend und anspruchsvoll. Doch nach der Lektüre der zwölf Kap. mit zahlreichen weiterführenden Literaturhinweisen, einem 15seitigen Glossar und einem 17seitigen Register empfinde ich Dank und Anerkennung dafür, daß die geweckten Erwartungen nicht enttäuscht worden sind.

Der erste Teil (31–137) vermittelt einen Überblick über die Grundlagenprobleme und die Vorgehensweise einer evangelischen Sozialethik. Im 1. Kap. (33–64) verortet K. die Ethik als Theorie der Moral handlungstheoretisch, nimmt die katholische Soziallehre, die Befreiungstheologie sowie die feministische Theologie in den Blick und schließt die eigene sozialethische Reflexion an die sozialwissenschaftliche Forschung, beispielsweise E. Wolfs Theorie der Institutionalität und N. Luhmanns Theorie sozialer Systeme, an. Im 2. Kap. (65–79) wird der Verantwortungsbegriff als Schlüsselwort der ethischen Diskussion der Gegenwart erläutert. Ob er als ethisches Grundprinzip tragfähig ist, hält K. für strittig, solange moralische und außermoralische Konnotationen ineinanderfließen und die Komplexität moderner Gesellschaften eine eindeutige Zurechnung von Entscheidungen und Handlungsfolgen erschwert. Erst wenn ein moralisches Subjekt, das Verantwortung wahrzunehmen imstande ist, eine religiöse Instanz, die in die Verantwortung ruft, und die Reichweite der Verantwortung bestimmt sind, lassen sich pflichten-, güter- und tugendethische Komponenten in einer theologischen Verantwortungsethik integrieren. Das 3. Kap. (80–97) nimmt Abschied von einer ethischen Begründung, die universale Geltung beanspruchen kann, und bekräftigt die historische Relativität aller Moral und Ethik. K. hält in den pluralen Gesellschaften von heute die Verständigung über eine allgemein verbindliche Ethik nicht mehr für möglich, weil bisher gemeinsam geteilte Überzeugungen bestritten werden, gut begründete Normen einander widersprechen und unterschiedliche Gruppen nicht erst über Handlungsnormen, sondern bereits über die Analyse von Sachverhalten streiten. Eine theologische Überbietung, die ethische Konflikte beilegen und zwischen konfligierenden Ethiken vermitteln könnte, etwa der Gehorsam gegen Gottes Gebote, das christologische Bekenntnis oder ein religiöses Weltethos mag zwar universale Geltungsansprüche anmelden, überzeugt aber nur die Anhänger der jeweiligen partikulären Glaubensgemeinschaft. Auch ein universales Ethos wie die „Ehrfurcht vor dem Leben" (A. Schweitzer) oder eine Heuristik der Furcht (H. Jonas) bietet ebensowenig einen Ausweg aus dem ethischen Konflikt, wie die Berufung auf den Gewissensnotstand. Im 4. Kap. (98–113) weist K. die grundlegende Ähnlichkeit zwischen einer philosophischen Verantwortungsethik und der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre nach. Diese beantwortet die offene Frage nach einer Instanz, die berechtigt ist, von den Menschen als geschaffenen Subjekten Rechenschaft für ihr Handeln zu fordern. Der Rechenschaftspflicht des ethischen Subjekts liegt die Gerechtsprechung des Sünders durch den vergebungsbereiten Gott voraus. Dieser stellt die Freiheit und die Verantwortungsfähigkeit des ethischen Subjekts wieder her. Die theologische Rechtfertigungslehre kann einen universalen Geltungsanspruch einlösen, indem sie über die Person Jesu auch eine stellvertretende Verantwortung einbezieht. Sie begründet moralische Verantwortung und begrenzt sie zugleich; sie befreit den vor Gott Gerechtfertigten vom Druck eines ethischen Rigorismus, macht ihn gelassen gegenüber der Herausforderung ethischer Konflikte und kompromißbereit. Das 5. Kap. (114–137) setzt die Suche nach den dogmatischen Voraussetzungen einer theologischen Verantwortungsethik fort und bringt sie zum Abschluß. Nach einem erhellenden Gang durch die Geschichte der biblisch-christlichen Versöhnungstheologie unter Einschluß von Nebenwegen und Sackgassen erkennt K. in der Versöhnungslehre den Anker eines hermeneutischen Zirkels, der den Grund der Rechtfertigungslehre und den allgemeinen Grund einer Ethik des Guten umschließt. Die Versöhnung verklammert die dogmatische und ethische Perspektive. Sie bietet die Chance, jene ethischen Konflikte zu erschließen und zu lösen, die durch die Sündhaftigkeit der Menschen verursacht sind. Aber das Subjekt der Versöhnung, die soziale und kosmische Ausmaße hat, bleibt Gott allein. Er zeigt sich in der stellvertretenden Lebenshingabe Jesu und im eschatologischen Horizont der Gottesherrschaft.

Im 2. Teil (139–326) werden die gewonnenen Einsichten einer theologischen Verantwortungsethik einschließlich der Rechtfertigungslehre als ihres tragenden Grunds mit gewichtigen gesellschaftlichen Handlungsfeldern und derzeit drängenden Problemsegmenten konfrontiert. Eine Scharnierfunktion zwischen den beiden Teilen nimmt das 6. Kap. über die Menschenrechte (141–174) ein. K. begründet deren herausragende Stellung damit, daß sie vorrechtliche moralische Forderungen darstellen, während ihre Bedeutung als kodifizierter Rechtsansprüche umstritten ist. V. a. stellen sie den Zusammenhang zwischen der theologischen Rechtfertigungslehre, die in der Sprache des Rechts und der gerichtlichen Sphäre formuliert ist, und den allgemeinen Normen sozialer Gerechtigkeit in den verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen her. Sie vermitteln zwischen theologischer Ethik und allgemeiner Vernunftethik. Obwohl sie nicht theologisch begründet werden, stehen sie einer theologischen Deutung offen. Obwohl die Kirchen sich der Proklamation der Menschenrechte in der Neuzeit widersetzt haben, gehört das Christentum zu den Wegbereitern des Menschenrechtsdenkens. Offensichtlich läßt sich zwischen dem Evangelium von der freien Gnade Gottes und der Unantastbarkeit der Würde des Menschen eine Entsprechung finden. So bilden die Menschenrechte mehr als die Menschenpflichten einen herausragenden Gegenstand des Dialogs der Weltreligionen. Im 7. Kap. (175–198) finden sich kritische Reflexionen zur derzeitigen friedensethischen Debatte. K. erschließt die religiösen und theologischen Konnotationen des Friedensbegriffs, die jene Spannung zwischen der Mahnung Jesu zur Gewaltlosigkeit, der verhältnismäßigen Gewaltanwendung, um die Sicherheit zu gewährleisten, und des eschatologischen Schalom aufdecken. Eine in internationalen Vereinbarungen und Organisationen verkörperte globale Verantwortung für den Frieden wird der Erwartung, erst der Friede zwischen den Religionen garantiere den Weltfrieden, ebenso vorgezogen wie jener „Kreuzzugsmentalität", die militärische Interventionen befürwortet, um Menschenrechte zu schützen. Das 8. Kap. (198–232) befaßt sich mit Problemen der medizinischen Ethik. In der Anbindung der modernen Medizin an naturwissenschaftliche, technische und ökonomische Leitbilder sieht K. deren strukturelles Defizit vorprogrammiert, sich von den heilenden und leidenden Menschen abgelöst zu haben. Die Menschenrechtskonvention des Europarates zur Biomedizin bildet den Leitfaden seiner Reflexionen u. a. zur somatischen Gentherapie, Keimbahntherapie, zur pränatalen Diagnostik und zur Präimplantationsdiagnostik. Als ethischen Maßstab, der dem Mißbrauch medizinischer Technik wehrt, markiert K. das Menschenrecht auf unversehrtes Leben sowie die Achtung vor der Würde eines als verantwortungsfähig und selbstzwecklich anerkannten Subjekts. Das 9. Kap. über Sexualität und Paarbeziehungen (232–253) greift zwei derzeit heftig diskutierte Fragen der nichtehelichen und der gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften auf. K. belegt anschaulich, wie klärend für ein ethisches Urteil die Unterscheidung zwischen Ehe und Familie, psychosomatischer Sexualität und gesellschaftlichen Geschlechterrollen, sozialgeschichtlich bedingten Lebensformen und der Unbedingtheit des Wortes Gottes ist. Er verteidigt die Selbstzwecklichkeit menschlicher Sexualität, erklärt Ehe und Familie zur exemplarischen, aber nicht einzigen Form des Zusammenlebens von Mann und Frau bzw. von Eltern und Kindern und billigt den Homosexuellen eine Lebensform zu, die es ihnen ermöglicht, eine dauerhafte Paarbeziehung zu leben und ihre Sexualität verantwortlich zu gestalten. Das 10. Kap. (254–276) widmet sich umweltethischen Fragen und scheint die Reichweite der Sozialethik zu überschreiten. Aber K. sieht im Menschen das einzige Subjekt moralischer Urteilsbildung. Folglich reflektiert er den Umgang mit Tieren und Pflanzen anthropozentrisch. Er rechtfertigt die begrenzte Anwendung gentechnischer Verfahren in der Landwirtschaft und bei der Nahrungsmittelproduktion, nicht jedoch die Patentierung von Lebewesen. Als Maßstäbe der Urteilsbildung nennt er u. a. den Schutz des Menschen und seiner Umwelt vor Schäden, die durch gentechnisch veränderte Organismen verursacht werden, die gestufte Freisetzung solcher Organismen unter ständiger und öffentlicher Sicherheitskontrolle, die Verantwortung des Menschen für Tiere und Pflanzen sowie die Eigenwertigkeit des nichtmenschlichen Lebens. Diese darf indessen nicht mit dem Grundsatz der „Unverfügbarkeit des Lebens" verwechselt werden, der die Abhängigkeit des Menschen von der Natur an die Stelle der Abhängigkeit des Menschen von Gott setzt. Den Zugang zum Handlungsfeld der Wirtschaft erschließt K. im 11. Kap. (277–302) über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte. Mit deren ethischer Auslegung stellt er die grundlegenden Wirtschaftsordnungen auf den Prüfstand und skizziert, indem er sich an das Gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland anlehnt, die Konturen einer ökosozialen Marktwirtschaft. Wie das Teilsystem Wirtschaft in eine umfassende gesellschaftliche Kultur einzubetten und wie die Anerkennung der Menschenrechte mit der Suche nach einer kulturellen Identität in Einklang zu bringen ist, wird an der Nahtstelle zum letzten Kap. thematisiert. Das 12. Kap. (303–326) spitzt die ethische Reflexion über die kulturellen und religiösen Grenzen der Ökonomie und der Erwerbsarbeit auf die Arbeitsruhe am Sonntag und den Sinn der menschlichen Arbeit zu. Die unterschiedlichen Deutungsmuster und institutionellen Regelungen sowohl der Arbeit als auch des Sonntags im Verlauf der Geschichte des Christentums bieten K. eine reichhaltige Quelle, um dem beklagten Zeitnotstand einer arbeits- und freizeitwütigen Industriegesellschaft mit kreativen ethischen und theologischen Reflexionen zu begegnen.

Mich beeindrucken die systematische Geschlossenheit, das tragende Konzept, das die allgemeine Vorgehensweise und die kompetenten Urteile im Detail zusammenbindet, sowie die plausible Verknüpfung der sozialethischen Reflexion mit theologischen Begründungen und sozialwissenschaftlichen Analysen. K. kann diese anspruchsvolle Architektur durch eine erstaunliche Integrationsleistung stabilisieren, indem er eine Fülle komplementärer Bausteine zusammenfügt – beispielsweise binnenkirchliche und zivilgesellschaftliche Leitbilder, gesellschaftskritische und ordnungstheoretische Entwürfe, pflichtenethische und güterethische Ansätze, die paulinische Rechtfertigungslehre und das scholastische Lehrstück

vom Concursus divinus, eine biblische Anthropologie und die gesellschaftliche Konstruktion von Anerkennungsverhältnissen, die universale Dimension der Gottesherrschaft und die partikulare Reichweite der Menschenrechte. Körtners Integrationsleistung erreicht ihre höchste Dichte, da er die Ähnlichkeit und Entsprechung zwischen der Menschenrechtsproklamation und der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre behauptet, und da er diese theologische Lehre als Begründung und Begrenzung einer Verantwortungsethik einführt. Das Markenzeichen theologischer Sozialethik und evangelischer Sozialethik ist dadurch eindeutig erkennbar.

Eine solche Leistung ist beachtenswert, aber nicht zum Nulltarif zu haben. Ich finde es äußerst riskant, wenn in pluralen Gesellschaften auf die Anstrengung verzichtet wird, die mentalen Schranken eines regionalen Milieus oder einer kontinentalen Zivilisation zu durchbrechen und den grenzenlosen Weg einer Verständigung über allgemein verbindliche Normen zu beschreiten. Die bisherigen Vorhaben des Menschenrechtsdenkens, einer planetarischen Lebensphilosophie oder eines Weltethos sind für mich noch kein rechtfertigender Grund, den Widerstand gegen eine moralische Horizontverengung bzw. gegen eine räumliche und zeitliche Regelstarre, die von den Mächtigen vor Ort diktiert wird, resigniert preiszugeben; immerhin ist dieser in Personen wie Mose, Jesus, Amos, Sokrates, Seneca und Kant, Rawls und Habermas und deren Botschaft verkörpert. Folglich halte ich den grundlegenden Unterschied zwischen formalen und materialen Ethikkonzepten, zwischen einer Theorie des Gerechten und einer Theorie des Guten für nicht hintergehbar.

Religion und Theologie können die Funktion einer ethischen Horizonterweiterung nur begrenzt erfüllen. Denn sie können ebensowenig den Platz güter- oder tugendethisch übersehener Alternativen einnehmen, wie die offenen Flanken einer verkürzten Ökonomie oder eines pathologischen Arbeitsverständnisses schließen. Strukturen der Sünde beispielsweise sind nicht die erstrangige Kategorie, um ethische Konflikte in pluralen Gesellschaften und den Kompromiß als Medium ihrer Regelung zu erklären. Die mentalen Korrekturen und Begrenzungen sind an erster Stelle innerhalb derselben Sphäre zu leisten. Den Gesichtspunkt der Unparteilichkeit und Universalität können sie nicht vertreten, solange sie selbst raumzeitlich gebundenen Sprachspielen und Denkbewegungen verhaftet sind. Die Aporien philosophisch-ethischer Argumentationen können durch einen Sprung in die theologische Dimension nicht aufgelöst werden. Die Raumzeitbindung der theologischen Sphäre gilt erst recht für die Rechtfertigungslehre. Den Gesichtspunkt der Universalität kann sie nicht beanspruchen, solange sie in das Kleid einer reformatorischen Auslegung paulinischer Theologie gehüllt und deshalb konfessionell und zivilisatorisch mehrfach partikulär klingt. Zwar kann sie mit ausgewählten ethischen Entwürfen und gesellschaftlichen Leitbildern in ein Verhältnis der Entsprechung gebracht werden, aber ein argumentativer Begründungszusammenhang entsteht dadurch nicht.

Deshalb kann die theologische Rechtfertigungslehre, zumal in ihrer neuzeitlich-personalistisch eingefärbten Auslegung, weder einer sozialphilosophisch umstrittenen Verantwortungsethik noch diffusen Menschenrechtsforderungen den Charakter des unbedingt Gebotenen verleihen. Außerdem ist der gerecht gesprochene Sünder und das verantwortungsfähige Subjekt tendenziell der individuelle, evtl. auch der stellvertretende Entscheidungsträger. In einer theologischen Sozialethik könnten jedoch auch andere biblische Schlüsselgrößen, etwa das Volk Gottes oder die Gottesherrschaft als Chiffre des schöpferisch und heilsam handelnden Gottes, einen vorrangigen Platz einnehmen. Indem system-, spiel- und entscheidungstheoretische Ansätze kritisch überprüft werden, könnten kollektive Akteure als verantwortungsfähige Subjekte in den Blick geraten. Und die stellvertretende, fürsorgende Verantwortung der Gesunden und Wissenden ließe sich durch eine beteiligungsbasierte, kollektive Verantwortung ersetzen.

In der Kopplung der Rechtfertigungslehre mit dem Menschenrechtsdenken wird der blinde Fleck integrativer Sozialethiken erkennbar: Sie verdecken leicht, daß andere Entwürfe, etwa eine „ethische Theologie" mit vergleichbaren Entsprechungen zwischen einer sorgfältigen Zeitdiagnose und einem theologischem Profil ebenso plausibel erscheinen. Der theologisch-sozialwissenschaftliche Kurzschluß hinterläßt in der Regel ein Niemandsland philosophischer Reflexion, insbesondere formalethischer Argumentation. Die Vorgehensweise einer Grundlagenforschung, die anschließend mit ausdifferenzierten Handlungsfeldern konfrontiert wird, verdrängt unversehens eine alternative Schrittfolge, nämlich Orientierungen des guten Lebens und allgemein verbindliche Normen aus der Alltagswelt und dem Leidensdruck strukturell benachteiligter gesellschaftlicher Gruppen zu erspüren, Entsprechungsverhältnisse zwischen Detailanalyse, theologischer Auslegung und ethischer Reflexion zu rekonstruieren, die ethische Reflexion den Maßstäben der Unparteilichkeit und Universalität zu unterwerfen und im Interesse einer normativen Verständigung innerhalb pluraler, kulturell mehr und mehr entgrenzter Gesellschaften zu vertiefen.

Die selbstkritischen Anfragen an die vorliegende christliche Sozialethik mindern nicht meinen Respekt vor dem bunten Spektrum zahlreicher innovativer Entwürfe christlicher Sozialethik, die derzeit miteinander konkurrieren. Sie aufmerksam zu beobachten und zu ermutigen, hat die Lektüre von K.s evangelischer Sozialethik bewirkt.

Frankfurt am Main Friedhelm Hengsbach

Religion als gesellschaftliches Phänomen. Soziologische, theologische und literaturwissenschaftliche Annäherungen, hg. v. Marianne Heimbach-Steins. – Münster: Lit-Verlag 2002. 103 S. (Bamberger Theologisches Forum, 3), kt € 12,90 ISBN: 3–8258–6040–X

Der von der Bamberger Prof.in für Christliche Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie eingeleitete und herausgegebene Bd publiziert die Vortragsreihe des Bamberger Theologischen Forums im Wintersemester 2000/2001 über das Thema „Religion als gesellschaftliches Phänomen". In fünf exemplarischen Annäherungen wird aus der Perspektive der Religionssoziologie, der Theologie und der Literaturwissenschaft das weite Feld der Religion, die in vielfältigen Formen in der Gesellschaft präsent ist, in den Blick genommen.

Der Frage der Erkenntnismöglichkeit der Soziologie im Blick auf Religion und Religionslosigkeit geht der Beitrag der Leipziger Religions- und Kirchensoziologin *Monika Wohlrab-Sahr* nach. Mit den Methoden der quantitativen Sozialforschung ist nach ihrer Meinung Entkirchlichung und Entchristlichung in der Gesellschaft, speziell hier in Ostdeutschland, relativ gut zu erfassen. Anders verhält es sich mit der Frage, ob dies gleichbedeutend mit Religionslosigkeit ist. In einem Durchgang durch klassische und neuere soziologische Theorien will sie in ihrer Analyse die Fragen erörtern, „wie dort Religion und Religionslosigkeit behandelt wurden" (14) und was man mit soziologisch getönten Brillen in den Blick bekommt. In den Theorien der Klassiker der Soziologie Max Weber und Émile Durkheim war, wie sie feststellt, Religion mit Identität verknüpft: „mit kollektiver Identität bei Durkheim, mit der Herausbildung eines professionellen Habitus bei Weber" (18). In neueren soziologischen Ansätzen wird nach ihrer Ansicht die Verbindung von Religion und Identität neu aufgegriffen. Individuum und Privatsphäre sind Leitthemen der neuen Sozialgestalt der Religion, wobei es Religionslosigkeit nicht geben kann, da es sonst kein Selbst und keine Gesellschaft gäbe. Der „Gedanke der Individuation und Gewissensbildung und dafür notwendig der Aufbau von subjektiven Systemen letzter Bedeutung" (21) steht im Zentrum der Theorie Thomas Luckmanns. Ulrich Oevermann gründet seinen Ansatz auf den „Gedanken der Bewährung" (21). Beide Konzeptionen arbeiten mit einem doppelten Religionsbegriff (i. S. historisch-spezifisch oder allgemein-strukturell). Strukturelle und allgemeine Momente von Religion sind die Hierarchisierung letzter Relevanzen und die Verpflichtung gegenüber höherstehenden Zielen. Diese sind mit spezifisch religiösen Inhalten gefüllt, bleiben aber bestehen, selbst wenn diese Inhalte „verdampfen" (21). Religionslosigkeit wäre nach diesen Konzeptionen dort gegeben, wo „Fragen subjektiver Rechtfertigung und Bewährung – und damit insgesamt Sinnfragen – nicht mehr gestellt werden" (22). Diesen Theorien stellt sie den Ansatz von Niklas Luhmann entgegen, der „Religion strukturell im Problem der Kontingenz" (22), in der Spannung zwischen Bestimmbarem und Unbestimmten, von Immanenz und Transzendenz verankert sieht. Die Religion hat die Funktion der Chiffrierung, „in dem sie das Unbestimmbare – den Leerhorizont – verdeckt, ihn aber dadurch gleichzeitig mit erlebbar macht. Gott, Jenseits, Transzendenz sind solche Chiffren, mit denen das Unbestimmbare bezeichnet wird" (23). Von Religionslosigkeit ist nach der Luhmannschen Theorie erst dann zu reden, „wo dieses Moment von Unbestimmbarkeit systematisch beseitigt und bestritten wird und – als Folge davon – Chiffrierungen von Unbestimmbarkeit kommunikativ nicht mehr anschließbar sind. Zivilreligion ist in diesem Sinne keine Religion. Sie findet sich klar (...) auf der Seite der Bestimmung" (24).

In einem weiteren Beitrag stellt der Bayreuther Prof. für religiöse Sozialisation und Erwachsenenbildung *Christoph Bochinger* die Zwischenergebnisse eines interuniversitären und interdisziplinären Forschungsprojektes zur Alltagsreligiosität evangelischer und katholischer Christen in Oberfranken unter dem Titel „Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion" vor. Das Projekt untersucht den Wandel des Religiösen in der Moderne, die mit den Leitworten „Säkularisierung", „Individualisierung", „religiöser Pluralismus" und „Synkretismus" bezeichnet werden. Diesen Wandel sieht der Vf. nicht „so sehr im Gottesdienst und anderen Manifestationen der ‚offiziellen' Religionsausübung als in der Alltagsreligiosität der Menschen" (27). Ausgehend von der Struktur der religiösen Gegenwartskultur weist er in der stark konfessionell geprägten Region Oberfranken die Vielfalt religiöser Ausdrucksformen und die Vielfalt der Quellen bzw. Gestalten religiöser Kommunikation, die auch bei kirchennahen Personen ausgeprägt sind, auf. Er geht dabei von der Auflösung der Pa-

rochialstrukturen bzw. der kirchlichen Szene-Bildung aus, ermittelt Profilgruppen religiöser Orientierung (Kerngemeindefromme, Kasualienfromme, nicht-plurale Traditionalisten, spirituelle Wanderer) und stellt schließlich das Profil kirchlicher „Wanderer" mit Kirchen- und Spiritualitätsutopie, die auch unter aktiven Kirchenmitgliedern zu finden sind, dar. Die Spiritualitätsutopisten richten das Interesse allein auf ihre eigene Weiterentwicklung und auf die Vorstellung einer besseren Welt. Die Kirche bietet ihnen einen, aber nicht den einzigen willkommenen Rahmen für ihre Aktivitäten. Als Schlußfolgerung zur Zukunft kirchlicher Religiosität formuliert Bochinger die These, daß sich „jenseits der klassischen ekklesiologischen Strukturen ein oder mehrere neuartige Spiritualitätstypen" (41) entwickeln. Fiktion ist für ihn der Anspruch der Gemeinden, „Kirche vor Ort" zu sein, sondern sie sind zunächst Anbieter bzw. Dienstleister unter anderen. Sie sind „privilegiert hinsichtlich der rituellen Gestaltung von Lebensübergängen (Taufe, Erwachsenwerden, Hochzeit, Beerdigung)", haben jedoch „die Deutungsmacht über diese Vorgänge verloren" (43). Wenn Kirchen nicht reine Dienstleister sein wollen, müssen sie seiner Ansicht nach gerade die religionssoziologischen Erkenntnisse in der Bearbeitung der Fragen nach unsichtbarer wie der sichtbaren Religion ernst nehmen.

Auf die Alltagsreligiosität gerichtet ist auch der Beitrag des Regensburger Prof.s für Religionspädagogik *Georg Hilger*, der sein mit Studierenden an Schulen unternommenes Projekt „Was jungen Menschen heilig ist" erläutert. Mit diesem Projekt, das die religionswissenschaftlich bestimmte Kategorie des „Heiligen" aufgreift, sollte die Wahrnehmungskompetenz für die Religiosität von Jugendlichen geschult werden. Auf den Impuls „heilig ist mir" wurden von befragten Jugendlichen folgende Themen zur Sprache gebracht: Kontingenzerfahrung, Gottesfrage, Sinnfragen, Bedeutung des Gebets, Bezug zur Kirche, subjektive Glaubenserfahrungen und die Frage nach dem Grund von Vertrauen und Liebe. Theologische Themen sind nach Hilger dann für Jugendliche interessant, wenn „sie diese nach dem Prinzip der Passung in ihrem lebensweltlichen Bezug erkennen können" (70). Daher sind seiner Meinung nach in der Religionspädagogik und Religionsdidaktik und in konkreten Unterrichtsentwürfen pädagogische und didaktische Instrumente zu entwickeln, mit denen Jugendliche in der Schule ihr eigenes Erleben authentisch zur Sprache bringen können.

Die politische Rolle der Religion in der Weltgesellschaft und für die Friedensarbeit analysiert der vierte Beitrag, den der Würzburger Prof. für Religionsgeschichte *Norbert Klaes* verfaßt hat. Ausgehend von der Ambivalenz der Globalisierung (Fortschritte bzw. bedrohliche Seite) zeigt er die Herausforderungen der Religionen für die Notwendigkeit der interreligiösen Zusammenarbeit für eine menschenwürdige Zukunft auf. V. a. leisten zahlreiche interreligiöse Organisationen den Dialog des gesellschaftlichen Handelns im Hinblick auf Frieden, soziale Gerechtigkeit, Menschenrechte, kulturelle Werte. Nachdem Klaes in einem geschichtlichen Abriß Gründung, Struktur und Programme von Organisationen der interreligiösen Zusammenarbeit (Internationaler Versöhnungsbund, United Religions Initiative, Peace Council, World Faiths Development Dialogue, International Association for Religious Freedom, World Congress of Faiths, Temple of Understanding u. a.) aufgezeigt hat, erörtert er die Entwicklungen und Gefahren interreligiöser Friedensarbeit am Beispiel der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP), die 1969 von indischen Hindus, japanischen Buddhisten und amerikanischen Juden und Christen gegründet wurde, und am erstrebten Modell „Weltrat der Religionen". Trotz dieser positiven Entwicklungen im Bereich der interreligiösen Zusammenarbeit erfordert der Prozeß der Globalisierung nach Meinung des Co-Präsidenten der WCRP ein weiteres „gemeinsames Engagement für eine humanere Zukunft unserer Erde" (90).

Der Bd wird abgeschlossen mit einem Beitrag von *Peter Horst Neumann*, Prof. für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft an der Univ. Erlangen, der sich mit der Religion im Spiegel der Literatur befaßt. Neumann will auf einen geschichtlichen und kulturellen Wendepunkt und damit auf die Wurzel der modernen Problematik von Religion und Religiosität als gesellschaftliches Phänomen aufmerksam machen. Den Verlust der traditionellen Gottesbilder und Glaubensgewißheiten durch die kritische Philosophie Kants zeigt er anhand Jean Pauls Traumdichtung „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei". In diesem Werk sieht der Vf. vorgedacht, was sich in immer neuen Variationen „im Bewußtsein und in der Dichtung der Moderne des 20. Jh.s" ausprägt: „Zweifel und Bejahung, Glaubens- wie Lebenssinnverlust und Glaubensbedürftigkeit, Unsterblichkeitshoffnung und die Melancholie des Nicht-Wissen-Könnens, das Ja und das Nein" (101).

Die Beiträge des Bamberger Theologischen Forums bieten aus religionswissenschaftlicher, religionssoziologischer und theologischer Perspektive einen breiten und guten Zugang zum gesellschaftlichen Phänomen Religion, das keineswegs aus der Gesellschaft verschwunden, sondern in vielfältigen Formen gegenwärtig ist. Sie regen in einer Zeit, in der Religion und Religiosität nicht mehr mit den kirchlich verfaßten Christentümern zusammenfällt, zur Reflexion über die Zuordnung und Abgrenzung der Größen Gott, Kultur, Wertvorstellungen, Glaube, Kult, Lebenspraxis, Transzendenz und Heiligkeit an. Eine empfehlenswerte und anregende Lektüre für alle, die sich für eine Neubestimmung des Christentums in einer pluralen, individualisierten und globalisierten Gesellschaft interessieren.

München Hubert Filser

Liturgiewissenschaft

Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft, hg. v. Albert Gerhards / Benedikt Kranemann. – Leipzig: St. Benno 2002. VII, 350 S. (Erfurter Theologische Schriften, 30), brosch. € 16,00 ISBN: 3–7462–1570–6

Im pluralistischen Kontext der Spätmoderne genießt die christliche Deutung menschlicher Existenz keine Monopolstellung mehr, sondern sieht sich (bestenfalls?) mit konkurrierenden Sinnoptionen konfrontiert. Insofern die Liturgie betroffen ist, konzentrieren sich einschlägige Debatten v. a. auf die sog. Übergangsriten (Taufe, Hochzeit, Bestattung), weil Menschen gerade an markanten Übergängen zwischen Lebensphasen nach einer Gesamtperspektive für ihr Dasein bzw. nach ritueller Begleitung suchen. – Vor diesem Hintergrund war es völlig sachgerecht, daß die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet (AKL) auf ihrem Kongreß „Liturgie im Umfeld von Sterben und Tod im Kontext der säkularen Gesellschaft", der im September 2000 in Schmochtitz bei Dresden stattgefunden hat, „die beiden Themenfelder ‚Umgang mit dem Tod' und ‚Wiederentdeckung des Rituals' miteinander verbunden (hat)", so die Hg. in ihrer Einführung (4f). Der vorliegende Sbd vereinigt Aufsätze, die aus der Tagung hervorgegangen sind, und ergänzt einige Beiträge. Alle Arbeiten liefern – aus liturgiewissenschaftlicher Sicht gesehen – auf je spezifische Weise Einsichten zu der Frage, „welche Kriterien an eine Liturgie angesichts von Sterben und Tod heute anzulegen sind, die einerseits dem christlichen Proprium verpflichtet ist, das sich bei aller Unschärfe mit dem Begriff ‚Pascha-Mysterium' näher beschreiben läßt, an der andererseits Menschen teilnehmen (wollen) [Klammern im Orig.], die durch die säkulare Gesellschaft geprägt sind und damit Voraussetzungen gegenüber Glauben, Kirche und Liturgie mitbringen, die von der Tradition erheblich abweichen." (5). Der Bd spiegelt damit in zwei Hinsichten Grundzüge jüngerer Diskussionsprozesse wider: Zum einen erhält man einen Einblick, wie seit einiger Zeit innerhalb des Inkulturationsparadigmas andere Justierungen vorgenommen werden; zum anderen sind die Beiträge aus der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft repräsentativ für deren neuere Bemühungen um das Thema „Umgang mit Sterben und Tod", während die Aufsätze niederländischer Provenienz deutlich machen, daß das Augenmerk im Nachbarland – parallel zu Entwicklungen im angloamerikanischen Raum – im letzten Jahrzehnt besonders dem Bereich der *Ritual studies* galt (vgl. S. 5 m. Anm.en 22f).

Der Aufbau des Sbdes folgt konsequent dem so markierten weiten Rahmen: In einem ersten Teil (I.) finden sich Beiträge, die grundsätzlich nach dem *standing* von Ritualen und Liturgie in gegenwärtigen europäischen Gesellschaften fragen. Die Aufsätze des Teils II. widmen sich historischen und zeitgenössischen Ausprägungen christlicher Begräbnisliturgie. Teil III. vereinigt Überlegungen, welche die vorher ausgezogenen Linien auf je unterschiedliche Weise zusammenführen, indem sie – bezogen auf die Praxis – gesellschaftliche Trends beim Umgang mit Sterben und Tod und entsprechende innerkirchliche Perspektiven und Modelle miteinander ins Gespräch bringen. Ein resümierender Aufsatz (IV.) sucht am Ende den weit gespannten Bogen noch einmal abzuschreiten und die wichtigsten Aspekte zu bündeln. Diese Gesamtkonzeption gewährleistet, daß stets deutlich bleibt, wie die 15 Beiträge, trotz oder gerade in ihrer Vielfältigkeit, dem skizzierten gemeinsamen Anliegen zuarbeiten. Hier kann nicht jeder Aufsatz angemessen gewürdigt werden; dennoch seien einige Hinweise gegeben, die vermitteln wollen, welche Schwerpunkte die ersten drei Teile setzen.

Die beiden Aufsätze in Teil I. bereiten so etwas wie ein „ritualtheoretisches Terrain". Zunächst liefert *P. M. Zulehner* eine kompakte Darstellung wichtiger Ergebnisse des Großforschungsprojektes AUFBRUCH, das 1997 in zehn postkommunistischen Ländern durchgeführt wurde, und die Positionierung / Repositionierung der Kirchen während des Kommunismus bzw. in den neuen Reformdemokratien untersucht hat. *P. Post* gewährt einen exemplarischen Einblick in ein ökumenisch angelegtes Forschungsprogramm, das in den Niederlanden alle fünf Jahre landesweit Ergebnisse der liturgiewissenschaftlichen Forschung bündelt. Dieses Programm hat sich jüngst unter dem Titel „Liturgische Bewegungen" mit „Veränderungsprozessen bzgl. christlicher Riten" befaßt (vgl. S. 26), und Posts vielschichtige Überlegungen dokumentieren die Differenziertheit der gewählten Forschungsmatrix. – Zulehners wie Posts Beitrag markieren die o. g. Spannungspole, zwischen denen sich einschlägige liturgiewissenschaftliche Anstrengungen bewegen: Auf der einen Seite muß die Liturgiewissenschaft die Komplexität der gesamtgesellschaftlichen und kulturellen Situation aufnehmen, und hierzu ist ein interdisziplinärer Zugang unumgänglich; auf der anderen Seite hat sie ihr Proprium als theologische Disziplin zu

wahren: Die „Identität des christlich-rituellen Spiels" nimmt das Zentrum ein, die „Balance muß gehalten werden: Es besteht nämlich die Gefahr, daß die christliche Identität und die anthropologische Basis so sehr ineinander übergehen, daß das eine auf Kosten des anderen geht", so Post (31). In diesem Spannungsfeld ist nach der Verortung christlichen Gottesdienstes zu fragen, und wie prekär solches Fragen sein kann, zeigt sich z. B. besonders dann, „Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen", wie Zulehner seine Überlegungen überschreibt (16).

Vor diesem ritualtheoretischen Hintergrund loten die folgenden Aufsätze speziell hinsichtlich der Bestattung aus, ob/inwiefern gegenwärtig noch von einer Korrelation zwischen der christlichen Deutung der Geschichte und dem Leben, dem Erfahrungskontext der Mitfeiernden gesprochen werden kann (vgl. S. 57–60) bzw. sie umreißen, in welchen Praxiszusammenhängen diese Korrelationsprozesse stehen. Die Vf. des zweiten Teils steuern hierzu kritische Analysen historischer und zeitgenössischer christlicher Begräbnisliturgie bei. Inhaltlich schlägt dabei der empirisch-liturgisch ansetzende Aufsatz des niederländischen Autorenkollektivs *T. Quartier, A. H. M. Scheer* und *J. Van der Ven* am direktesten eine Brücke zum ersten Teil. Die Vf. legen für ihre Forschungen einen methodischen Dreischritt zugrunde, gemäß dem erstens aus der Vielfalt faktisch vorzufindender Riten mittels systematischer Analysen Konzepte heraus zu destillieren sind, die zweitens operationalisiert werden müssen, um empirisch qualitativ bzw. quantitativ überprüft werden zu können; erst auf der Basis so gesicherten Materials ist dann drittens eine nuancierte theologische Reflexion, Interpretation und Evaluation möglich (vgl. SS. 182f mit Fn. 5). Der vorliegende Aufsatz konzentriert sich auf Schritt 1. Unter Beiziehung wissenssoziologischer Theoreme Bergers und Luckmanns sowie der Theorie der Übergangsriten van Genneps wird herausgearbeitet, daß sich neuere katholische Bestattungsriten einem induktiven und einem deduktiven Typ zuordnen lassen. Beide Grundformen, die zudem anhand zweier Beispiele von Totenliturgie durchgespielt werden, seien als Reaktionen auf die zunehmende Diversifizierung und Individualisierung der spätmodernen Gesellschaft zu begreifen: Während der deduktive Typ „das symbolische Sinnuniversum, das durch den Tod einer Person bedroht wird, (...) aufrechterhalten" wolle und deshalb z. B. den Verstorbenen in erster Linie als Christen sehe, stelle die induktive Grundvariante hingegen stärker die individuelle Biographie des Verstorbenen heraus: „Der damit verbundene Ritus dreht sich um die spezifische Situation und das christliche Erbe als möglichen Dialogpartner." (200). – *J. Bärsch* und *W. Haunerland* konturieren das christliche „symbolische Sinnuniversum", indem sie sich mit der nachkonziliaren katholischen Begräbnisliturgie auseinandersetzen. Im Zentrum steht die Neuakzentuierung des Begräbnisses als Feier des Pascha-Mysteriums Jesu Christi, in das sich der Christ durch die Taufe sakramental inkorporiert weiß. Die Teilhabe an diesem heilvollen Übergang ist für den Getauften existentiell unwiderruflich und wird im Tod durch das Pascha Christi bewahrt (vgl. S. 66). Dementsprechend kann Bärsch anhand einer historisch unterfütterten und durch Schaubilder ergänzten Analyse der Gesamtstruktur des Ritus und v. a. der Feier am Grab bzw. deren wichtigster Teilhandlungen (Aspersion und Inzens; Erdwurf; Kreuzaufrichtung) zeigen, daß der erneuerte Ritus den ursprünglichen Wegcharakter der Begräbnisliturgie wieder freilegt: „Die Totenliturgie erscheint als eine österliche Wanderung, als die Erfüllung eines österlichen ‚Exodus'." (65). Angesichts der zunehmenden (Binnen-)Differenziertheit der Feiergemeinden und ihrer Erwartungen an die Begräbnisliturgie plädiert Bärsch für erhöhte Flexibilität bei der Gestaltung. Andererseits sei die Wiedererkennbarkeit des Ritus unbedingt zu erhalten, denn die gleichbleibende Grundordnung verhelfe zu einem klar durchschaubaren Ritualgerüst, das in der Tradition wurzele und ein immenses spirituelles und katechetischen Potential aufweise (vgl. S. 90). Die skizzierten Spannungen kristallisieren sich natürlich besonders hinsichtlich der Eucharistie, welche vom Ansatz der nachkonziliaren Liturgie als Höhepunkt der Bestattung zu begreifen ist, aber angesichts der pastoralen Realitäten oft nicht mehr angemessen gefeiert werden kann. Haunerland plädiert deshalb dafür, zunächst einmal unterschiedliche Motive für die Feier der Eucharistie im Rahmen des Begräbnisses wahrzunehmen: So könne der Akzent – alternativ bzw. ergänzend zum herkömmlichen Verständnis, gemäß der/die Tote noch einmal symbolisch an der Eucharistiegemeinschaft der Gemeinde teilhat – auch darauf gelegt werden, daß die Messe Teil eines Transformationsritus für die Hinterbliebenen und die Gemeinde ist. Dementsprechend sei den Trauernden nach der eigentlichen Trennung vom verstorbenen Menschen am Grab Gelegenheit zu geben, behutsam wieder ins alltägliche Leben zurückzukehren, etwa dadurch, daß die Eucharistiefeier – entgegen der traditionellen Reihenfolge Sterbehaus–Kirche–Grab – nach der Station am Grab ihren Platz erhält: Die „Meßfeier erweist sich in vielfältiger Weise als Wandlungsritus und die anschließende Beköstigung ist dann wirklich die (rituelle) Rückkehr ins Leben und die Reintegration in die Alltagswelt" (114). – Auch Haunerland setzt demnach, ebenso wie Bärsch, auf eine sensible, an konkreten pastoralen Situationen ausgerichtete Gestaltung der Begräbnisliturgie, die allerdings den Bezug zum Pascha-Mysterium bzw. konkret zur Eucharistiegemeinschaft keinesfalls gänzlich aufgeben darf (vgl. S. 116–119). Der Musikwissenschaftler und Theologe *F. K. Praßl* und *B. Groen* stützen diese beiden Voten. Jener stellt mit dem Introitus „Si enim credimus" ein Element vor, das innerhalb der Entwicklung des römischen Ritus, dessen Gesänge eher Gebetserhörung, Sündenvergebung und göttliches Erbarmen thematisieren, einen österlichen Akzent bildet: Auch kirchenmusikalisch ist die lateinische Tradition, genauer: das hoch- und spätmittelalterliche Choralrepertoire, also für die angemahnte höhere Flexibilität bei der Feiergestaltung durchaus in Dienst zu nehmen. Groen macht anhand der Darstellung und Analyse der Auseinandersetzungen über die Kremation und die Totenriten in Griechenland sozusagen die „Probe aufs Exempel" und buchstabiert die Ausformungen des ‚christlichen Begräbnisritus' in einem spezifischen gesellschaftlichen und kirchlichen Umfeld durch. – Während sich die bisher genannten Aufsätze dem katholischen Bestattungsritus widmen, gehen *A. Völker* und *W. Ratzmann* auf die vielfältigen neueren Entwicklungen im evangelischen Raum ein. Völker beschäftigt sich – als Fortführung eines liturgievergleichenden Vorhabens der Lutherischen Liturgischen Kommission Deutschlands aus 2001 – mit fünf neuen, synodal rezipierten Begräbnisagenden. Schon die hohe Anzahl solcher Agenden belegt, daß sich die evangelischen Kirchen intensiv darum bemühen, der gegenwärtigen sozio-kulturellen Situation Rechnung zu tragen. Völkers „kritisch-darstellende Revue" (149) orientiert sich an drei Aspekten: der Struktur bzw. den Verlaufsformen; der Präsenz und Partizipation; der „äußeren" Gestaltung durch Sprache, Ritus/Gestus und Musik. Im Ergebnis sieht Völker in den Agenden einerseits gute Ansätze, andererseits aber auch – z. B. hinsichtlich der Zusammenarbeit mit kommerziellen Bestattern und der Wahrnehmung der spezifischen Situation in Mittel- und Ostdeutschland – Defizite, wenn es darum geht, zu einem „auftragsgemäßen wie situationsgerechten Handeln anzuleiten" (149). Ratzmann untersucht die Agende der Vereinigten Evangelischen Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD) und einen entsprechenden (mittlerweile allerdings überholten) Erstentwurf der Evangelischen Kirche der Union (EKU) daraufhin, „inwiefern in diesen ... Dokumenten der Kontext der säkularen Gesellschaft aufgenommen worden ist und zu welchen Ergebnissen eine solche bewußte Aufnahme des Kontextes geführt hat" (154). Für die Agende der VELKD zieht Ratzmann das Fazit, daß sie auf die Veränderungen „elastisch" reagiere, „dennoch von einem eher konservativen Ansatz her", gemäß dem die Feier jedenfalls „als Gottesdienst zu identifizieren" sein soll: „Dabei spielt der theologische Grundgedanke eine wesentliche Rolle, daß die christliche Bestattung dadurch einen besonderen Sinn bekommt, daß an die Taufe des verstorbenen Gemeindegliedes und damit an die Hoffnung der Christen auf die Auferstehung erinnert werden kann." (162). Der EKU-Entwurf hingegen wolle ganz offensichtlich „einen deutlichen Neuansatz anbieten und sich noch entschiedener auf die gegenwärtigen Bedürfnisse und Bedingungen einlassen" (165). „Eine solche deutliche Aufnahme der Situation hat", so Ratzmann, „freilich oft ihren Preis. Es ist wohl kein Zufall, daß bei diesem einseitigen Ansatz ausdrücklich christologische Aussagen vom heilschaffenden Sterben und Auferstehen Jesu Christi (...) in den Hintergrund getreten sind." (166). Ratzmann fordert am Ende eine „liturgische Hermeneutik", die zweierlei zu beachten habe: zum einen die Bewegung „von der Situation aus zu den Texten und überlieferten Handlungen hin", zum anderen die Bewegung „von der Überlieferung aus zu der jeweiligen Situation": (169). – Die Zusammenstellung von Aufsätzen katholischer wie evangelischer Provenienz in diesem zweiten Teil ist u. a. deshalb interessant, weil sie konfessionsübergreifende Konvergenzen bei den Bemühungen um eine angemessene Verarbeitung von zeitgenössischen Phänomenen im Umgang mit Tod und Trauer freilegen, dabei aber auch exemplarisch aufzeigen, daß schon „innerchristlich" auf unterschiedliche Traditionsstränge zurückgegriffen wird.

Der dritte Teil beleuchtet das „Begräbnis heute" und thematisiert mit vielfältigen Zugängen „gesellschaftliche Trends und innerkirchliche Perspektiven". *R. Sörries, C. Frateantonio* und *B. Janetzky* werfen einen Blick auf das heutige Bestattungswesen. Die Überlegungen bewegen sich innerhalb des Rahmens, der sich seit den großen Friedhofsverlegungen bzw. -zusammenlegungen im 19. Jh. herausgebildet hat, und der heute durch die immer stärkere Aufweichung des kirchlichen Monopols bei der Ausgestaltung von Bestattungen geprägt ist. Sörries, Direktor der Stiftung Zentralinstitut und Museum für Sepulkralkultur in Kassel, analysiert „die gegenwärtige Situation im Bestattungs- und Friedhofswesen (...) als Folge eines Marktgeschehens", wobei er davon ausgeht, „daß die zu bewältigenden Aufgaben nicht gelöst werden können, wenn der Aspekt der Ökonomie im Sinne falsch gedeuteter Pietät außen vor gelassen wird" (205). Die Religionswissenschaftlerin Frateantonio widmet sich dem Problem, „ob Bestatter als ‚religiöse Spezialisten' anzusprechen sind". Sie stützt sich auf eine Untersuchung von Erfurter Bestattungsunternehmen im Rahmen eines Seminars im WS 2000/2001, die belegt, daß die Unternehmer durchaus an einem Gespräch über ihr Selbstverständnis interessiert sind; denn sie nehmen mittlerweile oft eine Rolle ein, die ehemals Seelsorgern der Kirchen anvertraut war, eine Rolle, die sich nicht ohne weiteres mit wirtschaftlichen Interessen vereinbaren läßt. Die freie Trauerrednerin Janetzky macht deutlich, daß sie ihre berufliche Tätigkeit als therapeutisch versteht, und rückt eine systemische Betrachtungsweise in den Vordergrund: Janetzky wendet den Blick „zurück zum Familiensystem", das „lange Zeit als Ursprungssystem in die Kirche eingebettet" war. Die Trauerrednerin könne im Vorfeld und bei der Bestattung dafür sorgen, daß die Statusveränderung aller Beteiligten im Familiensystem „auf eine gute Weise erfahren werde (...). Lebende und Tote bleiben miteinander in einem gemeinsamen, zeitlosen Raum verbunden. Das Ritual ist wie das Betreten dieses Raumes" (251). – In allen drei Aufsätzen wird offenkundig, daß die Diskussion um Formen von Bestattung und Trauerbegleitung dann, wenn sie angemessen geführt werden soll, anerkennen muß, daß ökonomische und religiöse bzw. kulturelle Faktoren aufs engste miteinander verschränkt sind. Auch die Kirchen sind gezwungen, sich mit diesem Faktum intensiv auseinanderzusetzen. Sörries plädiert deshalb dafür, daß die Kirchen, ebenso wie die Friedhofsgewerbe, in der multioptionalen, zunehmend individualisierten Gesellschaft eine Markt- und Bedürfnisanalyse vornehmen, weil sie „nicht mehr davon ausgehen können, daß ihre Angebote wie selbstverständlich angenommen werden": Die Bestattungsfeier „muß für die Hinterbliebenen zu einem Bedürfnis werden. Und dies gelingt nur, wenn die kirchlich Handelnden diese Bedürfnisse kennen und be-

friedigen." Dabei sollten *alle* Anbieter gemeinsam kulturelle Standards wahren; doch wo die Maßstäbe „ohne die Hinterbliebenen festgelegt (werden), (...) bleiben die Anbieter mit ihren Produkten alleine" (217). Die Beiträge von Frateantonio und Janetzky zeigen in diesem Zusammenhang gelesen Ansatzpunkte zu einem konstruktiven Dialog zwischen kirchlichen und nichtkirchlichen Trägern auf, die womöglich, wenn sie zunächst einmal das gemeinsame Anliegen wahrnehmen, eine humane Bestattungskultur zu erhalten bzw. wiederzugewinnen, durchaus voneinander lernen könnten, ohne ihr jeweiliges Proprium aufgeben zu müssen. Im übrigen ergeben sich für diesen Dialog nochmals neue Perspektiven, wenn auch kirchlicherseits lang vertraute Muster in Fluß geraten. Die oben skizzierten Überlegungen des zweiten Teils dokumentieren ja entsprechende Bewegungen, ebenso wie *L. Zodrows* Darstellung ehrenamtlicher Trauerbegleitung in Frankreich, die inzwischen für die römisch-katholische Kirche dort zum Regelfall geworden ist. Wo Ehrenamtliche bei Bestattungen als Vertreter(-innen) der Kirche agieren, verschieben sich natürlich einige Parameter der Beerdigungspastoral massiv. Die deutsche Kirche wird gut beraten sein, bei entsprechenden Entwicklungen der kommenden Jahre intensiv auf die Erfahrungen mit verschiedenen Ausbildungskonzepten im Nachbarland zu schauen, die Zodrow übersichtlich analysiert. – Im letzten Aufsatz dieses Teils verklammert *J. Hermelink* III und II, indem er eine weiterführende Relecture der Beiträge von Ratzmann und Janetzky vornimmt. Hermelinks liturgiehermeneutischer Zugang bietet eine weitere Systematik an, mit der sich der genannte gesamtgesellschaftliche Dialog strukturieren läßt: Letztlich müsse jede Form der Bestattung drei verpflichtenden Grundgrößen miteinander vermitteln: die (familiäre) Situation der Beteiligten, eine rituelle bzw. weltanschauliche Tradition und die persönliche Überzeugung der Person, welche die Feier leitet (vgl. S. 283). Für den Praktischen Theologen Hermelink ergibt sich – scharf konturiert auf der Folie der religionskulturellen Situation Ostdeutschlands – für die kirchlichen Träger als entscheidende Fragestellung: „Wie läßt sich ‚das Christliche' der kirchlichen Bestattung theologisch bestimmen und rituell-kommunikativ in eine konkrete Situation vermitteln?" (291), womit sich der Kreis zu den Bemühungen hin schließt, die der erste Teil des Bdes zusammenträgt.

Den vierten Teil bildet das Resümee von *K. Richter*. Wer die übrigen Aufsätze gelesen hat, erhält hier die Gelegenheit, die angesprochenen Themenkomplexe, wie in einem Brennglas gebündelt, abschließend zusammenzuschauen. Richter betont, daß Liturgie „im Kern immer Deutung des Lebens im Lichte des Pascha-Mysteriums ist" (311), und damit durchaus das Potential hat, dem Bedürfnis von Trauernden nach adäquater Begleitung im Rahmen ihrer ureigensten Struktur nachzukommen. Mit seinen Überlegungen bietet der Vf. an vielen Stellen weit mehr als ein Resümee der übrigen Beiträge, etwa dort, wo er mit Bezug auf die biblischen Maßstäbe als ein Desiderat herausarbeitet, daß sich diakonisches und liturgisches Engagement christlicher Gemeinde stärker miteinander verschränken müßten. Nur so lasse sich das genannte Potential wieder voller ausschöpfen, als dies in jüngerer Zeit meist der Fall gewesen sei (vgl. v. a. S. 306ff). – Richters Aufsatz endet in einem Katalog von Fragen, anhand derer jede christliche Gemeinde ihre einschlägige Praxis überprüfen könne. Die umfangreiche, thematisch gegliederte Bibliographie, die *N. Wallenkamp* als Anhang beigesteuert hat, wird es jedem/jeder Interessierten erleichtern, sich in diesem Sinne weiter mit den in diesem Sbd behandelten Themenkomplexen zu befassen.

Insgesamt liegt mit dem Buch ein äußerst gelungenes Beispiel dafür vor, daß heutige Liturgiewissenschaft, gerade, was die sog. rites de passage angeht, hinsichtlich der Verständigung über ihr Formalobjekt vor immensen Herausforderungen steht bzw. wie sie diese Herausforderungen bewältigen kann. Der höchst komplexe soziokulturelle Rahmen, in dem in der Spätmoderne christliche Liturgie gefeiert wird, erfordert zweifellos eine möglichst umfassende interdisziplinäre Arbeit. Eine theologische Disziplin hat jedoch die entsprechenden Anstrengungen immer wieder an einem übergeordneten Ziel zu orientieren: Sie muß bestrebt sein, innerhalb einer bestimmten geschichtlichen Situation das christliche Proprium, wie es im Gottesdienst gefeiert wird, methodisch kontrolliert zu reflektieren, und so zu dessen vertiefter Aneignung beizutragen. Diese Bestrebungen dienen letztlich dazu, dieses Proprium mit Sensibilität in vielfältige Erfahrungskontexte hinein zu kommunizieren.

Osnabrück Stephan Winter

Kirchenrecht

Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Bd 2 (G–M), hg. v. Axel Freiherr v. Campenhausen / Ilona Riedel-Spangenberger / Reinhold Sebott unter Mitarbeit von Michael Ganster und Heribert Hallermann. – Paderborn: F. Schöningh 2002. IX, 829 S., geb. € 128,00 ISBN: 3–506–75141–7

Der Westdeutsche Rundfunk hat seit einiger Zeit den Brauch eingeführt, in den Abspann seiner (früher „Morgenandacht" genannten) Sendung „Kirche im WDR" den Hinweis aufzunehmen: „Sie hörten einen Beitrag der evangelischen (katholischen) Kirche". Analoges wäre in einem Lexikon des Kirchenrechts beider großer Kirchen in Deutschland sowie des Staatskirchenrechts mehr als wünschenswert. Geht man davon aus, daß ein Lexikon auch von Personen verwendet wird, die keine Grundkenntnisse haben, dann empfiehlt es sich klarzustellen, daß „Heiratsalter", „Freiheit der Kunst", „Lebensunterhalt", „Leitungsteam", „Mann, kirchenrechtlich" oder „Meinungsäußerungsfreiheit" spezifisch katholische Probleme sind, während „Leitendes geistliches Amt" auch in der katholischen Kirche denkbar wäre, hier aber ein rein evangelisches Stichwort ist. Es wäre vielleicht einmal eine Glosse wert, zu untersuchen, welche vermeintlich „selbsterklärenden" Konfessionszugehörigkeiten Rückschlüsse auf Charakteristika der entsprechenden Kirchen zulassen.

Aber zunächst einmal muß festgehalten werden: Eine großartige Leistung, dieser zweite Bd des LKStKR! Eine bewundernswerte Leistung auch der (nicht exakt überprüfte) Umfang der vom Team der Hg. und des Schriftleiters selbst verfaßten Artikel. Die organisatorische Aufgabe, die hinter einem solchen Bd mit 209 Vf.n steht, ist immens, und daher die Vollendung dieses zweiten Bdes rundum zu bewundern.

Eine kritische Würdigung habe ich schon zum ersten Bd versucht (in dieser Zeitschrift 97 (2001) 72–73), Folgen hat sie, soweit ich erkennen kann, nicht gehabt. So bleibt mir, zumal als Mitautor zur Mäßigung verpflichtet – es gibt allerdings auch keinerlei Grund zu harter Kritik –, einige Anmerkungen zu mehr oder weniger zufälligen Funden zu machen.

Interessant ist, daß im Artikel über die Glaubenskongregation kein Wort über deren „Oberstes Tribunal" steht, von dem ein Rundschreiben dieser Kongregation aus dem Jahr 2001 spricht – ist es tatsächlich erst jetzt „erfunden" worden?

Der Artikel „Grundrechte und Grundpflichten II" leidet unter Platzmangel. Mehr als paraphrasiert werden die cann. 212, 217, 218 und 220, während über 209, 210 und 222 nichts Weiterführendes zu erfahren ist, 223 ohne Nennung des Canons inhaltlich wiedergegeben wird und die übrigen einschlägigen Bestimmungen mit Verweisen bedacht werden. Soweit sie in die ersten beiden Bde weisen – das ist bei 209, 210, 215, 216 und 221 nicht der Fall –, fällt auf, daß can. 214 (Gottesdienst) nur liturgisch behandelt wird, 219 (Standeswahl) auf Weihe, Ehe und Gelübde verweist. Der Artikel „Grundrechtsbindung" handelt nur vom GG – warum? Weil der Artikel „Grundrechte" (ohne Zusatz) auch nur vom staatlichen Recht handelt?

Da wäre festzustellen, daß im Artikel „Habil. I" eine außer Kraft getretene Fassung des Hochschulrahmengesetzes verwendet wird, während „Habil. III" die Neufassung von 2002 kennt.

In welchem Verhältnis die Artikel „Handeln, rechtserhebliches" und „Handlung, rechtsgeschäftliche" stehen, ist nicht eruierbar. Es fehlen Querverweise, und auch inhaltlich gibt es Unstimmigkeiten, was wohl auf den (nicht grundlosen) Brauch der Hg. zurückzuführen ist, die Stichwörter den Vf.n isoliert zuzuteilen, ohne Hinweis auf verwandte Stichwörter und deren Bearbeiter (etwas anders als beim LThK).

Der Artikel „Investiturstreit" ist, so erfreulich breit er angelegt ist, ohne die Nennung der Kontroverse zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. unvollständig. Und während ein Anfänger im Fach das Stichwort „Kanonist" – in dieser Zeitschrift (98 [2002] Sp. 131) kürzlich noch mit Kanoniker verwechselt – sicher eher (aber leider vergeblich) sucht als „Grund, kanonischer", findet der Fortgeschrittene im Artikel „Kirche und Staat" hocherfreut die Systeme von 24 Ländern kurz charakterisiert. Ähnlich informativ ist die „Kirchensteuer im europäischen Vergleich" behandelt, in dieser Knappheit sonst nicht zu finden.

Wenn es auch nicht erforderlich scheint, alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften aufzunehmen, wird die Altkatholische Kirche doch vermißt. Bei „Kirchenfabrik" hätte ich mir eine einsichtigere Erklärung des Wortes gewünscht als nur die, daß der Begriff von *fabrica ecclesiae* kommt.

Nicht alles ist auf dem neuesten Stand. Das „Kanonistische Institut der Univ. München", zu finden beim Stichwort „Kirchenrechtsstudium", darf diesen Namen nicht mehr tragen.[1]

Von Stephan Kuttner wird nur ein Geburtsdatum mitgeteilt, obwohl der Vf. des Artikels in den Literaturhinweisen einen eigenen Nachruf auf ihn angibt. Zum Nachtragen: Kuttner starb am 12. August 1996.

Manche Artikel muß man zusammenlesen, auch wenn sie nur bedingt aufeinander verweisen, so z. B. „Kirchenabfall" und „Kirchenaustritt", weil die Informationen sich ergänzen. Die im einen Artikel kommentarlos erwähnte „Erklärung der Diözesanbischöfe zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens" von 1969 wird im anderen rechtlich gewürdigt.

Fehlgegriffen wurde bei der Unterteilung des Artikels „Hierarchie" in „I. Kath." und „II. Ostkirchl.", da dieser Teil II ausschließlich vom Recht der *katholischen* Ostkirchen handelt. Teil I hätte daher „Lat." heißen müssen.

Unbestreitbar ist das Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht ein kostbares Hilfsmittel, leider aber auch ein kostspieliges. Nach DM

[1] Aufgrund der Umstrukturierung der Münchner Univ. heißt es jetzt „Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik".

228,– für den ersten Bd steht der zweite mit € 128,– auf der Rechnung. Der dritte wird nicht billiger werden, aber das kann kein Grund sein, nicht auf sein baldiges Zustandekommen zu hoffen.

Münster Klaus Lüdicke

Universales und partikulares Recht in der Kirche. Konkurrierende oder integrierende Faktoren?, hg. v. Peter Krämer / Sabine Demel / Libero Gerosa / Ludger Müller. – Paderborn: Bonifatius 1999. 239 S., kt € 29,90 ISBN: 3–89710–108–4

Ende März 1998 fand in Trier eine kirchenrechtliche Tagung statt unter dem Titel, den der vorliegende Berichtsband trägt. Sie befaßte sich mit Problemen, die, wenn man die kirchenpolitische, ekklesiologische und kanonistische Erkenntnislage der gegenwärtigen Kirche bewußt wahrnimmt, nicht der Aktualität ermangeln. Im Berichtsband sind zwölf Referate abgedruckt, von denen einige als „Erster Diskussionsbeitrag" gekennzeichnet sind (Müller, Pree, Stein), was weder über den Umfang noch die Valenz dieser Beiträge etwas aussagt. Grußworte und verschiedene nützliche Register schließen den Bd ab.

Libero Gerosa handelt über die Communio Ecclesiarum, die wechselseitigen Beziehungen zwischen Universalkirche und Partikularkirchen in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht (1–19), indem er das Verhältnis wechselseitiger Immanenz der beiden Größen erläutert und diesem Feststellungen über die Ebenen der kirchlichen Rechtssetzung gegenüberstellt. Zu den Eigenverantwortlichkeiten der Amtsträger in den jeweiligen Kirchen dringt er nicht vor, kritisiert die juristische Methode als Quelle von falschen Konzepten und verlegt sich auf zwei Themen: Sacra potestas und Synodalität, wobei letztere nur hierarchisch konzipierbar sei, also Bischöfe, Priester und Laien betreffe, wenn auch das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, v. a. der Laien, gegenüber dem Amtspriestertum primär sei.

Rudolf Weigand, inzwischen verstorbener Altmeister der kirchlichen Rechtsgeschichte, handelt anhand verschiedener Einzelfelder über die historische Dimension des Beziehungsverhältnisses zwischen Universal- und Partikularkirche (20–38): Biblische Orientierungen, Einheit im Glauben, Kirchenorganisation, Papsttum als Appellationsinstanz und Orientierungsstelle, Vereinheitlichung der Gesetzgebung, Bischofsbestellung, Dispenspraxis. Wenn hier auch nüchtern berichtet wird, schließt Weigand doch den letzten Punkt mit einem sichtlichen Bedauern über die Unausgewogenheit des erörterten Beziehungsverhältnisses.

Der als Diskussionsbeitrag gekennzeichnete Text von *Ludger Müller* (39–45) stellt vier Fragen, welche expliziert, aber nicht beantwortet werden: zum Neuen Testament als Erkenntnisquelle, zu den Gründen für die Erstarkung Roms und seines Bischofs, zur Überlagerung des Beziehungsverhältnisses durch den Primat, zu den geschichtlichen Zeugnissen für die Eigenständigkeit der Teilkirchen und ihrer Rechtsordnungen.

Mit der Mehrstufigkeit im geltenden Rechtssystem befaßt sich *Peter Krämers* Referat unter dem Titel „Universales und partikulares Recht" (47–69). Zunächst werden Begriffe geklärt und verfassungsrechtliche Sachverhalte expliziert. Krämer stellt dann einige Konfliktfälle (Bischofsbestellung, Sonderregelungen für z. B. die Petrusbruderschaft, Laienmitarbeit im pastoralen Dienst) dar, um daran anschließend einen Ausbau der Mehrstufigkeit zu versuchen. Eckdatum dafür ist die Unmittelbarkeit der päpstlichen und der bischöflichen Vollmacht; ein nicht vollzogener Schritt wäre die Schaffung einer Lex Ecclesiae Fundamentalis LEF) gewesen; erforderlich wäre eine echte Rezeption des letzten Konzils.

Das von Krämer Angedachte wird im „Diskussionsbeitrag" von *Helmuth Pree* (71–89) konkretisiert und beim Namen genannt: Die Anwendung des von den Principia der Codex-Reform genannten Subsidiaritätsprinzips wird von ihm durchgeprüft und unbeschadet der Einheit kirchlicher Gesetzgebung unter den Stichwörtern Autonomie, Dezentralisation und Dekonzentration an die Daten des geltenden Rechtes gekoppelt. Das Subsidiaritätsprinzip wird auch mit der Unmittelbarkeit päpstlicher Gewalt abgeglichen, insofern diese nicht nach can. 331, sondern nach der Nota explicativa praevia verstanden wird. Pree fordert die Wahrnehmung der lateinischen Kirche als einer Ecclesia sui iuris unter anderen und die Realisierung des LEF-Projektes. Die Konfrontation der Kategorie „Partikularrecht" mit den Grundsätzen der Kirchenverfassung zeigt Übereinstimmungen und ungelöste Probleme bei den Stichworten communio hierarchica, communio ecclesiarum, Subsidiaritätsprinzip und Grundsatz der Verschiedenheit.

Unter der Überschrift „Gestufte Gemeinschaft der christlichen Kirchen" (91–131) überprüft *Sabine Demel* die Möglichkeiten, im Blick auf Gesamt- und Teilkirche Impulse für einen Fortschritt der Ökumene zu erreichen. Sie stellt zu diesem Zwecke zuerst einmal die Normen des CIC/1983 dar, die mit Ökumene zu tun haben, um dann anhand der Texte der Würzburger Synode deutlich zu machen, was alles durch das kirchliche Gesetzbuch hätte angesprochen und stimuliert werden können. Eine Besichtigung des Gesetzbuches der katholischen Ostkirchen fällt befriedigender aus. Als theologisch-rechtliche Fortentwicklungen projektiert Demel eine ökumenisch verträgliche Definition des Papstamtes und die „Errichtung" (warum nicht Anerkennung?) konfessioneller Teilkirchen eigenen Rechts, d. h. orientiert am Bild der altkirchlichen Patriarchate einer Vielfalt von Kirchen, die in ihren jeweiligen Besonderheiten die eine Kirche bilden sollten. Ob allerdings der Papst schon in der Lage wäre, ein gemeinsames Grundgesetz für alle Christen, d. h. „für die gestufte Gemeinschaft der Konfessionskirchen" (130) zu erlassen, darf bezweifelt werden. Fände die Christenheit zu einem solchen gemeinsamen Grundgesetz, wäre die ökumenische Frage wohl gelöst.

Der Diskussionsbeitrag von *Albert Stein* (133–140), dem inzwischen ebenfalls dahingeschiedenen Lehrer des evangelischen Kirchenrechts in Bochum, begrüßt das Ausbleiben der LEF, weil er erst in späteren Zeiten eine Hoffnung auf Beteiligung der nichtkatholischen Christen an ihrer Entstehung sieht. Der Beitrag nennt im übrigen evangelische Erfahrungen mit dem ökumenischen Bemühen, trägt aber auch einige Daten zum Eucharistieempfang konfessionsverschiedener Paare nach.

Heinrich J. F. Reinhardt beschäftigt sich mit einer anderen Dimension der (gegebenen oder fehlenden) Rechtsvielfalt in der Kirche: Kodikarischer Ehebegriff und Ehetraditionen der Völker (141–152). Zunächst stellt er das Ehekonzept des CIC/1983 vor den Hintergrund anderer Disziplinen und Anfragen in unserem Lebensbereich, um die Elemente eines rechtlichen Ehebegriffs herauszukristallisieren, die auch in anderen Völkern durch die Inkulturation übernommen werden müßten. Unter diese Elemente wird die Formpflicht nicht gerechnet, wohl aber die Einpaarigkeit und die Totalität der Liebe zwischen Mann und Frau, welche Ausschließlichkeit im Sinne unauflöslicher Einheit und Treue verlange. Die Freiheit zur Ehe und zur Partnerwahl wird zu den unabdingbaren Komponenten gezählt. Reinhardt gewährt dann Einblick in verschiedene Ehekonzeptionen, die teils von religiösen Traditionen, teils von kulturellen und regionalen Verhältnissen bestimmt sind. Die Konsequenz ist unausweichlich: Die Übertragung abendländisch-kirchlicher Ehevorstellungen in die Kulturen der Welt muß zurückhaltend und im Wege des Dialogs geschehen – und sich auf das Unverzichtbare beschränken.

Zunächst in sehr allgemeinen, nicht spezifisch auf das Recht bezogenen Überlegungen, dann in einigen Wünschen an das Kirchenrecht äußert sich *Paul Durand* zu Möglichkeiten und Grenzen der Inkulturation (153–163). Aspekte, die sich auf das Tagungsthema bezögen, habe ich bei aller Richtigkeit und Wichtigkeit seiner Überlegungen nicht gefunden.

Es ist interessant zu lesen, wie *Michael Werneke* in seinem Beitrag über das kirchliche Vermögensrecht als klassisches Beispiel für die partikularrechtliche Ausgestaltung universalkirchlicher Normen (165–179) prinzipielle Zuordnungsfragen an einem Rechtsgebiet durchprüft: Nach einleitender Antwort auf die Frage, ob die Kirche überhaupt universalrechtliche Regelungen zum Vermögensrecht brauche, werden die erforderlichen Inhalte eines solchen Rechtes beim Namen genannt. Ernüchternd stellt Werneke abschließend fest, daß das Vermögensrecht des CIC/1983 sich nicht Einsichten in die konziliare communio-Ekklesiologie verdanke, sondern der Anpassung des alten Rechtes an die Wirksamkeitsbedingungen der heutigen Zeit.

Nachdem er kooperative Pastoral von Sozialpastoral abgegrenzt und die Betonung ersterer als Zukunftsmodell in unseren Breiten begründet hat, beschäftigt sich *Michael Böhnke* mit Formen der kooperativen Pastoral in verschiedenen teilkirchlichen Regionen (181–198). Er nennt Beispiele aus Afrika, Frankreich, Deutschland und den Vereinigten Staaten, die jeweils völlig verschiedene Ausgangssituationen und divergierende Fragestellungen zeigen. Abschließend denkt Böhnke über die Wichtigkeit des Parochialprinzips für die Möglichkeit einer communio-Kirche nach.

Titel und Untertitel des Beitrages von *Elisabeth Braunbeck* machen die beiden Teile ihrer Darlegungen aus: Ein Gesetzgeber – zwei Gesetzbücher. Der Laienbegriff im CIC und im CCEO (199–222). In ihrem Referat über die Entstehung der beiden Codices und die Nichtentstehung der LEF ist besonders die Auseinandersetzung um die Promulgationsfrage beim CCEO als Gesetzbuch für 21 Kirchen sui iuris interessant und aufschlußreich. Aber auch die Herausarbeitung, daß der CCEO den Laienbegriff nicht einfach durch das fehlende Weihesakrament faßt, sondern dem Religiosenstatus eine von den Laien unterschiedene Position gibt, ist bemerkenswert.

Der Berichtsband über die Trierer Tagung ist eine Problemanzeige und Aufforderung zu intensiverer Forschung zugleich. Wenn das Kirchenrecht die Erfordernisse des real gelebten Kircheseins unterstützen und festigen soll, ist auf dem erörterten Felde ein erheblicher Nachholbedarf festzustellen, dessen Abarbeitung nicht durch den Trend zur Geringschätzung der Partikularkirchen und die Zentralisierungsbestrebungen entmutigt werden sollte.

Münster Klaus Lüdicke

Religionswissenschaften

Bürkert-Engel, Barbara: **Charles de Foucauld: Christliche Präsenz unter Muslimen.** Analyse und kritische Auseinandersetzung mit einer Islamrezeption in Biographie und Nachlass. – Münster: Lit-Verlag 2000. 348 S. (Christentum und Islam, 1), € 25,90 ISBN: 3–8258–4873–6

On pourrait traduire:

Charles de Foucauld: Présence chrétienne parmi des musulmans. Une réception de l'Islam dans une analyse et une discussion critique de sa biographie et de ses œuvres posthumes.

Le tome I d'une collection *Dialogue entre chrétienté et Islam*, Dissertation en théologie protestante sous la direction du Prof. Dr. Olaf

Schumann à l'université de Hambourg, 348 pages, dans l'annexe des textes arabes originaux.

Ce travail de promotion est l'entreprise audacieuse d'une mère de famille qui met tout son cœur à promouvoir un dialogue islamo-chrétien. Une entreprise audacieuse à plusieurs points de vue: Il y a l'abondance des données biographiques sur Ch. de Foucauld qui fait des difficultés. L'auteur le dit dans la préface. Il y a le facteur du temps qui joue dans la préparation d'une dissertation et qui ne permet pas à laisser mûrir certaines choses. Il y a le fait qu'elle n'ait pas pu aller sur place en Algérie pour prendre contact avec des lieux et des personnes qui auraient pu aider à voir certaines choses dans un contexte plus concret. Ceci dit, il faut noter la quantité énorme de sources (correspondances, travaux linguistiques etc.) et de littérature secondaire qu'elle utilise et le nombre d'informations sur les tendances politiques et théologiques de l'époque ainsi que sur l'islamologie qu'elle donne en filigrane. Son but déclaré consiste à vouloir rendre présent Charles de Foucauld comme un exemple historique d'une rencontre islamo-chrétienne dans des pays de langue allemande (1).

Des les premiers chapitres certaines vues d'à priori l'emportent sur la réalité de quelqu'un qui cherchait son chemin comme à tâtons et pour qui les normes universitaires valaient tout au plus pour son travail linguistique. Pour elle la biographie de F. est «pleine d'antinomies» (*antinomie* est une expression forgée par Kant) et lui-même est un personnage de «nature changeante» (10). Sa «présomption du colonisateur occidental» (13) avec des concepts-clé comme «apprivoisement», «progrès», «paternalisme» et «francisation» (218–226) et «sa prétention (...) de vouloir être frères des Berbères et des Touaregs est à travers une perspective d'aujourd'hui soupçonneuse d'Idéologie et une illusion grave sur lui-même» (261). Si les gens l'appellent le *marabout,* l'A. «démasque» cela par des analyses des textes comme «un *constructum* d'interprétations occidentales» (11). Même «son assassinat fait partie de l'ambivalence de sa vie» (58) – une lecture attentive du livre d'A. Châtelard (*La mort du P. de Foucauld*) paru récemment montre exactement le contraire.

Le lecteur – à travers ses bribes d'une biographie – passe par l'eau et le feu. Il peut admirer la clairvoyance de l'A. dans l'analyse des structures coloniales et, d'une seconde à l'autre, frissonner devant certains jugements graves qui demanderaient une recherche bien plus fouillée (p. ex. par rapport à la prise de position de Foucauld sur l'esclavage dans les années 1913 et 1914: L'A. souligne d'abord l'objectivité de deux écrits en question pour dire deux lignes plus loin: «Ici, c'est l'homme politique des colonies qui écrit, non pas l'homme qui s'est laissé émouvoir théologiquement et existentiellement par la question de l'esclavage»). À travers des analyses bien détaillées l'A. ne réussit pas vraiment à trouver ce que fait l'unité de cette vie. Une conversion – même radicale – n'efface pas complètement le vieil homme mais elle illumine une vie et lui donne un autre sens. Si l'A. reproche à Six la spiritualisation de la biographie de Foucauld (15) et à Kergoat une séparation de l'itinéraire spirituel de son agir politique (16), il saute aux yeux qu'elle-même ne voit pas vraiment, dans la vie de F., l'impact de l'amour du Christ qui le conduit vers ses sœurs et frères les plus délaissées. Dans un contexte où elle parle de la reconnaissance du Maroc elle voit déjà là un «amalgame entre un travail missionnaire et scientifique et l'établissement et l'implantation d'une domination coloniale» (14). Si elle décrit avec finesse le conflit autour de l'esclavage à Beni Abbés (226–235), si elle nomme F. «avocat des indigènes» (224) et si, avec fierté, elle dit qu'elle attire comme première l'attention sur un texte où F. parlerait de sa fonction de guetteur (226), c'est comme pour montrer de quelle façon F. se contredit dans sa vie et dans sa théologie. Et dans la question que Ch. de F. se pose dans une de ses lettres, si les gens vont voir en lui le prêtre ou le colonisateur, elle se voit confirmée dans son avis que sa vocation se situant entre la collaboration avec la puissance coloniale et la mission chrétienne n'a pas été sans tension (223). Cette vocation aurait été instrumentalisée par tout le monde: par les militaires, par les gens d'Église, par les Touaregs (13; 87 ss.). L'A. se rallie finalement à ceux qui accusent F. d'avoir été un espion, un agent du 2ième bureau, sa seule critique touche l'instrumentalisation de ce fait pour des fins politiques (279).

Le lecteur a besoin d'une pause: faut-il continuer à lire ? Il a été indulgent en face des fautes d'orthographe, des fautes d'impression, des fautes dans la compréhension du français (notamment la fausse traduction d'un récit de voyage de Voillard où celui-ci dit que le saint religieux suis le régime des indigènes, tandis que l'A. laisse suivre les indigènes le régime du marabout [12, note 16]), il a pu constater avec un sourire l'introduction d'un mot inexistant («enfanissement») qui, en fait, veut dire «enfouissement» (258) et une certaine confusion dans les appellations: p. ex. le journaliste René Bazin est devenu un Père Blanc (14), le P. Peyriguère est appelé *Petit Frère* (254) de même P. Sourisseau (3). Peu importe qu'il n y a pas d'archive des Petits Frères à Paris (104), il s'agit sans doute des archives de la Postulation Ch. de Foucauld (102). Cette affirmation qui fait de Ch. de Foucauld un espion est la reprise d'un sujet qui revient périodiquement dans la presse algérienne. L'A. n'a pas pris connaissance des études sérieuses comme celles des Michel de Suremain dans le bulletin des *Amitiés Ch. de Foucauld* numéro 121 ss. Pour pouvoir continuer à lire il faut se tenir à l'intention première de l'A.: Comment F. a-t-il vécu une présence chrétienne parmi des musulmans?

L'A. trouve deux choses caractéristiques dans la spiritualité de F.: la première qu'il a écrit de moins en moins des méditations, la seconde est cette «Denkfigur» (253), cette idée préconçue d' une présence silencieuse soutenue par un amour du prochain sans réserve (253). Ensuite elle voit plusieurs aspects de sa spiritualité qui correspondent à des étapes de vie et qui sont tous influencés par sa rencontre avec l'Islam. «Sanctification par la présence du Christ» correspond à l'étape qui suit sa conversion jusqu'à 1900/1901, «marquée par un mélange d'un mysticisme eucharistique et un réalisme bibliciste», «la vie cachée de Jésus à Nazareth» correspondrait à une étape de 1901 à 1908 marquée par un épanouissement de sa piété eucharistique dans sa vie (ouverture de la clôture, hospitalité, amour du prochain), puis suit» l'apostolat de la bonté» marquée par l'affranchissement de la clôture (260 ss, 307). Si elle situe cette spiritualité de Nazareth dans une même ligne avec d'autres formes de piété issues du I9ième siècle, elle trouve aussi des phrases très belles qui décrivent l'agir caché du grain tombé en terre ou qui montre comment la compréhension de cette vie a pu s'approfondir du séjour de F. à Nazareth jusqu'à sa vie en contact avec les Touaregs (259). Cette vie de F. à Nazareth – certainement, par erreur, elle parle aussi de la vie *secrète* de Jésus à Nazareth (307) – est pour elle une phase contemplative qui sera suivi d'une phase active en Algérie remplie de «l'apostolat de la bonté». L'experience de Beni Abbés lui apprend une «placidité missionnaire» voyant dans sa propre vie de foi une préparation pour l'agir de Dieu dans le cœur des hommes (307).

Elle constate que la formation théologique de F. a été plutôt rudimentaire et qu'il s'est nourri d'une littérature pieuse parmi laquelle se trouve Catherine Emmerich laquelle l'A. met sur le même plan qu'un Jean de la Croix ou un Thomas – sans préciser de quel Thomas il s'agit (252, note 9). Malgré ces lacunes l'A. fait ressortir que F., avant tout dans sa correspondance avec des personnes en dehors des milieux ecclésiaux, insiste sur la volonté de Dieu voulant sauver tous les hommes (198). L'A. explique que par ce fait F. – longtemps avant Vat II – avait ebondonné l'adage de Cyprien: *salus extra ecclesiam non est* (199). Ce n'est pas le lieu ici pour montrer dans cette affirmation le double erreur que commet l'A. Un long chapitre sur la réception de Ch. de Foucauld nous apprend que les témoignages des musulmans qui l'ont connu personnellement comme p. ex. un Musa ag Amastan ne valent pas beaucoup en raison d'un calcul politique qui les aurait inspiré (274). Une partie intéressante est celle sur Ali Merad qui définissait la vie de F. comme «une vie dans la vérité» (282). Du coté chrétien ce qui est bien recherché c'est la relation de F. avec Louis Massignon (285 – 295) et la première fondation des Petits Frères à El Abiodh (298). Les Petites Sœurs sont nommées brièvement, les autres communautés religieuses et la famille spirituelle trouvent place dans quelques lignes.

Dans un chapitre final l'A. conclut que la vie et l'œuvre de Foucauld est «un exemple très intéressant d'une rencontre islamo-chrétienne» (304) à condition de ne pas le prendre comme modèle et de ne pas le vouloir enfermer dans «une vocation particulière» (304). Dans le sens d'une «théologie pluraliste de religion» (305) la rencontre avec l'Islam aurait provoqué en lui une redécouverte de sa propre religion. Si plus tard sa distance envers l'Islam comme tel grandissait, son amitié pour des personnes musulmanes de tous les rangs sociaux s'approfondissait (305). L'apport théologique de F. consisterait à avoir lié ensembles différents motifs de spiritualité (venant de Livinhac, de Huvelin ...) pour en faire une spiritualité de présence chrétienne «qui se voit en plein cœur de la mission de l'Église sans être elle-même ouvertement missionnaire» (307).

Si elle insiste sur ses lacunes dans la connaissance de l'Islam comme tel (p. ex. 101, 306 ...), elle utilise pourtant abondamment ses études linguistiques pour y découvrir la religiosité du peuple Touareg (176) et son inculturation dans l'Islam (138 ss). Des études

de F. elle dit qu'elles sont plus objectives que sa propre perception (186).

L'A. parle avec respect de «son témoignage silencieux à travers son amour pour le Christ» (307) et de son expérience de l'hospitalité dans «la maison de l'Islam» (314) qu'il a pu intégrer dans son projet de vie et dans celui de sa future famille spirituelle. L'A. voit aussi ces attitudes de fond confirmées par le Vat II (313).

Il y a deux raisons – dit-elle – pour lesquelles les espoirs missionnaires de F. ont été voués à l'échec: Il y a d'abord l'enchevêtrement de la foi chrétienne, de l'Église et du colonialisme qui faisait de l'Église «une chose étrangère» (311). Il y a ensuite le fait que la spiritualité contemplative de F., la «présence silencieuse parmi les musulmans» a été refoulée par son «affairement» et son implication dans la politique coloniale (311). Elle donne quelques exemples de communauté dont elle pense qu'elles ont gardé une verve contemplative (311); la possibilité d'une vie contemplative «au cœur des masses» n'est pas mentionnée. Pourtant, une surprise attend le lecteur. L'A., en revenant à la fin sur son projet initial de dialogue entre chrétiens et musulmans, relativise le discours intellectuel, car «c'est la foi vécue dans la suite du Christ qui est reconnue du dehors et qui agit vers l'extérieur. Même sans mots explicatifs il donne témoignage de **notre** profession de foi (*Bekenntnis*) et laisse poser des questions» (315). Poser des questions s'avère toujours important, aussi après cette lecture.

Wien Herbert Hartl

The Quest for Fruition Through Ngoma. Political Aspects of Healing in Southern Africa, hg v. Rijk van Dijk / Ria Reis / Marja Spierenburg. – London: James Currey Publications 2000. 172 S., kt £ 12,95 ISBN: 0–85255–263–7

Der Begriff Ngoma faßt eine Ritualgruppe aus dem südlichen Afrika zusammen, die mittels Heilung, Tanz, Lied und Rhythmus sowohl individuelle als auch gesellschaftliche Erfüllung bzw. die Wiederherstellung eines guten Zustandes verspricht. Die Vf. und Vf.innen des Buches setzen sich mit den vielfachen Erscheinungsformen von Ngoma auseinander und betrachten das vorwiegend im Aspekt des Trommelns wiedererkennbare Ritual mit der Fragestellung, inwieweit Ngoma therapeutische und politische Ziele bzw. Veränderungen bewirkt oder bewirken kann. Deutlich wird, daß diese Ritualformen sowohl im Heilungsbereich, aber auch in familiären (Heirat) und politischen (Häuptlingswesen, Nahrungsversorgung) Bezügen vorkommen. Die Entdeckung der Verwobenheit dieser Bezüge, des individuellen und des politischen, kann als ein Weg betrachtet werden, Unheilssituationen im südlichen Afrika zu heilen. So werden in dem Buch Genderfragen, Stammespolitik oder ‚demokratische' Beteiligungsformen als Felder möglicher Transformationen durch Ngoma genannt.

Für die Theologie ist die vorliegende religionswissenschaftliche Studie v. a. deshalb interessant, da nicht nur ‚esoterische' Europäer und Europäerinnen, sondern auch viele Afrikaner die heilenden Potenziale traditioneller Religion, die sich im afrikanischen Kontext nicht von Politik getrennt verstehen läßt, als konkrete Hilfe aufsuchen.

Nicht zuletzt sind es die unabhängigen afrikanischen Kirchen, die eine Verbindung zwischen christlicher Überlieferung und dem Erbe traditioneller afrikanischer Religion eingehen. Damit stellt sich eine Herausforderung für die Inkulturationsfähigkeit und -bereitschaft des Christentums. Angesichts der vom christlichen Europa mitverursachten großen Probleme in Afrika und der allgemeinen Ratlosigkeit hinsichtlich erfolgversprechender Lösungen sollten die Transformationskräfte traditioneller afrikanischer Rituale nicht länger leichtfertig verworfen werden.

Münster Arnd Bünker

Philosophie / Philosophiegeschichte

Schule des Denkens. 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in Pullach und München, hg. v. Julius Oswald. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 304 S., geb. € 35,30 ISBN: 3–17–016701–4

Wie ehrt man eine Institution? Am besten dadurch, daß man ihr eine Art Biographie schreibt, um ihr auf diese Weise das zum Geschenk zu machen, was man ihr selbst verdankt – eine wichtige Wegmarke in der eigenen Biographie. Diesem Leitgedanken folgen auch die Autoren – nicht selten Professoren des Jesuitenordens in München, Frankfurt und Innsbruck –, um eine Hochschule zu ehren, die aus der philosophisch-theologischen Landschaft in Deutschland nicht mehr wegzudenken ist: die Hochschule für Philosophie in München. Weil sie – nimmt man die Zeit in Pullach hinzu – auf ihr 75jähriges Bestehen zurückblicken kann, widmen ihr die Autoren, die z. T. selbst die Pullacher Philosophieausbildung genossen hatten und inzwischen oftmals als Professoren das Angebot der Hochschule für Philosophie prägen oder der Hochschule in der einen oder anderen Form nahestehen, eine eigene Festschrift.

Etwas holzschnittartig lassen sich in der vorliegenden Festschrift drei Arten von Artikeln unterscheiden: 1. Aufsätze, die sich aus unterschiedlicher Perspektive mit der Geschichte der Hochschule befassen und interessante Einblicke in die Kontexte gewähren, mit denen sich die Hochschule auseinandersetzte oder durch die sie geprägt wurde; 2. Aufsätze, die sich mit der philosophischen Lehrtradition der Hochschule befassen und wichtige Lehrerpersönlichkeiten des Jesuitenordens in den Blick nehmen; 3. programmatische Aufsätze, die den denkerischen Horizont und das Selbstverständnis der Hochschule umreißen und dabei noch einmal die philosophische Ausbildung an der Hochschule im kirchlichen Kontext verankern.

Die Aufsätze der ersten Gattung eröffnet der Beitrag von Julius Oswald: „Vom Heidekolleg zur Hochschule. Die Geschichte von Berchmanskolleg und Hochschule für Philosophie" (13–40), der die Geschichte der philosophischen Ausbildungsstätte zwischen Pullach und München nachzeichnet. O. informiert nicht nur über die ordensgeschichtlichen Hintergründe der Gründung des Kollegs in Pullach, die sieben Jahre nach der Aufhebung des Jesuitengesetzes in Deutschland erfolgte. In klarer Sprache und durch Heranziehung des reichlich vorhandenen und gut edierten Quellenmaterials kann O. ein übersichtliches Bild von der Entwicklung der Hochschule und des Kollegs zeichnen. Eine klare Aufarbeitung findet auch die Zeit des Nationalsozialismus, die das Kolleg und den Jesuitenorden in eine prekäre Situation brachte, und die Zeit des Wiederaufbaus nach dem Zweiten Weltkrieg. Ein weiteres Hauptaugenmerk gilt der Umsiedlung von Pullach nach München: 1971 konnte die Hochschule für Philosophie in der Kaulbachstraße in München den Lehrbetrieb aufnehmen; gleichzeitig öffnete sie ihre Tore auch Studierenden, die nicht dem Jesuitenorden angehören. Spannend zu lesen sind O.s Auskünfte über die Hintergründe dieser Öffnung und über die Wege, auf denen sie realisiert werden konnte. Um einen Einblick in die geistige Aktivität zu bieten, informiert O. schließlich auch über die Forschungsprojekte und Schriftenreihen, die im Laufe der Zeit an der Hochschule entstanden sind. Und in liebenswürdiger Detailfreude beschreibt er auch die verschiedenen Wege, auf denen die wissenschaftliche Bibliothek der Hochschule gebildet werden konnte.

Einen wichtigen Einblick in die jüngere Entwicklung der Hochschule bieten die beiden Artikel von Rüdiger Funiok: „Das Zusatzstudium Erwachsenenpädagogik – Ein neuartiges Angebot an eine neue Zielgruppe ab 1972" (269–273) und „Medien im Philosophiestudium. Von ersten Filmseminaren zum Institut für Kommunikationswissenschaft und Medienpraxis" (274–279). F. belegt, daß die Hochschule im Gefolge der Aufbrüche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil neue Bildungsaufgaben, die über den Bereich der akademischen Philosophie hinausgehen und einen kirchlichen Erziehungsauftrag realisieren wollen, wahrgenommen hat und sich auch den Herausforderungen einer medialisierten Welt kritisch (v. a. im Hinblick auf die Ausformulierung einer Medienethik) und anknüpfend zu stellen wußte.

Von Roman Bleistein (verstorben im Jahr 2000) stammt ein Aufsatz, der die Zeit der Hochschule während des Nationalsozialismus beleuchtet: „Lothar König – Der ‚Dritte Mann' der Jesuiten im Widerstand gegen den Nationalsozialismus" (41–58). B. stellt Lothar König vor, der neben und mit Alfred Delp aktiv im Widerstand gegen das Regime gearbeitet hat und ebenfalls mit den Leuten des Kreisauer Kreises in Kontakt stand. B. gelingt es, die Verflechtung von Ordensgeschichte und Widerstandgeschichte anschaulich zu machen. Zudem wird sichtbar, daß der Widerstand nicht nur im Namen der ideologischen Auseinandersetzung, sondern auch um des Überlebens des Ordens willen geführt wurde.

Einen sehr persönlichen Einblick in die Geschichte der Hochschule gewährt Richard Schaefflers Beitrag „Studienbeginn in Pullach. Ein Rückblick nach 50 Jahren" (177–191). Dieser Aufsatz bietet eine freundliche, ausnehmend wohlwollende Rückerinnerung an Schaefflers erste Studiensemester als Laienhörer in Pullach. S. stellt der Hochschule auf diesen Seiten ein hervorragendes Zeugnis aus; er lobt die Grundtendenz, Philosophiegeschichte nicht nur um der Geschichte willen, sondern aus sachlicher Rücksicht und in systematischer Absicht unterrichtetet zu haben und noch zu unterrichten. Darüber hinaus gelingt ihm ein sehr authentisches Porträt vom geistigen Klima, von der Diskussionsatmosphäre und den Unterrichtsmethoden, die S. in der Phase des Wiederaufbaus nach dem Zweiten Weltkrieg kennenlernen konnte und die er in der Rückschau als zukunftsweisend einstuft.

Ähnlich persönlich gefärbt – aber einen anderen Horizont und damit die vielfachen Kontexte des Jesuitenordens bekundend – ist eine kurze Notiz von Franz Magnis-Suseno: „Erinnerungen eines Jesuitenmissionars" (293–298). M. geht mit der Pullacher Ausbildung kritisch um; er zeigt Möglichkeiten denkerischer Schulung, aber auch so manche Grenzen auf, die sich aus der Rückschau des weltläufigen Missionars, aber auch im Rückblick aus der offenen Münchener Zeit ergeben. M.s Ausführungen sind bisweilen schonungslos ehrlich, aber deshalb auch sehr unterhaltsam, beschreibt er doch die menschlichen Seiten eines Studienbetriebes, darüber hinaus auch Skurrilitäten der scholastischen Methodik, die in Pullach lange und intensiv gepflegt (aber

auch transformiert) wurde, und so manche Eigenheiten der großen Lehrer Josef de Vries, Walter Brugger, Wolfgang Büchel, Adolf Haas und Johannes B. Lotz.

Einen Blick hinter die Kulissen des Zusammenlebens der Jesuiten im Berchmanskolleg versucht Rita Haub zu werfen: „Jesuita (non) cantat. Musik und Gouter im Berchmanskolleg in Pullach" (280–292). Ihr Artikel gewährt einige kurze Einblicke in das musikalische Engagement der Patres und Scholastiker des Berchmanskollegs. Amüsant zu lesen ist auch ihre Schilderung von Lausbubenstreichen, an denen nicht nur junge Scholastiker, sondern auch ehrwürdige Patres beteiligt waren. Allerdings leidet die Konsistenz des Beitrags ein wenig an der eher flanierenden Schreibweise der Autorin. Warum sie diese, aber nicht jene Anekdote ausgewählt hat, wird für den Leser nicht ersichtlich.

Der historische Abriß findet seine Rundung in dem von Richard Müller und Rita Haub erstellten Bildteil (161–176), der die Geschichte der Hochschule von der Grundsteinlegung in Pullach bis zu den Münchener Erweiterungsbauten anschaulich dokumentiert.

Die Beiträge der zweiten Gattung befassen sich, wie schon erwähnt, mit der Lehrtradition der Hochschule. Mitglieder des Lehrkörpers an der Hochschule für Philosophie in München, aber auch Professoren aus Frankfurt und Innsbruck werfen ein Licht auf die Ansätze ihrer Vorgänger, die die Denkstile in der Theologie mitgeprägt haben. Zu den Glanzstücken dieser Kategorie zählen sicher die Artikel von Josef Schmidt, Jörg Splett, Hans Ludwig Ollig und Albert Keller. Ihnen gelingt es nicht nur, bestimmte Denkansätze nachzuzeichnen, sondern auch den Ertrag dieser Ansätze und Fragestellungen im Kontext der Gegenwartsphilosophie aufzuzeigen: Josef Schmidt befaßt sich mit dem „Gottesbeweis aus der Kontingenz. Tradition und bleibende Bedeutung" (192–224). Er referiert zunächst kurz die unterschiedlichen Lehrtraditionen der Hochschule, in denen der Kontingenzbeweis eine wichtige Stellung innerhalb der philosophischen Gotteslehre hatte – so etwa bei Maximilian Rast, Walter Brugger und Béla Weissmahr. Die weitaus größere Aufmerksamkeit widmet S. jedoch einer möglichst konsistenten und validen Darlegung des Kontingenzbeweises. Er bietet zunächst eine halbformale Rekonstruktion, die analytische Stringenz mit dem positiv angeeigneten Erbe der idealistischen Tradition (nachdrücklich der Philosophie Hegels) zu verbinden weiß. S. widmet sich darüber hinaus nicht nur den verschiedenen Einwänden gegen den Kontingenzbeweis aus Vergangenheit und Gegenwart – die Gesprächspartner reichen von Immanuel Kant bis John L. Mackie –, sondern dem Zusammenhang zwischen dem Kontingenzbeweis und dem sogenannten ontologischen Gottesbeweis. In spekulativer Klarheit gelingt es S. zudem, die Grundaussagen des Kontingenzbeweises in der Sprache selbstbewußter Subjektivität zu reformulieren und ihre Relevanz für ein christliches, inkarnatorisches Denken zu erweisen.

Jörg Splett befaßt sich in seinem Aufsatz „Person im Gespräch – August Brunner" (137–153) mit dem zu Unrecht vernachlässigten religionsphilosophischen Beitrag Brunners. Sp. verortet den personalistischen, sprach- und dialogphilosophischen Ansatz dieses Jesuitenphilosophen im Koordinatensystem der Gegenwartsphilosophie. Anhand vielfältiger Parallelen innerhalb eines weiten philosophiegeschichtlichen Horizonts (er reicht von Fichte bis Ricœur) vermag Sp. die Aktualität der Denkkategorien und Grundintuitionen Brunners darzulegen.

Eine ähnliche Aktualisierung einer Lehrtradition gelingt Hans Ludwig Ollig mit seinem Aufsatz „Josef de Vries: ‚Grundbegriffe der Scholastik'" (98–115). O. kann zeigen, wie de Vries scholastische Grundbegriffe wie Sein, Substanz, Ursache und Kausalitätsprinzip in einen sehr dynamischen erkenntnistheoretischen Rahmen einzuspannen vermochte, so daß ein Denken in scholastischer Begrifflichkeit auch transzendentalphilosophisch anschlußfähig werden konnte. Doch O. schafft es darüber hinaus, in einigen klaren Hinweisen die Möglichkeit darzulegen, wie das Denken von Josef de Vries mit Grundfragen der gegenwärtigen analytischen Sprachphilosophie und Ontologie korreliert werden kann, mehr noch: wie dieses Denken auf die gestellten geltungstheoretischen und ontologischen Gegenwartsfragen antworten könnte. Die Anschlußfähigkeit dieses Denkens zu zeigen, das versucht auch Albert Keller in seinem Aufsatz „Zur Erkenntnistheorie von Josef de Vries" (86–97). Keller geht stärker auf die methodischen und erkenntnistheoretischen Fragen in der Philosophie von Josef de Vries ein, um in einem weiteren Schritt zu erörtern, wie de Vries durch die Adaption transzendentalphilosophischer und phänomenologischer Methoden über eine leere scholastische Begriffsakrobatik hinauszukommen vermochte. Daß es de Vries, so Keller, auch gelungen ist, scholastische Grundbegriffe im letzten personal und subjekttheoretisch zu denken, muß als wichtiger Schritt in der philosophischen wie theologischen Überwindung neuscholastischer Enge eingestuft werden.

Stärker referierend sind die Aufsätze von Norbert Brieskorn und Christian Kummer. Brieskorn widmet mit seinem Beitrag „Sozialethik an der Philosophischen Fakultät der Jesuiten in Pullach und München. Anmerkungen zu Johann Baptist Schuster" (71–85) sein Augenmerk einer Form von Sozialethik, die im Gegensatz zu dem Entwurf von Nell-Breuning eher metaphysisch orientiert war. Die Stärke des Beitrags von B. liegt weniger in der Aktualisierung eines Ansatzes als vielmehr in dessen philosophie- und theologiegeschichtlicher Verortung, die die gewundenen Pfade der katholischen Sozialethik sehr anschaulich macht. Christian Kummer wiederum schildert in seinem Aufsatz „Geist und Materie im naturphilosophischen Denken von Adolf Haas" (225–246) wie sich Naturphilosophie mit empirisch grundierter Theorie vereinigen konnte. K. beherrscht die Kunst, philosophische Denkstile mit biographischen Notizen zu einer amüsanten Mischung zu verbinden. Das Bild eines Naturphilosophen, der sich aus scholastischer Begrifflichkeit befreit und naturphilosophische Spekulationen mit empirischen Studien zur Biologie und Verhaltenslehre zu verbinden weiß, wird in einer sehr plastischen Weise ansichtig. K. bemüht sich in einigen klaren, programmatischen Strichen um die Aktualisierung dieses Denkens vor dem Hintergrund der gegenwärtigen mind-brain-Diskussion, indem er darlegt, wie Haas einen Weg jenseits von Dualismus und Monismus zu gehen versuchte. Gleichzeitig ordnet er Haas – durch den Aufweis von Parallelen mit Teilhard de Chardin – in den Kontext jener Denker ein, die sich um eine Versöhnung von Schöpfungstheologie und Evolutionstheorie bemühten.

Eher am Referat als an der Aktualisierung interessiert zeigt sich dagegen Otto Muck in seinem Aufsatz „Weiterführung der Philosophie Maréchals durch Johannes B. Lotz" (116–136). Dieser Beitrag ist gleichwohl eine sehr genaue Aufarbeitung der Traditionslinien, die in der Philosophie des bekannten Jesuitenphilosophen Lotz zusammenlaufen. Nicht nur Maréchal und dessen Anknüpfung an Kant widmet M. seine Aufmerksamkeit, sondern auch dem wichtigen Einfluß Heideggers auf den Ansatz von Lotz. M. bietet eine anspruchsvolle und deshalb nicht immer einfach zu lesende Darstellung des Lotzschen Seinsverständnisses, das sich zwar aus scholastischen Begriffen speist, aber durch transzendentalphilosophische, phänomenologische und fundamentalontologische Transformationen seine denkerische Kraft beweist.

Gewissermaßen auf der Grenze zwischen historischen und philosophiehistorischen Notizen befindet sich Karl Heinz Neufelds Aufsatz „Delp und Heidegger. Aus der Frühzeit der Fakultät" (59–70). Dank N.s Beitrag kann der Leser nicht nur die beeindruckende Persönlichkeit, sondern auch die starke philosophische Begabung Delps kennenlernen. Darüber hinaus erinnert N. an eine Phase der Beschäftigung katholischer Philosophie mit Heidegger, die nicht in Rezeption, sondern eher in tastender Anfrage und vorsichtiger Abgrenzung bestand.

Karl Rahners Beitrag (154–160) – verfaßt anläßlich des 50jährigen Bestehens der Hochschule – ist immer noch sehr lesenswert. Er bietet, wie schon der Titel „Tradition im Wandel. 50 Jahre Hochschule für Philosophie" verrät, gewissermaßen den inneren Fahrplan der vorliegenden Festschrift. R. versucht drei Phasen in der philosophischen Entwicklung der Hochschule voneinander abzugrenzen: die Phase einer neuscholastischen Enge, die Phase einer transzendentalphilosophischen Transformation der Scholastik und die Phase eines philosophischen Pluralismus. Auf der Grundlage einer skizzenhaften Verschränkung der Geschichte der Hochschule mit der Kirchen- und Ordensgeschichte vermag R. die Notwendigkeit der Entgrenzung und die Legitimität eines philosophischen Pluralismus darzulegen.

Zur dritten Gattung, die programmatisch die Ausrichtung der Hochschule und die Grundorientierung des Lehrbetriebes thematisiert, zählt der Artikel von Harald Schöndorf: „Christliche Philosophie" (247–268). In einem ersten Teil befaßt sich S. mit dem Begriff einer christlichen Philosophie – v. a. in kritischer Abgrenzung von Heidegger, der christliche Philosophie ein ‚hölzernes Eisen' nannte. Ein dritter Teil befaßt sich mit einem konkreten Stück christlicher Philosophie aus der Feder von Johannes B. Lotz und Josef de Vries (Die Welt des Menschen. Eine Vorschule zur Glaubenslehre. Regensburg 1940). S. zeigt anhand dieses Buches – verfaßt in der Zeit des Nationalsozialismus –, welche visionäre und zugleich ideologiekritische Kraft eine christliche Philosophie entfalten kann, wenn sie sich den Grundfragen nach dem Sein des Menschen, dem Sinn seines Lebens, seiner Frage nach Gott und dem Sein der Welt stellt. Am wichtigsten dürfte gleichwohl der zweite Teil in S.s Aufsatz sein. Er befaßt sich mit den Aufgaben einer christlichen Philosophie: Christliche Philosophie müsse einen begrifflichen Rahmen, einen Denkrahmen für die systematische Durchdringung der Glaubenslehre bereitstellen. Zudem komme ihr die Aufgabe zu, die Lehre des Christentums in ein umfassendes Weltverständnis zu integrieren. Dazu sei die Formulierung einer tragfähigen Metaphysik, ebenso das Bemühen um Erkenntnistheorie und Ethik unentbehrlich. S. wirbt für eine Durchdringung von Philosophie und Theologie. Wenn auch S.s Kritik an dem einen oder anderen Ansatz der Gegenwartsphilosophie etwas zu hart ausgefallen sein mag – allerdings beweist er damit nur eine erfreuliche philosophische „Rauflust", die sich der Diskussion sicher gerne stellt –, so sollte man auf jeden Fall sein solide argumentierendes Werben für eine Durchdringung von Philosophie und Theologie besonders der Gegenwartstheologie vor Augen führen. Daß Theologie nicht auf die Formulierung einer einheitlichen christlichen Weltsicht verzichten darf – und das kann sie nur mit Hilfe der Philosophie schaffen –, ist all jenen theologischen Entwürfen ins Stammbuch zu schreiben, die sich in der Spur der Postmoderne aus der begrifflichen Verantwortung stehlen wollen.

Die vorliegende Festschrift unterscheidet sich vom herkömmlichen Genre der Festschriften durch die Kunst, Vielperspektivität mit thematischer Geschlossenheit zu verbinden: Den Autoren gelingt es, die Geschichte der Hochschule aus verschiedensten Blickwinkeln aufzuarbeiten. En passant schreiben sie damit nicht nur ein Stück Ordens- und Kirchengeschichte, sondern auch Philosophiegeschichte fort. Der Leser/die Leserin erhält aber nicht nur Einblick in die Historie einer renommierten Institution, sondern auch in die vielen Voraussetzungen, die die ‚Jesuiten-Theologie' des 20. Jh.s nachhaltig prägten. Diese Voraussetzungen sind sozusagen der Mörtel, der tragenden Säulen der Gegenwartstheologie wie Karl Rahner eine verläßliche Verankerung sicherstellte. Zudem belegt der eine oder andere Autor durch die Aufarbeitung der Leistung bekannter (und auch weniger bekannter) Jesuiten-Philosophen, daß so manche Argumentati-

onsweise keineswegs schon in das Museum veralteter Gedankengebäude gehört.

Münster Thomas Schärtl

Sans, Georg: **Ist Kants Ontologie naturalistisch?** Die „Analogien der Erfahrung" in der „Kritik der reinen Vernunft". – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 176 S. (Münchener philosophische Studien, NF 17), kt € 26,00 ISBN: 3–17–016617–4

Das Buch stellt die Veröffentlichung einer Diss. dar, die im WS 1999/2000 „vom Institut für Philosophie der Philosophischen Fak. I der Humboldt-Univ. zu Berlin" angenommen worden ist. Bereits der Titel erregt Verwunderung: Läßt sich aus einem Text von 27 S. (nach der Akademieausgabe) innerhalb eines Abschnittes in der *Kritik der reinen Vernunft* (= KrV) gleichsam als *pars pro toto* darüber befinden, ob Kant ein Naturalist sei? Außerdem ist der Begriff der Ontologie im Hinblick auf die KrV, die, wie G. Tonelli 1974 auf dem 4. Internationalen Kant-Kongreß in Mainz nachgewiesen hat, nach Aufbau und Methode eher der Logik im damaligen Verständnis zuzuordnen ist, nicht ohne weiteres gerechtfertigt. Aus diesem Grunde, und nicht etwa aus Bescheidenheit, ist für Kant der „stolze Name einer Ontologie" für die Grundsätze des reinen Verstandes unangebracht, weil er der Anmaßung Vorschub leisten würde, „von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doctrin zu geben" (A 246f, B 303). Der Vf. glaubt demgegenüber die „Grundthese" der Kantschen Ontologie (19) in dem „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile" zu erkennen, wonach für Kant „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung" zugleich „Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" sind (A 158 / B 197). Dies ist aber nun gerade keine ontologische These, sondern ein Kernsatz der Kantschen Vernunftkritik, der vielfach mißverstanden wird. Kant selbst verdeutlicht das eigentlich Gemeinte in seinem Hs.lichen Nachlaß: „Nun wird es interessant, die Bedingungen des uns möglichen Erkenntnisses der Dinge nicht zu Bedingungen der Moglichkeit der Sachen zu machen; denn thun wir dieses, wo wird Freyheit aufgehoben und Unsterblichkeit, und wir können von Gott keine andere als wiedersprechende Begriffe bekommen." (Refl. 6317, AA XVIII, 623–629, hier: 626) Die „Gegenstände der Erfahrung" sind also lediglich die „Phaenomena", die Gegenstände, wie sie uns erscheinen, und nicht, wie sie an sich selbst sind. Eine *Ontologie*, die diesem Namen gerecht werden soll, kann sich jedoch nicht nur auf die „Phaenomena" beschränken. Für Kant jedenfalls bezieht sich die „Ontologia" auf „Gegenstände überhaupt", „ohne Objecte anzunehmen, die *gegeben wären*" (KrV A 845 / B 873); sie übergreift somit die Themenbereiche der klassischen *Metayphysica specialis*, während der Vf. meint, Kant grenze die Ontologie gegen die „drei Teilgebiete der rationalistischen Metaphysik" ab (11). Wenn man also den Begriff der Ontologie nicht von vornherein (gegen Kant) auf den Bereich der Erfahrung beschränken will, um den es Kant bei den „Analogien der Erfahrung" geht, kann die „Grundlage der kantischen Ontologie" auch nicht in einer „Neubestimmung dessen, was ist" (12), gesehen werden, und aus dem gleichen Grunde wird man auch nicht sagen können, daß die „Analogien der Erfahrung ... innerhalb des Grundsatz-Kap.s die eigentlichen ontologischen Prinzipien" darstellen (ebd.; auch 17). Immerhin räumt der Vf. ein, daß „eine genauere Betrachtung der drei Analogien" zeigt, daß „Kant keineswegs alles, was sich jenseits der Grenzen der Newtonschen oder irgendeiner anderen Physik bewegt, ins Reich der Ideen verbannt" (ebd.). Von den „drei Ideen: *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*" als den „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst" und der „Endabsicht" der Metaphysik „mit allen ihren Zurüstungen" (KrV B 7) läßt der Vf. allerdings nur die Freiheit gelten. So behauptet er z. B., Kants „Widerlegung des Idealismus" sei „ontologisch betrachtet" eine „Widerlegung des Dualismus" (79). Mit ähnlich eigenwilliger ‚Logik' schreibt er: „Kant sieht den Körper – nicht den Geist – als dasjenige an, was den Menschen ontologisch gesehen zur Substanz macht. Eine immaterielle oder geistige Substanz gibt es demzufolge nicht." (ebd.) „Es gibt keine immateriellen, geistigen Substanzen" (85, vgl. auch 18). Richtig dagegen: „Die drei Analogien sind als prinzipielle Aussagen darüber zu verstehen, welche Arten von Gegenständen es *in der Welt der menschlichen Erfahrung* gibt." (160; Hvh. vom Rez.) „Die transzendentale Ontologie entscheidet nicht darüber, welche Arten von Ereignissen und Dingen es wirklich gibt." (165) Der Vf. glaubt jedoch „starke Indizien" dafür zu erkennen, „daß Kant sich insgeheim auf eine monistische und materialistische Deutung der ersten Analogie [Beharrlichkeit der Substanz] festgelegt hat" (59). Dementsprechend wird behauptet: „Trotz der Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Erfahrung ist Kant von einem metaphysischen Dualismus cartesianischer Prägung weit entfernt." (85) „Kants Ontologie ist *nicht dualistisch*" (18). Kant jedoch bestreitet demgegenüber lediglich die Anwendbarkeit des Begriffs ‚Substanz' *als Kategorie* für die Seele, insofern sie nicht als Gegenstand der Erfahrung ‚gegeben' ist, womit aber keineswegs gesagt ist, daß es sie nicht „gibt". Kant ist vielmehr weit davon entfernt, die Realität des „Übersinnlichen" zu bestreiten, sondern er will „die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft" ermitteln (so der ursprünglich geplante Titel der KrV – AA X, 123; 129), um auf dieser Grundlage schließlich den Überschritt ins Übersinnliche legitimieren zu können und dort „den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen" (AA V, 341). Im zweiten Entwurf zur Preisschrift für das Jahr 1791 wird von Kant das dritte Stadium der künftigen Metaphysik geradezu als „Praktisch-dogmatischer Überschritt zum Übersinnlichen" beschrieben, der die „transscendenten Ideen" des Übersinnlichen *„in* uns, *über* uns und *nach* uns" betrifft, nämlich die „Freyheit", „Gott" und die „Unsterblichkeit" (AA XX, 293ff). Der Vf. blendet diesen Bereich nicht nur aus, sondern er bestreitet sogar, daß Kant ihn im Blick hat und auf ihn hinarbeitet. So sei der „transzendentale Idealismus" keine „Theorie zweier Welten", und das „Noumenon" habe als bloßer „Grenzbegriff" „einzig die Funktion der Bestimmung der Grenze der Möglichkeit der Erfahrung", so daß Kants Transzendentalphilosophie lediglich „eine Theorie des Empirischen" sei (28).

So dürfte auch der Naturalismusverdacht einzuordnen sein, den der Titel des Buches andeutet. Leider definiert der Vf. an keiner Stelle, was er unter „Naturalismus" versteht, während Kant verschiedene Formen des „Naturalismus" kennt und sich von ihnen grundsätzlich, wenn auch jeweils mehr oder weniger deutlich distanziert. Das allein hätte die im Titel gestellte Frage beantworten können. Glücklicherweise aber kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß sich ein Naturalismus Kants jedenfalls aus den „Analogien der Erfahrung" nicht belegen läßt, wie das gelegentlich behauptet worden sei (Umschlagrückseite, 158). Kants „ontologischer Monismus" sei „kein Naturalismus" (162) und „keine naturalistische Theorie der Natur" (158), wohl aber „eine nicht-naturalistische Rechtfertigung des Naturalismus" (161). Damit wäre Kant also doch „einer der entscheidenden Wegbereiter des gegenwärtigen Naturalismus" (149)!

Unter der beschriebenen Perspektive werden die drei *Analogien der Erfahrung* eingehend abgehandelt und diskutiert. Sie „beantworten die Frage, was wir als Gegenstände der Erfahrung ansehen können", und „bestehen aus einem allgemeinen Prinzip und den bekannten drei Grundsätzen der Beharrlichkeit, der Zeitfolge und des Zugleichseins" (29). Ihre Dreizahl unterliegt dem von Kant bereits für die Tafel der Kategorien formulierten Grundsatz, „daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Classe entspringt" (KrV B 110; Sans 37). Der „Forschungsüberblick" (12–16) ist aufschlußreich und belegt zugleich die Hintergründe der Diss. Der „Versuch einer systematischen Interpretation der Analogien der Erfahrung unter ontologischer Rücksicht" sei allerdings bisher nicht ersichtlich (12), wohl weil der Vf. einen problematischen Ontologie-Begriff vertritt: „Die Analogien der Erfahrung formulieren die ontologischen Prinzipien der Wirklichkeit" (42), nachdem für den Vf. „das besondere Kennzeichen des transzendentalen Idealismus ... die Unterscheidung zwischen Objektivität und Wirklichkeit" darstellt (27). „Der Begriff der wirklichen Erfahrung bezieht seine objektive Bedeutung ... aus dem Gegebensein sinnlicher Eindrücke." (28) Und: „die objektive Wirklichkeit ist die phänomenale Welt, die wir uns vorstellen, indem wir die gegebenen Wahrnehmungen nach bestimmten Begriffen und Grundsätzen verknüpfen." (51) „In der ersten Analogie geht es um die Unterscheidung zwischen Dingen und ihren Eigenschaften, in der zweiten Analogie um Ereignisse und ihre Ursachen und in der dritten Analogie um Ganze und ihre Teile." (49f) Die ausführliche Behandlung der drei Analogien liefert reichlich Diskussionsstoff, zumal sie der Vf. nicht nur mit der KrV im ganzen, sondern auch mit anderen Schriften Kants in Verbindung bringt, wobei er nicht durchgängig mit Zustimmung rechnen kann. Dafür seien hier einige Beispiele genannt.

Bei der Darstellung der ersten Analogie schließt der Vf. aus der Tatsache, daß Kant die „Accidenzen" zum „Realen an der Substanz" erklärt (KrV A 186f / B 229f), daß er „also der Substanz die reale Existenz" abspreche (52). Kant rücke damit „in die Nähe der empiristischen und nominalistischen Theorien der Erfahrung, die einzelne Eigenschaften für die grundlegenden Bestandteile der Welt (particulars) halten" (54). Warum bezeichnet Kant dann aber das „Dasein der

Substanz" als „Subsistenz" im Gegensatz zur „Inhärenz" der „Accidenzen"? (KrV ebd.) Die Anwendung der ersten Analogie habe Kant zu der Überzeugung verholfen, „daß der Grundsatz der Beharrlichkeit allein im Feld der äußeren Erfahrung wirklich Anwendung finden" könne, so daß „alle Substanzen Gegenstände der äußeren Sinne sein" müssen (73). Dementsprechend heißt es später: „Der Körper macht den Menschen ontologisch gesehen zur Substanz. Dazu paßt weiterhin, daß Kant in der zweiten Fassung des Paralogismus-Kap.s die Identität der Person auf die Beharrlichkeit des Körpers zurückführt." (82; auch 72; 80) Der Mensch also ohne „reale Existenz"? – Bei der Behandlung der zweiten Analogie versucht der Vf. nachzuweisen, daß für Kant „der Widerstreit zwischen Natur und Freiheit unter kritischen Vorgaben kein ontologisches, sondern ein kosmologisches Problem ist." (115) „Darum fallen die wesentlichen Entscheidungen über die Verfaßtheit der Welt der Erfahrung in der Kosmologie." (118) Und mit der dem Vf. eigenen Logik: „Das regulative Prinzip der Vernunft [der Einheit der Erfahrung] verlangt vom Verstand, bei keiner Ursache als einem schlechthin Unbedingten stehen zu bleiben. Mit anderen Worten, es gibt keine empirische Ursache." (120) So wird unterderhand die Methode zur Metaphysik. Als „intelligible Ursache einer Handlung" werden im Anschluß an M. Willaschek „Die Gründe des Handelnden" ausgemacht (129, 132). Weil angeblich nach Kant „spontanen Handlungen keine Willensakte vorhergehen", kann sich „die intelligible Ursache, d.h. die Gründe ... ontologisch betrachtet nur auf die Handlung selbst beziehen" (132). „Die Gründe des Handelns beziehen sich auf das Handeln selbst, nicht auf die ihm vorausgehenden praktischen Überlegungen." (135) Demnach sehe Kant in der „Freiheit des Handelns völlig zu Recht ein kosmologisches und kein psychologisches Problem." (ebd.) Wenn die (nach Kant) transzendentale Freiheit in dieser Weise als bloße Spontaneität (105, 124f) einer „komparativ ersten Ursache" (125) auf die „Gründe der Handlung" als deren „intelligible Ursache" zurückgeführt wird, die mit der Handlung selbst (132) gegeben sind, ist die wichtige Funktion der Freiheit als Brücke zwischen dem empirischen und dem noumenalen Bereich sowie dem theoretischen und dem praktischen Vernunftgebrauch in den in der Handlung selbst liegenden ungewollten Gründen nicht mehr erkennbar. – Die dritte Analogie erfährt eine „merologische" Deutung im Hinblick auf die Individuation als „auf dem Prinzip der funktionalen Differenzierung zwischen Ganzen und Teilen" beruhend (61). Das betrifft einen Teilaspekt der sog. Commercium-Problematik, für die Kant schon früher (in der *Nova dilucidatio*) eine Lösung gefunden hatte: nach dem von ihm so genannten „Principium coexistentiae" sind die Beziehungen endlicher Substanzen untereinander nur dadurch möglich, daß diese „von dem gemeinsamen Grund ihres Daseins, nämlich dem göttlichen Verstand, in wechselseitigen Beziehungen gestaltet erhalten werden" (AA I, 412f). Damit wollte Kant aber nicht die „Annahme des physischen Einflusses" vermeiden (91), sondern erläutern, was er ausdrücklich in der *Dissertatio* von 1770 bestätigt (*„necessaria ... coniunctio* omnium" „per sustentationem omnium substantiarum ab uno"; „mens humana non afficitur ab externis, ... *nisi quatenus ipsa cum omnibus aliis sustentatur ab eadem vi infinita unius"* – AA II, 409). Die *dritte Analogie der Erfahrung* kann nicht als „Widerruf dieser Behauptung" (141) gelten, weil Kant noch in der KU die Idee eines „intellectus archetypus" benötigt, den wir uns denken müssen, damit für unseren Verstand „das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile" enthalte (KU 349ff; auch 335 und 358). Nachdem dieser Aspekt aber in der dritten Analogie nicht zur Sprache kommt, wird man nicht sagen können, daß Kants Ontologie hier „zu ihrem systematischen Abschluß" kommt (158).

Die Vielfalt unterschiedlicher Kantinterpretationen ließe sich bei aller Kenntnis der Sekundärliteratur am ehesten reduzieren, wenn vorab das Ganze des Kantschen Denkens in den Blick genommen würde, wie Kant selbst es sich gewünscht hat (KpV 18). Dennoch sind solche Versuche nicht vergeblich, weil sie den Widerspruch anregen, der Diskussion neue Impulse vermitteln und so zum besseren Verstehen Anlaß geben.

Fulda Aloysius Winter

Theologie / Medienwissenschaften

Detambel, Daniel: **Verkündigung durch das Fernsehen.** Möglichkeiten und Grenzen in einem sich verändernden Kontext. – Frankfurt a. M.: Lang 1998. XVII, 306 S., pb. € 52,00 ISBN: 3–631–32949–0

Am Beispiel der SAT.1-Krimiserie „Schwarz greift ein" geht Daniel Detambel der Frage nach, ob mit Mitteln der Fernsehunterhaltung kirchliche Verkündigung geleistet werden kann. Zunächst trägt er (in Kap. 1) einige systematisch- und praktisch-theologische Kriterien zur Qualifizierung von „Verkündigung" zusammen, u.a. das der Narrativität jesuanischer Rede von Gott (Metz/Weinrich 1973). Dann (Kap. 2) werden Erkenntnisse der Medienwirkungsforschung sowie der religiösen Urteilsbildung (nach Oser/Gmünder 1988) aufgegriffen. In Kap. 3 kommentiert der Vf. die wichtigsten römischen Dokumente zur „sozialen Kommunikation".

Im zweiten Teil der Arbeit (in Kap. 4) werden – auf statistisch leider sehr schmaler Basis – Ergebnisse stichprobenartiger Akzeptanzanalysen zur Krimiserie ausgewertet, mit denen der Nachweis der Erreichung v.a. „kirchendistanzierter" Zuschauerkreise erbracht werden soll. Hier fehlt jegliche Differenzierung der Rezipienten (besser: Testpersonen) nach Bildung, Kirchenbindung, Nutzungsgewohnheiten, ästhetischen Milieus etc. Ausgehend vom kirchlichen Grundanliegen der „Evangelisierung" als einer vielschichtigen und dynamischen Wirklichkeit, wie es das Pastoraldokument „Evangelii Nuntiandi" (1975) beschreibt, entwirft der Vf. in Kap. 5 ein Konzept der Funktionen und Leistungen von „Unterhaltung" im Hinblick auf unterschiedliche Verkündigungsgenres im Fernsehen, um im abschließenden 6. Kap. deren Möglichkeiten und Grenzen für die Fernsehverkündigung zu benennen. Die zentrale Erkenntnis: Fiktionale Unterhaltung im Stil von „Schwarz greift ein" könne auf einer ersten (Evangelisierungs-)Stufe eine „Zustimmung der Herzen" des Publikums zur christlichen Botschaft erreichen. Pfarrer Schwarz gehe es um den „Aufbau einer Gemeinschaft, in der Randgruppen und sozial Benachteiligte nicht ausgeschlossen sind". (270). Sein vorbildlicher Einsatz im Sinne sozialdiakonischer Praxis ermögliche für Filmfiguren wie Zuschauer gleichermaßen „ein Moment der Selbstwahrnehmung in der Fremdwahrnehmung" (274) und so den befreienden „Blick nach oben". Diese Veränderung der Blickrichtung habe (in Anlehnung an die Religionspsychologie von A. Vergote) die Qualität einer „prä-religiösen Erfahrung".

Fazit: Insgesamt gesehen bleiben die Ergebnisse der Studie zu vage und unbestimmt. Sätze wie „Das Fernsehen aber scheint grundsätzlich in der Lage zu sein, die Augen und das Gefühl für diese ‚präreligiösen Erfahrungen' öffnen zu können (wobei hier unbestritten sein soll, daß persönliche Begegnungen mit Christen hilfreicher sein können)" (270) unterminieren im Schlußkapitel andernorts bereits deutlicher artikulierte Einsichten. Das Grundanliegen der Diss. müßte in absehbarer Zeit – auf einer breiteren empirischen Basis und als Publikumsanalyse angelegt – weiterverfolgt werden.

Kassel Ludger Verst

Kurzrezensionen

Kramer von Reisswitz, Crista: **Die Papstmacher.** Die Kardinäle und das Konklave. Aschaffenburg: Pattloch 2001. 304 S., geb. € 20,50 ISBN: 3–629–01626–X

Die Vf.in dieses Buches, seit vielen Jahren als Korrespondentin für deutsche und amerikanische Medien in Rom tätig, stellt hier kenntnisreich die Prozeduren vor, die einen Pontifikatswechsel ausmachen und kennzeichnen. Dabei geht der Blick zunächst in die jüngere Vergangenheit („Papstwahlen im 19. und 20. Jh."). Danach wendet sie sich den Bestimmungen über Sedisvakanz, Konklave und der Vorstellung des neuen Papstes zu („Wie wird man Papst?", „Habemus Papam!"). Besonders interessant ist das Kap. über das Kardinalskollegium, die neuernannten Kardinäle vom Februar 2001 sowie jene Kardinäle, die die Vf.in für besonders wichtig und somit „papabili" hält (z.B. G. Daneels, S. Piovanelli, C. M. M. Martini). Weitere Kap. widmen sich dem Leben der Päpste einst und jetzt sowie deren Möglichkeiten des Rücktritts. Nützliche Listen und Übersichten – z.B. eine Gesamtliste des Kardinalskollegiums und die Zusammensetzung nach Kontinenten und Nationen – runden das Werk ab. Insgesamt ein spannend zu lesendes Buch, das in angenehmer Sachlich-

keit wichtige Informationen über Vorgänge liefert, die wohl bald anstehen. Freilich können sich viele der angegebenen Fakten und Bezüge ganz rasch ändern, z. B. durch Todesfälle. H. E. W.

Schröer, Alois: **Brauchtum und Geschichte im Bereich der Kirche von Münster.** Thematische Beiträge aus dem Schrifttum des Verfassers. – Münster: Aschendorff 2000. XII, 623 S., geb. € 50,20 ISBN: 3–402–03989–3

Der Altmeister der Kirchengeschichte Westfalens, A. Schröer, versammelt in diesem Bd dreißig (teilweise erstmals erschienene) Abhandlungen und Referate zur Geschichte der Kirche von Münster. Der Bogen spannt sich von Untersuchungen zu Liudger, seiner Zeit, seinem Kult über die Bedeutung des Tridentinums für Münster bis hin zu Begebenheiten aus dem Zweiten Weltkrieg und der Zeit danach. Beiträge über große Persönlichkeiten der Kirche von Münster sowie verschiedene Pfarreien in Münster und dem Münsterland runden den Bd ab. Insgesamt ein vielseitiger Einblick in die Geschichte und Gegenwart der Kirche von Münster unter v. a. kirchengeschichtlichen und volkskundlichen, mit teils mehr narrativen, teils eher im strengen Sinn wissenschaftlichen Elementen. H. E. W.

Biser, Eugen: **Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002. 178 S., kt € 24,90 ISBN: 3–534–16027–4

Mit diesem Bd beschließt (vgl. Vorwort) Biser, der 1962 mit seiner bis heute provozierenden Studie „Gott ist tot" ein neues, aus polemischer Abwehr sich befreiendes Kapitel einer konstruktiven theologischen Nietzsche-Rezeption eingeläutet hatte, seine Studien zu Nietzsche. Seiner ursprünglichen Idee einer Nietzsche-Hermeneutik, diesen zwar nicht als konstruktiven Erneuerer des Christentums interpretieren zu wollen, weil das Ausdeutungspotential seiner Stellungnahmen hierfür zu vieldeutig bleibe, wohl aber eine Inversion im Sinne eines „Positionswechsels" bei ihm auszumachen, „der auf eine mögliche Identifikation mit dem Gegner hindeutet" (106), bleibt B. auch in diesem Bd treu. Der lesenswerte Bd macht nochmals deutlich, daß eine Theologie, die ihre Rechenschaftspflicht ernst nimmt, durch Nietzsche hindurch muß, will sie sich nicht der Naivität bezichtigen lassen. Ob indessen Nietzsche in seinem Spätwerk die Schwelle zu einem Glauben an Gott wirklich nochmals erreicht hat, „in der geheimen Erwartung", daß sich die „auch heute noch mögliche Urgestalt" des Christentums wiederherstellen lasse (wobei zu fragen ist, ob mit dieser Urgestalt wirklich der Gott gemeint ist, der sich in der Dimension der Geschichte selbst geoffenbart hat und doch in bleibender Differenz zu dieser existiert), wird weiter diskutiert werden müssen. M. S.

Painadath, Sebastian: **Der Geist reißt Mauern nieder.** Die Erneuerung unseres Glaubens durch interreligiösen Dialog. – München: Kösel 2002. 156 S., kt € 15,95 ISBN: 3–466–36591–0

Der indische Jesuit Sebastian Painadath stellt mit seinem Buch einen Überblick über die Hauptthemen seiner theologischen Auseinandersetzung im interreligiösen Dialog vor. Aus der Unterscheidung von Religion und Spiritualität gelangt er zu seiner Grundlegung des interreligiösen Dialogs. Diesen führt er v. a. anhand der Themen Mystik und Meditation aus. Innerhalb dieser Schwerpunkte werden theologische und ekklesiologische Fragestellungen aus dem Erfahrungsschatz interreligiöser Beziehungen in einem christlichen indischen Ashram behandelt.

P. bündelt in knapper Form wichtige theologische Beiträge für ein weltkirchliches Gespräch und lädt zur weiteren Auseinandersetzung ein. Auch oder gerade weil sich Lesenden europäisch-theologischer Herkunft Fragen an die asiatisch geprägte theologische Reflexion stellen, leistet das Buch einen guten, kreativen und leicht lesbaren Beitrag v. a. für die Anwendung in theologischer Erwachsenenbildung, die sich der weltkirchlichen wie der interreligiösen Diskussion nicht länger verschließen kann. A. B.

Ostmeyer, Karl-Heinrich: **Taufe und Typos.** Elemente und Theologie der Tauftypologien in 1. Korinther 10 und 1. Petrus 3. – Tübingen: Mohr Siebeck 2000. XVI, 283 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 118), brosch. € 49,00 ISBN: 3–16–147308–6

Die Diss. untersucht in einem ersten Teil das Bedeutungsspektrum des Wortes „τύπος" im hellenistisch-jüdischen Schrifttum, sowie die Wassertraditionen in Frühjudentum und Christentum, bevor in einem zweiten Teil diese Erkenntnisse in der Exegese von 1 Kor 10 und 1 Petr 3 fruchtbar gemacht werden. Mit der Untersuchung ist nicht nur viel Licht geworfen auf die vom Vf. exegesierten Stellen, sondern auch ein brauchbares Hilfsmittel gegeben für den Umgang mit dem Typos-Begriff im Allgemeinen. Insbesondere das Wasser-Motiv in seiner Leben vernichtenden (und damit Neuschöpfung ermöglichenden) als auch seiner die Schöpfung erhaltenden Funktion wird eingehend beleuchtet, der religionsgeschichtliche Hintergrund erhoben. Nicht nur für die Tauftheologien der untersuchten Stellen, sondern für ein Gesamtverständnis von Taufe im Neuen Testament liegt mit dem Bd somit eine brauchbare Studie vor. M. Sl.

Theologie und Psychologie im Dialog über Identität und Fremdheit, hg. v. Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 2000. 113 S. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Die Wolfsburg), kt € 12,90 ISBN: 3–89710–097–5

Der kleine Bd (113 S.) enthält Betrachtungen über „Identität und Fremdheit" aus der Sicht der Psychoanalyse, der Sozialethik und der Psychologie, vorgetragen in der Katholischen Akademie in Mülheim / Ruhr. Die Betrachtungen kreisen, vor dem Hintergrund der Diskussion von Ausländerfeindlichkeit und Integrationsversuchen, um die Erfahrungen von Ähnlichkeit und Verschiedenheit und um die Reflexion des Eigenen und des Fremden, die schließlich in die Frage nach der Art der Wahrnehmung der eigenen Person münden. Dabei sind die Vf. – hierin treffen sie sich alle – stets um das Dialogische bemüht. Das mutet gelegentlich etwas zu weise an und zu wenig im praktischen Alltag verortet. So kann manche Paradoxie, die der Leser sieht, nicht aufgehoben werden. Es fällt auf, daß der Gedanke, Identität erschließe sich wesentlich in der Wahrnehmung von Differenz bzw. in der Wahrnehmung des Selbst mit der Wahrnehmung des Andersseins, in diesen Betrachtungen weitgehend fehlt. Dem gemäß hat das Recht auf Behauptung des Eigenen kaum Raum erhalten. Für den Gedanken, daß im Horizont des Dialogischen beidseitig partnerschaftliche Bedingungen unabdingbar einzufordern sind, woran nicht zuletzt der 11. September des letzten Jahres schmerzhaft erinnert, wurde nicht mit dem nötigen Nachdruck gefochten. Sicherlich hat sich mit der Veränderung der Weltlage auch die Sicht geändert, mit der wir heute das Thema betrachten. Anregungen zur Reflexion und zur weiteren Analyse bietet das Bändchen allemal. E. S.

Küng, Hans: **Spurensuche.** Die Weltreligionen auf dem Weg. – München / Zürich: Piper 1999. 314 S. geb., € 19,90 ISBN: 3–492–04361–5

Seit längerer Zeit beschäftigt sich Hans Küng, wie allgemein bekannt, sehr medienintensiv und breitenwirksam mit den Weltreligionen. Der vorliegende Bd ist die Buchfassung zum Fernsehprojekt, das aus sieben Teilen bestand. K. hat aber durchaus recht, wenn er selbst am Ende bemerkt, das Buch besitze ganz unabhängig vom Film seinen Eigenwert. Es befaßt sich in plakativer Weise (was nicht heißen will: falsch, aber manchmal eben doch sehr vereinfachend) mit: den Stammesreligionen, dem Hinduismus, der chinesischen Religion, dem Buddhismus, dem Judentum, dem Christentum, dem Islam. Daß die römisch-katholische Kirche gerade wegen des Papstamtes besondere, nur mäßig sachliche Kritik erfährt, ist aus K.s Vita zu erklären, macht das ansonsten doch (etwa für Schule und Religionsunterricht) sehr brauchbare Buch freilich in diesem Teil nicht symphatischer. H. E. W.

Die Bibel. Erschlossen und kommentiert v. Hubertus Halbfas. – Düsseldorf: Patmos 2001. 2. Auflage. 599 S. geb., € 68,00 ISBN: 3–491–70334–4

Man kann zum Werk des umstrittenen Religionspädagogen Hubertus Halbfas stehen, wie man will, mit dieser Bibelausgabe ist ihm ein großer Wurf gelungen. Eigentlich handelt es sich nicht um eine Gesamtbibel, sondern um eine Auswahl, die hineinverwoben ist in aktualisierende und kommentierende Texte, sorgfältig ausgewählte Bilderfolgen aus der Geschichte von Judentum und Christentum sowie der allgemeinen Religionsgeschichte. Die Übersetzungen der präsentierten Teile des AT (hier durchgängig „Jüdische Bibel") stützt sich auf verschiedene Aussagen, die des NT („Christliche Bibel") auf die kraftvolle Übersetzung von Fridolin Stier. Die Texte stammen, um nur unsystematisch ein paar Namen aneinanderzureihen, von Theologen wie Günter Bornkamm, Otto Her-

mann Pesch und Joseph Ratzinger; von Schriftstellern wie Bertolt Brecht, Günter Eich und Joseph Roth; von Philosophen wie Hermann Cohen, Sören Kierkegaard und Simone Weil. Exegeten wie Systematiker mögen da und dort Fragezeichen machen. So kann man sich, um nur ein Beispiel zu nennen, daran stoßen, wie selbstverständlich die „Baum-Zweige"-Theorie als ökumenisches Deutemodell übernommen wird (580). Im ganzen aber hält man das „Buch der Bücher" (pardon: eine Auswahl daraus) in der Hand, als wäre es zum ersten Mal. H. E. W.

Theologische Literatur

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

Neues Testament

Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums, hg. v. Peter Leander Hofrichter. – Hildesheim: Georg Olms 2002. 320 S. (Theologische Texte und Studien, 9), kt € 39,80 ISBN: 3–487–11692–8: 19–58: Anderson, P.: Interfluential, Formative and Dialectical. A Theory of Johns's Relation to the Synoptics; 59–72: Berger, K.: Neue Argumente für die Frühdatierung des Johannesevangeliums; 73–114: Charlesworth, J. H.: The Priority of John? Reflections on the Essenes and the First Edition of John; 115–138: Fuchs, A.: Das Verhältnis der synoptischen agreements zur johanneischen Tradition, untersucht anhand der messianischen Perikope Mk 6,32–44 par Mt 14,13–21 par Lk 9,10–17; Joh 6,1–15; 139–150: Hainz, J.: Das Johannesevangelium in der Sicht der neueren Redaktionskritik unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu den Synoptikern; 151–159: Hasitschka, M.: Beobachtungen zu Chronologie und Topographie der Passionsgeschichte nach Johannes; 161–181: Hofrichter, P. L.: Zur Komposition des Markusevangeliums auf der Grundlage des Hellenistenbuches; 183–194: Matson, M.: The Influence of John on Luke's Passion: Toward a Theory of Intergospel Dialogue; 195–211: Morgan, R.: The Priority of John over Luke; 213–239: Söding, T.: Johanneische Fragen: Einleitungswissenschaft – Traditionsgeschichte – Theologie; 241–252: Untergassmair, F. G.: Das Verhältnis des Evangelium Veritatis zum Johannesevangelium – ein Indiz gegen eine kanonisch-johanneische Priorität?; 255–280: Shellard, B.: The Relationship of Luke and John – A Frech Look at an Old Problem.

Qumran kontrovers. Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer, hg. v. Jörg Frey / Hartmut Stegemann. Paderborn: Bonifatius 2003. 200 S. (Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte, 6), kt € 15,40 ISBN: 3–89710–205–6: 11–22: Bergmeier, R.: Zum historischen Wert der Essenerberichte von Philo und Josephus; 23–56: Frey, J.: Zur historischen Auswertung der antiken Essenerberichte. Ein Beitrag zum Gespräch mit Roland Bergmeier; 59–69: Lange, A.: Kriterien essenischer Texte; 71–85: Hempel, C.: Kriterien zur Bestimmung „essenischer Verfasserschaft" von Qumrantexten; 89–113: Doering, L.: Überlegungen zum Ansatz der Halacha in den Qumrantexten; 115–124: Steudel, A.: Ehelosigkeit bei den Essenern; 127–146: Dahmen, U.: Die Psalter-Versionen aus den Quamranfunden. Ein Gespräch mit P. W. Flint; 147–156: Steck, O. H.: Sachliche Akzente in der Paragraphos-Gliederung des Jesajatextes von 1QIs^a; 159–171: Rohrhirsch, F.: Datengenerierung und Dateninterpretation. Zur Bedeutung von Theorien in der Archäologie am Beispiel der Gräber von Chirbet Quamran; 173–191: Fabry, H.-J.: Die Friedhöfe von Chirbet Quamran; 195–199: Lange, A.: Zwei Fragmente aus Höhle 4 von Qumran: 4Q468i.

Was ist ein Text?, hg. v. François Vouga / Oda Wischmeyer / Eve-Marie Becker. – Tübingen: A. Francke 2001. 225 S. (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie, 1), kt € 46,00 ISBN: 3–7720–3151–X: 1–14: Wischmeyer, O.: Einführung; 15–27: Schmidt, L.: Micha 5,1–5. Ein Beispiel für die historische Auslegung alttestamentlicher Texte; 29–41: Wischmeyer, O.: 2 Korinther 12,1–10. Ein autobiographisch-theologischer Text des Paulus; 43–64: Vouga, F.: Matthäus 5,17–20. Der Gott des Tauschens und der Geist der Gabe: Das theologische und existentielle Programm der Bergpredigt; 65–79: Wischmeyer, W.: Die Aberkios-Inschrift. Reflexionen über den Umgang mit Texten anhand einer Inschrift; 81–93: Brennecke, H. C.: Die Kirche als ΔΙΑΔΟΧΑΙ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ. Das Programm der ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ des Euseb von Caesarea (Eus., h.e. I 1); 95–107: Koster, S.: Wo spät noch eine Rose weilt...Horaz, carm. 1,38 als Beispiel eines eindeutig mehrdeutigen Textes; 109–115: Bayer, O.: *Titel und Motto von Johann Georg Hamanns Metakritik über den Purismum der Vernunft*; 117–130: Kloocke, K.: J. J. Rousseau: 2. Brief an M. de Malesherbes; 131–143: Witting, G.: Friederike Kempners Gedicht „Das scheintote Kind". Zum Problem von Intention und Rezeption; 145–157: Habermann, M.: Ein Nürnberger Flugblatt von 1583. Ein Gebrauchstext aus sprachwissenschaftlicher Sicht; 159–169: Becker, E.-M.: Was ein Text sein kann. Zur Beschreibung eines Text-Inventars; 171–209: Wischmeyer, O.: 1. Korinther 15. Der Traktat des Paulus über die Auferstehung der Toten; 211–225: Wischmeyer, O.: Was ist ein Text? Zusammenfassung des Kolloquiums und Perspektiven für die Interpretation neutestamentlicher Texte.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Peter Bruns, An der Universität 2, D-96047 Bamberg;
Arnd Bünker, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Stephan Ernst, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Dr. Hubert Filser, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Christian Frevel, Wilhelm-Backhaus-Str. 1A, D-50923 Köln;
Dr. Hermann-Josef Große Kracht, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Dr. Torsten Habbel, Mergelberg 234, D-48161 Münster;
Herbert Hartl, Arbeitergasse 18/16–17, A-1050 Wien;
Dr. Maria Häusl, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Siegfried Kreuzer, Dietrich Bonhoeffer Weg 22, D-42205 Wuppertal;
Prof. Dr. Horacio E. Lona, Don-Bosco-Str. 1, D-83671 Benediktbeuren;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Krumme Str. 36, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau;
Dr. Bernd Oberdorfer, Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg;
Prof. Dr. Hans Pörnbacher, Holz 3, D-82409 Wildsteig;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsseler Str. 26, D-53332 Bornheim;
Thomas Schärtl, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Klaus Scholtissek, Hagia Maria Sion, Dormition Abbey, P.O.B. 22, ISR-91000 Jerusalem;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Dr. Holger Strutwolf, Sedanstr. 41a, D-66953 Pirmasens;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Günter Switek, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Ludger Verst, Bermannstr. 33, D-34121 Kassel;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Stephan Wahle, Am Hof 1, D-53133 Bonn;
Prof. Dr. Aloysius Winter, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Dr. Stephan Winter, Postfach 23 80, D-49003 Osnabrück;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Werner Zager, Kollegstr. 10, D-44801 Bochum.

Impressum

Theologische Revue (ThRV)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, 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
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: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG,
Druckhaus · Münster 2003

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

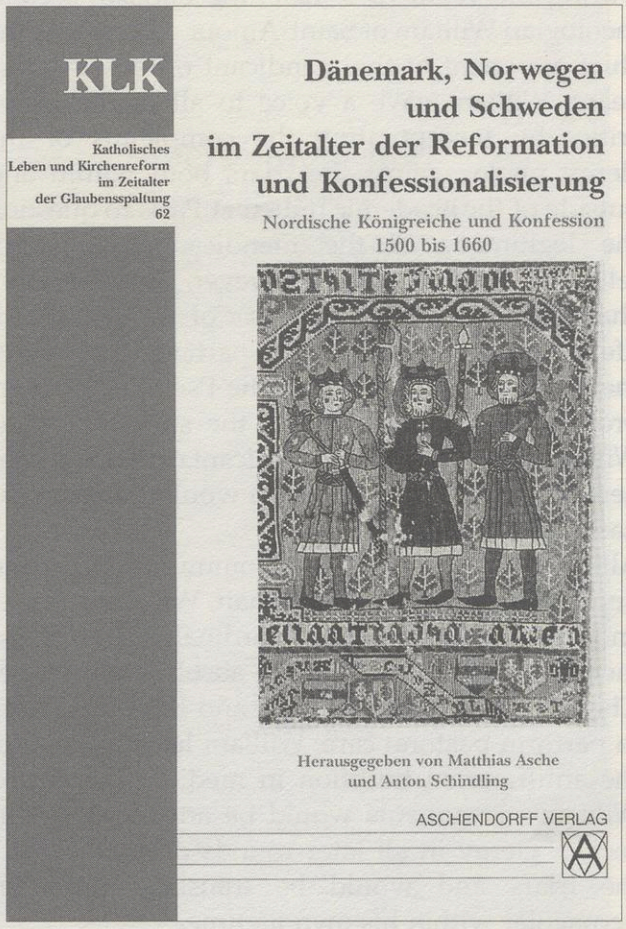
© 2003 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Matthias Asche / Anton Schindling (Hg.)

Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660

Zu den im deutschen Sprachraum wenig bekannten Zusammenhängen und Hintergründen der nordeuropäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte werden hier Gesamtdarstellungen auf der Grundlage der aktuellen Forschung in den skandinavischen Ländern vorgelegt. Die Reformation fand unter deutschem Einfluß früh Eingang in die nordischen Reiche, jedoch wirkten dabei staatskirchliche, politische und theologische Impulse in einer komplexen Gemengelage. Machtinteressen der Könige und reformatorische Predigten in den Hafen- und Handelsstädten an der Ostsee und am dänischen Sund stellten starke Antriebskräfte für eine kirchliche Neuordnung dar. Die im Volk verwurzelte Frömmigkeit und Liturgie der vorreformatorischen Kirche wirkte dagegen vor allem im ländlichen Raum in Schweden, in dem zum Schwedischen Reich gehörenden Finnland sowie in Norwegen und Island noch lange retardierend und bereitete dem orthodoxen Luthertum Schwierigkeiten bei der Durchsetzung.



2003, 332 Seiten, kart., 25,50 € /sFr 46,–.
ISBN 3-402-02983-9

Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Band 62

ASCHENDORFF VERLAG
48135 MÜNSTER
www.aschendorff.de/buch

Andrew Traver

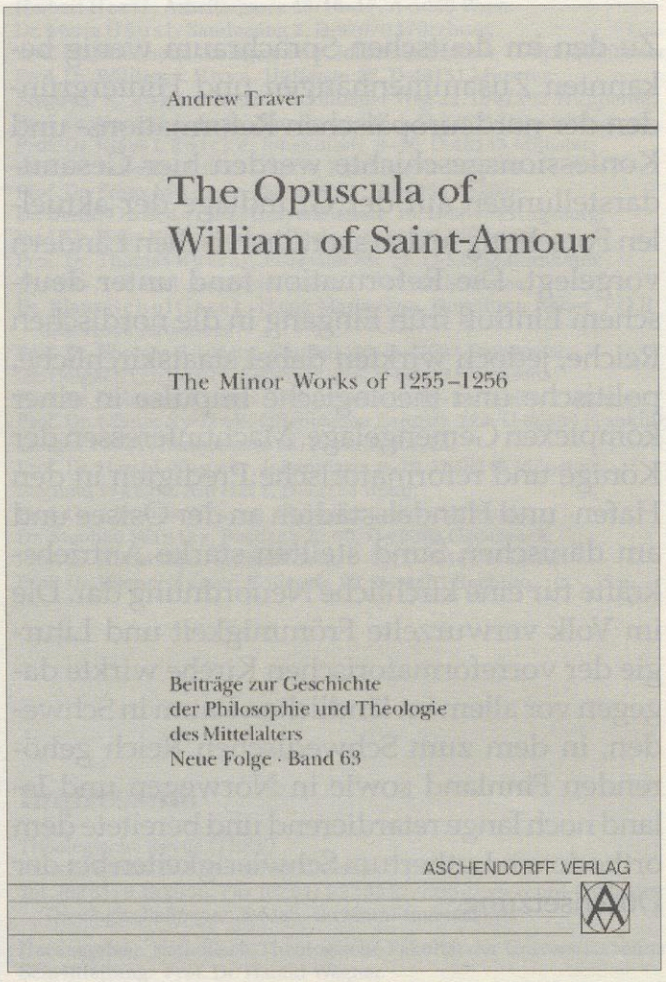
The Opuscula of William of Saint-Amour

The Minor Works of 1255–1256

During the years 1255–1256, the Parisian secular theologian William of Saint-Amour emerged as the chief opponent of the mendicant orders. In these years, William gave a voice to all of the friars' critics by incorporating the complaints of the clergy made against the friars both within and outside of the academic milieu at Paris to question the legitimacy of the mendicant manner of religious life directly. However, he not only challenged the scriptural basis of the mendicant life, he also attempted to link particular aspects of their ministry with those of the Pseudo-Preachers prophesied in Scripture. By the spring of 1256, William argued that the mendicant orders were the heralds of the Antichrist who would usher in the Last Days.

Although eventually excommunicated and deprived of his magisterial chair, William's legacy endured. By denying the cardinal tenets of the mendicant life, including the absolute poverty of Christ, religious mendicancy, and the friars' right to perform pastoral care, William laid the basis of the antifraternal tradition in medieval literature. William's arguments would be advanced by the secular clergy in all later rounds of conflict with the friars and would be translated into the vernacular within his own lifetime.

This present work surveys William's literary activities of 1255–1256 and offers an analysis and editions of his four minor works: his responses to Bonaventure's disputed question *De mendicitate* and his three extant sermons *Qui amat periculum*, *Si quis diligit me*, and *De pharisaeo et publicano*.



2003, 220 Seiten, kart. 36,– € / sFr 64,–.
ISBN 3-402-04014-X

Beiräge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 63

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Thomas Marschler

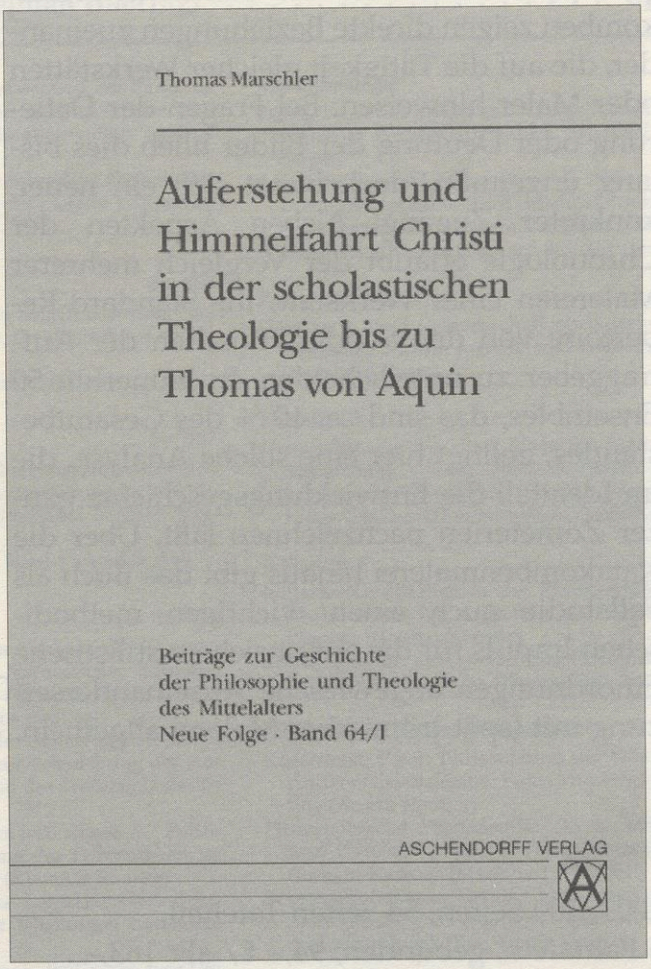
Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin

Zum ersten Mal wird mit dieser Studie eine umfassende vergleichende Untersuchung über Auferstehung und Himmelfahrt Christi als Themen scholastischer Theologie im 12. und 13. Jahrhundert vorgelegt. Aus dem verfügbaren Material des weit gewählten Zeitraums werden zunächst die relevanten systematischen Texte erhoben und klassifiziert. Ein Anhang versammelt Arbeitseditionen wichtiger bislang nur in den Handschriften vorliegender Quellen.

Die Ergebnisse der literargeschichtlichen Sichtung werden in den Kontext der früh- und hochscholastischen Christologie eingeordnet. Dabei geht es um die Herausarbeitung derjenigen Aspekte aus der Diskussion über Christi Person und Werk, welche die wachsende systematische Bedeutung des Auferstehungsthemas in der Epoche erklären und seinen Ort in den scholastischen Systementwürfen verständlich machen.

In einem dritten Schritt geht die Studie auf inhaltliche Schwerpunkte und Entwicklungslinien in der Lehre über Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn ein. Wenn die Theologen des Mittelalters unter dem Anspruch wissenschaftlicher Rationalität die biblischen Osterberichte deuten und ihre Aussagen spekulativ entfalten, wird der Rekurs auf offenbarungstheologische Grundmotive ebenso erkennbar wie der Umgang mit patristischen Vorgaben und die kritische Rezeption naturphilosophischen Wissens. Besondere Aufmerksamkeit widmet die Untersuchung dem Denken des hl. Thomas von Aquin, so dass sie auch als breit angelegter historischer Kommentar zum Auferstehungstraktat der »Summa theologiae« gelesen werden kann.

2003, 2 Bände, insges. 1.040 Seiten, kartoniert, 119,– €/ sFr 207,– sFr. ISBN 3-402-04017-4



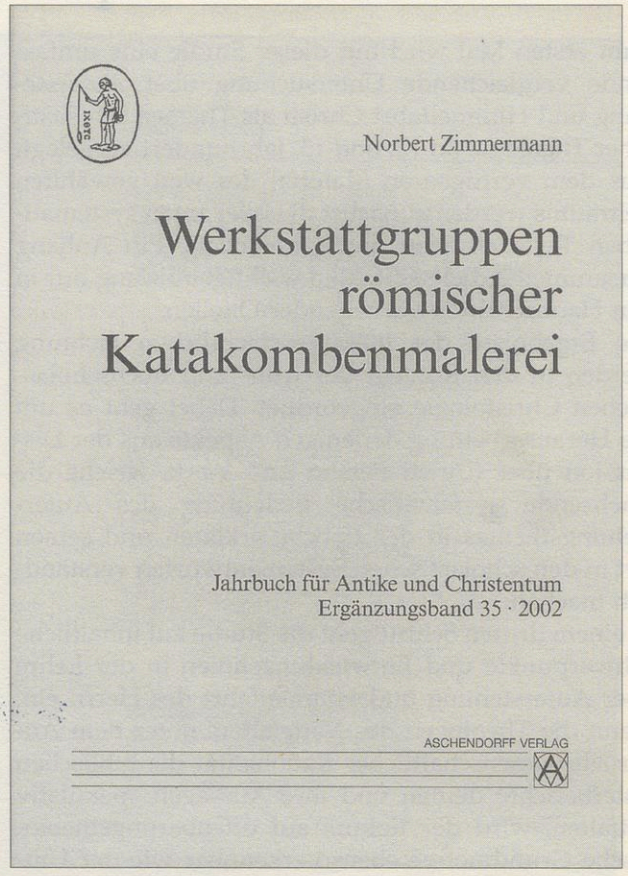
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 64/I und 64/II.

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Norbert Zimmermann

Werkstattgruppen römischer Katakombenmalerei

Zahlreiche Malereien der römischen Katakomben zeigen direkte Beziehungen zueinander, die auf die Tätigkeit gleicher Werkstätten oder Maler hinweisen. Bei Fragen der Datierung oder Deutung der Bilder blieb dies bislang ungenutzt, doch bietet sich ein neuer, konkreter Zugang: Neben Aspekten der Chronologie erlaubt der Vergleich mehrerer Malereien einer Werkstatt, ihr Standard-Repertoire von den Sonderwünschen der Auftraggeber zu unterscheiden. In immerhin 50 Ensembles, das sind ca. 10 % des Gesamtbestandes, gelingt hier eine solche Analyse, die im Idealfall die Entwicklungsgeschichte ganzer Zömeterien nachzeichnen läßt. Über die Katakombenmalerei hinaus gibt das Buch als Fallstudie auch einen wichtigen methodischen Impuls für die auf unsichere stilistische Einordnungen angewiesene Auseinandersetzung mit (spät-)römischer Malerei allgemein.



2003, 309 Seiten, 54 Seiten Tafelteil,
5 Falttafeln, gebunden, 94,– €/ sFr 163,– .
ISBN 3-402-08118-0

Jahrbuch für Antike und Christentum.
Ergänzungsband 35-2002

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** | **Jährlich € 109,00 / sFr 189,40**

Nummer 4 | **2003** | **99. Jahrgang**

Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici (Stephan Haering) . . . . . Sp. 265

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 281
Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche. Theologische Bausteine. Christian Möller zum 60. Geburtstag, hg. v. Manfred Josuttis / Heinz Schmidt / Stefan Scholpp (Ehrenfried Schulz)
Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes. Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie, hg. v. Joachim Kügler (Bernhard Lang)
Peters, Ted: God – The World's Future. Systematic Theology for a New Era (Matthias Werner)

Exegese AT . . . . . Sp. 284
Bedenbender, Andreas: Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik (Marco Frenschkowski)
Levin, Christoph: Das Alte Testament (Detlev Dormeyer)
Nentel, Jochen: Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23; 24; 1Sam 12 und 1Kön 8 (Hermann-Josef Stipp)
North, Robert: The Biblical Jubilee … After Fifty Years (Erhard S. Gerstenberger)

Exegese NT . . . . . Sp. 290
Broer, Ingo: Einleitung in das Neue Testament II. Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons (Klaus Scholtissek)
Hartmann, Michael: Der Tod Johannes' des Täufers. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie auf dem Hintergrund narrativer, intertextueller und kulturanthropologischer Zugänge (Detlev Dormeyer)
Pate, C. Marvin: The Reverse of the Curse. Paul, Wisdom and the Law (Wolfgang Reinbold)
Theissen, Gerd: Das Neue Testament (Detlev Dormeyer)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 296
Baum, Armin Daniel: Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum. Mit ausgewählten Quellentexten samt deutscher Übersetung (Alfons Fürst)
Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts, hg. v. Ernst-Dieter Hehl / Ingrid Heike Ringel / Hubertus Seibert (Pius Engelbert)
Mratschek, Sigrid: Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen (Alfons Fürst)
Nation und Religion in der deutschen Geschichte, hg. v. Heinz-Gerhard Haupt / Dieter Langewiesche (Hubert Wolf)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 305
D'Assonville, Victor E.: Der Begriff „doctrina" bei Johannes Calvin – eine theologische Analyse (Eva-Maria Faber)
Ioannis Calvini. Opera Omnia (Eva-Maria Faber)

Dogmatik . . . . . Sp. 307
Busch, Volker: In Gottes Gemeinschaft vollendet. Die Konzeption einer „Auferstehung im Tod" in der Theologie Gisbert Greshakes (Harald Wagner)
Wagner, Harald: Dogmatik (Karl-Heinz Menke)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 310
Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie, hg. v. Albert Gerhards / Thomas Sternberg / Walter Zahner (Klemens Richter)
Förster, Hans: Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche. Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfestes (Benedikt Kranemann)
Haag, Martin: „Dem Herzen Jesu singen …" Politische Instrumentalisierung der Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert (Klemens Richter)
Poschmann, Andreas: Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde (Arno Schilson)
Rotzetter, Anton: Sprache an der Grenze zum Unsagbaren. Für eine zeitgemäße Gebetssprache in der Liturgie (Klemens Richter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 318
Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht. Festgabe für Heinrich J. F. Reinhardt zum 60. Geburtstag, hg. v. Rüdiger Althaus / Rosel Oehmen-Viereggе / Jürgen Olschewski (Klaus Lüdicke)
Burghardt, Dominik: Institution Glaubenssinn. Die Bedeutung des sensus fidei im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze (Norbert Lüdecke)

Moraltheologie . . . . . Sp. 321
Ferré, Frederic: Living and Value. Toward a Constructive Postmodern Ethics (Michael Rosenberger)
Ford, Norman M.: The Prenatal Person. Ethics from Conception to Birth (Michael Rosenberger)
Schallenberg, Peter: Moraltheologie. Christliche Gesellschaftslehre (Gerhard Stanke)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 326
Griesbeck, Josef: Gemeinschaft leben. Impulse und Methoden für die Jugend- und Gemeindearbeit (Bernhard Grom)

Sozialethik . . . . . Sp. 327
Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland: Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch, hg. v. Helga Grebing (Hermann-Josef Große Kracht)

Judentum . . . . . Sp. 330
Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, hg. v. Joachim Valentin / Saskia Wendel (Gotthard Fuchs)
Maier, Johann: Kriegsrecht und Friedensordnung in jüdischer Tradition (Werner Freistetter)

Philosophie / Philosophiegeschichte . . . Sp. 335
Koslowski, Peter: Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling (Armin Kreiner)
Philosophische Propädeutik. Bd 3. Metaphysik und Ontologie, hg. v. Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger (Matthias J. Fritsch)
Schneider-Stengel, Detlef: Christentum und Postmoderne. Zu einer Neubewertung von Theologie und Metaphysik (Karl-Heinz Menke)

Theologie / Naturwissenschaften . . . . . Sp. 341
Gottesglaube – ein Selektionsvorteil? Religion in der Evolution. Natur- und Geisteswissenschaftler im Gespräch, hg. v. Sigurd Martin Daecke / Jürgen Schnackenberg (Werner Bröker)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 341

Bibliographie . . . . . Sp. 343

Liste der Dissertationen und Habilitationen im akademischen Jahr 2001/2002

Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici *

Von Stephan Haering

Der Codex Iuris Canonici Papst Johannes Pauls II. wird heuer zwanzig Jahre alt. Schon bald nach seinem Inkrafttreten erhielt das Gesetzbuch in dem vorliegenden Kommentarwerk einen Begleiter, der, entsprechend seiner Zielsetzung, von den Wissenschaftlern und Praktikern des Kirchenrechts vor allem des deutschen Sprachraums immer wieder herangezogen wird, wenn es um das Verständnis, die Interpretation und die Anwendung des CIC geht. Dieser Beitrag macht also kein neues Werk bekannt. Es wird längst in jeder relevanten Bibliothek vorgefunden und zeigt zumindest an jenen Orten, wo Interesse für das Kirchenrecht vorhanden ist, regelmäßig die Spuren häufigen Gebrauchs. Daß der Blick nun auf ein geschlossenes Werk gerichtet werden kann, unterscheidet die folgenden Ausführungen von einigen kürzeren Besprechungen und Anzeigen des Kommen-

* Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz, hg. v. Klaus Lüdicke, Essen seit 1985.

BS: Theol A 010

tars, die bald nach Inangriffnahme des Projekts Mitte der achtziger Jahre des 20. Jh.s erschienen sind, es bekannt machten und z. T. wohl auch die Werbung für das Werk und seine Autoren intendierten[1]. Es sei in diesem Zusammenhang auch erwähnt, daß man schon frühzeitig bestrebt war, den Kommentar auch beim Apostolischen Stuhl in Rom zu empfehlen. Im März 1986 überreichte der Hg. persönlich ein Exemplar an Papst Johannes Paul II.[2], und der damaligen Päpstlichen Kommission für die authentische Interpretation des Codex Iuris Canonici (PCI) wurde im selben Jahr eine Ausgabe zur Verfügung gestellt[3].

Hier soll also eine auf dem Gebiet des katholischen Kirchenrechts in ihrer Art singuläre wissenschaftliche Gemeinschaftsleistung zur Sprache gebracht werden, als deren Ergebnis nach knapp zwei Jahrzehnten ein umfassender Kommentar zum CIC vorliegt, der rund 7500 Seiten zählt und fünf dicke Ordner füllt. Mit Fertigstellung der 34. Ergänzungslieferung, die im Jahr 2001 an die Bezieher gegangen ist, konnten Hg. Klaus Lüdicke und seine Mitarbeiter sich über den vorläufigen Abschluß ihres Unternehmens freuen, weil nun alle 1752 Kanones des Gesetzbuchs übersetzt und kommentiert, mit Einführungen zu den einzelnen Abschnitten versehen, durch Quellen- und Literaturlisten abgerundet sowie durch Stichwortverzeichnisse erschlossen waren.

I.

Wenn der „Münsterische Kommentar zum Codex Iuris Canonici" (MKCIC)[4] als in seiner Art singulär bezeichnet wird, dann gilt dies vor allem hinsichtlich der gewählten Publikationsweise, d. h. der Loseblattform[5]. Kommentare zum CIC/1983, die das ganze Gesetzbuch der Lateinischen Kirche Kanon für Kanon erläutern, gibt es mehrere auf dem Markt, wenn auch nicht in deutscher Sprache. Sie sind jedoch alle in Buchform erschienen, geben somit unveränderlich einen bestimmten Stand der Rechtsentwicklung und wissenschaftlichen Bearbeitung wieder und veralten – bis nach geraumer Zeit eine neu bearbeitete Auflage erscheinen kann, die wieder dasselbe Schicksal teilt. Das traf auch für das bekannte Werk von Heribert Jone (1885–1967) zum CIC/1917 zu, an dessen methodische Tradition einer fortschreitenden Kommentierung des Gesetzbuchs, Kanon für Kanon, der MKCIC in gewisser Weise angeknüpft hat[6]. Klaus Lüdicke hat sich dann bei dem von ihm herausgegebenen Kommentar für eine Publikationsweise entschieden, die zwar von der weltlichen Rechtswissenschaft häufig verwendet wird, aber von der Kanonistik bis zum MKCIC nicht gebraucht worden ist. Der Vorteil liegt auf der Hand, nicht nur für den Verlag, der mit weiteren Lieferungen auf lange Sicht im Geschäft bleibt. Der Kommentar kann bei kleineren oder größeren Veränderungen der Rechtslage einfach und prinzipiell relativ zeitnah auf dem aktuellen Stand gehalten werden. Nicht zuletzt diese Tatsache macht den Blick in den MKCIC zur regelmäßigen Pflicht. Daneben war Hg. und Mitarbeitern mit der Loseblattform die gewiß willkommene Möglichkeit gegeben, den Kommentar nach und nach aufbauen zu können[7].

Die Anforderungen, welche der MKCIC erfüllen soll, wurden vom Hg. in seinem ersten Vorwort (1984) benannt: Wiedergabe des Gesetzestextes in der jeweils geltenden Fassung; möglichst wortgetreue Übertragung ins Deutsche zur Erleichterung des Verständnisses des allein verbindlichen lateinischen Gesetzestextes; gezielte Erläuterung eines jeden Kanons des CIC unter Berücksichtigung von amtlichen Interpretationen, Lehrmeinungen und Rechtsprechung; Angabe von Streitfragen und der zum neuen CIC erschienenen Literatur; Hinweise auf das ergänzende Teilkirchenrecht, wobei das Recht der Bischofskonferenzen dargestellt, auf Diözesanrecht in der Regel verwiesen wird. So sollte erreicht werden, „daß sich kirchenrechtliche Fragen vor allem in der Praxis klären lassen, ohne daß der Fragesteller das ganze Instrumentarium der Kirchenrechtswissenschaft selbst zur Verfügung haben und beherrschen muß".

Die Kommentareinheiten zu den einzelnen Kanones sind dieser Konzeption entsprechend in folgender Weise aufgebaut: Dem originalen lateinischen Wortlaut des Kanons, der zuerst wiedergegeben wird, folgt eine eigene deutsche Übersetzung des Kommentators, die sich häufig von jener der offiziellen zweisprachigen lateinisch-deutschen Ausgabe des CIC[8] abhebt. Daran schließen sich die durch Randziffern gegliederten Erläuterungen zu dem betreffenden Kanon an. Sie fallen je nach der sachlichen Bedeutung und der innewohnenden Problematik einer Norm, aber auch nach der individuellen Arbeitsweise der verschiedenen Kommentatoren unterschiedlich lang aus, sind manchmal kaum mehr als eine Paraphrase des Gesetzes, zumeist aber eine umfassende Beleuchtung der betreffenden Bestimmung, auch unter Berücksichtigung ihrer Genese und der Bezugnahme auf parallele Normen. Partikularrechtliche Bestimmungen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen, welche die einzelnen Kanones betreffen, werden in der Regel wörtlich wiedergegeben, während auf relevante diözesanrechtliche Normen grundsätzlich hingewiesen wird. Ob letzteres wirklich gleichmäßig geschieht, ist angesichts von knapp fünfzig Diözesen und quasidiözesanen Teilkirchen, die in Deutschland, Österreich und der Schweiz derzeit bestehen, ein wenig zu bezweifeln, zumal das Diözesanrecht nicht selten sehr schwer zugänglich ist.

[1] Vgl. die Besprechungen von Angelus A. Häußling, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 27 (1985), S. 319; Jean Bernhard, in: Revue de droit canonique 35 (1985), S. 308f; Rudolf Henseler, in: Ordenskorrespondenz 26 (1985), S. 379f.; Inge Gampl, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 36 (1986), S. 202; Hugo Schwendenwein, in: Theologische Revue 82 (1986), Sp. 334f. Von besonderem Wohlwollen für das Werk, das „unter den bedeutenden Neuerscheinungen, die die deutschsprachige Kanonistik zum neuen kirchlichen Gesetzbuch hervorgebracht hat", „einen hervorragenden Platz" einnehme, und für das junge Autorenteam „hervorragende[r] Fachleute", ist verständlicherweise die Besprechung des Grazer Kanonisten Hugo Schwendenwein durchdrungen, unter dessen Ägide wenige Jahre zuvor zwei der Kommentatoren der ersten Stunde habilitiert worden sind.

[2] Vgl. Vatikan von innen betrachtet. Mitglieder des Salzburger Metropolitangerichts und Studenten des Kirchenrechts auch vom Papst empfangen, in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache 16 (1986), Nr. 13/14, S. 4; Benz, Michael / Vries, Jan: Kirchenrechtliche Chronik vom 1. Januar bis 30. Juni 1986, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 155 (1986), S. 283–296, hier S. 296. Das Ereignis konnte der Rezensent – damals Doktorand bei Univ.-Prof. Dr. Hans Paarhammer in Salzburg und Teilnehmer des von diesem durchgeführten Seminars an der Römischen Kurie, in dessen Rahmen die Privataudienz bei Papst Johannes Paul II. stattfand, bei welcher das Werk überreicht wurde – als Augenzeuge persönlich wahrnehmen.

[3] Vgl. Communicationes 18 (1986), S. 253.

[4] Seit 1986 gibt der Hg. des MKCIC im Ludgerus Verlag, Essen, auch eine Schriftenreihe heraus, die „Beihefte" zum MKCIC heißt. In dieser Reihe werden vor allem Monographien, aber auch Sammelwerke zu Themen aus dem kanonischen Recht und aus sachlich benachbarten Bereichen publiziert. Überwiegend handelt es sich um Buchpublikationen akademischer Qualifikationsarbeiten, die an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster vorgelegt worden sind. Laut Klaus Lüdicke erscheint die Reihe „ergänzend" zum Kommentar (Lüdicke, Klaus: Kirchenrecht in Münster in 100 Jahren Theologische Revue, in: Theologische Revue 98 (2002), Sp. 443–448, hier Sp. 446). Der Reihentitel und die genannte Bemerkung täuschen jedoch. Ein Bezug zum MKCIC in dem Sinn, daß diese Bücher eine (notwendige) Ergänzung des Kommentars darstellten, besteht nicht. Aus dem MKCIC hervorgegangen ist allerdings Beiheft 10, eine systematisierte Zusammenstellung des Kommentars zu jenen Bestimmungen, die für Ehenichtigkeitsverfahren von Bedeutung sind (Lüdicke, Klaus: Der kirchliche Ehenichtigkeitsprozeß nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. Normen und Kommentar, Essen 1994; 2. überarb. Aufl., Essen 1996). Bisher sind in der Reihe 37 „Hefte" (z. T. beträchtlichen Umfangs) erschienen.

[5] Dies wird auch hervorgehoben bei May, Georg / Egler, Anna: Einführung in die kirchenrechtliche Methode, Regensburg 1986, S. 101 (irrtümlich nennen die Autoren hier Klaus Lüdicke anstelle von Heinrich J. F. Reinhardt als Kommentator der Normen zu Pflichten und Rechten der Gläubigen im allgemeinen und der Laien im besonderen), und bei I. Gampl (wie Anm. 1), die von einer „Pioniertat" spricht.

[6] So MKCIC-Mitarbeiter R. Henseler (wie Anm. 1), S. 379f.; vgl. Jone, Heribert: Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. Erklärung der Kanones, 3 Bde., Paderborn 1939–1940; ders., Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones, 2., vermehrte und verb. Aufl., 3 Bde., Paderborn 1950–1953 (lat. Ausg.: Commentarium in Codicem Iuris Canonici, 3 Bde., Paderborn 1950–1955). Zu Jone siehe Franz Kalde, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon III (1992), Sp. 639f.; Wolfram Winger, in: Lexikon für Theologie und Kirche (3. Aufl.) V (1996), Sp. 989f.; Reinhild Ahlers, in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht II (2002), S. 347.

[7] Das vom 1. Dezember 1984 datierende Grundwerk wurde durch Ergänzungslieferungen, die in relativ gleichmäßiger Folge erarbeitet worden sind, zum Vollkommentar aufgebaut: 1.) August 1985; 2.) Januar 1986; 3.) Mai 1986; 4.) November 1986; 5.) März 1987; 6.) Oktober 1987; 7.) Februar 1988; 8.) August 1988; 9.) Dezember 1988; 10.) Mai 1989; 11.) November 1989; 12.) April 1990; 13.) November 1990; 14.) April 1991; 15.) Juli 1991; 16.) November 1991; 17.) April 1992; 18.) Juli 1992; 19.) November 1992; 20.) April 1993; 21.) Juli 1993; 22.) November 1993; 23.) Oktober 1994; 24.) November 1995; 25.) April 1996; 26.) November 1996; 27.) April 1997; 28.) August 1997; 29.) Mai 1998; 30.) Dezember 1998; 31.) Juli 1999; 32.) Dezember 1999; 33.) Juni 2000; 34.) November 2000. Die Bezieher erhielten die Ergänzungslieferungen jeweils zwei bis drei Monate nach dem Kalendermonat, von dem sie datieren.

[8] Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes. Lat.-dt. Ausg., Kevelaer 1983; 5., neugestaltete und verb. Aufl., Kevelaer 2001.

Neben den Kommentareinheiten zu den einzelnen Kanones bietet der MKCIC auch allgemeine Einführungen zu den verschiedenen Abschnitten des Gesetzbuchs und umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnisse, ebenfalls jeweils auf die diversen Teile des Gesetzbuchs bezogen. Die Literaturhinweise werden auch auf die einzelnen Kanones hin aufgeschlüsselt, was dem Benutzer den raschen und gezielten Zugriff auf relevante Titel ermöglichen soll, wenn er sich speziell mit einer bestimmten Norm befassen will. Dies stellt an sich eine wertvolle Hilfe dar. Man sollte sich freilich – wie bei allen bibliographischen Hilfsmitteln – nicht ausschließlich auf das im MKCIC Angebotene verlassen, zumal gerade bei der Zuordnung der Literatur zu den Kanones auch das subjektive Ermessen des betreffenden Bearbeiters eine gewisse Rolle spielt. Die Mühe eigener Recherche unter Heranziehung weiterer Informationsquellen kann der MKCIC zumindest dem wissenschaftlich ambitionierten Benutzer nicht völlig abnehmen. Gleichwohl ist es zu bedauern, daß künftig die Zuordnung der Literatur zu den einzelnen Kanones nicht mehr fortgeführt werden soll. Doch dazu ist weiter unten noch Stellung zu nehmen.

II.

Der MKCIC hat knapp zwei Jahrzehnte nach der Begründung in gewisser Weise bereits seine Geschichte. Das ist zum Teil an den beteiligten Personen zu erkennen. Hg. Klaus Lüdicke und die übrigen Kommentatoren des Grundwerks und der ersten beiden Ergänzungslieferungen, Rudolf Henseler, Hans Paarhammer und Heinrich J. F. Reinhardt, zählten zur jüngsten Generation selbständig lehrender Kirchenrechtler im deutschen Sprachraum, als das Unternehmen begann. Inzwischen sind sie längst zu Vätern vieler akademischer Söhne und Töchter geworden und bereits einer ihrem Alter entsprechenden Ehrung durch eine wissenschaftliche Festschrift erlegen oder doch verdächtig, einer solchen bald zu erliegen. Neben den Genannten gehörten auch Ilona Riedel-Spangenberger und Heinrich Mussinghoff zu dem kleinen, sechsköpfigen Mitarbeiterkreis, an dessen Erweiterung zunächst offensichtlich nicht gedacht war[9].

Auf den jüngsten Titelblättern des Werks werden neben dem Hg. 13 weitere Mitarbeiter genannt. Hinter den Namen von Winfried Schulz (1938–1995)[10] und Oskar Stoffel (1932–1997)[11], die sich wie Rüdiger Althaus, Georg Bier, Helmuth Pree und Hubert Socha erst dem bereits laufenden Projekt als Mitarbeiter angeschlossen haben, stehen Kreuze und zeigen an, daß diese beiden Kommentatoren schon verstorben sind[12]. Dem aktiven Kreis der Autoren gehört auch Heinrich Mussinghoff nicht mehr an, der ehedem als Offizial in Münster am MKCIC mitgearbeitet und das 3. Buch des CIC (Verkündigungsrecht) vollständig kommentiert hat, dem aber seit seiner Bestellung zum Bischof von Aachen (1994) zur weiteren Betreuung des Kommentars die Möglichkeiten nicht mehr gegeben waren; an seine Stelle ist Hermann Kahler getreten. Den Kommentar zu den ordensrechtlichen Normen, von Rudolf Henseler als einem Mitarbeiter der ersten Stunde verfaßt, betreut seit kurzem Abt Dominicus M. Meier, der mit seiner Beteiligung am MKCIC anzeigt, daß ihm durch den Wechsel vom akademischen Ordinariat in das Amt eines infulierten Ordensordinarius kein „Löschhorn der Wissenschaft" aufgesetzt sein soll. Schließlich ist Thomas Schüller zum Kreis der Mitarbeiter gestoßen und hat die Verantwortung für den Kommentar des Vereinsrechts anstelle des verstorbenen Winfried Schulz übernommen. Zur Geschichte des MKCIC, was die Entwicklung der Mitarbeiterschaft angeht, gehört auch, daß Ilona Riedel-Spangenberger, bis Anfang der neunziger Jahre auf den Titelblättern des Kommentars als einzige Frau unter den Mitarbeitern genannt, aus dem Unternehmen ausgeschieden ist, noch ehe sie einen erkennbaren Beitrag leisten konnte. So kommt es, daß der MKCIC bis heute eine rein männliche Autorenriege hat.

III.

Die Geschichte des MKCIC besteht nicht allein in der Geschichte seines Mitarbeiterstabes. Vor allem hat das Werk selbst eine Entwicklung genommen, die nicht nur im stetigen Anwachsen des Umfangs bestand. Den Grundstock des MKCIC bildeten 1984/85 die Kommentierungen der Normen des Sakramentenrechts mit Ausnahme des Weiherechts durch Klaus Lüdicke, wobei der Autor im Vorgriff den Kommentar zum Eherecht schon vor Erscheinen des MKCIC monographisch publiziert hatte[13], und die Kommentare zu den Normen über Pflichten und Rechte aller Gläubigen und der Laien durch Heinrich J. F. Reinhardt sowie zu weiten Teilen des Ordensrechtes durch Rudolf Henseler, das 1987 ebenfalls in Buchform erschienen ist[14]; mit der 2. und 3. Ergänzungslieferung, 1986 ausgeliefert, folgten das Recht der Pfarrei (Paarhammer), das Weiherecht (Lüdicke), die fehlenden Teile des Ordensrechtes (Henseler) und Teile des Verkündigungsrechtes (Mussinghoff). Damit lagen Kommentare zu Partien des CIC vor, die für das alltägliche kirchliche Leben besonders wichtig sind. Sie machten – wie vom Hg. intendiert – den Benutzer in der Tat fähig, „kirchenrechtliche Fragen vor allem in der Praxis [zu] klären (...), ohne (...) das ganze Instrumentarium der Kirchenrechtswissenschaft selbst zur Verfügung haben und beherrschen" zu müssen. Freilich sind in den besonders rasch erarbeiteten Teilen auch manche Flüchtigkeiten festzustellen gewesen, die später nach und nach ausgemerzt wurden, und im Kommentar zum Ordensrecht dominierte stark die, freilich auch das Gesetzbuch selbst prägende, Perspektive eines zentralistisch organisierten Verbandes. Aber das selbstgesteckte Ziel des Hg.s konnte insgesamt sicherlich erreicht werden.

Gegen Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre, etwa mit der Auslieferung der Kommentierungen weiter Teile der Allgemeinen Normen des CIC, die Hubert Socha erarbeitet hat (beginnend mit der 4. Ergänzungslieferung, welche die Bezieher um den Jahreswechsel 1986/87 erhielten), wurden, wenn auch unausgesprochen und vielleicht gar nicht bewußt intendiert, neue Maßstäbe für den MKCIC gesetzt. Socha legte besonders eingehende Kommentierungen vor, die für die einzelnen Kanones einen im Durchschnitt deutlich höheren Seitenumfang erreichten, als man es bisher gewohnt war, und in denen namentlich eine intensive Auseinandersetzung mit den Auffassungen anderer Wissenschaftler aufgenommen wurde. Freilich waren eine besonders genaue Erläuterung der z. T. sehr prägnanten Kanones des I. Buches des CIC wegen ihrer großen Bedeutung für das Verständnis des ganzen Systems des kanonischen Rechts sachlich geboten und eine Diskussion der Doktrin zum CIC erst einige Jahre nach dessen Erscheinen möglich, also nach einem Zeitraum, in welchem andere Autoren sich mit dem Gesetzbuch befassen und darüber publizieren konnten. Für die Mitarbeiter des MKCIC war damit jedenfalls ein neuer Anspruch an die Qualität ihrer Arbeit gestellt.

Einen neuen, wenngleich nicht sehr bedeutenden Aspekt in die Entwicklung des MKCIC brachte auch die Promulgation des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) durch Papst Johannes Paul II. im Jahr 1990 ein. Die Autoren des MKCIC warfen von nun auch einen Seitenblick auf das Gesetzbuch für die orientalischen katholischen Kirchen und bezogen den CCEO gelegentlich in ihrer Kommentierung mit ein[15].

Ein weiterer Entwicklungsschritt in der Geschichte des MKCIC, der Anfang der neunziger Jahre gesetzt wurde (zuerst wohl in dem Kommentar zum Strafrecht von Klaus Lüdicke), war die Kurznennung der wichtigen Quellen eines Kanons und eine stichwortartige Inhaltsangabe für die einzelnen, mit Randziffern bezeichneten

[9] Vgl. R. Henseler (wie Anm. 1), S. 380.

[10] Vgl. Pree, Helmuth: In memoriam Winfried Schulz (1938–1995), in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 164 (1995), S. 447–454; Güthoff, Elmar: Vita mutatur non tollitur. In memoriam Prälat Prof. DDr. Winfried Schulz, in: De processibus matrimonialibus 2 (1995), S. 11–16; Schulz, Dieter und Ehrenfried: Winfried Schulz. Curriculum vitae in eius memoriam, in: Cesare Mirabelli u. a. (Hg.), Winfried Schulz in memoriam. Schriften aus Kanonistik und Staatskirchenrecht, Frankfurt am Main u. a. 1999 (= Adnotationes in ius canonicum, Bd 8), S. XIX–XXIII; Elmar Güthoff, in: Lexikon für Theologie und Kirche (3. Aufl.) IX (2000), Sp. 302f.; Franz Kalde, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon XVII (2000), Sp. 1258–1260.

[11] Vgl. Loretan, Adrian: Prof. Dr. Oskar Stoffel SMB, in: Schweizerische Kirchenzeitung 166 (1998), S. 28f.; ders., Biographische Notiz, in: Oskar Stoffel, Beiträge zum Missionsrecht. Zur Erinnerung hg. v. Adrian Loretan, Essen 1999 (= MKCIC Beihefte, Bd 23), S. 9f.

[12] Wenn Lüdicke, K.: Kirchenrecht in Münster (wie Anm. 4), Sp. 446, im Jahr 2002 von zwölf Mitarbeitern spricht, zählt er, unter Einschluß seiner Person, offensichtlich nur die lebenden Mitarbeiter.

[13] Lüdicke, Klaus: Eherecht. Codex Iuris Canonici Canones 1055–1165, Essen 1983 (190 Seiten; das Vorwort ist datiert vom Februar 1983, also kurz nach Erscheinen des CIC); Peter Krämer hat diese Kommentierung des Eherechts als eher juristisch geprägt, übersichtlich und knapp, aber scharf beschrieben (vgl. Krämer, Peter: Bücher zum CIC von 1983, in: Klerusblatt 64 [1984], S. 100); vgl. auch die Besprechung von Georg May, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 152 (1983), S. 300–302.

[14] Henseler, Rudolf: Ordensrecht. Sonderausgabe in Verbindung mit der Vereinigung Deutscher Ordensobern, Essen 1987 (439 Seiten); 2. Aufl., Essen 1998 (503 Seiten); 1. Aufl. angezeigt von Paul Zepp, in: Ordenskorrespondenz 28 (1987), S. 225f.

[15] Vgl. auch Haering, Stephan: Die Rezeption des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium durch die deutschsprachige Kanonistik, in: Ostkirchliche Studien 50 (2001), S. 176–200, hier S. 181f.

Abschnitte der Kommentierung der Norm, die vor dem eigentlichen Kommentartext abgedruckt werden. Die knappe Übersicht über den Inhalt eines Kanonkommentars befreit den Benutzer, der nur eine bestimmte Auskunft braucht, von der Notwendigkeit, nach dieser Auskunft in dem ganzen, oft umfänglichen Text zu suchen. Solche Inhaltsübersichten wurden auch für die einleitenden Ausführungen zu einzelnen Abschnitten des Gesetzbuchs eingeführt.

IV.

Wenden wir uns nun dem Kommentar in seinem aktuell vorliegenden Stand zu und wagen einen Durchgang durch das ganze Werk. Dabei sollen der Anteil der verschiedenen Mitarbeiter des MKCIC deutlich gemacht und einzelne Beobachtungen festgehalten werden, wohl wissend und den Leser ausdrücklich darauf hinweisend, daß es sich trotz des regelmäßigen Umgangs mit dem MKCIC, den der Referent seit 1985 pflegt und der über die Länge der Jahre eine gewisse Gleichmäßigkeit der Wahrnehmung des gesamten Kommentars erzeugen konnte, gleichwohl um eine subjektive und z.T. zufällige Auswahl handeln muß (nur durch den Grundsatz ein wenig auf Objektivität hin ausgerichtet, als die Arbeit jedes einzelnen Mitarbeiters angesprochen werden soll). Man liest eben einen Kommentar (wenigstens gilt das für den Rezensenten), ebenso wie ein Lexikon, nicht fortlaufend, sondern befragt sie jeweils nach einzelnen Auskünften, und vor allem jene Fragen, die der Rezensent über die Jahre hin an den MKCIC zu stellen Anlaß hatte, und die darauf empfangenen Antworten prägen das eigene Bild.

Das I. Buch des CIC „Allgemeine Normen" haben Hubert Socha (cc. 1–95, 129–203) und Helmuth Pree (cc. 96–128) kommentiert. Der aus der Wissenschaft kommende Benutzer kann sich bei beiden Kommentatoren bestens aufgehoben fühlen. Ihre Ausführungen sind jeweils umfassend und beleuchten gründlich die verschiedenen Detailfragen, die mit einer Norm zusammenhängen. Die Kehrseite davon ist, daß manch anderer Benutzer sich bisweilen vielleicht überfordert fühlen kann. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß der Kommentar die Bedürfnisse der Praxis aus dem Blick verlöre. – Als Beispiel für die Arbeitsweise Prees sei c. 103 CIC über den Wohnsitz von Religiosen herangezogen. Auf den fünf Seiten, die der Kommentar zu dieser auf den ersten Blick so unscheinbar daherkommenden Norm umfaßt, gibt der Autor Hinweise zur Genese der Bestimmung und zu deren systematischer Einordnung, grenzt die Reichweite gegenüber nichtbetroffenen Personen ab und interpretiert sie in Auseinandersetzung mit der vorliegenden Literatur. Dabei werden alle irgendwie beachtlichen Aspekte angesprochen (Verhältnis der Spezialnorm c. 103 zur allgemeinen Norm über den Wohnsitzerwerb c. 102, Dauer der Anwendbarkeit von c. 103 im Hinblick auf ausscheidende Religiosen, Wohnsitz eines Religiosen im Bischofsamt). In der Frage, ob ein Religiose auch einen ordensexternen Wohnsitz oder Nebenwohnsitz erwerben könne, neigt Pree einer bejahenden Antwort zu. Für konkrete Probleme aus der Praxis, wie etwa die Zuordnung eines Religiosen zu einer Provinz, nicht aber zu einer bestimmten Niederlassung, die c. 103 nicht regelt, werden Lösungen angeboten. – Hubert Socha hat u.a. c. 129 kommentiert, der die vieldiskutierte Frage der Trägerschaft von Leitungsgewalt betrifft. Die Norm besagt, daß dazu nach Maßgabe der Rechtsvorschriften jene befähigt sind, welche die heilige Weihe empfangen haben (§ 1) und daß Laien nach Maßgabe des Rechts daran mitwirken können (§ 2). Socha sieht im CIC eine begrenzte Jurisdiktionsfähigkeit von Laien bestätigt und spricht sich gegen eine seiner Ansicht nach überzogene Betonung der Einheit von Weihe- und Hirtengewalt aus.

Die Erarbeitung des (Erst-)Kommentars der 543 Kanones des II. Buches „Volk Gottes", das in drei Teile gegliedert ist, wurde auf sieben Mitarbeiter aufgeteilt. Heinrich J. F. Reinhardt hat den Löwenanteil von Teil I „Die Gläubigen" übernommen und die Bestimmungen über Pflichten und Rechte aller Gläubigen, die Pflichten und Rechte der Laien sowie über die Kleriker kommentiert (cc. 204–293). Aus der Feder von Rudolf Henseler stammt der Kommentar zu den vier Kanones über die Personalprälatur (cc. 294–297), während Winfried Schulz das Vereinsrecht bearbeitet hat (cc. 298–329). Aus diesem Teil sei nur c. 274 kurz betrachtet, in dessen § 1 bestimmt wird, daß jene kirchlichen Ämter, welche die Ausübung von Weihe- oder Leitungsgewalt erfordern, Klerikern vorbehalten sind. Kommentator Reinhardt exponiert sich, obwohl der Kanon ihm dazu Gelegenheit geboten hätte, nicht so stark „politisch", wie Socha es beim Kommentar zu c. 129 tut, sondern widmet sein Augenmerk vor allem der Genese der Norm und weist auf die Spannung innerhalb des Gesetzbuchs hin, die dadurch entsteht, daß die prozeßrechtliche Bestimmung des c. 1421 § 2 die Bestellung eines Laien als Richter im Kollegialgericht prinzipiell gestattet[16].

Buch II, Teil II „Hierarchische Verfassung der Kirche" wurde auf vier Bearbeiter aufgeteilt. Oskar Stoffel hat die Abschnitte über Papst und Bischofskollegium sowie die dem Papst direkt zugeordneten Organe (cc. 330–367), über die Verbände von Teilkirchen (cc. 431–459) und über die Ratsorgane auf der Ebene der Teilkirche unter Einschluß der Dom- und Stiftskapitel (cc. 495–514) übernommen. Georg Bier, der etwa Mitte der neunziger Jahre zusammen mit Rüdiger Althaus in den Kreis der Mitarbeiter des MKCIC eingetreten ist und zusammen mit Althaus und den bald folgenden Mitarbeitern Hermann Kahler, Dominicus M. Meier und Thomas Schüller bereits die kanonistische Schülergeneration der „frühen" Autoren des MKCIC repräsentiert, hat die Kanones über die Teilkirche kommentiert (cc. 368–430, 469–494), ausgenommen die von Klaus Lüdicke bearbeiteten Normen zur Diözesansynode (cc. 460–468) und die von Stoffel kommentierten Bestimmungen. Seine Mitarbeit am MKCIC kam Bier zweifellos wesentlich für die Abfassung seiner Habilitationsschrift zum Amt des Diözesanbischofs zugute[17]. Der Kommentar zum Recht der Pfarrei, des Dekans und der Kirchenrektoren und Kapläne wurde von Hans Paarhammer verfaßt (cc. 515–572). – C. 332 ist der knappe kodikarische Ansatzpunkt für die rechtliche Ordnung der Wahl des Papstes (§ 1) und die Möglichkeit des Amtsverzichtes desselben (§ 2), letztere ein in den vergangenen Jahren immer wieder diskutiertes Thema. Die einzelnen Regelungen für die Zeit der Vakanz des päpstlichen Stuhles und die Wahl eines neuen Papstes finden sich in einem eigenen Spezialgesetz. Darauf weist auch Kommentator Oskar Stoffel hin und referiert einige wichtige Inhalte. Allerdings legt der Kommentar bis heute dafür die Apostolische Konstitution „Romano Pontifici eligendo" Papst Pauls VI. aus dem Jahr 1975 zugrunde. Geltendes Recht aber ist nunmehr „Universi dominici gregis", von Papst Johannes Paul II. 1996 erlassen. Dadurch sind einige Veränderungen gegenüber dem Recht Pauls VI. eingetreten, u.a. die Beschränkung des Wahlmodus auf die Wahl *per scrutinium*, d.h. mit schriftlicher Abstimmung durch alle Wahlberechtigten. Abgeschafft wurde die Möglichkeit einer Wahl durch Akklamation (*per inspirationem*) oder einer Wahl durch Wahlmänner (*per compromissum*). Im Kommentar werden diese Wahlmodi noch immer genannt. Auch wenn der MKCIC nicht die erste Informationsquelle für die unmittelbar von den entsprechenden Bestimmungen Betroffenen sein dürfte, wäre es doch geboten, daß sich Jahre nach der Rechtsänderung diese auch im Kommentar niederschlägt. Das Versäumnis erklärt sich vermutlich durch den Tod Stoffels im Jahr 1997 und einer noch nicht erfolgten Einsetzung eines neuen Bearbeiters. – C. 377 handelt von der Übertragung des Bischofsamtes und von dem Verfahren, nach welchem Kandidaten für ein solches Amt ermittelt werden. Georg Bier weist in seinem eingehenden, 19 Seiten zählenden Kommentar zu diesem Kanon auch auf die konkordatär begründeten Spezialregelungen, die im deutschen Sprachraum gelten, hin (Randnummer 33f.). Für die Diözesen der Kirchenprovinzen Berlin, Freiburg, Hamburg, Köln und Paderborn gilt im wesentlichen, daß der Heilige Stuhl dem betreffenden Domkapitel „unter Würdigung" der vorgesehenen, aus Deutschland kommenden Vorschlagslisten drei Personen benennt, aus denen es den neuen Diözesanbischof zu wählen hat. Bier kommentiert, unter Anführung klarstellender römischer Äußerungen, daß diese Wendung bedeute: „offenbar ohne strikte Bindung an die Listen". Hier wird unterstellt, daß es sich bei der Zurückweisung der Auffassung, daß der Heilige Stuhl an deutsche Vorschlagslisten gebunden sei, um eine einseitige Interpretation der vertraglichen Abmachungen handle. Tatsächlich gibt der Wortlaut der entsprechenden Bestimmungen der relevanten Verträge – hinzuweisen wäre neben den Konkordaten mit Preußen (1929) und Baden (1932) auch auf den Vertrag mit Hamburg, Mecklenburg-Vorpommern, Schleswig-Holstein über die Errichtung des Erzbistums Hamburg (1994), weil darin, im Unterschied zu den Verträgen über die Errichtung der Bistümer Essen, Erfurt, Görlitz und Magdeburg (1956/1994), die Bischofswahl nicht durch Bezugnahme bzw. Verweisung auf das Preußische Konkordat, sondern in ausformulierter Form geregelt wird – letztlich keine andere Interpretation her, als daß der Heilige Stuhl die Vorschlagslisten gewissen-

[16] Reinhardt zitiert hier übrigens fälschlich c. 1421 § 1 (Stand: 26. Erg.-Lfg., November 1996), und dieser Fehler wurde in den nachfolgend ausgegebenen Korrekturlisten 4 bis 6 (28. Erg.-Lfg., August 1997; 34. Erg.-Lfg., November 2000; 35. Lfg., November 2001) nicht verbessert.

[17] Bier, Georg: Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983, Würzburg 2001 (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 32).

haft prüfen muß, aber dann über die Zusammenstellung seiner Terna, aus der das Domkapitel zu wählen hat, frei befinden kann. Über diese Einschätzung der Rechtslage besteht heute allgemeiner Konsens. – Die Visitationspflicht des Diözesanbischofs wird in c. 396 angesprochen. Im Hinblick auf die in § 2 statuierte Möglichkeit des Bischofs, Kleriker als Begleiter oder Helfer bei der Erfüllung der Visitationsaufgabe beizuziehen, stellt Kommentator Bier zutreffend fest, daß die Zahl solcher Begleiter oder Helfer nicht begrenzt sei und daß sie nicht notwendig dem eigenen Diözesanklerus des Bischofs zu entnehmen seien. Als korrekter Kanonist weist er ferner darauf hin, daß es vom Wortlaut des Gesetzes nicht gedeckt sei, wenn der Bischof sich bei der Visitation der Hilfe von Nicht-Klerikern bedienen wolle; zugleich drückt er sein Bedauern über diese Regelung aus. Hier würde man sich freilich einen Hinweis wünschen, daß eine besondere Fachkompetenz von Nichtklerikern vom Bischof durchaus für die gründliche und fruchtbare Durchführung der Visitation nutzbar gemacht werden kann, indem er sich oder einen mit der Durchführung der Visitation einer konkreten Einrichtung beauftragten Kleriker bei der Visitation von solchen Personen begleiten und beraten läßt, ohne daß diese zu eigentlichen Trägern der Visitation werden. Ein solches Vorgehen ist nach Auffassung des Rezensenten zulässig und bietet die Gewähr, daß besondere Sachkompetenz bei Visitationen zum Tragen kommen kann. – Im Rahmen des Rechts der Dom- und Stiftskapitel wird in c. 508 der Bußkanoniker behandelt. Oskar Stoffel vertritt in seinem Kommentar einerseits die Ansicht, daß es sich dabei nicht um ein Amt mit Ausübung von Leitungsgewalt handle, verwendet aber andererseits fast im selben Atemzug im Hinblick auf den Bußkanoniker doch den Begriff „Amt". Tatsächlich übt der Bußkanoniker ordentliche Leitungsgewalt aus, wenn er Straftäter im gesetzlichen Rahmen, den c. 508 § 1 vorgibt, von Beugestrafen befreit. Nach Auffassung des Rezensenten besteht kein Anlaß, beim Bußkanoniker nicht von einem Kirchenamt zu sprechen[18]. – Der zunehmend spürbare Priestermangel im mitteleuropäischen Bereich hat vor allem im letzten Jahrzehnt dazu geführt, daß in vielen Diözesen Ordnungen für die pfarrerlose Leitung einer Pfarrei gemäß c. 517 § 2 erlassen worden sind. Auch die Wissenschaft hat sich mit dem Thema eingehend befaßt. Der Kommentar, den Hans Paarhammer zu c. 517 verfaßt hat, legt knapp und präzise den Inhalt von § 2 der Norm dar (Randnummer 4), bietet aber keine aktuellen Hinweise auf das Diözesanrecht und keine Auseinandersetzung mit der Fachliteratur. Dies verwundert nicht, weil der Kommentar bereits von 1985 datiert, als die Entwicklung noch nicht soweit fortgeschritten war. Daß eine Aktualisierung angesichts der praktischen Bedeutung des Kanons besonders erforderlich ist, liegt auf der Hand.

Den gesamten Teil III des II. Buches, d. h. die Normen über die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens, hat Rudolf Henseler kommentiert (cc. 573–746). Neuerdings wurde die Betreuung dieses Teils des MKCIC durch Dominicus M. Meier übernommen. Ein Rezensent, der um kritische Urteile nicht verlegen ist, bewertet Henselers Kommentar als „brillant" und „vorzüglich"[19]. Auch wenn sich nicht in jedem Detail dieses Teils des MKCIC Brillanz ausdrückt, wird nur eine positive Bewertung Henselers Leistung gerecht. Der Kommentar ist zusammen mit Bruno Primetshofers Buch[20] die wichtigste deutschsprachige Publikation zum Ordensrecht des CIC/1983. Insbesondere der aus dem monastischen Bereich kommende Benutzer stellt indes immer wieder fest, daß Henseler, der als Redemptorist einem zentralistisch verfaßten Orden angehört, die Eigenheiten föderalistisch verfaßter Institute nicht sehr vertraut sind[21]. Dies kommt z. B. in den Kommentaren zu cc. 620 (Höhere Obere), 622 (Vollmacht der Oberen) oder 699 (Beteiligung des höchsten Oberen am Entlassungsverfahren) zum Tragen, wo mancher Benutzer sich mehr Hilfen zur Klärung von Stellung und Aufgaben etwa des Abtpräses einer monastischen Kongregation erwarten würde. Weil gerade das Ordensrecht in besonderem Maß Rahmenrecht ist, das der Füllung durch das Eigenrecht der Institute bedarf, müßten dazu wenigstens exemplarisch auch eigenrechtliche Bestimmungen herangezogen werden. Ob man freilich ein so weites Ausgreifen von einem Kommentar zum CIC erwarten darf, sei dahingestellt. Mit Anerkennung muß hervorgehoben werden, daß bei den entsprechenden Bestimmungen auch die einschlägigen Regelungen des weltlichen Rechts dargestellt werden. Dies gilt für die Kommentare zu c. 668, in dem die Rechtswirkungen des Armutsgelübdes bestimmt werden, oder zu c. 702, der über die wirtschaftliche Situation ausgeschiedener Religiosen handelt[22].

Das relativ kurze III. Buch des CIC zum Verkündigungsrecht, das nur 87 Kanones umfaßt, konnte von einem einzigen Mitarbeiter, Heinrich Mussinghoff, bewältigt werden (cc. 747–833). Dieser ist nunmehr, wie bereits erwähnt, in der Betreuung dieses Teils des MKCIC durch Hermann Kahler ersetzt. – Die Kommentierung von c. 750, der 1998 durch das MP „Ad tuendam fidem" um einen § 2 erweitert worden ist, wurde – der Bedeutung einer Veränderung des Gesetzestextes gemäß, aber auch dem sachlichen Gewicht des Eingriffs entsprechend – unverzüglich aktualisiert (30. Ergänzungslieferung, Dezember 1998). Der Kommentar legt ohne jene Aufgeregtheit, die in der Diskussion um die Formel der gemäß c. 833 abzulegenden Professio fidei festzustellen war, nüchtern und klar dar, worauf sich die Änderung bezieht und was sie bedeutet. Nützlich zum Verständnis von c. 750 § 2 ist darüber hinaus die Lektüre der „Einführung vor 833" (35. Lieferung, November 2001)[23].

Buch IV des CIC über den Heiligungsdienst der Kirche mit 420 Kanones hat nur zwei (Erst-)Kommentatoren. Das gesamte Sakramentenrecht hat Hg. Klaus Lüdicke bearbeitet (cc. 834–1165), das Recht der übrigen gottesdienstlichen Handlungen sowie der heiligen Orte und Zeiten Heinrich J. F. Reinhardt (cc. 1166–1253). Eine vollständige Neubearbeitung des Sakramentenrechts (ohne Eherecht) durch Rüdiger Althaus ist in Angriff genommen[24]. Dies erscheint angemessen, weil der bereits mit dem Grundwerk ausgegebene Kommentar zum Sakramentenrecht (ausgenommen Weiherecht) zwar für die rasche Aneignung dieser Rechtsmaterie insbesondere durch die Praktiker nach Erscheinen des Gesetzbuchs von größtem Wert war, aber doch gegenüber anderen, später publizierten Teilen des MKCIC hinsichtlich des wissenschaftlichen Tiefgangs zurückblieb. Das heißt freilich nicht, daß der neueste Stand der Rechtsentwicklung nicht fortlaufend in Ergänzungslieferungen dokumentiert worden ist. Z.B. wird man über die ab 1. Januar 1996 in Geltung stehende Partikularnorm der Deutschen Bischofskonferenz zu c. 877 § 3 zum Eintrag der Taufe von Adoptivkindern in das Taufbuch zuverlässig informiert. Auch die an eher verstecktem Ort, dem Dekret der Gottesdienst- und Sakramentenkongregation zur Promulgation der Editio altera des Pontificale Romanum (1989), verfügte Derogation von c. 1037, die anderen Autoren entgangen ist, wurde erfaßt. So erfährt man im MKCIC, daß auch Mitglieder von Religioseninstituten, die ewige Gelübde abgelegt haben, vor der Diakonenweihe das Zölibatsversprechen ablegen müssen. – Um auch einen Blick ins Eherecht zu tun, sei c. 1098 ausgewählt, die im CIC/1983 neu geschaffene Bestimmung, wonach ein arglistig Getäuschter ungültig heiratet. Der Kommentar dazu umfaßt fünf Seiten, die der Bezieher mit der 11. bzw. 6. Ergänzungslieferung (November 1989/Oktober 1987) erhalten hat; das bedeutet, daß man es nicht mehr mit der Erstfassung zu tun hat[25]. Lüdicke gibt zunächst Hinweise zur Genese des Kanons (einschließlich der Anregungen Heinrich Flattens), benennt klar die drei Elemente, die nach dem Kanon zusammen auftreten müssen, um die Ungültigkeit der Eheschließung zu bewirken (Erleiden einer Täuschung über eine

[18] Vgl. dazu demnächst auch Haering, Stephan: Bußkanoniker der deutschen Domkapitel. Can. 508 § 1 CIC und seine partikulare Anwendung, in: Andreas Weiß / Stefan Ihli (Hg.), Flexibilitas Iuris Canonici. Festschrift für Richard Puza zum 60. Geburtstag (im Druck).

[19] Vgl. Eichener, Alexander: Ordensrecht. Teil 1 – Deutschsprachige Literatur: eine kritische Analyse, in: Ordenskorrespondenz 31 (1990), S. 477–482, hier S. 477 und 481.

[20] Primetshofer, Bruno: Ordensrecht auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici 1983 unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz, 3., neubearb. Aufl., Freiburg 1988. – Das Werk liegt seit kurzem in einer weiteren Auflage vor, in der auch das orientalische Religiosenrecht Berücksichtigung findet: Primetshofer, Bruno: Ordensrecht auf der Grundlage des CIC 1983 und des CCEO unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz, 4. Aufl., Freiburg 2003.

[21] Vgl. auch schon die kritischen Anmerkungen bei A. Häußling (wie Anm. 1).

[22] Die in der Kopfzeile des Kommentars zu c. 702 gebrauchte Überschrift „Finanzielle Aspekte der Entlassung" ist nicht ganz zutreffend, weil sich der Kanon nicht nur auf entlassene, sondern auch auf eigenen Antrag hin ausgeschiedene Mitglieder eines Religioseninstituts bezieht.

[23] Bei Rd.-Nr. 6 Abs. 5 wird ein „c. 750 § 3" zitiert, den der CIC nicht kennt. Der Gesetzgeber hat es bei der Erweiterung des c. 750 im Jahr 1998 (vorläufig) bei einem § 2 belassen! Richtig muß es heißen: c. 749 § 3.

[24] Ankündigung auf der Homepage der Theologischen Fakultät Paderborn (http://www.paderborn.de/theofak/ [März 2003]) unter der Bibliographie von Prof. Dr. Rüdiger Althaus. Daß Klaus Lüdicke den Kommentar zum Eherecht nicht weiterhin selbst betreute, könnte man sich auch kaum vorstellen.

[25] In seinem vor Erscheinen des MKCIC monographisch publizierten Kommentar zum Eherecht genügten Lüdicke für die Erläuterungen zu c. 1098 noch zwei Seiten; vgl. Lüdicke, K.: Eherecht (wie Anm. 13), S. 93f.

Eigenschaft des Partners; Intention, mit der Täuschung die Eheschließung herbeizuführen; objektiv schwer störend wirkende Beschaffenheit der betreffenden Eigenschaft im Hinblick auf die eheliche Gemeinschaft) und erörtert, auf welchem Rechtsgedanken die Nichtigkeitswirkung des Willensmangels beruhe (Schutz vor Ungerechtigkeit, Einschränkung der Entscheidungsfreiheit, fehlende Übereinstimmung der beiderseitigen Willensakte) und inwieweit c. 1098 auf vor dem 27. November 1983 geschlossene Ehe anwendbar sei. Abschließend geht er kurz auf arglistige Täuschung im weltlichen Eherecht Deutschlands, Österreichs und der Schweiz ein. Alles in allem erhält man eine gute, sich nicht in Detailfragen verlierende Orientierung über die Norm. – C. 1184 aus dem Recht der Sakramentalien regelt die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses. In der Praxis stellt sich sicherlich am häufigsten die Frage, wie verstorbene Katholiken zu behandeln sind, welche den staatlichen Kirchenaustritt vollzogen und vor dem Tod keinerlei Zeichen der Reue gegeben haben. Kommentator Heinrich J. F. Reinhardt will sie nicht leichthin den notorischen Apostaten, Häretikern, Schismatikern oder offenkundigen Sündern zuordnen, denen generell bzw., im Fall der offenkundigen Sünder, in Abhängigkeit von der (vermuteten) Reaktion der Gemeinde das Begräbnis zu verweigern ist. Ohne selbst ein Urteil abzugeben, stellt Reinhardt fest, daß es herrschende Praxis sei, mit Rücksicht auf die im Kirchenaustritt zum Ausdruck gebrachte Entscheidung ein kirchliches Begräbnis nicht zuzulassen (Randnummer 3). So wohltuend der vornehme Ton des Kommentators auch ist, es stellt sich doch die Frage, ob einem Seelsorger mit diesen Ausführungen geholfen wird, selbst eine Entscheidung zu finden, oder ob er sich nicht von vornherein dazu veranlaßt sehen muß, zu c. 1184 § 2 seine Zuflucht zu nehmen und den Ortsordinarius anzurufen. Klar bezieht dagegen Joseph Listl Stellung, wenn er im Handbuch des katholischen Kirchenrechts die Auffassung vertritt, aus der Kirche Ausgetretene haben den Tatbestand des Schismas erfüllt, und feststellt: „Wegen der durch den Kirchenaustritt bewirkten Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft und wegen des Verlustes seiner Aktivrechte hat der Katholik, der den Austritt aus der Kirche erklärt hat, seinen Anspruch auf die Ehre eines kirchlichen Begräbnisses verwirkt. Dieses muß ihm daher, wenn er nicht vor dem Tod irgendwelche Zeichen der Reue gegeben hat, gemäß c. 1184 § 1 verweigert werden."[26]

Das V. Buch des CIC, das Vermögensrecht, haben Winfried Schulz (cc. 1254–1271) und Rüdiger Althaus (cc. 1272–1310) kommentiert. Althaus hat auch die Vollendung jener Teile dieses Kommentars geleistet, die beim Tod seines Lehrers Schulz fast fertig vorlagen und postum unter Schulz' Namen publiziert wurden. Er konnte damit dem gesamten Kommentar zum V. Buch des CIC seinen Stempel aufdrücken. Das kodikarische Vermögensrecht zählt zwar nur 57 Kanones, erfordert aber wegen der sehr großen Bedeutung des Partikularrechts und des weltlichen Rechts für diesen Bereich eine eingehende Kommentierung, die schon äußerlich am beträchtlichen Umfang dieses Teils des MKCIC zu erkennen ist. – C. 1263 über das außerordentliche Besteuerungsrecht des Diözesanbischofs kommentiert Winfried Schulz auf sieben Seiten. Schulz stellt knapp die interessante Textgenese der Norm dar, grenzt die in c. 1263 geregelten Steuern von anderen diözesanen Finanzquellen ab und differenziert die drei Besteuerungsarten, von denen der Kanon handelt (außerordentliches *tributum*, von dem Diözesanbischof unterstellten öffentlichen juristischen Personen zu leisten; *exactio* [Notabgabe], bei schwerer Notlage von übrigen juristischen und natürlichen Personen zu leisten; weitereichende partikularrechtlich begründete Besteuerungsmöglichkeiten [„clausula teutonica"]). Darüber hinaus bietet Schulz einige Hinweise zur Diskussion um die Erzwingung der Erfüllung der Beitragspflicht (vgl. c. 222) und den staatlichen Kirchenaustritt sowie zur Parallelnorm des CCEO. Der Kommentar benennt alle wichtigen Aspekte, einschließlich einer relevanten authentischen Interpretation des PCI, ohne in eine abschreckende Breite zu verfallen[27]. – Zu dem von Rüdiger Althaus kommentierten Teil des V. Buches gehört c. 1292, der von den Genehmigungen handelt, die bei bestimmten Veräußerungsgeschäften einzuholen sind. Der ausführliche Kommentar zu diesem komplexen Kanon zählt 24 Seiten, und bei einem solchen Umfang sind eine gute Gliederung der Kommentierung sowie deren Ausweis in einer Übersicht unerläßlich. Daß der Kommentator den Stoff souverän im Griff hat, ist schon an der klaren Gliederung zu erkennen, anhand derer er die verschachtelten Inhalte des Kanons entfaltet. Eine abschließende, allgemein gültige Klärung der Frage, wie die Teilbarkeit von Gütern abstrakt und genau zu fassen sei, mit den daraus folgenden Konsequenzen für den Antrag auf Genehmigung der Veräußerung (c. 1263 § 3), kann sicherlich nicht gelingen. So ist es nur klug, wenn Althaus sich nach Darstellung verschiedener Positionen zu dem Problem eher zurückhaltend äußert (Randnummer 17). Die relevanten Partikularnormen der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz werden im Wortlaut wiedergegeben. Insgesamt zeigt der Kommentar zu c. 1292, daß wissenschaftlicher Tiefgang und das Augenmerk auf die Bedürfnisse der Praxis sich nicht ausschließen.

Das VI. Buch des CIC, das Strafrecht (cc. 1311–1399), wurde durch Klaus Lüdicke kommentiert. Zwei Kanones aus dieser Materie seien exemplarisch betrachtet. C. 1366 stellt Eltern oder deren Vertreter, welche die nichtkatholische Taufe oder Erziehung der Kinder veranlassen, unter die Androhung einer Beugestrafe oder einer anderen gerechten Strafe. Dieser Kanon bedarf einer Interpretation, die mit dem geltenden Mischehenrecht im Hinblick auf die religiöse Kindererziehung vereinbar ist. Lüdicke betont mit Recht, daß der katholische Partner einer konfessions- oder religionsverschiedenen Ehe die Pflicht hat, auf die katholische Taufe und Erziehung der Kinder hinzuwirken, und nicht aus Bequemlichkeit, Gleichgültigkeit u. ä. diese Pflicht vernachlässigen darf. In Übereinstimmung mit dem Ökumenischen Direktorium von 1993 (Nr. 151) wird aber auch darauf hingewiesen, daß dabei das Gewissen des Partners respektiert und für Einheit und Bestand der Ehe gesorgt werden müsse. Die Bedeutung dieser Strafnorm ist hinsichtlich der praktischen Anwendung – wie jene vieler anderer Strafbestimmungen – gering, wenn sie nicht sogar völlig fehlt. Sie hat allenfalls rechtspolitisches Gewicht, weil durch sie ein spezieller Aspekt des apostolisch-missionarischen Auftrags der Kirche und ihrer einzelnen Glieder hervorgehoben wird. – C. 1395 stellt Sexualdelikte von Klerikern unter Strafe. In seinem Kommentar problematisiert Lüdicke den Gebrauch des Ausdrucks „delictum/peccatum contra sextum Decalogi praeceptum", worunter bei dem Strafrecht entsprechender enger Auslegung nur der Ehebruch zu verstehen sei. Ähnliche Ausführungen finden sich auch in Lüdickes Kommentierung zu c. 1378 § 1 (Exkommunikation als Tatstrafe bei *absolutio complicis*), nicht aber in seiner Kommentierung von c. 977. Wenngleich der Kritik an der unpräzisen begrifflichen Fassung der Straftatbestände die Berechtigung nicht abgesprochen werden kann, ergibt sich doch aus Text, Kontext und historischem Hintergrund des Kanons eindeutig, daß es nicht nur um Ehebruch geht. Der Kommentar berücksichtigt bereits die im Jahr 2001 verfügte Rechtsänderung, wonach ein strafbares Verhalten von Klerikern gemäß c. 1395 § 2 nun auch vorliegt, wenn die Tat mit einer Person unter achtzehn Jahren (bisher: unter sechzehn Jahren) begangen worden ist[28].

Der Kommentator des gesamten VII. Buches des CIC, d. h. des Prozeßrechtes (cc. 1400–1752), ist ebenfalls Klaus Lüdicke. Aus dieser Arbeit für den MKCIC ist auch ein monographisch publizierter Kommentar zum Ehenichtigkeitsverfahren erwachsen[29]. Der Kommentar zum Prozeßrecht wird durch ein eigenes Stichwortverzeichnis erschlossen. – In cc. 1442–1445 liegen Normen über die Gerichte des Apostolischen Stuhles vor. In den Kommentaren zu cc. 1444 und 1445 über die Zuständigkeit der Römischen Rota und die Zuständigkeit des Höchsten Gerichts der Apostolischen Signatur hat Lüdicke die relevanten Bestimmungen der Apostolischen Konstitution „Pastor bonus", welche die kodikarischen Normen z. T. ersetzen, ausgebreitet. Im Kommentar zu c. 1442 wären vielleicht auch Hinweise auf „außerordentliche" Gerichte des Apostolischen Stuhles angebracht, nämlich auf die Glaubenskongregation, insofern sie strafge-

[26] Listl, Joseph: Die Erklärung des Kirchenaustritts, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 2., grundlegend neubearb. Aufl., hg. v. Joseph Listl/Heribert Schmitz, Regensburg 1999, S. 209–219, hier S. 219.

[27] In Rd.-Nr. 1 und 3 wird der Jahresband 1984 der „Communicationes" fälschlich als Bd 15 (statt richtig: 16) zitiert, was wohl von der fehlerhaften Angabe auf den Umschlägen beider Hefte dieses Jahrgangs der Zeitschrift herrührt. Eine Korrektur dieses Versehens im Kommentar zu c. 1263 (25. Erg-Lfg., April 1996) ist in den nachfolgend ausgegebenen Korrekturlisten 4 bis 6 (28. Erg.-Lfg., August 1997; 34. Erg.-Lfg., November 2000; 35. Lfg., November 2001) nicht erfolgt.

[28] Der Hinweis im Kommentar, daß der entsprechende Brief der Glaubenskongregation vom 18. Mai 2001 nicht veröffentlicht sei (Rd.-Nr. 9), ist inzwischen überholt (vgl. AAS 93 [2001], S. 785–788); zum Ganzen siehe neuerdings Schmitz, Heribert: Der Kongregation für die Glaubenslehre vorbehaltene Straftaten, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 170 (2001), S. 441–462; ders., Delicta graviora Congregationi de Doctrina Fidei reservata, in: De processibus matrimonialibus 9 (2002), S. 293–312.

[29] Lüdicke, K.: Ehenichtigkeitsprozeß (wie Anm. 4).

richtlich tätig wird (vgl. Art. 52 Pastor bonus), oder auf die Spanische Rota, die ein Apostolisches Gericht ist. – Im Kommentar zu c. 1540 gibt Lüdicke Erläuterungen zum Urkundenbegriff des CIC, der im Gesetzbuch selbst nicht definiert wird. Er versteht darunter „die vom Urheber abgelöste, stofflich fixierte und (eventuell mit Hilfsmitteln) sinnlich wahrnehmbare Verkörperung von Gedanken." Dagegen sei die stoffliche Fixierung von Sachverhalten etwa auf einem Photo keine Urkunde (Randnummer 2). Ob Lüdickes Begriff der Urkunde vor allem hinsichtlich privater Urkunden ausreicht, sei dahingestellt. Eine Auseinandersetzung mit dem Thema erscheint jedenfalls nicht uninteressant, zumal daraus Hilfen für die Entscheidung über die Anwendbarkeit eines Dokumentenverfahrens (cc. 1686–1688), des Prozesses ohne Prozeß[30], gewonnen werden könnten[31]. – C. 1592 regelt die Erklärung der Prozeßabwesenheit einer nichtklagenden Partei, die auf die Ladung hin nicht erschienen ist, durch den Richter. Die Folgen einer rechtmäßigen Abwesenheitserklärung werden im Gesetz nicht ganz exakt bestimmt. Lüdicke neigt vorsichtig der Auffassung zu, daß der abwesenden Partei keine Mitteilungen über weitere Prozeßschritte zu machen sind, auch keine Mitteilung über die Aktenpublikation, wie es weithin Praxis ist. Eine Verweigerung des Verteidigungsrechtes mit der Folge eines unheilbar nichtigen Urteils (vgl. c. 1620 7°) oder dessen Verkürzung erkennt der Kommentator darin nicht. Zutreffend weist er darauf hin, daß auch eine abwesende Partei hingegen über das Urteil unterrichtet werden müsse.

V.

Nun ein wenig Zahlenspielerei. Festgestellt wird, welcher Mitarbeiter wie viele Kanones kommentiert hat. Dabei soll allerdings nur die Erstbearbeitung zugrundegelegt werden, so daß die als Fortsetzungsbearbeiter für schon vorhandene Kommentarteile zu dem Unternehmen MKCIC gestoßenen Mitarbeiter (Kahler, Meier, Schüller) hier nicht berücksichtigt sind.

Nach Autorennamen alphabetisch geordnet, ergibt sich folgender Befund: Rüdiger Althaus hat 39 Kanones kommentiert (cc. 1272–1310), Georg Bier 89 (cc. 368–430, 469–494), Rudolf Henseler 178 (cc. 294–297, 573–746), Klaus Lüdicke 783 (cc. 460–468, 834–1165, 1311–1752), Heinrich Mussinghoff 87 (cc. 747–833), Hans Paarhammer 58 (cc. 515–572), Helmuth Pree 33 (cc. 96–128), Heinrich J. F. Reinhardt 178 (cc. 204–293, 1166–1253), Winfried Schulz 50 (cc. 298–329, 1254–1271), Hubert Socha 170 (cc. 1–95, 129–203) und Oskar Stoffel 87 (cc. 330–367, 431–459, 495–514). Stellt man die Liste nach der Zahl der von einem Autor kommentierten Kanones zusammen, kommt folgende Reihung heraus; in Klammern wird der auf diese Zahl bezogene Anteil am MKCIC in Prozenten angegeben: Lüdicke 783 Kanones (= 44,69 %); Henseler und Reinhardt je 178 (= je 10,16 %); Socha 170 (= 9,70 %); Bier 89 (= 5,08 %); Mussinghoff und Stoffel je 87 (= je 4,97 %); Paarhammer 58 (= 3,31 %); Schulz 50 (= 2,85 %); Althaus 39 (= 2,23 %); Pree 33 (= 1,88 %).

Der Leser sei gewarnt, diesen Feststellungen zuviel Gewicht beizumessen, nicht weil sie ohne Sorgfalt erhoben wären, sondern weil ihre Aussagekraft begrenzt ist. Das Bild ändert sich nämlich bereits, wenn man nicht die Zahl der kommentierten Kanones als Maßstab heranzieht, sondern den Umfang der verschiedenen Kommentierungen. So füllt z. B. allein der Kommentar zum I. Buch mit 203 Kanones (= 11,58 % der Kanones des CIC), zusammen mit Vorwort und diversen Verzeichnissen, einen Ordner des MKCIC und macht knapp ein Fünftel des ganzen Werks aus.

Nackte Zahlen sagen also nur bis zu einem gewissen Grad etwas darüber aus, wieviel das Projekt MKCIC dem einzelnen Mitarbeiter verdankt. Der Kommentar von Helmuth Pree zu Titel VI des I. Buches etwa kommt einer rechtssystematisch umfassenden Monographie über die Rechtssubjekte in der Kirche gleich und trägt viel dazu bei, dem MKCIC sein wissenschaftliches Gewicht zu geben. Ähnliches läßt sich im Hinblick auf den gründlichen und materialreichen Kommentar von Schulz und Althaus zum Vermögensrecht sagen, den der Berichterstatter schon vielfach mit großem Gewinn benutzt hat. Weitere „niedrigprozentige" Autoren und ihre Kommentierungen könnte man in entsprechender Weise anführen. Die Zahlenangaben machen freilich auf jeden Fall deutlich, daß der MKCIC zwar ein Gemeinschaftswerk darstellt, aber doch vor allem mit dem Namen Klaus Lüdickes verknüpft ist, der das Projekt nicht nur initiiert hat und es bis heute als Hg. koordiniert, sondern der auch als Kommentator Erhebliches für das Zustandekommen des MKCIC geleistet hat.

VI.

Die vielen Einzelhinweise, die bisher, besonders unter IV., gegeben worden sind, könnten als eine Ansammlung von Bäumen wahrgenommen werden, welche verhindert, den Wald als Ganzes zu sehen. Deshalb soll der Blick (nochmals) auf den MKCIC als Gesamtwerk gerichtet werden[32]. Ganz pauschal kann der Rezensent feststellen, daß man den Kommentar (fast) immer mit Gewinn heranzieht. Die Ausführungen der Autoren zu den einzelnen Kanones sind regelmäßig erhellend und, auch wenn man mancher Interpretation nicht folgen mag, für den Benutzer anregend, ein Problem einer Lösung zuzuführen. Eine nicht immer gelöste (und auch nicht immer lösbare) Aufgabe hat sich den Kommentatoren darin gestellt, den Bedürfnissen der kirchlichen Praxis und den Erwartungen der Fachwissenschaft gleichermaßen entgegenzukommen. In einzelnen Partien des MKCIC sind die Akzente unterschiedlich gesetzt, d. h. bisweilen hat die Praxisorientierung den Vorrang gegenüber einer akademisch-wissenschaftlich ambitionierten Kommentierung, bisweilen ist es umgekehrt. Insgesamt hat sich in den knapp zwei Jahrzehnten der Existenz des MKCIC der Schwerpunkt stärker in Richtung einer Beteiligung an der wissenschaftlichen Diskussion verschoben. Dies erscheint auch statthaft, weil sich die Kanonistik zwar unmittelbar nach Inkrafttreten des CIC vor allem auch mit der Vermittlung des neuen Gesetzbuchs in die kirchliche Rechtsgemeinschaft hinein zu befassen hatte, mit immer größer gewordenem zeitlichen Abstand vom Jahr 1983 diese Aufgabe aber an Bedeutung verloren und damit der Raum für den wissenschaftlichen Diskurs sich ausgeweitet hat. Ein wenig hat sich der MKCIC damit von seinem Ziel, die Voraussetzungen zu schaffen, „daß sich kirchenrechtliche Fragen vor allem in der Praxis klären lassen, ohne daß der Fragesteller das ganze Instrumentarium der Kirchenrechtswissenschaft selbst zur Verfügung haben und beherrschen muß" (K. Lüdicke, Vorwort, 1984) entfernt. Der Praktiker, der manche Teile des MKCIC heranzieht, muß zwar nicht den gesamten kanonistischen Apparat greifbar haben und ihn bedienen können, aber er muß bei manchen Kommentierungen doch schon viel vom Kirchenrecht verstehen, um durch den Blick in den MKCIC weiterzukommen. Es wäre jedenfalls interessant, wenngleich auch sehr mühsam, der Rezeption des MKCIC über die Jahre hin nachzugehen und festzustellen, wer ihn tatsächlich benutzt. Die wissenschaftliche Rezeption stellt weniger ein Problem dar, weil sich innerhalb der (deutschsprachigen) Fachwelt jeder darüber im klaren ist, daß der MKCIC den Rang eines Standardwerks besitzt, und weil seine häufige Zitierung in der Fachliteratur den entsprechenden Gebrauch belegt. Aber steht er auch in Pfarrhäusern und kirchlichen Kanzleien? Wird er dort benutzt, oder füllt er nur die Regale? Wie hoch ist die (verkaufte) Auflage, und wie hat sich der Absatz des Werks über die Jahre hin entwickelt? Gab es Abbestellungen „einfacher" Bezieher, weil das Werk für die je eigenen Bedürfnisse zu wissenschaftlich, zu umfangreich und damit letztlich, weil nie (mehr) benützt, auch zu teuer geworden ist? Vielleicht kann sich ein Forscher einmal der Klärung solcher Fragen annehmen. Ansatzpunkte für ein solches Unternehmen können Unterlagen des Ludgerus Verlages Hubert Wingen in Essen bieten und die Akten des Hg.s, der immer wieder den Kontakt zu den Benutzern des MKCIC gesucht hat und deren Anregungen für die Gestaltung des Werks aufnehmen wollte.

Ein Gesetzeskommentar, der den CIC Kanon für Kanon erläutert, hat natürlich auch jene Schwächen und Grenzen, die diesem literarischen Genus immanent sind. Die Konzentration auf jeweils eine Gesetzesnorm birgt die Gefahr, daß der Blick für die größeren Zusammenhänge der Rechtsordnung verlorengeht. Diese Gefahr ist weniger bei den Autoren zu vermuten, die sicherlich den Gesamtzusammenhang vor Augen haben, aber ihn natürlich nicht bei jedem einzelnen Kanon ausbreiten können. Dagegen ist der kanonistisch nicht besonders geschulte Leser gefährdet, einzelne Aussagen absolut zu setzen und auf diese Weise in die Irre zu gehen. Teilweise wird dieses Risiko im MKCIC durch die Einleitungen gemildert, die einzelnen Abschnitten vorangestellt sind. Jedenfalls bedarf es im Bereich des Kirchenrechts auch der Lehr- und Handbücher, welche den Rechtsstoff systematisch geordnet darstellen und eine zusammenhängende

[30] Vgl. Klaus Lüdicke, in: MKCIC, vor 1686, Rd.-Nr. 1 (Stand: 16. Erg.-Lfg., November 1991).

[31] Dieser Aufgabe stellt sich ein Doktorand am Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der Ludwig-Maximilians-Universität München.

[32] Der Hinweis auf viele formale Flüchtigkeiten, die bei der Redaktion des Werks immer wieder unterlaufen sind, sei nicht unterschlagen. Durch umfangreiche Korrekturlisten (zuletzt 6. Korrekturliste in der 35. Lfg., November 2001) suchte man solche Mängel auszugleichen.

Orientierung bieten. Sie bleiben unverzichtbar. Der MKCIC kann sie nicht ersetzen.

Ein kurzes Wort soll zur eigenen deutschen Übersetzung des lateinischen Gesetzestextes, welche die Mitarbeiter des MKCIC jeweils anbieten, gesagt werden. Die Entscheidung, nicht die Übersetzung der offiziellen zweisprachigen lateinisch-deutschen Ausgabe des CIC[33] zu übernehmen, hat Vor- und Nachteile. Ein Vorteil ist darin zu sehen, daß mit dieser Übersetzung, die, gelegentlich etwas gesucht, besonders nah am lateinischen Original sein will, eine Alternative zu jener der genannten Ausgabe vorliegt. Sie stellt gegebenenfalls andere Nuancen des originalen Textes heraus, fördert damit die Auseinandersetzung mit dem Originaltext und macht schon durch ihre bloße Existenz deutlich, daß eben nur der lateinische Wortlaut authentisch ist[34]. Auf der anderen Seite hat das Vorliegen dieses alternativen deutschen Gesetzestextes zur Folge, daß bei Zitierung des CIC in deutscher Sprache unterschiedliche Varianten gebraucht werden und teilweise Uneinheitlichkeit in der deutschen kirchenrechtlichen Fachsprache die Folge ist. Bei der Wiedergabe des CIC in deutscher Sprache sollte zumindest in amtlichen Texten unbedingt auf die von den Bischöfen des deutschen Sprachraums veranlaßte Übersetzung zurückgegriffen werden. Aus der Perspektive des Wissenschaftlers überwiegen freilich insgesamt die Vorteile, die mit der Entscheidung des MKCIC für eine eigene deutsche Übersetzung verbunden sind.

Der entscheidende Vorzug eines Loseblattwerks liegt in der Möglichkeit, den Gesetzeskommentar rasch und einfach auf dem aktuellen Stand zu halten. Darin liegt natürlich auch eine große Aufgabe für Hg. und Mitarbeiter, nämlich dem MKCIC nach Abschluß der Kommentierung aller Kanones des CIC seine „Jugendlichkeit" zu erhalten (und, es ist schon angeklungen, in Teilen wiederzugeben). Unaktualität wird einem Loseblattwerk nicht leicht verziehen, und fehlt ihm die fortgesetzte Pflege, schaut es bald „alt" aus, „älter" als andere wissenschaftliche Werke, die nicht mit einem Konzept, wie es der MKCIC hat, angetreten sind und die selbst dann noch, wenn hinsichtlich ihres sachlichen Standes die Zeit bereits über sie hinweggegangen ist, als Erzeugnisse und Zeugen ihrer Zeit respektiert werden. Gegenwärtigen und kommenden Hg.n und Mitarbeitern ist viel Energie und ein langer Atem zu wünschen, daß sie das Werk bis zur Promulgation eines neuen, künftigen Gesetzbuchs der Kirche auf der erreichten Höhe halten. Erst dann kann der MKCIC in Ehren in den Ruhestand treten (und einem Nachfolgewerk Platz machen).

Ein spezieller Aspekt der laufenden Pflege des MKCIC ist die Frage, wie die Literaturhinweise (und bei den entsprechenden Teilen die Hinweise auf die Rechtsprechung) aktuell gehalten werden können. Die Weichen sind dahin gestellt, die Literaturverzeichnisse nicht mehr als ganze zu erneuern, sondern die Verzeichnisse durch jährliche Listen mit der neu erschienenen Literatur zu ergänzen. Damit soll eine rasche Orientierung über die Neuerscheinungen ermöglicht werden. Auf die Zuordnung der Literatur zu den einzelnen Kanones soll offensichtlich verzichtet werden. Damit fallen leider wichtige Vorzüge der Literaturdokumentation des MKCIC weg, die sie von jener anderer Medien unterschieden. Über die Neuerscheinungen kirchenrechtlicher Literatur kann man sich seit langem halbjährlich auch mit Hilfe des sachlich gegliederten „Literaturverzeichnis" der im Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der Ludwig-Maximilians-Universität München herausgegebenen Zeitschrift „Archiv für katholisches Kirchenrecht" informieren; andere Fachperiodika kennen ähnliche Rubriken. Der MKCIC aber stellte bisher mit seiner umfassenden, hinsichtlich der aufgenommenen Titel seit dem Erscheinen des CIC nahezu vollständigen Bibliographie zu den einzelnen Teilgebieten in Verbindung mit deren Aufschlüsselung etwas Besonderes dar. Mit der neuen Praxis sparen sich die Kommentatoren Arbeit, aber der MKCIC verliert in dieser Hinsicht an Qualität. Die Bedeutung anderer Informationsquellen für die Recherche kanonistischer Literatur, etwa der Innsbrucker elektronischen Datenbank KALDI (= Kanonistische Literaturdokumentation Innsbruck), die jeder Interessierte befragen kann, wird damit noch größer[35].

Ein Problem eigener Art, das dem Rezensenten immer wieder begegnet und hier noch angesprochen werden soll, stellen die verschiedenen Zitierweisen dar, die bei Verweis auf den MKCIC gebraucht werden. Im Kommentar selbst wird empfohlen, ein Zitat mit Angabe des betreffenden Autors, des Kommentars in Form eines Kurztitels (MK *oder* Münsterischer Kommentar zum CIC), der Fundstelle, d. h. einfache Nennung der Nummer des kommentierten Kanons bzw. der sonstigen Angabe in der Kopfzeile der betreffenden Seite (z. B.: Einleitung vor *oder* Geschichtliche Einführung vor) und der Randziffer anzuführen. Im Hinblick auf die wissenschaftliche Zitation wird darüber hinaus nahegelegt, den jeweiligen Stand des Loseblattwerks anzugeben. Letzteres ist zu begrüßen, weil man sich so überzeugen kann, daß ein aktuell gehaltenes Exemplar des MKCIC herangezogen wurde, genügt aber wissenschaftlichen Ansprüchen nicht völlig. Der Rezensent hält es für geboten, bei der Zitation in Texten mit wissenschaftlichem Anspruch auch anzugeben, welcher Lieferung des MKCIC die bezogene Stelle entstammt bzw. wann diese publiziert worden ist. Tut man das nicht, kann aufgrund der Nennung des aktuellen Standes des Gesamtwerks sogar der Eindruck entstehen, der Kommentar zur betreffenden Stelle sei relativ neu, obwohl er doch seit zehn oder mehr Jahren nicht verändert worden ist. Außerdem muß man bei einem Loseblattwerk damit rechnen, daß nicht jedes einzelne Exemplar immer mit Sorgfalt betreut worden ist. Möglicherweise wurde gerade in jenem Exemplar, aus dem ein Autor zitiert, eine bestimmte Lieferung nicht oder nicht richtig eingelegt, und schon kann man in die Irre geraten. Es ist klar, daß die Berücksichtigung des geäußerten Wunsches die Zitation des MKCIC schwerfälliger macht. Vielfach widerfährt es Autoren bzw. deren Manuskripten, daß Redakteure oder Hg. eine exakte Zitierweise des MKCIC „vereinfachen". Der Wissenschaft erweist man damit keinen Dienst, weil es für den Leser schwierig wird, die Belege des Autors genau nachzuvollziehen.

VII.

Ob Klaus Lüdicke die Mühe der Herausgabe des MKCIC nochmals auf sich nehmen würde? Es gehört wohl zu größer angelegten Unternehmungen auch auf dem Gebiet der Wissenschaft, daß man anfangs die Herausforderungen und Mühen, die mit einem Vorhaben verbunden sind, in der Regel unterschätzt. Das muß wohl so sein, denn sonst würde manches Projekt kaum in Angriff genommen. Ist es dann einmal begonnen und öffentlich gemacht, verbieten es verschiedene Gründe, von einem interessanten, aber auch schwierigen Unternehmen abzulassen: die bereits investierte Arbeit und die Achtung vor dem eigenen Entschluß, vielleicht auch die drohenden hämischen Bemerkungen anderer, man sei ins Feld gezogen, ohne die eigenen Mittel und Möglichkeiten recht beurteilen zu können.

In den Vorworten zu den ersten Ergänzungslieferungen des MKCIC klingt immer wieder die Hoffnung auf einen zügigen Abschluß des Kommentars innerhalb weniger Jahre an. In Aussicht genommen war ein Umfang von drei Ordnern, und man glaubte, die Aufgabe sei von sechs Mitarbeitern zu leisten. Die Dimensionen des Projekts aber wuchsen; der Kreis der Mitarbeiter wurde erweitert, um es bewältigen zu können; die Fertigstellung zog sich hin. Der MKCIC bedeutete zweifellos eine Fülle von Arbeit vor allem für den Hg. Dennoch wird man – so zufrieden, wie Lüdicke kürzlich über die Zeit seines eigenen Wirkens als Ordinarius für Kirchenrecht in Münster berichtet hat[36] – die oben gestellte Frage mit Ja beantworten dürfen.

Wie wird es mit dem MKCIC weitergehen? Spekulationen darüber anzustellen ist müßig. Eine jüngere Generation von Kanonisten steht jedenfalls bereit, in die Fußstapfen der älteren zu treten, und hat teilweise schon Verantwortung für das Werk übernommen. So darf man hoffen, daß der Kommentar auch in der Zukunft eine gute Pflege erfahren wird.

Ein unverdächtiger Zeitgenosse, der Liturgiewissenschaftler Angelus A. Häußling, meinte 1985, daß man sich sicher nicht täusche, wenn man erwarte, der MKCIC werde einmal zu den Standardwerken der Kanonistik zählen[37]. Man kann bestätigen: Er hat sich nicht getäuscht.

[33] Siehe oben Anm. 8.

[34] Ob es den Mitarbeitern des MKCIC gelungen ist, ihre Übersetzungen zu koordinieren und soweit als möglich eine in sich geschlossene Übersetzung des ganzen CIC zu schaffen, konnte nicht überprüft werden.

[35] Internet-Adresse: http://praktheol.uibk.ac.at/kaldi/ (März 2003).

[36] Vgl. Lüdicke, K.: Kirchenrecht in Münster (wie Anm. 4), Sp. 445–448; Lüdicke legt nahe, daß in der Zeit nach der Promulgation des CIC/1983 der Standort Münster für das Kirchenrecht zu jener Bedeutung gelangt sei, die in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg der Standort München gehabt habe (ebd., Sp. 447f.). Als Münchner Kollege des Hg.s des MKCIC und als Absolvent des Münchner Kanonistischen Instituts (wie es übrigens Lüdicke selbst auch ist) fühlt sich der Verfasser befangen und will dazu nicht Stellung nehmen, hegt aber die Erwartung, daß die „Nachkriegszeit" in München im Hinblick auf die Kirchenrechtswissenschaft weiter prolongiert werden kann.

[37] Vgl. A. Häußling (wie Anm. 1).

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche. Theologische Bausteine. Christian Möller zum 60. Geburtstag, hg. v. Manfred Josuttis / Heinz Schmidt / Stefan Scholpp. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 295 S., kt € 29,90 ISBN: 3–525–60403–3

Es gehört zum Selbstverständnis der „Theologische(n) Revue", weder jede der ihr zugesandten Buchpublikationen zu besprechen noch bei der dann vorgenommenen Rezension pure Gefälligkeit walten zu lassen. Beim anzuzeigenden Opus trifft genau dieser Sachverhalt zu: Zum einen handelt es sich um eine bemerkenswerte Edition, präzise um eine FS, die dem Nestor der deutschsprachigen evangelischen Praktischen Theologie, Prof. Dr. Christian Möller (Heidelberg), zur Rundung seines sechsten Lebensjahrzehnts (29. 4. 2000) von Schülern, Freunden und Fachkollegen dediziert worden ist. Zum anderen teilt (bedauerlicherweise) diese FS das Los mit vielen anderen Sammelwerken gleichen Genres, d. h., der Leser erfährt in keinem Beitrag von jenem beeindruckenden Lebenswerk des Gelehrten und – was wirklich peinlich ist – eine ganze Reihe von Beiträgern versieht seinen Artikel mit einem Asteriskus, woraus hervorgeht, wann und aus welchem Anlaß dieser bereits einmal der Öffentlichkeit vorgestellt worden ist. Das mindert zwar nicht dessen inhaltliche Qualität, jedoch den Respekt vor dem Jubilar, dessen akademische Lebensleistung durchaus einen Originalbeitrag verdient gehabt hätte.

Die theologische Leidenschaft von Christian Möller charakterisiert der für die beiden Mitherausgeber (*Manfred Josuttis, Heinz Schmidt*) unterzeichnende *Stefan Scholpp* folgendermaßen: „Daß die Kirche, ihr Gottesdienst, ihre Lehre, ihre Gemeinschaft und ihre Diakonie den Mühseligen und Beladenen nicht davoneilen" (6). Kurzum: Dem Jubilar ging es zeitlebens in Forschung und Lehre um die „Vision einer seelsorglichen Kirche" (6). Demzufolge tragen die Vf. der FS eigene bzw. weitere „Theologische Bausteine" (Untertitel) für eine solche seelsorgliche Kirche zum Beginn des dritten Jahrtausends zusammen. Neugierde bei der Lektüre ist also angezeigt.

Die 26 facettenreichen Aufsätze fokussieren thematisch in drei Teilen. Teil ‚eins' vereint neun Beiträge zu Seelsorge im Gottesdienst.

1. *Rudolf Bohren*: Die Gemeinde predigt mit (11–21)
2. *Stefan Scholpp*: Predigt ist Seelsorge (22–36)
3. *Georg Lämmlin*: Die kurze Geschichte des Predigtnachgesprächs. Zur Unterscheidung des Gesprächs in der Kirche vom Gerede (37–48)
4. *Klaus Raschzok*: Homiletische Gleichnisse: Vom seelsorglichen Dienst der Predigtlehre am Prediger (49–61)
5. *Dieter Nestle*: Liturgie als Seelsorge. Ein religionspädagogischer Beitrag (62–71)
6. *Martin Nicol*: Ich stehe fertig und bereit. Klangrede als Seelsorge (72–84)
7. *Lothar Steiger*: Fleisches Blödigkeit. Liedpredigt (EG 125,3) (85–94)
8. *Joachim Conrad*: „Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr" (EG 382) (95–107)
9. *Christa Reich*: Weihnachtsbrief an einen Chor (EG 20) (108–113)

In Teil ‚zwei' kreisen zehn Beiträge um Seelsorge in Gemeinde und Gesellschaft

10. *Manfred Josuttis*: Seelsorge im energetischen Netzwerk der Ortsgemeinde (117–126)
11. *Heinz Schmidt*: Lebenszyklisch orientierte Familienseelsorge (127–138)
12. *Thomas Schalla*: Heimat und Gemeinde. Ein Versuch über Individualität und Gemeindeformen (139–144)
13. *Volker Weymann*: Zum Grundzug geistlichen Lebens und zu geistlicher Kirchenleitung (145–154)
14. *Holger Eschmann*: Zwischen Fürsorge und Berufung. Seelsorge in der Gemeinschaft der Suchenden und Glaubenden. (155–162)
15. *Peter Zimmerling*: Seelsorgerliches Handeln in charismatischen Bewegungen als Herausforderung kirchlicher Poimenik (163–173)
16. *Klaus-Peter Jörns*: Einsamkeit (174–178)
17. *Eberhard Hauschildt*: Die „eigenen" Trümpfe ausspielen. Christliche Seelsorge auf dem Psychomarkt (179–188)
18. *Klaus Engelhardt*: Seelsorge an Frauen und Männern in öffentlicher Verantwortung (189–198)
19. *Manfred Seitz*: Die Notwendigkeit von Mission. Mission – das Urwissen vom Leben für viele öffnen (199–208)

Teil ‚drei' bietet sieben Reflexionen zu Seelsorge in der Theologie.

20. *Manfred Oeming*: „Leidige Tröster seid ihr alle" (Hiob 16,2). Das Hiobbuch als provokativer poimenischer Traktat (211–222)
21. *Gerd Theissen*: Der Ambivalenzkonflikt mit Gott dem Vater. Über die therapeutische Funktion religiöser Symbolik bei Paulus (223–244)
22. *Dieter Sommer*: Zueignung. Sören Kierkegaards Sündenreden (245–253)
23. *Walter Eisinger*: Seelsorglich unterrichten (254–263)
24. *Klaus-Peter Hertzsch*: Narrative Illustrationen in der praktisch-theologischen Vorlesung. Am Beispiel: Persönliche Identität und Rollenerwartung im Pfarramt (264–275)
25. *Gerd Rau*: Seelsorge und Kreativität (276–285)
26. *Albrecht Grözinger*: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Fremdfürsorge und Selbstfürsorge als Thema protestantischer Theologie (286–295)

Es ist nicht nur nicht leicht bei diesen verständlicherweise „bunten Bausteinen" eine nur einigermaßen theologisch und pastoral gerechtwerdende Gewichtung vorzunehmen, sondern es würde auch den gebotenen Rahmen einer Gesamtrezension weit übersteigen. Darum beläßt es der Unterzeichnete bei folgender Schlußbemerkung: Nach der Lektüre der 26 Beiträge dieser FS ist bei ihm sowohl die „Vision" von als auch die Sehnsucht nach einer solchen seelsorglichen Kirche Jesu Christi heute enorm gestiegen.

München Ehrenfried Schulz

Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes. Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie, hg. v. Joachim Kügler. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000. 191 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 187), kt € 24,90 ISBN: 3–460–04871–9

Die Zeit der „religionsgeschichtlichen Schule" liegt fast ein Jh. zurück, und besonders im deutschen Sprachraum ist nach deren Ende das Interesse an der religions- und kulturgeschichtlichen Einbettung des Neuen Testaments merklich zurückgegangen. Seit mehr als einem Jahrzehnt macht sich jedoch eine erfreuliche Wiederentdeckung der Fragestellung bemerkbar; zu nennen sind etwa Arbeiten von Hans-Josef Klauck, Dieter Zeller, Bernd Kollmann, Michael Wohlers, Helmut Merklein und, nicht zuletzt, der Hg. des hier anzuzeigenden Buches, dessen Habil. mit Titel genannt sei: *Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie* (1997). Wenn sich Kügler nun dem Thema „Duft" zuwendet, dann geschieht das nur rhetorisch in Anlehnung an Annik LeGuérer: *Die Macht der Gerüche. Eine Philosophie der Nase* (1992), einem Buch, dem K. den Titel seines Buches nachbildet. Den wirklichen Anknüpfungspunkt bildet, neben K.s „Pharaobuch", eine zu Unrecht fast vergessene Arbeit aus der Generation der religionsgeschichtlichen Schule: Ernst Lohmeyer: *Vom göttlichen Wohlgeruch* (1909). Lohmeyers Studie ist immer noch lesenswert, doch gibt es viel aufzuarbeiten. K. selbst schreibt außer der Einleitung eine Skizze über Ägypten, die griechisch-römische Kultur und das Neue Testament; ein großes Kap. über das Alte Testament steuert Ulrike Bechmann bei, mehr als Anhang erfolgt ein kleines Kap. über Weihrauch in der kirchlichen Liturgie von Peter Wünsche.

Zwar fehlt eine Zusammenfassung (wie übrigens ein Register), doch läßt sich der Befund auch ohne eine solche klar erkennen und zuspitzen:

1. In Ägypten wie in der griechisch-römischen Welt strömen die Götter selbst Duft aus. Repräsentiert wird dieser Duft durch Gebrauch von allerlei Duftstoffen im Kult (und im Fest, dem bisweilen eine Art sakraler Aura eignet).
2. Das Alte Testament (und, wie ich hinzufügen darf: auch die Quellen des Zweistromlandes) kennen einen von Göttern oder Gott ausgeströmten Duft entweder gar nicht oder nicht als breit belegbare Vorstellung. Bekannt ist dagegen der Gebrauch von Duft- und Räucherwerk in Kult und Fest. Nur in nichtkanonischer Literatur finden sich vom Hellenismus vermittelte Spuren wohlriechender Engelsgestalten und ähnliches (z. B. bei Jesus Sirach und bei Josef und Asenat); gegenüber der Vorstellung göttlichen Wohlgeruchs bleiben jedoch auch diese Quellen immun.
3. Im Neuen Testament finden sich nur Spuren vom Wohlgeruch des Opfers und des göttlichen Dufts Christi, letzteres besonders deutlich bei Paulus (2 Kor 2,14–16: Hintergrund bildet der Epiphaniecharakter der Götterprozession; vielleicht stilisiert sich Paulus, wenngleich nur andeutungsweise, als einen weihrauchtragenden Sklaven).

Mit Kleinigkeiten will ich mich nicht aufhalten, doch sei wenigstens auf eine problematische Deutung und auf eine bestehende Lücke aufmerksam gemacht: Der Salbkegel, bei altägyptischen Festen als Gesteck auf der Perücke getragen, ist gewiß keine Erfindung der Grabmalerei (26f); die Sache war auch in Israel bekannt (Ps 133,2). Überhaupt spielt der Duft des Haupthaares eine große Rolle, wie K. bei der Besprechung der Magdalenenszene (Joh 12,3) selbst einräumt; hier wäre auch an die duftende Haarlocke der göttlichen Frau im ägyptischen Brüdermärchen zu erinnern. Eine ebenso merkwürdige wie verständliche Lücke bleibt durch Übergehen der priesterlichen und königlichen Salbung, bei welcher keineswegs duftfreies Öl Verwendung fand. Auf diese Salbung gehen auch der Messias- und Chri-

stustitel zurück, in welchem eine uns kaum mehr bewußte Erinnerung an festlichen Wohlgeruch anklingt. Schließlich vermisse ich einen Hinweis auf ein hervorragendes, das Thema in die christliche Kulturgeschichte hinein weiterführendes Werk: JEAN-PIERRE ALBERT: *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates* (Paris 1990).

Es ist zu hoffen, daß der Hg. die anregende Stuttgarter Bibelstudie nur als Vorarbeit zu einem größeren, längst überfälligen Werk über das Thema versteht, und daß er uns dieses Werk vielleicht einmal selber schenkt.

Paderborn Bernhard Lang

Peters, Ted: **God – The World's Future.** Systematic Theology for a New Era. Second Edition. – Philadelphia PA: Fortress Press 2000. XIX, 403 S., kt US-$ 25,00 ISBN: 0–8006–3265–6

Den christlichen Glauben konsequent auf die kulturelle Situation der Postmoderne hin auszulegen, hinein in die „crisis of faith" (VII) ist der Anspruch, unter dem die im ganzen mehr als 400 S. starke Systematische Theologie des in Berkeley, California, lehrenden lutherischen Systematikers Ted Peters steht. Da der Vf. den Anspruch auf Aktualität seines Werkes ernst nimmt, verzeichnet die zweite Auflage (Erstauflage 1992), eine besondere Beschäftigung mit den Denkungsarten der neunziger Jahre: „Deconstructionist postmodernism" (XV) sowie die Feministische Theologie (114ff) sind Gegenstand der Erörterung. Erweitert wurde auch in der Christologie die dreifache *munera*-Lehre aufgrund einer „gender-studies" Beobachtung zu einer vierfachen *munera*-Lehre (193ff).

Entsprechend dem formalen Verständnis von Systematischer Theologie, wie es dem Vf. eigen ist, hat das Buch einen dreiteiligen Aufbau: eine methodologische Grundlagenreflexion (auch als Fundamentaltheologie verstanden), eine Reflexion auf die christlichen Glaubensinhalte (Dogmatik) und eine ethische Applikation des christlichen Glaubens (Ethik). Der Schwerpunkt liegt dabei auf den Glaubensinhalten.

Deren Auslegung auf gut biblischer Grundlage, *norma normans*, folgt in den einzelnen Großkapiteln einer weitgehend trinitarischen Struktur, wie P. sie im Apostolischen Glaubensbekenntnis angelegt sieht; der Vater als „Fountain of creation" (Artikel 1), der Sohn als „Fortaste of new creation" (Artikel 2) und der Heilige Geist als „Life of new creation" (Artikel 3). (73) Aus den Überschriften wird bereits deutlich, daß in all diesen Kap.n der Schöpfungsgedanke, und zwar unter dem Aspekt der noch ausstehenden Vollendung, eine dominierende Rolle spielt. Die entfalteten dogmatischen Gehalte sind solide gearbeitet, und die Paten seines theologischen Denkens sind durchweg erkennbar (Rahner, Barth, Moltmann, Pannenberg et al.).

Es empfiehlt sich, das Grundlagenkapitel sorgsam zu lesen. Hierin entfaltet der Vf. neben einer symbolgestützten Hermeneutik und einer guten Analyse postmoderner Denkungsarten, die auf unsere Situation passende Denkfigur des proleptischen Bewußtseins (proleptic consciousness) (21 u. ö.) bzw. die proleptische Theologie (proleptic theology). Mit der eigentlich aus der epikureischen Philosophie bekannten Prolepse verbindet P. den Anspruch, dem postmodernen Denken, das einerseits von Dekonstruktivismus und andererseits vom Bedürfnis nach „wholeness" gekennzeichnet sei, insofern entgegenzuwirken als christliches Denken das Ganze bzw. noch Ausstehende im Blick habe, dessen Vorgeschmack (fortaste) uns allerdings in Jesus Christus bereits gegeben sei: „Of course, that God-determined whole is not yet actual. It does not yet exist. But it has been revealed – it has been incarnated – ahead of time in the life, death, and resurrection of the Nazarene." (21)

Der Leser fragt sich indessen, ob das auf über 80 S. bereitete methodische Instrumentarium überhaupt zur Anwendung kommen kann. Es kommt. Wenn P. in den einzelnen Großkapiteln gewissermaßen die dogmatischen „basics" entfaltet hat, begegnet uns die proleptische Denkfigur in variierter Gestalt, so nämlich als „proleptic concept of creation" (142ff), „Emmanuel as prolepsis" (231ff), „mystical Oneness and proleptic Unity" (264ff), sie schlägt sich dann nieder im Kirchenverständnis „The Church anticipates the world's future" (72ff; 317) und geht schließlich im letzten Kap. zur „Proleptic co-creation" (48ff) über.

Exemplarisch sei die Denkfigur am Kap. „God and the continuing creation" (19ff) vorgestellt. Hierin versucht P. sich vermittels „proleptic theism" auch in die schöpfungstheologischen bzw. kosmogenetischen Diskussionen einzuschalten. Angestrebt ist dabei sowohl eine Vermittlung zwischen den lange Zeit als kontrovers betrachteten Positionen *creatio ex nihilo* und *creatio continua* einerseits als auch zwischen Theologie und Naturwissenschaft andererseits, indem P. auf eben jene Theorien (Big-Bang, Entropie, Evolution 139ff) rekurriert, die dem christlichen Theismus scheinbar zuwiderlaufen. Der Schlüssel der Vermittlung ist die proleptische Denkfigur: „My hypothesis (...) is the following principle of proleptic creation: God creates from the future, not the past." (42) Damit gelingt es in der Tat, eine umgreifende Position einzunehmen, die es erlaubt, Schöpfung aus einem göttlichen Anfangsakt heraus als noch im Gange befindlich zu begreifen, hin zu ihrer Erfüllung („God's activity is a pull from the future"). (144) Die Nähe zu der von Karl Schmitz-Moormann ebenfalls in den 90er Jahren entwickelten Position, wenn dieser von der „creatio appellata" spricht, ist offensichtlich. Auch berühren sie sich in der gemeinsamen Nähe zum sog. „Pan*en*theismus", wobei dieser bei P. stärker ausgebaut scheint, die Eschatologie bei Schmitz-Moormann dagegen deutlich schwächer.

Mag auch die proleptische Denkfigur den Leser immer mehr in ihren Bann ziehen, fallen gleichwohl deutliche Schwächen, um nicht zu sagen Oberflächlichkeiten auf. Gerade in der Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften werden beispielsweise nur jene Theorien herangezogen, über deren Vereinbarkeit mit dem christlich-theistischen Standpunkt ohnedies schon längere Zeit Einigkeit herrscht. Stellenweise ist die Verquickung von naturwissenschaftlichen und theologisch-christlichen Aussagen (141ff) so eng, daß man dem Vf., der eigentlich in diesem Bereich einschlägig bewandert ist, zurufen möchte: *Cave linguam!* Wenn etwa Gott als „Energielieferant" von Big-Bang und Evolution suggeriert wird, dann sollte bei aller Fragwürdigkeit einer solchen Aussage überhaupt wenigstens im Vorfeld geklärt sein, daß so geartete Aussagen zwar in die eine Richtung gelesen werden können, umgekehrt gelesen aber jenem Lückenbüßer-Gott Tür und Tor öffnen, den man doch glücklicherweise losgeworden ist.

Man kann an dieses durchweg gut lesbare und vom englischsprachigen Fachpublikum freundlich aufgenommene Buch unmöglich die gleichen Erwartungen stellen wie etwa an die großen Systematischen Theologien seiner deutschsprachigen evangelischen Kollegen. Da es gleichwohl versucht, so breit wie möglich die Glaubenssätze in ihren ganzen Implikationen zu beleuchten, muß es teilweise notwendig oberflächlich bleiben. Dies geht zu Lasten der fachwissenschaftlichen Tiefe, und der eingelesene Theologe wird gerade in Hinsicht auf die dogmatischen Gehalte wenig Neues in diesem Buch entdekken, sieht man einmal von den o. g. Aktualisierungen sowie von der ausführlichen und konsequenten Aufnahme und der Auseinandersetzung mit postmodernen Denkungsarten ab. Dadurch aber wird es auch für den theologischen Laien oder den Studenten gut lesbar, was freilich kein Makel ist.

Gießen Matthias Werner

Exegese AT

Bedenbender, Andreas: **Der Gott der Welt tritt auf den Sinai.** Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik. – Berlin: Institut Kirche und Judentum 2000. 310 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, 8), geb. € 15,20 ISBN: 3–923095–90–2

Die Apokalyptikforschung hört nicht auf, sich in sehr unterschiedliche Ansätze zu diversifizieren, die sich nicht zuletzt auch durch das Corpus der berücksichtigten Texte unterscheiden. Die vorliegende Arbeit ist die leicht überarbeitete (v. a. gekürzte) Druckfassung einer Diss. der Berliner Humboldt-Univ. von 1999. Der Vf. ist u. a. seit 1993 ein regelmäßiger Mitarbeiter der Zeitschrift „Texte & Kontexte". In der vorliegenden Studie versucht er, anhand v. a. der Henoch- und Danielapokalyptik, die Frage nach den Entstehungsbedingungen frühjüdischer Apokalyptik weiterzuführen. Ohne präzise Definition von Apokalyptik (16. 18) und unter Beschränkung auf ein überschaubares Corpus versucht er an Stelle weitausholender hermeneutischer Theorien die „ungeordneten historisch-kontingenten Entstehungsprozesse" (61) seines Gegenstandes auszuloten. Dabei steht nicht die „Sargassosee motivgeschichtlicher Herleitungen" (24) im Mittelpunkt, sondern eher im Sinne von John J. Collins (der immer wieder zitiert wird) die Frage nach den spezifischen Fragestellungen der Apokalyptik in ihrer jeweiligen historischen Situation, von denen her Motive unterschiedlichster Herkunft Sinn und Gehalt finden. Der zeitliche Schwerpunkt bildet dabei die Religionsverfolgung in der Epoche Antiochos IV. Sehr schön und plausibel wird die traditionsgeschichtliche Verortung apokalyptischer Themen und Motive aus der Mitte oder aus einem „Randbereich" israelitisch-jüdischer Religionsgeschichte heraus als Mittel theologischer Auf- oder Abwertung erkannt (24f). Das „Fremde" gilt dann gerne als das Uneigentliche. B. ist sicher darin recht zu geben, daß die Forschung solchen Fallen künftig entgehen sollte.

Seine Studie gliedert sich in drei Teile. Nach einer methodischen Einleitung (11–31) werden in einem 1. Teil „Erklärungsmuster" der Apokalyptik gesichtet, nämlich Fragen der Definition (32–61), der Traditionsgeschichte (Verortung als „Kind der Prophetie oder der [mantischen] Weisheit") (62–87) und der Stellung „im Rahmen des vorderorientalischen Widerstands gegen den Hellenismus" (88–142). Ein 2. Teil analysiert die „Vorgeschichte" der Apokalyptik unter Beschränkung auf die Henochapokalyptik (143–200) und die Danielapokalyptik (201–205; Zusammenfassung, 206f). Teil 3 „Konvergenz und Entfaltung" gliedert sich in drei Schritte: „Integrationsbestrebungen: die Aufnahme des Messias in die Tiervision" (208–211), „Wahlverwandtschaften: Daniel, Henoch und die Sibylle" (212–214) und das Kap., welches die zentrale These bietet: „Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Die Bezüge zwischen apokalyptischer

Tradition und den Überlieferungen der Hebräischen Bibel" (214–258). „Zusammenfassung und Ausblick", Literaturverzeichnis und ausführliche Register runden den Bd ab.

Zur Traditionsgeschichte wird u. a. der in der amerikanischen Forschung breit rezipierten Mantik-These widersprochen. Nach dieser Theorie liegt der Ursprung v. a. der Henoch-Apokalyptik in der babylonischen Zeichen- und Orakelmantik, im besonders gelagerten Fall des „astronom. Buches" (äth. Hen. 72–82) weiter in der Denkwelt, die durch die Textgruppe der akkadischen Serie MUL.APIN umrissen wird. Henoch entspricht dabei präzise dem mesopotamischen Urzeitweisen Enmeduranki. Die selbstverständliche Zukunftsorientierung der Mantik könne die „eschatologische Ausrichtung der Apokalyptik nicht erklären" (81; vgl. seine Zuspitzung, 161). B. unterschätzt m. E. die gedanklichen Spielräume der Mantik. V. a. macht sich hier (wie öfters in der einschlägigen Forschung) bemerkbar, daß analoge Prozesse in vergleichbaren religionsgeschichtlichen Kontexten nicht beachtet werden. Wir beobachten solche analogen Prozesse (Apokalyptisierung mantischer Traditionen) auch im spätHellenistischen Etrurien, im spätachämenidischen Iran und v. a. im hellenistischen Ägypten. Ein wesentliches heuristisches Problem von Arbeiten über den „Ursprung" der Apokalyptik ist, daß sie oft versuchen, sozusagen aus dem Stand heraus (d. h. mit dem Blick fest auf das jüdische Material fixiert) ein Paradigma zu erfinden, das die Bildung von Apokalyptik plausibel macht. M. E. kann nur eine konsequent religionsgeschichtliche und vergleichende Analyse verschiedener Typen von Apokalyptik einen allgemeinen Plausibilitätsrahmen schaffen, innerhalb dessen dann spezifische Theorien zu begrenzten Corpora verifiziert oder falsifiziert werden können. Diese Perspektive wird bei B. nicht ausgeblendet, kommt aber doch zu kurz. Symptomatisch ist, daß zentrale Texte wie die Hystaspesorakel nach der Sekundärliteratur (!) zitiert werden können (90. 91f); im Quellenverzeichnis fehlt denn auch die gesamte außerjüdische apokalyptische Literatur. Dann kann man natürlich wieder bedenkenlos zu einer Ableitung der Apokalyptik im wesentlichen aus der Prophetie zurückkehren (86). Wir wissen mittlerweile aber doch zu viel über die (politischen, kulturellen, religiösen) Entstehungsbedingungen z. B. der ägyptischen Apokalyptik (die B. nur ganz knapp erwähnt), als daß wir sie aus der Diskussion heraushalten könnten. Vgl. zuletzt A. Blasius u. B. U. Schipper (Hg.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Leuven u. a. 2002.

B. teilt die beliebte Annahme, daß Apokalyptik eine besondere Affinität zur „Erfahrung radikaler Perspektivlosigkeit im politischen Bereich" (94) besitze. Diese Sicht leidet daran, daß die orientalischen Monarchien „Politik" nicht als Funktion der Gesellschaft oder gar des Individuums inszenieren; es gibt so etwas wie eine individuelle politische Perspektive oder Perspektivlosigkeit in einem mit modernem Lebensgefühl vergleichbaren Sinn gar nicht. Die Vorstellung, apokalyptische Mythologie stelle sich ein, wenn politisches Handeln hoffnungslos werde, ist eigentümlich anachronistisch und bedarf jedenfalls entschieden der Präzisierung. In der Moderne ist es im übrigen auch so, daß apokalyptische Gruppen öfters gerade nach einer geschichtlichen Krise entstehen. Damit soll natürlich nicht bestritten werden, daß politische Katastrophen (insbesondere Fremdherrschaft) ein zentrales Thema apokalyptischer Weltbewältigung sind. Hilfreich wäre eine umfassende Sichtung der Indizien, wer wann und wie Apokalyptik gelesen (rezipiert) hat, wenn wir bei der Frage nach den Vf. schon kaum weiterkommen.

Die Möglichkeiten einer Definition von Apokalyptik (über Gattungs- und Genrefragen, spezifische Vorstellungswelten oder Trägerkreise) sind gleichermaßen immer im Blick. Miliks These eines Henochpentateuch wird abgelehnt (236, vgl. 151). Das wichtigste Desiderat der Henochforschung bleibt eine umfassende Redaktionsgeschichte des äth. Hen., wozu B. viele interessante Ideen liefert (etwa zu äth. Hen. 72, 1; 80, 2–8; 81 für das „astronom. Buch": 230–237). Auch bietet er plausible Analysen zu den Prozessen fortschreitender und divergierender Nutzbarmachung mythologischer Motive innerhalb der Geschichte der Henochliteratur (vgl. 184 zusammenfassend zum Engelfall des Wächterbuches).

Die Zentralthese B.s ist das Zusammenwachsen zweier Traditionen in einer folgenreichen Koalition: nichtmosaische Henochgruppen und die Traditionsträger der mosaischen Thora hätten sich verbündet, um die Krise der vormakkabäischen Verfolgung zu bewältigen (207. 243f. 264). Tiervision und Zehnwochenapokalypse spiegelten diesen Prozeß, und insbesondere äth. Hen. 1–5 sei eine „Mosaisierung" des Wächterbuches (215–230), wobei Themen des deuteronomistischen Geschichtsbildes in die Henochtradition eingetragen würden. Äth. Hen. 1, 3f nimmt hier eine Kronzeugenfunktion ein (222. 228), der das Buch auch seinen Titel verdankt. Gen. 5, 21–24 wird bereits als Reaktion der Pentateuchredaktion auf die Existenz separater, „nichtmosaischer" Henochkreise mit einem abweichenden Kalender (364 Tage) gedeutet (170f). Diese ganze Theorie leidet daran, daß wir keinen einzigen Beleg für die Existenz eigener „Henochkreise" besitzen (die in irgendeinem Sinn als gegenüber den „mosaischen" Kreisen unabhängig zu sehen wären). Warum werden solche nichtmosaischen „Gefolgsleute des Vorzeitweisen Henoch" (260) nie wirklich als Gruppe greifbar? In Qumran und später bei den frühen Christen wurde Henochliteratur ja ausgiebig neben der Thora rezipiert, und 4. Esra 14 sah kanonische und apokalyptische Literatur als Außen- und Innenseite, Exoterik und Esoterik derselben Offenbarung. Dennoch macht B.s Sicht manches plausibel (nicht zuletzt die änigmatische Stelle Gen. 5, 21–24). B.s scharfe Kritik z. B. an H. Gese (251f) sieht m. E. viel Richtiges. Das schwächste Glied seiner Kette könnte die Annahme „nichtmosaischer" Trägerkreise sein, d. h. die Ausblendung der Frage nach einer eventuell sehr begrenzten Funktion von Apokalyptik in einem größeren religiösen Symbolkosmos. Das gilt auch für die dtn. Gedanken in Dan. 9 (238–240) und für das Jubiläenbuch, das B. bereits als Harmonisierung dieser Traditionen sieht. Die Identifikation der Mosethora mit den mythologischen „Himmelstafeln" der Urzeitweisen sei dabei die „bahnbrechende Leistung" des Jubiläenbuches gewesen (255, vgl. 244). Interessant, wenn auch leider nur angedeutet, ist die Frage, ob Daniel- und Henochapokalyptik in einem Konkurrenzverhältnis stehen (bes. 213). Insgesamt dürfte die These, daß es ein „Moses-" und ein „Henoch-Judentum" gegeben habe, überzogen sein, v. a. wenn diese sogar als latente Konkurrenten (266 mit A. 6) gedeutet werden.

In seltenen Fällen wird etwas Offensichtliches übersehen. 2. Thess. 2 fällt deshalb nicht so weit aus den genregeschichtlichen (literarischen) Definitionen von Apokalyptik heraus, wie B. meint (59), weil hier der Rahmen der Offenbarungsschrift bereits durch die Form des (wohl pseudepigraphen) „apostolischen Briefes" gegeben ist. Nur am Rande hinweisen kann ich auf die Bemerkungen auf S. 116–120 zum Verhältnis der Arbeiten Karlheinz Müllers und G. Reeses, die auf einen Plagiatsvorwurf gegen Müller hinauslaufen. Da diese Vf. diese Frage unter sich offenbar geklärt haben (Müller hat das Vorwort zur um 20 Jahre verspäteten Druckfassung zu Reeses Buch beigesteuert), ist es schwer verständlich, welchen Sinn die Diskussion an dieser Stelle haben soll.

Sprachstil und Darbietungsweise der Studie sind manchmal im Bemühen um Originalität ein wenig leger. Auch wäre bei einer Monographie, die sich primär um äth. Hen. bemüht, das Erlernen der äthiopischen Sprache und Schrift vielleicht zumutbar gewesen (an den wenigen Stellen, an denen der äth. Text thematisiert wird, beruft sich der Vf. auf Auskünfte durch Kollegen). Die Zentralthese hat mich nicht überzeugt, verdient aber sicher weitere Diskussion. Speziell zur Henochliteratur bietet B. zahlreiche Anregungen und wertvolle Beobachtungen; vgl. etwa seine Kritik an Dexingers Datierung der Zehnwochenapokalypse (122). Doch ohne die konsequente und weitreichendere Berücksichtigung auch außerjüdischer Apokalyptik in ihren konkreten geschichtlichen Entstehungsbedingungen kann ich mir einen Fortschritt in den zentralen Fragen der Apokalyptikforschung nicht vorstellen.

Hofheim Marco Frenschkowski

Levin, Christoph: **Das Alte Testament.** – München: C. H. Beck 2001. 127 S. (Wissen in der Beck'schen Reihe, 2160), kt € 7,50 ISBN: 3–406–44760–0

Christoph Levin bietet in der C. H. Beck-Reihe „Wissen" den Bd „Das Alte Testament", der dem NT-Bd von Theißen vorausgeht.

Kap. 1 und 2 behandeln die Textgeschichte mit ihren Übersetzungen und ihren Kanones.

Kap. 3 markiert den Standort: „Das Alte Testament als die religiöse Überlieferungsliteratur der nachexilischen Judenheit".

Die Niederlagen von 722 und 587 haben die Literatur schaffenden Institutionen der beiden Königreiche Israel und Juda vernichtet, erst die Gemeinde des zweiten Tempels ab 520 hat wieder eine „Schreibkammer, sowie ein literarisches Archiv" einrichten können (22). Um den nachexilischen Zwang zu Neuerungen zu verdecken, werden diese in die vorexilische Zeit zurückprojiziert und ständig bis in die Zeitenwende hinein neu interpretiert (22–27).

Es ist richtig, daß das Alte Testament das literarisch fest geschriebene Ergebnis eines ständigen Interpretationsprozesses ist. Doch der Startpunkt der Verschriftlichung wird mit dem Datum 520 v. Chr. sehr spät und sehr eingeengt festgelegt. Nun muß L. mit den gängigen Standardhypothesen aufräumen.

Kap. 4 „Reste der altisraelischen Literatur" begrenzt die Traditionen auf Sammlungen von Weisheitssprüchen in Spr 10,1–30, auf das Bundesbuch Ex 20,22–23,33 und seiner Novellierung Ende des 7. Jh.s in Dtn 12–26, auf Verskomplexe in den Psalmen und auf einige, wenige Überlieferungen zu den Propheten, insbesondere zu Elija, Elischa und Jesaja.

Ab Kap. 5 beginnen „Die großen Redaktionen des 6. Jh.s v. Chr.". „Das Jahwistische Geschichtswerk" stammt noch von 598, doch das deuteronomistische Geschichtswerk geht bereits auf die frühe Nachexilzeit zurück. Es folgen das Buch Jeremia, der Dekalog, das Deuteronomium, das Buch Ezechiel, die Priesterschrift, die Redaktion des Pentateuchs, Deutero-Jesaja, das Buch Jesaja und das Buch Hosea. Für die folgenden Bücher nahm bereits die klassische Einleitungswissenschaft die nachexilische Redaktion an. Sie werden in den weiteren Kap.n 14–18 vorgestellt. Zwei Kap. zum Kanon und zur Unabgeschlossenheit des Alten Testaments runden diese Einführung ab. Der Stil ist flüssig. Es werden einprägsame Textausschnitte geboten.

Doch es fragt sich der Rez., ob er dieses Buch Studenten und Praktikern der Theologie empfehlen kann. M. E. hätte L. wesentlich deutlicher machen müssen, daß neben seiner These vom „Literatur schaffenden Interesse" eine Reihe anderer Thesen mit gleichem Recht vorgetragen werden müssen. Wenn Mose ein ägyptischer Name ist und die Leviten aus „Standesbewußtsein" ihn tradieren (40–41), ist doch mit diesem Motiv noch nicht die Anführerschaft des Mose bei der Exodus-Tradition erledigt (so aber 50–51). In J steht daher die „Fremdlingsschaft" im Mittelpunkt, die sich aus „dem weltweit zerstreuten Judentum" erklärt (52–53); deshalb gehört J auch in die beginnende Exilzeit (54–55). Sind die archäologischen Zeugnisse so wenig aussagekräftig, daß J keine echten Erinnerungen mehr enthält, sondern nur noch interpretative Rückprojektionen? Man sollte dieses

Dilemma jedesmal benennen und dem Leser dann die Entscheidung überlassen. Schließlich bietet der ägyptische Hellenist Manetho parallel zu den Anfängen der Septuaginta in der ersten Hälfte des 3. Jh. v. Chr. unabhängige Quellen vom hebräischen J, den er sicherlich noch nicht lesen konnte. Außer Jesaja werden die Propheten Jeremia, Ezechiel, Hosea und die vielen weiteren Propheten zu literarischen Fiktionen. Läßt sich dem tradierten Charakterbild des Jeremia vom leidenden, gerechten Propheten so wenig trauen? Deutero-Jesaja läßt sich sicherlich die wenigen Jahre von Kyros auf Darius I. verschieben, doch verwundert es, daß die kollektive Übertragung des königlichen Gottesknechtes auf das Volk nachträglich wieder für den leidenden Gottesknecht individualisiert wird (89). Außerdem leuchtet mir nicht ein, weshalb der Fall von Babylon durch Kyros 539 v. Chr. noch nicht das Ende des Exils bedeutet. Wer herrscht bis 525, der Eroberung Ägyptens durch Kambyses, in Israel? Es ist zweifellos interessant, gegen den Strich zu lesen. Doch Leser, die keine andere Standard-Einführung kennen oder zur Hand nehmen, werden von diesem Buch zu einer einseitigen Sicht geführt, die hypothetischer und phantasiereicher bleibt als die klassische Formkritik. Nur zusammen mit einem anderen Standardwerk kann dieses Buch empfohlen werden.

Dortmund Detlev Dormeyer

Nentel, Jochen: **Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks.** Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23; 24; 1 Sam 12 und 1 Kön 8. – Berlin: W. de Gruyter 2000. XV, 338 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 297), geb. € 98,00 ISBN: 3–11–016864–2

Gab es das deuteronomistische Geschichtswerk? Und wer macht das Rennen: Schichten- oder Blockmodell? Das sind die Fragen, mit denen ich neuere redaktionsgeschichtliche Studien zu den Büchern Dtn – Kön ergreife. Doch davon erhält in dieser bei H.-C. Schmitt erstellten und 1999 von der Theologischen Fak. der Univ. Erlangen-Nürnberg angenommenen Diss. nur die erste eine argumentative Antwort: Die Untersuchung der im Untertitel genannten Reflexionsreden bestätigt, daß sie untereinander einen Sachzusammenhang bilden, der die Annahme einer kohärenten auktorialen Planung aufgrund einer übergreifenden theologischen Grundidee erfordert. Das erscheint in der Tat plausibler als die Einsprüche, die neuerdings Anhänger gewinnen und sich v. a. auf gewisse, mit den geschichtlichen Phasen wechselnde Gestaltungsprinzipien berufen. Die Forschung am DtrG verfängt sich damit in derselben methodischen Falle wie unsere Disziplin insgesamt: Wenn das Postulat strikter konzeptioneller Folgerichtigkeit bei einheitlichen Texten verlangt, mit immer kleineren Bruchstücken zu rechnen, muß das Verfahren schließlich seine eigenen Prämissen ins Zwielicht rücken. Die Arbeit Nentels ist insofern ein willkommenes Gegengewicht gegen überzogene Erwartungen an die formale und konzeptionelle Uniformität eines solchen Sammelwerkes, dessen Gestaltungsspielraum durch die verarbeiteten Materialien begrenzt war und wo schon das theologische Grundkonzept den einzelnen Epochen einen Eigencharakter zuwies, der sich in der schriftstellerischen Form niederschlagen mußte.

Die zweite Frage ist für N. hingegen eine ausgemachte Sache, denn er steht fest auf dem Boden des Schichtenmodells, und die Konkurrenz ist ihm allenfalls knappe Notizen in Literaturberichten wert. Dabei übernimmt er das Schichtenmodell („Göttinger Modell") in der von seinem Lehrer H.-C. Schmitt[1] entwickelten Variante und schreibt sie, wie zuvor schon seine Kollegin U. Schorn,[2] für einen Kreis von Schlüsseltexten aus: DtrP entfällt mangels Indizien, und DtrN wird zu einem allgemeinen Sammelbecken spätdeuteronomistischer Hände erweitert. Entsprechend tritt dafür eine neue, von O. Kaiser geprägte Sigle „DtrS" ein (für „spätdeuteronomistische Redaktoren"), womit nur noch ein vager Zeitrahmen, aber keine inhaltliche Programmatik mehr umrissen wird. Die „im fünften Jh. oder später" aktive Vf.gruppe bearbeitete auch nicht allein die Grundschicht DtrH, sondern klammerte sie mit dem Pentateuch zu einem Großgeschichtswerk zusammen.

Methodisch treibt N. Literarkritik, wobei gilt: Was sich in den untersuchten, anerkanntermaßen dtr Perikopen als sekundär erweist, ist generell DtrS (von wenigen separaten Glossen abgesehen). Das Vorgehen ist ermöglicht durch den Verzicht auf die Spezifikation DtrN, die eine Beschränkung auf Passagen mit ausgeprägt „nomistischem" Stempel verlangte, ein Erfordernis, dem schon das herkömmliche Schichtenmodell nicht hatte genügen können. Insofern versucht die Erlanger Spielart, einer vielfach vorgetragenen Kritik am Göttinger Modell den Wind aus den Segeln zu nehmen. Beim gegebenen Untersuchungskorpus deckt sich DtrS allerdings in hohem Maße mit DtrN, wie von T. Veijola abgesteckt. Dieses Korpus gilt als literarisch in einer nicht präzisierten Weise mehrschichtig, aber konzeptionell gleichwohl so kohärent, daß es als geschlossene Größe beschrieben werden kann. Die Summe der Aussagen dieser Texte ergibt dann das theologische Profil von DtrS.

Was Trägerschaft und Intentionen angeht, so erneuert N. für DtrH entschieden die These Noths,[3] das Riesenwerk entspringe allein dem Deutungsbedürfnis eines Privatmanns der Exilszeit mit „rückwärtsgewandte[r] Theologie": „Er zeigt nur, wie es zur gegenwärtigen Situation des Exils kam, aber er zeigt keinen Ausweg und Neuanfang." Wenn irgend etwas mittlerweile klar geworden sein sollte, dann daß dies nicht stimmen kann. Hingegen „kann es sich bei den spätdeuteronomistischen Redaktoren (...) nur um Gelehrtenkreise, genauer um Schriftgelehrte handeln", die „die Situation der exilisch / nachexilischen Zeit bewältigen [wollen], ohne dabei die von DtrH vorgegebene Ernsthaftigkeit des Gerichtes aufzugeben". Das taten sie mit einem Katalog geeigneter Theologumena wie der Sündhaftigkeit Israels und Gnädigkeit Gottes, Rufe zu Umkehr und Abkehr von Fremdgöttern, Hinweise auf die Bedeutung der Fürbitte u. a. m. Im einzelnen sei für die Liste typisch dtr Themen auf das Buch selbst verwiesen.

Die Überzeugungskraft des Modells wird davon abhängen, wie man zu den Grundproblemen des DtrG generell steht. So schreibt N. beispielsweise die Entlastung Samuels in 1 Sam 12 in den gewohnten Bahnen des Schichtenmodells DtrS (als Erben von DtrN) zu. Indes bestreitet er Veijolas Unterscheidung zwischen königsfreundlichem DtrH und königsfeindlichem DtrN/S und erkennt mit L. Schmidt schon bei DtrH eine ambivalente Sicht des Königtums, die DtrS lediglich vertieft. Damit gerät freilich eine wesentliche Säule dieser Schichtentrennung überhaupt ins Wanken. Zudem blieb mir auch bei N. das Recht der Selbstverständlichkeit verborgen, mit der die Gefolgsleute Noths von einem exilisch-nachexilischen Hintergrund des Kap.s ausgehen. Aus V. 25 entnimmt N.: „Das Königtum ist für DtrS Vergangenheit." Dort wird allerdings die Zukunft Israels derart nahtlos mit dem Schicksal des Königtums parallelisiert, daß man sich fragt, wie DtrS damit eine Hoffnungsperspektive aufgewiesen haben sollte. Ist 1 Sam 12 nicht besser aus einer vorexilischen Situation verständlich, wo V. 25 warnend auf das Ende des Nordreiches anspielt? Ferner frage ich mich nach wie vor, wieso die Fürbitten des Tempelweihegebets (1 Kön 8,22–53) eine exilisch-nachexilische Situation voraussetzen sollen statt, wie Vertreter des Blockmodells zu zeigen versucht haben, ein vorexilisches Ambiente. Die beachtlichen Argumente von B. Halpern[4] haben es nicht einmal in Nentels Literaturverzeichnis geschafft, von Berücksichtigung ganz zu schweigen. Dieses Muster gilt leider für das gesamte Buch. So war etwa das Goldene Zeitalter Israels für DtrG nicht, wie der Vf. wiederholt meint, die Zeit der Landnahme, sondern die prälapsarische Periode „Salomos in all seiner Pracht" (Mt 6,29 par), als der König im vereinigten Israel eine ideale kultische Praxis nach dtn Standards sicherstellte und dadurch eine beispiellose Glanzzeit heraufführte, ein deutliches Signal, was man von der joschijanischen Reform für Juda erwarten durfte, jedenfalls wenn man das DtrG* von einer Ursprungssituation im späten 7. Jh. versteht. Das hat in aller Breite G. Knoppers illustriert,[5] ein weiteres Werk, das Nentel nicht der Nennung wert befand.

Einzelnes: Mitunter geht die innere Pluralität von DtrS so weit, daß sogar Passagen darunter fallen, wo das Fehlen in *G** auf ein besonders junges Alter deutet, wie beispielsweise 1 Kön 6,11–13 und Jos 24,5aα. Der letzte Fall wiegt besonders schwer, weil dort die Nennung von Mose und Aaron das gleichartige Phänomen in 1 Sam 12,6.8 als typisch für DtrS erweisen und zudem den Einfluß priesterlicher Sprache auf DtrS belegen soll, den Nentel in den Fußstapfen seines Lehrers postuliert. Dafür ergeben sich außerhalb von 1 Kön 8,1–13 nur ganz sporadische Indizien, wie ohnehin die Querbezüge zum Pentateuch dürftig und auf einer zu hohen Abstraktionsebene angesiedelt bleiben. Dabei wären gerade sie für die These einer von Gen bis Kön reichenden Redaktion unentbehrlich.

Das Buch dürfte v. a. für jene interessant sein, die ohnehin vom Schichtenmodell überzeugt sind. Es zielt auf Leser, die in rein innerschulischer Binnenkommunikation einen Gewinn erkennen können, und veranschaulicht abermals, daß sich wissenschaftliche Hypothesen v. a. über persönliche Schülerverhältnisse fortpflanzen.

Mainz Hermann-Josef Stipp

[1] Vgl. aus den zahlreichen Aufsätzen H.-C. Schmitts zum Thema v. a.: Das spätdeuteronomistische Geschichtswerk Gen. i – 2 Reg. xxv und seine theologische Intention, in: J. A. Emerton (ed.), Congress Volume Cambridge 1995 (VT.S 66), Leiden: Brill 1997, 261–279.

[2] U. Schorn, Ruben und das System der zwölf Stämme Israels. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Bedeutung des Erstgeborenen Jakobs (BZAW 248), Berlin / New York: de Gruyter 1997.

[3] M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (SKG.G 2), Halle: Niemeyer 1943, bes. 151f.

[4] B. Halpern, The first historians. The Hebrew Bible and history, San Francisco: Harper & Row 1988, 168–171. Zu meiner eigenen Position vgl. Rez., Die sechste und siebte Fürbitte des Tempelweihegebets (1 Kön 8,44–51) in der Diskussion um das deuteronomistische Geschichtswerk, JNWSL 24/1 (1998), 193–216.

[5] G. N. Knoppers, Two nations under God. The deuteronomistic history of Solomon and the dual monarchies. Vol. I: The reign of Solomon and the rise of Jeroboam (HSM 52), Atlanta, GA: Scholars 1993, 91ff.

North, Robert: **The Biblical Jubilee ... After Fifty Years**. – Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2000. 167 S. (Analecta Biblica, 145), kt DM 12,40 ISBN: 88–7653–145–9

Robert North feiert das fünfzigjährige Jubiläum seiner Diss. *Sociology of the Biblical Jubile,* Rom 1954 (Analecta Biblica, 4). Er verzichtet auf die Neuauflage seines klassischen Werkes und bietet seine in der Zwischenzeit gesammelten Erkenntnisse in einer zehn Abschnitte umfassenden Folge von lockeren, themenzentrierten Kurzabhandlungen dar. Ihm wichtig erscheinende Literatur bespricht er *en passant*; Rückgriffe auf die eigenen Positionen erleichtern die Einsicht in die (Halb)Jahrhundertdebatte. Am Ende steht die Erkenntnis, daß sich eigentlich nur an zwei Punkten wesentliche Änderungen der Gesprächslage feststellen lassen: Es geht in Lev 25, dem „Jobel"-Kap., nicht um eine Zusammenfassung der altisraelitischen Sozialgesetzgebung, sondern: „Its real focus is the independent small farmer (...) [and] (...) the perpetual inalienability of landed property within the same ‚important families' who had it ‚ever since the settlement-days'". „Second (...) most farmers dwelt in the cities (...)" (127). Das scheint ein relativ mageres Ergebnis für den gehabten Aufwand zu sein. Glücklicherweise enthalten die ca. 120 S. Buchtext eine ganze Reihe interessanter und nützlicher Beobachtungen.

Der erste Abschnitt, „Jubilee" (9–19), zeigt die Konturen des alle 50 Jahre wiederkehrenden Ereignisses auf (Rückkehr zum Familienbesitz; Praktikabilität der Löse- und Rückkaufvorschriften; Bestimmung des Zeitintervalls; Etymologie von *yobel*; Geltungsbereich). Es folgen Anmerkungen zur „Brache" (21–31): Wie verhält sich Lev 25 zum sozial begründeten Brachjahr im Siebenerrhythmus (Ex 23,10–12)? Welches Ziel hat die Ackerruhe? Wie berechnete man das (fünfzigste) Jobeljahr (vgl. 26f.; auch 13f.)? Im dritten Segment geht es um „Landbesitz" (33–42) und im vierten um den „Rückkauf" verpfändeter Grundstücke (43–48). Grund und Boden gehört eigentlich Jahwe, ist aber den Familien als Erbbesitz übereignet. Die soziale Entwicklung Israels begünstigte den Großgrundbesitz. Warum konnten sich nicht alternativ Kooperative bilden? Nach J. R. Ziskind und dessen Gewährsmann Petrus Cunaeus (1586–1638) waren die Jobeljahrvorschriften teilweise illusionär, aber gerecht (vgl. 39–41). Der „Löser" (*go'el*) kann durch Freikauf und Rückkauf das Geschick der in Schuldknechtschaft geratenen Verwandten wenden, das Erbe für die Familie sichern (vgl. Jer 32). Die nächsten beiden Teile behandeln „Darlehen" und „Schuldsklaverei" (49–58; 59–71). Das Zinsverbot Lev 25,35–38 ist der älteste Kern des Kap.s. Positiv will es „den Bruder am Leben erhalten" (51). Vielleicht galten für Geschäftsdarlehen ganz andere Regeln. Der Verschuldete verlor bei Insolvenz sein Land und seine Freiheit. Er wurde wohl auf dem verpfändeten Hof zum Pächter (Leibeigenen?) des Gläubigers. Die juristischen Feinheiten aller relevanten hebräischen Termini bleiben in der Diskussion umstritten.

Im siebten Abschnitt ist von den „Städten" (73–84) die Rede. Das Verhältnis von Land- und Stadtbewohnern ist umstritten, aber auch die Chronologie der Sozialstrukturen. N. referiert auf S. 74–76 die vorstaatliche Stadtentwicklung in Israel nach F. S. Frick, The City in Ancient Israel (Missoula 1977) und auf S. 76–78 nach N. P. Lemche, Early Israel (Leiden 1985). In das Grundmuster ist Lev 25 einzuordnen: Handelt es sich um vorstaatliche Regelungen, evtl. um Besitzgarantien für die unmittelbaren Nachkommen der Mose- und Josuascharen, welche die Landnahme mitgemacht hatten? Starke Argumente sprechen allerdings für das Ende der Exilszeit, als die Landrückgabe an die Heimkehrer aus Babylonien zur Debatte stand (vgl. bes. 80–82). Die literarkritische Analyse von Lev 25 (darüber hinaus des „Heiligkeitsgesetzes" und der „Priesterschrift") kommt an achter Stelle zur Sprache (85–100). Hier, wie auch in Sektion neun („Historizität"), sind nicht mehr die altisraelitischen Realien im Visier, sondern neuzeitliche wissenschaftliche Methodologien. Der Vf. nimmt verschiedene literarkritische Modelle (K. Elliger; J. A. Fager; E. Cortese; R. Kilian; A. Cholewinski) zum Anlaß, seine eigene, in der Sache begründete, vierstufige Abfolge der Landgesetze zu präsentieren (110–112): An das Zinsverbot von Lev 25,23 lagerte sich die Brache an, es folgten die Freilassungsvorschriften für Schuldsklaven und das Jobeljahr. Im übrigen brechen im Abschnitt neun Grundfragen der Bibelexegese auf. Wie vertrauenswürdig sind die biblischen Zeitangaben selbst? Schließt die biblische Wahrheit die historischen und andere heute als Maßstäbe benutzten Kategorien ein oder aus? N. hält an traditionellen historisierenden Vorstellungen fest, ohne sich jedoch völlig an sie auszuliefern. Sein zweifach zitiertes Credo lautet:

„Regarding the fundamental(ist) question, ‚Did God really speak exactly these words to Moses?' we would give the answer of most believing exegetes today, ‚The historical religion of Israel is wholly based on the conviction of a certain Moses, that God's will was communicated to him and put by him into the Pentateuchal codes; and the scribes (...) felt that they were remaining faithful in introducing into the text small explanatory or updating notes." (102; vgl. 113; der Status „believing exegete" erscheint noch öfter).

Die Diss. von 1950 (1954) stützt sich häufig auf päpstliche Lehrschreiben; sie sollen die dogmatische Auslegung absichern. Denn es kommt N. noch immer auf die Glaubensstärkung der „Gläubigen" an. Dazu heißt es programmatisch in seiner Diss.:

Es ist Aufgabe der Exegeten, „to detach from (...) the temporal details of the sacred texts their permanent doctrinal contents." (R. North, Sociology, 213).

Mit solcher Zielsetzung stimmt auch der Versuch überein, in einem letzten Kap. die Verbindungslinien zur heutigen Weltsituation zu ziehen: Unter der Überschrift „Jetzt, im Jahr 2000", erörtert der Vf. die christliche Auslegungsgeschichte von Lev 25, ihre messianische Deutung (vgl. Jes 61,1; Luke 4) und ihre Verbindung zur „Befreiungstheologie" unserer Tage (118f.). Schließlich möchte er das Erarbeitete in die heutige Gegenwart und das Gesellschafts- und Wirtschaftsgefüge (nur der westlichen Welt?) umsetzen. Der Versuch ist lohnenswert, doch setzt er eine tiefgehende hermeneutische Besinnung voraus. Das Modell der antiken Kleinbauern ist in unserer hochindustrialisierten Gesellschaft schwer zu vermitteln. Etwas einfacher ist es vielleicht mit dem Gedanken des Schuldenerlasses für die (durch eigenes oder fremdes Fehlverhalten verursachte Krise der) ärmsten Länder (123f.).

N. lädt also zu einer Besichtigungstour seines alten Hauses von 1950 ein. Auf Abriß und Neubau hat er verzichtet, obwohl ihm der alte Titel „Sociology of the Biblical Jubilee" zu Recht nicht mehr brauchbar erscheint (7: die Studie war immer eine „*Theologie* des Jobeljahres"). Aber das Gebäude stimmt nach seiner Meinung. Der Vf. braucht die Leser nur hineinzuführen und ihnen strahlend ausgewählte Nischen, Einrichtungen, Aussichten vorzuführen. (Der Betrachter muß natürlich den Altbau kennen und mögen). Die in fünfzig Jahren aufgelaufenen Gegenvorschläge werden wohlwollend bedacht, sind aber in der Regel bedeutungslos. Den Vf. interessieren die Realien des göttlichen Planes für eine gerechte Gesellschaftsordnung. Ihren Rahmen stellen die katholischen Soziallehren. Eine hermeneutische Besinnung auf relativierende Standorte und wechselnde Umfeldbedingungen liegt dem Vf. fern.

Marburg Erhard S. Gerstenberger

Exegese des NT

Broer, Ingo: **Einleitung in das Neue Testament II.** Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons. Würzburg: Echter 2001. 290–730 S. (Neue Echter Bibel. Ergänzungsband zum Neuen Testament, 2/II), pb. € 34,80 ISBN: 3–429–02316–5

Drei Jahre nach dem ersten Bd seiner neutestamentlichen Einleitung[1] legt Ingo Broer (Univ. Siegen) den zweiten erheblich umfangreicheren Bd zur ntl. Briefliteratur und der Johannesoffenbarung vor. Neben der nun schon in 4. neubearbeiteter Auflage vorliegenden Einleitung von Udo Schnelle[2] liegt jetzt auch eine vollständige, aktuelle ntl. Einleitung aus der Feder eines kath. Neutestamentlers in deutscher Sprache vor. Beide Werke zeigen eindrücklich, wie hoch die ökumenische Annäherung und wie weit die Übereinstimmung in historisch-kritischer Analyse und Interpretation der einleitungswissenschaftlichen Fragen heute ist.

Der Bd II von B. schließt in Anlage, Aufbau und sorgfältiger Stoffbeherrschung und -präsentation nahtlos an die Vorzüge des ersten an.[3] Die Gliederung des Stoffes und die gut nachvollziehbare Argumentation, die nicht mehr zu wissen vorgibt, als sich guten Gewissens zu erkennen gibt, ist vorbildlich. Inhaltlich wird die gesamte ntl. Briefliteratur in ausführlichen Darlegungen vorgestellt (die sieben echten Paulusbriefe: 1 Thess; 1–2 Kor; Phil; Philemon; Gal; Röm; die unechten Paulusbriefe: 2 Thess; Kol; Eph; 1–2 Tim; Tit; Hebr; die katholischen Briefe[4]: Jak; 1–2 Petr; Jud; abschließend auch die Johannesoffenbarung): Dazu zählen archäologisch-lokalgeschichtliche und religionsgeschichtliche Forschungsergebnisse ebenso wie die klassischen Fragen nach der Gründung der jeweiligen Gemeinde, ihrer Geschichte, nach der Zeit, dem Vf., dem Anlaß, dem Ort und den Adressaten des Briefes und der Aufweis der leitenden theologischen Anschauungen eines Schreibens. Sehr hilfreich sind zudem die grundlegenden Informationen zum antiken Briefwesen (301–315), eine zusammenfassende Skizze zu Leben und Wirken des Apostels Paulus (320–338) sowie die Exkurse: „Die Fähigkeit zum Lesen und Schreiben und das Postwesen in der Antike" (308–313); „Reisen in der Antike und die Reisen des Paulus" (336–338) und der umfangreiche Exkurs: „Die Pastoralbriefe als pseudepigraphische Briefe, oder: Pseudepigraphie und Heilige Schrift" (557–568). Sachgerecht abgeschlossen wird die ntl. Einleitung mit Ausführungen zur

[1] Vgl. Broer, Ingo: Einleitung in das Neue Testament. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur (NEB.NT Erg. 2/1), Würzburg 1998.

[2] Vgl. Schnelle, Udo: Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen (1994) ^{4}2002.

[3] Vgl. die Besprechung in: ThRv 95 (1999) 301f.

[4] 1–3 Joh wurden schon in Bd I zusammen mit dem JohEv besprochen.

Bildung des ntl. Kanons (685–702). Hier beobachtet und beschreibt B. den komplexen Prozeß des Wachstums des ntl. Kanons aus der Sicht eines Historikers (699: „der Kanon ist nicht von starker Hand in der Kirche durchgesetzt worden, [...]"). Die theologischen Fragen, die mit dem Kanon verbunden sind, weist er der Systematik zu (685f.). Schon ab Mitte des 2. Jh.s n. Chr. gibt es Anzeichen dafür, daß „einige schriftliche Dokumente des Christentums der Heiligen Schrift, dem Alten Testament, gleichgestellt werden" (692). Ende des 2. Jh.s liegt „ein gewisser Abschluß" (699) der Kanonbildung vor (mehr als 90 Prozent). Leider verzichtet B. hier auf eine spannende Auseinandersetzung mit der These von D. Trobisch, der annimmt, das NT verdanke sich nicht einem längeren Wachstumsprozeß, sondern der Publikation durch einen Herausgeberkreis im 2. Jh.[5]

Wer immer über den aktuellen Stand der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft zuverlässig und gut nachvollziehbar informiert werden möchte, ist gut beraten, sich an die Einleitung von B. zu wenden.

Würzburg Klaus Scholtissek

[5] Vgl. D. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel, Göttingen 1996; vgl. ders., Das Neue Testament: eine Auswahl von Gottes Wort, in: BiKi 57 (2002) 200–203.

Hartmann, Michael: **Der Tod Johannes' des Täufers.** Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie auf dem Hintergrund narrativer, intertextueller und kulturanthropologischer Zugänge. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2001. 399 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 45), kt € 45,90 ISBN: 3–460–00451–7

Es handelt sich um eine Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen. Die beiden Hauptteile gehen über „I. Teil: Der Tod des Täufers nach Markus 6" und „II. Teil: Johannes der Täufer in den Antiquitates des Josephus". Eine „Einführung", ein „III. Ausblick" und ein „IV. Schluß" bilden den Rahmen.

In der „Einführung" bietet Michael Hartmann einen knappen Forschungsstand und stellt die neuen narrativen, intertextuellen und kulturanthropologischen Zugänge vor. Mit ihnen werden Mk 6,14–16.17–29 und der Paralleltext Jos. AJ 18,116–119 nach „Kolometrie, Übersetzung, Formkritik (Syntax-Analyse), narrative Perspektive, Kulturanthropologie, geprägte Bedeutungssyndrome, intertextuelle Lektüre, Textsorte, Tradition und Historizität" untersucht. Es geht also um eine Fülle bewährter und neuer Methodenelemente. Sie erzeugen ein farbiges Bild: Mk 6,14–16 ist ein Apophthegma ohne Raum- und Zeitangabe (Formkritik und Textsorte). Die Tradition läßt sich nicht mehr mit der Wort-Pick-Methode definieren, wohl gibt es Anhaltspunkte für eine kohärente Tradition der Inhalte. Die intertextuelle Lektüre bestätigt die frühe Bedeutungsschicht „identifikatorischer Akklamationen" für Johannes und Jesus (89–101).

Für Mk 6,17–29 ergeben sich eine Lebendigkeit des Stils, eine hohe Bedeutung des Oberschichten-Gastmahls in Kontrast zu den anschließenden, spontanen Mahlfeiern Jesu Mk 6,32–44, eine Fülle von literarisch geprägten Zügen, Themen und Motiven, eine intertextuelle Nähe zu Esther und zu Herodot 9,108–113 und ein Grundbestand aus Traditionen zum Martyrium.

Nun sind alle diese Elemente bereits weitgehend bekannt. H. geht es um eine stringente Beweisführung und um eine breit gefächerte Anregung zum Lesen. Die linguistische Sorgfalt bei der Kolometrie, Übersetzung und syntaktischen Formkritik ist beachtenswert. Die narrative Analyse arbeitet stark mit dem impliziten Autor und seinen Leserstrategien. Nur grob wird aber die Sequenzenanalyse nach Bremond übernommen. Die Herkunft meiner Sequenzenanalyse nach Bremond, die Syntax und Ereignisbildung miteinander verbindet, ist für H. unklar, er beschäftigt sich aber auch nicht mit meiner Literatur ab 79 (119–122). Die narrative Analyse sollte vertieft werden. Die semantische Analyse der „geprägten Bedeutungssyndrome" und die „intertextuelle Lektüre" sind dagegen die Stärke der Arbeit.

Die Kulturanthropologie ist mir hingegen zu schematisch von Malina übernommen. Steht wirklich der „Mythos der Ehre" im Mittelpunkt der antiken Kultur? H. gelingt es, für Mk 6 und Josephus zunächst theologische Motive in ihrer kulturellen Bedeutung herauszuarbeiten: „Eine prophetische bzw. philosophische Gestalt tritt gegen den König auf"(170–175). Leider bleibt der Inhalt völlig beliebig. Es geht doch aber beiden Figuren immer um die richtige Lebensweise des Königs. So hätte als weiteres „geprägtes Motiv" der Streit um die Ehe des Königs vorgestellt werden müssen. Leider fehlt es. So kann nach Malina „Die in ihrer Ehre verletzte Herrscherfrau" sofort angehängt werden. Nach Herodot 9; Mk 6,17–19 und Jos. AJ 18 geht es aber den Frauen viel konkreter um die Bedrohung ihrer Ehe. Da das Esther-Buch, das H. als Vergleichstext bevorzugt, dieses Motiv nur indirekt hat, zielt H. sogleich auf den leeren Oberbegriff „Ehre". Für die Antike waren aber Ehe und Ehre nicht identisch, und die Unterordnung der Ehe unter die Ehre erzeugte eher befremdliche Konflikte.

Die Textsortenbestimmung bleibt ebenfalls zu befragen. H. trennt ähnlich wie der Rez. zwischen Gastmahlbericht, die H. „Hofgeschichte" nennt („Hofklatschgeschichte" bei mir) und Märtyrerbericht (221–225). H. räumt ein: „Es fehlt aber ein wichtiges Element eines solchen Berichts, nämlich das Wort des Märtyrers an seine Peiniger" (237). Warum übernimmt er nicht die von mir vorgeschlagene Textsorte „Prophetenleben" nach 2 Chron 24,20f und dem frühjüdischen Buch „Prophetenleben", in denen das letzte Wort fehlen kann? Auf die Textsortenbestimmung legt H. zu Recht wert, weil sie einen Rückschluß auf die Traditionsgeschichte erlaubt: zuerst das Martyrium (Prophetenleben), dann die Hofgeschichte vom Gastmahl, dann die red. Einbettung.

Bei der Frage nach der Historizität bricht aber H. plötzlich ab. Historisch ist die Hinrichtung, wahrscheinlich ist die Kritik an der Ehe, die auch bei Josephus „durchzuschimmern" scheint; aber die Beteiligung der Herodias bleibt unklar (238f). An dieser Stelle habe ich von H. gelernt. Wenn römische Machthaber in der späten Republik Gegner köpfen ließen und die Köpfe in einem Fest weiterreichten (187–189) – Sulla ist mit den massenhaften Hinrichtungen in seinem Haus und Köpfe-wegtragen-lassen zuzufügen (Plut.Cat.3) –, dann konnte der „Fuchs" Herodes Antipas durchaus ein solches Machtzeichen am aufruhrverdächtigen Täufer gegenüber den römischen „Bundesgenossen" historisch vorführen; er räumt wie Sulla mit rebellischen Elementen auf. H. zeichnet anschließend schön nach, wie Josephus diesen Herodianer zunehmend negativ charakterisiert. Die Hofgeschichte fehlt allerdings bei Josephus. Seine Distanz als amtierender Priester zu dem apokyptischen, priesterlichen Dissidenten Johannes war m. E. wohl zu groß.

Insgesamt ist die Arbeit anregend und flüssig geschrieben. Die Intertextualität öffnet die Tore über die hl.n Schriften des Judentums hinaus für die antike Welt. Für diese Leserrezeption stellt die Arbeit einen wichtigen Meilenstein dar.

Dortmund Detlev Dormeyer

Pate, C. Marvin: **The Reverse of the Curse.** Paul, Wisdom, and the Law. – Tübingen: J. C. B. Mohr 2000. XXII, 536 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Reihe 2, 114), brosch. € 64,00 ISBN: 3–16–147286–1

C. Marvin Pate (P.) ist Prof. of Bible am Moody Bible Institute, Chicago, der früheren Chicago Evangelization Society (www.moody.edu), der amerikanischen Öffentlichkeit bekannt durch das Moody Magazine (www.moodymagazine.com) und das Moody Broadcasting Network mit seinen 18 Radiosendern, darunter das WMBI (www.mbn.org; www.wmbi.org). P. ist ausgewiesen durch drei Monographien zu Paulusthemen, darunter einer Theologie des Paulus, die in der Forschung allerdings wenig rezipiert worden sind *(Adam christology as the exegetical and theological substructure of 2 Corinthians 4:7–5:21,* Lanham, Md. 1991; *The glory of Adam and the afflictions of the righteous. Pauline suffering in context,* Lewiston, N. Y. 1993; *The end of the age has come. The theology of Paul,* Grand Rapids, Mich. 1995). Jetzt legt er eine Arbeit zum Gesetzesverständnis des Paulus vor, die Martin Hengel (dem die Arbeit verpflichtet ist, 399 A 93) und Otfried Hofius in die WUNT aufgenommen haben.

P.s These ist: Der Pharisäer Paulus hat einst Gesetz und Weisheit miteinander identifiziert (Kap. 5, 129–170: Phil 3,6; 1Kor 1,20; Röm 2,17–20; Gal 1,13–14; 3,6–14; 4,4–6). Nach seiner Lebenswende ist ihm Christus die Weisheit. Gesetz und Weisheit haben nichts mehr miteinander zu tun, das Gesetz ist annulliert (Kap. 6, 171–231: Gal; Kap. 7, 232–324: Röm; 1Kor; Phil). Gegen eine in der jüngeren Paulusforschung verbreitete Meinung hat es keine positive Funktion mehr im Leben der Christgläubigen (204–211.260–277 und passim, insbes. 415–428: es gibt keinen tertius usus legis). Der Apostel, dessen Gesetzeslehre einst durch und durch ‚Deuteronomistic' war (152), kehrt die Fluch- und Segensworte von Dtn 27–30 um: Verflucht ist, wer die Worte des Gesetzes tut (bzw. wer sich darum bemüht, denn das

Gesetz ist unerfüllbar), gesegnet ist, wer an Christus glaubt (171–324 passim). Damit setzt Paulus ‚universalism' und ‚fideism' (171–324, als cantus firmus: 171.172.211–231.232.251 usw.) gegen den im Judentum verbreiteten ‚particularism' und ‚nomism', der das Resultat eines positiven Verhältnisses von Weisheit und Gesetz ist (Kap. 1–4, 21–128: Sir; Bar; PsSal; SapSal; 4Makk; 3Sib; Arist; TestXII; 4Esr; 2Bar; Dan; 1Hen; Qumran – sie alle, trotz vieler Unterschiede, „unified in their attempts to positively associate wisdom and law in terms of nomism and particularism", 128; ähnlich auf ihre Weise die ‚Judaizer' in Galatien und Matthäus, Kap. 8, 325–365, sowie Lukas und Jakobus, Kap. 9, 366–407, die in ihrem Bestreben, zwischen Paulus und seinen Gegnern zu vermitteln, „both manifest a certain amount of nomism and particularism", 366 [die Tübinger Schule hat das Verhältnis zwischen Paulus und seinen Gegnern im wesentlichen richtig gesehen, 366.399 und Appendix III, 438–444]). Aus der Perspektive des Apostels ist der jüdische ‚nomism' ‚synergistic' und deshalb ‚legalistic' (16.409.435.437 A 12). „In failing to perceive that covenantal nomism was still legalistic in orientation, [E.P.] Sanders, we believe, put many Pauline scholars thereafter on a course that, in effect, has detracted from the apostle's scandalous message of the cross – the crucifixion of the Messiah spelled the end of the law" (409; gemeint ist v.a. J. D. G. Dunn, „along with the new perspective on Paul", Appendix II, 435–437: 437 A 12).

Die sog. ‚neue Perspektive' ist auf dem Holzweg, und das Judentum ist, in der Sicht des Apostels und auch unabhängig davon, eine legalistische Religion. Das sind kühne Thesen, die gut begründet sein wollen. Gelingt P. der Nachweis? Ich meine: nein. Die Arbeit hat zwar ihre Stärken: Der Vf. hat viele Quellen zur Kenntnis genommen und viel Sekundärliteratur rezipiert (35 S. Literaturverzeichnis); er diskutiert in z.T. seitenlangen Anmerkungen eine Fülle von Einzelproblemen und nimmt fundiert Stellung; in vielen Punkten wird man ihm gern zustimmen. Im Ganzen indes kann die Untersuchung nicht überzeugen. Sie weist gravierende sachliche und methodische Mängel auf. Die wichtigsten:

(1) Die Analysen decken die These vom ‚legalistischen', weil ‚synergistischen' Judentum in keiner Weise. Sie steht in der Einleitung, in der Konklusion und in Appendix 2, und der Vf. verwendet auf sie kaum mehr als drei Sätze. In Anbetracht der immensen Relevanz des Problems und der intensiven Debatte der letzten Jahrzehnte ist das bemerkenswert. Zwar behauptet P. kühn, die Analyse von Teil I (= Kap. 1–4) habe zu diesem Ergebnis geführt (409), aber dem ist nicht so. Das Thema von Teil I ist ein ganz anderes, selbst die Stichworte ‚legalistisch' und ‚synergistisch' sucht man auf den fraglichen S. (fast) vergeblich (vgl. nur das Ergebnis 126–128).

Mit der Rede vom jüdischen ‚Legalismus' greift P. entschlossen auf eines der zentralen Verdikte der einst verbreiteten christlichen Sicht des Judentums zurück, die nach drei Jahrzehnten christlich-jüdischen Dialogs weithin als obsolet gilt. Auch andere längst überholt geglaubte Urteile über das Judentum um die Zeitenwende begegnen dem Leser: die Pharisäer sind eine „orthodox Jewish group of the first century" (132); der Pharisäer Paulus hält sich an die Tora „(some 613 commandments)" und an die mündlichen Traditionen „(perhaps as many as 6,000!)" – Regeln, die „were designed to be a protective fence around the Torah by reducing life to a system of rules that covered every conceivable circumstance" (ebd.); Gesetzesobservanz und „the nationalistic righteousness of the Jews" lassen sich nicht voneinander trennen (247); Paulus fühlt sich „personally obligated to purge Judaism of its newest rival faith – Christianity" (133), u.ä.m. Andernorts ist die Forschung darauf aus, genau zu differenzieren, anachronistische Termini zu vermeiden, den Blick frei zu bekommen auf die komplexen Prozesse der Selbstdefinition von ‚Juden' und ‚Christen' im ersten Jh. P. vereinfacht, formuliert griffige Sätze, verfällt in alte Klischees. Das ist ein bedauerlicher Rückschritt.

(2) Der Vf. verzichtet darauf, seine zentralen Begriffe zu klären.

(a) Was heißt ‚legalistisch', was ‚synergistisch'? Wer die systematisch-theologische Debatte der letzten Jahre ein wenig verfolgt hat (z.B. den innerchristlichen Streit um die ‚Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre'), weiß, wie schwierig es ist, sich über die Reichweite der beiden Begriffe zu verständigen. Will man hier ernstlich vorankommen, müßte man die Auseinandersetzung mit E. P. Sanders und der Kritik an seinem Modell des ‚covenantal nomism' aufnehmen und dabei auch das Gespräch mit der neueren Judaistik und ihrer Interpretation der Quellen suchen. Die Wiederholung alter konfessioneller (Vor-)Urteile bringt uns nicht voran.

(b) Was heißt ‚universalistisch', was ‚partikularistisch'? In P.s Raster kommen alle in Teil I analysierten jüdischen Quellen auf der Seite des ‚Partikularismus' zu stehen. Jede Schrift, die ihr ‚Judentum' nicht entschlossen preisgibt und Weisheit und Gesetz radikal dissoziiert, ist für ihn ‚partikularistisch'. Der Aristeasbrief richtet sich an jüdische Leser – ergo ist er ‚partikularistisch' (71). Das 4. Makkabäerbuch verwendet zwar „Greek concepts", und es hat eine „universalistic perspective", aber die Konzepte „are brought apologetically into the service of the author's Judaism" – ergo ist 4Makk ‚partikularistisch' (57). Ein Jude kann offenbar gar nicht ‚universalistisch' denken. Es braucht einen Paulus, um diese einzig legitime Position zu formulieren: „Paul replaced Jewish particularism with universalism" (212). Kein Wunder, daß bei diesem Raster am Ende auch Matthäus (trotz 28,18–20!), Jakobus und sogar Lukas (er „remains very much Jewish in his thinking", 379), auf der Seite des ‚Partikularismus' zu stehen kommen.

(3) Der Vf. übergeht einschlägige Texte. Seine These, die Tora spiele für Paulus keine positive Rolle mehr im Leben der Christgläubigen, hätte er erweisen müssen an den Texten, die gemeinhin als stärkste Argumente gegen diese Annahme gelten: Röm 12,19–20; 1Kor 5,13; 6,16; 7,19 (ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν, ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ) usw., wo Paulus seine – überwiegend nichtjüdischen – Leser/innen ausdrücklich und ganz selbstverständlich auf die Tora verweist (dazu z.B. W. Schrage: *Ethik des Neuen Testaments*, GNT 4, Göttingen ²1989, 211–214). Keinen dieser Texte diskutiert der Vf. (1Kor 7,19f kommt 289f immerhin vor, aber in anderem Kontext).

(4) Der Vf. kennt wichtige Literatur nicht. Wer steile Thesen vertritt, hat sich den Argumenten der anderen Seite entschlossen zu stellen. Es ist daher trotz des umfangreichen Literaturverzeichnisses kaum zu entschuldigen, daß P. weder James Dunn's monumentale Theologie des Paulus zur Kenntnis genommen hat (*The theology of Paul the apostle*, Edinburgh 1998) noch Karin Finsterbuschs einschlägige Arbeit, die für ihn über weite Strecken ein ideales Gegenüber gewesen wäre (*Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen. Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik*, StUNT 20, Göttingen 1996). Auch Hans-Joachim Ecksteins eingehende Analyse von Gal 2,15–4,7 kommt nicht vor (obwohl sie in derselben Reihe erschienen ist: *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2*,15–4,7, WUNT 86, Tübingen 1996), die Paulusbücher von Jürgen Becker und Eduard Lohse kennt der Vf. nicht, u.ä.m.

(5) Die Textexegesen sind z.T. oberflächlich. Oft schließt der Vf. sich an eine Meinung aus der Literatur an und bekräftigt sie noch einmal, anstatt eine eingehende Analyse der paulinischen Argumentation vorzunehmen. So kommt die Forschung nicht weiter.

Ärgerlich sind die Passagen, an denen P. auf die Schnelle über wichtige Texte huscht. Daß τέλος Röm 10,4 ‚Ende' heißt, steht ihm nach anderthalb S. fest (248f). Eine eingehende Analyse der komplizierten Argumentation in Röm 10,1–14 findet nicht statt. Röm 9,31 εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν übersetzt er kurzerhand mit „did not succeed in fulfilling the law" (247), ohne auch nur eine Anmerkung über diese eigenwillige Auslegung zu verlieren. Die immensen Probleme der Exegese von Röm 9,30–33 scheint er gar nicht bemerkt zu haben (dazu z.B. F. Refoulé, Note sur Romains IX,30–33, RB 92, 1985, 161–186; W. Reinbold, Paulus und das Gesetz: Zur Exegese von Römer 9,30–33, BZ 38, 1994, 253–264). Auch die für seine Untersuchung zentrale These, Paulus argumentiere allenthalben mit der Unerfüllbarkeit des mosaischen Gesetzes (194–200 und passim), wird nicht durch eine eigenständige Exegese erwiesen, sondern letztlich durch Verweis auf die Literatur (197–199: Th. Schreiner vs. E. P. Sanders). Hier und andernorts gewinnt man den Eindruck: Bestimmte Grundthesen stehen für P. von Anfang an fest; er treibt Exegese, um diese Thesen an den Texten bestätigt zu finden.

(6) P.s eingängige Grundthesen tragen fremde Konzepte in die Paulusbriefe ein.

(a) Von einer ‚Umkehrung des Fluches' kann nach Lage der Dinge nicht die Rede sein. ‚Umkehrung', das hieße ja: Verflucht ist, wer das Gesetz tut, gesegnet, wer es nicht tut. Das aber sagt Paulus nirgends, und er könnte es nicht, denn das Tun des Gesetzes ist auch für die Christgläubigen z.T. eine Selbstverständlichkeit (s. o.; zu Gal 3,10ff; vgl. *W. Reinbold*, „Gal 3,6–14 und das Problem der Erfüllbarkeit des Gesetzes bei Paulus", ZNW 91, 2000, 91–106). Was der Apostel tut, ist dies: Er bestimmt Fluch und Segen neu und *anders* als man es von Dtn 27–30 her gewohnt ist.

(b) Ich vermag nicht zu erkennen, daß die Dissoziation von ‚Weisheit' und ‚Gesetz' (an der nicht zu zweifeln ist) für Paulus ein zentrales Thema ist, mehr noch: das Fundament seiner Theologie.

P. formuliert: „Paul's negative view of the law and his positive attitude toward the Gentiles (...) are the direct results of his separation of wisdom from the Torah and, concomitantly, his reversal of the Deuteronomistic tradition" (1). Diese These beruht auf mehr oder weniger plausiblen Spekulationen über das Denken des Apostels und seine ‚weisheitlichen', ‚deuteronomistischen' usw. Hintergründe. Einen Text, der Weisheit und Gesetz tatsächlich dissoziiert und daraus die vom Vf. genannten Folgerungen zieht, gibt es nicht. Wo Paulus vom νόμος spricht (Röm 2–8; 9,31–10,5; 13,8.10; 1Kor 9,8f.20; 14,21 [34]; 15,56; Gal 2–6; Phil 3,5–9), spricht er nicht von der σοφία, und wo er von der σοφία spricht (Röm 11,33; 1Kor 1–2; 8,19; 12,8; 2Kor 1,12), spricht er nicht vom νόμις.

V. a. aber läßt sich aus der Dissoziation von Weisheit und Gesetz nicht der Schluß ziehen, den der Vf. zieht. Er kalkuliert etwa so: Früher galt für Paulus: Weisheit = Gesetz (A = B). Nach seiner radikalen Lebenswende gilt: Weisheit = Christus (A = C). Ergo folgt: Christus ≠ Gesetz (C ≠ B), Christus des Gesetzes Ende. Schön wär's, wenn es mit der Theologie des Paulus so einfach wäre!

Der Vf. legt eine stark schematisierende Untersuchung vor, deren grobe Raster der Sache nicht angemessen sind. Das ist schade, denn das Thema ist vielversprechend, und die Arbeit enthält manches, auf dem man hätte aufbauen können. So aber geht sie den Weg zurück in eine Zeit, als man Paulus auf dem Hintergrund des vermeintlich legalistischen Judentums interpretierte. Die Forschung wird ihn nicht mitgehen können.

Göttingen Wolfgang Reinbold

Theißen, Gerd: **Das Neue Testament.** – München: C. H. Beck 2002, S. 128 (Wissen in der Beck'schen Reihe, 2192), kt € 7,90 ISBN: 3–406–47992–8

Gerd Theißen bietet in der C. H. Beck-Reihe „Wissen" eine knappe, präzise Einführung in das NT.

Kap. I „Das ‚Neue Testament' und seine literarischen Formen" skizziert auf 7 S. das hermeneutische Modell: „Das Neue Testament ist die Schriftensammlung einer Subkultur im Römischen Reich, die sich durch Neuinterpretation der jüdischen Religion gebildet hat" (9). 2 Kor 3,14 spricht anders als Qumran vom „neuen Bund". Die antike, negative Besetzung von „neu" wird positiv, und zwar eschatologisch, umgewertet. Diese eschatologische Umwertung zeigt sich besonders in Ethos, Ritus und Mythos.

„Im Urchristentum verband sich so (wie im hellenistischen Judentum überhaupt) jüdische Gebotsethik mit hellenistischer Einsichtsethik (...). Zum neuen Ethos trat ein neuer Ritus: Das Abendmahl (...). Das Stichwort ‚Neuer Bund' weist schließlich auf den Mythos der ersten Christen: die ‚Grunderzählung einer Religion' (...) von Jesus von Nazareth" (10–11).

Diese drei zentralen religiösen Bereiche Ethos, Ritus und Mythos sind von den literarischen Gattungen her zu erschließen: „Die literarische Formensprache offenbart unbestechlicher die Intentionen einer Gruppe als inhaltliche Aussagen" (11). Im Kommunikationsmodell von T. werden die Inhalte aus dem Zusammenspiel von literarischer, textlinguistischer Form und soziologischer Kommunikationssituation bestimmt. Ergänzen läßt sich, daß sich auch der heutige Leser in diese Interaktion (mit Interesse oder Glauben) hinein begeben muß, wenn er überhaupt etwas verstehen will.

T. führt nach dieser Klärung der kommunikativen Grundfragen durch die Welt des NT und seiner Entstehungsgeschichte hindurch. „Das Evangelium ist eine Variante des ‚Bios' (der antiken ‚Biographie'), wenn auch ein Bios sehr eigenwilliger Art" (12).

Die Briefsammlungen als zweite Hauptgattung haben ihr Modell „nur in der nichtjüdischen Welt" (12). Apg steht am nächsten Josephus, Apg hat in Dan ihr Vorbild (14–15). Es folgen:

„ II. Jesus von Nazareth
III. Die Jesusüberlieferung der ersten Generation: Die Logienquelle und die mündliche Überlieferung von Jesus.
IV. Paulus von Tarsos
V. Anfänge der Briefliteratur in der ersten Generation: Die Paulusbriefe.
VI. Synoptische Evangelien und Apostelgeschichte: Die neue Literaturform der zweiten und dritten Generation.
VII. Pseudepigraphische Briefe: Die Fortsetzung der Literatur der ersten Generation.
VIII. Johanneische Schriften: Die Verbindung von Evangelien- und Briefliteratur.
IX. Der Weg zum ‚Neuen Testament' als literarischer Einheit".

Die einzelnen Kap. sind wie so oft bei T. von bestechender Klarheit. Weitgehend gibt er den Konsens wieder. Zur Historizität der Taufe nimmt T. zu Recht das neuere Argument der „Selbstanklage" Jesu als Sünder auf. Die Umkehr vor dem nahen Weltgericht schließt ihn auch selbst ein, weil ja die Offenbarung der Himmelsstimme und damit die Offenbarungserfahrung für ihn erst nach der Taufe erfolgt. Die anschließende Verkündigung der theozentrischen Königsherrschaft Gottes ist in der Formensprache der Einzelsätze noch authentisch für den Leser zu erkennen. Jesus gründet den Zwölferkreis und provoziert mit Tempeleinzug und Tempelreinigung den tödlichen Konflikt mit den politischen und religiösen Autoritäten. Zu den machtpolitischen Messiaserwartungen hat er sich „spröde" verhalten; er hat sich vielmehr als Menschensohn verstanden (15–20).

Die Zweiquellentheorie erschließt noch immer am plausibelsten die Traditionsgeschichte. Für die Existenz der Logienquelle Q wird zusätzlich Papias (?) herangezogen, Q wird als „Prophetenbuch mit weisheitlichen Sprüchen" bestimmt (29), die Diskussion um die Gattung „Spruch-Evangelium", „Spruch-Biographie" und „Weisheitsbuch" wird allerdings im Gegensatz zu den Erzähl-Evangelien (den Synoptikern) ausgelassen. Q ist eine Überlieferung von „Wandercharismatikern". Neben Q gibt es noch Überlieferungen von Ortsgemeinden: die Passionsgeschichte (Kurz- [ab Mk 14,43] und/oder Langform [ab Mk 14,1]) und die synoptische Apokalypse Mk 13. Hinzu kommen die Überlieferungen im Volk: die Wundergeschichten.

Parallel zu den Jesus-Traditionen wird das Leben von Paulus dargestellt, indem T. die Spannungen zwischen den proto-paulinischen Briefen und Apg wohl aufzeigt, aber nicht überbetont. Die Paulusbriefe erhalten als „expandierte Privatbriefe" unterschiedliche Klassifizierungen als erweiterter Gemeindebrief (1 Thess), als Apologie (Gal), als Freundschaftsbrief (Phil), als enthusiastische Briefe (1–2 Kor), als Testament (Röm), Phlm wird nicht näher literarisch bestimmt. Hier würde ich mir doch eine übergreifende, einheitliche, rhetorische Definition (Freundschaftsbrief) wünschen, der die inhaltliche Sonderentwicklung „Gemeindebrief" zugeordnet wird. Die synoptischen Evangelien machen aus dem „mythischen Wesen" Jesu des paulinischen Gemeindebriefs ein „irdisches Leben Jesu mit einer göttlichen Aura" (61–63). Die pseudepigraphischen Briefe sind legitime Zeugnisse der Paulusschule. Im Kanon sind noch die Ansätze der Sammlung nach Buchstabenmenge erkennbar: Röm, 1–2 Kor, Gal = „Ursammlung; Eph, Phil, Kol, 1–2 Thess, Phm = „Erster Anhang"; 1–2 Tim, Tit = „Zweiter Anhang" (89). Die katholischen Briefe geben allgemeine Strömungen wieder.

„Die beiden Überlieferungsströme, die sich in Briefen und synoptischen Evangelien niedergeschlagen haben, kommen in den Schriften des joh Kreises zusammen und bilden hier unter formalem und inhaltlichem Aspekt eine Synthese" (95). Diese Einleitung zu den johanneischen Schriften trifft formal zu, zeigt aber m. E. eine überspitzte Systemharmonie nach hegelschem Muster an. Nicht nur die Synoptiker, auch Paulus und seine Schule argumentieren theozentrisch. Das mythische Wesen des Präexistenten meint den herabgestiegenen und gesandten Christus, nicht den Menschen Jesus von Nazareth. Die Vereinigung von göttlicher Weisheit, von göttlicher Präexistenz und irdischem Jesus bleibt für die urkirchlichen Briefschreiber und Historiographien eine zentrale theologische Paradoxie. Joh liefert keine Synthese, sondern eine Weiterschreibung der Evangeliengattung, die T. auch deutlich herausarbeitet (96), mit eigenwilligen Akzentsetzungen und entsprechenden Aporien (gegen T.). Für Mk gilt nicht einfach Wredes These weiter, daß die „Verehrung Jesu als Sohn Gottes" ins Leben Jesu zurückverlegt wurde (67), sondern es gilt, daß der irdische (und historische) Jesus nach der Ablösung von Johannes dem Täufer eine „göttliche Aura" um sich hatte, die die nachösterlichen Traditionen und die Evangelisten dann als singulär und allein Heil stiftend ausgebaut haben. Die 14 „Grundmotive", die T. eindrucksvoll am Schluß auflistet (122–124), gehen doch alle explizit oder implizit auf den historischen Jesus zurück. Dann bedarf es aber keines Hegels und keiner Systemharmonie mehr.

Insgesamt ist zu sagen, daß dieses knappe Werk flüssig zu lesen ist und glänzend in die literarische, soziologische und theologische Welt des NT einführt. Es ist jedem interessierten Laien, jedem Studierenden und jedem Praktiker der Theologie zu empfehlen. Auch der theologische Forscher hat Lerngewinn an dieser gelungenen Elementarisierung. Wie in der Elementarisierung Unzulänglichkeiten, Rückschritte und verlustreiche Widersprüche einer religiösen Subkultur offengelegt werden können, und zwar für eine kommunikative Außenperspektive und engagierte Innenperspektive, wird noch weiter zu diskutieren sein.

Dortmund Detlev Dormeyer

Kirchengeschichte

Baum, Armin Daniel: **Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum.** Mit ausgewählten Quellentexten samt deutscher Übersetzung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2001. XVI, 313 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 138), brosch. € 49,00 ISBN: 3–16–147591–7

Das Buch gibt einen Überblick über Aspekte des Themas Pseudepigraphie (1–196; das Fazit ist in das Englische übersetzt: 194–196), in sehr nützlicher Weise ergänzt um einschlägige Texte, die nach alphabetischer Reihenfolge ihrer Autoren bzw. Titel geordnet sind, samt teils übernommener, teils von Baum verfertigter deutscher Übersetzung (197–261; zu Galen fehlt auf S. 220–222 der griechische Text); dazu kommen eine umfangreiche Bibliographie (263–292) und Register (293–313). B. schließt sich vor allem dem Standardwerk von Wolfgang Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung* (Handbuch der Altertumswissenschaft I/2), München 1971, an, ferner (doch deutlich weniger) Norbert Brox, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie* (Stuttgarter Bibelstudien 79), Stuttgart 1975, „und versucht, einzelne ihrer Thesen weiterzuentwickeln" (3). Die von B. vertretene „Hauptthese (...) lautet, *daß die literarische Echtheit eines Buches in der Antike nicht aufgrund der Herkunft seines Wortlauts, sondern ausschließlich und durchgängig aufgrund der Herkunft seines Inhalts beurteilt wurde*" (3f; vgl. 92; 193). Diese These versucht B. in vier Kap.n (B-E) zu explizieren, indem er „Die Täuschungsabsicht frühchristlicher Pseudepigraphen" (31–93), „Die Rezeption pseudepigrapher Bücher durch ihre Leser" (95–148) sowie „Die moralische Bewertung literarischer Fälschungen durch ihre Autoren" (149–177) untersucht und abschließend einen Bezug zur „Neutestamentliche(n) Pseudepigraphie in der modernen Kanontheorie (so XIII; 179: Kanontheologie)" (179–191) herstellt. Grundlage für die Überlegungen in diesen Kap.n sind nach Aussage von B. selbst (7) die Differenzierungen, die im ersten Kap. „Definitionen, Analogien und Voraussetzungen" (7–30) vorgenommen werden. B. unterscheidet darin zwischen verschiedenen „Spielarten der Pseudepigraphie": primärer und sekundärer, ab-

sichtlicher und unabsichtlicher, mit und ohne Täuschungsabsicht, mit und ohne Offenbarungsanspruch (7–17).

Das Buch ist damit ein Versuch, das äußerst vielgestaltige Phänomen falscher Verfasserangaben mit Hilfe allgemeiner Kriterien in den Griff zu bekommen. Ob und inwieweit diese Kriterien anwendbar und tragfähig sind, kann nur durch eine genaue Untersuchung jedes einzelnen Pseudepigraphons erprobt werden – eine immense Aufgabe, auf die übrigens schon Speyer (aaO. 9) hingewiesen hat. Erst auf diesem Weg dürfte sich zeigen, ob wirklich sichere Kriterien zu gewinnen sind, um die von B. vorgenommenen Unterscheidungen durchführen zu können.

B. fokussiert seine Sicht auf die literarische Fälschung nämlich auf zwei recht problematische Aspekte. Wenn er absichtliche und unabsichtliche Pseudepigraphie sowie Pseudepigraphie mit und ohne Täuschungsabsicht unterscheidet, dann steht die Frage nach Absichten der Fälscher mit ihren Produkten zur Debatte. So berechtigt diese Frage ist – entsprechend breit wird sie in der Forschung diskutiert –, so rasch führt sie in das Reich der Spekulation. Mittels historisch-kritischer Analysen lassen sich zwar Aussagen über eventuelle Intentionen eines pseudepigraphischen Werkes machen, die Intentionen seines Vf.s und speziell die Frage, ob er damit täuschen wollte, ist im konkreten Fall aber schwerlich zu beantworten. Die einzige Ausnahme ist Salvians Rechtfertigung dafür, daß er seine „Vier Bücher an die Kirche" unter dem Namen „Timotheus" veröffentlicht hat. Sie ist aber nicht einfach als Beleg für Pseudepigraphie ohne Täuschungsabsicht zu werten (so auf S. 49f; 92f; 162). Denn erstens hat Salvian erst reagiert, als seine Fälschung schon entdeckt war. Und zweitens hat er zwar darauf insistiert, der Vf. habe nicht täuschen wollen, denn mit Timotheus sei nicht der Paulusschüler gemeint, sondern es handle sich um ein Pseudonym: Zur „Ehre Gottes" – das ist die Etymologie des Namens Timotheus – habe der Vf. sein Werk geschrieben. Das wird man Salvian abnehmen wollen. Aber dadurch, daß Salvian seine Verfasserschaft partout nicht zugeben will, täuscht er den nicht eingeweihten Leser doch (vgl. seinen 9. Brief an den Bischof Salonius). B. kommt nur zu allgemeinen Erwägungen, die mehr oder weniger plausibel ausfallen (31–93).

Skepsis dürfte zweitens gegenüber der Verknüpfung der Pseudepigraphie mit den dogmatischen Größen Offenbarung, Inspiration und Kanon angebracht sein. Zum einen bleibt fraglich, ob religiöse Pseudepigraphie (so die Begrifflichkeit von Speyer) sich sinnvoll von nicht-religiöser Pseudepigraphie abheben läßt (B. spricht von Pseudepigraphie mit und ohne Offenbarungsanspruch: 14–17). Pseudepigraphische Texte, die, wie die neutestamentlichen Pseudepigrapha, erkleckliche Zeit *nach* ihrer Entstehung einem Kanon heiliger Schriften zugerechnet wurden, unterscheiden sich hinsichtlich ihres Charakters als Pseudepigrapha in nichts von anderen Werken mit falschen Verfasserangaben und sind daher im Blick auf ihre Entstehung (Intention, pseudepigraphische Techniken etc.) wie diese zu behandeln, das heißt als literarisches Phänomen. Zum anderen kann mit den Kategorien von Orthodoxie und Häresie nur sehr zurückhaltend hantiert werden. Die christlichen Theologen als Rezipienten pseudepigraphischer Bücher urteilten hinsichtlich deren Rechtgläubigkeit überaus parteilich, indem sie literarische Fragen nach Echtheit und Fälschung in der Regel von (teil)kirchlich-dogmatischen Kriterien her beurteilten. Obwohl Tradition und Bekenntnis in den altkirchlichen Quellen natürlich eine große Rolle spielen, scheint es doch angezeigt, die Kategorien klar auseinanderzuhalten. In seinen Ausführungen macht B. das Unbehagen zum Thema, das sich regelmäßig einstellt, sobald es um die Falschzuschreibung religiöser oder gar kanonischer Schriften geht. Auf der Rückseite des Buches wird das plakativ formuliert: „Kann eine Apostelschrift, die unter falschem Verfassernamen verbreitet wurde, als heilige Schrift gelten und Teil des Neuen Testaments sein?" Die Raster kanonisch / apokryph, orthodox / häretisch und echt / gefälscht teilen die altchristliche Literatur je unterschiedlich ein. Bringt man das eine Raster mit dem anderen in Verbindung, muß das stärker berücksichtigt werden, als B. das tut (95–191).

Die Darstellung von B. wirft mehr Fragen auf als sie beantwortet. Insgesamt zeigt das Buch damit, wie intensiv die antike Pseudepigraphie, die pagane wie die christliche, mittlerweile schon erforscht ist – und wie rätselhaft sie in etlichen Aspekten gleichwohl immer noch wirkt. Mit dem von B. aus Primär- und Sekundärliteratur zusammengetragenen Material – die ausgiebig vorgeführten Quellen und Forschungsdiskussionen sind überaus informativ – und mit den abgedruckten und übersetzten Quellentexten wird das Buch für jede Beschäftigung mit dem Thema seinen Wert als reiche Fundgrube erweisen.

Münster Alfons Fürst

Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts, hg. v. Ernst-Dieter Hehl / Ingrid Heike Ringel / Hubertus Seibert. – Stuttgart: Thorbecke 2002. 344 S., 18 Abb. (Mittelalter-Forschungen 6), geb. € 44,00 ISBN: 3–7995–4257–4

Der Sbd mit 13 Beiträgen geht auf eine Tagung zu Ehren des Mainzer Mediävisten Alfons Becker am 3. und 4. Juli 1997 zurück, der kurz vorher (am 22. 6.) 75 Jahre alt geworden war. Becker ist v. a. bekannt geworden durch seine monumentale Biographie Papst Urbans II. (1088–1099), deren dritter und letzter Bd noch aussteht[1].

Ernst-Dieter Hehl skizziert in seinem Überblick „Das Papsttum in der Welt des 12. Jhs." (9–23) einige langfristige Veränderungen des Papsttums, das sich ideell immer mehr von Rom löste, auch wenn der Grundsatz *ubi papa ibi Roma* erst im 13. Jh. formuliert wurde. Das durch die gregorianische Reform veränderte Papsttum sah sich v. a. als anerkannte Ordnungsmacht in der Welt des 12. Jhs., was sich ablesen läßt an der steigenden Zahl von Papsturkunden, die meistens erbeten wurden.

Klaus Herbers, „Das Papsttum und die Iberische Halbinsel im 12. Jh." (25–60) nimmt sich einen geographischen Ausschnitt aus dieser weitgespannten Aktivität des Papsttums heraus, nämlich das Wechselverhältnis zwischen diesem und der Iberischen Halbinsel. Schon seit dem späten 11. Jh. gab es vermehrte Kontakte zwischen beiden. Die Päpste spielten bei der Öffnung Spaniens zum übrigen Europa um 1100 eine wichtige Rolle. Im 12. Jh. war die Einheit der Hispania ein zentrales Thema päpstlicher Spanienpolitik, besonders unter Papst Coelestin III. (1191–1198). H. untersucht im einzelnen die Streitigkeiten zwischen den Bistumssitzen Toledo, Braga und Compostela um Primats- und Metropolitanrechte, wobei sich alle drei um päpstliche Legitimation bemühten.

Dietrich Lohrmann, „Das Papsttum und die Grafschaft Burgund im 11.–12. Jh." (61–75) greift aus dem Material der „Gallia Pontificia 1" (Göttingen 1998) drei Themen aus der Geschichte des Erzbistums Besançon heraus: den Streit der konkurrierenden Domkapitel St. Johannes und St. Stephan; das (letztlich vergebliche) Unabhängigkeitsstreben der Abtei Baume-les-Moines von Cluny. Schließlich schildert er, wie geschickt die Zisterzienser von Bellevaux, Clairefontaine und Balerne in ihrer Erwerbspolitik sowohl vom Schisma von 1159–1177 als auch vom Sieg Alexanders III. profitierten.

Den Aufsatz von *Stefan Weinfurter*, „Papsttum, Reich und kaiserliche Autorität: Von Rom 1111 bis Venedig 1177" (77–99) halte ich für den besten des ganzen Bdes. W. analysiert eindringlich die Ereignisse, die zum Eklat vom 12. Februar 1111 in St. Peter führten und die Konsequenzen, die sich daraus für das Wormser Konkordat von 1122 ergaben. Das Angebot von Papst Paschalis II. in den Vorverhandlungen mit Heinrich V. am 4. Februar 1111 (Verzicht der Bischöfe auf die Regalien) war nach W. nicht von einem geistlichen Armutsideal inspiriert, sondern eine Kampfansage gegen die deutschen Bischöfe, die sich gerade wieder eng um den Kaiser geschart hatten. Die Frage bleibt offen, warum sich Heinrich V. auf dieses Angebot einließ. Am Ende gingen jedenfalls die Bischöfe als Sieger aus dem Machtkampf hervor. Verlierer war das Kaisertum. Es waren denn auch die Kirchenfürsten, die 1177 Friedrich I. Barbarossa zum Frieden von Venedig zwangen, um für das Reich zu retten, was zu retten war. Damit bestätigt W. die Einschätzung von Jutta Schlick über die allmählich gewachsene Rolle der Fürsten als Träger des Reiches und Garanten der Ordnung[2]. Unbeantwortet bleibt die Frage, welchen Gewinn das Papsttum aus diesen Konflikten mit dem Reich zog.

Franz J. Felten, „Kaisertum und Papsttum im 12. Jh." (101–125) ist für das „kurze 12. Jh." (F. rechnet es von 1122–1198) ein Forschungsrückblick mit methodischen Überlegungen über Ordnungen u. Ordnungsvorstellungen im röm.-kath. Europa, wobei mehr Fragen gestellt als Antworten gegeben werden.

Die Notiz des Lib. Pont. II, ed. L. Duchesne, S. 305 von einer Gesandtschaft aus Konstantinopel an Papst Paschalis II. im Herbst 1117 hält *Johannes Koder*, „Die letzte Gesandtschaft Alexios' I. Komnenos bei Paschalis II." (127–135) für glaubwürdig. Wenn in der Alexias der Kaisertochter Anna davon nichts steht, dann wegen der negativen Einstellung der Prinzessin gegenüber den Lateinern und wegen der Folgenlosigkeit der Gesandtschaft.

Mit Byzanz befaßt sich auch *Günter Prinzing*, „Das Papsttum und der orthodox geprägte Südosten Europas 1180–1216" (137–183). Die (Kirchen-)Politik auf dem Balkan glich im 12. Jh. einem Spiel mit vielen Bällen, wobei alle Beteiligten (Päpste, byz. Kaiser, ungar., serb. und bulgar. Herrscher, nicht zu vergessen die Patriarchen von Konstantinopel und andere Bischöfe) ihre eigenen Ziele verfolgten. Insgesamt muß man sagen, daß sich die Päpste redlich bemühten, Konflikte abzubauen, die sich nicht erst seit 1054 angehäuft hatten. Das alles wurde, was das Byzantine Commonwealth anging, zunichte gemacht durch die (2.) Eroberung von Konstantinopel durch die Kreuzfahrer 1204. Dankenswerterweise geht der Vf. auch auf die theologischen Vorbehalte der Byzantiner ein, die kompakt in einem Schreiben des Metropoliten Pediadites von Kerkyra (Korfu) enthalten sind, mit dem er die Einladung zum IV. Laterankonzil aus eben diesen theologischen Gründen ablehnte.

[1] A. Becker, Papst Urban II. (1088–1099), Teil 1–2 (MGH Schriften XIX/1–2), Stuttgart 1964 u. 1988.

[2] J. Schlick, König, Fürsten und Reich (1056–1159): Herrschaftsverständnis im Wandel (Mittelalter-Forschungen 7), Stuttgart 2001.

Rudolf Hiestand, der sich durch seine Forschungen zur Kirchengeschichte des lat. Ostens einen Namen gemacht hat, untersucht „Das Papsttum und die Welt des östlichen Mittelmeers im 12. Jh." (185–206) und betont, daß die Kreuzfahrerkirche ohne Papst Urban II., ja gegen seinen ursprünglichen Plan entstanden ist. Als sie sich dann konstituiert hatte, war sie in jeder Hinsicht eher „romfern".

Hubertus Seibert, „Autorität und Funktion: Das Papsttum und die neuen religiösen Bewegungen in Mönch- und Kanonikertum" (207–241) versucht, das Papsttum und die neuen rel. Bewegungen des 12. Jhs. dem Prokrustesbett des soziologischen Begriffspaars „Autorität – Funktion" anzupassen. Der Titel verspricht zudem eine umfassendere Behandlung, als der Artikel dann bringt, der sich auf Zisterzienser und Prämonstratenser beschränkt. Wie vielgestaltig jedoch diese religiösen Bewegungen waren, habe ich in meiner Studie „Vita religiosa im 12. Jh.: Vier Fallbeispiele" (SMGB 110, 1999, 19–56) dargestellt.

Claudia Zey legt mit ihrem Beitrag „Zum päpstlichen Legatenwesen im 12. Jh." (243–262) Teilergebnisse einer größeren Untersuchung zum selben Thema vor, nämlich den „Einfluß von eigener Legationspraxis auf die Legatenpolitik der Päpste am Beispiel Paschalis' II., Lucius' II. und Hadrians IV."

Bernhard Schimmelpfennig, „Päpstl. Liturgie und päpstliches Zeremoniell im 12. Jh." (263–272) belegt anhand der liturgisch-zeremoniellen Quellen die wachsende Entfremdung der Päpste von ihrer Bischofsstadt. Die Nachricht, daß Eugen III. bei seiner Meßzelebration in Reims 1148 *more romano* am Thron kommuniziert habe, ist jedoch keinesfalls ein „Detail der Papstmesse, das in keiner römischen Quelle genannt ist" (268). Es ist u. a. schon im Ordo Romanus XV nr. 54–55 erwähnt und von Innocenz III. (PL 217, 911CD) ausführlich beschrieben und allegorisch gedeutet worden.

Der Kunsthistoriker *Ingo Herklotz* belegt die „Bildpropaganda und monumentale Selbstdarstellung des Papsttums" (273–291) anhand der päpstlichen Siegelgestaltung, der Wandmalereien unter Calixt II. 1122/23 im Lateranpalast und des Fassadenportikus der Lateranbasilika.

Die Schlußbetrachtung von *Alfons Becker*, „Das 12. Jh. als Epoche der Papstgeschichte" (293–323) berührt sich thematisch mit dem Aufsatz von Hehl. Beckers weiterführender und vertiefender Rückblick auf die Tagung kann als Einstieg in die Problematik empfohlen werden.

Insgesamt ist der Bd von hohem Niveau und bringt zweifellos die Forschungen zum Papsttum des 12. Jhs. ein gutes Stück voran.

Billerbeck Pius Engelbert

Mratschek, Sigrid: **Der Briefwechsel des Paulinus von Nola**. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen. Mit 16 Abbildungen und 2 Karten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. XII und 732 S. (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 134), € 99,00 ISBN: 3–525–25232–3

Seit den wegweisenden Arbeiten des englischen Althistorikers Peter Brown bilden sozial- und mentalitätsgeschichtliche Studien einen breiten Zweig in derjenigen althistorischen Forschung, die sich mit der ausgehenden Antike beschäftigt. In steigendem Maße wird das dazu gehörende literatursoziologische und prosopographische Instrumentarium in den letzten Dezennien auch auf Texte christlicher Autoren des 4. und 5. Jahrhunderts angewandt. Peter Brown selbst hat ein entsprechendes Buch über Augustinus von Hippo geschrieben (London 1967, überarbeitete Neuausgabe 2000), das fächerübergreifend zum Standardwerk avancierte, von Clare Stancliffe gibt es ein solches Buch über Martin von Tours bzw. Sulpicius Severus (Oxford 1983), von Stefan Rebenich eine vorzügliche Studie über Hieronymus und seinen Kreis (Stuttgart 1992), von Alan Cameron und Jaqueline Long über Synesios (Berkeley u. a. 1993) und von Jill Harries über Sidonius Apollinaris (Oxford 1994). In diese Reihe, auf welche die Autorin sich bezieht (vgl. 3 Anm. 15), gehört das hier zu besprechende Buch von Sigrid Mratschek (M.) über Paulinus von Nola, das aus einer Habil.sschrift an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M. hervorgegangen ist (vgl. 15, leider ohne Angabe des Datums und des Fachs der Habilitation, sicher Alte Geschichte). Auf der textlichen Basis der Korrespondenz des Paulinus (v. a. Briefe, aber auch einige der Gedichte) will M. mittels einer „Auswertung der patristischen Quellen nach der prosopographischen Methode (...) die Position der Korrespondenten im sozialen Gefüge der späten Kaiserzeit" sowie „Umfang und Ausdehnung ihrer persönlichen Kontakte, die Verflechtung der literarischen Netzwerke (...) und die soziale Streuung unter den Anhängern des Christentums" eruieren (5).

In Teil A „Rhetorik und Askese" (17–182) wird als Einstieg der gallische Hintergrund des aus Bordeaux gebürtigen Paulinus in politischer und kultureller Hinsicht aufgerissen (19–48) und kursorisch die Biographie des Paulinus im Rahmen seiner gesellschaftlichen Position im aquitanischen Adel geschildert (49–64). Anschließend wird auf zwei Aspekte der Biographie näher eingegangen, und zwar auf die Tätigkeit des Paulinus im Staatsdienst (65–73) und auf seine Bekehrung zum asketischen Christentum (78–182, dazu Anhang I, 605–615 mit zugehörigen lateinischen Testimonien von Paulinus selbst und von anderen Autoren samt deutscher Übersetzung von M.). In diesem Abschnitt liefert M. eine sozialhistorische Analyse einer Bekehrungsgeschichte, wie es im ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jh. viele gegeben hat. Diese Konvertiten knüpften Kontakte untereinander. Es entstanden neue soziale Netzwerke. M. zeigt an der Biographie des Paulinus ausführlich, welche Veränderungen damit einhergingen. Dessen Bekehrung bestand neben Gewaltverzicht und Wehrdienstverweigerung v. a. in Vermögensverzicht (vgl. 174). Diese „Besitzaskese" (175) erregte ungeheures Aufsehen, da Paulinus der erste römische Senator war, der aus christlich-asketischen Motiven ein riesiges Vermögen auflöste und in neue, monastische und karitative Aktivitäten investierte (vgl. 103). Paulinus wurde zum Vorbild für viele Aristokraten in seiner Heimat Aquitanien, die sich an seinem Beispiel orientierten, und generell zum Protagonisten der asketischen Bewegung in der Aristokratie Galliens (vgl. 177). Er trug damit wesentlich zur Ausbreitung des Mönchtums in den oberen Schichten des Imperium Romanum (vgl. 178f) sowie zur Ausweitung des christlichen Euergetismus bei (vgl. 180–182). „Mit seinem aufsehenerregenden Vermögensverzicht und der zusätzlich in den Briefen nachgelieferten Anleitung zur Besitzaskese hatte der ehemalige Senator das Signal für einen Prozeß gegeben, der eine tiefgreifende gesellschaftliche Umstrukturierung (...) innerhalb des Senatorenstandes und innerhalb der Mönchsbewegung im Westen einleitete" (178). Es gibt Beispiele dafür, daß „die Übernahme des asketischen Lebensideals durch Angehörige der grundbesitzenden Oberschicht in der Westhälfte des Römerreiches (...) zu einer Erweiterung und Verschiebung der Basis ihres Prestiges" führte und „ihren Einfluß über die Völkerwanderungszeit hinaus bis ins frühe Mittelalter" sicherte, während „die auf den Erhalt ihres Besitzes bedachten Nachkommen" einer anderen Aristokratenfamilie „aufgrund ihrer mangelnden Flexibilität bereits im 5. Jh. wirtschaftlich und gesellschaftlich ruiniert" waren (119; vgl. 593). Anhand des aquitanischen Aristokraten Paulinus liefert M. eine Fallstudie zu den tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandlungsprozessen, die sich in der zu Ende gehenden Antike im Westen des Römerreiches vollzogen und aus denen heraus sich das Frühmittelalter formte.

In dem für das Thema des Buches zentralen und daher auch längsten Teil B (183–394) geht es um den „Zirkel" des Paulinus, d. h. um seine etwa 40 meist hochgestellten Briefpartner (vgl. 325–358; dazu die Prosopographie in Anhang III, 625–637). „Die Korrespondenz mit berühmten Kirchenlehrern wie Augustinus, Hieronymus und Rufinus von Aquileja, mit afrikanischen, aquitanischen und italischen Bischöfen (siehe dazu jedoch unten), mit Großgrundbesitzern, Militärs, senatorischen und ritterlichen Verwaltungsbeamten zeigt uns Paulinus an der Spitze eines weitverzweigten Netzwerks von Patronage und sozialen Beziehungen" (360). „Der Briefwechsel des Paulinus, der bei der Mehrzahl seiner historisch interessierten Leser den Eindruck von Inhaltsleere hinterließ, diente in erster Linie der Aufrechterhaltung bereits bestehender sozialer Beziehungen oder der Erweiterung seines Zirkels durch die Aufnahme und Vermittlung neuer Kontakte durch ‚Freundschaftsbriefe'" (389). Aus der Darstellung von M. geht dabei deutlich die Veränderung der Kommunikationsstrukturen hervor, die sich aus der Bekehrung des Paulinus ergab: „Auf der Suche nach einer neuen geistigen Identität begab sich Paulinus auch gezielt auf die Suche nach neuen christlichen Freunden und Briefpartnern (...). Zwar blieben die alten Verbindungen zu seinen Landsleuten in Bordeaux bestehen, aber der Briefwechsel begann sich schon in Spanien geographisch von einem elitären literarischen Zirkel aus wenigen benachbarten Gutsbesitzern zu der späteren, weite Strecken überbrückenden Kommunikation zwischen christlichen Intellektuellen mit länderübergreifenden Beziehungen zu entwickeln" (209).

Ausgehend von dieser Zweiteilung der Biographie des Paulinus leistet M. zunächst einen beachtlichen Beitrag zur Aufhellung der dunklen Jahre zwischen der Statthalterschaft (datiert auf 381 / 82) und dem Aufenthalt in Nola (ab 395), der von einer detaillierten chronologischen Übersicht (242f) abgeschlossen wird (185–243). Überzeugend scheint mir die schwierige und entsprechend umstrittene Lokalisierung von Paulinus' Landgut Ebromagus südlich von Bordeaux zu sein (190–208), näherhin „im äußersten Süden der aquitanischen Heimat des Paulinus an der Grenze zur Novempopulana, vermutlich auf dem Weg von Tarbes nach Alingo" (207); diese Lokalisierung hat Folgen für den Ablauf des Briefwechsels zwischen Ausonius und Paulinus (vgl. 207f). Interessante Einblicke in die Jahre, in denen Paulinus' Entschluß zu einem asketisch-christlichen Leben reifte, ge-

währt der Abschnitt über sein unruhiges Wanderleben in Spanien von Villa zu Villa in den Jahren von ungefähr 390 bis 395 (209–241), in denen er bereits neue Kontakte aufzubauen versuchte, namentlich von Barcelona aus im Jahr 394 zu Hieronymus nach Bethlehem (227–231; vgl. 468–472).

Das neue Zentrum der Kommunikation des Paulinus wurde Nola (244–273), wo er das Pilgerheiligtum am Grab des Märtyrers Felix architektonisch höchst aufwändig ausgestaltete. Über Briefe und Boten knüpfte und pflegte Paulinus von Nola aus Kontakte in verschiedene Regionen des Römerreiches, vor allem nach Südgallien, wohin 44 von 51 Briefen gerichtet sind (nur zwei gingen nach Nordgallien an Victricius von Rouen), davon wiederum die meisten in seine Heimat Aquitanien (zehn nach Bordeaux, 13 an seinen Freund Sulpicius Severus nach Primuliacum bei Toulouse). In regem Austausch stand Paulinus mit Augustinus in Nordafrika, doch sind von ihrem umfangreichen Briefwechsel nur vier Briefe von Paulinus und acht von Augustinus erhalten. Erstaunlich isoliert war Paulinus in Italien: „Kein einziger Brief an einen italischen Bischof ist überliefert" (271 Anm. 25 im Widerspruch zu S. 360: s.o.); erst seine Wahl zum Bischof beendete diese Isolation (vgl. 271). Nur vereinzelte Kontakte hatte Paulinus in den Osten des Reiches, und zwar nach Dakien zu Nicetas von Remesiana und nach Bethlehem zu Hieronymus. Von ‚weltumspannender' Kommunikation (vgl. 273; 595) sollte man angesichts dieser regionalen Verteilung wohl besser nicht reden; Paulinus blieb auch in Nola hauptsächlich nach Südgallien hin orientiert. Lediglich Augustinus bildete eine quantitativ und qualitativ gewichtige Ausnahme, die Beziehungen zu Hieronymus hingegen entwickelten sich schleppend und brachen im origenistischen Streit ganz ab, weil Paulinus zu Rufinus von Aquileja hielt, mit dem Hieronymus sich abgrundtief verfeindete (zu idyllisch dazu: 328). Die Karte im Nachsatz des Buches vermittelt insofern ein etwas schiefes Bild, als die angezeigten Verbindungslinien diese Quantitäten und Qualitäten nicht wiedergeben können. Im folgenden Kap. wird dieses kommunikative Gefüge im Blick auf das Postwesen, die Boten (prosopographisch aufgelistet in Anhang II, 616–624), die soziale Stellung der Briefpartner und die Funktion von Empfehlungsschreiben und Petitionen sehr detailliert beschrieben (274–394), wobei M. mittels einer prosopographischen Analyse vor allem die Sozialstrukturen im Blick hat (vgl. 307). Hier wird viel Bekanntes, etwa zum antiken Postwesen, ausgebreitet, eben anhand der Briefe des Paulinus. Die Ausführungen sind äußerst informativ. Etwas Skepsis erregt die Darstellung des Post- und Botenwesens (274–324): M. beschreibt an sich richtig den Aufbau eines monastischen Botenwesens durch Paulinus, das freilich ausgesprochen stark organisiert aussieht (vgl. 309f und öfter). Man fragt sich, ob der Postverkehr über Boten nicht doch improvisierter ablief und M. aus den verfügbaren Daten nicht zu forciert einen „groß angelegten Apparat zur Nachrichtenübermittlung" (310) konstruiert.

In Teil C „Der Briefwechsel" (395–485) behandelt M. die Publikation der Briefe des Paulinus (408–414 und 443–453 zu den zugehörigen und im Prinzip bekannten Techniken und Kosten) als „Strategien der Meinungsbildung" (397–407). Ziel seiner Veröffentlichungen war es, die „öffentliche Meinung" zu beeinflussen (vgl. 397). Mit dieser Einschätzung trifft M. einen zentralen Punkt. Ende des 4. und Anfang des 5. Jh.s war ein erregtes Ringen zwischen Heidentum und Christentum um Geltung und Einfluß im Imperium Romanum im Gange, in dem die Christen sich durchsetzten. Anders als die auf elitäre Kreise beschränkten paganen Gebildeten versuchten die christlichen Theologen und Bischöfe erfolgreich, auch die einfachen Leute zu erreichen (vgl. 398f). „Für die Vertreter der christlichen Bildungsschicht dienten die Kirchen des Imperiums als ‚heilige Hörsäle' und ‚öffentliche Schulen' zur Erziehung verantwortlich handelnder Staatsbürger" (444). Paulinus beteiligte sich an diesem Bemühen nicht als Prediger – lediglich mit ep. 34 ist ein Text von ihm erhalten, der als Predigt gelten kann, und zwar über den Kirchenschatz –, sondern in der Form, daß er einige der *Natalicia*, die er zu Ehren des Felix vortrug, auf seine Zuhörer, meist einfache Leute, zuschnitt und das jährliche Fest zu Ehren des Heiligen am 14. Januar volksnah gestaltete (vgl. 401f). Dazu kam eine Pioniertat: Mit den Wandmalereien in den Nolaner Basiliken präsentierte er den Pilgern eine *Biblia pauperum* avant la lettre (vgl. 406). „Er rechtfertigte den reichen Mosaik- und Bildschmuck seiner Basilika mit dem Argument des Pädagogen, daß er durch dieses Medium auch ungebildete Bauern und Analphabeten mit biblischen Szenen vertraut machen, sie in religiöse Feste wie den Jahrestag des hl. Felix und den Ablauf des Klosters integrieren und so zu einem asketischen Leben anleiten könne" (405). Mit dieser Meinungsbildung betrieb Paulinus zugleich Selbstdarstellung und Imagepflege (415–426), materialisiert im Austausch von Geschenken und Büchern (auch von Übersetzungen: 464–468) als Mitteln der Kontaktpflege (427–485). „Das alles gehörte zu den bewährten Elementen und traditionellen Spielregeln der Kommunikation unter Freunden, nur daß an die Stelle einheimischer Spezialitäten, seltener Vögel, Fische oder Austern, und anderer fremdländischer Delikatessen, darunter spanische Fischsoßen und teures Olivenöl, bei den asketischen Briefpartnern geweihte Brote, unbequeme Mönchskleidung und wertvolle Reliquien aus dem Orient traten" (427). „Paulinus selbst ließ keinen Zweifel daran, worin der Hauptzweck dieser Geschenke bestand: Durch den Austausch solcher sichtbaren Zeichen der *unanimitas* konnten Freundschaften ins Leben gerufen und aufrecht erhalten werden" (442). In der Beschreibung dieses Gebens und Nehmens durch M. vermißt man lediglich den Aspekt, daß diese christlichen Intellektuellen gewiß auch ein Bedürfnis nach geistigem Austausch über das Einst und Jetzt ihrer Bekehrungsbiographien hatten, das Paulinus gegenüber Alypius auch zum Ausdruck gebracht hat (ep. 3, bes. 3,4f); vgl. dazu 491: Die Freundschaften zwischen diesen Leuten entstehen „durch ihren gemeinsamen Bruch mit der Vergangenheit".

Im letzten Teil D „Der Mönch und die Gesellschaft" (487–591) geht es um die Pflege der sozialen Kontakte, der ‚Freundschaften' im antiken Sinn (*amicitia*, christlich: *caritas*; zum Freundschaftsideal des Paulinus: 490–493), die Paulinus von Nola aus aufgebaut hatte, durch Briefe und vor allem durch Besuche. Dabei wird deutlich, daß Paulinus überwiegend Kontakte zu auswärtigen Bischöfen hatte (522–546), während solche zu seinen Nachbarbischöfen (517–522) insgesamt doch spärlich blieben. Besonders nach Rom scheinen sich keine engeren Beziehungen entwickelt zu haben, obwohl Paulinus die Stadt einmal im Jahr zum Apostelfest besuchte (vgl. 493). Ob Rom für Paulinus so zentral war, wie M. es darstellt (497–506 mit Anhang IVa, 638f; vgl. auch 596), dürfte fraglich sein. Gewiß gab es in Rom Angehörige der christlichen Elite, die Paulinus kannte, aber von konkreten Kontakten wissen wir nichts; wir können lediglich annehmen, daß er anläßlich seines jährlichen Romaufenthalts dortige Bekannte besuchte. Was die kirchliche Führungsschicht betrifft, überwiegen sogar die gegenteiligen Nachrichten. „Siricius war kein Verehrer des heiligen Felix und seiner Mönche (...). Paulinus wurde bei der Papstaudienz kühl abgewiesen und von den Klerikern in der Umgebung des Papstes ignoriert" (507). Dessen Nachfolger Anastasius hingegen empfing Paulinus im Jahr 400 „mit ebensoviel Charme wie Ehren" (510), starb jedoch bereits im folgenden Jahr. Dieser Kontakt blieb Episode. „Seitdem unternahm Paulinus (...) keine weiteren Versuche, Kontakte mit der Spitze der kirchlichen Hierarchie zu knüpfen" (511). Erst als er um 409 selbst Bischof geworden war, wurde er in Italien zunehmend geachtet, was sich darin niederschlug, daß er von der Kaiserin Galla Placidia im Jahr 419 in einem eigens abgefaßten Brief (ins Deutsche übersetzt und mit Erläuterungen versehen in Anhang V, 643–646) eingeladen wurde, den Vorsitz einer Synode zu übernehmen, die in Spoleto tagen und über die strittige Nachfolge des Papstes Zosimus befinden sollte; die Entscheidung darüber fiel dann allerdings doch ohne Mitwirkung des Paulinus und der anderen Bischöfe (512–517). Im letzten Abschnitt des Buches (547–591), der in einer englischen Version bereits publiziert vorliegt (Paulinus and the Gradual Rise of Nola, in: Journal of Early Christian Studies 9, 2001, 511–553; vgl. den Hinweis darauf von M. auf S. 547 Anm. 1), wird unter Einbeziehung weiterer, bislang unbeachteter Quellen (also nicht nur der Schriften des Paulinus) im wesentlichen anhand des regen Besucherverkehrs (dazu Anhang IVb, 640–642) der Aufstieg Nolas „von einem provinziellen Heiligtum zu einem berühmten religiösen und kulturellen Zentrum" (547) dargestellt. „Paulinus hatte inmitten der religiösen Landschaft Italiens ein neues kulturelles und ästhetisches Zentrum geschaffen, das Besucher aller Gesellschaftsschichten anzog" (590) und sogar „für kurze Zeit eine Führungsrolle in der Religionspolitik unter Kaiser Honorius" übernahm (591).

In einem Schlußteil „Aufbruch in ein neues Zeitalter. Der erste Adelsheilige" (592–602) werden die wesentlichen Ergebnisse zusammengefaßt und im Hinblick auf die Umbruchsprozesse der Spätantike ausgewertet (vgl. 597–601). „Paulinus' Briefe und Gedichte vermitteln einen Eindruck von der Tatkraft des Mannes, der sich inmitten eines von Machtkämpfen und Barbarenstürmen erschütterten Italien eine neue, zukunftsweisende Welt aufbaute und ihr in allen Bereichen den Stempel seiner Persönlichkeit aufdrückte, bis er nach seinem Tod selbst zum Mittelpunkt kultischer Verehrung wurde" (592). Paulinus weist voraus auf den späteren Typ des Adelsheiligen (vgl.

597f). „Die spätantike Kultur trug bereits die Fermente ihrer eigenen Umgestaltung in sich" (598). In diesem größeren Kontext wertet M. die Biographie des Paulinus zu Recht als Beispiel dafür, „daß die christlichen Intellektuellen früher als andere die Zeichen der Zeit erkannten und ein politisches Vakuum ausfüllten, als sie staatliche Aufgaben übernahmen und im Zuge eines politischen Wandels selbst die Führungsschicht zu konstituieren begannen" (601).

Stichpunktartig ein paar kleine Einwände und Anfragen zu einzelnen Punkten (ohne Druckfehler und Versehen; davon lediglich: auf S. 578 muß es heißen „Apollinarismus" statt „Apollinarianismus"): *Sanctitas* war nicht ein Ehrentitel, „der eigentlich Bischöfen vorbehalten war" (1), sondern Anrede für Kleriker (so richtig 333); Augustinus etwa redete den Presbyter Hieronymus öfter so an (ep. 73,5; 82,32; 19*,1.3; 143,2). Aus diesem Titel und aus dem völlig konventionellen *sanctus* ist daher für Paulinus nicht der „Ruf eines Heiligen" schon zu Lebzeiten abzuleiten (gegen 1). – Aus den widersprüchlich wirkenden Aussagen auf S. 52f und 65 geht unterm Strich nicht klar hervor, von wie vielen staatlichen Ämtern des Paulinus M. nun ausgeht. – Wohl ein Versehen dürfte die Bezeichnung Novatians als „spanischen Häretikers" (163) sein. – Kann man sagen, daß „die Kontakte des Hieronymus zu den Intellektuellen der hispanischen Oberschicht überdurchschnittlich gut gewesen zu sein" scheinen (231)? Abgesehen von drei Personen in der südspanischen Provinz Baetica (Abigaus, Lucinus, Theodora), an die Hieronymus in den Jahren 398 / 99 je einen Brief richtete (ep. 71, 75 und 76), und abgesehen von Nummius Aemilianus Dexter, dem Sohn des Bischofs von Barcelona (Pacianus; auch: Pacatianus), dem Hieronymus 392 / 93 *De viris illustribus* widmete, und abgesehen von Paulinus, der sich im Jahr 394 von Barcelona aus an Hieronymus wandte, hatte er nach Spanien keine Kontakte, und die genannten waren nicht gerade intensiv. Orosius (vgl. 232) kann man hier nicht subsumieren, weil er von Augustinus im pelagianischen Streit von Hippo Regius nach Palästina geschickt wurde und in diesem Zusammenhang mit Hieronymus in Konktakt kam. – Warum ist es für die Kommunikation des Paulinus so wichtig, die exakten Reisewege der Boten zu kennen (vgl. 266)? – Die Hinweise auf S. 314 in Anm. 62 werden in der Prosopographie (620) sämtlich wiederholt (wobei sich der Hinweis auf Walsh widerspricht: Letters I 179 oder 197f?). – Die Junktur *ista nostrae visitationis vice* (ep. 23,2) heißt nicht „durch die Veränderung unseres Briefverkehrs" (315), sondern „durch die veränderte Art, uns zu besuchen". – Ungenau sind die Rubrizierungen auf S. 327f: In den Anm. 10, 12 und 13 vermerkte Personen (Julian von Aeclanum, Alypius, Augustinus, Victricius von Rouen) sind auch schon in Anm. 9 aufgeführt; diese Doppelungen machen die Statistik komplizierter. Und zu der „Zahl derjenigen Briefpartner, die schon vor Beginn des Briefverkehrs (sc. mit Paulinus) einer monastischen Berufung gefolgt waren" (328), gehören auch Alypius, Augustinus und Hieronymus. – Anachronistisch ist es, einige der Korrespondenten des Paulinus als „berühmte Kirchenväter" (333; 335; vgl. auch 360) zu bezeichnen. – Hinter Desiderius (vgl. 340–342) stecken eher zwei (vielleicht sogar drei) verschiedene Personen gleichen Namens, doch handelt es sich da zugegebenermaßen um ein vertracktes prosopographisches Problem. – Gedoppelt sind Anm. 100 auf S. 320 und Anm. 125 auf S. 346; M. ist es nicht immer gelungen, die Übersicht über die zahllosen Details zu behalten, die sie präsentiert (auch auf S. 324 wird manches von S. 278 wiederholt). – Daß Hieronymus eine Sammlung von Briefen *Ad Geruchiam* herausgegeben habe (vgl. 409), geht aus dessen ep. 123,17 nicht hervor. – Augustinus hat seine Briefe weder als Gesamtcorpus noch in Teilsammlungen selbst ediert, auch nicht die Korrespondenzen mit Hieronymus und Paulinus von Nola (vgl. 411); für den Briefwechsel mit Hieronymus ist das verschiedentlich angenommen worden, hat sich aber bis jetzt nicht nachweisen lassen. – Die Unterscheidung in „wirkliche Privatbriefe" und „rein literarische Episteln" (415) ist bei keinem der spätantiken Briefschreiber durchführbar. – Einen doppelten Fehler enthält die Notiz über „Kommentare" des Hieronymus „zu Samuel und den vier Büchern der Könige" (455): Die Bücher *Samuhelem et Malachim* (1–2 Sam und 1–2 Kön) sind (nach Septuaginta-Zählung) die vier Bücher der Könige (1–4 Reg), und zu diesen gibt es von Hieronymus keinen Kommentar; gemeint ist an der betreffenden Hieronymusstelle (ep. 48,4) seine Übersetzung dieser biblischen Bücher aus dem Hebräischen in das Lateinische, die er wohl 390 angefertigt hat. – Der griechischsprachige Osten hat lateinische Autoren nur in den wenigen Fällen gelesen, in denen ihre Werke übersetzt wurden; die Bemerkungen hierzu auf S. 464 und 466 sind ungenau, und wenn als Beispiel Hieronymus genannt wird, der die Werke des Sulpicius Severus las (464), dann las ein Lateiner im Osten lateinische Bücher, und eben nicht ein Grieche. – Ungenau sind die Angaben auf S. 471f: Zu dem Matthäuskommentar, den Aurelius von Karthago von Hieronymus besitzen will, sagte Hieronymus selbst (ep. 27*,2 int. ep. Aug.), daß er von einem solchen Werk nichts weiß; sein eigener Matthäuskommentar kann nicht gemeint sein, weil er diesen erst etliche Jahre später (nämlich 398) schrieb. Und bei einem der Werke, die Hieronymus Aurelius schickte, handelt es sich nicht um einen „Kommentar (...) zur Schöpfungsgeschichte", sondern um die „Untersuchungen zur hebräischen Sprache im Buch Genesis". – Überinterpretiert scheint eine rühmende Bemerkung des Hieronymus (ep. 48,4) über die Bedeutung seines Freundes Pammachius in Rom zu sein, wenn M. daraus schließt, daß „seine Führungsposition" ihn „in die Nähe des Papstes rückte" (498). – Man kann nicht sagen, daß „Augustinus' Ansichten über die Pelagianer nach 416 bis in die hintersten Winkel des römischen Weltreiches, in Rom, Alexandria, Bethlehem und Konstantinopel, gehört und befolgt wurden" (533). Zum einen paßt es nicht, diese Orte als hinterste Winkel zu bezeichnen, zum anderen hat Augustinus zwar versucht, seine Gnadenlehre dort zu verbreiten, konnte sich aber damit nicht durchsetzen. – Die Karten im Text sind schließlich durchweg aus anderen Werken übernommen, passen aber nicht immer zur Darstellung. So stammt die Karte nach S. 395 „Die christlichen Schriftsteller des vierten Jahrhunderts" aus der deutschen Ausgabe des bekannten „Bildatlas der frühchristlichen Welt" von Frits van der Meer und Christine Mohrmann (Gütersloh 1959). Die Karte zeigt, was der genannte Titel besagt, aber nicht „Literarische Netzwerke und Zentren der Kultur in der christlichen Mittelmeerwelt", wie M. die Karte betitelt. Eine solche Karte hätte neu gestaltet werden müssen, desgleichen diejenigen nach S. 196, die nicht alle im Text diskutierten Orte enthalten und die Orientierung, die sie geben wollen, dadurch erschweren und zum Teil sogar verunmöglichen.

Insgesamt handelt es sich um ein überaus materialreiches Buch, das in zahlreichen Fußnoten detailliert dokumentiert ist. Für einzelne Aspekte kann man immer wieder zu ihm greifen, um sich präzise realienkundliche Informationen zu beschaffen. Das Buch unterrichtet kompetent über die Umstände der literarischen Kommunikation zwischen christlichen Intellektuellen in der Spätantike – die religiös-theologischen Inhalte der Texte sind angesichts des prosopographischen und literatursoziologischen Zugriffs naturgemäß ausgeklammert – und vermittelt ein plastisches Bild des Umbruchs, in dem aus der Welt der Antike die frühmittelalterliche Gesellschaft entstand.

Münster Alfons Fürst

Nation und Religion in der deutschen Geschichte, hg. v. Heinz-Gerhard Haupt / Dieter Langewiesche. – Frankfurt / New York: Campus Verlag 2001. 655 S., kt € 51,00 ISBN: 3–593–36845–5

„Man glaubt nicht mehr an Gott. Die neue Religion ist der Nationalismus. Die Völker gehen nicht mehr in die Kirchen. Sie gehen in die nationalen Vereine." Dieses Zitat aus Joseph Roths *Radetzkymarsch* impliziert – entwicklungsgeschichtlich betrachtet – eine Ablösung der Religion als individuellem und kollektivem Orientierungsrahmen durch die Nation, zumal „sich die Formen, in denen sich Nation und Religion kulturell äußern, ähneln" (S. 12). Entsprechend war Religion zumindest im profanhistorischen Diskurs lange Jahre kein Thema und galt als überholtes Paradigma. Dies hat sich allerdings seit Beginn der neunziger Jahre grundlegend geändert. Religiöse Themen boomen in historischen Diss.en – nicht nur aus der Bielefelder Schule: Wallfahrten, Marienerscheinungen, Herz-Jesu-Verehrung, stigmatisierte Frauen usw. sind plötzlich auch historisch interessant geworden.

Der vorliegende Sbd, der auf eine Tagung in der „Werner Reimers-Stiftung" (Bad Homburg) zurückgeht, macht das Verhältnis von Religion und Nation in der Deutschen Geschichte von der frühen Neuzeit ausdrücklich zum Thema. Sehr differenziert und in immer neuen Anläufen werden die Beziehungen beider Größen durchbuchstabiert: ein hochspannendes und überaus lesenswertes Buch. Von einer einfachen Ablösung der Religion durch die Nation kann, wie die Vf. überzeugend darlegen, freilich keine Rede sein: „historisch konnten sie [s.c. die Beziehungen] vom entschiedenen Gegensatz über ein distanziertes Nebeneinander bis zur offenen Identifikation reichen" (Einleitung S. 13).

Für die Lektüre der einzelnen Beiträge ist die begriffliche Fassung und Abgrenzung von Religion und Nation, wie sie die Hg. in Anlehnung an den evangelischen Sozialethiker und Historiker Friedrich Wilhelm Graf vornehmen, äußerst hilfreich. Danach ist der ethische Verpflichtungsgehalt der Religion nicht erfolgsbezogen, während die säkulare nationale Ethik im Gegensatz zur religiösen erfolgsabhängig bestimmt wird (Machbarkeitsglauben, Diesseitsorientierung usw.). Allerdings wäre zu fragen gewesen, ob dies für Katholiken und Protestanten gleichermaßen zutrifft.

Der Bd ist klar in zwei Teile gegliedert. Teil 1 beschäftigt sich mit *Nation und Religion im konfessionellen Zeitalter* (33–214) und enthält folgende Beiträge: *Georg Schmidt*, „Die frühneuzeitliche Idee ‚deutsche Nation': Mehrkonfessionalität und säkulare Werte" (33–67), *Anton Schindling*, „Reichskirche und Deutsche Nation in der Frühen Neuzeit" (68–83), *Dieter Breuer*, „Die protestantische Normierung des deutschen Literaturkanons in der Frühen Neuzeit" (84–104), *Horst Carl*, „‚Die Aufklärung unsres Jh.s ist ein bloßes Nordlicht ...' Konfession und deutsche Nation im Zeitalter der Aufklärung" (105–141), *Jörg Echternkamp*, „‚Religiöses Nationalgefühl' oder ‚Frömmelei der Deutschtümler'? Religion, Nation und Politik im Frühnationalismus" (142–169), Renate Best, „Juden und Judenbilder in der gesellschaftlichen Konstruktion einer deutschen Nation (1781–1804)" (170–214).

Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem Thema Nation und Religion im Zeitalter des modernen Nationalismus und spannt den Bogen von der Säkularisation bis zum Ende des ersten Weltkriegs. Folgende Themen werden hier traktiert: *Willibald Steinmetz*, „Die ‚Nation' in konfessionellen Lexika und Enzyklopädien (1830–1940)" (217–292), *Stefan Laube*, „Konfessionelle Brüche in

der nationalen Heldengalerie – Protestantische, katholische und jüdische Erinnerungsgemeinschaften im deutschen Kaiserreich (1871–1918)" (293–332), *Nikolaus Buschmann*, „Auferstehung der Nation? Konfession und Nationalismus vor der Reichsgründung in der Debatte jüdischer, protestantischer und katholischer Kreise" (333–388), *Frank Becker*, „Konfessionelle Nationsbilder im Deutschen Kaiserreich" (389–418), *Hartmut Zwahr*, „Religion, Konfession und Nationales in einem Mikrokosmos: die Lausitzer Sorben" (419–445), *Thomas Götz*, „Gratwanderungen – liberale Katholiken deutscher und italienischer Nationalität im ultramontanen Tirol zwischen Restauration und liberalem Konstitutionalismus (1830–1880)" (446–479), *Laurence Cole*, „Nationale Identität eines ‚auserwählten Volkes': zur Bedeutung des Herz-Jesu-Kultes unter der deutschsprachigen Bevölkerung Tirols 1859–1896" (480–515), *Andreas Gotzmann*, „Symbolische Rettungen – Jüdische Theologie und Staat in der Emanzipationszeit" (516–547), *Frank-Michael Kuhlemann*, „Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jh. – Befunde und Perspektiven der Forschung" (548–586), *Michael Brenner*, „Religion, Nation oder Stamm: zum Wandel der Selbstdefinition unter deutschen Juden" (587–601), *Ulrich Linse*, „‚Universale Bruderschaft' oder nationaler Rassenkrieg – die deutschen Theosophen im Ersten Weltkrieg" (602–645).

Leider ist in diesem Rahmen eine Einzelanalyse der verschiedenen Beiträge nicht möglich. Die Hg. und Vf. haben – so viel sei in einer ersten Würdigung gesagt – ein äußerst spannendes Thema aufgegriffen, differenziert dargestellt, so daß der Bd gerade und auch für Theologen und Kirchenhistoriker zur Pflichtlektüre wird. Statt der einfachen Ablösung des Paradigmas Religion durch das Paradigma Nation werden hier die vielfältigen Zusammenhänge deutlich, denen sich der Bd in vier Frageachsen nähert:

1. Diskursgeschichtlich: Hier wird die Art und Weise des sakralen Charakters Nation (Auserwählte, heilige oder vergöttlichte Nation) diskutiert.

2. Symbol- und ritualgeschichtlich: Hier spielen die Gründungsmythen der Nation und ihre religiöse Aufladung eine wesentliche Rolle.

3. Organisationsgeschichtlich: Hier geht es um das konkrete Verhältnis des Nationalstaates zu den einzelnen Konfessionen. Dabei wird namentlich die Rolle des Klerus thematisiert. Und schließlich

4. Wirkungsgeschichtlich: Hier wird der Frage nachgespürt, ob es tatsächlich zu einem Transfer der Wirkungsmächtigkeit des Glaubens und der Kirche sowie ihrer Zeremonien auf den Nationalstaat bzw. nationalstaatliche Organisationen kam.

Die Hg. bedauern, daß ein Beitrag zum Verhältnis von Nation und katholischem Klerus nicht zu gewinnen gewesen sei. Eine Feststellung, die etwas überrascht angesichts der neueren Forschungen, die gerade im katholischen kirchenhistorischen Bereich, etwa von Erwin Gatz (Rom), zu diesem Thema angestoßen worden sind. Dabei weisen die Hg. darauf hin, daß gerade den Geistlichen eine ganz zentrale Rolle in diesem Themenkomplex zukommt. Dieses Defizit macht noch einmal deutlich, wie wenig offenbar katholische Kirchengeschichte in profanhistorischen Diskursen präsent ist, was unbedingt verbessert werden sollte.

Für Deutschland ist den Hg.n und Vf.n ein exzellenter Bd zum Verhältnis von Nation und Religion gelungen. Die Fragestellung sollte allerdings auf Europa ausgeweitet werden, möglichst auf einen Vergleich zwischen Ost- und West-Europa, was gerade im Hinblick auf die geplante Ost-Erweiterung der Europäischen Union nicht ohne eine gewisse Aktualität wäre. Nation und Religion im europäischen Vergleich und hierbei v. a. eine Konzentration auf die Rolle des Pfarrers, Priesters bzw. Popen im Spannungsfeld zwischen Nation und Religion wäre eine lohnende Aufgabe, zu der der vorliegende Bd ausreichend Anregung gibt.

Münster Hubert Wolf

Theologiegeschichte

D'Assonville, Victor E.: **Der Begriff „doctrina" bei Johannes Calvin – eine theologische Analyse.** – Münster: Lit-Verlag 2001. 220 S. (Rostocker Theologische Studien, 6), brosch. € 20,90 ISBN: 3–8258–5108–7

Die von Victor E. D'Assonville an der Theologischen Fak. der Univ. Rostock erarbeitete Diss. reiht sich ein in die wachsende Zahl der Einzeluntersuchungen zur Begrifflichkeit bei Calvin. Mit doctrina ist dabei ein Begriff ausgewählt, der durch die prominente Stellung im Eingangssatz der Institutio 1536 ausgezeichnet ist und auch in anderen Studien als bedeutsam für die Theologie Calvins bereits hervorgehoben wurde. Allerdings konstatiert der Vf., daß eine systematische Analyse fehle. Um sie zu leisten, untersucht er die Verwendung des Begriffs in einer wohlbegründeten Auswahl von Schriften: in Schriften einerseits des frühen Calvin (alle Werke bis 1536), andererseits der späteren Zeit (1548 und 1550); in möglichst vielen verschiedenen Textgattungen (hervorgehoben seien die Vorreden zur Olivétanbibel, das Widmungsschreiben zur Institutio 1536, die Institutio 1536 sowie die Kommentare zu den Pastoralbriefen). Der reflektierten methodischen Vorgehensweise entspricht die Sorgfalt in der Analyse der Texte.

Ergebnis der Untersuchung ist der Befund, daß der Begriff doctrina durch Calvin in sehr subtilen Nuancen verwendet wird. Aus diesem Grund verbietet sich eine schlechthinnige Gleichsetzung und Übersetzung des Begriffs mit Lehre, schon gar nicht, wenn diese doktrinär verstanden würde. Doctrina steht bei Calvin für menschliche Gelehrsamkeit (Vorreden zur Olivétanbibel) ebenso wie für die betont von Gott ausgehende Unterweisung, negativ auch für Menschenlehren. Großes Gewicht liegt auf dem Bezug zur Heiligen Schrift und zur praedicatio. In der Institutio meint der Begriff auch diese selbst, insofern sie Summe der evangelischen doctrina ist. Dabei ist doctrina nicht primär ein statischer Begriff (i.S. von Lehrsatz), sondern bezeichnet vielfach mehr die heilsame Verkündigung, die zur wahren Frömmigkeit führen soll. Dieser dynamische Aspekt gibt dem Begriff seelsorgliche Konnotationen. Dem entspricht die Verknüpfung der doctrina mit den Ämtern (v. a. in den Kommentaren zu den Pastoralbriefen).

Gegenüber den minutiösen Textanalysen fallen die knappen Schlußthesen (201f.) der Arbeit etwas ab. Sie beginnen etwas plakativ mit der Gegenüberstellung der Kirche des Wortes zur Sakramentskirche (obwohl sich zuvor gezeigt hatte, daß Calvin gerade auch nach der rechten doctrina der Sakramente fragt und die certa aliqua doctrina mit der Predigt des Evangeliums verknüpft sehen will: 123–126). Zudem gerät die Zusammenfassung in Gefahr, manche Beobachtung zu Nuancierungen doch wieder zu glätten. Wünschenswert wäre der Versuch gewesen, die Einsichten zum Begriff doctrina in einen weiteren Horizont der Theologie Calvins zu stellen. Dabei hätten auch Einsichten aus früheren Forschungsbeiträgen (etwa von Peter Opitz, der wie andere S. 21 nur ganz knapp erwähnt ist) noch besser integriert werden können. Jedenfalls wird aber bei künftigen Überlegungen zum Thema doctrina bei Calvin die von A. aufgezeigte Einheit von systematischen und seelsorglichen Aspekten zu berücksichtigen sein.

Chur Eva-Maria Faber

Ioannis Calvini. Opera Exegetica. Volumen XII/1. Commentariorum in Acta Apostolorum. Liber Primis, hg. v. Helmut Feld. – Genf: Librairie Droz 2001. LXXXII, 598 S. (Ioannis Calvini. Opera Omnia. Series II. Opera Exegetica Veteris et Novi Testamenti, 12/1), Ln € 90,16 ISBN: 2–600–00484-X

Ioannis Calvini. Opera Exegetica. Volumen XII/2. Commentariorum in Acta Apostolorum. Liber Posterior, hg. v. Helmut Feld. – Genf: Librairie Droz 2001. XIII, 475 S. (Ioannis Calvini. Opera Omnia. Series II. Opera Exegetica Veteris et Novi Testamenti, 12/2), Ln € 76,29 ISBN: 2–600–00656–7

Die Apostelgeschichte schildert „das Wirken des Heiligen Geistes in den Anfängen des Reiches Christi, das gleichbedeutend ist mit der geistigen Erneuerung der Welt" (XXIV) – ein interessanter Stoff für einen Reformator, dem an der nach Gottes Wort reformierten Kirche gelegen ist! Johannes Calvins Kommentar zur Apostelgeschichte, dessen zwei Bde erstmals 1552 und 1554 erschienen, liegt nun in der neuen kritischen Edition vor. Sie präsentiert den Text einer durch Calvin überarbeiteten Ausgabe von 1560 mit den Varianten von 1552 und 1554 im textkritischen Apparat.

Die Einleitung informiert über die Entstehung des Kommentars, seine verschiedenen Editionen sowie die Quellen Calvins und gibt einen Überblick über theologische Leitideen.

Calvin nutzt den Kommentar zur Apostelgeschichte in der Tat dazu, die zeitgenössische Kirche mit den Ursprüngen der Kirche zu vergleichen. Dies führt ihn zu radikaler Kritik an der päpstlichen Kirche. Die Einleitung von Helmut Feld scheut jedoch nicht davor zurück, auch auf Calvins Seite Zwiespältigkeiten zu benennen, muß dieser doch damit fertig werden, daß die Kirche der Apostelgeschichte in ihrer Haltung zur jüdischen Glaubenspraxis (Teilnahme am Tempelkult usw.) und in verschiedenen kirchlichen Praktiken nicht immer seiner eigenen Auffassung von Zeremonien entspricht. Darüber hinaus kann der unbefangen gelesene Kommentar erhellen, daß Calvin selbst nicht so rigoros war, wie manchmal vermutet: neben der Distanz zu Riten und Zeremonien läßt er auch eine gewisse „Ehrfurcht und Bewunderung" oder gar „Nostalgie" angesichts von

Ritualen erkennen (vgl. 1, XLII): „Der Reformator billigt also fromme Übungen durchaus, wenn sie einer inneren Gesinnung entsprechen und die Gefahr der Heuchelei ausgeschlossen ist" (1, XLIV).

Ähnliche Differenzierungen zeigen sich hinsichtlich der Auffassung der Schrift (Calvin beachtet gerade bei diesem Kommentar sehr wohl die menschliche Seite der Schrift).

Nicht zustimmen kann ich F. bei seiner Einschätzung, Calvin tue sich schwer mit der Auslegung von Apg 17,28 („In ipso vivimus ..."). Bei der Abfassung des Kommentars, mindestens aber bei der Überarbeitung des Kommentars 1560 hat Calvin die Auseinandersetzung mit den Libertinern und mit Michael Servet weitgehend hinter sich. Offenkundig bezieht sich der Kommentar auf diese Auseinandersetzung (2,124,23: lapides esse deos: erst 1560 eingefügt; vgl. Inst. I,13,22 [1559]). In ihr hat Calvin bereits zu einer differenzierten Position hinsichtlich von Transzendenz und Immanenz Gottes gefunden, auf die er im Kommentar zur Apostelgeschichte zurückkommen kann und die er mehrfach aufgreifen wird (vgl. CO 38,72 mit Zitat von Apg 17,28; eine Stelle, die sich auch sonst bei Calvin oft zitiert findet: vgl. Inst. I,1,1 [1559]).

Chur Eva-Maria Faber

Dogmatik

Busch, Volker: **In Gottes Gemeinschaft vollendet.** Die Konzeption einer „Auferstehung im Tod" in der Theologie Gisbert Greshakes. – Mainz: M. Grünewald 2001. 572 S. kt € 32,80 ISBN: 3–7867–2346-X

Diese bei Theodor Schneider in Mainz gearbeitete Diss. befaßt sich vordergründig mit der These von der „Auferstehung im Tod" bei Gisbert Greshake, eigentlich aber mit der Verflechtung dieser These in das Gesamt von Greshakes Theologie und damit eigentlich mit dieser selber in ihren Grundzügen. Der Vf. geht in einer soliden *Einleitung* von der Situation der katholischen Eschatologie im 20. Jh. aus (dazu bekannte Aufsätze von Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner). Deren Grundoptionen sind u. a. nach dem Urteil von Herbert Vorgrimler und anderen heute angenommen und umgesetzt. Eschatologie wird heute als durchgehende Perspektive der Theologie erkannt, mit den anderen Teilen der Theologie ist dieser Traktat dialektisch verknüpft. Am Ende der *Einleitung* nimmt der Autor eine vorläufige Würdigung der Verdienste Greshakes für diesen Bereich vor und zeigt den Platz der Eschatologie im Gesamt seiner Theologie auf. Insgesamt gilt: „Gisbert Greshake (darf) als Vertreter der erneuerten Eschatologie angesehen werden" (54). Im *zweiten* Teil – nach dem Einleitungskapitel – geht es um Darstellung und Diskussion der früheren Aussagen zur Konzeption einer „Auferstehung im Tod". Dabei werden sowohl der äußere Verlauf als auch die inhaltliche Entfaltung der Position geboten. Im *dritten* Teil zeigt der Vf. auf, wie sehr und in welcher Weise der Zusammenhang zwischen Eschatologie und anderen theologischen Traktaten bei dem Freiburger Theologen gegeben ist. Daß hier der Gedanke der „Communio" obenan stehen würde, ließ sich schon zuvor erwarten. Entsprechend wird im *vierten* Kapitel die „Communio Sanctorum in Communione Trinitatis" zusammengebunden. In seinem „Geleitbrief" an den Autor kann Greshake selbst dazu sagen: „Wichtig scheint mir vor allem der Schlußteil Ihrer Arbeit (4) zu sein, in welchem Sie die verschiedenen ‚Fäden' meiner theologischen Gedankenwelt zusammenführen. Ich selbst habe ja meine Positionen zur Eschatologie, Soteriologie und Trinitätslehre zunächst einmal separat voneinander entwickelt, besser: Es war ein (langer) Weg, den ich zurückgelegt habe von der Geschichtstheologie über die Gnaden- und Erlösungslehre – unter Einbeziehung der Ekklesiologie (Amtstheologie) – zur Trinitätstheologie. Auch für mich stellt sich die innere ‚Logik' des Zueinander und Ineinander der Interpretation all dieser Themen erst im nachhinein ein. Diese ‚Logik' haben Sie – in wesentlichen Zügen – in Ihrem Schlußteil zutreffend herausgestellt" (15).

Wenn man auch (hoffentlich) die theologische Stimme Greshakes noch lange hören wird, so ist doch das Kap. „Eschatologie" bei ihm gewissermaßen abgeschlossen. Eine Gesamtdarstellung war, auch im Sinne eines Beitrags zur neueren Theologiegeschichte, angemessen. Etwas mehr kritische Distanz seitens des Vf.s hätte die Bedeutung Greshakes freilich nicht geschmälert. Die Zählung der Kap. und Teile ist etwas unübersichtlich.

Münster Harald Wagner

Wagner, Harald: **Dogmatik.** – Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2003. 567 S. (Studienbücher Theologie, 18) kt € 30,00 ISBN: 3–17–016469–4

Der Münsteraner Dogmatiker Harald Wagner hat mit dem vorliegenden Handbuch einen Leitfaden der Dogmatik vorgelegt, der – auf Kürze und Übersichtlichkeit bedacht – den Studierenden eine verläßliche Orientierung sein will. Wie der Vf. in seiner „Allgemeinen Einleitung" schreibt, will er „durch kritische Rezeption der dogmatischen Tradition diese aktiv mit der eigenen Situation vermitteln" (58). Intendiert ist kein neuer Ansatz, sondern eine integrierende Zusammenschau der verschiedenen Theologieentwürfe des 20. Jh.s, ob sie heilsgeschichtlich, transzendentalphilosophisch, phänomenologisch, hermeneutisch oder symboltheoretisch konzipiert sind. Mit Gisbert Greshake erklärt der Vf. den Communio-Begriff zum Schlüsselbegriff der Dogmatik und nennt sein Kompendium einen Versuch „communialer Dogmatik" (62). Der Vf. folgt nicht dem klassischen Einteilungsschema der dogmatischen Traktate (Gotteslehre; Schöpfungslehre; Christologie; Ekklesiologie; Sakramentenlehre; Gnadenlehre; Eschatologie), sondern beginnt mit der Ekklesiologie. „Nicht, als ob sie das Erste und Wichtigste im christlichen Glauben sei! Jedoch steht sie an erster Stelle ‚in ordine cognitionis'. Denn wenn ein Mensch dem Christentum nähertritt oder ein Christ den christlichen Glauben reflektiert, so ist das erste, das er wahrnimmt, eine Gemeinschaft von Menschen, die durch einen bestimmten Glaubensgehalt zusammengehalten sind, also in Communio stehen" (62). Als ausgewiesener Ökumeniker beabsichtigt der Vf. mit seinem „Beginnen bei der Kirche" alles andere als eine katholische Dogmatik jenseits der von den Reformatoren eingeforderten Christozentrik. Im Gegenteil, er beruft sich auf einen Protestanten, nämlich auf Dietrich Bonhoeffer, der in seiner frühen Arbeit über die soziale Gestalt der Kirche bemerkt: „Es wäre gut, eine Dogmatik einmal nicht mit der Gotteslehre, sondern mit der Lehre von der Kirche zu beginnen, um über die innere Logik des dogmatischen Aufbaus Klarheit zu stiften" (63). Bonhoeffer hat die Formel geprägt: „Christus als Gemeinde existierend". Auf diese Weise bringt er zum Ausdruck, daß die Beziehung des Einzelnen zu Christus nicht erst nachträglich, sondern als sie selbst Beziehung zum Nächsten ist; daß also der Glaube eine Außenseite hat, die empirisch als „Communio Sanctorum" in Erscheinung tritt.

In seiner „Allgemeinen Einleitung" (21–75) bietet der Vf. einen instruktiven Überblick über Ursprung, Eigenart und Gestalt des Dogmas, über die Verhältnisbestimmung von Offenbarung, Glaube, Schrift, Tradition und Lehramt; über Fragen der Verhältnisbestimmung der Dogmatik zum gelebten Glauben der Kirche, zur Exegese, zur Philosophie und Wissenschaftstheorie; zudem einen Überblick über die wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Ansätze und Gestalten der katholischen und evangelischen Dogmatik des 20. Jh.s.

Durchgängig ist die Intention spürbar, verschiedene Ansätze zu vermitteln und vergangene Kontroversen für die eigene Argumentation fruchtbar zu machen, ohne selbst für eine Seite Partei zu ergreifen. Da die Ekklesiologie, mit der der Vf. sein Handbuch beginnt, nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mehr als andere Traktate von teilweise heftigen theologischen Auseinandersetzungen bestimmt war, kann man auf den ihr gewidmeten Seiten (76–125) das Bemühen des Vf.s um „die goldene Mitte" besonders deutlich erkennen. Allerdings würde man den Vf. gründlich mißverstehen, wollte man sein Bemühen um Konsens und Vermittlung mit einem Verdrängen oder Ausklammern ungeklärter Probleme verwechseln. Differenzen werden klar benannt – allerdings mit Hinweisen auf eine sich anbahnende oder zumindest erwünschte Lösung. Um ein Beispiel zu nennen: Der Vf. weiß um die Problematik einer Communio-Ekklesiologie, die sich in den kirchenrechtlich fixierten Strukturen nur ansatzweise oder gar nicht wiederfindet. Deshalb spricht er von einer Spannung zwischen sakramentaler und hierarchischer Communio und postuliert eine genauere Analyse. Ähnliches gilt für das Thema der Verhältnisbestimmung zwischen Universalkirche und Ortskirchen und für das in jüngster Zeit zwischen Katholiken und Protestanten viel diskutierte Thema „communio sanctorum". Auch da, wo der Vf. selbst eine nicht unumstrittene Position übernimmt, bemüht er sich um die Einbeziehung der Gegenposition. Indem er mit Medard Kehl die Kirche nicht nur als Grundsakrament Jesu Christi, sondern auch als „Sakrament des Geistes" bezeichnet, will er in keiner Weise die Einzigkeit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus bezweifeln. Vielmehr behandelt er die Pneumatologie ebenso wie die Ekklesiologie vor der Christologie, weil die durch den Heilgen Geist ermöglichte Communio der Christen mit Christus (die Kirche als Sakrament des Geistes) „in ordine cognitionis" die Vermittlung zur Unmittelbarkeit des Glaubens ist.

Der christologische Teil des vorliegenden Handbuches ist mehr noch als die Ekklesiologie oder die Gnadenlehre auf die notwendigsten Informationen der Dogmen- und Theologiegeschichte konzentriert. Gerade deshalb fällt besonders auf, daß der Vf. dem Werk des im deutschen Sprachraum relativ unbekannten Theologen Roger Haight (Jesus. Symbol of God, Maryknoll / NewYork 1999) fast ein Fünftel seiner gesamten Christologie widmet. Der amerikanische Jesuit will das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus in ein intellektuelles Milieu tragen, das – wie er meint – durch ein radikal historisches, ein

kritisch-soziales, ein pluralistisches und ein kosmisches Bewußtsein geprägt ist. Gegen jeden Versuch einer Letztbegründung spricht Haight von der Selbstbeglaubigung des Glaubens an Jesus Christus. Es bezeichnet seinen eigenen Entwurf als „Geist-Christologie" und plädiert für eine Rückkehr in den strengen Monotheismus. Jesus ist aus seiner Sicht ein wirkungsgeschichtlich einzigartiges Symbol des mit dem Heiligen Geist identifizierten göttlichen Wirkens nach außen. Und jeder, der Jesus in die Gestalt seines eigenen Lebens übersetzt, ist seinerseits ein vom Geist gewirktes Realsymbol der Anwesenheit Gottes in Raum und Zeit. Haight gehört zu der wachsenden Zahl der „Geist-Christologen", die jede Spekulation über eine immanente Trinität für biblisch unbegründet und theologisch überflüssig halten. Der Vf. sieht eine enge Verwandtschaft dieser Position mit der der Pluralistischen Religionstheologie, geht aber nicht näher ein auf den gravierenden Unterschied zwischen den Modellen der Geist-Christologie, die das trinitarische Gottesverständnis ablehnen und Jesus als eine geisterfüllte Person auffassen (neben R. Haight vor allem P. Newmann, J. Hick und M. J. Borg), und den Ausprägungen der Geist-Christologie, welche die Einzigkeit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus pneumatologisch begründen (H. U. v. Balthasar, J. Moltmann, W. Kasper).

Ein Charakteristikum des dogmatischen Kompendiums von W. liegt in der nachdrücklichen ökumenischen Akzentuierung nahezu aller Ausführungen. Besonders deutlich wird dieser Grundzug in den Passagen zur Gnaden- und Rechtfertigungslehre (225–264). Ohne die Arbeiten über Pelagius zu ignorieren, die fast so etwas wie seine Rehabilitierung fordern, und ohne die Konsequenzen des jüdisch-christlichen Dialogs für eine Reformulierung der Verhältnisbestimmung von Gesetz (Tora) und Gnade auszuklammern, plädiert der Vf. für eine Prüfung der gesamten Theologie und Glaubenspraxis durch die kritische Instanz, die Luther als den „articulus stantis et cadentis ecclesiae" beschreibt. In Anlehnung an Otto Hermann Pesch betont er, daß der Rechtfertigungsartikel nur dann seine kritische Funktion behält, wenn er immer wieder neu in den Erfahrungskontext der Gläubigen übersetzt wird. Ohne bestimmte Positionen kritisch abzuweisen, vermeidet der Vf. Formeln wie „Gnade *als* konkrete Freiheit". Mit der reformatorischen Theologie wendet er sich gegen jede vorschnelle Identifikation des menschlichen Befreiungshandelns mit der Gnade. Äußerst knapp kommentiert er die Kontroversen zur Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade. Im Unterschied zu den Vertretern der Münsteraner und Freiburger Transzendentalphilosophie sieht er in Rahners Theorie vom „übernatürlichen Existential" nicht die Abweisung der von Henri de Lubac vertretenen Position, sondern deren Weiterführung. Wörtlich bemerkt er: „*K. Rahner* geht durch seine Theorie vom *übernatürlichen Existential* noch einen Schritt weiter. Die Anlage auf Gott hin ist jedem Menschen, wenn auch ungeschuldet, eigen. Hier macht die Unterscheidung zwischen ‚Natur' und ‚Übernatur' keinen Sinn mehr" (261).

Vergleicht man die Ausführungen zur Sakramentenlehre (265–337) mit den entsprechenden Passagen in der von Otto Hermann Pesch verfaßten „Dogmatik im Fragment", so wird deutlich, daß der Vf. ebenso stark wie dieser den Zusammenhang zwischen Wortverkündigung und sakramentaler Verkündigungshandlung unterstreicht. Zugleich aber benennt er deutlicher als Pesch die Unterschiede im Sakramentenverständnis beider Konfessionen. So betont er, daß jedes Sakrament seinen Empfänger als sichtbares Glied der Kirche (des Grundsakramentes) ausweist. Zwar geht der Vf. nicht bis zu der These, daß die Kirche jene sieben Zeichen zu Sakramenten erklärt hat, durch die sie selbst immer wieder neu das wird, was sie sein soll, verschweigt aber an keiner Stelle den ekklesiologischen Charakter jedes Sakramentenempfangs.

Die Akzentuierung der ekklesiologischen Dimension aller Sakramente ist eine Frucht der eingangs getroffenen Grundentscheidung für eine vom Communio-Begriff zusammengehaltene Dogmatik. Diese Rezension kann nur punktuell andeuten, wie konsequent sich der Communio-Faden durch alle Traktate hindurchzieht. Schon die Überschriften der einzelnen Kapitel belegen dies: A) Kirche als Gemeinschaft und Kommunikation; B) Der Heilige Geist – Die personhafte Gemeinschaft in Gott; C) Jesus Christus – Die menschgewordene Communio; D) Gnade und Rechtfertigung – Die Realisierung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch; E und F) Wort und Sakrament – die „Mittel" zur Stiftung der Communio; G) Der dreifaltige Gott – Die Fülle der Communio; H) Die Schöpfung – der Wille Gottes zur Communio; I) Vollendung – Bleibende Gemeinschaft mit Gott; K) „Communio sanctorum" – Die Gemeinschaft der Vollendeten.

Die Trinitätslehre wird relativ kurz gefaßt, weil der Vf. die Christologie als den genuinen Ort jeder Aussage über die Trinität beschreibt und deshalb die immanente Trinität als logische Voraussetzung der Heilsgeschichte bestimmt, ohne sich an innertrinitarischen Spekulationen beteiligen zu wollen. Gerade so erscheint die Communio-Struktur des Gott-Mensch-Verhältnisses von der Schöpfung bis zur Vollendung als Ausweis der Untrennbarkeit von immanenter und ökonomischer Trinität. Mit Greshake sieht der Vf. den trinitätsanalogen Charakter der Schöpfung dadurch bestätigt, daß der Prozeß der Evolution als zunehmende Communialisierung der Wirklichkeit verstanden werden darf. Mit Rahner sieht er in der Selbstüberschreitung alles Geschöpflichen eine wachsende Communialisierung in Analogie zu der am Urbild der Trinität abgelesenen Gleichursprünglichkeit von Einheit und Differenz.

Auch die im Anschluß an protestantische Theologen erarbeitete Definition des Leibes als des Mediums der Beziehungen wird mit dem Schlüsselbegriff Communio erklärt. So ergibt sich aus der Sicht des Vf.s eine klare Präferenz für die von der Formel „Auferstehung im Tod" bezeichnete Position gegenüber der sogenannten „Ganztodhypothese". Relativ ausführlich erweist der Vf. die Fruchtbarkeit der am Communio-Gedanken orientierten Kategorien des Dialogischen Personalismus für die individualeschatologischen Themen Unsterblichkeit der Seele, Gericht, Purgatorium, Hölle, Himmel.

Wie ein Schlußakkord dieser „communialen Dogmatik" erscheinen die letzten Seiten des Buches (517–536) zu dem im interkonfessionellen Dialog aktuell gewordenen Thema „communio sanctorum". Die Heiligen sind nicht Vermittler zwischen den Christen und Christus, sondern als Empfänger des Leibes Christi dessen Darstellung in Raum und Zeit. Das gilt ohne Abstriche auch von Maria. Sie ist auf Grund ihrer heilsgeschichtlichen Sonderstellung keineswegs Mittlerin neben Christus, sondern gleichsam der Ort, in dem das in Christus durch den Heiligen Geist geschenkte Heil angekommen ist.

Wie der Vf. selbst im Vorwort sagt, kann man über seine Auswahl bzw. Ausklammerung bestimmter Informationen z. B. der Theologie- und Dogmengeschichte streiten. Aber es ist das Recht jedes akademischen Lehrers, Akzente zu setzen und auszuwählen. Auch der Verzicht auf die Darstellung von Kontroversen ist legitim, zumal der Vf. in den mit Absicht knapp gehaltenen Anmerkungen auf die entsprechende Literatur verweist. An einigen Stellen wird deutlich, daß auch eine um Integration, Vermittlung und Konsens bemühte Dogmatik Position bezieht. Wörtlich bemerkt der Vf: „Bei aller Forderung nach ‚Vernunftgemäßheit' und ‚Bestimmtheit' theologischen Redens ist doch auch zu sehen, daß gerade eine plural sich zeigende ‚Landschaft' der Philosophie – und der Wissenschaften überhaupt – erkennen läßt, daß eine definitive Verifizierung wissenschaftlicher Aussagen heute kaum möglich ist" (46). Und weiter: „Versuche der Gegenwart, ‚erstphilosophische' Ansätze der Philosophie für die Theologie fruchtbar zu machen (K. Müller, H. J. Verweyen, Th. Pröpper), sind in sich respektabel, stoßen aber bei den professionellen Vertretern der Philosophie auf wenig Begeisterung. Die Forderung, dann müsse eben die Theologie selbst solche philosophische Arbeit leisten, kann ich mir nicht zu eigen machen, weil hier m. E. die Gefahr einer (neuen) Gettoisierung der Theologie liegt" (46[79]).

Auch wenn man in diesem Punkt anderer Meinung ist, kann man dem Vf. ohne Abstriche bescheinigen, daß ihm die Abfassung eines gut leserlichen, didaktisch geschickt strukturierten und dem Forschungsstand entsprechenden Handbuches gelungen ist. Die Studierenden der Theologie finden hier einen Überblick über das Ganze der Dogmatik, der nicht nur verläßlich über die Lehre der Kirche und über Ergebnisse der theologischen Forschung informiert, sondern ebenso zum Vergleichen unterschiedlicher Positionen und Argumente einlädt. Was aber läßt sich über eine Dogmatik Besseres sagen als dies: daß sie bei aller Vermittlung von Überblickswissen und Orientierung zum selbständigen Weiterdenken der verhandelten Fragen und Probleme befähigt!

Bonn Karl-Heinz Menke

Liturgiewissenschaft

Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie, hg. v. Albert Gerhards / Thomas Sternberg / Walter Zahner. – Regensburg: Schnell + Steiner 2003, 207 S. (Bild–Raum–Feier. Studien zu Kirche und Kunst 2), kt € 24,90 ISBN 3–7954–1583–7

Mit der Communio-Theologie des II. Vatikanums wurde die Gemeinde als Trägerin der Liturgie wiederentdeckt und damit die schon in der Liturgischen Bewegung der ersten Hälfte des 20. Jh.s entwickelte Circumstantes-Gestalt der Liturgie bestätigt. So wie Ekklesiologie und Liturgieverständnis miteinander verbunden sind, gibt es auch eine Entsprechung von Glaubensgehalt und Raumgestalt (vgl. Richter, K.: *Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde*, Freiburg 2. Aufl. 1999; dazu ThRv 96, 2001, 9–14). So wurden fast alle Kirchenräume seit dem Konzil daraufhin verändert, zunächst indem zumeist der Altartisch von der Wand ein wenig zur Gemeinde hin gerückt, mit dem Ambo ein zuvor nicht notwendiger Ort der Verkündigung und an Stelle der Sedilien ein Vorstehersitz geschaffen wurden. Das wurde zumeist in den axial geordneten Wegekirchen bühnenartig verwirklicht, eben in dem der Gemeinde gegenüber befindlichen und erhöhten Altar- bzw. Chorraum. Da sich zudem die versus populum-Form der Feier geradezu schlagartig durchsetzte, stand nun der Priester der Gemeinde gegenüber, eine Circumstantes-Ordnung war kaum zu erkennen, wie sie schon 1930 auf Burg Rothenfels, 1955 im Neubau von St. Laurentius in München-Gern durch die Oratorianer oder gar in einer Kathedralkirche wie 1956 im Dom zu Münster – alles lange vor dem Konzil – verwirklicht wurde. In Anlehnung an diese Baugestalten der Liturgischen Bewegung wurde in den USA, zunehmend

aber auch in Deutschland, eine Raumgestalt mit zwei Brennpunkten (die sogenannte Ellipsenform) verwirklicht. Wie in den früheren Klerikerchören (daher Chorraum) und in monastischen Gemeinschaften umstehen nun alle Liturgiefeiernden Ambo und Mensa, so daß die liturgische Handlung sichtbar inmitten der Gemeinde vollzogen wird, entsprechend dem Bild, daß der Herr inmitten seiner Gemeinde zugegen ist (vgl. Mt 18,20 und dementsprechend die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch Art. 7). Beispiel für solche Raumgestaltung, die wohl erstmals 1968 in St. Martin Dornbirn / Vorarlberg stattfand, sind der Neubau von St. Christophorus in Westerland / Sylt, sowie die Neugestaltung der barocken Kirche St. Anton in Passau Ende der 90er Jahre, der Umbau von St. Franziskus in Bonn und in der Marienkirche in Aarhus / Dänemark im Jahr 2000, oder auch die Katholikentagskirche St. Ansgar in Hamburg im gleichen Jahr.

Die dadurch hervorgerufene Diskussion, die schon zu Interventionen der römischen Gottesdienstkongregation geführt hat, veranlaßte die Arbeitsgruppe „Kirchliche Architektur und sakrale Kunst" der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz zu einer Tagung im September 2001 in Münster, deren Referate mit einer Fülle von Abbildungen hier nun publiziert werden. Mit einer Ausnahme (Reinhard Meßner), dessen Argumentation schwer nachvollziehbar scheint, unterstützen alle Beiträge mit guten (liturgie-)theologischen Begründungen und auch pastoralliturgischen Überlegungen die bipolare Raumgestaltung, wobei der Begriff „Communio-Räume" dabei doch etwas unberücksichtigt läßt, daß die Circumstantes-Lösung nicht nur in elliptisch gestalteten Räumen verwirklicht werden kann. Grundlegend dazu ist von Albert Gerhards „Wort und Sakrament – Zur Bipolarität von Liturgie und Kirchenraum" (10–26). Thomas Sternbergs „Historische Vergewisserungen" (37–69) zeigen eindrücklich, daß mehrpolige Anlagen eine Tradition von den ersten Kirchenbauten an haben, die in den „Raumkonzepten der Liturgischen Bewegung" (Walter Zahner, 70–94) wieder aufgenommen werden, die sogenannte Wegekirche in ihrer stringentesten Ausprägung erst seit dem Barock immer selbstverständlicher wird (Fronleichnamskirche, Aachen 1930). Nach – bislang wohl kaum in einem solchen Zusammenhang bedachten – „Psychoanalytische(n) Überlegungen zum Raumerleben liturgischen Feierns" von Dieter Funke (95–105) erläutern neben Künstlern und Architekten vornehmlich Pfarrer (in über der Hälfte des Buches), welche positive Folgewirkungen nicht nur für die Gottesdienste, sondern auch für die Gemeindebildung eine bipolare Raumgestaltung hat. Das allein sollte ausschlaggebend sein bei einer Beurteilung mehrpoliger liturgischer Räume, ganz dem ersten Satz der konziliaren Konstitution Sacrosanctum Concilium und damit auch dem ersten Satz aller Konzilsdokumente entsprechend, wonach das Ziel aller Reform darin besteht, „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen". In diesem letzten Teil dieses Bdes werden neben den genannten Kirchenräumen auch besprochen St. Michael in Saarbrücken, die Heilig-Geist-Kirche in Burghausen, St. Albert in Andernach (von 2002).

Und so ist es keine Frage, daß dies eine notwendige Publikation ist für die Zukunft liturgischer Räume aus theologischer Verantwortung.

Münster Klemens Richter

Förster, Hans: **Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche.** Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfests. – Tübingen: Mohr Siebeck 2000. X, 218 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 4), brosch. € 49,00 ISBN: 3–16–147291–8

Ein bemerkenswertes Buch gilt es anzuzeigen, stellt doch diese Wiener kirchenhistorische Diss., die von M. Hengel angeregt, von A. Raddatz betreut wurde, eine Reihe gängiger Thesen zur Entstehung von Weihnachten und Epiphanie in Frage. Das Buch, das aus zwei Hauptkapiteln besteht, deren Überschriften das Frageinteresse erkennen lassen: „Berechnungen der Geburt Jesu" (4–87) und „Die geschichtliche Entwicklung des Epiphaniefestes und des Weihnachtsfestes" (88–192), erschließt sich dem Leser nicht zuletzt aufgrund der sehr klaren Strukturierung rasch.

Verschiedene Hypothesen zur Entstehung des Epiphanie- und des Weihnachtsfestes werden in wissenschaftlichen Werken des 19. und 20. Jh.s diskutiert. Nach der „Berechnungshypothese" sind das Epiphanie- und das Weihnachtsfest aufgrund von Berechnungen des Geburtstermins Christi entstanden. Vertreter dieser Richtung sind u.a. L. Duchesne, H. Engberding, L. Fendt, Th. J. Talley. Die „religionsgeschichtliche Hypothese" geht hingegen davon aus, daß das Geburtsfest Christi in Konkurrenz zu einem paganen Sonnengottfest, dem Geburtsfest des Aion bzw. dem Natalis Solis Invicti, getreten sei und dieses schließlich verdrängt habe. F. J. Dölger, B. Botte, O. Cullmann, J. A. Jungmann und H. Frank haben diese Hypothese vertreten. Förster unterscheidet von ihr eine sogenannte „apologetische Hypothese". Sie erkläre „die Entstehung der beiden Feste durch die innerkirchlichen Spannungen und Spaltungen im 4. und am Anfang des 5. Jh.s. Man habe durch die Einführung des Weihnachtsfestes einen antiarianischen Akzent setzen wollen, wobei man durch dieses Fest besonders die Wirklichkeit der Inkarnation betont habe" (2). F. merkt an, diese Hypothese habe sich nie ganz von der religionsgeschichtlichen Hypothese lösen können. Er widmet sich den Quellen, die als Basis für die „Berechnungshypothese" ins Feld geführt werden, insbesondere Clemens von Alexandrien, Stromata I,XXI,145,1–146,4, der Schrift „De Pascha Computus" und dem Danielkommentar des Hippolyt von Rom, der Weihnachtspredigt des Johannes Chrysostomus und dem Traktat „De solstitiis et aequinoctiis". F. kann plausibel nachweisen, daß diese Quellen keineswegs auf eine Berechnung des Geburtsdatums zwecks Einführung des Festes hin interpretiert werden können. Die Berechnungen seien in Struktur und Zielsetzung sehr divergierend, bis ins 3. Jh. gebe es Spekulationen, die Geburt Jesu sei auf ein Pascha gefallen (53), die Formulierung der Berechnung lasse sich in einzelnen Quellen erst nach Einführung des Festes nachweisen (76f.) usw.

Für die 386, 387 oder 388 gehaltene Weihnachtspredigt des Johannes Chrysostomus zeigt F., daß schon vor dieser Predigt am 6. Januar in Antiochien Weihnachten gefeiert wurde, das Anliegen der Predigt eine Verlegung des Festtermins auf den 25. Dezember gewesen sei und im Hintergrund der Versuch gestanden habe, divergierende Festpraktiken in Antiochien zu bereinigen. Möglicherweise habe eine von mehreren christlichen Gruppen in Antiochien Weihnachten gefeiert (64), möglicherweise habe Hieronymus dieses Fest aus Rom mitgebracht (65).

Den Traktat „De solstitiis et aequinoctiis" datiert der Vf. erst nach der Einführung des Weihnachtsfestes im Osten. Er spricht von Zeugnissen, „daß man nach der Einführung der Feste versucht hat, sie durch Berechnungen zu rechtfertigen, nicht jedoch dafür, daß man aufgrund von Berechnungen das Weihnachtsfest oder das Epiphaniefest eingeführt hätte" (87). Aus den bisher vertretenen Hypothesen für die Einführung von Weihnachten und Epiphanie müsse „die Berechnungs- und die apologetische Hypothese ausgeschieden werden" (195). Den Ursprung für Epiphanie sieht F. in Jerusalem oder zumindest in Palästina, wo das Fest in Vollform bereits gefeiert worden sei, als es sich in Rom und Nordafrika erst durchzusetzen begonnen habe (164), und nennt als Quelle das Itinerarium Egeriae. Allerdings liegen die unten genannten Epiphanie-Predigten offensichtlich früher!

Wie ist nun nach dieser Studie die geschichtliche Entwicklung der beiden Feste verlaufen?

Als frühesten Beleg für die Feier des Epiphaniefestes nennt F. weiterhin den Hinweis im Geschichtswerk des Ammianus Marcellinus, daß Kaiser Julian dieses Fest 360 oder 361 in Gallien gefeiert habe. Zur Verläßlichkeit des römischen Chronographen von 354 äußert sich der Vf. sehr skeptisch, da die Angaben der Quelle nicht in ihre angebliche Entstehungszeit passen (95–103). Er hält die Weihnachten betreffenden Eintragungen für spätere Interpolationen.

Optatus von Mileve kennt offenbar Epiphanie noch nicht, das wenig später, wie die vierte Epiphaniepredigt des Augustinus zeige (107–109), in Nordafrika eingeführt worden sei. Die neu entdeckten Epiphaniepredigten des Augustinus, die publiziert worden sind in F. Dolbeau, Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique. Retrouvés à Mayence. Paris 1996 (CollEAug. Série Antiquité 147) hat der Vf. allerdings nicht zur Kenntnis genommen. Unter Bezug auf diese Quelle hat M. Klöckener, Epiphania, in: Augustinus-Lexikon 2. Fasc. 5/6, 861–865, hier 862, gefolgert, daß das Fest zur Zeit des Augustinus in Nordafrika „bereits fest verankert" gewesen sei und die Zeit nach 360 als Termin für die Einführung des Festes genannt werden könne.

Erstes Zeugnis für das Weihnachtsfest ist nach F. eine Weihnachtspredigt des Optatus von Mileve aus dem Jahre 362/363 (105–107). Er vermag keinen Grund für die Annahme zu sehen, daß Weihnachten „vor den dreißiger oder vierziger Jahren des vierten Jh.s eingeführt wurde." (196) F. sieht einen engen Zusammenhang zwischen der Einführung des Festes und dem Natalis solis invicti.

Der Vf. formuliert eine Reihe von weiterführenden Fragen: Besteht ein Zusammenhang zwischen der Rezeption von Weihnachten im Osten und den Ambitionen des Theodosius zur Einigung der zerstrittenen Christenheit? (194). Wie ist die Christianisierung eines heidnischen Festes zu deuten? (196). Wie sehen die Bezüge zwischen heidnischen Geburtsfesten und Epiphanie aus? (197)

Das Buch lohnt nicht allein wegen seiner die Diskussion anregenden, im einzelnen durchaus spekulativen Thesen, sondern auch wegen des reichen Quellenmaterials, das ausgebreitet wird, und der umfangreichen Literatur die Kenntnisnahme. Es überrascht aber, daß das maßgebliche deutschsprachige Handbuch zum Thema, nämlich H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr. Regensburg 1983 (GdK 5), nicht einmal erwähnt wird. Die wichtige Studie von S. Roll, Toward the Origins of Christmas (Liturgia Condenda 5). Kampen 1995 (s. Theologische Revue 95. 1999, 323f.) wird zwar im Literaturverzeichnis genannt, aber kaum diskutiert. Die Kenntnisnahme von A. Franz, Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand. St. Ottilien 1994 (Pietas liturgica Studia 9) 24, 26f. und die dort genannte Literatur hätten möglicherweise zu einer anderen Einschätzung des Ambrosiushymnus „Inluminans altissimus" führen können (179f.).

Die Ausführungen gegen die sogenannte „Berechnungshypothese" überzeugen, die Darstellungen zur geschichtlichen Entwicklung der beiden Feste sind ein interessanter Diskussionsbeitrag, lassen aber doch eine Reihe von Rückfragen zu. Insgesamt stellt das Buch in verschiedener Hinsicht einen an-

regenden und weiterführenden Beitrag zur Diskussion um die Frühgeschichte des Kirchenjahres dar.

Vgl. mittlerweile vom gleichen Vf. auch: Die beiden angeblich „ältesten Zeugen" des Weihnachtsfestes, in: ALw 42. 2000, 29–40, wonach Epiphanie und Weihnachten kurz vor 360 entstanden sind und worin die Frage aufgeworfen wird, ob man nicht vielleicht behaupten könne, „daß ‚pastoral-liturgische' Überlegungen zur Einführung des Weihnachtsfestes führten" (38).

Erfurt Benedikt Kranemann

Haag, Martina: **„Dem Herzen Jesu singe ..."** Politische Instrumentalisierung der Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. – Mainz: Grünewald 2003. 461 S., kt € 36,00 ISBN: 3–7867–2409–1

Diese Mainzer Diss. wurde im Rahmen des dortigen Graduiertenkollegs „Geistliches Lied und Kirchenlied interdisziplinär" erstellt und untersucht die Herz-Jesu-Verehrung im Spiegel vornehmlich der Textgestalt der Herz-Jesu-Lieder, die angesichts des Axioms lex orandi – lex credendi als wichtiger Ausdruck katholischer Frömmigkeit gewertet werden dürfen. Der Zeitraum erstreckt sich von 1856, als das Herz-Jesu-Fest gesamtkirchlich eingeführt wurde, bis zur Gegenwart. Die Zeit davor wird – beginnend mit den Christus-Visionen von Marguerite Maria Alacoque im Kloster in Paray-le-Monial 1673, die der mittelalterlichen Mystik verwandt sind – nur hinsichtlich ihrer Relevanz für die Zeit danach einbezogen. Zuvor gab es keine eigenständige kultische Verehrung des Herzens Jesu, wenn Ansätze dazu auch in der Passionsfrömmigkeit, besonders in Kreuzweg- und Fünf-Wunden-Andacht gegeben sind. Für die Form der Verehrung ist der Bezug zur barocken Eucharistiefrömmigkeit wesentlich: der Schau und Anbetung des ausgesetzten Allerheiligsten. Hauptförderer wird der Jesuitenorden, in dessen gegenreformatorisches Konzept diese dezidiert konfessionell gebundene Frömmigkeit gut zu integrieren ist. Obwohl in der Aufklärung die Beseitigung dieser Verehrung angestrebt wird, blüht sie im 19. Jh. erst richtig auf, hat ihren Höhepunkt in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg und verliert rasch an Bedeutung mit dem Aufkommen von Jugend- und Liturgischer Bewegung ab 1925. Das in diesem Jahr eingeführte Christkönigsfest zeigt die Veränderung der Frömmigkeit: von „Jesus" zu „Christus", von der Beziehung des Einzelnen zum Herzen Jesu zu einer christozentrischen Ausrichtung der Liturgie in Gemeinschaft. Zwar gibt es zwei neuere Monographien zum Thema, die allerdings nicht den Bereich der Hymnologie erfassen: Busch, N.: *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, 1997; Moore, J.: *Herz-Jesu-Verehrung in Deutschland. Religiöse, soziale und politische Aspekte einer Frömmigkeitsform*, 1997.

Hauptquelle der Lieduntersuchung sind die Diözesangesangbücher seit Ende des 18. Jh., weiter die Einheitsgesangbücher, wobei auch der Auswahlprozeß der Herz-Jesu-Lieder anhand der Kommissionsakten zum „Gotteslob" analysiert wird. Die Vf.in wertet aber auch andere relevante Liederbücher und Zeitschriften bis hin zum Neuen Geistlichen Lied aus. In vier Kap.n wird eine Verortung des Liedgutes vorgenommen: Nach einem Blick auf die geschichtliche Entwicklung der Verehrung wird sinnvoll in die Zeiträume zwischen 1856 und 1914, 1914 und 1945 sowie seit 1945 gegliedert. Dabei wird jeweils die zeitgenössische Verehrung unter spiritueller und kultureller Hinsicht sowie hinsichtlich Liturgie und Hymnologie erschlossen. Eingefügt sind drei Blöcke von Liedinterpretationen, so daß das durch Analyse Ermittelte mit konkreten Liedern belegt wird, deren Auswahl durch ihre Verbreitung quantitativ begründet ist.

Die einzelnen Liedinterpretationen untersuchen den Text auf dem Hintergrund der jeweiligen Zeit und versuchen, seine Rezeption wie Wirkungsgeschichte zu erfassen. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (388–426) nennt die ungedruckten wie gedruckten Quellen sowie die Sekundärliteratur. Ein Anhang enthält das Initienverzeichnis der Lieder mit Belegorten, eine Generationengliederung der Diözesangesangbücher, Tabellen mit Nachweisen der Lieder in den offiziellen Gesangbüchern und Diözesananhängen (427–458).

Für die Gegenwart kann die Vf.in belegen, daß das „Gotteslob" „den endgültigen Traditionsbruch im Bereich der Herz-Jesu-Lieder" brachte (383). Seither entstanden – mit Ausnahme charismatischer Gemeinschaften – keine Gesänge für diese Andachtsform mehr. Die Vf.in wägt wichtige Argumente für und gegen diese Verehrung auch mit lebensweltlichen Argumenten ab und sieht mit K. Rahner und L. Lies keine Chancen dafür in breiter Volksfrömmigkeit, sondern eher im Bereich mystischer Spiritualität.

Mit diesem Werk legt die Vf.in eine geradezu exemplarische theologische Studie für ähnliche Untersuchungen zu anderen Themenbereichen vor: Am Beispiel von Liedtexten wird die Entwicklung einer bestimmten Frömmigkeitsrichtung und ihrer kultischen Ausprägung von ihren Anfängen bis zur Gegenwart nachgezeichnet und dies auf dem Hintergrund von gesellschaftlichen Entwicklungen – in diesem Fall die Geschichte der politischen Instrumentalisierung dieser Frömmigkeit. In Anlage und Durchführung eine hervorragende Leistung, die zudem aufweist, wie liturgietheologisches Arbeiten einen Beitrag zur Kulturwissenschaft wie zur Mentalitäts- und Sozialgeschichte zu leisten vermag.

Münster Klemens Richter

Poschmann, Andreas: **Das Leipziger Oratorium.** Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde. – Leipzig: Benno 2001. 275 S. (Erfurter Theologische Studien, 81) kt € 24,00 ISBN: 3–7462–1395–9

In der noch ungeschriebenen Geschichte der deutschen Liturgischen Bewegung wird diese in Münster als Dissertation vorgelegte Studie einen herausragenden Platz einnehmen. Sie beleuchtet einen noch längst nicht hinreichend gewürdigten Ort, genauer: eine nur unzulänglich beachtete Priestergemeinschaft, die ihre Spuren tief in die vorkonziliare Bewegung grundlegender liturgischer Erneuerung eingezeichnet hat. Dabei zeigt sie sich ebenso perspektivenreich wie problembewußt und verarbeitet eine stupende Menge ungedruckter Quellen und Zeugnisse (XI–XIV), was nicht minder für die hier verwendete Sekundärliteratur sowie die gedruckten Quellen (XVI–XLIV) gilt. Verdienstvoll und höchst instruktiv erscheint auch die chronologische Auflistung liturgischer Ausgaben des Oratoriums (XV). Das nach einem langen und gründlichen Durchgang erreichte Ergebnis nimmt Poschmann gleich anfangs vorweg: „Das Verdienst der Oratorianer besteht insbesondere darin, im Spannungsfeld von zukunftsweisender liturgiewissenschaftlicher Erkenntnis und normativ geregelter Praxis einen Weg gefunden zu haben, der sowohl der liturgischen und pastoralen Situation der Gemeinde gerecht wurde als auch politische Weitsicht im Blick auf die kirchenamtlich geregelte Erneuerung der Liturgie bewies. Letztlich verdeutlicht sich hier ein Paradigmenwechsel von einem klerikal bestimmten Liturgieverständnis zu einer Auffassung von Liturgie, deren Trägerin die Gemeinde ist." (2)

Die Arbeit ist ebenso klug wie logisch stringent aufgebaut. Als erstes Ziel nennt der Vf. „die Erschließung und systematische Aufarbeitung der vorhandenen Quellen" (5), was nichts anderes bedeutet als die im 2. Kap. geleistete Nachzeichnung der „Gründungsgeschichte des Leipziger Oratoriums" (9–49). Zu Recht würdigt er diese Darstellung als wichtigen „Baustein für eine Gesamtdarstellung der Liturgischen Bewegung" (5). Zu diesem zunächst liturgiegeschichtlichen Interesse tritt hinzu „ein pastoral-liturgisches, das sich nicht zuletzt aus der heutigen Situation der Rezeption der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums ergibt" (5). Dabei steht unter zeitlicher Rücksicht das erste Jahrzehnt des Wirkens der Oratorianer im Blickpunkt, woraus sich eine Konzentration der Untersuchung „auf die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts" (7) ergibt. Als weiterer Schritt der Darstellung folgt als 3. Kap. eine knappe, allerdings einfühlsame Skizze der „Liebfrauengemeinde in Leipzig-Lindenau" (51–64) als eigentlicher Wirkungsstätte der Leipziger Oratorianer. Hier konnte deren eigene und unverwechselbare Art einer „Liturgische[n] Erneuerung" (65–107) ihren Ort finden, worüber das 4. Kap. handelt. Konkrete Aspekte und Momente der von den Oratorianern in dieser Gemeinde vollzogenen „Erneuerung der Gemeindeliturgie" (109–226) werden innerhalb des 5. Kap.s ausführlich dargestellt, das etwa die Hälfte des gesamten Textes ausmacht.

Bereits die umsichtige und ansprechende Behandlung der Gründungsgeschichte des Leipziger Oratoriums belegt, daß darin viele und unterschiedlichste Anregungen und Anstöße zusammengeflossen sind. Die meist schon bestehenden engen Beziehungen der späteren Oratorianer werden u. a. vertieft durch das Leben im Innsbrucker Canisianum, nicht zuletzt aber durch die dort stattfindende Begegnung mit dem bedeutenden Liturgiewissenschaftler Josef Andreas Jungmann. Noviziate in bereits existierenden Priestergemeinschaften in Rom und in Birmingham, die vom Geist des Philipp Neri bestimmt sind, erscheinen ebenso bedeutsam wie das Gastnoviziat in der Abtei Beuron, die ihren eigenen festen Ort innerhalb der deutschen Liturgischen Bewegung einnimmt. Aber auch ein schmales Bändchen von John Henry Newman über Philipp Neri verfehlt seine inspirierende Wirkung nicht.

Als mit dem jungen Kaplan Ernst Musial, der ab 1934 die Gründung eines Oratoriums in South Carolina unterstützte, und dem Priester Theo Gunkel gleich zwei vom Geiste des Oratoriums bestimmte Männer in der Liebfrauen-Gemeinde wirkten und zudem der dritte Begründer, Heinrich Kahlefeld, seit Oktober 1928 ebenfalls in Leipzig als Kaplan weilte, wurde die Gründung eines Oratoriums in Leipzig zügig in Angriff genommen und am 14. 1. 1930 vollzogen. Neben den drei Genannten sind als bedeutende Mitglieder des Leipziger Oratoriums Josef Gülden, Philipp Dessauer, Klemens Tilmann, Alfons Kirchgässner sowie Ernst Tewes zu nennen.

Unter dem besonderen Blickwinkel des liturgischen Wirkens beschreibt der Vf. die „Gründergeneration" (26–49). Allen voran ist hier Theo Gunkel zu erwähnen, der über viele Jahre hinweg Superior der Priestergemeinschaft war und während dreier Jahrzehnte als Pfarrer an Liebfrauen in Leipzig wirkte. Der zweite, Heinrich Kahlefeld, viele Jahrzehnte später Guardinis Nachfolger als Burgleiter von Rothenfels und damals ebenso den Aufbrüchen der Jugendbewegung wie den liturgischen Impulsen von Maria Laach verbunden, wurde ebenfalls zu einer prägenden Gestalt der Leipziger Oratorianer. Gleiches gilt für Josef Gülden, der zwar erst 1934 nach Leipzig ins Oratorium kam, dann aber fast sechs Jahrzehnte hier lebte und wirkte. Seine geistige Nähe zu Beuron und dessen liturgiegeschichtlichen Bedeutung paart sich bei ihm mit einer betont konkreten Auffassung von Kirche im Sinne von Gemeinde bzw. Pfarrei.

Nach dieser eindringlichen Schilderung der Ursprünge und der Gründung des Leipziger Oratoriums wendet sich der Vf. mit gleicher Gründlichkeit der Lebens- und Wirkungsstätte dieser Priestergemeinschaft zu – der Liebfrauengemeinde in Leipzig-Lindenau. Die Beschreibung der Gemeindesituation – einer doppelten Diaspora, einerseits im Blick auf die Mehrheit der Protestanten, andererseits hinsichtlich einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft – erscheint deshalb unerläßlich, „weil das Bemühen um eine erneuerte Liturgie auf eben diese Gemeinde hinzielte" (51). Dabei zeigte sich neben einer „Soziale[n] Not" (55–58) eine „Liturgische Armut" (58–61). Aus dieser Situation ergab sich die doppelte Akzentuierung im Wirken der Leipziger Oratorianer, worin sie sich in charakteristischer und geradezu unverwechselbarer Weise von anderen Priestergemeinschaften abhoben und unterschieden: „Die konsequente Verknüpfung der Feier des Glaubens mit dem sozialen Handeln muß als ein Proprium der Bemühungen des Leipziger Oratoriums gelten. Hinsichtlich der praktizierten Verbindung von Liturgie und Diakonie stellt die Leipziger Liebfrauengemeinde auch innerhalb der Liturgischen Bewegung eine Ausnahme dar." (88)

In dem hier einschlägigen Kap. „Liturgische Erneuerung der Gemeinde" (65–107) gliedert der Vf. seine Darstellung in vier jeweils aufeinander bezogene Schritte.

Zunächst bedenkt er die von den Oratorianern vollzogenen „Pastorale[n] Bemühungen um einen ‚lebendigen Raum der Gemeinde'" (68–78). Stichwortartig sind hier zu nennen die Katholische Aktion, die Pfarrei als Gemeinde, das Laienapostolat, die „Pfarrfamilie", vor allem aber die betonte Zugehörigkeit der Oratorianer zur Gemeinde, was bis in die „Wahl der alltäglichen Kleidung" (76) hineinreichte.

Ein weiterer Abschnitt beschreibt „Theologische Überlegungen zu Kirchenbild und Gemeindeerneuerung" (78–84). Hier geht es zunächst um die in Werken Romano Guardinis und Karl Adams initiierte neue Erfahrung von Kirche, danach um den unauflösbaren inneren Zusammenhang von Liturgie und sozialer Verantwortung und endlich um „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen".

Besonders charakteristisch für die Leipziger Oratorianer bleibt die im folgenden Abschnitt beschriebene „Gemeindetheologie der Ellipse" (84–99), der vor allem der Gemeindepfarrer Gunkel nachdrückliches Profil verliehen hat. Dabei stellt der eine Brennpunkt dieser Ellipse die „soziale Not" und die „Diasporasituation" (87) dar, woraus sich „die seelsorglichen Aufgaben der Diakonia und der Martyria" (ebd.) ergeben. Dem steht als der andere Brennpunkt die Liturgie gegenüber, bei Gunkel freilich in deutlich hervorgehobener Position. Denn seine „Argumentation, mit der er die innere und wesentliche Zusammengehörigkeit von Liturgie und Diakonie herausstellt, [bliebe] in gewisser Weise einseitig, solange die Diakonie nicht auch und zuerst als Konsequenz der Liturgie, die Nächstenliebe als Frucht der Liebe Gottes zum Menschen verstanden würde" (90).

Wie stark die in Liebfrauen gefeierte Liturgie von dieser fundamentalen Überzeugung geprägt war, zeigt die integrale Einbeziehung der *Kollekte* in den liturgischen Vollzug der Gabenbereitung bzw. des Gabengangs (92–95). Diese als „Opfergang der Liebe" vollzogene Kollekte hat Gülden so beschrieben: „Den ‚Opfergang' machten wir in den 30er Jahren (...) so, daß die Gläubigen zur Gabenbereitung in guter Ordnung bis zu einem mit Inschrift als Gabentisch bezeichneten Tisch nach vorne (bis z. Kom.bank) kamen u. ihre Spenden (Geld- oder ‚Löffelspenden') darbrachten." (93)

Ähnliches dient für die in dieser Gemeinde wiederbelebte Praxis der *Fürbitten* (95–99). Sie eröffnen eine „weitere Möglichkeit der konkreten Verbindung von persönlichen Anliegen, Leben der Gemeinde und dem liturgischen Geschehen" (95). Doch geht es keineswegs allein um das bloße Faktum einer Wiedereinführung der Fürbitten im Gottesdienst, sondern vielmehr um „die Wiederentdeckung der gegliederten, an der Litanei orientierten Form und deren Einbindung in die Feier der Messe" (96). Darin liegt „das eigentliche Verdienst der Oratorianer" (ebd.).

Der vierte und zugleich letzte Abschnitt widmet sich der vom Oratorium betriebenen „Liturgische[n] Bildung" (99–107). Dabei wird eine grundlegende Einsicht maßgebend, die sich in dieser Studie an gleich zwei Stellen, allerdings bezogen auf zwei unterschiedliche Veröffentlichungen Gunkels, findet. Sie lautet: „Es darf nichts Neues angefangen werden, bevor das Volk nicht geistig so weit vorbereitet ist, daß es selber darnach verlangt." (99; ähnlich 161). Daß dieses beständige Mühen um liturgische Bildung nicht nur den einfachen Gläubigen galt, sondern auch die Mitglieder des Oratoriums einforderte, muß dabei nachdrücklich unterstrichen werden. Ebenfalls ist zu beachten, daß es um mehr geht als um eine liturgische Wissensvermittlung, nämlich um eine „mystagogische Erschließung des Gottesdienstes" (100).

Auf dieser Basis kann nun das fünfte und zugleich letzte Kap. dieser Studie aufbauen, wenn es konkretere Strukturen der „Erneuerung der Gemeindeliturgie" (109–226) beschreibt und untersucht. Auch dieser gewaltige Block ist wieder in vier Abschnitte untergliedert, wobei die Eucharistiefeier (1.) und die Tagzeitenliturgie (2.) den Anfang machen, die Osterfeier (3.) sowie die Umgestaltung des Kirchenraumes (4.) dann den Fortgang bzw. den Beschluß darstellen.

Durchaus sachgemäß ist etwa die Hälfte dieses Kap.s den Bemühungen der Leipziger Oratorianer um eine Neugestaltung der Eucharistiefeier gewidmet.

Mit besonderem Gewinn liest man die Ausführungen zur unerwartet großen Anzahl von Versuchen, eine praktikable und sachgemäße Form der Gemeinschaftsmesse zu finden. Nicht nur die allbekannte „Meßandacht" Guardinis sowie Pius Parschs „Klosterneuburger Betsingmesse" sind hier zu erwähnen, sondern auch die „Missa" von Joseph Kramp SJ sowie die Chormesse von Maria Laach, darüber hinaus das heute wohl weniger bekannte „Kirchengebet" von Ludwig Wolker. Angesichts dieser beachtlichen Zahl einschlägiger Versuche sahen sich die Leipziger Oratorianer ermutigt, in eigener Bemühung ein Büchlein mit dem Titel „Die heilige Messe in gemeinsamer Feier" zu veröffentlichen, erstmals 1933, in jeweils geringfügiger Veränderung dann wieder 1934 sowie 1936. Bei allen Ausgaben handelte es sich lediglich um die feststehenden, unveränderlichen Teile der Eucharistiefeier, die bereits 1929 in einer „Einheitsübersetzung" erschienen waren und durch deren Übernahme in Wolkers „Kirchengebet" millionenfach verbreitet wurden.

Ein der vorliegenden Studie beigegebenes Dokument 4 bietet eine „Synopse zu den Übersetzungen des Eucharistischen Hochgebets" (241–255) und offenbart die eigenständige Leistung der Oratorianer. Deren maßgebliches Ziel war, „daß der lateinische Dialog mit dem Priester mehr Raum ein[nähme] und somit die Verbindung der Gemeinde mit dem Geschehen am Altar enger [würde]" (145). Ein drängendes Verlangen nach Verwendung der Muttersprache in der Liturgie war mit der von den Oratorianern vollzogenen Erneuerung der Eucharistiefeier also keineswegs unbedingt verbunden. Als Maßstab für eine einheitliche Regelung zur Gestaltung der Gemeinschaftsmesse galt die „Hochamtsregel", also die im Hochamt übliche Rollenverteilung (158). Leipziger Oratorianer wie Kahlefeld und Gülden waren dann 1939 bzw. 1940 maßgeblich beteiligt am Zustandekommen einer „Arbeitsgemeinschaft für Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes" sowie an deren konkreten Ergebnissen, so daß die Leipziger Anfänge weitreichende Wirkung gezeitigt haben.

Ähnlich wirkungsvoll wie bei der Entwicklung einer Gemeinschaftsmesse hat sich die Kommunität der Leipziger Oratorianer im Blick auf eine Wiederbelebung der Tagzeitenliturgie erwiesen. Offenbar bereits im Jahr 1931, nachweislich jedoch 1934 gehörte die gemeinsame deutsch gesungene Komplet zum festen Bestand der Liebfrauengemeinde und liegt als solche gedruckt vor. Schon ein Jahr später, 1935, weiß ein Chronist zu berichten, es seien über 50 000 Exemplare dieser deutschen Komplet nach ganz Deutschland versandt worden, 1939 verzeichnet ein weiterer Nachdruck die inzwischen erreichte Auflagenhöhe mit „401.–500. Tausend" (180). Doch auch die Metten und Vespern, vor allem zu den kirchlichen Hochfesten, finden neues Interesse bei den Leipziger Oratorianern. Sie werden allmählich zur beständigen Übung der ganzen Gemeinde und finden ihren Niederschlag in zahlreichen einschlägigen Veröffentlichungen des Oratoriums seit 1934. Weithin benutzt und demnach wirkungsgeschichtlich besonders wichtig wurde indes vor allem die im Leipziger Oratorium deutsch gesungene Komplet, wobei generell zu bilanzieren bleibt: „Das Hauptverdienst der Oratorianer hinsichtlich der Feier der Tagzeitenliturgie bestand darin, daß in einer Arbeitergemeinde eine weiten Kreisen von Gläubigen zugängliche Form der tätigen Teilnahme am gesungenen Stundengebet gefunden wurde." (192).

Auch bei der weitreichenden Erneuerung der Osterfeier sind der Anteil und der prägende Einfluß der Oratorianer kaum zu übersehen. Sie ordnen sich freilich manch anderen Versuchen in diesen Jahrzehnten zu, die sich ebenfalls um eine Wiederherstellung der Osternacht bemühen (vgl. 195). Hier wäre noch ergänzend auf Odo Casel OSB hinzuweisen, der mit großer Selbstverständlichkeit in der Schwesternkommunität von Herstelle schon seit Mitte der dreißiger Jahre die Osternacht festlich begangen hat. In Liebfrauen war es offenbar bereits 1935 guter Brauch, die Osterliturgie am frühen Morgen des Ostertages um 4.30 Uhr zu feiern. Als wenige Tage nach dem Osterfest 1936 eine ernstliche Ermahnung an die Leitung der Liebfrauengemeinde erging, welche die den liturgischen Vorschriften widersprechende – nämlich nicht am Karsamstagmorgen, sondern in der Osternacht selbst gehaltene – Osterfeier rügte und schließlich verbot, fanden die Oratorianer einen Ausweg, der einerseits dem kirchlichen Gebot der Osterfeier am Karsamstag Genüge tat, andererseits aber die Möglichkeit voll ausschöpfte, in der Frühe des Ostermorgens eine volkstümliche, in deutscher Sprache gestaltete Auferstehungsfeier zu begehen, die „[d]ie großen Zeichenhandlungen der Vigil [...] soweit als möglich" (201) einband, auf das Osterfeuer allerdings verzichtete. Bereits 1939 hat dann Heinrich Kahlefeld die so entstandene „Deutsche Auferstehungsfeier" herausgegeben.

Dieser Impuls wurde im Bistum Trier nicht nur aufmerksam wahrgenommen, sondern auch erstmals 1941 in einem „Experiment" erprobt. Auf Wunsch und Einladung seines Ortsbischofs formulierte Gunkel dann 1940 ein Gesuch zur Vorverlegung der Ostervigil, das allerdings in der danach stattfindenden Bischofskonferenz nicht zur Sprache kam. In einem anderen, noch fundamentaleren Punkt war allerdings vor allem einer Initiative des Leipziger Oratorianers Kahlefeld bei der gleichen Bischofskonferenz Erfolg beschieden, nämlich mit der Einrichtung des Liturgischen Referats. Für wie wichtig und breitenwirksam man damals das Leipziger Reformunternehmen in Sachen „Osternachtfeier" einschätzte, belegt ex negativo der Hohn des wohl heftigsten bischöflichen Kritikers der Liturgischen Bewegung, des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber, der seine Ablehnung einer Verlegung des Osternachtstermins

mit gezielten spitzen Bemerkungen gegen die Leipziger Oratorianer würzte (vgl. 208).

Noch einen letzten, keineswegs unbedeutenden Aspekt der Liturgischen Erneuerung in der Leipziger Liebfrauengemeinde behandelt der Vf. im 4. Abschnitt: „Die Umgestaltung des Kirchenraumes für die Feier der Liturgie" (209–226). Leitmotivisch wirkte dabei der Gedanke der „Versammlung der Gemeinde um den Altar" (211f.), wobei dieser als Tisch gestaltet wurde und damit das liturgische Geschehen der Eucharistie als Mahlfeier ins Zentrum rückte. Die Konsequenz dieses Leitgedankens war eine Renovierung und Umgestaltung der Liebfrauenkirche im Jahr 1934, wobei der bedeutende Architekt Rudolf Schwarz maßgeblich mitwirkte. Im Zuge dieses Umbaus entstand auch eine kleine Werktagskapelle, worin sich die Gemeinde in besonderer Weise „als um den Altar versammelte Gemeinschaft erfahren" (217) konnte. Auch und gerade diese Umgestaltung der Liebfrauenkirche „war die logische Konsequenz eines Gemeinde- und Gottesdienstverständnisses, das davon ausging, daß die ganze Gemeinde Trägerin der Liturgie ist" (225).

Ein knappes „Resümee" (227–231) legt besonderen Wert auf die aus der pastoral-liturgischen Arbeit des Leipziger Oratoriums zu gewinnenden Kriterien für eine zeitgemäße Liturgiepastoral. Diese muß sich auszeichnen durch „die angemessene Berücksichtigung der spannungsreichen Bezüge von Situation und Tradition und die Ausgewogenheit von Vision und Realisation" (230).

Ein „Anhang" (233–259) dokumentiert u.a. die Gründungsurkunde des Leipziger Oratoriums, einen Brief an neue Gemeindemitglieder, eine Synopse der damals umlaufenden Übersetzungen des Eucharistischen Hochgebets sowie ein Muster einer Spendenquittung für die Innenrenovierung der Liebfrauenkirche. Ein „Register" (261–275), das sowohl Sachen als auch Namen enthält, erleichtert den Umgang mit diesem gewichtigen Werk.

Weit über den unbestreitbaren liturgiegeschichtlichen Wert hinaus liegt der Gewinn dieser Studie in der Eröffnung eines Einblicks in ebenso ernsthafte wie fruchtbare liturgiepastorale Arbeit und Bemühung, wie sie das Leipziger Oratorium charakterisieren. Das wechselseitige Zueinander von Liturgie und Diakonie, die unermüdliche Bemühung um eine Erschließung des liturgischen Geschehens, das aller Reform erst den Weg bahnt und auf dem diese dann solide gründen kann, das kluge Vorgehen bei anstehenden Neuerungen, die vorangetrieben werden, ohne daß es zu einem Eklat mit der offiziellen Kirche kommt – all dies und vieles andere gilt es im Blick auf das beachtliche und zukunftsweisende Reformprogramm der Leipziger Oratorianer zu würdigen und für die Gegenwart als hilfreich, wenn nicht gar als vorbildlich zu begreifen. Die hier vorliegende Arbeit relativiert ganz nebenbei (vermutlich ungewollt, in der Sache jedoch durchaus der historischen Wahrheit entsprechend) die Beiträge anderer innerhalb der Liturgischen Bewegung, was etwa für Guardini, Parsch und sogar Jungmann gilt. Sie erinnert an einen weithin zu Unrecht und zum Schaden vergessenen Beitrag zur Liturgischen Erneuerung, dessen Bedeutung man nun endlich unbefangen und angemessen bedenken und würdigen kann. Dem Vf. gebührt Lob und Anerkennung dafür, daß er sich an dieses längst überfällige Thema herangewagt und dessen Herausforderung mustergültig bewältigt hat.

Mainz Arno Schilson

Rotzetter, Anton: **Sprache an der Grenze zum Unsagbaren.** Für eine zeitgemäße Gebetssprache in der Liturgie. – Ostfildern: Schwaben 2002. 244 S., kt. € 15,50 ISBN: 3–7966–1077–3

Hinsichtlich unserer Liturgie ist derzeit kaum etwas wichtiger, als eine angemessene Gebetssprache zu finden. Die muttersprachlichen liturgischen Bücher sind weitgehend Übersetzungen aus den lateinischen Normbüchern, obwohl die römische Instruktion zur Übertragung liturgischer Texte „De interpretatione textuum liturgicorum" von 1969 (DEL I, Nr. 90) bestimmte: „Das Gebet der Kirche ist stets Gebet von Menschen, die hier und jetzt beten. Darum genügt häufig nicht die wirkliche Übersetzung von Texten, die in einer anderen Zeit und Kultur entstanden sind." Mit der Fünften Instruktion „Zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution Liturgiam authenticam" zum Gebrauch der Volkssprache in den liturgischen Büchern von 2001 (VApSt 154) wird dies zur Makulatur, denn nunmehr wird eine wörtliche Übersetzung von Rom gefordert, so daß der Münchener Liturgiewissenschaftler Rainer Kaczynski ganz zu Recht meint: Würde diese Instruktion befolgt, „so könnte man sie später nennen: ‚Instruktion zur Zerstörung der bisher ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution'" (Kaczynski, R.: „Angriff auf die Liturgiekonstitution?", in: StZ 219, 2001, 666). Tatsächlich liegen dringend benötigte neu übersetzte und von den Bischofskonferenzen des dt. Sprachgebietes schon genehmigte liturgische Bücher entweder seit Jahren in Rom auf Eis (z.B. Die Feier der Kindertaufe) oder werden wegen derzeitiger Aussichtslosigkeit gar nicht erst nach Rom weitergeleitet (so eine sprachlich völlige Neukonzeption des dt. Meßbuchs). Das scheint selbst einigen Bischöfen so ungeheuerlich, daß sie in ihren Diözesen z.B. eigene Beerdigungsriten angeordnet haben (Wien, Bozen-Brixen) oder seitens der Liturgischen Institute eine „Manuskriptausgabe zur Erprobung" für die Erwachseneninitiation erstellt wurde, ohne Rom zu fragen. Angesichts solcher Entwicklungen ist es nur zu begrüßen, wenn sich seit Jahrzehnten um eine angemessene liturgische Sprache bemühte Autoren wie der Vf. dieses Buches zu Wort melden. Er wie der von ihm genannte Paul Konrad Kurz gehören leider nicht zu den Mitgliedern von Kommissionen, die für offizielle liturgische Texte verantwortlich sind.

In einem ersten Teil legt R. Grundlegendes zu einer modernen Gebetssprache dar, wobei auch Leitlinien für die einzelnen Elemente der Eucharistiefeier vom Kyrie bis zum Schlußgebet konkret überdacht werden (89–110). In einem zweiten Abschnitt werden Hinweise für Sprache und Liturgie in nachchristlicher Gesellschaft gegeben, die – der Vf. weist mit Recht darauf hin (10) – vom Rez. für eine Publikation erbeten, aber dann doch nicht aufgenommen wurden, weil sie sich nach Meinung der Hg. in den Gesamtduktus des Bandes nicht recht einfügten (Kranemann, B. / Richter, K. / Tebartz-van Elst, F.-P.: *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie*, Stuttgart 2000). Der Rez. hält diese Überlegungen nach wie vor für bedenkenswert und begrüßt daher, daß sie hier nun zur Veröffentlichung kommen. Ein dritter Teil sammelt liturgische Texte, die der Vf. vornehmlich für die Eucharistiefeier verfaßt hat.

Eine Einzelbesprechung der konkreten Texte, die von einer geradezu begeisternden und ansteckenden Glaubensfreude wie von höchster Sprachkompetenz geprägt sind, ist hier nicht möglich. Angesichts der Strukturgesetze der Liturgie sind sie oft nicht ohne weiteres in offizielle Bücher zu übernehmen. Das gilt vor allem für die neun vorgestellten Hochgebete (182–205) unabhängig von ihrer beeindruckenden Sprachgestalt. Wenn der Vf. dann „für eine ökumenische nichteucharistische Brot- und Weinfeier" drei „Hochgebete" vorstellt (217–222) und dazu anmerkt, sie könnten „durch Einfügung des Einsetzungsberichtes leicht auch in einer Eucharistie Verwendung finden", was „nach der Approbation eines Hochgebetes ohne Einsetzungsbericht durch den Vatikan in einem neuen Licht" erscheine, wünschte man sich doch gründlichere vorhergehende Informationen. Rom hat kein solches Hochgebet approbiert, wohl aber im Rahmen der Eucharistiegemeinschaft mit der altorientalischen Kirche der Assyrer deren altehrwürdiges Eucharistiegebet, die Anaphora von Addai und Mari, das keine Verba Testamenti kennt, als gültig anerkannt, weil es inhaltlich alle Elemente enthält (u.a. Richter, K.: „Eine Ganzheit. Eine römische Entscheidung zur Bedeutung der Einsetzungsworte im Hochgebet", in: Gottesdienst 37, 2003, 22f.).

Dem Vf. ist zu danken für ein Buch, das vor allem die für die Liturgie zuständigen Autoritäten zur Kenntnis nehmen sollten. Wenn sich in der dt. Liturgiesprache nicht bald etwas bewegt, werden wohl wieder wie unmittelbar nach dem II. Vatikanum vermehrt private Texte in die Gottesdienste Einzug halten. Diese werden zumeist nicht die Qualität der hier vorgelegten haben und zudem oft nicht den liturgischen Strukturgesetzen entsprechen, was z.T. auch für die Texte dieses ansonsten bedenkenswerten Bandes gilt.

Münster Klemens Richter

Kirchenrecht

Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht. Festgabe für Heinrich J. F. Reinhardt zum 60. Geburtstag, hg. v. Rüdiger Althaus / Rosel Oehmen-Viereggе / Jürgen Olschewski. – Frankfurt am Main: P. Lang 2002. 346 S. (Adnotationes in ius canonicum, 24), kt € 50,10 ISBN: 3–631–39133–1

Festschriften dienen einem doppelten Zweck: einen Beitrag zum Stand der Wissenschaft zu liefern und die wissenschaftliche Leistung des Geehrten zu spiegeln. Das gilt in besonderem Maße für „Schüler"-Sammlungen und geradezu musterhaft für diese FS für den Bochumer Kanonisten Heinrich Reinhardt. Die siebzehn Vf.innen und Vf. des Bdes sind in irgendeiner Weise durch ihn auf ihrer wissenschaftlichen Laufbahn begleitet und gefördert worden, sei es durch Betreuung ihrer kanonistischen Lizentiatsarbeiten am Institut für Kanonisches Recht in Münster, an dem Reinhardt als Lehrbeauftragter mitarbeitet, sei es als Doktor- oder Habil.s-„Vater". Eine Zahl der jungen Kanonisten ist in der Lehre tätig, eine andere an kirchlichen Gerichten oder in der Verwaltung.

Die Themenvielfalt entspricht der Breite der Arbeitsfelder, aus denen die Beiträge stammen. Sie alle zeichnen sich durch eine theo-

retische Reflexion praxisrelevanter Themen aus und entsprechen damit der spezifischen Ausrichtung des Geehrten.

Reinhild Ahlers gibt einen Einblick in die Tätigkeit einer sogenannten Verwaltungskanonistin, einer Person, die die Kirchenrechtsabteilung eines Generalvikariats leitet. Rüdiger Althaus stellt zwei Weisen des kirchlichen Strafverfahrens einander gegenüber. Michael Böhnke liefert einen Literatur-, Forschungs- und Praxisbericht zur „Pfarrei ohne Pfarrer" im Sinne des can. 517 § 2 CIC. Jürgen Cleve befaßt sich mit dem theologischen Kriterium der Sakramentengemeinschaft mit evangelischen Christen. Daniela Drost versucht, die Verbindung zwischen Altem Testament und Kirchenrecht zu knüpfen durch eine Arbeit über Maleachi 2,10–16 im Blick auf die christliche Ehetheologie. Gregor Ewering befaßt sich mit dem Ausschluß des Gattenwohls als eigenständigem Klagegrund im Ehenichtigkeitsverfahren. Cristina Fernández Molina erörtert das Feld des Familiennachzuges unter rechtlichem Aspekt und entsprechend kirchlichen Verlautbarungen. Hermann Kahler sinniert über Sinn, Unsinn und tieferen Sinn kirchlicher Ehenichtigkeitsprozesse. Klaus Kottmann beschäftigt sich mit der Ehe als Hindernis für die Zulassung zum Noviziat. Beatrix Laukemper-Isermann stellt die Arbeit der deutschen Verwaltungskanonisten zum Thema „konfessionsverschiedene Ehe" seit 1967 dar. Rosel Oehmen-Vieregge untersucht die Aufgabe des Beichtvaters unter der Formel „in gleicher Weise Richter und Arzt". Martin Ötker stellt die kirchenrechtliche Sicht auf Fetischismus, Sadismus und Masochismus dar. Ludger Schepers arbeitet über die Meßgabe, Thomas Schüller über partikularrechtliche Entwicklungen im Bereich der geistlichen Leitung kirchlicher Vereinigungen. Stefan Schweer beschäftigt sich mit Territorialitätsprinzip und Pfarrzwang als verwaltungskanonistischem Problem. Jürgen Wätjer erörtert die Entstehung des Erzbistums Hamburg aus der Sicht des Priesterrates und Jochen Walter befaßt sich mit rechtlichen Aspekten der Errichtung, Aufhebung und Änderung von Pfarreien unter Berücksichtigung der staatskirchenrechtlichen Bestimmungen in den nordrhein-westfälischen Diözesen.

Der Bd schließt mit einem Vf.verzeichnis und einem Register der verwendeten Texte vom Alten Testament bis zum CIC.

Die vorgelegten Beiträge sind durchweg von hohem Niveau und bieten zugleich einen Einblick, wie differenziert und ausgefächert das kanonische Recht in der deutschen Kirchenwirklichkeit behandelt wird. Was den mit der Branche Vertrauten mit Achtung erfüllt, wird einem stärker an der frühen Kirche (oder an den Kirchen der sogenannten Dritten Welt) orientierten Theologen vermutlich den Kopf schwirren lassen: Muß das alles (so) sein? Beim Studium der Beiträge aus unbetroffener Position drängt sich ein „Nein" auf, doch wenn man sich in die konkrete Problemlage hineindenkt, wird man feststellen, daß das Differenzierungsniveau des Kirchenrechts dem unseres staatsbürgerlichen Alltagslebens durchaus entspricht. Dabei wird auch hier die Doppelgesichtigkeit des Rechtes erkennbar: Der zumeist negativ empfundenen Reglementierung steht die Sicherung subjektiver Rechte und Freiheiten gegenüber. Dieser Aspekt kirchlichen Rechtes wird meistens übersehen. Es ist ein Verdienst des vorliegenden Sbdes, Kirchenwirklichkeit aus rechtlicher Perspektive realistisch und zukunftsoffen zu beschreiben.

Münster Klaus Lüdicke

Burghardt, Dominik: **Institution Glaubenssinn.** Die Bedeutung des *sensus fidei* im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze. – Paderborn: Bonifatius 2002. 372 S., kt € 39,90 ISBN: 3–89710–161–0

Wenn eine kirchenrechtliche Arbeit – von Libero Gerosa betreut und im Sommersemester 2000 an der Theologischen Fak. Paderborn als Diss. angenommen – ein Phänomen als „Institution" ausweisen will, das der CIC nicht, der CCEO nur beiläufig und in zweifelhafter Bedeutung erwähnt, nämlich den *sensus fidei* (Glaubenssinn), weckt das Neugier.

Der Untertitel der Arbeit gibt die Grobgliederung vor. Nach Vorwort (11) und Einführung (13–18) befaßt sich der erste, umfangreichere Hauptteil der Arbeit mit dem *sensus fidei* in der Verfassung der Kirche (Kap. I–VI: 20–207), der zweite mit seiner Bedeutung für die Interpretation des kanonischen Gesetzes in der nachkonziliaren Kanonistik (Kap. VII–X: 210–344). Darin sind „Ergebnis und Ausblick" (Kap. X) enthalten. Das abschließende Literaturverzeichnis schließt die Liste der Abkürzungen ein (345–372).

Der Vf. will „einen Beitrag zur theologischen Grundlegung des Kirchenrechts nach dem II. Vatikanischen Konzil" leisten (13), zur Erneuerung der Kirchenrechtswissenschaft als theologischer Disziplin unter den Gesichtspunkten der Methodenlehre und der Erkenntnistheorie (16). Die These lautet, der Glaubenssinn des Gottesvolkes sei als „institutionelles Strukturelement *iuris divini* innerhalb der Verfassung der Kirche Jesu Christi" zu verstehen. Dieser Vorschlag soll auf den Vorgaben des Konzils gründen und ihnen entsprechen.

„Umfassend" klären, „was das II. Vatikanum mit ‚sensus fidei' meint", will der Vf. gleichwohl nicht (15). Die zeitgenössische systematische Theologie und Kanonistik sollen berücksichtigt werden (16f. 137. 342).

Für die Bestimmung der verfassungsrechtlichen Rolle des Glaubenssinns geht der Vf. im ersten Kap. aus vom II. Vatikanum und späteren lehramtlichen Dokumenten (20–82). Nur ein Drittel des Kap.s handelt davon. Für seine „Analyse" der vier für ihn wichtigsten Konzilsstellen (LG 12a. 35a; PO 9b und GS 52c) zum sensus fidei stütze er sich auf Kriterien, welche die außerordentliche Bischofssynode 1985 „festgelegt" habe. In welchem Text, in welcher Form diese Festlegung erfolgte und was sie rechtlich ist, bleibt offen. Interessierte werden auf ein Zitat seines Doktorvaters, Libero Gerosa, verwiesen, das diese Kriterien zusammenfassen soll (20 mit Anm. 1). Der Vf. greift sie anschließend nicht mehr auf. Er sagt nicht, für welche Auslegung er sich jeweils auf welche der Kriterien stützt oder in welchem Verhältnis er sie jeweils alle anwendet. Der Vf. will sich mit der „einfache[n] Wahrnehmung des im Text Ausgesagten" begnügen (22). Das führt über eine Paraphrase mit persönlichen Akzenten nicht hinaus. LG 12 fungiert zudem als Maßstab für die übrigen Stellen nach dem Prinzip „post hoc ergo propter hoc": Sie alle „stehen aufgrund ihrer späteren Entstehung in Abhängigkeit von LG 12,1" (32 sowie 27). „Textanalyse" (25) ist das nicht.

Der Glaubenssinn sei graduell und qualitativ zu verstehen. Der Glaubenssinn sei nicht bei jedem Gläubigen gleich. Er hänge ab von seiner Gottes- und Kirchenbeziehung (77, 101). Je größer die Bereitschaft zur communio mit Gott und Kirche, je gelungener ihre Verwirklichung, desto sensibler der Glaubenssinn (77f., vgl. auch 44). „Gesamtheit der Gläubigen" sei „qualitativ-repräsentativ" zu verstehen. Gemeint sei nicht, „alle Gläubigen", sondern – auch wenige – „Gläubige aller Stände bringen in einer bestimmten Frage durch ihr Zeugnis, ihr Verhalten, ihre verbalen, schriftlichen und künstlerischen Äußerungen und durch ihr Wachstum im Glaubensleben einen *qualitativ-repräsentativen consensus fidelium* zum Ausdruck". Ein solcher consensus könne nicht in einem unauflöslichen Widerspruch zur authentischen Auslegung des depositum fidei durch das Lehramt stehen (81).

Was bedeutet „unauflöslicher Widerspruch"? Ist die Übereinstimmung mit authentischen Lehren außerhalb des depositum fidei nicht erforderlich?

Das dritte und umfangsreichste Kap. soll handeln von der Rolle des sensus fidei „aus der Sicht des kirchlichen Verfassungsrechtes" (101–151). Sie wird nicht rechtsdogmatisch aus der Analyse des geltenden Rechts erhoben. Vielmehr ordnet der Vf. den Glaubenssinn ein in eine bestimmte kanonistische Vorstellung von Grundlage und Eigenart der kirchlichen communio. In Anlehnung an Corecco und seinen Schüler Gerosa sieht der Vf. die Kirche und ihre Struktur aus Wort, Sakrament und Charisma als verfassungsmäßigen Elementen göttlichen Rechts gebildet. Das Charisma werde der Kirche vom Hl. Geist, z. B. in Gestalt neuer kirchlicher Bewegungen, je geschichtlich geschenkt. Innerhalb der so verstandenen Verfassung werden in Taufe und Ordo gründende (abgeleitete) dauerhafte Strukturen („Institutionen") von nicht dauerhaften, charismatischen unterschieden (101–104).

Klar ist damit, wie der Glaubenssinn nach Corecco und Gerosa einzuordnen ist. Ob sich dies mit der Bedeutung des Glaubenssinns *de lege lata* deckt, ist mangels rechtsdogmatischer Rückkoppelung an den Gesetzestext nicht zu erfahren. Verweisungen auf die Schriften des Lehrers genügen nicht. Die deutliche Kritik an ihm behandelt der Vf. nicht (vgl. etwa H. Heinemann, in: DPM 3 [1996] 381–387; H. J. F. Reinhardt, in. ThRv 92 [1996] 472–474 sowie W. Aymans, in: MThZ 43 [1992] 145–148). Das Lehrbuch von Aymans-Mörsdorf hält fest an der Unterscheidung zwischen Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht. Es gibt Strukturen *der* Kirche, in die jeder Gläubige eingegliedert sein muß, der in communio plena steht, und Strukturen *in der* Kirche, in die ein Gläubiger nach eigenem Entschluß eintritt, sich aufnehmen läßt oder der er sich anschließt (vgl. Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. 2, Paderborn u. a. 1997, §§ 48 und 82). Der Vf. setzt sich damit nicht auseinander.

Aus der Parallele zum Charisma ergibt sich für den Vf. als rechtliche Relevanz des Glaubenssinns dessen „Recht auf Beachtung" auch durch die kirchliche Autorität (118–127).

Wie ihr gegenüber eine „Beachtung" in welchem Sinne geltend gemacht werden kann, wer mit welchem Recht feststellt, daß die kirchliche Autorität fehlgeht, wenn sie von einer Prüfung absieht (125f.) oder keine weiteren Konsequenzen daraus zieht, bleibt offen. Bleibt es bei der Letztentscheidung der kirchlichen Autorität, wenn sie sich einem Rechtsanspruch auf Approbation (150) gegenüber sieht?

Das IV. Kap. setzt den sensus fidei in Beziehung zum göttlichen und zum rein kirchlichen Recht (152–171). Weil das positive göttliche Recht eine Teilmenge des depositum fidei ist, hält der Vf. Coreccos umstrittenes Verständnis des kanonischen Gesetzes als ordinatio fidei für folgerichtig. Es gebe zwei Erkenntnisinstanzen für das göttliche Recht: das authentische Lehramt und neben ihm der mit ihm übereinstimmende Glaubenssinn des Gottesvolkes (160f. 162). Nach der Rückbindung dieser Auffassung an das geltende Recht fragt der Vf. nicht.

Nach 160 S. wendet sich der Vf. im fünften Kap. dem sensus fidei im geltenden Recht zu. Er muß feststellen, daß der Ausdruck im CIC nicht vorkommt. Die wichtige Frage, warum der Gesetzgeber auf den Begriff verzichtet hat und was das für seine rechtliche Relevanz bedeutet, übergeht der Vf. mit einer Vermutung: Das Schema der LEF von 1976 habe „um der Kürze willen" wichtige verfassungsrechtliche Grundlagen der Kirche, wie auch die Sakramente und das Charisma „einfach weggelassen". Der Vf. setzt ohne Belege voraus, was er als Willen des Gesetzgebers aufweisen sollte, nämlich das Verständnis von Charisma und Glaubenssinn als verfassungsrechtliche Elemente. Für ihn steht unabhängig von kodikarischen Nachweisen fest, daß der sensus fidelium ein grundlegendes Element der Kirchenverfassung ist. Er fragt, „*ob* und *wo* der sen-

sus fidei hätte im CIC erwähnt werden können oder gar müssen" (177). Implizite Bezüge zum Glaubenssinn entdeckt er überall dort, wo er einen Canontext mit einer passenden Konzilsaussage assoziieren kann (176–199). Damit unterläuft er die vom Gesetzgeber in c. 17 CIC vorgegebene grundlegende Auslegungsregel der Bindung an den klaren Wortlaut. Die Begründung mit jenem Zitat aus der Promulgationskonstitution, in dem der Papst den CIC auf das II. Vatikanum als Vorbild bezieht (178), trägt nicht. Nirgends hat der Gesetzgeber sich einem ihn bindenden Auslegungskriterium unterstellt. Der Vf. stellt auch nicht die Frage, wer die Konzilsaussagen authentisch interpretiert.

Die Prämisse – kirchliches Recht ist ordinatio fidei – fungiert als strenges Beurteilungskriterium. Alles andere wird als „rein rechtstechnisch" oder „rechtspositivistisch" disqualifiziert, ohne daß diese wertenden Kategorien geklärt werden (242).

Wie im ersten Teil entwickelt der Vf. seine Thesen nicht in der Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen. Er stützt sich v. a. auf Corecco und Gerosa. Gerosas „Interpretationslehre, die v. a. auf der Theologie des II. Vaticanums und dem Rechtspluralismus innerhalb der katholischen Kirche aufruht, läßt sich als eine Basis verstehen, hinter die die gegenwärtige Kanonistik nicht mehr zurückgehen kann, will sie sich nicht in die Gefahr eines Rechtspositivismus begeben, der dann das Einfallstor kirchenpolitischer Anliegen von ‚rechts' und ‚links' werden kann" (261).

Daß der Vf. das Theologoumenon vom Glaubenssinn aus kirchenrechtlicher Sicht aufgreift und es zu den Grundlagen wie zu verschiedensten Teilen der kirchlichen Rechtsordnung in Beziehung zu bringen versucht, ist verdienstvoll. Es gibt – wie beabsichtigt – „Anregungen zu weiterer Erforschung der Thematik innerhalb und außerhalb der Kanonistik". Gleichwohl bleiben „viele offene Fragen" (18). Anders als der Titel erwarten läßt, bietet der Vf. nicht die Bedeutung des Glaubenssinns in der kirchlichen Verfassung im Sinne des geltenden Rechts.

Der Satz von Richard Puza: „Zuletzt hat man nun in Deutschland auch den *sensus fidelium* für das Kirchenrecht entdeckt" (342f.), wird als Beleg für die Behauptung zitiert, die vom Vf. vorgetragenen Thesen seien keine einzelne Schulmeinung, sondern würden „zunehmend von Kanonisten mit diversen methodologischen Ansätzen erkannt und fruchtbar zu machen versucht" (342). Bei Puza ist der Satz gerahmt von dem Hinweis auf die Kritik an dem 1995 erschienenen Lehrbuch Gerosas „Das Recht der Kirche", Paderborn (= AMATECA 12) als Überdehnung der in der Tradition Coreccos stehenden Theologisierungsthese einerseits und dem Vorwurf der Communio-Ideologie anderseits (vgl. TRE 28, 259). Warum dieser Versuch des Vf.s, durch ein isoliertes Zitat die eigene Position zum „mainstream" zu stilisieren? Mangelt es an Zutrauen, ob die eigenen Thesen dem offenen Diskurs standhalten?

Die v. a. von Aymans herausgearbeitete klare Unterscheidung zwischen dem verfassungsmäßigen Aufbau der Kirche und den konsoziativen Strukturen in ihr, ist zur Erfassung des geltenden Rechts hilfreicher, als die Aufwertung der außerkodikarischen Termini des Charismas und des Glaubenssinns zu göttlich-rechtlichen Elementen um des angeblichen Sondercharakters kirchlicher Bewegungen willen. Tragfähigkeit und Nutzen der vorgetragenen Thesen zum Glaubenssinn stehen und fallen mit dem zugrunde gelegten Verständnis der Kirche und ihres Rechts. Darüber wird auch anhand dieses Themas noch gründlicher zu diskutieren sein, als dies dem Vf. gelungen ist.

Der Vf. datiert sein Vorwort mit 2001. Daß er die bereits 1999 erschienene Arbeit von Ch. Ohly: *Sensus fidei fidelium. Zur Einordnung des Glaubenssinns aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatischer-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanums*, St. Ottilien (Münchener Theologische Studien III/57), nicht mehr berücksichtigen konnte (14 Anm. 4), ist erstaunlich und bedauerlich.

Bonn Norbert Lüdecke

Moraltheologie

Ferré, Frederick: **Living and Value.** Toward a Constructive Postmodern Ethics. – Albany, New York, USA: State University of New York Press 2001. 364 S., kt US-$ 26,95 ISBN: 0–7914–5060–0

Wenn eine namhafte Fachzeitschrift ein volles Heft der Diskussion einer aktuellen Buchveröffentlichung widmet und noch dazu deren Autor im selben Heft die Möglichkeit zu einer Antwort auf die Kommentare einräumt, dann muß es sich schon um ein besonderes Werk handeln. Und in der Tat: Die philosophische Trilogie von Frederick Ferré, deren letztem Bd die Aufmerksamkeit der Januar-Ausgabe 2002 des *American Journal of Theology and Philosophy* gilt, ist das Lebenswerk eines großen Philosophen. Seit 1988 hatte F. als Research Prof. der University of Georgia fast ausschließlich an diesem Werk gearbeitet. 1996 erschien dann „Being and Value. Toward a Constructive Postmodern Metaphysics", 1998 "Knowing and Value. Toward a Constructive Postmodern Epistemology" und schließlich 2001 "Living and Value. Toward a Constructive Postmodern Ethics". Dieser abschließende Bd soll im Folgenden einer Besprechung unterzogen werden. Das ist deswegen ohne Rekurs auf die beiden vorausgehenden Bde möglich, weil F. selbst in der Einleitung (X) den Anspruch erhebt, jeder Bd der Trilogie sei – unbeschadet ihrer Einheit – für sich lesbar und verstehbar.

Im einleitenden Kap. 1 ("How Should We Approach Ethics?", 1–21) legt F. sein Verständnis von Ethik dar. Ethik ist für ihn eine Art des Denkens und muß daher innere Kohärenz und sachbezogene Angemessenheit (Adäquanz) aufweisen. Letztere ist die Möglichkeitsbedingung dafür, daß Ethik zugleich eine Art des Handelns sein kann, deren Denkvollzüge praktische Relevanz besitzen. Schließlich ist Ethik eine Art des Urteilens und Bewertens. Als Wissenschaft (!) basiert sie wie alle kognitiven Prozesse nicht nur auf rationalen Einsichten, sondern auch auf Gefühlen, d. h. unmittelbaren Intuitionen. Ohne diese findet sie zu keinem materialen handlungsleitenden Standpunkt. Hier ist F. bei der Grundthese seiner Trilogie, die sich im Titel aller drei Bde verdeutlicht: "and value" heißt jeweils das zweite Glied. Kein Bereich philosophischen Denkens ist ohne gefühlsgeleitete Grundwertungen vollziehbar. Kognition und Emotion sind unterscheidbare, aber nicht trennbare Komponenten menschlichen Selbstvollzugs.

Im *ersten Hauptteil* des Buches wendet sich F. nun in drei Kap.n einer Grundlegung der Ethik zu. Kap. 2 ("How Did We Get Here?", 25–57) zeigt in einem hoch komprimierten Durchstieg durch die abendländische Geistesgeschichte, wie die von Sokrates und Plato bis Moore und Ayer kontinuierlich zunehmende Entkopplung von ratio und voluntas zwangsläufig in den radikalen Subjektivismus und die abgrundtiefe erkenntnistheoretische Skepsis moderner Ethiktheorien führen mußte: Rein rational läßt sich kein ethischer Standpunkt begründen.

Deshalb versucht F. in Kap. 3 ("Ethics and Knowing", 59–103) auf der Grundlage einer differenzierten, postmodern aufgeklärten Wiederverbindung von ratio und Gefühl, eine solide kognitivistische Ethiktheorie zu entwerfen. Dabei ist er geleitet von der Prozeßphilosophie Alfred North Whiteheads, die er bereits als junger High-School-Student durch seinen Vater Nels Ferré kennen- und schätzenlernte. Alles Seiende, so die Ausgangsthese, ist ‚Zentrum' erfahrungsbasierter und damit an die Wirklichkeit rückgebundener, nicht subjektivistischer Wertungen. Auch beim Menschen sind die meisten solchen Wertungen vormoralischer Natur. Jedoch hat der Mensch zusätzlich die Möglichkeit, ethische Wertungen i.e.S. vorzunehmen. Ethik als Wissenschaft basiert auf dem theoretischem Erkennen solcher Wertungen: Während praktisches ethisches Erkennen für F. die Fähigkeit zu intuitiver Analogiebildung und zu soliden sittlichen Urteilen im Alltag bedeutet und beobachtendes ethisches Erkennen die künstlerische Verdichtung ethischer Einsichten in Bildern und Erzählungen meint, stellt sich das theoretische Erkennen der Ethik als Wissenschaft unter den Anspruch der Logik. Deren bereits in Kap. 1 erwähnte Forderung nach Adäquanz konkretisiert sich für die Ethik im Prinzip der Fülle (fullness): Ceteris paribus gilt es ein Maximum an vorsittlichen Gütern zu verwirklichen. Reguliert und eingeschränkt wird dieses Prinzip freilich durch die aus dem Postulat der Kohärenz hervorgehenden Prinzipien der Ganzheitlichkeit (wholeness) – die Realisierung der verschiedenen vorsittlichen Güter muß individualethisch so erfolgen, daß auf lange Sicht ihre volle Bandbreite erhalten bleibt – und der Gerechtigkeit (justice) – die Verteilung von Gütern in Konkurrenz- und Knappheitssituationen muß sozialethisch fair sein. Am Schluß des Kap.s zeigt F., wie die überkommenen Trennungen der abendländischen Geistesgeschichte, die ‚organische' Trennung von Ethik und Klugheit, die ‚empirische' von Tatsachen und Werten, die ‚theoretische' von Sein und Sollen und die ‚soziale' von Individuum und Gemeinschaft durch seinen Ansatz nachhaltig überwunden werden können.

Während Kap. 3 den epistemologischen Skeptizismus zu widerlegen sucht, wendet sich Kap. 4 ("Ethics and Being", 105–142) gegen dessen Fundament, den ontologischen Irrealismus. F. plädiert für die Annahme, die menschliche Erfahrung als einzig möglicher Zugang zur Wirklichkeit zeige uns etwas von derselben, und entwirft auf dieser Basis seine von Whitehead inspirierte Ontologie. Ausgangspunkt sind die Zentren wertender Erfahrung (centers of appreciation and valuing), denen auf Grund ihrer Fähigkeit zu werten, ein intrinsischer Wert zugesprochen werden muß. Der Vorgang des Wertens bewirkt seinerseits das Entstehen von Schönheit und ist damit ‚kalogen'. Er vollzieht sich zudem immer intersubjektiv – es gibt keine solipsistische Erfahrung des Einzelwesens. Die Sequenz zeitlich aufeinander folgender Momente der Wertung konstituiert nun nach Whitehead die Identität eines Seienden und ermöglicht die Zuschreibung von ‚Verantwortung' und ‚Freiheit' – im strikten Sinn natürlich erst dort, wo es sich um personale Wesen handelt. Diese Theorie nennt sich ‚Organizismus', weil in ihr alle Organismen als wesentlich durch ihre Umwelt konstituiert und definiert betrachtet werden. Sie ist zugleich ‚personalistisch', insofern sie die Frage stellt, wie sich Personen i.e.S. ihrer Umwelt gegenüber verantwortungsvoll verhalten können.

Im *zweiten Hauptteil* ("Ethics and Religion", 143–237) wendet sich F. der Beziehung ethischer Denksysteme zu den sie umfassenden religiösen Kontex-

ten zu. Jede Ethik wie auch jeder Mensch, so seine These in Kap. 5 ("Context of Contexts", 145–175), hat eine ‚Religion', d.h. einen letzten, alles beherrschenden Kontext aller Kontexte des eigenen Selbstverständnisses. ‚Religiöse Welt-Modelle' (RWM) sind dann für F. emotional ‚heiße' Repräsentationen des Ganzen. Neben den traditionellen RWM in Mythen und Bildern gibt es aber auch wissenschaftserzeugte RWM wie z.B. das Ideal von Linearität und Fortschritt, die ebenfalls axiomatischen Charakter haben, aber im Gegensatz zu den erstgenannten oft nicht als RWM ausgewiesen sind. Beide unterscheiden sich von den ‚metaphysischen Welt-Modellen' (MWM), insofern diese ‚kühl', d.h. aus der Distanz heraus, die Welt deuten. Nun steht aber das je eigene RWM eines Menschen stets in einem hermeneutischen Wechselspiel mit dessen praktischer und theoretischer Vernunft. Diesen zu analysieren und wahrzunehmen, hält F. für eine primäre Aufgabe der Ethik.

Kap. 6 ("Question of God", 177–212) geht der Frage nach, ob eine ganz bestimmte Gottesvorstellung der äußerste Rahmen unseres Selbstverständnisses und unserer ethischen Urteile sein müsse. Mittels eines Durchgangs durch die klassischen Gottesbeweise der abendländischen Geistesgeschichte zeigt der Vf., daß alle Argumente für die Existenz Gottes auf wertgeladenen Urteilen beruhen und daher plausiblerweise zurückweisbar sind. Aber auch ohne die Gottesfrage zu klären, ist, so F., die Fundierung einer für alle RWM verbindlichen Ethik möglich, weil in der vorsittlichen Dynamik der Welt bereits immanent eine ‚Absicht' (purpose) erkennbar ist: Das Ausgehen des Seienden auf intrinsisch befriedigende Erfahrungen, d.h. auf Schönheit. Ein ‚ökumenischer' Pluralismus der RWM ist also kompatibel mit einer gleichwohl wehrhaften und starken ethischen Theorie, die diese RWM miteinander teilen. Hier bietet F. einen langen Exkurs, um die Gottesbeweise Whiteheads als nicht zwingend zurückzuweisen.

Im letzten Kap. des Mittelteils ("Ugliness and Evil", 213–237) fragt der Vf. nach dem Umgang mit dem Bösen, das unwiderlegbar Teil der irdischen Realität ist. Zunächst wird das Böse als das moralisch Häßliche (ugly) definiert und in zwei Typenklassen untergliedert: Den Philistinismus, der mögliche Schönheit nicht fördert, und den Vandalismus, der aktuale Schönheit zerstört. Beide Typen begegnen auf den zwei Ebenen von Kultur und Natur, d.h. in Form von moralischer wie vormoralischer Häßlichkeit. – Wie aber mit dem Häßlichen umgehen? Auf der theoretischen Ebene lehnt F. die klassischen Theodizee-‚Lösungen' ab und folgt Whiteheads (den Rez.en nur begrenzt überzeugendem!) Vorschlag, die Vorstellung von Gott als erster Ursache durch das Bild eines lokkenden Liebenden zu ersetzen. Auf der emotionalen Ebene wertet der Vf. die spontane Entrüstung und den Protest gegen das Böse als fruchtbar: Sie könnten das Mitgefühl mit den Mitgeschöpfen wecken und den Zorn auf das moralisch Häßliche richten. So würden sich aus der Wahrnehmung von Häßlichkeit unmittelbar ethische Maximen ergeben.

Der *dritte Hauptteil* ‚Ethics and Society' (239–343) vollzieht den Übergang zur angewandten Ethik. Kap. 8 ("Natural Values", 241–280) fragt nach dem Umgang mit natürlichen Werten. Neben der Frage der Artenvielfalt und des Umgangs mit Ökosystemen kommt der Vf. auf den Tierschutz zu sprechen und behandelt mit großer Ausführlichkeit die Debatte der animal rights. Nach einer Ausweitung der Land Ethic von Aldo Leopold wird abschließend eine moderne Ethik der Ernährung und des Essens entworfen.

Kap. 9 ("Technological Values", 281–316) liefert einen prozeßphilosophischen Ansatz zur Technikbewertung. Die ungeheure Fülle moderner Technologien ordnet der Vf. dabei entsprechend ihrer Zielrichtung an, je nachdem, ob sie primär vegetative, animalische oder rationale Bedürfnisse des Menschen befriedigen sollen. Ernährungsbezogene (Aquakultur, grüne Gentechnik) und reproduktionsbezogene Technologien (Klonen, Embryonenversuche, Keimbahntherapie, Familienplanung), mobilitätsbezogene (Verkehr) und sensorische (Kommunikationsmittel), auf kalkulatorische Rationalität (Computer) und auf Weisheit (Selbstbegrenzung, ars moriendi) gerichtete Technologien kommen in den Blick und werden jeweils einer kurzen Bewertung unterzogen.

Schließlich fragt Kap. 10 ("Political Values", 317–343) nach politischen, ökonomischen und rechtlichen Strukturen, die die Grundwerte Kreativität (Gutes tun), Homöostase (Nicht schaden) und Mutualität (Fair sein) ermöglichen und fördern. Unter einer Fülle von Konkretionen, die auf einen demokratischen, sozial und ökologisch ausgerichteten und in eine Völkergemeinschaft eingebetteten Rechtsstaat hinauslaufen (und daher gegenüber den faktischen USA durchaus kritisch sind), hebt F. zwei unaufgebbare ‚Schwellenkonzepte' seiner Ethik hervor: Die Achtung der Personwürde, die notwendig allen menschlichen Wesen vorab zu ihren aktuellen Fähigkeiten zugesprochen werden muß, sowie die Bekämpfung der (absoluten) Armut sind für ihn die Mindeststandards der Gerechtigkeit.

Mit "Living and Value" hat F. nicht nur eine über zehn Jahre dauernde Schaffensphase erfolgreich abgeschlossen, sondern auf dem Gebiet philosophischer Ethik auch einen großen Wurf gelandet. Gleichwohl bleiben einige kleinere Kritikpunkte anzumerken:

- Die Diskussion von Freiheit und Determinismus (114–130) ist nicht auf der Höhe der Zeit. F. sieht wie Whitehead Freiheit und Determination weiterhin als konkurrierende Größen an, was spätestens seit Max Planck, eigentlich aber schon seit Immanuel Kant überholt ist (vgl. *Rosenberger, Michael:* „Das unwiderlegbare Gefühl der Freiheit. Anmerkungen zur neueren Determinismusdebatte", in: Theologische Revue 98, 2002, 91–102).
- Der dritte Hauptteil des Buches versucht, eine unüberschaubare Fülle von Problemen praktischer Ethik aufzugreifen. Das führt notwendig in verkürzte und oberflächliche Beurteilungen. Wäre es nicht ratsam gewesen, exemplarisch einige wenige Beispiele herauszugreifen?
- Bei allem USA-kritischen Potential des Buches bleiben doch vereinzelt ‚typisch amerikanische' Träume stehen, so z.B. der, es werde in Zukunft möglich sein, jedem Hobbypiloten das individuelle, nicht computergesteuerte Fliegen in einem Kleinflugzeug zu ermöglichen (299–301). Solche Träume sind nicht nur naiv, sondern widersprechen auch der andernorts geäußerten Forderung F.s zu Selbstbegrenzung (310–314).
- Im Duktus seiner Ausführungen ist für den Rez.en unverständlich, wie F. zu dem Urteil gelangen kann, das therapeutische Klonen sei verantwortbar (294). Gerade gemessen am Personprinzip, wie es der Vf. in Kap. 10 entfaltet (bes. 331), kann dieser Schluß unmöglich gelingen.

Gleichwohl ist "Living and Value" eine hervorragende Einführung in die Prozeßethik, wie man sie bisher schmerzlich vermißt hat. Aktuelle naturwissenschaftliche wie auch neueste geisteswissenschaftliche Erkenntnisse werden schlüssig in den Duktus integriert, ohne daß die Rückbindung an die klassische Ethik aus dem Blick geriete. Insofern kann man dem Buch sowohl im Kreis der FachkollegInnen als auch unter den Studierenden der Philosophie und Theologie nur viele LeserInnen wünschen – wozu eine Übersetzung ins Deutsche möglicherweise viel beitrüge.

Linz Michael Rosenberger

Ford, Norman M.: **The Prenatal Person.** Ethics from Conception to Birth. – Malden / Oxford / Carlton / Berlin: Blackwell Publishers 2002. 256 S., kt £ 14,99 ISBN: 0–631–23492–6

Wenn der australische Bioethiker Peter Singer für das Buch eines Priesters und Moraltheologen eine warme Empfehlung ausspricht, muß das aufhorchen lassen. Noch dazu wenn es sich bei dem Theologen um Norman M. Ford handelt, einen Salesianer am Ökumenischen College von Melbourne, dessen erstes großes Werk „When did I begin" von 1988 breite Beachtung und Übersetzungen in mehrere Sprachen erfahren hat. Ob ihm mit „The Prenatal Person" ein zweiter großer Wurf gelungen ist? Jedenfalls setzt F. seinen im ersten Werk vertretenen Ansatz fort, einschlägige naturwissenschaftliche und medizinische Fakten in die ethische Urteilsbildung einzubeziehen.

Das Buch möchte eine breite Zielgruppe ansprechen: ÄrztInnen, KrankenschwestIn und -pfleger, EthikerInnen, KrankenhausseelsorgerInnen, Fachleute aus Theologie und Philosophie, Mitglieder in Ethikkommissionen und in Gremien der Politikberatung. Ausdrücklich setzt Ford kein volles Studium der Theologie oder Philosophie voraus (XII). Er möchte vielmehr alle Fragen des Schutzes für das ungeborene bzw. soeben geborene menschliche Leben einführend und allgemein verständlich behandeln.

Der *erste Teil* (1–51) dient in drei Kap.n der Grundlegung der Argumentation. In Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus wird ein ethischer Personbegriff erarbeitet, der sich im heutigen pluralen Diskurs bewähren soll. Anschließend präsentiert F. zentrale biblische Impulse für den Umgang mit dem Leben. Schließlich benennt er wesentliche ethische Prinzipien der Gesundheitsfürsorge: Menschenwürde, Achtung des Lebens, Fürsorgepflicht, Berücksichtigung der ungewollten Nebenwirkungen, Verantwortung und Verpflichtung zum diskursiven Wettstreit ethischer Konzepte.

Im *zweiten Teil* des Buches (53–187) greift der Autor einzelne konkrete Fragen des Lebensschutzes von der Zeugung bis unmittelbar nach der Geburt auf: Embryonenschutz (incl. therapeutischem Klonen), Abtreibung, Reproduktionstechnologien (incl. reproduktivem Klonen), Pränataldiagnose (ohne Präimplantationsdiagnose!), Umgang mit dem Fötus (vorgeburtliche Therapien, Verwendung fötalen Gewebes), Umgang mit dem Neugeborenen (mit einer erstaunlich breiten Palette von Themen, z.B. Stillen, untergewichtige Neugeborene, Transplantationen direkt nach der Geburt).

Ein *Glossar* (240–244) mit sehr kurzen und allgemein verständlichen Erläuterungen unterstreicht den nicht wissenschaftlich vorgebildeten Adressat-Innenkreis. Die ausschließlich englische Titel auflistende *Auswahlbibliografie* (245–249) und ein detaillierter *Index* (250–256) schließen das Buch ab.

Die Bewertung fällt für den Rezensenten zwiespältig aus. Einerseits wird im zweiten Teil eine Fülle hilfreicher empirischer Daten zusammengetragen. Der Vf. zeigt, daß er einen breiten Überblick über die in der Diskussion der konkreten Einzelprobleme genannten Aspekte besitzt. Das gilt allerdings in keiner Weise für die ethisch relevanten Grundkategorien im ersten Teil. So scheint F. die Weiterentwicklung des (ethischen!) Personbegriffs (Kap. 1) in den letzten beiden Dekaden kaum zur Kenntnis genommen zu haben. Die Un-

terscheidung zwischen deskriptiver und präskriptiver Ebene etwa findet bei ihm keinerlei Widerhall. Auch Begründungsfiguren eines Personstatus, die nicht auf klassischer Essenzmetaphysik beruhen (man denke an Höffe, Habermas oder Rawls), erwähnt F. nirgends. Schließlich verwendet er unkritisch die Redewendung „potential persons" (Kap. 4, 68), um den absoluten Schutz des Embryo von Anfang an zu begründen, übersieht aber die seit langem benannte Problematik dieser Begrifflichkeit völlig. Auch der biblische Teil (Kap. 2) weist erhebliche Lücken auf. So wird mit keinem Wort auf die außerordentlich kritische und skeptische Haltung Israels gegenüber Ärzten und Medizin eingegangen. Schließlich fällt die Darstellung des Tötungsverbots und seine Begründung aus der Achtung für das Leben sehr undifferenziert und vereinfacht aus (Kap. 3).

Auch wenn die wissenschaftlich ungeschulte Zielgruppe des Buchs im Blick behalten wird – es geht bei den genannten Defiziten nicht einfach um legitime, pädagogisch motivierte Vereinfachungen, sondern ganz offenkundig um Lücken im theoretischen Konzept. Insofern bleibt die Frage, ob das Buch die notwendige und drängende Auseinandersetzung mit utilitaristischer Bioethik tatsächlich befruchtet und voranbringt.

Linz Michael Rosenberger

Schallenberg, Peter: **Moraltheologie / Christliche Gesellschaftslehre.** – Paderborn: Bonifatius 2001. 104 S. (Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor), kt € 8,90 ISBN: 3–89710–183–1

Das zu besprechende Buch ist der vierte Bd in der Reihe: *Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen*, in der die Fächer der katholischen Theologie vorgestellt werden.

Schallenberg gibt einen Überblick über die Themen der Moraltheologie und der christlichen Gesellschaftslehre, wobei der Schwerpunkt auf der Moraltheologie liegt. Er beginnt mit der Klärung der Grundbegriffe, dann folgen Aussagen zum christlichen Menschenbild, anschließend Überlegungen zu den Themen: Tugend und Glück, Schuld und Sünde, Quellen der Moralität und Norm und Gewissen. Danach werden anhand des Dekalogs Themen der speziellen Moraltheologie behandelt: Wahrheit, Sexualität, Leben, Eigentum, Beruf und Arbeit (im Anschluß an das dritte Gebot) und Familie und Staat (im Anschluß an das vierte Gebot). Das Abschlußkapitel mit der Überschrift: Spiritualität hebt u. a. die Bedeutung des Gebetes hervor. Die einzelnen Kap. werden in Kurztexten zusammengefaßt, die immer wieder neue Aspekte einbringen.

Eine durchlaufende Perspektive ist die biblische und christologische Akzentuierung der inhaltlichen Aussagen („christozentrische Sicht des Menschen", 38). Außerdem wird die kirchliche Tradition sehr deutlich mit einbezogen (vgl. die vielen Verweise auf und Zitate von Thomas von Aquin). Dazu kommt die Betonung der personalen Dimension vor der normativen; das zeigt sich im wiederholten Bezug auf das christliche Menschenbild und in der Vorordnung der Tugend vor den Normen. Das Proprium christlicher Ethik sieht der Vf. „nicht im Sollen, sondern im Können". (78)

Manche Formulierungen bedürfen noch einer näheren Erklärung, so z. B.: „Im engeren Sinn gehören nur die Ausdruckshandlungen zur ethischen Perspektive, im weiteren Sinn werden auch Wirkhandlungen nach ihrer Sachgerechtigkeit ethisch beurteilt." (69) Warum werden Wirkhandlungen nur im weiteren Sinn ethisch beurteilt? Oder: „Vorweg liegt das göttliche Sein, das in sich gut ist und sich in der Schöpfung und Erlösung fortsetzt." (72) Wie setzt sich das göttliche Sein in der Schöpfung und Erlösung fort? Ein anderes Beispiel: „Diese menschliche individuelle Personwürde (...) endet im irreversiblen Sterbeprozeß, der im Hirntod beginnt." (88f) Endet die Personwürde nicht erst mit dem Tod? Oder: „Wer sich selbst als Person aus der dreifaltigen Persönlichkeit Gottes sieht (...)." (97) Müßte es nicht eher heißen: aus dem dreifaltigen Personsein statt Persönlichkeit Gottes?

In den Aussagen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen findet sich ein Widerspruch. Auf S. 28f. wird formuliert: „Die Welt insgesamt ist Schöpfung, und der Mensch als deren Krone ist in besonderer Weise als Ebenbild Gottes geschaffen und nach dem Verlust dieser Abbildlichkeit (durch den Sündenfall) durch die Menschwerdung Christi wiederhergestellt." Auf S. 34 heißt es: „Daher bleibt der Mensch auch nach der Ursünde und der Vertreibung aus dem Paradies – als Bild der ursprünglich-idealen Gemeinschaft mit Gott und untereinander! – grundsätzlich Ebenbild Gottes (...)." Verliert er die Gottebenbildlichkeit durch den Sündenfall, oder bleibt er Ebenbild Gottes? Auf S. 35 steht: „Der Mensch ist eine Geist-Seele-Leib-Einheit. Als Leib-Seele-Wesen ist er Abbild Gottes (...)." (35) Warum wird im zweiten Satz der Geist weggelassen?

Die Aussage: „Schematisierend wird traditionell unterschieden zwischen Todsünde, schwerer Sünde und läßlicher Sünde" (63) trifft so nicht zu. Diese Dreiteilung ist nicht traditionell. In RP schreibt Papst Johannes Paul II.: „Im Licht dieser und weiterer Texte der Hl. Schrift haben die Kirchenlehrer und Theologen, die geistlichen Meister und Hirten die Sünden in Todsünden und läßliche Sünden unterschieden (...). Deshalb wird in Lehre und Pastoral der Kirche die schwere Sünde praktisch mit der Todsünde gleichgesetzt." (Nr. 17)

Schade, daß der Vf. bei der Einleitung zum Dekalog zweimal nur die Formulierung verwendet: „Ich bin der Herr, dein Gott!" (vgl. 76, 97), ohne die Fortsetzung: „der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus"; der Relativsatz macht den Vorrang des Indikativ vor dem Imperativ deutlich.

Unbeschadet dieser Kritikpunkte gibt der Vf. einen ausführlichen und guten Überblick über das weite Spektrum der Fragestellungen und formuliert seine Antworten auf der Grundlage einer christlichen Anthropologie.

Fulda Gerhard Stanke

Pastoraltheologie

Griesbeck, Josef: **Gemeinschaft leben.** Impulse und Methoden für die Jugend- und Gemeindearbeit. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2001. 173 S., kt € 14,90 ISBN: 3–451–27460–4

Griesbeck, bekannt durch zahlreiche Veröffentlichungen zur praktischen Jugend- und Gemeindearbeit, legt in diesem Bändchen Anregungen vor, die „aus der Praxis für die Praxis" (7) entstanden sind und das eine Thema abwandeln: Gemeinschaft. 24 Themen, nicht gerade mit strenger Systematik in die drei Teile „Habt Gemeinschaft untereinander", „Gemeinschaft des Geistes" und „Zusammenleben" gruppiert, fächern das Hauptmotiv auf in: *Gemeinschaft* (I) beim Essen, im Brot, im Schweigen, im Advent, am Feuer, im Spiel mit Tieren, mit der Natur, (II) mit Gott, mit den Heiligen, den Glaubenden, im Gottesdienst, in der Gemeinde, in der Kirche, mit den Konfessionen, im Gebet, (III) in einer Hausgemeinschaft, unter Freunden, in einer Gruppe, mit Behinderten, im Ort, in Solidarität mit den Entrechteten, im Jugendhaus und in jugendbildenden Einrichtungen. Eine breites inhaltliches Spektrum. Jede dieser thematischen Einheiten ist gegliedert in Zugang (Hinführung), Ansätze zum Handeln (mit Vorschlägen zu einschlägigen Erfahrungen in Übung oder Spiel), Materialien zum Thema (kurze Texte, Gedankenskizzen, Zitate und Liedvorschläge) und abschließendes Symbol.

Diese Einheiten sind locker zusammengefügt und wirken oft wie eine Stichwortkomposition. Besonders einfallsreich sind die „Ansätze zum Handeln", die zu einem interaktiven Umgang mit den Themen anregen. Originell sind auch manche der selbstformulierten Texte, während die Zitate gelegentlich etwas erratisch dastehen und die gewählten Symbole von unterschiedlicher Überzeugungskraft sind. (Muß man auf S. 31 den tibetischen Klangschalen wirklich nachsagen, sie seien auf die „Oktavtöne der Planeten" eingestimmt und regten unsere „Selbstheilungskräfte" an?) Hinweise zum praktischen Einsatz und pädagogischen Ziel formuliert der Vf. nur sehr knapp, so daß nicht immer klar wird, welche Einsicht nach einer Übung verbalisiert werden soll. Und wenn er narrativ seine Erfahrung mit einer bestimmten Gruppe erwähnt, weiß man manchmal nicht, welche Schwierigkeiten bei problematischen Jugendgruppen und Schulklassen zu beachten sind. Für welchen Anlaß und welche Altersgruppe sich die Vorschläge eignen, teilt der Vf. nicht mit. Das muß der Leser – geleitet von den fett gedruckten Themen im Inhaltsverzeichnis – selbst herausfinden, indem er die „verdächtigen" Abschnitte durcharbeitet. Dann kann er erfassen, welche Vorschläge (auch innerhalb ein und derselben thematischen Einheit) für Kinder, Jugendgruppen/Schulklassen oder junge Erwachsene verwendet werden können – beim Gottesdienst, Gruppentreffen oder Besinnungstag. Wer sich dieser Mühe unterzieht, kann das schmale Bändchen als Fundgrube benutzen.

München Bernhard Grom

Sozialethik

Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch, hg. v. Helga Grebing. – Essen: Klartext 2000. 1160 S. (Veröffentlichungen des Instituts für soziale Bewegungen. Schriftenreihe A: Darstellungen, 13), Ln € 76,00 ISBN: 3–88474–899–8

„‚Soziale Ideen', so scheint es, hatten im 19. Jh. ihre Konjunktur; das 21. Jh. braucht sie anscheinend nicht mehr (...)". Mit dieser These, die durchaus Widerspruch evozieren will, meldet sich ein ‚Klassiker' zurück. Und er erscheint nicht als aufgefrischte Neuauflage, sondern als eine völlig neu erarbeitete, denkbar umfassend angelegte Ideengeschichte, die als konkurrenzloses Standardwerk gelten kann.

Die Rede ist von der Neuauflage des 1969 bei Olzog in München erschienenen ‚Handbuchs der sozialen Ideen in Deutschland'. Mitten hinein in die Aufbruchstimmung der 1968er-Zeit sorgte dieses Werk seinerzeit für Furore; nicht zuletzt deshalb, weil hier zum ersten Mal in groß angelegter Form so disparate, ja einander ‚feindliche' Traditionslinien wie die des Sozialismus, der katholischen Soziallehre und der protestantischen Sozialethik in einem Bd vereinigt wurden. Heute dürfte es ein solches Handbuch erheblich schwerer haben, denn seit den 80er Jahren, insbesondere seit den Umbrüchen des Demokratisierungsjahres 1989, halten viele die ‚sozialen Ideen' der sozialistischen Tradition für einen ‚toten Hund'; und die ‚sozialen Ideen' der katholischen und der protestantischen Sozialtradition fanden in den letzten Jahren und Jahrzehnten ohnehin nur spärliche Aufmerksamkeit. Man wird gespannt sein dürfen, wie dieses ungemein reichhaltige ‚Handbuch' zu Beginn des 21. Jh.s ankommt, und ob es seine Käufer zu finden vermag. Einstweilen scheint es so, daß von diesem Werk eher wenig Notiz genommen wird; von den großen Tages- und Wochenzeitungen haben jedenfalls nur die FAZ und die Süddeutsche Zeitung berichtet.

Die erste Hälfte des Werkes (13–595) widmet sich der ‚Ideengeschichte des Sozialismus in Deutschland'. Walter Euchner, der sich mit zahlreichen Veröffentlichungen zur politischen Ideengeschichte seit langem den Ruf eines exzellenten Kenners der Materie erworben hat, hat den ‚Teil I' dieser Ideengeschichte (von den Anfängen bis zur Zeit des Nationalsozialismus) vollständig neu verfaßt. Sein Text orientiert sich nur sehr lose an den thematischen Vorgaben des Sozialismus-Kapitels des 1969er-Handbuchs, das in Aufbau und Diktion vom agitatorischen Kolorit der damaligen Stimmungslage nicht immer frei war. Euchners Darstellung (13–350) reicht vom ‚Ideenhorizont des frühen Sozialismus und seiner Wahrnehmung in der deutschen Arbeiterbewegung' (Kap. 1) bis zur prekären Situation des demokratischen Sozialismus in der Zwischenkriegszeit zwischen dem 1. und dem 2. Weltkrieg (Kap. 8). Der Vf. beginnt mit ideengeschichtlichen Vorbildern aus Frankreich (u. a. Rousseau, Saint-Simon und Blanc), thematisiert u. a. Fichte, Weitling und Heß, Marx, Engels und Lassalle, den Revisionismusstreit und – besonders ausführlich – die ‚Konzepte sozialistischer Realpolitik' der sozialdemokratischen Reichstagsfraktion im Kaiserreich (190–262). Auch die oft wenig bekannten Selbstverständigungsprozesse und Theoriedebatten im demokratischen Sozialismus der Zwischenkriegszeit, in der es u. a. um die Theorie des Klassengleichgewichts, die Rezeption der Grenznutzenlehre, die Chancen und Gefahren der Rationalisierung und den später so genannten ‚Taylorismus' ging, werden so ausführlich wie nötig und so prägnant wie möglich zur Sprache gebracht.

Euchners Rekonstruktion, die sich auf die Ideengeschichte des ‚demokratischen Sozialismus' konzentriert und kommunistische Argumentationslinien und Denkmuster weithin unberücksichtigt läßt, zeichnet sich aus durch klare, informative und gut lesbare Darlegungen. Durch den gelungenen Einbau ausführlicher Originalzitate und insbesondere durch den ungeheuer detailliert und materialreich angelegten, geradezu penibel erarbeiteten Anmerkungsapparat vermag dieser Text restlos zu überzeugen. Er ist als ‚Fundgrube' schon jetzt im besten Sinne des Wortes ‚zeitlos'.

Die ‚Ideengeschichte des Sozialismus. Teil II' (353–595) stammt aus der Feder Helga Grebings, der langjährigen Leiterin des ‚Instituts zur Erforschung der europäischen Arbeiterbewegung' der Ruhr-Univ. Bochum. Auch dieser Abschnitt wurde völlig neu verfaßt. Er reicht vom ‚Ideenhorizont deutscher demokratischer Sozialisten nach den Erfahrungen mit Nationalsozialismus und Stalinismus 1934–1948' (Kap. 1) bis zur Diskussion um das Berliner Programm der SPD von 1989 und die Suche nach ‚Wegen ins 21. Jh.' (Kap. 5/Kap. 6). Grebing präsentiert zunächst die frühen Ideen und Konzepte der 40er und 50er Jahre. Dabei kommen so unterschiedliche Charaktere wie Viktor Agartz, Fritz Sternberg, Gerhard Weisser, Karl Schiller, Willy Brandt und viele andere ebenso zur Sprache wie der Streit um das Godesberger Programm und die Diskussionen um ‚sozialistische Marktwirtschaft' und ‚freiheitlichen Sozialismus', um Gemeinwirtschaft und Mitbestimmung etc. Ausführlich widmet sich Grebing auch den Entwicklungslinien und Theoriedebatten der 60er und 70er Jahre, dem ‚DDR-Sozialismus' und den aktuellen Diskussionsfeldern um die Frauenfrage, den Umbau des Sozialstaates, die Zukunft der Arbeitsgesellschaft und Ralf Dahrendorfs These vom ‚Ende des sozialdemokratischen Zeitalters'. Dabei verwischen sich gerade in den Abschnitten über die aktuellen Entwicklungen mitunter die Grenzen zwischen einer eher historisierenden, nüchtern-distanzierten Darstellung der (aktuellen) Ideengeschichte und einer meinungsfreudigen Auseinandersetzung mit den Inhalten der gegenwärtigen Debatten. So verzichtet die Vf.in auch nicht auf die Frage, was denn nach dem Ende des Marxismus noch vom Sozialismus bleibe; und sie gibt sich und ihren Lesern die – für die meisten wohl nicht wirklich überzeugende – Antwort, daß es nun an der Zeit sei, „vergessene oder als utopisch abgelegte Traditionsströme des Sozialismus in Europa wieder lebendig werden zu lassen. Dabei sei z. B. an *Martin Bubers, Gustav Landauers* und *Jean Jaurès'* Denken erinnert (...)" (595; Herv. i. Orig.).

Der dritte Abschnitt präsentiert die ‚Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus' (597–862). Dieser von Franz-Josef Stegmann, dem ehemaligen Bochumer Prof. für (katholische) Christliche Gesellschaftslehre und seinem Mitarbeiter Peter Langhorst verantwortete Teil ist eine gründliche Neubearbeitung und Fortführung der 1969er-Vorlage, die seinerzeit ebenfalls von Stegmann verfaßt wurde. Der Text schlägt einen Bogen von der ‚Frühzeit' des sozialen Katholizismus, den Stegmann und Langhorst mit der ultramontanen Erneuerungsbewegung, dem Französischen Traditionalismus und der Sozialkritik der Romantik beginnen sehen, bis zum ‚Wirtschafts- und Sozialwort' der Kirchen von 1997. In Wiederaufnahme der Kapitelüberschriften von 1969 zeichnen sie zunächst nach, wie der deutsche Sozialkatholizismus im 19. Jh. die Hoffnung auf eine ständisch-soziale Rechristianisierung der Gesellschaft allmählich aufgibt und sich zur ‚partiellen Gesellschaftspolitik' (613ff.) bzw. zum Plädoyer für staatliche Sozialpolitik weiterentwickelt. Dann gewähren sie einen ausführlichen Einblick in den ‚katholisch-sozialen Pluralismus' der Weimarer Zeit (hier hätten die mittlerweile gut erforschten Tendenzen völkisch-reichstheologischer Art, die im Kontext der sogenannten ‚konservativen Revolution' auch relevante Teile des katholischen Denkens erfaßt hatten, erwähnt werden können); und schließlich beschreiben sie unter dem Rubrum ‚der deutsche Katholizismus in der sozialpolitischen Mitverantwortung' sozialkatholische Konzepte und Ideen von 1945 bis heute.

Neuere Entwicklungen im deutschen Sozialkatholizismus, etwa die Diskussion um den ‚Konziliaren Prozess' und das ‚Wirtschafts- und Sozialwort' der Kirchen werden aufgenommen; jüngere Texte, etwa der Synodenbeschluß ‚Kirche und Arbeiterschaft' von 1975, das KAB-Grundsatzprogramm vom Oktober 1996 und natürlich die jüngeren Sozialenzykliken der Päpste werden eingearbeitet; und auch manches sozialkatholische Herzensanliegen, von der Einführung der dynamischen Rente 1957, den Diskussionen um Mitbestimmung, Gewinnbeteiligung und Investivlohn, um Entwicklungshilfe und Entwicklungszusammenarbeit etc. wird wesentlich ausführlicher thematisiert als in der Erstauflage. Damit bewegt sich der Text nicht nur auf dem aktuellen Stand der Dinge, er bietet auch eine zuverlässige und umfassende Erstinformation und ermöglicht mit seinen ausführlichen bibliographischen Angaben den schnellen Zugriff auf vertiefende Literatur.

Für die Überarbeitungen und Aktualisierungen mußte unweigerlich manch interessantes Detail des 1969er-Textes weichen. Die Ausführungen zum sogenannten Zentrumsstreit und zur Auseinandersetzung mit dem Integralismus etwa wurden fallengelassen. Dadurch fehlt auch Julius Bachems epochemachender Aufruf aus dem Jahr 1906: ‚Wir müssen aus dem Turm heraus'. Die scharfe Kritik am damaligen Neo-Liberalismus und seinem Konzept der ‚Sozialen Marktwirtschaft', die viele Protagonisten des Sozialkatholizismus der frühen Bundesrepublik formulierten, fiel in großen Teilen wohl ebenfalls diesen Kürzungszwängen zum Opfer. Daß etwa ein einflußreicher Thomist wie der Walberberger Dominikaner Bernhard Welty (1902–1965) in einer Auseinandersetzung mit dem ‚Rheinischen Merkur' 1948 bedauerte, daß dieses Blatt „dem Neoliberalismus seine Spalten öffne: ‚*Ich* halte den Neo-Liberalismus *der Sache nach* in *wesentlichen* Punkten für unvereinbar mit den Grundsätzen des Naturrechts und der christlichen Ethik'"(1969, 494), erfährt der Leser der Neuauflage nicht mehr. Und daß es 1967 eine scharfe publizistische Kontroverse zwischen der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) und dem Bund Katholischer Unternehmer (BKU) um die bis heute strittige Frage gab, ob die ‚christliche Soziallehre (...) seit je entschieden antikapitalistisch war und es bis auf den heutigen Tag' sei, wie Heinz Budde, der damalige KAB-Bildungsreferent betonte (vgl. 1969, 499), fällt nun ebenfalls unter den Tisch. Wer sich also für die Entwicklungslinien und Konfliktfelder innerhalb der Meinungsbildungsprozesse des Sozialkatholizismus interessiert und ‚nichts verpassen' möchte, ist gut beraten, in beiden Handbüchern parallel zu lesen.

Da dieses Handbuch im Sinne der Hg.in auch an programmatischen Positionsbestimmungen interessiert ist, verzichten Stegmann und Langhorst nicht auf gelegentliche pädagogisch-didaktische Einsprengsel, mit denen sie ihre Leser darüber aufklären wollen, was denn nun die heute geltende Meinung, der ‚aktuelle Stand' der katholischen Sozialaussagen, etwa zur sozialen Marktwirtschaft o.ä., sei. Über die Angemessenheit solcher Intentionen, aber auch über die in-

haltliche Triftigkeit derartiger ‚Lernzielformulierungen', in die stets die subjektiven Auffassungen der Vf. einfließen werden, kann man geteilter Meinung sein, etwa im Hinblick auf die doch etwas verkürzte Aussage, Johannes Paul II. habe in Centesimus annus (1991), seiner bisher jüngsten Sozialenzyklika, ein ‚Bekenntnis zur Marktwirtschaft' (795) abgelegt. Insgesamt tut diese Werturteilsfreudigkeit der Qualität des Beitrags von Stegmann und Langhorst und seiner enormen Informationsfülle aber keinen Abbruch. Im Bereich des Sozialkatholizismus kommt man an dieser ‚Ideengeschichte', die schon 1969 Maßstäbe setzte, heute erst recht nicht mehr vorbei.

Der vierte Teil schließlich beschäftigt sich mit der ‚Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus' (865–1103). Gegenüber seinem ‚Vorgänger' von 1969, in dem Otto von Bismarck noch in die Kategorie der Kathedersozialisten geraten war, ist er ebenfalls völlig neu geschrieben worden. Er stammt aus der Feder von Traugott Jähnichen, dem jetzigen Bochumer Lehrstuhlinhaber für (evangelische) Christliche Gesellschaftslehre und seinem Assistenten Norbert Friedrich.

Die Vf. beginnen mit Rückblenden auf den ‚Christlichen Liebes-Patriarchalismus' (Troeltsch) seit der Zeit der Reformation, bringen Johann Heinrich Wichern und die Entwicklung der ‚Inneren Mission' als klassisches Beispiel ‚konservativer Modernisierung' zur Sprache, beschreiben evangelische Genossenschafts- und Fabrikprojekte und widmen sich dann ausführlich der ‚Entwicklung eines sozialkonservativen Reformprogramms im deutschen Protestantismus der Bismarckzeit' (922–951). Hohe Aufmerksamkeit finden ebenfalls die Ausdifferenzierungen innerhalb des sozialen Protestantismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, die zur Spaltung in eine ‚sozialkonservative' (Reinhold Seeberg u. a.), eine ‚sozialliberale' (Friedrich Naumann, Ernst Troeltsch u. a.) und eine ‚religiös-soziale' Richtung (Christoph Blumhardt, Hermann Kutter u. a.), aber auch zu späteren programmatischen Annäherungen von sozialkonservativen und sozialliberalen Protestanten geführt habe. Ein weiteres Kap. widmet sich unter der Überschrift ‚Die soziale Marktwirtschaft als sozialethisches Leitbild des Protestantismus' u. a. den frühbundesrepublikanischen Intentionen einer Rechristianisierung der Gesellschaft, den Konzeptionen des ‚Freiburger Kreises', den späteren Leitbildern der ‚Sozialpartnerschaft' und der ‚Verantwortlichen Gesellschaft' etc., ohne darüber die links-protestantischen Anliegen der ‚Kirchlichen Bruderschaften', das ‚Darmstädter Wort' von 1947 und die Positionen der ‚fortschrittlichen' Theologen in der DDR zu vernachlässigen. Ein eigenes Kap. zur Entwicklungsgeschichte der ‚sozialen Ideen' im DDR-Protestantismus von 1949 bis 1990 wurde leider nicht aufgenommen, auch wenn die Vf. durchaus gelegentliche Hinweise zum sozialen Protestantismus in der DDR in ihren Text einfließen lassen. Im Schlußkapitel widmen sich die Vf. den Entwicklungen von der Umbruchsituation der 60er Jahren bis heute, die sie auf die Formel „vom gesellschaftsverändernden Aufbruch der sechziger zur Verteidigung ‚sozialer Gerechtigkeit' gegenüber neoliberalen Gesellschaftsmodellen seit den achtziger Jahren" bringen. Sie lenken die Aufmerksamkeit des Lesers von der im Kontext der 68er-Bewegung auch im Protestantismus aufkommenden Rezeption der Dependenztheorie und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie über den 1983 in Vancouver gestarteten ‚Konziliaren Prozess' des Ökumenischen Rats der Kirchen bis hin zu den durchaus heterogenen wirtschaftsethischen Konzeptionen prominenter Sozialprotestanten wie Ulrich Duchrow und Arthur Rich. Und sie enden mit Kurzpräsentationen der EKD-Denkschrift ‚Gemeinwohl und Eigennutz' von 1991 und des ökumenischen ‚Sozialworts der Kirchen' von 1997. Dabei konstatieren sie eine beträchtliche Adressatenveränderung in den Texten des deutschen Sozialprotestantismus, der sich bisher durch „eine besondere Nähe zu den Verantwortungseliten" (874) auszeichnete, in jüngster Zeit aber – noch nicht mit den ‚Denkschriften', sondern erst mit den Kirchentagen und dem ‚Konziliaren Prozess' – seine „einseitige Staatszentrierung" (875) zugunsten einer eher zivilgesellschaftlichen Politikperspektive aufgegeben habe. Jähnichen und Friedrich beschließen ihren Beitrag denn auch mit der programmatischen Aussage, daß es für die evangelische Kirche in Deutschland in Zukunft darauf ankomme, sich als ‚intermediäre Institution' (Wolfgang Huber) innerhalb der entstehenden Weltzivilgesellschaft zu bestimmen und sich auf dieser Grundlage „als Interpretations- und Tradierungsgemeinschaft der Traditionen des sozialen Protestantismus zu profilieren" (1103).

Ohne Frage gebührt diesem Handbuch ein fester Platz im Regal aller Zeitgenossen, die sich zuverlässige Einblicke in die nicht selten dramatisch verlaufene Entwicklungsgeschichte der ‚sozialen Ideen' und ihrer jeweiligen Protagonisten und Trägergruppen im Deutschland des 19. und 20. Jh.s verschaffen wollen. Daß es – heute ungewöhnlich genug! – wie sein 1969er-Vorgänger mit einem klaren politisch-programmatischen Anspruch auftritt, tut seiner Qualität keinen Abbruch. Es steigert vielmehr die Relevanz und den Aktualitätsbezug dieses Werkes, das sich im ‚Nachwort der Autoren' (1104–1112) in einer deutlichen Frontstellung zu liberalen Ordnungsmustern und Sozialphilosophien verortet. Die ‚sozialen Ideen', denen sich das Handbuch widmet, kritisieren, so heißt es, „die Auffassung des Liberalismus, dass eine umstandslose Übertragung des Freiheitsprinzips auf den Bereich der Wirtschaft die Lebensverhältnisse aller Menschen verbessere. (...) Als Alternative entwickeln sie aus christlichen oder (im Falle des Sozialismus) von der Aufklärung abgeleiteten egalitären Grundüberzeugungen ‚soziale Ideen', die die liberale Vorstellung einer ‚natürlichen Ordnung', gebildet aus den Wirtschaftsbeziehungen verständiger Egoisten, korrigieren, wenn nicht sogar aufheben wollen. So gesehen verfügt der Liberalismus – ausgenommen die an den Rand gedrängte, von Friedrich Naumann begründete sozialliberale Tradition – über keine ‚sozialen Ideen' im hier gemeinten Sinn. Ihm genügt die Idee der staatlich geschützten ‚natürlichen Ordnung für freie Wirtschaftsbürger', und er bekämpft alles, was deren Funktionieren stören könnte." (1104)

Von diesem Ausgangspunkt her will das Handbuch die Auseinandersetzung mit den neuen Herausforderungen der ‚Welt des 21. Jh.s' aufnehmen. Wie die Hg.in im Vorwort formuliert, zielt es darauf, „diesem neuen Jh. die Botschaften früherer Zeiten mit auf den Weg zu geben oder zumindest es zu versuchen" (9). Ob die sozialen Ideen der sozialistischen, der sozialkatholischen und der sozialprotestantischen Tradition wirklich nur vom historischen Vergessen bedrohte ‚Botschaften früherer Zeiten' sind, wird sich in den nächsten Jahrzehnten noch erweisen müssen. Zumindest die theologischen Disziplinen wissen aber darum, dass der Zeitindex der Aktualität ein fragwürdiger Maßstab ist und daß die ‚Botschaften früherer Zeiten' unerwartet produktiv sein können. Denn schließlich bedeutet Tradition – in den Worten des von Helga Grebing so geschätzten französischen Sozialistenführers Jean Jaurès gesagt – nicht, ‚Asche aufzubewahren, sondern das Feuer am Brennen zu halten'.

Münster Hermann-Josef Große Kracht

Judentum

Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, hg. v. Joachim Valentin / Saskia Wendel. – Darmstadt: Primus Verlag 2000. VI, 298 S., geb. € 32,00 ISBN: 3–89678–190–1

„In welcher Weise wirkt die jüdische Tradition bis in die Gegenwartsphilosophie hinein, und wie tritt sie dort zutage, wo man sie eigentlich nicht erwartet?" Mit dieser Leitfrage begeben sich Hg.in und Hg., beides katholische TheologInnen, auf Spurensuche im 20. Jh. Es geht nicht um jüdische (Religions-)Philosophie, sondern um den lebens- und werkgeschichtlich prägenden, religiös-kulturellen Wurzelgrund bei jüdischen DenkerInnen des 20. Jh.s. Es geht schon gar nicht um christliche und theologische Vereinnahmung, viel eher um ein sensibles und hörendes Herantasten an Denkwelten und Argumentationsfiguren, die – nach der Shoa erst recht – jedem nachdenklichen Zeitgenossen, einem christlichen und theologischen erst recht, zu denken geben und zu schaffen machen (sollten). Daß man eine solch beispielhafte Spurensuche angesichts der Zerstörungen des letzten Jh.s und einer immer noch weit verbreiteten Israel-Vergessenheit in Theologie und Kirche, ja eines immer noch unterschwelligem Antisemitismus auch im christlichen Bereich, durchaus als Ausdruck der Solidarität „in Abrahams Schoß", ja als einen kleinen Beitrag zur „Wiedergutmachung" verstehen kann (und soll), liegt auf der Hand.

Nach einem grundsätzlichen Beitrag „zum Verhältnis von Religion und Philosophie am Beispiel des Judentums" von Walter Lesch werden 16 Porträts gezeichnet. Die so entstehende Ahnengalerie läßt ahnen, welche Wirkkraft jüdische Traditionen in und seit dem kulturgeschichtlichen Umbruch entfaltet haben, die durch Stichworte wie Erster Weltkrieg und v. a. Holocaust markiert sind und nicht zufällig bei allen hier vorgestellten DenkerInnen die Grundfigur des Bruchs, der Diskrepanz, der Differenz, des Exils und der Alterität in den Mittelpunkt stellen.

Schmied-Kowarzik erschließt prägnant die innere Architektonik von Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung" – zweifellos einem inzwischen klassisch gewordenen Buch, das für den abrahamitischen Religionsdialog und weit darüber hinaus unhintergehbar ist. – Ottmar John situiert Walter Benjamins Werk „zwischen Gnosis und Messianismus". Dabei wird u. a. deutlich, wie wichtig für jüdisches Denken die Kategorien des Eingedenkens und der Narrativität, der Erinnerung und Erwartung sind. Untrennbar von Benjamins Werk(-fragment) ist Gershom Scholems Wiederentdeckung jüdischer Mystik, besonders der Kabbala, die Andreas B. Kilcher vorstellt. Gerade bei Scholem geht es nie um bloß archäologische und archivarische Rekonstruktion jüdischer Traditionen, sondern um den besonderen humanisierenden Mehrwert des Judentums und seiner Mystik unter den Bedingungen der Moderne und ihrer Aufklärungen. Hier ist ein vielfältig verwobenes Netzwerk wechselseitiger Anregungen, Verfremdungen und Beleuchtungen im Verhältnis von Aufklärung und Mystik festzustellen, dessen Bedeutung für das Denken im 20. Jh. gar nicht hoch genug veranschlagt werden kann (wie z. B. im Werk von Habermas ersichtlich). Bei Leo Strauss, den Christoph Lienkamp porträtiert, und Hannah Arendt, in deren

Werk Claudia Althaus und Peter Neuhaus einführen, spielt – in wiederum höchst unterschiedlicher Weise – die politische Auseinandersetzung mit der Weimarer Zeit bzw. dem Nationalsozialismus eine zentrale Rolle, besonders in der Auseinandersetzung mit Tyrannei und Totalitarismus: „Freiheitsgedächtnis als Ferment politischer Kultur" (171)!

Daß die Frankfurter Schule wesentlich aus jüdischen Traditionen lebt und in ihrer kritischen Theorie das ersttestamentliche Bilderverbot, das Verbot des Götzendienstes und die Hoffnung auf messianische Versöhnung aufnimmt, ist im Prinzip bekannt und stets neu der Rede wert. Toni Tholen porträtiert Max Horckheimer unter dem bezeichnenden Titel „Denken als Exil", und Saskia Wendel sucht und findet „Spuren jüdischen Denkens bei Theodor W. Adorno". Dessen Kritik an jedweder Identitäts- und Ursprungsphilosophie, seine Analyse der „Dialektik der Aufklärung" lebt wesentlich aus jüdischen Überlieferungszusammenhängen: „Eingedenken des Nichtidentischen – Eingedenken des Leidens – Eingedenken der Hoffnung auf Versöhnung" (124) lautet programmatisch das an allem Affirmativen sich abarbeitende Denken negativer Dialektik: „Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles", wie die berühmte Formulierung der negativen Dialektik lautet (127). Auch bei Hans Jonas (Christian Wiese) spielt die Kritik an Idolatrie und Totalitarismus eine zentrale Rolle – spezifisch verbunden mit dem schöpfungstheologisch vermittelten, engagierten Plädoyer für die „Weiterwohnlichkeit der Welt" (137). Zusammen mit der Sorge um die Geschöpflichkeit ist es eine Ethik der Selbstbescheidung und der Verantwortung, eine Achtsamkeit auf die Heiligkeit des Lebens, in deren Hintergrund spezifisch die jüdische Thora steht.

In der exklusiven Männerrunde ist – nach Hannah Arendt – Simone Weil die zweite Frau, deren Denken in eigentümlicher Selbsthaß-Liebe aus jüdischen Quellen lebt. Susanne Sandherr erläutert dies sensibel an ihrer hellsichtigen „Kritik der Macht als Ideologiekritik" (193), die Simone Weil zu einer klaren Diagnose sowohl des real existierenden Kommunismus wie des Nationalsozialismus führt, ebenso zu einer ideologie-kritischen Rekonstruktion jüdischer wie christlich-kirchlicher Traditionen. „Weils Werk ist ein hirn- und herzzerreißender Versuch, den Exzess menschlicher Macht über Menschen *und* ‚Gott' und ‚Mensch', zu denken." (192f, 13.) Auf der Linie ihrer Diss. ist es ebenfalls Susanne Sandherr, die den „extremen Humanismus Gottes" bei Emmanuel Lévinas darstellt. „Gegen die Versuchung repressiver oder regressiver Verschmelzungsphantasien hält Levinas an der bejahten und zu bewahrenden Getrenntheit von Ich und Welt, Ich und anderen Menschen, Ich und Gott fest." (156) Sowohl seine Ethik im Angesicht des Anderen wie seine Durchkreuzung kartesianischer Subjektphilosophie – und entsprechend sein Insistieren auf „Inkarnation" und „Stellvertretung" in der Spur des namenlosen Gottes – zeigen die ikonoklastische und somit sprach- wie herrschaftskritische Kraft dieses talmudisch geprägten Denkens.

Didier Pollefeyt stellt mit dem gebürtigen Hallenser Emil L. Fackenheim einen der profiliertesten Zeugen eines jüdischen Denkens nach Auschwitz vor, wo sich Athen und Jerusalem begegneten. „Auschwitz bedeutet den vollständigen und unumkehrbaren Zusammenbruch der spirituellen Hegemonie des modernen, totalisierenden Rationalismus." (203) Nicht nur die faktische Ermordung, sondern die vorausgehende Ent-Subjektivierung (der sog. Muselmann als bloße Nummer ohne Namen!) markieren einen epochalen Schock. Einzigartig ist für Fackenheim um so mehr die Widerstandskraft der völlig isolierten Opfer und das Überleben nicht zuletzt in der Gestalt des Staates Israel. „Nur eine bedingungslose (kategorische), imperative Macht kann den absoluten Charakter dieses neuen Lebens erklären." (206) – Daraus ergibt sich das 614. Gebot: „Uns wird zunächst befohlen, als Juden zu überleben, damit das jüdische Volk nicht ausstirbt. Uns wird zweitens befohlen, der Märtyrer des Holocaust zu gedenken, damit ihr Gedächtnis nicht verschwindet. Uns wird drittens befohlen, weder die Existenz Gottes zu leugnen noch an ihm zu verzweifeln – wie sehr wir auch mit ihm und unserem Glauben zu kämpfen haben –, damit das Judentum nicht verschwindet (...)" (206). Während es ein Grundcharakteristikum des Nationalsozialismus war, unbarmherzig zu handeln, entwickelt Fackenheim aus einem konsequent supranaturalistischen, ethischen und geschichtlichen Gottesbegriff die Anweisung zu einer entsprechenden Ethik der Solidarität und Barmherzigkeit. Bezeichnenderweise ist der Niederländer Pollefeyt – zusammen mit S. Wendel (274ff.) – der einzige im Kreis der Vf., der sich mit Gründen die Freiheit nimmt, an seinen jüdischen Gesprächspartner auch kritische Fragen zu stellen (sogar hinsichtlich eines neuen israelitischen Nationalismus auf Kosten der Palästinenser).

In gewisser Weise bildet Richard Lowell Rubenstein den entschiedenen Gegenpart zu Fackenheim. Denn für ihn ist in der Katastrophe des europäischen Judentums der überlieferte jüdische Gott der Geschichte und der Erwählung selbst gestorben, wie Christoph Münz aufzeigt. „Dies bedeutet, daß keine menschliche Wahl, keine Entscheidung, kein menschlicher Wert oder Sinn mehr einen vertikalen Bezug zu transzendenten Standards hat. Wir sind allein in einem schweigenden und gefühllosen Kosmos" (259), und so bleibt nur eine Art geschichtsmythologisch begründetes Vertrauen in die Natur. „Das stärkste Argument der Suspendierung der Geschichte in ihrer identitätsstiftenden Kraft für das Judentum ist ein historisches! Rubenstein sucht dem Judentum mit Hilfe der Geschichte die Geschichte auszutreiben." (262) Der Prager Vilém Flusser, den Ansgar Hillach vorstellt, hat seine philosophische Autobiographie nicht zufällig unter dem Titel „Bodenlos" veröffentlicht. Im Glutkern seiner hellsichtigen Gesellschaftsanalysen (Beschleunigung!) steht nachweislich das Erschrecken über die menschliche Unfähigkeit, Gott in jedem anderen Menschen zu erkennen: „Gott ist tot, weil wir weder den anderen Menschen noch uns selbst trauen." (223) Flussers programmatischer Entwurf einer „telematischen Gesellschaft" ist nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, weil er im Zeichen der jüdischen Sabbatkultur für eine im ökonomischen Sinne unproduktive, schöpferische Lebenssicht plädiert, gewiß unter kreativer Aufnahme der Computermöglichkeiten, aber in scharfer Kritik einer bloß ökonomistischen Neusynthetisierung der Welt. Denn der „Computerisierung" der Lebenswelt entspricht eine Amputierung der kreativen und emergenten Fähigkeiten, die es unbedingt neu zur Geltung zu bringen gilt. Jacob Taubes schließlich, den Hans Martin Dober porträtiert, steht für die geschichtstheologische Wiederentdeckung der jüdischen Apokalyptik, ihres Kritikpotentials an allen Evolutionsmodellen und einer sich absolut setzenden Immanenz. Taubes' Plädoyer für die Ausnahme, für das Besondere – zumal für das ganz Anderssein Gottes in und gegen alle geschichtlichen wie gesellschaftlichen Verhältnisse – hat ihn nicht zuletzt für christliche Theologie zu einem anarchisch inspirierenden Gesprächspartner gemacht, wie v. a. seine späten Paulus-Vorlesungen zeigen.

Die beiden letzten Porträts, aus der Feder von Hg.in und Hg. selbst, widmen sich den Franzosen Lyotard und Derrida. Auch hier „natürlich" der alles bestimmende Bezug zur Shoa, auch hier die Kritik jeder Theorie von Repräsentation und Vergegenwärtigung – statt dessen, im Zeichen des Bilderverbots, das differenzierte Plädoyer für Unterbrechung, für Darstellung des Nicht-Darstellbaren, für Präsenz der Absenz, für Gegenwart im Entzug. Die Deutung der geschichtlichen Welt ist freilich, wie verfremdet auch immer, von „Spuren des Absoluten" durchzogen – dem Buchstaben (bzw. der Schrift der Thora), dem Namen des Namenlosen, dem gesagten Unsagbaren (wie es jüdische Mystik beschreibt). „Derridas Judentum als Unmöglichkeit des Zu-sich-Kommens" (279) ist lebensgeschichtlich zutiefst durch die Erfahrung der Nicht-Zugehörigkeit, auch in Frankreich, geprägt. Juden sind für ihn deshalb das Volk der Wüste und der Schrift; „der idealtypisch gedachte exilierte Jude ist abwesend in den Zentren der Macht wie der Vf. im Text. Er überläßt die Rede sich selbst, in einer Geste des Rückzugs von seinem Werk, die diesem Platz macht" (283): deshalb die tief talmudisch geprägte Notwendigkeit ständiger Kommentierung und „Beschneidung". „Die Unmöglichkeit einer endgültigen Identifizierbarkeit" (291) nötigt dekonstruktiv dazu, alle sich verfestigenden Systeme des Denkens und Lebens zu unterbrechen, zu irritieren, zu transformieren.

Geht man diese eindrückliche Ahnengalerie jüdisch geprägten Denkens im 20. Jh. durch, so lassen sich mit den Hg.n – bei aller Differenzierung und Eigenart im einzelnen – doch gemeinsame Grundlinien herausheben. Da ist erstens die Shoa: Wie kann man in einer derartigen Kultur weiterleben, jetzt, nachdem sich gezeigt hat, wozu sie fähig ist? „Alle Ereignisse in Wirtschaft, Politik, Technik, Kunst, Wissenschaft und Philosophie sind von unserem unverdauten Wissen von Auschwitz unterhöhlt", wie Flusser formuliert (220). „Die Frage nach den geistesgeschichtlichen Bedingungen, unter denen die Schoa nicht verhindert worden ist, bildet so etwas wie ein magnetisches Feld (...)" (231) Die Herausforderung könnte lauten: „Nach Auschwitz" und „über Auschwitz hinaus" – aber wie? (211). Daß und wie sehr jüdisches Denken zutiefst von der Erfahrung des Exils und der Diaspora, der Galuth gezeichnet ist, hat durch den Holocaust eine unverstellbare Verschärfung erfahren. Zweitens ist – im Zeitalter der Überflutung durch künstliche Bilder erst recht – das biblische Bilderverbot und die damit verbundene negative Theologie als inspirierender Anstoß zu markieren. Das „Sagen des Unsagbaren", die Verweigerung jedweder Idolatrie, in der Nennung Gottes, machen jüdisches Denken spezifisch. Drittens heben die Hg. mit Recht die Bedeutung des Gottesnamens als „namenloser Name" hervor – besonders auf der Spur kabbalistischer Mystik. Schließlich ist durchgängig, viertens, die leidenschaftliche Würdigung von Geschichte und In-der-Welt-Sein selbst dort deutlich, wo sie im Namen absoluter Transzendenz und Differenz verneint werden. Der Geschichtlichkeit des Gottesglaubens und der damit verbundenen messianischen Hoffnung auf Befreiung und Versöhnung korrespondieren, fünftens, die Kultur der Erzählung und Erinnerung, aber auch des prophetischen Protestes. Der Glaube, gerufen, beansprucht, ja erwählt zu sein, führt zu einer bestimmten Weltsicht geduldiger Akzeptanz, auch angesichts des Negativsten und in ihm, der ethischen Antwort als Ver-Antwortung. Schließlich kann eigens die rabbinische Hermeneutik hervorgehoben werden, die in ihrer talmudischen Auslegungsgeschichte eine besondere Ehrfurcht vor dem materialen Bestand der Buchstaben, der Heiligen Schrift, bezeugt. Hinzugefügt werden darf gewiß, wie sehr dieses Philosophieren aus jüdischen Traditionen durch die Auseinandersetzung mit Hegel bestimmt ist, der Respräsentativgestalt eines alles integrierenden Identitätsdenkens. Seit Rosenzweig stehen sie alle in der Suche nach einem neuen Denken, das jenes „von Jonien bis Jena" überwindet. Denn zu diesem gehörte auch Auschwitz und die Dialektik der Aufklärung. Stets neu stellt sich deshalb die Frage nach dem Verhältnis von Jerusalem und Athen.

Gewiß kann man, mit den Hg.n, auch selbstkritisch nach den Auswahlkriterien fragen. Warum z. B. fehlen Freud und Fromm, Buber und Bloch, aber auch Simmel und Löwenthal? Daß Heschel und Leo Baeck nicht berücksichtigt sind, mag mit ihrem stärker theologisch und seelsorglich geprägten Werk zusammenhängen. Solchen Gren-

zen freilich korrespondiert ein großer Lerngewinn. Der Bd ist, nicht zuletzt dank der ausführlich beigegebenen Literatur, eine ausgezeichnete Ergänzung vergleichbarer Sbde; er akzentuiert höchst inspirierende Lebens- und Denkentwürfe, die – angesichts der Shoa erst recht – gerade auch theologischerseits nicht (länger) übersehen werden sollten. Es berührt sympathisch, daß die Hg. in sachgemäßer Bescheidenheit auf die Entfaltung eines meta-reflexiven Rahmens verzichten: das hat den Nachteil, daß die notwendige Sachauseinandersetzung mit den vorgestellten Denkerinnen und Denkern fast ganz ausfällt; größer aber ist der Gewinn einer ersten Bestandsaufnahme und Übersicht zwecks dann weiterer Tiefenbohrungen, nicht zuletzt im Gespräch zwischen Judentum und Christentum, zwischen Philosophie und Theologie, nicht nur auf der Spur von Johann Baptist Metz.

Wiesbaden Gotthard Fuchs

Maier, Johann: **Kriegsrecht und Friedensordnung in jüdischer Tradition.** – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 431 S. (Theologie und Frieden, 14), kt € 45,50 ISBN: 3–17–014409-X

Die Thematik des Buches ist sehr aktuell, und dies aus mehreren Gründen: Die immer wieder von Ausbrüchen der Gewalt gekennzeichnete politische Situation im Nahen Osten legt die Frage nach vertiefter Aufarbeitung der ethischen und religiösen Normierungen zum Recht des Krieges und des Friedens auch in der Tradition des Judentums nahe. Zudem existieren kaum gut zugängliche und fundierte Arbeiten gerade zu diesem Bereich. Der Vf. weist selbst darauf hin, daß dies zum Teil auch in dem Bemühen begründet liegt, aus Sorge um eine mögliche antisemitische Instrumentalisierung von Aussagen jüdischer Theologie zu Fragen der Anwendung von Gewalt diese Probleme eher mit Stillschweigen zu übergehen, eine Tendenz, die Maier zu Recht als kontraproduktiv bewertet (12f). Darüber hinaus sieht der Vf. gerade in dieser Problematik eine gemeinsame Herausforderung besonders für die drei monotheistischen Religionen, die auf Grund ihres jeweiligen Wahrheitsanspruchs immer wieder als besonders anfällig für intolerantes Verhalten und für die auch gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubenswahrheiten angesehen werden. Und schließlich gewinnen traditionelle theologische Positionen gerade heute im Rahmen des Militärrabbinats für religiös gebundene israelische Soldaten neue Bedeutung.

Ziel der Arbeit ist es daher, die maßgeblichen jüdischen Quellen über die Anwendung von Macht und Gewalt im Kontext der Gestaltung eines jüdischen Gemeinwesens – auch in Übersetzungen – zugänglich zu machen. Dabei sollen Einseitigkeiten vermieden werden, etwa die Ausklammerung anstößiger Aussagen aus Furcht vor Anfeindungen, zu pädagogischen Zwecken oder weil die Aussagen von Antisemiten rezipiert wurden (14f.). Gerade die anstößigen Texte sollen aufgrund von Quellen- und Sachkenntnis verstehbar gemacht werden. Schließlich soll auch auf die tatsächliche Praxis der jüdischen Gemeinden Bezug genommen werden, nicht nur auf die einer sich streng an offiziellen exegetischen und normativen Texten orientierenden Elite. Deshalb sollen auch Gesetzestexte neben erbaulichen und exegetischen herangezogen werden.

Inhaltlich besteht das Buch aus vier Teilen: Teil I: Krieg, Frieden und Staat in der Literatur des frühen Judentums (bis ca. 100 n. Chr.). Teil II: Krieg und Frieden in der Rabbinischen Periode und Literatur (ab 200 n. Chr.). Teil III: Friedensordnung und Kriegsrecht im mittelalterlichen Judentum, dargestellt auf der Basis der Schriften des Moses ben Maimon (Maimonides; 1135–1204). Teil IV: Kriegs- und Friedensordnung in den Schriften des Isaak Abrabanel (1437–1508).

Diese vier Teile sind unterschiedlich angelegt: Der erste und zweite Teil versuchen, eine ganze Epoche und ein ganzes Gebiet abzudecken, der dritte konzentriert sich nach einigen allgemeinen Ausführungen über die Epoche auf einen Vf. (Maimonides) als markantes Beispiel für sie, der vierte hat nur einen exemplarischen Vf. zum Thema (Abrabanel). Entsprechend stehen im ersten Teil Gesetzestexte im erzählend-normativen Korpus des Pentateuch, Geschichtswerke, Apokalypsen und Satzungen im Mittelpunkt, im zweiten Teil sind es Bestimmungen der mündlichen Tora und verbindliche Auslegungen, gesammelte Interpretationen zu Bibelstellen sowie Predigten, im dritten Rechtssammlungen (v.a. eine Rechtssammlung von vier maßgeblichen), im vierten der Bibelkommentar eines Gelehrten.

Als roter Faden ziehen sich folgende Fragen durch die Untersuchung: An wen richten sich die kriegsrechtlichen Bestimmungen? Wenn es keinen jüdischen Staat gibt, welchen Sinn hat es dann noch, die Frage nach Krieg und Frieden zu erörtern? Die Frage nach Krieg und Frieden sowie möglichen Subjekten für die Kriegsführung beschäftigte jüdische Gelehrte auch während der Diaspora.

Welche Arten des Krieges werden unterschieden, welche Kriege werden wo eingeordnet und welche Bestimmungen gelten für welche Arten?

In welcher Weise beeinflußte der Minderheitenstatus bzw. der Umstand, daß man Bestimmungen tradierte und formulierte, die gar nicht ausgeführt werden konnten, weil das geltende staatliche Recht nicht das jüdische war, die Aussagen über Krieg und Frieden?

Welchen Einfluß hatte das sich wandelnde Verhältnis zu Islam und Christentum?

Einige inhaltliche Schwerpunkte sollen nun besonders hervorgehoben werden:

1. Orientierungen und Kontexte für die gesamte spätere Auseinandersetzung gibt das Deuteronomium vor. Behandelt werden u.a. das Königsrecht, die Ausrottung der Völker, der Ausschluß verschiedener Gruppen vom Kriegsdienst, die Frage der Behandlung weiblicher Kriegsgefangener, die Forderung nach Kultreinheit im Heer. Die letzte Redaktion der Texte findet zu einer Zeit statt, in der es keinen König und auch keinen israelitischen Staat mehr gab und in der von der Ausrottung anderer Völker durch Israel keine Rede sein konnte. Der Macht- und Kriegslust des Königs wird durch verschiedene Beschränkungen ein Riegel vorgeschoben; die Macht der Priester und des Königs kontrollieren sich gegenseitig.

Klar verorten lassen sich die Berichte von den Makkabäeraufständen in 1/2 Makk: Sie zeigen mit ihrer Land- und Heiligtumstheologie eine klare Tendenz zur Legitimation der Herrschaft der Makkabäer, Judas Makkabäus und seine Nachfolger waren die kriegsführenden Subjekte, die hohe Zahl jüdischer Gefallener wird mit dem Tragen heidnischer Amulette begründet, was die Frage der Kultreinheit mit besonderer Dringlichkeit aufwirft.

In dieser Zeit wird auch die Sabbatruhe zu einem militärischen Problem, weil sie seit persischer Zeit zu dem Bekenntnis der Torafrömmigkeit wurde; schon Ptolemäus nützt sie bei seiner Eroberung Jerusalems aus. Manche jüdische Gruppen weigerten sich sogar, sich am Sabbat zu verteidigen. In der Kriegsrolle von Qumran (1QM) erscheint sogar ein Sabbatjahr als Ruhepause im Endzeitkrieg. Kennzeichnend für diese Zeit ist auch, daß die Grenzen zwischen Endzeitkrieg und normalem Kampf verwischt werden: Das gilt für die Apokalyptik (z.B. das Danielbuch) und besonders für die Kriegsrolle von Qumran: Dieser Text entwirft das Szenario eines vierzigjährigen Endzeitkriegs des wiederhergestellten Stämmevolks unter einem Fürsten, das Kriegsgeschick wechselt siebenmal gemäß einem kultischen Ritual. Die völlige Vernichtung der Gegenseite bildet die Voraussetzung für den Frieden. Hinter diesem utopischen Entwurf steht eine reale militärische Potenz, wie die vielen militärtechnischen Details zeigen.

Philo von Alexandrien interpretiert die deuteronomischen Kriegstexte meist metaphorisch: Krieg steht für ethische Anstrengung. Der wirkliche Krieg sei entweder von Gott verhängt oder finde zwischen Menschen statt (letzterer wird durch die Metallverarbeitung sowie durch Macht-, Besitz- und Luststreben erst ermöglicht).

Flavius Josephus war selbst Befehlshaber der aufständischen Juden in Galiläa. Er hält gewaltsamen Widerstand für gerechtfertigt, wenn vitale Interessen des jüdischen Volkes bedroht sind (wie beim Makkabäer-Aufstand). Er führt das Scheitern auf Machtgier, letztlich auf die Mißachtung des Gotteswillens zurück.

2. In rabbinischer Zeit werden mögliche Kriege genau kategorisiert. Es gibt drei Arten von Krieg: den „Pflichtkrieg" gegen Fremdvölker im eigenen Land, gegen eine abtrünnige Stadt (beides sind Ausrottungskriege) oder gegen Angreifer von außen; den „Wahlkrieg" (Offensivkrieg nach außen; auch er war religiös legitimiert und kultisch geführt); und den endzeitlichen Krieg. Da die Herrschaft Gottes im Eschaton universal sein soll, fließen Pflichtkrieg und Wahlkrieg letztlich ineinander. Die beiden eschatologischen Leitmotive, Heiliger Krieg mit Jahwe und prophetischer eschatologischer Friede, stehen dabei teilweise zueinander in Widerspruch. Der Friede blieb der Endzeit vorbehalten, weil er – anders als der Krieg – nicht durch menschliches Tun herbeigeführt werden kann. Allerdings wird bisweilen auch der Krieg ins Eschaton projiziert (als „Tag Jahwes"). Dadurch erscheint das rabbinische Denken friedliebender als frühere Ansätze, es wird aber an der landtheologischen, rituellen Kriegsauffassung festgehalten.

3. Im Mittelalter entstehen umfassende Rechtskompendien. Vier davon wurden so bedeutend, daß man keine Entscheidungen gegen sie traf: Hilkot Alfas, Mischnah Tora, Arba'a Turim, Schulchan Aruk. Seit es das Große Sanhedrin mit dem Amt des Nabi im 5. Jh. von den byzantinischen Behörden abgeschafft wurde, gab es keine zentrale jüdische Behörde mehr, auch die Rabbiner wurden nicht mehr zentral geweiht. Die einzelne jüdische Gemeinde fühlte sich als Repräsentation des ganzen Israel, jeder Rabbi konnte gültiges Recht (Halaka) setzen, wenn er ausreichenden Konsens unter Kollegen erreichte.

M. konzentriert sich auf die Mischnah Tora des Moses ben Maimon (Cordoba 1135 – Kairo 1204). Diese präzisiert den universalistischen Anspruch des Judentums in der Weise, daß jeder Nichtjude dazu gezwungen werden darf und soll, zumindest die „Sieben noachidischen Gebote" (sechs Gebote, die Gott dem „Ersten Menschen" gegeben hat, und eines an Noah in Gen 9, 4) einzuhalten. Unter fremder Herrschaft bleibt den Juden allerdings nichts anderes übrig, als diese großzügig als noachidisch anzuerkennen. Die Juden akzeptieren auch das geltende Recht (unter Vorbehalt) zuungunsten der Tora. Besondere Vorschriften, u.a. die Absonderungspflicht, versuchen, die jüdische Gemeinde von der Anpassung an die götzendienerische Umwelt abzuhalten.

4. Isaak Abrabanel (1437 Lissabon –1508 Venedig) erhielt eine sehr gute jüdische, christliche und antike Ausbildung. Er hatte zeitweise großen Einfluß am Hof, floh 1483 nach Kastilien, wurde 1491 Finanzberater der Königin Isabella, muß aber wieder fliehen (Vertreibungsedikt 1492). Er hält eine gemischte Staatsform nach dem Muster der italienischen Stadtstaaten und Venedigs für

die beste, nur nicht für Israel, das ja die Tora hat: In Israel wäre ein König schädlich, außer im Eschaton, wo Gott mit übermenschlichen Mitteln straft und ein Messias Krieg führt. Bis dahin gehören Kriege eben zu „dieser Welt" mit ihrer unnatürlich gewordenen Ordnung. Wieder grenzt er die Kriege Israels davon ab: Sie dienten nur der Selbstverteidigung und waren deshalb gerechtfertigt, ebenso die Ausrottung der „sieben Völker" in Kanaan und der Krieg gegen Amalek, der mit dem jeweils aktuellen Feind Israels identifiziert wird.

M. bietet mit diesem Buch eine grundlegende Einführung und einen umfassenden Überblick über die Geschichte der Positionen jüdischer Theologie zu Krieg und Frieden, aber auch zur Sicht der Beziehungen des jüdischen Volkes zu den übrigen Völkern. Besonders wertvoll ist die Fülle von sonst nicht leicht zugänglichen Original- und Quellentexten. Es gelingt dem Vf., die spezifischen Traditionen des Judentums und die wesentlichen Kategorien des Denkens über Krieg und Frieden zu erschließen und so eine fundierte Auseinandersetzung mit diesem wenig bekannten Gebiet jüdischer Theologie zu ermöglichen. Es ist dem Vf. sicher zuzustimmen, wenn er meint, daß ein produktiver interreligiöser Dialog nur auf Grund umfassender Kenntnisse erfolgen kann, der auch das Gespräch über heute als anstößig empfundene Themen und Aussagen nicht ausklammert, und dies nicht nur in historischem Interesse, sondern im Blick auf das Selbstverständnis der monotheistischen Religionen und ihre Beziehungen zueinander ebenso wie im Blick auf die damit verbundenen aktuellen religiösen, kulturellen und politischen Herausforderungen.

Wien Werner Freistetter

Philosophie / Philosophiegeschichte

Koslowski, Peter: **Philosophien der Offenbarung**. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling. – Paderborn: Schöningh 2001. XXXIII, 918 S., geb. € 130,60 ISBN: 3–506–74795–9

Die Frage, warum Gott uns aus einer Welt erlösen will, die er selbst erschaffen hat, bildet eine von mehreren Varianten des Theodizee-Problems. Offensichtlich macht Erlösung nur in bzw. aus einer Welt Sinn, in der nicht alles zum Besten steht, was wiederum der Schöpfer einer solchen Welt zu verantworten hätte. Eine naheliegende Lösung dieses Problems besteht in der Annahme, daß sich die vorfindliche Welt nicht mehr in jenem ursprünglichen Zustand befindet, in dem sie von Gott erschaffen wurde oder zumindest intendiert war. Dies wiederum ließe sich durch einen anfänglichen oder urgeschichtlichen Sündenfall erklären. Eine solche Katastrophe kann entweder dem Geschöpf angelastet oder in die Gottheit selbst zurückprojiziert werden. Im einen Fall bliebe der Schöpfer von dem Erlösungsgeschehen unberührt, im zweiten Fall wäre er darin auf irgendeine Weise selbst verwickelt. Die Geschichte von Schöpfung, Fall und Erlösung wäre auch Teil seiner eigenen Geschichte. Damit verträgt sich augenscheinlich nicht die Auffassung, daß Gott dem Werden und der Veränderung schlechthin enthoben ist. Denn in diesem Fall würde Gott zu einem zeitlich sich entwickelnden und dieses Werden irgendwie erleidenden Gott. Nicht nur die Welt, auch Gott wäre einem Wandel und Werden unterzogen.

Dies ist in etwa der schematische Kontext, den K. seiner monumentalen Studie, dem Ergebnis zwanzigjähriger Studien und Forschungen, zugrunde legt. Die zweite Auflage soll noch im laufenden Jahr erscheinen. K. geht die Problemfrage allerdings nicht direkt an, sondern über eine ideengeschichtliche Rekonstruktion und Interpretation. Diese Methode hat ihre unbestreitbaren Vorteile, sie hat aber auch zumindest den Nachteil, daß man nie so recht weiß, worum es eigentlich geht: um die Lösung einer konkreten Problemstellung oder um deren ideengeschichtliche Entwicklung und Rekonstruktion. Auf annähernd 900 S. präsentiert und analysiert Koslowski religionsphilosophische Ansätze, die er einer der beiden genannten Lösungsmöglichkeiten zuordnet. Die Rollen werden dabei folgendermaßen verteilt: Der 1. Teil stellt Gnostizismus und theosophische Gnosis als Theorien der Gesamtwirklichkeit vor. Der antike Gnostizismus bilde zum ersten Mal den Typus einer religiös-philosophischen Wirklichkeitsdeutung aus, die jene uranfängliche Katastrophe in die Gottheit selbst verlagere. Der Ursprung des Übels und Bösen setzt also nicht erst mit dem Menschen oder anderen geschaffenen Wesen ein, sondern nimmt seinen Anfang im göttlichen Pleroma. K. verdeutlicht dies an verschiedenen gnostizistischen Ansätzen (Zervanismus, Valentinianismus, Barbelognosis). Vom Gnostizismus wird dann die „theosophische Gnosis" unterschieden. Sie wird dadurch charakterisiert, daß sie eine „Übereinstimmung" zwischen philosophischer Wirklichkeitsdeutung und der jeweiligen religiösen (jüdischen, christlichen oder islamischen) Orthodoxie anstrebt (2). Inhaltlich stellt die theosophische Gnosis den zweiten Typus der Problemlösung dar. Als Repräsentanten werden außer der Kabbala v.a. Jakob Böhme vorgestellt. Eine gewisse Zwischenstellung nimmt der Hermetismus ein. Damit hat K. die Voraussetzungen geschaffen, um seine Hauptprotagonisten einzuführen: Baader (2. Teil) und Schelling (3. Teil). Baader gilt als Vertreter der theosophischen Gnosis, Schelling wird mit Einschränkungen dem gnostizistischen Lager zugerechnet. Die kritische Auseinandersetzung beider mit Hegel bildet ein ständig wiederkehrendes Motiv, so daß am Ende teilweise der Eindruck entsteht, es gehe eigentlich und vorwiegend um eine kritische Abrechnung mit Hegels System.

Während das Theodizee-Problem im Verlauf der Darstellung immer mehr in den Hintergrund tritt, rückt ein anderes Problem immer stärker in den Vordergrund: die Frage nach dem Stellenwert der Offenbarung im philosophischen System oder – allgemeiner formuliert – die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie bzw. „Wissen" und Theologie bzw. „Glauben". Beide, Baader und Schelling, lehnen eine additive und mehr oder weniger unvermittelt bleibende Verhältnisbestimmung ab, wonach die Offenbarung die natürliche Vernunfterkenntnis einfach nur ergänzt. Beiden geht es darum, die Offenbarung und damit das Christentum philosophisch bzw. spekulativ „einzuholen". Was das im einzelnen bedeutet, ist nicht leicht auszumachen. Jedenfalls geht es bei Baader nicht darum, den Inhalt der christlichen Dogmatik voraussetzungslos – gleichsam vom philosophischen Nullpunkt aus – rational zu konstruieren. Diesem Versuch widersetzt sich u.a. die unableitbare Geschichtlichkeit der Offenbarung, die dabei – wie im Falle des Hegelschen Systems – auf der Strecke bliebe. Eher geht es darum, eine gewisse Konvergenz zwischen der Philosophie des Bewußtseins, der Natur und der Gesellschaft mit den Inhalten der christlichen Dogmatik aufzuzeigen. Historisch betrachtet geht es dabei um den Versuch einer „Restauration des Christentums im Geist der freien Spekulation" (768), die allerdings zwei völlig unterschiedliche Formen annehmen kann: „Die theosophische Gnosis ist der Versuch, die Grenzen zwischen Glauben und Wissen zugunsten des Wissens zu verschieben. Sie bleibt sich jedoch der Tatsache bewußt, daß in der Theorie der Gesamtwirklichkeit und des Übernatürlichen der Glaube nicht vollständig in Wissen überführt werden kann, weil das geschichtliche Element der Offenbarung nicht in ‚offenbares', logisches oder empirisches Wissen transformiert werden kann. Der Gnostizismus des Deutschen Idealismus ist dagegen der Versuch, die Religion vollständig in Wissen und in Philosophie zu transformieren." (856f) Baaders theosophische Gnosis bzw. religiöse Philosophie ist nichts anderes als Fundamentaltheologie im Sinne des „Erweises der christlichen Religion" (857).

Der 4. Teil bietet einen rückblickenden Vergleich und eine abschließende Bewertung der vorgestellten Ansätze. „Hegel und Schelling haben nach Baader aus der Philosophie und Theosophie Jacob Böhmes etwas genommen und in sein gnostisches Gegenteil verkehrt. Wo Jacob Böhme den Satz aufstellt, daß die Natur zur Offenbarung Gottes nötig ist und er die Peinlichkeit der Natur in Freude wandelt (...), haben Hegel und Schelling diese Natur in Gott für die endliche Natur genommen und die endliche, vom Bösen affizierte Natur zum Organ der Selbstoffenbarung Gottes in sich gemacht. Dagegen hat nach Böhme und Baader die absolute Persönlichkeit die Bedingungen ihres Persönlichwerden absolut in sich, während die endliche Persönlichkeit zu ihrer Selbstwerdung auf eine Natur stößt, deren sie nicht Herr ist und die nicht ihren ursprünglichen Charakter als natura integra trägt." (782f.) K. macht unmißverständlich deutlich, daß Baaders Position den Vorzug verdient: „Hegels Logik und Schellings Potenzenlehre sind – im Unterschied zu Baaders Ontologie der Vollkommenheit der Persönlichkeit Gottes – Ontologien des werdenden Gottes." (858) K.s Studie läßt sich auch als Plädoyer lesen, dem weitgehend unterschätzten und vernachlässigten Werk Baaders die ihm gebührende Wertschätzung entgegenzubringen.

Vordergründig präsentiert sich die Studie als ideengeschichtliche Rekonstruktion philosophischer Gesamtdeutungen der Wirklichkeit: Ansätze werden ausführlich referiert, gedeutet, verglichen und bewertet; Abhängigkeiten, Parallelen und Differenzen werden detailliert herausgearbeitet. Dies geschieht auf eine vielfach klare, stets fundiert wirkende, durchgängig informative und aufgrund ihrer Gelehrsamkeit imponierende Weise. Die häufigen Wiederholungen fallen dagegen kaum ins Gewicht. Sie erleichtern es sogar, in dem nicht immer einleuchtenden Duktus den roten Faden nicht zu verlieren. V. a. in ideengeschichtlicher Hinsicht handelt es sich um eine brillante Zusammenschau, in der die Systeme Hegels, Schellings und Baaders akribisch konturiert, die Abhängigkeiten verdeutlicht und die religionsphilosophische Wertigkeit umsichtig bewertet werden.

Relativ bedeckt hält sich K., wenn es um die Frage geht, welchen aktuellen systematischen Stellenwert er den referierten Ansätzen einräumt. Einen Ansatz, wie den Baaders, in seinem historischen Kontext zu favorisieren, besagt noch nichts über seine Relevanz im gegenwärtigen religionsphilosophischen Kontext. Somit wird auch nicht hinreichend deutlich, inwiefern die Studie mehr sein will als eine „nur" ideengeschichtliche. Daß dies der Fall ist, wird v.a. in den abschließenden Ausführungen deutlich. Dort wird behauptet, die „philosophische Kontroverse zwischen Baader und dem Idealismus" sei „nicht nur eine philosophiegeschichtliche Episode" (S. 852). Alles in allem wäre es wünschenswert gewesen, die aktuelle Relevanz deutlicher herauszustellen und von der historischen abzugrenzen. Natürlich hängt dieser Eindruck davon ab, woran man die

aktuelle Relevanz einer Philosophie bemißt, was bekanntlich umstritten ist.

Im Hinblick auf das Theodizee-Problem konnte ich nicht viele Gedanken und Argumente entdecken, denen ich auf Anhieb eine unmittelbare Bedeutung für den gegenwärtigen Theodizee-Diskurs abgewinnen könnte. K. scheint davon auszugehen, daß die Frage nach dem Leiden Gottes die Schlüsselfrage des Theodizee-Problems ist. Ob Gott sich nun freiwillig dem Leiden der Welt unterzieht (wie es angeblich die theosophische Gnosis will) oder unfreiwillig das Leid der Welt auf sich nehmen muß (wie es Gnostizismus und Idealismus behaupten), trägt m. E. zur Klärung des Theodizee-Problems nicht viel bei. Im einen Fall fragt man sich, warum Gott statt mitzuleiden oder sich selbst zu opfern nicht helfend eingreift; im anderen Fall scheint das Problem ohnehin durch Preisgabe einer seiner zentralen Prämissen aus der Welt geschafft zu werden: der Allmacht Gottes. Diese findet im übrigen in K.s Überlegungen keine Beachtung. Es ist auffällig, daß das zu Beginn der Studie so stark betonte Theodizee-Problem am Ende kaum mehr Beachtung findet. Statt dessen wird Baader eher dadurch aktualisiert, daß er Positionen der Postmoderne vorweggenommen hat (853).

Auch unabhängig davon bieten m. E. weder Baader noch Schelling viel, was ich derzeit als unmittelbar religionsphilosophisch brisant und aktuell einschätzen würde. Baaders Spekulationen, wie z. B. seine Theorie der zwei Schöpfungen, wirken teilweise völlig anachronistisch und an den Haaren herbeigezogen. Schellings negative Philosophie bzw. Potenzenlehre wirkt eher befremdlich und anarchistisch. Das Ziel einer „theosophischen Gnosis", sofern darunter so etwas wie die Versöhnung von Philosophie und Religion verstanden wird, kann ich uneingeschränkt unterstützen, v. a. gegen jede Form eines fideistischen Pochens auf bloße Autorität. Nach meinem Eindruck wäre man indes gut beraten, sich zu diesem Zweck nicht an Philosophien zu orientieren, deren Vorzug primär darin besteht, Probleme zu lösen, die sie selbst erst schaffen und die unabhängig davon so gut wie keine unmittelbar erkennbare Rolle spielen, zumal wenn sie ihre Lösungen auch noch in einer Begrifflichkeit unterbreiten, bei der sich – für mich wenigstens – in der Regel „nichts Ordentliches" denken läßt. Es bleibt zu hoffen und zu wünschen, daß K. die aktuelle Relevanz seiner Protagonisten in zukünftigen Studien deutlicher herausarbeitet.

München Armin Kreiner

Philosophische Propädeutik. Band 3. Metaphysik und Ontologie, hg. v. Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 2001. 358 S. (UTB für Wissenschaft, 2081), kt € 18,90 ISBN: 3–8252–2081–8

Mit diesem Werk liegt der Dritte von vier geplanten Bden der von L. Honnefelder und G. Krieger herausgegebenen Einführung in die Philosophie für Studierende der Theologie vor. Nach den Bden zu „Sprache und Erkenntnis" und zur Ethik stehen diesmal „Metaphysik und Ontologie" im Mittelpunkt.

Dieses Generalthema wird in verschiedene Einzelthemen unterteilt, die jeweils bestimmte Aspekte näher behandeln. Ludger Honnefelder geht auf „Möglichkeit und Formen der Metaphysik" (9–60) ein. Nach einem kurzen Aufriß der Notwendigkeit von Metaphysik stellt er die Metaphysik von Aristoteles und des Mittelalters (v. a. Thomas v. Aquin, Duns Scotus, Ockham) dar, um schließlich neben Kant auch heutige Formen der Metaphysik kursorisch anzusprechen. Jan Beckmann behandelt in seinem Beitrag „Das Allgemeine" (61–117) das Universalienproblem. Gerhard Kriegers Beitrag „Selbständigkeit und Identität. Die Substanz als Gegenstand der Metaphysik" (119–212) legt ebenfalls seinen Schwerpunkt auf die aristotelische Philosophie und ihr Verständnis der Substanzkategorie; Descartes und Locke sowie die Ausführungen zu sortaler Prädikation in der analytischen Philosophie spielen dagegen eine eher untergeordnete Rolle. Norbert Fischer behandelt „[d]ie Gottesfrage als Aufgabe der Philosophie" (213–288). Nachdem er einleitend anhand von Kant, Platon, Augustinus, Thomas v. Aquin, Nikolaus v. Kues, Heidegger und – der neue ‚Kirchenvater' der Theologie darf natürlich nicht fehlen – Levinas die Gottesfrage als notwendige Aufgabe der Philosophie herausstellt, kommt er auf Aufgaben, Grenzen und Motive philosophischen Gottdenkens zu sprechen. In einem dritten Punkt stellt er verschiedene „philosophische Denkwege" (240) (ontologisch, noologisch, kosmologisch, teleologisch und moralphilosophisch) dar, bevor er auf den Atheismus (v. a. Feuerbach, Nietzsche und Hartmann sowie die Bedeutung der modernen Naturwissenschaften) als Herausforderung der philosophischen Gottsuche eingeht. Abschließend spricht er noch die „verborgene Gegenwart Gottes im Denken" als „unergründliches Geheimnis" und „unbedingten Anspruch" (270) an. Im letzten Beitrag behandelt Michael-Thomas Liske schließlich „das Theodizeeproblem" (289–341). Nach einer kurzen Definition der Theodizeefrage geht er auf klassische (v. a. Augustinus, Leibniz, Plantinga und Swinburne) und evolutive Theodizeemodelle (v. a. Hegel, Hick, Jonas und Moltmann) ein.

Die gesamte Reihe und damit auch dieser Bd orientieren sich „am philosophischen Grundstudium, wie es in der Regel im Rahmen eines Diplomstudienganges der (Kath.) Theologie zu absolvieren ist" (Bd I, 7.). Als Anspruch wird erhoben, auf dem jeweiligen Gebiet eine Grundorientierung zu geben, um „jeglichen Anfänger in der Philosophie bis auf das Niveau eines Hauptfachstudenten zu führen", der „dem philosophischen Diskurs mit Verständnis folgen" (Bd. I, 8) kann (so die Hg. im Vorwort zum ersten Bd der Reihe). An diesem Anspruch ist das Werk auch zu messen; inhaltliche Auseinandersetzungen und Diskussionen müssen demgegenüber eher in den Hintergrund treten.

Diesem Anspruch wird der vorliegende Bd freilich nur zum Teil gerecht. Dies liegt in erster Linie an dem knappen Raum, der den einzelnen Beiträgen eingeräumt wird. So erstreckt sich etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, die Behandlung der philosophischen Gottesfrage sowie des Atheismus über insgesamt 65 Textseiten, was gerade im Hinblick auf die Zielgruppe der Theologiestudenten sehr knapp bemessen erscheint. Auch werden viele Unterscheidungen, Definitionen und Begriffe nicht oder nicht ausreichend erklärt (so führt etwa L. Honnefelder die Unterscheidung *de dicto – de re* [52] ohne jegliche Erläuterung ein). Die daraus resultierende komprimierte Darstellung mancher Beiträge ist aber den (Vor-)Kenntnissen und dem Niveau von Anfängern nicht angemessen.

Problematisch erscheint auch die Auswahl der näher behandelten Themen und Philosophen, die sich einseitig v. a. an der aristotelisch-scholastischen Gestalt der Philosophie orientiert, moderne und gegenwärtige Strömungen jedoch (von einigen kursorischen Ausflügen in die analytische Tradition abgesehen) kaum zu Kenntnis nimmt. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß eine Auswahl getroffen werden muß, doch die Reduzierung etwa des Atheismus auf L. Feuerbach, F. Nietzsche und N. Hartmann erscheint willkürlich und sachlich unangemessen.

Schließlich sind manche Ungenauigkeiten in Inhalt und Konzeption zu bemängeln, die gerade in einem Lehrbuch für Studieneinsteiger in besonderem Maße ins Auge fallen. So unterscheidet etwa Aristoteles nicht immer, d. h. nicht in allen seinen Schriften, genau zehn Kategorien, wie dies die Ausführungen bei G. Krieger (127f) nahelegen. Und warum wird der ‚Konzeptualismus' als eigene Position im Universalienstreit vorgestellt, wenn selbst J. Beckmann als Vf. des betreffenden Beitrages an anderer Stelle erklärt, der Konzeptualismus decke „eher ein breites Spektrum von z. T. recht unterschiedlichen Ansätzen ab, als daß er als eine eigene, in sich geschlossene Theorie des Allgemeinen angesehen werden könnte" (89). Solche Widersprüche und Ungenauigkeiten tragen nicht unbedingt zur besseren Verständlichkeit und Faßbarkeit bei.

So ergibt sich bei der Lektüre dieses Bdes insgesamt ein ambivalenter Eindruck. Das grundsätzliche Anliegen, Studienanfängern und Studierenden der Theologie eine Einführung in die Philosophie zu geben, die theologische Belange berücksichtigt, ist sicherlich lobenswert. Die konkrete Durchführung aber wird der Bedeutung dieses Anliegens leider nur bedingt gerecht.

Regensburg Matthias J. Fritsch

Schneider-Stengel, Detlef: **Christentum und Postmoderne.** Zu einer Neubewertung von Theologie und Metaphysik. – Münster: LIT-Verlag 2002. 328 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 19), kt 25,90 ISBN: 3–8258–5011–0

Die in Bochum entstandene Diss. bejaht in der Einführung die These, daß christliche Theologie auf Grund ihres universalen Geltungsanspruchs ohne Metaphysik unmöglich sei. Ebenso außer Frage aber steht für den Vf. die Unmöglichkeit jeder Art von Letztbegründung. Hinter die von Wittgenstein bezeichnete These einer Untrennbarkeit von Wirklichkeit und Sprache kann man aus seiner Sicht nicht zurück. Weil sich niemand aus der Sprache herauskatapultieren kann, um von einem Metastandpunkt aus die Übereinstimmung seiner Sprache mit der Wirklichkeit zu überprüfen, kann Wahrheit nicht mehr als Kongruenz zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt, sondern nur noch als ethisches Postulat definiert werden – in diesem Sinn: ‚Interpretiere die Wirklichkeit so, daß Du der Andersheit des Anderen (der Differenz) theoretisch wie praktisch gerecht wirst!'

Will sich die christliche Theologie nicht in einem Ghetto der ewig Gestrigen verschanzen, muß sie nach Meinung des Vf.s aufhören, die

Übereinstimmung ihrer Aussagen mit jener Wahrheit zu behaupten, die letztlich Gott als Grund alles Seienden und als Subjekt des Christusereignisses ist. Es ist – so betont der Vf. immer wieder – lebenswichtig für das Christentum und seine Theologie, die philosophisch auf dem Pluralismus der Sprachspiele basierende Postmoderne nicht zu verteufeln, sondern als Chance zu begreifen.

Dabei ist sich der Vf. bewußt, daß die philosophische Postmoderne auch auf andere als die von ihm angezielte Weise theologisch aufgegriffen werden kann und faktisch aufgegriffen worden ist. Im fünften Kap. geht er ausführlich ein auf das Phänomen eines postmodern begründeten Fundamentalismus. Wo die Diskursarten bzw. Sprachspiele im Sinne von François Lyotard als strikt inkommensurabel bezeichnet werden, liegt die Versuchung des exegetischen Positivismus, des Dogmatismus, der institutionellen Selbstbehauptung und der praktischen Identifikation der sprachspielimmanenten Regeln mit der ‚Wahrheit an sich' nahe. Und auch eine unreflektierte Rückkehr zum Mythos – vom Vf. im sechsten Kap. besprochen – kann zur Versuchung jeder Theologie werden, die der Postmoderne entsprechen will. Unter dem Begriff ‚Mythos' versteht der Vf. zunächst ganz allgemein – im Sinne der Definition des Kieler Mythologen Kurt Hübner – das Gegenteil einer logozentrischen Welterklärung. Postmodern wird die ‚Rückkehr zum Mythos' in der Flucht aus der Anstrengung des Begriffs hinein in die bergende Beheimatung einer narrativ vermittelten Orientierung oder ‚Lebenswelt'. Aus der Sicht des Autors sollte man mit Ottmar Fuchs unterscheiden zwischen guten Mythen, „die die Humanisierung und Solidarisierung voranbringen" (199), und solchen Mythen, die das Gegenteil bewirken. Wo die von Odo Marquard beschworene Tendenz zum Monomythos zunimmt, ist der Totalitarismus nicht mehr weit. Im Unterschied zu Marquard ist der Vf. der Meinung, daß die Bibel frei sei von jeder Art von Monomythos. Vielmehr biete die Heilige Schrift archetypische Handlungs- und Orientierungsvorlagen, die niemals auf einen Nenner gebracht werden können. Der Vf. wendet sich gegen jedes Einheitsdenken, gegen jede integralistische Erzählung und folgerichtig auch gegen jede Ontologisierung von Mythen. Er fordert die Entbergung ihres pragmatischen Gehaltes und verwirft deshalb den Vorschlag des protestantischen Theologen Ingolf U. Dalferth, „jenseits von Mythos und Logos" die Regeln, die die gelingende Kommunikation der an Christus glaubenden Menschen immer schon bestimmen, als Dogmen zu begreifen. Aus der Sicht des Autors vermittelt eine der Postmoderne entsprechende Theologie Wahrheit niemals in Gestalt von Dogmen, sondern in Gestalt einer narrativ, poetisch und metaphorisch vermittelten Orientierung bzw. Pragmatik. Mit mehr oder weniger ausführlichen Exkursen zu den Metapherntheorien von P. Ricoeur, M. Black, G. Lakoff, M. Johnson, H. Blumenberg, E. Arens, G. Lange, M. Hesse, J.-P. van Noppen, F. Ferré, D. Tracy, S. McFague und J. Werbick plädiert der Vf. für eine „poetische Theologie als Modell ‚postmoderner' Theologie" (298). Als gelungenes Paradigma dieser neuen Art christlicher Theologie empfiehlt er das Werk von John S. Dunne. Denn der amerikanische Theologe hat nach seiner Auffassung auf überzeugende Weise gezeigt, „daß in der Gegenwart alle Gewißheiten verloren gegangen sind". Gegen die vergebliche Suche einer überkommenen Suche nach Begründung oder gar Letztbegründung will der Vf. mit Dunne eine Theologie setzen, „die den Menschen befähigt, ein lebenswertes Leben zu gewinnen. Nicht der Konsens soll die Antwort sein – das wäre wieder die Suche nach einer Gewißheit – sondern die sich in der Einsicht verdichtete [sic!] Selbstvergewisserung" (302). Unter ‚Selbstvergewisserung' versteht der Vf. die Aufgabe jedes einzelnen Menschen, in seiner Biographie selbst einen Mythos von sich zu erstellen. Indem jeder Einzelne „Mythen als Erfahrungen von Menschen liest, sich auf den Perspektivenwechsel einläßt und damit seinen Standpunkt brechen und in Frage stellen läßt, kann er die für ihn so lebenswichtigen Antworten finden" (303).

Blickt man von diesem ‚Ergebnis' der Diss. zurück auf den Denkweg des Autors, dann wird deutlich: Die ersten vier Kap. sind so etwas wie ein Rückblick auf bisherige Versuche, das gelebte Christentum und seine Theologie mit der sog. Postmoderne ins Gespräch zu bringen. Im dritten Kap. stellt der Vf. mit Leslie A. Fiedler, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Peter Koslowski und Peter Sloterdijk fünf ganz unterschiedliche Vertreter ‚der Postmoderne' vor, die, wie er meint, der Theologie Anknüpfungspunkte anbieten. Die Anknüpfungspunkte sind allerdings nie inhaltlicher Art, sondern erschöpfen sich in formalen Postulaten wie der Forderung nach der Umkehrung der logozentrischen Perspektive, der unbedingten Wahrnehmung der Differenz bzw. des ‚Widerstreits der Diskursarten', der Vermeidung jedes Bildes, jeder Repräsentation des Absoluten im Endlichen von Welt und Geschichte oder der Forderung nach einer Reduzierung jeder Gottrede auf den mystischen Überstieg in die schlechthinnige Transzendenz. Der Vf. wendet sich gegen die Autoren, die wie Peter Koslowski die Logozentrik der Aufklärung als Verhängnis der Neuzeit verwerfen, um dann mit gleichsam umgekehrtem Vorzeichen einen neuen „Einheitsdiskurs" zu entwerfen. Jede Theologie, die das postmoderne Postulat radikaler Pluralität und Heterogenität der Diskurse unterläuft, verfällt aus seiner Sicht in den Grundfehler einer obsolet gewordenen Metaphysik.

Im vierten Kap. informiert der Vf. den Leser über wichtige Stellungnahmen zur Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie. Zur Sprache kommen nacheinander die entsprechenden Thesen von D. Sölle, K. Füssel, H.-J. Höhn, R. M. Bucher, G. Scobel, E. Borgman, J. Valentin, J. Bellmann, E. Möde und D. Tracy. Dem Vf. geht es nicht um eine wirkliche Befragung, sondern eher um einen Vergleich anderer Meinungen mit seiner eigenen (längst gefaßten) Grundthese. Deshalb wird die These von Sölle und Füssel, die radikale Differenz aller Standpunkte sei die Philosophie des Kapitalismus (der Ersetz-, Kauf- und Tauschbarkeit aller Werte), als Verkennung des der Differenz zugrundeliegenden Postulates nach unbedingter Wahrung der Andersheit des Anderen verworfen. Deshalb wird dem Kölner Religionsphilosophen Hans-Joachim Höhn mit seiner Rezeption der Apelschen Transzendentalpragmatik und mit seinen Ausführungen über eine transversale und komprehensive Vernunft ein Rückfall in das Einheitsdenken bescheinigt. Und deshalb kann der Vf. auch nicht verstehen, warum Saskia Wendel sich von ihrer zunächst vertretenen Position einer Vereinbarkeit des postmodernen Philosophierens mit der christlichen Theologie verabschiedet hat. Wenn man den logozentrischen Vernunftbegriff hinter sich lasse und von einer multiperspektivischen Vernunft ausgehe, müsse man auch nicht mehr von einer Einheit im Subjekt sprechen, sondern könne sich das Subjekt als in sich gespalten denken. Wörtlich bemerkt der Vf.: „Die Kritik Wendels am Subjektbegriff, wie ihn v. a. Derrida benutzt, ist [...] fragwürdig. Wie v. a. Valentin, Möde und Tracy aufgezeigt haben, ist Subjekt hier als gespaltenes Subjekt sowie als Beziehungs- und Kommunikationsgeschehen zu verstehen. Subjektivität wird hier, im Rekurs auf die Psychoanalyse und die Entwicklungspsychologie, weiter gefaßt, als es die traditionellen metaphysischen Ansätze tun. Von daher wird die Dignität des Einzelnen und Besonderen nicht aufgehoben und Personalität nicht ausgeblendet, sondern im Gegenteil hervorgehoben. Hier gilt das gleiche für den Menschen, was schon das atl. Bilderverbot über Gott aussagte, da der Mensch Ebenbild Gottes ist: Menschsein und damit Subjekt- und Personsein ist kein statisches, sondern ein dynamisches Geschehen, das nicht auf ein Bild reduziert werden kann." (151).

Man würde den Rahmen dieser Rezension sprengen, wollte man der Frage nachgehen, ob die vielen Einzeldarstellungen des Vf.s den geschilderten Autoren gerecht werden. Wenn Lyotard unterstellt wird, er bezeichne Gott (!) als Garanten jener Gerechtigkeit, welche jedwede Unterdrückung des Einen durch den Anderen verbietet (152); und wenn der Vf. schreibt, Lyotard betrachte sein Denken selbst als obsolet, wenn es keinen Anknüpfungspunkt für eine (gewiß negativ gestaltete) Theologie ermöglichen würde (152), dann kann man Fragen an die Gründlichkeit der Lyotard-Lektüre des Autors kaum unterdrücken.

Aber einmal abgesehen von der Intensität, mit der der Vf. selbst die geforderte Ethik der Differenz in der Beschreibung der vielen genannten Autoren realisiert hat, darf man fragen, ob die Konzeption der „neuen (postmodernen) Theologie", die der Vf. anempfiehlt, in Auseinandersetzung mit Andersdenkenden erarbeitet worden ist, oder ob die Andersdenkenden nur als mit dem eigenen Konzept nicht konform und also hinter ihrer Zeit zurückbleibend beschrieben werden. Bezeichnend für die besprochene Arbeit ist, daß die diametral Andersdenkenden, nämlich die Vertreter der Münsteraner und Freiburger Schule (Hansjürgen Verweyen, Thomas Pröpper, Klaus Müller, Magnus Striet), mit keinem einzigen Wort erwähnt werden, obwohl sie ein ganz ähnliches Ziel wie das vom Vf. in der Einführung beschriebene verfolgen.

V. a. aber: Dem Rez. bleibt rätselhaft, wie der Vf. auf der einen Seite (vgl. 11–17) schreiben kann, daß die christliche Theologie auf Grund ihres universalen Geltungsanspruchs ohne Metaphysik unmöglich ist; und wie er auf der anderen Seite jedes Wahrheitskriterium des gewiß unabschließbaren hermeneutischen Bemühens ausschließen kann. Wo denn liegt in einem in sich gespaltenen Subjekt oder in einer auf die Wahrnehmung von Differenzen reduzierten Vernunft ein Kriterium für die Wahrnehmung der Wahrheit, die Jesus Christus zu sein beansprucht? Und was soll die biblische Bezeichnung Jesu Christi als des Weges, der Wahrheit und des Lebens für alle Menschen aller Zeiten bedeuten, wenn jede endliche Repräsentanz des Absoluten nur eine Spur oder ein sich selbst auflösender Verweis ist? Und schließlich: Wie kann Christus im Rahmen des vom Vf. empfohlenen Konzepts mehr sein als ein Mythos, der mir Orientierung bietet, wenn ich die in ihm aufgehobenen Erfahrungen zu lesen vermag?

Bonn Karl-Heinz Menke

Theologie / Naturwissenschaften

Gottesglaube – ein Selektionsvorteil? Religion in der Evolution – Natur- und Geisteswissenschaftler im Gespräch, hg. v. Sigurd Martin Daecke / Jürgen Schnakenberg. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000. 207 S., kt € 29,95 ISBN: 3–579–02662–3

Der Titel des angezeigten Buches greift zu kurz; ein Blick in das ausgiebig gegliederte Inhaltsverzeichnis läßt das schon erkennen.

Zutreffender hätte er formuliert werden können mit der Themenangabe des Symposions, das die „Stiftung Theologie und Natur" in Aachen gemeinsam mit der Bischöflichen Akademie und dem Außen-Institut der RWTH Aachen veranstaltet hat und dessen Vorträge in dem zu rezensierenden Buch gesammelt worden sind. Das Thema der Veranstaltung: „Die Gott-Mensch-Beziehung im evolutionären Prozeß". Das ist umfassender und auch ‚rangerhöhend'. Eine plakatierende Umformulierung: ‚Evolutionäre Religion' macht es deutlich. Das unter dem Buchtitel Verhandelte liegt auf gleicher Ebene mit ‚Evolutionäre Erkenntnistheorie', ‚Evolutionäre Ethik' (seit langem diskutierte Ausdeutungen der Evolutionstheorie) und ist überfällig zumindest seit dem Erscheinen des Werkes von Wilson, Edward O.: *Sociobiology. The new Synthesis.* Cambridge 1975. Diese Publikation ist unter anderen ein Meilenstein im Bemühen, ‚Evolution' über den streng biologischen Bereich der erfahrbaren Wirklichkeit hinaus für die Gesamtwirklichkeit zum Deuteschema zu machen. D. h. hinsichtlich ‚Evolutionäre Religion': Religion, religiöses Verhalten werden dem Paradigma ‚Evolution' unterworfen. Es geht um die Möglichkeit oder Tatsächlichkeit des menschlichen Transzendenz-Bezuges, mit dem Themen-Wort des Symposions, um die Möglichkeit und/oder Tatsächlichkeit der „Gott-Mensch-Beziehung".

Daß es so gesehen werden muß, geht auch aus dem Vorwort des Buches hervor: „Wenn die Naturwissenschaft den Menschen als Element des evolutionären Prozesses betrachtet, kann dann seine Gottesbeziehung, die Religion, davon ausgenommen werden? Dürfen die Religion und auch die Gottesvorstellung als Ergebnisse der biologischen und kulturellen Evolution gedeutet werden? Ist es der Mensch-Gott-Beziehung (...) angemessen, sie mit den Methoden und Kategorien der Evolutions- und Soziobiologie rein funktional zu betrachten, unter dem Aspekt ihres Nutzens für die Evolution, etwa als ‚Selektionsvorteil'? (...) Und wenn damit auch Gott als Element der evolutionär verstandenen Wirklichkeit gesehen wird – was bedeutet das für das Gottesbild?" (9)

Die Vorträge der Tagung, mehr oder weniger direkt auf das Thema eingehend, behandeln die Fragen – wie nicht anders zu erwarten – jeweils aus dem Blickwinkel der Fachkompetenz des Vortragenden.

Einen Einblick in die Bandbreite der Erörterungen geben nun folgende Vf. – und Themenübersicht und ausgewählte Angaben aus dem überaus differenzierten Inhaltsverzeichnis, letztere weisen hin auf die involvierten Fragen, Hypothesen und Grenzziehungen bzgl. der evolutionsbiologischen Deutung von Religion. An dieser Stelle sei bemerkt, daß, gemessen am Gesamtumfang der veröffentlichten Vorträge, sie nur den geringeren Teil einnehmen, der größere behandelt die grenzwissenschaftlichen Verhältnisse zwischen Naturwissenschaft, Theologie und Philosophie im allgemeinen.

Reinhold Bernhardt (Religionswissenschaft/Theologie der Religionen)

„Die Deutung der Religionsgeschichte in der Spannung von theologischem, philosophischem und sozibiobiologischem Paradigma" (Walter Burkerts soziobiologische Religionsdeutung; das Konzept der Naturreligion und seine Religionsphilosophen. Implikationen. Zur Kritik evolutionstheoretischer und soziobiologischer Deutemuster. Sind theologische und soziobiologische Religionsdeutungen vereinbar?)

Walter Burkert (Geschichte der alten Religionen)

„Wozu braucht der Mensch Religion?" (Worum geht es in den alten Religionen? Religion – ein universales Phänomen menschlicher Kulturen. Religion in der Sicht der Soziobiologie. Der Mensch braucht Religion.)

Sigurd Daecke (Ev. Theologie)

„Religion – Schöpfung Gottes in der Evolution. Zum Verhältnis von Evolution, Religion und Schöpfung" (Gott – fiktionales Objekt oder handelndes Subjekt der Religion? Theologische oder evolutionsbiologische Religionsdeutung? In der Perspektive des Glaubens ist die Evolution Schöpfung Gottes. Gott erschafft die Religion in der Evolution.)

Ulrich Lüke (Kath.Theologie)

„Der Beitrag der Naturwissenschaften zur natürlichen Theologie und Gotteserkenntnis" (naturwissenschaftlich induzierte Evolution der Reflexion auf Religion.)

K. Helmut Reich (Religionspsychologie)

„Entstehung und Entwicklung einer Mensch-‚Gott'- Beziehung" (Phylogenetischer Ursprung der ‚Gott'-Mensch-Beziehung.)

Jürgen Schnakenberg (Physik)

„Schöpfung und Evolution. Das Votum eines Physikers" (Die naturwissenschaftliche Hypothese von der Religiosität.)

Volker Sommer (Evolutionäre Anthropologie)

„Vom Ursprung der Religion im Konfliktfeld der Geschlechter" (Soziobiologische Rekonstruktion der Religionsgeschichte. Die Grenzen evolutionsbiologischer Deutung von Religion.)

Hennig Stieve (Biologie)

„Über biologische Wurzeln religiösen Verhaltens" (Charakteristik religiösen Verhaltens. Evolutionäre Wurzeln moralischen und religiösen Verhaltens im Tierreich. Selektionsvorteile durch Kulte und Religionen? Wie weit ist religiöses Verhalten angeboren, wie weit erlernt? Brauchen wir Religion?)

Dieter Wandschneider (Philosophie)

„Über das Göttliche in der Natur. Das Theologie und Naturwissenschaft Gemeinsame in philosophischer Perspektive".

Es ist das Verdienst dieses Buches und der zugrundeliegenden Diskussionen, die Titelfrage oder besser, das Thema des Symposions auf die Ebene der interdisziplinären Gespräche gebracht zu haben. Der Anfang ist gemacht.

Greven Werner Bröker

Kurzrezensionen

„Tausend Jahre wie ein Tag ...". Das zweite Jahrtausend im Spiegel von zehn Tagen, hg. v. Bernd H. Stappert. – Würzburg: Religion & Kultur Verlag 2001. 2., verbesserte Aufl., 225 S., brosch. € 15,50 ISBN: 3–933891–08–6

Tausend Jahre anhand von zehn Tagen darzustellen, war die Idee des Hg.s anläßlich des Jahrtausendwechsels, der für sein Projekt zehn renommierte Autoren gewann. In den vorliegenden Essays stellen sie jeweils einen Tag vor, der kennzeichnend für ein Jh. war, und setzen ihn in Beziehung zu entscheidenden politischen, religiösen und kulturellen Entwicklungen seiner Zeit. Ergebnis ist ein Buch, das einem breiten Leserkreis einen fundierten Einblick in das vergangene Jahrtausend bietet und durchaus zu einer Standortbestimmung dient, die sich auf die Wurzeln des christlich geprägten Abendlandes besinnt: die Entwicklung des Individuums, sein Verhältnis zur Gemeinschaft, die Frage nach Heil und Sinn, der Toleranzgedanke, die Gewaltenteilung, die Menschenwürde. Was jedoch die Stärke des Buches ausmacht, ist zugleich auch eine Schwäche: Der angestrebte Aktualitätsbezug verschleiert stellenweise die Fremdartigkeit vergangener Jh.e, v. a. des Mittelalters; manche Bezüge und Vergleiche zur Jetztzeit wirken gezwungen, einige Analogien sind aus historischer Perspektive zumindest fragwürdig. Insgesamt stellt das Buch jedoch einen gelungenen Versuch dar, den Charakter eines ganzes Jahrtausends einzufangen und allgemeinverständlich zu vermitteln. S. Sch.

Hofmann, Murad W.: **Islam** (Diederichs kompakt) – Kreuzlingen / München: Hugendubel 2001. 120 S., pb € 6,90 ISBN: 3–7205–2191–5

Das flott geschriebene Kompaktbuch ist eine leichte Kost ohne wissenschaftlichen Anspruch. Es liest sich wie Plauderstunden über verschiedene Themen, die den Islam im weiten Sinne des Wortes betreffen: Geschichte, Glaubensfragen, religiöse Pflichten, Ethik-Recht, Familie, Staat, Schiismus, Gegenwart, Institutionen und Symbole. Es sind zahlreiche Kurzdarstellungen zu sehr verschiedenen Punkten und Unterthemen, so daß der Leser keine substantielle Information erwarten darf. Positiv ist die Veröffentlichung (am Ende des Buches) einer Zeittafel, eines Begriffsglossars und einer Liste der Adressen wichtiger islamischer Zentren im deutschsprachigen Raum.

Bedauerlich ist, daß u. a. der Abschnitt über den Glauben an Gott allzu dürftig ausgefallen ist (wo er doch die Mitte des Islams ist), und auch daß der Vf., der zu Recht bekräftigt, der Koran sei kein naturwissenschaftliches Buch, doch da und dort (wie beim Lichtvers: Koran 24,35) die Theorien der modernen Physik heranzieht und ihre Bestätigung im Koran entdeckt (vgl. 63). Bedauerlich ist auch, neben der apologetischen und polemischen Schlagseite des Vf.s, daß er bei der

Entstehung des Korantextes die Bedeutung der Varianten (die übrigens die muslimischen Kommentatoren wiedergeben) zu verharmlosen sucht (25). Endlich hätte der Leser die Meinung der anerkannten Gelehrten und Schulen lieber zu lesen bekommen als da und dort kurzerhand nur die Meinung des Vf.s selbst. Es sind ihm einige sachliche Fehler unterlaufen: S. 42: *Yazak Allah!* (Gott sei Dank): richtig ist: *dschazak Allah* (Vergelt's Dir Gott); – *Wa'llahi, bi'llahi* (Ganz bestimmt!): richtig übersetzt: bei Gott (als Schwur). – S. 53: das Werk von Malik heißt nicht al-Mutawwa, sondern als Muwatta'. – S. 38: im Glaubensbekenntis steht: an la illaha, statt an la ilaha, und es muß heißen: wa Muhammad rasulu 'llah, und nicht ar-rasullu'llah. Im übrigen habe ich eine ziemlich lange Liste Umschrift-Fehler angefertigt, die ich dem Autor bzw. seinem Verlag für eine eventuelle neue Ausgabe des Buches gerne zur Verfügung stellen kann. A. Th. K.

Schwikart, Georg: **Christentum.** Die 100 wichtigsten Daten. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002. 143 S. (Gütersloher Taschenbücher, 1390), kt € 8,50 ISBN: 3–579–01390–4

Rund 2000 Jahre Christenheit, unzählige Ereignisse, die die Jh.e prägten und den Weg zur Weltreligion ebneten, auf die 100 vermeintlich wichtigsten zu beschränken ist sicherlich ein hochgestecktes Ziel. Mit seiner zweifelsfrei subjektiven Auswahl will der Vf. die Geschichte vieler Menschen erzählen und Daten festhalten, die an besondere Höhepunkte erinnern und den Beginn oder das Ende einer Entwicklung präsentieren. Dabei beinhaltet seine Auswahl, deren Schwerpunkt mit knapp einem Drittel der Einträge wohl eindeutig im deutschsprachigen Raum zu verorten ist, außergewöhnliche Persönlichkeiten wie Jesus von Nazareth, Augustinus, Franz von Assisi, Dietrich Bonhoeffer oder Mutter Teresa ebenso wie eher marginale Ereignisse, etwa die Wiedertäufer von Münster (1534), die Verbrennung Giordano Brunos in Rom (1600) oder die Uraufführung von Johann Sebastian Bachs Matthäus-Passion am Karfreitag 1727 in Leipzig, um auf diese Weise blitzlichtartig die Vielfalt der christlichen Religion zu beleuchten.

In chronologischer Reihenfolge und in Artikelform dokumentiert der Vf. jedes Ereignis. Einer Aufmerksamkeit erregenden Überschrift folgen stets wie bei einer Pressemeldung die konkreten Datums- und Ortsangaben sowie ein kleinerer „lead-in", ein einleitender Absatz zur Hinführung auf den sich anschließenden Artikel. Für einen Einsatz im Religionsunterricht wäre das Beifügen von Abbildungen oder Fotos zur Illustration sicherlich wünschenswert gewesen. Hilfreich ist jedoch die Zeitleiste, die den Rand jeder Seite ziert und einen schnellen Überblick über die jeweilige Jahreszahl ermöglicht. Das Stichwort- und Personenregister erleichtert einen Quereinstieg in diese 100 lebendig verfaßten Kurzberichte aus der christlichen Kirchengeschichte. B. I.

Weg und Weite. Für Karl Lehmann, hg. v. Albert Raffelt unter Mitarbeit von Barbara Nichtweiß. Mit Beiträgen von Arno Anzenbacher. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2001. 2., durchgesehene Auflage. LVI, 808 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–451–27572–4

An die sechzig Freunde und Mitarbeiter haben Beiträge für die FS zum 65. Geburtstag des Mainzer Bischofs Kardinal Karl Lehmann beigesteuert. Hochrangige Vertreter aus wichtigen Bereichen des öffentlichen Lebens leiten den Bd ein: Johannes Rau, Wolfgang Thierse, Gerhard Schröder und andere für Staat und Politik, mehrere Kardinäle und Bischöfe aus dem Raum der katholischen Kirche (u. a. der Kardinalstaatssekretär). Manfred Kock steht als Ratsvorsitzender der EKD neben anderen für die evangelischen Kirchen. Auch Wissenschaft und Kultur sind vertreten. Die zahlreichen, meist theologischen Beiträge stammen aus der Feder von Hans Küng auf der „einen" Seite und Joseph Ratzinger auf der „anderen" Seite. Die Frage nach der Transzendenz im umfassenden Sinn war den Vf.n als eine Art Leitmotiv vorgegeben. Insgesamt gereicht die voluminöse FS sowohl den Vf.n und Organisatoren als auch dem Geehrten zur Ehre. H. E. W.

Die Mission der Kirche, hg. v. Horst Bürkle. – Paderborn: Bonifatius 2002. 411 S. (AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie, 13), geb. € 39,90 ISBN: 3–89710–144–0

Das vorliegende ‚Lehrbuch' zur Mission der Kirche besteht aus einer Sammlung von Aufsätzen, die zum Teil mit Wiederholungen und offenen Widersprüchen (z. B. hinsichtlich der Einschätzung der Theologie der Befreiung) v. a. dokumentieren, daß hier kein didaktisch-systematischer Zugang zum Verständnis der Mission gesucht wurde.

Statt dessen wird das missionarische Handeln der Kirche anhand einer enggefaßten Lesart lehramtlicher Texte skizziert. Neuere missionswissenschaftliche Forschungen fließen in das Buch nicht ein. Einblicke in die Missionsgeschichte kommen ohne eine nennenswerte kritische Auseinandersetzung mit der missionarischen Praxis der Kirche aus und folgen eher dem literarischen Motiv einer Siegergeschichte.

Lesenswert, weil lexikalisch-informativ, sind die Beiträge der verstorbenen Missionswissenschaftler Karl Müller und Horst Rzepkowski; ebenso der Artikel von Arij A. Roest-Crollius. A. B.

Baumert, Norbert: **Studien zu den Paulusbriefen.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2001. 320 S. (Stuttgarter biblische Aufsatzbände, 32), kt € 40,90 ISBN: 3–460–06321–1

Der kürzlich emeritierte Frankfurter Neutestamentler hat in diesem Sbd insgesamt 24 überwiegend kleinere Beiträge zusammengetragen, die in den vergangenen mehr als 30 Jahren weit verstreut erschienen sind. Bis auf einen Beitrag zur Apg behandeln diese „Teilansichten" (9), dem Titel der Sammlung entsprechend, paulinische Themen. Ihr inhaltlicher Schwerpunkt entspricht dabei i. W. den weiteren Veröffentlichungen des Autors aus den letzten Jahren (Geschlechterfrage; Eucharistie; Charisma und Amt). Charakteristisch für diejenigen Beiträge, die erkennbar auf ein exegetisches Fachpublikum zielen (das sind nicht alle), ist die streng philologische Exegese, der in erster Linie an der Klärung sprachlicher Probleme als Bedingung des Verstehens gelegen ist. Das gilt nicht nur für diejenigen Untersuchungen, die sich direkt mit philologischen (lexikographischen und syntaktischen) Fragen des ntl. Griechisch befassen, sondern auch für die Beiträge zu thematischen Problemen oder einzelnen Abschnitten der paulinischen Briefe. Die Sammlung ist ein Plädoyer für die sprachlich einwandfreie Übersetzung als Anfang und Ziel der Exegese. M. K.

Heine, Peter: **Kulturknigge für Nichtmuslime.** Ein Ratgeber für den Alltag. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2001. 159 S. (Herder spektrum, 5144), kt € 9,90 ISBN: 3–451–05144–3

Dieses Buch ist wirklich ein guter „Ratgeber für den Alltag", für den gesellschaftlichen Umgang mit Muslimen aus fremden Ländern. Wie viele Probleme im Zusammenleben mit solchen Muslimen würden nicht existieren und wie viele Reibereien im Umgang mit ihnen würden ausbleiben, wenn man mehr wüßte über den Glauben, die ethischen Normen, die Lebenserfahrung und Lebensweisheit, und auch über die Sitten und Bräuche der Muslime in den verschiedenen Ländern der islamischen Welt.

Man kann dem Autor nur dankbar sein, daß er im vorliegenden Buch nicht geizt mit Erklärungen und mit entsprechenden guten Ratschlägen in bezug auf Grußverhalten, islamische Namen, Gastfreundschaft, Verhalten im wirtschaftlichen Kontext, auf Wahrnehmung der Dinge und Sachverhalte („unterschiedliche Realitätssicht"), auf Gesten und Körperhaltungen, endlich auf „islamische Kleidung".

Dieser Kulturknigge kann als Vorbild für ähnliche Werke in umgekehrter Richtung dienen, die den Muslimen den richtigen Umgang mit Menschen westlicher Kultur erleichtern. Auf alle Fälle ist er zu empfehlen für Anfänger und Fortgeschrittene. A. Th. K.

Theologische Literatur

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

Dogmatik

Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen, hg. v. Gerhard Ludwig Müller / Massimo Serretti. – Freiburg: Johannes 2001. 294 S. (Sammlung Horizonte, 35), geb. € 20,00 ISBN: 3–89411–368–5: 17–48: Müller, Gerhard Ludwig: Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen; 49–68: Bürkle, Horst: Die Entdeckung religiöser Alternativen in asiatischen Traditionen; 69–112: Serretti, Massimo: Zur Theologie des Religionspluralismus – Metaphysische und anthropologische Kritik; 113–153: Kasper, Walter: Einzigkeit und Universalität Jesu Christi; 173–227: Bordoni, Marcello: Jesus Christus – Die Wahrheit in Person. Die Auseinandersetzung der heutigen Christologie mit der Wahrheitsfrage; 229–265: Menke, Karl-Heinz: Jesus Christus: Das Absolute in der Geschichte? Die Frage nach der universalen Bedeutung eines geschichtlichen Faktums; 267–286: Forte, Bruno: Das Christentum als Weltreligion und sein Verhältnis zu den Religionen.

Sühne – Erlösung – Miterlösung, hg. v. Dirk Grothues. – Altenberge: Oros 2000. 154 S., kt € 12,00 ISBN: 3–89375–191–2: 13–21: Ljubičić, Petar: Aktuelle Situation in Medjugorje; 22–28: Müller, Jörg: Normale und pathologische Formen der Sühnepraxis; 29–53: Hattrup, Dieter: Die Neuentdeckung der Sühne im Erlösungsgeschehen; 54–72: Grothues, Dirk: Miterlösendes Lieben und Leiden. Anna Katharina Emmerick – ein Portrait; 73–88: Grothues, Dirk: Miterlösende Solidarität. Maria Halfmann – ein Lebensbild; 89–107: Knotzinger, Kurt: Welche Rolle spielen Sühne und Miterlösung in den Botschaften von Medjurgorje? 108–117: Sarrach, Alfons: Medjugorje – ein geschenktes drittes Auge; 118–152: von Raab-Straube, Albrecht: Maria Miterlöserin?

Kirchenrecht

Im Dienst der Gemeinde. Wirklichkeit und Zukunftsgestaltung der kirchlichen Ämter, hg. v. Libero Gerosa / Ludger Müller. – Münster: Lit 2002. 304 S. (Kirchenrechtliche Bibliothek, 5), kt € 30,90 ISBN: 3–8258–5987–8: 11–27: Lehmann, Karl: Kirchliche Dienste, Aufgaben und Ämter im deutschsprachigen Raum: Chancen und Gefahren; 29–48: Demel, Sabine: Das kirchliche Amt in seiner sakramentalen Verankerung. Kirchenrechtliche Überlegungen; 49–65: Sattler, Dorothea: Die Sakramentalität des kirchlichen Amtes. Ökumenische Anliegen; 67–92: Loretan, Adrian: Mit- oder Gegeneinander? Priester, Diakone und Laien im pastoralen Dienst aus kirchenrechtlicher Sicht; 93–111: Baumgartner, Konrad: Mit- oder Gegeneinander? Priester, Diakone und Laien im pastoralen Dienst aus pastoraltheologischer Sicht; 113–125: Jilek, August: Ehrenamtliche Dienste in Pastoral und Liturgie; 127–140: Raab, Günter: Management und Gemeindeberatung. Fremdkörper oder Notwendigkeit in der Gemeindepastoral heute?; 141–161: Scheuer, Manfred: Spirituelle Bildung und Begleitung im pastoralen Dienst; 163–186: Loretan, Adrian: Liturgische Leitungsdienste der Laien. Zur Situation in der Schweiz; 187–200: Krämer, Peter: Interkommunion und Interzelebration: Stolpersteine oder Wegmarken für die Ökumene? Römisch-katholische Perspektiven; 201–215: Track, Joachim: Interkommunion und Interzelebration: Stolpersteine oder Wegmarken für die Ökumene? Evangelisch-lutherische Perspektiven; 217–231: Kunzler, Michael: Neubelebung der „Niederen Weihen"? Zur kirchlichen Beauftragung der Laien; 233–241: Reininger, Dorothea: Diakoninnen – weibliche Diakone? Der Beitrag von Diakoninnen zur Diakonisierung der Kirche; 243–248: Hartelt, Konrad: Von der Pfarrei zur Seelsorgeeinheit? Rahmenbedingungen und Zukunftsperspektiven aus kirchenrechtlicher Sicht; 249–260: Spendel, Aurelia: Von der Pfarrei zur Seelsorgeeinheit. Rahmenbedingungen und Zukunftsperspektiven aus pastoraltheologischer Sicht; 261–272: Laukemper-Isermann, Beatrix: Der Anteil der Gläubigen an der geistlichen Vollmacht. (Erster Beitrag); 273–276: Amann, Thomas A.: Der Anteil der Gläubigen an der geistlichen Vollmacht. Zur Unterscheidung der Geister und der Begriffe (Zweiter Beitrag); 277–284: Baumgartner, Isidor: Kann man Menschennähe durch ein Studium der Caritaswissenschaft lernen? Herausforderungen der Caritaspraxis heute; 285–292: Hierold, Alfred E.: Ist Caritas organisierbar und welche Organisationsformen sind der Kirche angemessen?

Moraltheologie

Die Evolution verbessern? Utopien der Gentechnik, hg. v. Andreas Lienkamp / Caspar Söling. – Paderborn: Bonifatius 2002. 191 S. (Theologie und Biologie im Dialog), kt 13,90 € ISBN: 13–41: Lienkamp, A. / Söling, C.: Genutopien – Leitbilder oder Stolpersteine; 43–62: Söling, C.: Die Folgen der Gentechnik für das Menschenbild; 63–74: Schürrle, K.: Was leistet die Genforschung?; 75–97: Geppert, U.: Was können Gene? Fakten aus der Zwillingsforschung; 99–116: Lienkamp, A.: „GATTACA" – Eine Parabel auf die gegenwärtige Biopolitik?; 119–123: Berberich, K.: Genetische Selbstbestimmung und das Recht auf Nichtwissen aus versicherungsrechtlichem Blickwinkel; 125–128: Sahmer, S.: Genetische Selbstbestimmung und das Recht auf Nichtwissen aus versicherungswirtschaftlicher Perspektive; 129–132: Schlüter, M.: Genetische Selbstbestimmung und das Recht auf Nichtwissen aus heilpädagogischer Sicht; 133–136: Schreiber, H.-L.: Genetische Selbstbestimmung und das Recht auf Nichtwissen in biorechtlicher Betrachtung; 139–142: De Angelis, M. H.: Utopien und Anti-Utopien in der Gendebatte aus genetischem Blickwinkel; 143–148: Katzorke, Z.: Utopien und Anti-Utopien in der Gendebatte aus reproduktionsmedizinischer Perspektive; 149–154: Katzorke, T. / Wils, J.-P. / Von Kirchbach, H. D.: Zeitfragen – Streitfragen: Genutopien.

Durch Umstellungen im EDV- und Veränderungen im Personal-Bereich der ThRv sind bei der Erstellung des Dissertations- und Habilitationsverzeichnisses des akademischen Jahres 2001/2002 bedauerlicherweise Daten verlorengegangen. Da wir als Fakultätszeitschrift auf gemeinsamen Beschluß die in Münster abgeschlossenen Arbeiten zukünftig gesondert präsentieren wollen, werden die nachgereichten Daten nun im Anschluß an die Auflistung der Münsteraner Arbeiten aufgeführt. Wir hoffen, somit die Vollständigkeit des Verzeichnisses 2001/2002 erreicht zu haben. Bei Rückfragen oder Anmerkungen wenden Sie sich bitte an die Redaktion.

Dissertationen im akademischen Jahr 2001/2002 an der Kath.-Theol. Fakultät der WWU Münster

Ancsin, Istvàn: Zur Anthropologie der Theodramatik Hans Urs von Balthasars (Thomas Pröpper / Harald Wagner)

Buse, Gunhild: „Als hätte ich ein Schatzkästlein verloren." Hysterektomie aus der Perspektive einer feministisch-theologischen Medizinethik. (Antonio Autiero / Hermann Steinkamp / Ludwig Kiesel)

Franke, Gerhard: Das Kirchenasyl im Kontext sakraler Zufluchtnahmen der Antike. Historische Erscheinungsformen und theologische Implikationen in patristischer Zeit (Winfrid Cramer / Alfons Fürst)

Grayland, Joseph Paul: Water and Chrism: The Theology of the Ritual Place of Initiation into the Christian Church (Klemens Richter / Vinzenz Pfnür)

Könemann, Judith: „Ich wünschte, ich ware gläubig, glaub ich." Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne. Eine qualitativ-empirische Studie (Udo Fr. Schmälzle / Karl Gabriel)

Künzel, Heike: Diözesanpastoralrat und Apostolatsrat. Geschichte, kodikarische Vorgaben und Ausgestaltung in Deutschland (Klaus Lüdicke / H. J. F. Reinhardt)

Malibabo, Balimbanga: Reich Gottes und menschliche Selbsttätigkeit. Zum Verhältnis zwischen christlichem Glauben und moralischem Handeln in der Theologie Albrecht Ritschls (Thomas Pröpper / Dorothea Sattler)

Meiners, Karen: Das Leben und die Liturgie. Liturgische Aspekte in der Theologie Karl Rahners (Herbert Vorgrimler / Arnold Angenendt)

Schenk, Stefan: Menschen teilen Arbeit. Sozialethische Überlegungen zum Volkswagen-Modell der Vier-Tage-Woche (Karl Gabriel / Antonio Autiero)

Tewes, Michael: „Ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen" (MT 25,36): Katholische Kriegsgefangenenseelsorge und ‚kirchliche Kriegshilfe' im ersten Weltkrieg (Arnold Angenendt / Hubert Wolf)

Habilitationen im akademischen Jahr 2001/2002 an der Kath.-Theol. Fakultät der WWU Münster

Angel, Hans-Gerd: Christliche Weltverantwortung. Zur Rolle des bischöflichen Hilfswerkes MISEREOR als Agent kirchlicher Sozialverkündigung (Karl Gabriel / Antonio Autiero)

Dissertationen im akademischen Jahr 2001/2002 – Nachtrag

Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn

Brenner, Christian: Der Computer als Medium im Religionsunterricht? Ein Beitrag zur Mediendidaktik im Zeitalter von Multimedia (Hans-Dieter Bastian / Michael Meyer-Blanck)

Cheon, Byung-Suk: Zur Entwicklung und Begründung der koreanischen Indigenisierungstheologie (Gerhard Sauter / Marin Honecker)

Choi, Kwang-Hyun: Konflikte in der Kirchengemeinde in systemischer Perspektive. Von der Relevanz des systemischen Denkens für die Konfliktseelsorge und für die Wahrnehmung von Beziehung und Kommunikation im deutschen und koreanischen Presbyterium (Eberhard Hauschildt / Michael Meyer-Blanck)

Kück, Cornelia: Zwischen DEG und EKG: Die Entwicklung der Gesangbucharbeit unter dem Einfluß von Christhard Mahrenholz und Oskar Söhngen in der Zeit des Nationalsozialismus (Heiner Faulenbach / Michael Meyer-Blanck)

Mack, Ulrich: Die Bedeutung der Scham in der Seelsorge – Scham die Nachtseite der Liebe (Reinhard Schmidt-Rost / Eberhard Hauschildt)

Reichert, Andreas: Das Verständnis der Taufe im 1. Korintherbrief (Wolfgang Schrage / Michael Wolter / Wolfram Kinzig)

Seelbach, Larissa Carina: „Das weibliche Geschlecht ist ja kein Verbrechen…" Die Frau und Ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin (Gerhard Sauter / Wolfram Kinzig / Morwenna Ludlow)

Stogiannidis, Athanassios: Bildungstheorien im Vergleich. Eine Untersuchung zum Verhältnis von evangelischer und orthodoxer Religionspädagogik (Michael Meyer-Blanck / Eberhard Hauschildt)

Theissen, Henning: Konzeptionen evangelischer Eschatologie seit Schleiermacher unter besonderer Berücksichtigung ihrer Wahrnehmung des Judentums (Gerhard Sauter / Günter Bader)

Zimmermann-Oertel, Holger: Gesucht wird: Gott? Jugend, Identität und Religion im Bedingungsfeld der Spätmoderne. Eine qualitativ-empirische Studie zur Situation in den alten und neuen Bundesländern

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn

Ervens, Thomas: Keine Theologie ohne Kirche? Eine kritische Auseinandersetzung mit Erik Peterson und Heinrich Schlier (Karl-Heinz Menke / Heino Sonnemans)

Gorges-Braunwarth, Susanne: Auf der Spur der Bilder. „Frauenbilder – Weisheitsbilder – Gottesbilder" in Spr 1–9 (Irmtraud Fischer / Frank-Lothar Hossfeld)

Kraemer, Gundolf: Bernhard Overberg – Religionspädagogik zwischen Aufklärung und Romantik (Gottfried Bitter / Gabriel Adriányi)

Negel, Joachim: Ambivalentes Opfer – Studien zur Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs (Josef Wohlmuth / Karl-Heinz Menke)

Nwagbala, Edmund Amobi: Matthew 6:12 in the Exegesis of the Early Fathers (Georg Schöllgen / Hans-Jürgen Findeis)

Nwokolo, Kenneth: Inculturation in pastoral care of the sick (Albert Gerhards / Walter Fürst)

Nzeh, Casimir Chinedu O.: From Clash to Dialogue of Religions: A socio-ethical Analysis of the Christian-Islamic Tension in a pluralistic Nigeria in the Light of the Social Teaching of the Church (Lothar Roos / Gerd Höver)

Peters, Markus W.E.: Die Geschichte der katholischen Kirche in Albanien seit der Pariser Friedenskonferenz 1919/1920 bis zur Pastoralvisite Papst Johannes Pauls II. im Jahre 1993 (Gabriel Adriányi / Albert Gerhards)

Schnocks, Johannes: „Laß uns unsere Zeit verstehen" – Untersuchungen zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch (Heinz-Josef Fabry / Frank-Lothar Hossfeld)

Tanganagba, Léopold: Miracle comme argumentum fidei chez saint Augustin (Ernst Dassmann / Georg Schöllgen)

Werle, Bernd: Ethik im Kontext von Kultur – Das kulturethische Gedankengut Johannes Messners und sein Beitrag für ein Gespräch mit christlich-theologischer Ethik in Afrika (Gerd Höver / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Wiese, Hans-Ulrich: Karsamstagsexistenz – Auseinandersetzung mit dem Karsamstag in Liturgie und moderner Kunst (Albert Gerhards / Josef Wohlmuth)

Philosophisch-Theologische Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern

Riegger, Manfred: Erfahrung und Glaube ins Spiel bringen. Entwicklung, Begründung und exemplarische Realisation mit empirischer Exploration des Sozialtherapeutischen Rollenspiels (STR) für religiöse Lehr-Lernprozesse unter besonderer Berücksichtigung des Religionsunterrichts. (Jacques Schepens / Fritz Weidmann)

Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen / Frankfurt am Main

Banda, Alick: Church-State Relations in Zambia: A Policy Proposal (Reinhold Sebott / Ulrich Rhode)

Bossung-Winkler, Monika: Gottes Geist im Armenviertel. Protestantische Pfingstbewegungen und Katholische Charismatische Erneuerung in Ecuador. (Michael Sievernich / Medard Kehl)

Okonkwo, Emmanuel: Marriage in the Christian an IGBO Traditional Context: Towards an Inculturation. (Ludwig Bertsch / Reinhold Sebott)

Tambour, Hans-Joachim: Theologischer Pragmatismus. Überlegung zum kulturell-sprachlichen Ansatz von George A. Lindbeck. (Erhard Kunz / Medard Kehl)

Fachbereich für Geschichts- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Universität Gießen

Körbel, Thomas: Hermeneutik der Hermetik. Eine Phänomenologie des Kartenspiels Tarot als Beitrag zum Verständnis esoterischer Parareligiosität (Linus Hauser)

Seibold, Alexander: Die Filmarbeit der katholischen Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik (Linus Hauser)

Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Chung, Hyun Jin: Die theologische Botschaft des Visionszyklus in der Amosschrift. (Wolfgang Zwickel / Jan Christian Gertz)

Diehl, Johannes Friedrich: Die Fortführung des Imperativs im biblischen Hebräisch. (Wolfgang Zwickel / Jan Christian Gertz)

Krieg, Carola: Megilla. Text, textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar des Toseftatraktats Megilla. (Günter Mayer / Leo Trepp)

Omerzu, Heike: Der Prozess des Paulus nach dem Bericht der Apostelgeschichte des Lukas. Eine exegetisch-rechtshistorische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der früheren forensischen Konflikte des Paulus sowie der spezifischen Rechtsverhältnisse in der Zeit des frühen Prinzipats. (Friedrich Wilhelm Horn / Otto Böcher)

Fachbereich Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

Albert-Zerlik, Annette: Sterbebegleitung und Trauerhilfe in der römischen Liturgie im Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit. Die Ritualien von Castellani und Sanctorius: Ihre theologische Zielsetzung und ihre Rezeption durch das Römische Rituale von 1614. (Hansjakob Becker / Leonhard Hell)

de Wedon-Jones, Athanasius Vernon: Eugene de Mazenod (1782–1861). ‚Evangelizare Pauperiubus' Leben und pastorale Praxis. Eine pastoralgeschichtliche Studie. (Stefan Knobloch / Johannes Meier)

Diel, Paulo: Der Beitrag deutscher Orden und Kongregationen zur Erneuerung der Kirche und zur Bewahrung und Entwicklung der deutschen Kultur im Süden von Brasilien (1824–1930). (Johannes Meier / Stefan Knobloch)

Koch, Gabriele: Der formgebundene gemeinschaftliche Tanz. Praxis, Chancen und Grenzen als religiöser Ausdruck und liturgisches Element. (Hansjakob Becker / Stefan Knobloch)

Podhorecki, Norbert: Offenbarung – Schrift – Tradition. Walter Kaspers Beitrag zum Problem der Dogmenhermeneutik. (Theodor Schneider / Bardo Weiß)

Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück

Möser, Annegret: „Mein Eigenes finden dürfen …". Option für Gerechtigkeit im Kommunikationsgeschehen – dargestellt an Interviews mit Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern unterschiedlicher Generationen der Telefonseelsorge (Martina Blasberg-Kuhnke / Egon Spiegel)

Schlupp, Klaus: Schule, Kirche und Staat im 19. Jahrhundert. Die katholische Volksschule im Bistum Mainz und Großherzogtum Hessen-Darmstadt von 1816 bis 1876. (Friedhelm Jürgensmeier / Manfred Spieker)

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Passau

Bernreiter, Christian: Persönlichkeitsentwicklung von TelefonseelsorgerInnen durch Supervision (I. Baumgartner / H. Mendl)

Brantl, Johannes: Verbindende Moral – Theologische Ethik und kulturvergleichende Humanethologie (P. Fonk / S. O. Horn)

Günther, Jörn: „Wenn die Ehe scheitert …". Eine empirisch-theologische Studie zur Trennungskrise und Religiosität bei Ehepartnern (I. Baumgartner / P. Fonk)

Nwankpa, Martin: Work: The Prospect of Humasnising Nigerian Society (I. Baumgartner / P. Fonk)

Okoko, Gabriel: Church and State in Nigerian Education Foundation and the Future of Catechesis (K. Mühlek / I. Baumgartner)

Sticher, Claudia: „Die Lampe der Frevler erlischt". Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbstzerstörung der Bösen – ein theologisches Denkmuster im Psalter und im Buch der Sprichwörter (L. Schwienhorst-Schönberger / O. Schwankl)

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Regensburg

Cho, Hyeon-Kweon Stephan: Heiliger Geist als Lebenskraft in Kirche und Menschheit. Die ‚Qi'(Ki / Ch'i)-Idee als Inkulturationsangebot fernöstlicher Pneumatologie (Adam Seigfried / Franz Dünzl)

Hoffmann, Monika: „…wie dich selbst". Selbstliebe als ein grundlegendes Prinzip von Ethos (Herbert Schlögel / Konrad Baumgartner)

Varkey, Saji: „Den Armen gehört das Reich Gottes". Lukanische Impulse für eine Dalit-Theologie (Hubert Ritt / Christoph Dohmen)

Zieroff, Gabriele: „Gepriesen bist du, unser Gott, der Bräutigam und Braut erfreut!" Die gottesdienstliche Feier der Eheschließung in den nachkonziliaren universalkirchlichen Ritualien sowie den liturgischen Büchern für das deutsche Sprachgebiet (August Jilek / Konrad Baumgartner)

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Salzburg

Anker, Elisabeth: „Das wäre ja, als würde ich aus dem Leben austreten!" Motive von Kirchenzugehörigkeit. Eine qualitativ-empirische Studie zu Bleibemotivation und Kirchenbindung von Menschen aus weitgehend volkskirchlichen katholischen Milieus. (Anton Bucher / Friedrich Schleinzer)

Choi, Chang Deok: Erforschung der Grundlagen der traditionellen Begräbnisriten Koreas und die Begräbnisliturgie der Katholischen Kirche. Ausblick auf Inkulturationsmöglichkeiten in der römisch-katholischen Kirche Koreas. (Franz Nikolasch / Friedrich Schleinzer)

Dreher, Maximilian: Die Augustiner-Eremiten in München im Zeitalter der Reformation und des Barock. (Gerhard B. Winkler / Johann Paarhammer)

Steinwender, Ignaz Jakob: Kirche und Nationalsozialismus im Lungau 1930–1945. (Gerhard B. Winkler / Alfred Rinnterthaler)

Wielander, Elias: Asketismus und Eremitentum, die Entwicklung von der Antike zum frühen Christentum. (Peter Hofrichter / Walter M. Neidl)

Theologische Fakultät Trier

Desczyk, Andrei Nicolai: Joseph Kardinal Höffners Sozialverkündigung im Bischofsamt (Wolfgang Ockenfels / Wolfgang Lentzen-Deis)

Herrmann, Christina: Das Amt: geistgewirkter Christusdienst in der Communio Sanctorum. Zukunftsweisende Elemente im Werk des spanischen Kontroverstheologen Bartolomé Carranza de Miranda. (Bertram Stubenrauch / Klaus Reinhardt)

Jünemann, Augustinus: Kirche – Werkzeug des Geistes. Elemente einer pneumatologischen Ekklesiologie in ausgewählten Entwürfen nachkonziliarer deutschsprachiger Theologie. (Bertram Stubenrauch / Manfred Scheuer)

Marx, Peter: Die Organisationsstruktur der evangelischen und der katholischen Kirche. Eine rechtsvergleichende Untersuchung am Beispiel der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Diözese Trier. (Peter Krämer / Wolfgang Ockenfels)

Nishiwaki, Jun: Ad nuptias Verbi. Aspekte einer Theologie des Wortes Gottes bei Ambrosius von Mailand (Andreas Heinz / Ekkart Sauser)

Retterath, Marc Michael: Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den nachtridentinischen Ritualien der Trierer Kirche. (Andreas Heinz / Bernhard Schneider)

Ries, Barbara: Amt und Vollmacht des Papstes. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung zur Gestalt des Petrusamtes in der Kanonistik des 19. und 20. Jahrhunderts (Peter Krämer / Manfred Scheuer)

Saberschinsky, Alexander: Menschenrechte zwischen Begründung und Universalisierbarkeit. Zum Begründungsansatz der Katholischen Soziallehre. (Wolfgang Ockenfels / Wolfgang Göbel)

Schwindt, Rainer: Räume und Mächte. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Weltbild des Epheserbriefes. (Jost Eckert / Reinhold Bohlen)

Stubenrauch, Thomas: Actio Christi Ecclesiae. Die Rezeption der Lehre des II. Vatikanischen Konzils über die Trägerschaft der Liturgie im Codex Iuris Canonici von 1983. (Peter Krämer / Andreas Heinz)

Wittenbecher, Jan: Die Morallehre des Katechismus der Katholischen Kirche und des Katholischen Erwachsenen-Katechismus. Partikularkirchliches Profil bei universalkirchlicher Vorgabe. (Wolfgang Göbel / Heribert Schützeichel)

Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien

Rösler, Gerhard: Die Entstehung des Islamgesetzes für den hanefitischen Ritus und die bosnisch-herzegowinische Verwaltung zwischen 1878 und 1918. Ein Beitrag zum österreichischen Staatskirchenrecht. (Gustav Reingrabner / Bertrand Michael Buchmann)

Santer, Hellmut: Persönlichkeit und Gottesbild. Religionspsychologische Impulse aus objektbeziehungstheoretischer Perspektive für eine Praktische Theologie. (Susanne Heine / Gottfried Adam)

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien

Anić, Jadranka: Die Frauen in der Kirche Kroatiens im 20. Jahrhundert (Paul Michael Zulehner / Ingeborg Gabriel)

Antoci, Iosif: „Erweist Euch als heilig, und seid heilig, weil ich (Euer Gott) heilig bin" (Lev 11,44). Eine Untersuchung über die Theologie Adolph Kolpings und ihre praktische Umsetzung in der Gegenwart, aufgezeigt am Beispiel Rumäniens (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Anya, Ukpai Paulinus: The Culture of Parish Life in Igbo of Nigeria. Renewal of Igbo Parish Life through Collaborative Ministry (Paul Michael Zulehner / Rudolf Weiler)

Appel, Kurt: Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie des jungen Hegel (Johann Reikerstorfer / Wolfgang Klaghofer)

Csernohorszky, Brigitte: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit". Eine Untersuchung über die Rezeption der Lehre von Karl Marx in der Pastoraltheologie (Paul Michael Zulehner / Rudolf Weiler)

Deibler, Peter: Ist der Mann ohne Eigenschaften ein Gottessucher? Die Erfahrung der Fraglichkeit als Element moderner Welterfahrung (Wolfgang Klaghofer / Johann Reikerstorfer)

Ekkenia, Celestine: Das Christentum im Igboland. Eine Christianisierung Igbolands oder eine „Igbonisierung" des Christentums? Eine kritische Annäherung an den Katholizismus im Igboland (Paul Michael Zulehner / Gerhard Marschütz)

Fitzsimons, Charles Oliver: Insider Trading. Versuch einer ethischen Bewertung unter besonderer Berücksichtigung US-amerikanischer Insiderfälle (Rudolf Weiler / Floridus Röhrig)

Hamachers-zuba, Ursula: Lebensgemeinschaften zwischen christlichen und nichtreligiösen Partnern – Ort für ein neues Fragen nach Gott (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Hartmann, Karin: Denn in ihr ist ein Geist – Bausteine zur Teamarbeit in der Krankenhausseelsorge (Andreas Heller / Paul Michael Zulehner)

Hennersperger, Anna: Ein einziges Presbyterium. Zur Personalentwicklung von Priestern. Eine Fallstudie aus der Kirche von Passau (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Jansen, Gregor Marcus: Mensch und Medien. Entwurf einer Ethik der Medienrezeption (Günter Virt / Wolfgang Langer)

Leitgöb, Martin: Vom Seelenhirten zum Wegführer. Sondierungen zum bischöflichen Selbstverständnis im 19. und 20. Jahrhundert. Die Antrittshirtenbriefe der Germanikerbischöfe (1837–1962) (Karl-Heinz Frankl / Bertram Stubenrauch)

Lelei, John Kiplimo: The Challenges of and Hopes for Liturgical Inculturation within the Framework of the Traditional Understanding and Celebration of Customary Marriage among the Nandi of Kenya (Philipp Harnoncourt / Paul Michael Zulehner)

Mikolášik, Martin: Max Seckler als Fundamentaltheologe. Zur Neukonzeption der Fundamentaltheologie bei Max Seckler (Johann Reikerstorfer / Josef Weismayer)

Slouk, Petr: Wie ein Weg durch den Nebel. Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die tschechische Kirche im Spiegel von 31 qualitativen Interviews mit Zeitzeugen (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Tarimo, Richard Barbara: Erosion of the Sense of Virtue of Truthfulness in the African Traditional Society: Ethical Implications and Consequences. A Study among the Maasai (Günter Virt / Paul Michael Zulehner)

Tippow, Rainald: Die Osternachtfeier bei Almanar von Metz (775/80–850/52) (Karl-Heinz Frankl / Philipp Harnoncourt)

Vayalunkal, Thomas: Participation of the Laity in the Life of the Church (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Zeillinger, Peter: Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida (Johann Reikerstorfer / Josef Weismayer)

Habilitationen im akademischen Jahr 2001/2002

Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn

Harbeck-Pingel, Bernd: Gesellschaft und Reich Gottes. Studien zur Alterität, Kommunikation und Handlung (Konrad Stock / Günter Bader)

Pohl-Patalong, Uta: Parochialität und Nichtparochialität im Konflikt. Eine Untersuchung kirchlicher Strukturprinzipien (Eberhard Hauschildt / Reinhard Schmidt-Rost)

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn

Odenthal, Dr. Andreas: Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen (Albert Gerhards / Josef Wohlmuth)

Scheidgen, Dr. Hermann-Josef: Der deutsche Katholizismus und die Revolution von 1848/1849. Episkopat, Klerus und Laien des Deutschen Bundes in einer Zeit des politischen und sozialen Umbruchs (Gabriel Adriányi / Norbert Trippen)

Theis, Dr. Joachim: Die Bibel verstehen. Eine bibeldidaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Gottfried Bitter / Walter Fürst)

Philosophisch-Theologische Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern

– keine –

Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen / Frankfurt am Main

– keine –

Fachbereich für Geschichts- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Universität Gießen

– keine –

Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

Frenschkowsky, Marco: Q-Studien. Historische, religionsgeschichtliche und theologische Untersuchungen zur Logienquelle. (Otto Böcher / Friedrich Wilhelm Horn)

Tilly, Michael: Jerusalem – Nabel der Welt. Überlieferung und Funktionen von Heiligtumstraditionen im antiken Judentum. (Günter Mayer / Friedrich Wilhelm Horn)

Wagner, Andreas: Prophetie als Theologie – Die alttestamentlichen So-spricht-Formeln und ihr Beitrag für das Grundverständnis der Prophetie. (Wolfgang Zwickel / Jan Christian Gertz)

Fachbereich Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

– keine –

Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück

– keine –

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Passau

– keine –

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Regensburg

Fritsch, Matthias J.: Naturrecht oder kleineres Übel? Protestantische und katholische Begründungen religiöser Toleranz im Zeitalter der deutschen Aufklärung (Ulrich G. Leinsle / Hans-Jürgen Becker / Paul Richard Blum)

Wenzel, Knut: Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils (Adam Seigfried / Bertram Stubenrauch)

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Salzburg

– keine –

Theologische Fakultät Trier

– keine –

Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien

– keine –

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien

– keine –

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Werner Bröker, Oberwasserstr. 29, D-48268 Greven;
Stephanie von Dobbeler, Heckenweg 50, D-53757 St. Augustin;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Dr. Werner Freistetter, Bräunerstr. 3, A-1010 Wien;
Dr. Marco Frenschkowski, Dr. Rohmer-Weg 1, D-65719 Hofheim;
Dr. Matthias J. Fritsch, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Dr. Gotthard Fuchs, Steubenstr. 17, D-65189 Wiesbaden;
Prof. DDr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Erhard S. Gerstenberger, Lahntor 3, D-35032 Marburg;
Prof. Dr. Bernhard Grom, Kaulbachstr. 33, D-80539 München;
Dr. Hermann-Josef Große Kracht, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Stephan Haering, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Armin Kreiner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Bernhard Lang, Postfach 1621, D-33046 Paderborn;
Prof. Dr. Norbert Lüdecke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Dr. Wolfgang Reinbold, Platz der Göttinger Sieben 2, D-38073 Göttingen;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Michael Rosenberger, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz;
Prof. Dr. Arno Schilson, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg;
Prof. Dr. Ehrenfried Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domdechanei 4, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Hermann-Josef Stipp, forum Universitatis 6, D-55099 Mainz;
Matthias Werner, Karl-Glöckner-Str. 21, D-35394 Gießen;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
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
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: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2003

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

© 2003 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

Die 3. Serie Fontes Christiani



Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter

im Auftrag der Goerres-Gesellschaft
herausgegeben von
Siegmar Döpp, Franz Dünzl, Wilhelm Geerlings,
Gisbert Greshake, Rainer Ilgner, Rudolf Schieffer

„Wer seinen Quellen den Rücken kehrt, wird nicht zum Strom."

Die Reihe *Fontes Christiani* bietet in jedem Band den originalsprachlichen Text und stellt ihm eine neu erarbeitete Übersetzung gegenüber. Eine Einleitung, die den aktuellen Forschungsstand wiedergibt, Anmerkungen und ein Register erschließen den Zugang zu dem einzelnen Werk.

Nach dem großen Erfolg der vom Herder-Verlag herausgegebenen 1. und 2. Reihe der *Fontes Christiani* ist die Planung für eine 3., weiterführende Reihe abgeschlossen. Der Verlag Brepols Publishers, bekannt durch die Herausgabe des *Corpus Christianorum*, wird die Reihe fortsetzen.

Wir schicken Ihnen gerne einen ausführlichen Almanach mit Editionsplan kostenlos zu.

Lieferbar:

- **Augustinus–Hieronymus, *Briefwechsel – Epistulae Mutuae***
  Band 41,1 herausgegeben von Alfons Fürst
  ISBN 2-503-52101-0 (leinen): - € 33.50 Subskriptionspreis
  - € 37.90 Apartpreis
  ISBN 2-503-52102-9 (kartoniert): - € 27.90 Subskriptionspreis
  - € 32.90 Apartpreis
  Band 41,2 herausgegeben von Alfons Fürst
  ISBN 2-503-52103-7 (leinen): - € 34.90 Subskriptionspreis
  - € 39.90 Apartpreis
  ISBN 2-503-52104-5 (kartoniert): - € 29.50 Subskriptionspreis
  - € 34.90 Apartpreis
- **Tertullian, *Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker – De praescriptione haereticorum***
  Band 42 herausgegeben von Dietrich Schleyer
  ISBN 2-503-52105-3 (leinen): - € 37.90 Subskriptionspreis
  - € 43.90 Apartpreis
  ISBN 2-503-52106-1 (kartoniert): - € 32.90 Subskriptionspreis
  - € 37.90 Apartpreis
- **Geplant für 2003:**
  Laktanz, *Die Todesarten der Verfolger - De mortibus persecutorum*
  Band 43 herausgegeben von Alfons Städele
  ISBN 2-503-52107-X (leinen): - € 33.50 Subskriptionspreis
  - € 37.90 Apartpreis
  ISBN 2-503-52108-8 (kartoniert): - € 27.90 Subskriptionspreis
  - € 32.90 Apartpreis
- **In Vorbereitung:**
  Ambrosius von Mailand, *Über den Glauben, an Gratian – De fide ad Gratianum*
  herausgegeben von Christoph Markschies, 2 Bde.
- **Ambrosius von Mailand, *Über Isaak oder die Seele – De Isaac vel anima***
  herausgegeben von Ernst Dassmann, 1 Bd.
- **Hieronymus, *Kommentar zu dem Propheten Jona – Commentarius in Ionam prophetam***
  herausgegeben von Siegfried Risse, 1 Bd.
- **Sozomenos, *Kirchengeschichte – Historia ecclesiastica***
  herausgegeben von Günter Christian Hansen, 3 Bde.

Interessante Subskriptionspreise !

'Der Fachmann freut sich über die Aufarbeitung der Forschungsgeschichte, Studenten werden ohnehin sicher nach dieser zweisprachigen Ausgabe greifen'.
(Gert Haendler in *Theologische Literaturzeitung 120* [1995])

Weitere Informationen und Subskriptionen:

BREPOLS PUBLISHERS
Begijnhof 67, B-2300 Turnhout (Belgien)
Tel: +32 14 44 80 20 - Fax: +32 14 42 89 19
info@brepols.net - www.brepols.net

Die Serie *Fontes Christiani* können Sie über Ihre Buchhandlung beziehen.

Für Buchhändler:
Barsortiment Libri
Stresemannstrasse 300
D-22761 Hamburg

Europaallee 1
D-36244 Bad Hersfeld

Wissen

Hochaktuelle und kompetente Nachschlagewerke



Lexikon der christlichen Ethik

Lexikon für Theologie und Kirche kompakt

Herausgegeben von Gerfried W. Hunold
2 Bände (Pappband) im Schmuckschuber,
je 13,9 x 21,4 cm, insgesamt 1126 Seiten
€ 58,– */SFr 96.– /€[A] 59,70*
ISBN 3-451-22041-5

Eine unentbehrliche Informationsquelle für alle, die in christlicher Verantwortung ethisch argumentieren wollen.



Lexikon der Heiligen und Heiligenverehrung

Lexikon für Theologie und Kirche kompakt

Redaktion durch Bruno Steimer und Thomas Wetzstein
3 Bände (Pappband) im Schmuckschuber,
je 13,9 x 21,4 cm, insgesamt ca. 1500 Seiten,
ca. ***€ 68,–*** */SFr 113.– /€[A] 70,–*
ISBN 3-451-28190-2

Das umfassende Nachschlagewerk, hochaktuell auf der Basis des neuen Martyrologium Romanum (2001) aufbereitet. Ab Ende September lieferbar!

In der gleichen Reihe sind bereits erschienen:

Lexikon der Päpste und des Papsttums
376 Seiten
€ 19,90 */SFr 34.60*
€[A] 20,50
ISBN 3-451-22015-6

Lexikon der Kirchengeschichte
928 Seiten,
zwei Bände in Kassette
€ 50,– */SFr 83.–*
€[A] 51,50
ISBN 3-451-22018-0

Lexikon der Reformationszeit
456 Seiten
€ 19,90 */SFr 34.60*
€[A] 20,50
ISBN 3-451-22019-9

Lexikon der Pastoral
976 Seiten,
zwei Bände in Kassette
€ 50,– */SFr 83.–*
€[A] 51,50
ISBN 3-451-22024-5

Europreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung · Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung.

www.herder.de

HERDER

Neu bei Mohr Siebeck

Richard S. Ascough
Paul's Macedonian Associations
The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians
2003. XIV, 261 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/161). ISBN 3-16-148074-0 fadengeheftete Broschur € 49,–

Hans Dieter Betz
The »Mithras Liturgy«
Text, Translation, and Commentary
2003. Ca. 280 Seiten (Studien und Texte zu Antike und Christentum 18). ISBN 3-16-148128-3 Leinen ca. € 80,– (August)

François Bovon
Studies in Early Christianity
2003. Ca. 360 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament). ISBN 3-16-147079-6 Leinen ca. € 125,– (September)

John Byron
Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity
A Traditio-Historical and Exegetical Examination
2003. XI, 304 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/162). ISBN 3-16-148079-1 fadengeheftete Broschur € 49,–

Ingolf U. Dalferth
Die Wirklichkeit des Möglichen
Hermeneutische Religionsphilosophie
2003. Ca. 600 Seiten. ISBN 3-16-148100-3 fadengeheftete Broschur ca. € 50,– (September)

John P. Dickson · **Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities**
The shape, extent and background of Early Christian mission
2003. XIV, 413 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/159). ISBN 3-16-148070-8 fadengeheftete Broschur € 64,–

Radu Gheorghita
The Role of the Septuagint in Hebrews
An Investigation of its Influence with Special Consideration to the Use of Hab 2:3-4 in Heb 10:37-38
2003. XII, 275 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/160). ISBN 3-16-148014-7 fadengeheftete Broschur € 49,–

James R. Harrison
Paul's Language of Grace in Its Graeco-Roman Context
2003. Ca. 350 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II). ISBN 3-16-148097-X fadengeheftete Broschur ca. € 60,– (September)

The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature
Papers Delivered at the Colloquium of the Institutum Iudaicum Brussels 18-19 November, 2001
Edited by Peter J. Tomson and Doris Lambers-Petry
2003. XI, 332 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 158). ISBN 3-16-148094-5 Leinen € 69,–

Hans-Christian Kammler
Kreuz und Weisheit
Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 1,10-3,4
2003. XII, 302 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 159). ISBN 3-16-148133-X Leinen € 74,–

Louise Joy Lawrence
An Ethnography of the Gospel of Matthew
A Critical Assessment of the Use of the Honour and Shame Model in New Testament Studies
2003. XIX, 392 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/165). ISBN 3-16-148084-8 fadengeheftete Broschur € 64,– (August)

Kiyoshi Mineshige
Besitzverzicht und Almosen bei Lukas
Wesen und Forderung des Vermögensethos bei Lukas
2003. XV, 297 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/163). ISBN 3-16-148078-3 fadengeheftete Broschur € 59,–

Heinz-Dieter Neef
Arbeitsbuch Hebräisch
Materialien, Beispiele und Übungen zum Biblisch-Hebräisch
2003. Ca. 380 Seiten (UTB M 2429). ISBN 3-8252-2429-5 Broschur ca. € 25,– (September)

Markus Öhler
Barnabas
Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte
2003. XIV, 566 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 156). ISBN 3-16-147977-7 Leinen € 99,–

Imre Peres
Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie
2003. Ca. 340 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 157). ISBN 3-16-148072-4 Leinen € 79,– (August)

Folker Siegert
Argumentation bei Paulus
gezeigt an Röm 9-11
Unveränderte Studienausgabe 2003 (1985). VIII, 320 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 34). ISBN 3-16-148067-8 fadengeheftete Broschur € 34,–

Philipp Jakob Spener
Briefe aus der Dresdner Zeit
1686-1691
1. Band: Die Briefe von 1686-1687
Herausgegeben von Johannes Wallmann in Verbindung mit Klaus vom Orde, Martin Friedrich und Peter Blastenbrei
2003. Ca. 880 Seiten. ISBN 3-16-147427-9 Leinen ca. € 185,– (September)

Wolfgang Spickermann
Germania Superior
2003. Ca. 600 Seiten (Religion der Römischen Provinzen 2). ISBN 3-16-146686-1 Leinen ca. € 110,– (September)

Daniel Stökl Ben Ezra
The Impact of Yom Kippur on Early Christianity
The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century
2003. Ca. 440 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament). ISBN 3-16-148092-9 Leinen ca. € 90,– (Oktober)

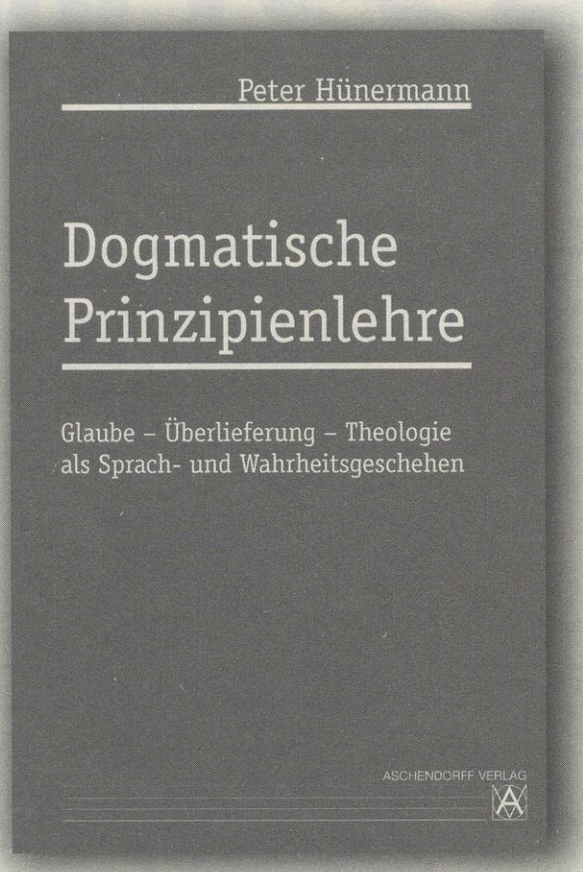


Mohr Siebeck
Postfach 2040
D-72010 Tübingen

Fax 07071 / 51104
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

Aktuelle Informationen per e-mail – jetzt anmelden unter www.mohr.de/form/eKurier.htm

Dogmatische Prinzipienlehre



Peter Hünermann

Dogmatische Prinzipienlehre

Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen

2003, IX und 318 Seiten, kart., 39,– €/ sFr 68,80.
ISBN 3-402-03300-3

Im Kontext der modernen Wissenschafts- und Gesellschaftsentwicklung hat sich das Aussehen der Theologie tiefgreifend gewandelt. Zugleich sind die kritischen Anfragen gewachsen. In welchem Sinn kann und muss heute – um des Glaubens willen –Dogmatik betrieben werden? Was sind ihre Grundlagen, ihre Referenzpunkte, ihre Verfahrensweisen? Was ist ihr Ort im Kontext der anderen theologischen Disziplinen und der Wissenschaften? Die vorliegende Dogmatische Prinzipienlehre geht einen neuen Weg. Der Glaube und die Gestalten seiner Bezeugung werden als Sprach- und Wahrheitsgeschehen reflektiert. Damit ergeben sich vertiefte Einsichten in die zentralen Themen der Prinzipienlehre: So erfährt die Lehre von den Loci theologici eine Neufassung. Gegenüber der Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil haben sich neue Loci herausgebildet. Der Gebrauch hat sich geändert. Die Lehre von der Unfehlbarkeit wird in ihrem rationalen Gehalt aufgeklärt. Die genetische Vorgehensweise eröffnet zugleich einen Einblick in die geschichtliche Entfaltung der Prinzipienlehre.
Dieses Lehrbuch ist Schritt für Schritt aus einer nahezu vierzigjährigen Lehrtätigkeit an den Theologischen Fakultäten in Freiburg/Breisgau, Münster und Tübingen erwachsen. Der Stoff wurde zuletzt im WS 2001/2 vorgetragen.

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 5 | **2003** | **99. Jahrgang**

Zur Konstitution Sacrosanctum Concilium des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 4. Dezember 1963 (Klemens Richter) . . . . . Sp. 253

Votum der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster zur Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Klemens Richter) . . . . . Sp. 367

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 371

ACHENBACH, Rüdiger / KRIEGE, Hartmut: Die Päpste und die Macht. (Wolfgang Beinert)

Exegese AT . . . . . Sp. 371

SPALLER, Christina: „Die Geschichte des Buches ist die Geschichte seiner Auslöschung …" Die Lektüre von Koh 1,3–11 in vier ausgewählten Kommentaren (Franz Josef Backhaus)

WEBER, Beat: Werkbuch Psalmen. Teil I. Die Psalmen 1 bis 72. (Erhard S. Gerstenberger)

Exegese NT . . . . . Sp. 376

ASIEDU-PEPRAH, Martin: Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy. (Klaus Scholtissek)

UMOH, Camillo: The Plot to Kill Jesus. A Contextual Study of John 11.47–53. (Klaus Scholtissek)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 378

KRUSE, Jens-Martin: Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522. (Martin Brecht)

WEITLAUFF, Manfred: Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, hg. v. Franz-Xaver BISCHOF / Markus RIES als Festgabe für Manfred Weitlauff zum 65. Geburtstag (Hubert Wolf)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 381

BIEMER, Günter: Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben Kardinal Newmans. (Roman A. Siebenrock)

MARSCHLER, Thomas: Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin, 2 Bde (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge 64/I–II) (Karl-Heinz Menke)

Dogmatik . . . . . Sp. 390

LEONHARDT, Rochus: Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie (Harald Wagner)

PASTERCZYK, Piotr: Theologie des kirchlichen Amtes. Das priesterliche Amt in den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils und in der nachkonziliaren Theologie. (Wolfgang Beinert)

VASEL, Stephan: Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen v. H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle. (Susanne Sandherr)

Ökumene . . . . . Sp. 396

OEHMEN-VIEREGGE, Rosel: Die Einzelbeichte im katholisch-evangelischen Gespräch. Eine theologisch-kanonistische Untersuchung (Wolfgang Beinert)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 397

MOSEBACH, Martin: Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, 3. erweiterte Auflage (Benedikt Kranemann)

PROBST, Manfred / RICHTER, Klemens: Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche. (Patrick Dondelinger)

Moraltheologie . . . . . Sp. 401

HOGAN, Linda: Confronting the Truth. Conscience in the Catholic Tradition (Herbert Schlögel)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 403

LÄMMERMANN, Godwin: Einleitung in die Praktische Theologie. Handlungstheorien und Handlungsfelder (Michael Sievernich)

SCHLÖGEL, Herbert: Profi und Profil. Zum Ethos pastoraler Berufe. (Klaus Müller)

Sozialethik . . . . . Sp. 405

Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd 43), hg. v. Karl GABRIEL. (Hans-Gerd Angel)

Philosophie / Philosophiegeschichte . . . Sp. 407

ANDERS, Günther: Über Heidegger, hg. v. Gerhard OBERSCHLICK in Verbindung mit Werner Reimann als Übersetzer, mit einem Nachwort von Dieter Thomä. (Robert Jan Berg) . . . . . .

Feministische Theologie . . . . . Sp. 408

Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, hg. v. Claudia JANSSEN / Luise SCHOTTROFF / Beate WEHN. (Christof Müller)

Theologie / Literatur . . . . . Sp. 411

Dichtung als Teilhabe am Prophetenamt Christi. Zum 100. Geburtstag von Reinhold Schneider (Ulrich T. G. Hoppe)

Theologie / Kunst . . . . . Sp. 424

KRÜGER, Klaus: Das Bild als Schleier des Unsichtbaren. Ästhetische Illusion in der Kunst der frühen Neuzeit in Italien. (Reinhard Hoeps)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 427

Bibliographie . . . . . Sp. 429

Zur Konstitution Sacrosanctum Concilium des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 4. Dezember 1963

von Klemens Richter

1. Auf dem Weg zur Liturgiereform des II. Vatikanums

Annibale Bugnini, von Pius XII. schon 1948 zum Sekretär der Kommission für die Liturgiereform ernannt, die mit der Erneuerung der Osternacht (1951) und der Karwoche (1955) die Liturgiereform des II. Vatikanums wesentlich mit vorbereitet hat[1], schreibt im Rückblick auf seine Tätigkeit sowohl als Sekretär der liturgischen Vorbereitungskommission für das Konzil (1960) wie das Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia (1964) und der daraus hervorgegangenen S. Congregatio pro Cultu Divino (1969) zur vorkonziliaren Situation der Liturgie: „Die Teilnahme des Gottesvolkes an der liturgischen Feier und seine aktive Hineinnahme sind letzter Zweck der Reform. Sie sind der Gegenstand der liturgischen Bewegung gewesen." Denn im Laufe der Jh.e ist „gleichsam ein geistiger Riß entstanden zwischen dem Ritus und seinem theologischen Inhalt. Diese Tendenz hat einen Rückhalt gefunden im Konzil von Trient, das in den dogmatischen Dokumenten die Fragen behandelte, die sich auf die Lehre bezogen; was sich jedoch auf ‚Ritus und Zeremonien' bezog (…) überließ es schließlich der Entscheidung des Hei-

[1] Vgl. Maas-Ewerd, Th.: Papst Pius XII. und die Reform der Liturgie im 20. Jahrhundert, in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, hg. v. Klöckener, M. / Kranemann, B. (LQF 88/II), Münster 2002, 606–628.

BS: Kreol A 010

ligen Stuhles, zugleich mit der Reform der liturgischen Bücher.[2] Diese Trennung überlebte die Jahrhunderte, fand Eingang in den Kodex des Kanonischen Rechtes und ist noch heute lebendig in der Kirchenordnung und in der Mentalität vieler Menschen".[3]

Wesentliches Ziel der Liturgischen Bewegung war es, diese Trennung zu überwinden.[4] Trotz mancher Bemühungen der Päpste um liturgische Erneuerungen, beginnend mit der Musikinstruktion „Tra le sollecitudini" Pius' X. von 1903[5], findet diese Bewegung erst durch Pius XII. die Anerkennung des römischen Lehramtes. Das zeigt sich v. a. in dessen Enzyklika „Mediator Dei" über die Liturgie von 1947[6], der „bedeutendsten lehramtlichen Äußerung zum Gottesdienst der Kirche in den 400 Jahren zwischen dem Konzil von Trient und dem Zweiten Vatikanum"[7], aber auch darin, daß er die Liturgische Bewegung als Durchbruch des Heiligen Geistes in seiner Kirche" bezeichnet.[8] Pius XII. ist es gewesen, der die grundlegenden „Aussagen des Konzils" über die Liturgie „erst möglich machte"[9], nicht zuletzt auch durch seine Billigung der sieben Internationalen Liturgischen Studientreffen zwischen 1950 und 1960.[10]

Nach Ankündigung des Konzils durch Johannes XXIII. am 25. 1. 1959 wurden alle katholischen Bischöfe zur Eingabe ihrer Wünsche für das bevorstehende Konzil an die römische Vorbereitungskommission, die Antipraeparatoria, aufgefordert.[11] „Was die Voten der Bischöfe der Fuldaer Bischofskonferenz zur Liturgie betrifft, verdient es festgestellt zu werden, daß sie bei aller persönlichen Verschiedenheit den Eindruck einer großen, wenn auch relativen Einheitlichkeit machen." So wurde von vielen Bischöfen „für Meßreform, Brevierreform, Reform der Sakramentenspendung, Konzelebration der Priester, vermehrter Gebrauch der Volkssprache, Reform des Kalenders ausdrücklich votiert. Ja, es fehlte nicht das Desiderat der Wiedereinführung der Kelchkommunion der Laien. (...)"[12]

Besonders hervorgehoben werden darf das Votum des Bischofs von Münster, Michael Keller[13], das man nach dem Urteil des münsterschen Liturgiewissenschaftlers Emil Joseph Lengeling[14] im Vergleich mit anderen Bischöfen „ohne Übertreibung zu den sehr seltenen Eingaben wird rechnen müssen, die unter Verzicht auf kleine und kleinste (meist auf den CIC bezogene) Reformwünsche große Leitlinien des Zweiten Vaticanum vorwegnahmen, und zwar in einer Folgerichtigkeit und Vollständigkeit (bei allen Grenzen gegenüber dem Schlußergebnis des vierjährigen Reformprozesses im Konzil), wie sie kaum eine andere Eingabe aufweisen kann".[15] Keller wünschte hinsichtlich der Liturgie u. a.: die klare Herausstellung, daß die Verschiedenheit der Riten keineswegs der Einheit entgegensteht, und sie ggf. in ursprünglicher Form wiederherzustellen seien; die Erweiterung der Rechte der Bischöfe im liturgischen Bereich; die Lesung des göttlichen Wortes im Gottesdienst sofort in der Muttersprache und seine Erklärung in der Homilie; einen drei- oder vierjährigen Zyklus der Perikopen; generell einen stärkeren Gebrauch der Volkssprache; gegenüber einem nicht recht verstandenen Begriff des „opus operatum" und magischem Mißverständnis der Sakramente die Erklärung, daß diese bei Erwachsenen Aufnahmebereitschaft (dispositio) voraussetzen und neben der Wirksamkeit der Zeichen auf deren Sinnhaftigkeit zu achten sei; die Einführung eines Erwachsenen-Katechumenates; die Abschaffung der niederen Weihen und die Einführung von Segnungen für Lektor, Kantor, Küster und Katecheten, die den Anschein klerikaler Weihen vermeiden sollen; die Wiedereinführung des Allgemeinen Gebetes, der Fürbitten; die Muttersprache für das Brevier.

Von ähnlicher Bedeutung war das Votum zur Liturgie der münsterschen theologischen Fakultät, dem einzigen einer deutschen Fakultät neben Trier und Bonn[16], das – wie schon das Votum von Bischof Keller – ganz entscheidend auf Lengeling selbst zurückgeht.[17] Gewünscht wurden die Verwendung der Volkssprache in der Meßfeier, bei der Sakramentenspendung und im Stundengebet; die Vermehrung der Perikopen (in drei- oder vierjährigem Zyklus); die Wiederherstellung der „Oratio fidelium"; lauter Vortrag und Straffung des Meßkanons; Überprüfung von nur geschichtlich verständlichen Riten in der Liturgie; Begrenzung der Heiligenfeste auf universal bedeutende Heilige sowie stärkere Berücksichtigung der Märtyrer und Laien.

Auf die Antepraeparatoria folgte die Praeparatoria, die aus 65 Mitgliedern und Konsultoren bestehende Liturgische Vorbereitungskommission mit Unterkommissionen zu den folgenden Themen: 1. Das Mysterium der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche, 2. Die Messe, 3. Die Feier der Sakramente, 4. Das Officium, 5. Sakramentalien, 6. Revision des Kalenders, 7. Die lateinische Sprache, 8. Liturgische Ausbildung, 9. Teilnahme der Gläubigen, 10. Anpassung an die Tradition und den Charakter der Völker, 11. Vereinfachung der liturgischen Kleidung, 12. Musica sacra, 13. Christliche Kunst.[18]

2. Die Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium

Da von den sieben Schemata, die aus ungefähr 70 dann den Bischöfen wenige Wochen vor Konzilsbeginn am 11. 10. 1962 gedruckt vorlagen, die ersten vier mit lehrhaftem Charakter keinen Anklang beim Präsidium und vielen Bischöfen fanden, wurde die Liturgie als erstes Thema behandelt. „Das war zugleich eine Anerkennung der Reife und der Bedeutung dieses Themas. Doch fehlte es bei diesem Vorgehen nicht an Risiken: wenn es den Reigen eröffnete, würde es zum Prüfstein der Konzilsordnung. Die Probe gelang. Die große Zahl der Interventionen bewies das Interesse, das die Konzilsväter diesem Schema entgegenbrachten."[19] Daß das Konzil mit dem Liturgie-Schema begann, ist vielfach als glückliche Entscheidung gewertet worden. So konnte nach Meinung des damaligen Bonner Fundamentaltheologen Joseph Ratzinger, der als Berater des Kölner Kardinals Joseph Frings am Konzil teilnahm, „Aufbauarbeit geleistet werden, die vorwärts führte, die die Zögernden mitriß, weil der Entwurf ihnen

[2] Vgl. Haunerland, W.: Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie, in: Liturgiereformen (wie Anm. 1), Teil I: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung (LQF 88/I), 436–465.

[3] Bugnini, A.: Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament, Freiburg 1988, 25 (Ital. Originalausgabe: La riforma liturgica, Roma 1983); vgl. ThRv 80 (1984), 265–284.

[4] Maas-Ewerd, Th. / Richter, K.: Die Liturgische Bewegung in Deutschland, in: Liturgiereformen (wie Anm. 1), 629–648.

[5] 320 römische Verlautbarungen vom Pontifikat Pius' X. bis zu Paul VI. finden sich in: Braga, C. / Bugnini, A.: Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia 1903–1963, Rom 2000; vgl. ThRv 99 (2003), 63f.

[6] Pius XII.: Rundschreiben über die heilige Liturgie (20. Nov. 1947: „Mediator Dei"). Lat. und dt. Text, Freiburg 1948. Vgl. Maas-Ewerd, Th.: „Mediator Dei" – vor 50 Jahren ein Signal. Die Liturgie-Enzyklika Papst Pius' XII. vom 20. November 1947, in: LJ 47 (1997), 129–150.

[7] Heinz, A.: Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius' XII. (1939–1958) für die gottesdienstliche Erneuerung, in: LJ 49 (1999), 3–38, hier 32.

[8] Papst Pius XII. an den Ersten Internationalen Pastoralliturgischen Kongreß, in: AAS 48 (1956), 712.

[9] Lengeling, E. J.: Liturgiereform 1948–1975. Zu einem aufschlußreichen Rechenschaftsbericht, in: ThRv 80 (1984), 265–284, hier 268.

[10] Vgl. Wagner, J.: Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen, Freiburg 1993. Wagner hatte besonders als langjähriger Leiter des Liturgischen Instituts und Sekretär der Liturgiekommission der DBK sowie als Konzils-Peritus wesentlichen Einfluß auf die Reformentwicklung.

[11] Gedruckt zugänglich: Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Ser. I (Antepraeparatoria), vol. II, pars I, Città del Vaticano 1960. Die Voten der deutschen Bischöfe wie das umfangreiche gemeinsame Votum der Fuldaer Bischofskonferenz ebd. 561–771.

[12] Wagner (wie Anm. 10), 49. Eine Zusammenstellung des Inhalts der Voten der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes zur Liturgiereform ebd. 306–315.

[13] Acta et Documenta (wie Anm. 11), 629–633; in dt. Übersetzung: Lengeling, E. J.: Bischof Michael Keller zum Gedenken. Zum 80. Geburtstag (16. 2. 1896) und 15. Todestag (7. 11. 1961) des Bischofs. Seine Vorschläge für das Zweite Vatikanische Konzil vom 25. 8. 1959, in: Unsere Seelsorge. Informationen und Anregungen für die Seelsorge und für das Laien-Apostolat im Bistum Münster 26 (1976), Nr. 1, 25–27.

[14] Zur Bedeutung E. J. Lengelings zur Vorbereitung wie Durchführung der Liturgiereform weltweit, im deutschen Sprachgebiet und im Bistum Münster vgl. Richter, K.: Emil Joseph Lengeling (1916–1986) „Forscher, Lehrer und Förderer des liturgischen Lebens der Kirche", in: ALW 34 (1992), 154–167.

[15] Lengeling (wie Anm. 13), 25.

[16] Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Ser. I (Antepraeparatoria), vol. IV, pars II, Città del Vaticano 1961, 797–803. Vgl. dazu Richter, K.: Votum der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster zur Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ThRv 99 (2003), 365–368.

[17] Vgl. dazu Richter, K.: Von historischer Forschung zu anthropologischer und theologischer Grundlegung der Liturgie, in: ThRv 98 (2002), 439–444, hier 441f.

[18] Zur Arbeit dieser Kommissionen vgl. Bugnini (wie Anm. 3), 34–49. Zu Werden und Bedeutung der Konstitution vgl. den immer noch als Standardwerk geltenden Kommentar von Lengeling, E. J.: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lat.-dt. Text mit einem Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Münster ^{2}1965, 37*–96*.

[19] Zur Behandlung der Liturgiekonstitution auf dem Konzil vgl. ebd. 50–60, hier 50; zu den grundlegenden Prinzipien ebd. 61–76.

zeigte, daß es nicht um Zerstörung und Kritik, sondern um die größere Fülle geht, weil er Antwort bot auf Fragen, die gerade die Bischöfe aus den Missionen längst bewegten".[20] Nüchtern betrachtet, läßt sich sagen: Sacrosanctum Concilium (SC) „wurde als erstes Dokument des II. Vatikanums am 4. 12. 1963 mit der eindrucksvollen Mehrheit von 2147 Ja-Stimmen bei nur vier Nein-Stimmen verabschiedet. Mit seinen sieben Kap. (130 Artikel) und einem Anhang muß dieses Dokument – genau 400 Jahre nach der Schlußsitzung des Trienter Konzils verabschiedet – als Beginn einer neuen Epoche in der Geschichte der Liturgie betrachtet werden".[21]

Obwohl die Liturgie entsprechend dem Axiom lex orandi – lex credendi wichtiger Gegenstand schon der frühesten Konzilien und Synoden war, hatte es dazu in der gesamten Kirchengeschichte niemals ein so umfassendes Dokument gegeben: Nach einem Vorwort (SC 1–4) und einem grundlegenden theologischen Kap. über allgemeine Grundsätze zur Erneuerung und Förderung der Liturgie (5–46) folgen Kap. über die Eucharistie (47–58), die übrigen Sakramente und Sakramentalien (59–82), die Stundenliturgie (83–101), das liturgische Jahr (102–111), die Kirchenmusik (112–121), die sakrale Kunst (122–130) und ein Anhang zur Kalenderreform.

2.1. Grundlegende Prinzipien

Daß es bei dieser Konstitution nicht um Äußerlichkeiten, nicht um rubrizistische Veränderungen ging, hebt Joseph Ratzinger besonders hervor. Für ihn schließt der Text „zugleich eine ganze Ekklesiologie mit ein und stellte damit einen schwer zu überschätzenden Vorgriff auf das vermutliche Hauptthema des ganzen Konzils, auf die Lehre von der Kirche dar, die auf diese Weise von der ‚hierarchologischen' (Congar) Verengung der letzten Jh.e gelöst und auf ihren sakramentalen Ausgangspunkt zurückbezogen wurde". Er spricht „von einer Rückkehr zu den Ursprüngen und von einem Abbau der vielfältigen geschichtlichen Überlagerungen, die den Kern des eigentlich Gemeinten oft genug weitgehend überdecken". Es gelte, alle „rituelle Erstarrung" aufzulösen, „den Wortgottesdienst wieder als Verkündigung des den Menschen meinenden, ihn anrufenden Gotteswortes herzustellen, den dialogischen Charakter der ganzen liturgischen Feier, ihr Wesen als gemeinsamen Dienst des Gottesvolkes wieder deutlich" erkennbar zu machen. Dazu gehöre die Dezentralisierung der liturgischen Gesetzgebung und die Benutzung auch der Muttersprache: „Man wird kaum leugnen können, daß die Sterilität, zu der die katholische Theologie und Philosophie seit dem Ende der Aufklärung vielfach verurteilt war, nicht zuletzt von der Bindung an eine Sprache herrührte", an das Latein.[22]

Bugnini sieht die grundlegenden Prinzipien der Konstitution gegeben in sechs wegweisenden und fünf praktischen. Zu ersteren gehört, daß die Liturgie „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi" ist (SC 7), „Höhepunkt und Quelle" des Lebens der Kirche (SC 10). Von daher ergibt sich die Notwendigkeit der „vollen, bewußten und tätigen Teilnahme" aller Gläubigen an den liturgischen Feiern (SC 14). In ihnen wird die Kirche sichtbar, die das „Sakrament der Einheit" ist, weshalb „diese liturgischen Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche" angehen (SC 26). Dabei ist keine „starre Einheitlichkeit" gewünscht (SC 37), sondern „unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus im wesentlichen ist berechtigter Vielfalt und Anpassung" Raum zu geben (SC 38). Bei all dem ist einerseits „die gesunde Überlieferung" zu wahren, andererseits „einem berechtigten Fortschritt die Tür" aufzutun und das auf der Basis „gründlicher theologischer, historischer und pastoraler Untersuchungen" (SC 23). Bugnini folgert daraus mit Recht, was auch vier Jahrzehnte nach der Promulgation der Konstitution weiter gilt: „Man muß den Geist wiederfinden und die Riten die Sprache unserer Zeit sprechen lassen, damit der Mensch von heute versteht, was sie in einer für ihn nicht verständlichen Zeit zu bedeuten hatten."[23] Als Prinzipien für die Praxis werden genannt die Sprache, das Wort Gottes, die Liturgiekatechese, der Gesang und die Liturgiereform selbst, denn „die Grundsätze der Liturgiekonstitution versetzen die ganze Kirche in den Zustand einer Generalmobilmachung". Sie „werden erst nach und nach in die Praxis umgesetzt werden können. Es wird ein langer und schwieriger, aber sicherer Weg sein. An seinem Ende wird eine erneuerte Liturgie stehen, die dem Gottesvolk den Sinn für das Heilige und das Mysterium zurückgibt und ihm einen Zugang dazu eröffnet".[24] Heute möchte man dies als geradezu prophetische Worte kennzeichnen, als Leitmotiv für den Umgang mit den Prinzipien dieser Konstitution: „Auf zu Sacrosanctum Concilium, vorwärts auf das Ziel zu, das uns das Zweite Vaticanum gesteckt hat."[25]

Die genannten Prinzipien[26] lassen sich aber durchaus in etwa folgender Weise noch genauer entfalten:

1. Liturgie kann nicht mehr einseitig nur als cultus debitus verstanden werden, sondern ist zunächst Handeln Gottes zur Heiligung des Menschen (Gottesdienst als Dienst Gottes), darauf erst die Antwort des von Gott geheiligten Menschen in Lob, Dank, Bitte und Sühne. Dieser Dialog zwischen Gott und Mensch (Katabase und Anabase) geschieht unter wirksamen sinnenfälligen Zeichen durch den Mittler Christus im Heiligen Geist (vgl. SC 7).
2. Liturgie ist „Höhepunkt und Quelle" allen kirchlichen Lebens (SC 10; vgl. LG 11), ist heilige Handlung, „deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht" (SC 7). Sie gehört neben Martyria und Diakonia zu den drei Grundfunktionen christlicher Gemeinde, die sich gegenseitig durchdringen, wobei der Feier des Glaubens neben dem Zeugnis und dem Tun des Glaubens eine zentrierende Funktion zukommt.
3. In Christus ist das Mysterium Gottes unter uns sichtbar geworden, das sich in der Gemeinde fortsetzt, die damit selbst Mysterium ist und dieses Mysterium zugleich in Zeichenhandlungen, in Wort und Sakrament, feiernd begeht (vgl. SC 7). Liturgie ist damit Weiterführung des priesterlichen Wirkens Christi, wobei dieses sazerdotale Amt allen durch die Taufe in den Leib Christi Eingegliederten zukommt. Daraus ergibt sich, daß alle Träger der Liturgie sind (vgl. SC 14; 26–29).
4. Voraussetzung für eine „volle, tätige und gemeinschaftliche Teilnahme" (SC 21) ist, daß die Riten „knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen" sowie „der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt" sein sollen, ohne „vieler Erklärungen zu bedürfen" (SC 34). Daraus ergibt sich die grundsätzliche Zulassung der Volkssprache (vgl. SC 36; 54; 63).
5. In der Feier der Liturgie wird Kirche am deutlichsten sichtbar: Weil die Kirche das „Sakrament der Einheit" ist, „gehen diese liturgischen Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein" (SC 26). Daher sollen alle liturgischen Feiern nach Möglichkeit in Gemeinschaft gefeiert werden. Alles andere müßte das erste Zeichen der Gegenwart Christi, die Gemeinde selbst, verdunkeln.
6. Eine Folge dieser Prinzipien ist die Erneuerung aller liturgischen Bücher, wobei die römische Liturgie nicht mehr bis ins letzte einheitlich zentral geregelt sein, sondern Raum „zur Anpassung an die Eigenart und Überlieferungen der Völker" (SC 37–40) lassen soll.
7. Bei der Neuordnung ist einerseits die „gesunde Überlieferung" zu wahren, andererseits „einem berechtigten Fortschritt" Raum zu geben (SC 23).
8. Die Lesung der Heiligen Schrift soll bereichert (Meßfeier, Stundenliturgie) bzw. wieder eingeführt werden (Sakramente, Sakramentalien) (SC 24; 51; 56; 92). Eigene Wortgottesdienste, die sich um das Wort der Schrift aufbauen, sollen eingeführt werden (SC 35).
9. Um alle diese Ziele umsetzen zu können, bedarf es einer gründlichen liturgischen Ausbildung, zunächst der für die Liturgie Verantwortlichen, aber auch aller an ihr Teilnehmenden (vgl. SC 14–20; 115; 129). Daraus ergibt sich u. a., daß die Liturgiewissenschaft „zu den Hauptfächern zu rechnen" ist (SC 16).[27]

[20] Ratzinger, J.: Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick, Köln 1963, 22f.

[21] Berger, R.: Neues Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg 1999, 313.

[22] Ratzinger (wie Anm. 20), 35.

[23] Bugnini (wie Anm. 3), 67.

[24] Ebd. 70f.

[25] Kleinheyer, B.: „Sacrosanctum Concilium 1986." Eine Relecture der Liturgiekonstitution, in: LJ 38 (1988), 5–29, hier 28.

[26] Vgl. u. a. auch Fischer, B.: Die Grundaussagen der Liturgie-Konstitution und ihre Rezeption in fünfundzwanzig Jahren, in: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform (PiLi 5), hg. v. Becker, H. / Hilberath, B. J. / Willers, U., St. Ottilien 1991, 417–428.

[27] Vgl. u. a. Kaczynski, R.: Zwanzig Jahre Liturgiereform. Rückschau und Ausblick, in: MThZ 36 (1985), 52–66, zur liturgischen Bildung 58–60; Lengeling, E. J.: Kritische Bilanz. Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern, Regensburg 1976; Richter, K.: Katechese und Liturgie, in: Katechese im Umbruch. Positionen und Perspektiven, hg. v. Tebartz-van Elst, F.-P., Freiburg 1998, 194–208.

10. Geändert werden muß, „was der inneren Wesensart der Liturgie weniger entspricht" oder sich „als weniger geeignet herausgestellt" hat. Dabei sind „theologische, historische und pastorale" Erkenntnisse, „die allgemeinen Gestalt- und Sinngesetze der Liturgie" und „die Erfahrungen, die aus der jüngsten Liturgiereform (...) gewonnen wurden" sowie ein „sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche" zu berücksichtigen (SC 23).

Bei all diesen genannten Zielen ist allerdings im Auge zu behalten: Das Ziel der Liturgiekonstitution war nicht eine Reform der Liturgie allein, sondern es ging und geht darum, „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann (...)" (SC 1). Es geht also – so schrieben damals die deutschsprachigen Bischöfe – „um Erneuerung und Stärkung des religiösen Lebens durch die liturgische Erneuerung; daß wir und unsere Gemeinden mitten in allen Gefahren, die heute den Glauben eines jeden Christen bedrängen, den Weg finden zu dem in der Liturgie gegenwärtigen und wirkenden auferstandenen Herrn (...)".[28]

In der Beschreibung der Liturgie, wie sie sich vornehmlich in SC 7 findet, wurde unter Beachtung der eben genannten Prinzipien und Intentionen in Münster eine Definition von Liturgie entwickelt, die auch heute noch Bestand haben dürfte: „Die Liturgie ist die vom hierarchisch gegliederten Volk Gottes, der Braut und dem Leib Christi, durch den gegenwärtigen Christus im Heiligen Geist unter wirksamen äußeren Zeichen und in rechtmäßiger Ordnung vollzogene Aktuierung des Neuen Bundes zwischen Gott und Mensch in Fortführung des einerseits soterischen, andererseits latreutischen und impetratorischen Priesteramtes Christi zwischen seiner Erhöhung und der in seiner Wiederkunft anbrechenden vollendeten Königsherrschaft Gottes."[29]

Selbstverständlich hatte die Konstitution Einfluß auf Inhalte und Formulierungen weiterer Konzilsdokumente.[30] Das Reformprogramm selbst wurde mit großem wissenschaftlichen Aufwand auf Weltebene wie übrigens auch im deutschen Sprachgebiet umgesetzt. Mit dem Motuproprio „Sacram Liturgiam" vom 25. 1. 1964 errichtete Paul VI. eine Art Weltrat für die Durchführung der Liturgiereform, das Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia, das neben Kardinälen und Bischöfen v. a. Theologen aus vielen Ländern vereinigte. Seine Auflösung mit der Errichtung der Kongregation für den Gottesdienst am 8. 5. 1969 bedeutete zugleich, daß die römische Kurie die weitere Entwicklung wieder stärker selbst bestimmen konnte.[31] Die einzelnen Schritte der Umsetzung oder auch Nicht-Umsetzung – je nach Standpunkt des Betrachters – der Ziele der Konstitution lassen sich an der Vielzahl römischer Verlautbarungen dazu verfolgen: Allein 353 Dokumente wurden zwischen dem 4. 12. 1963 und dem 4. 12. 1993 veröffentlicht.[32]

3. Theologische Folgen von Sacrosanctum Concilium[33]

3.1. Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch

Liturgie ist nach Sacrosanctum Concilium keine Denkmalspflege überkommener gottesdienstlicher Formen, auch keine ästhetisierende oder romantisierende Schwärmerei für kunstvolle Zeremonien oder Gesänge und auch nicht die ängstliche Beobachtung rubrikaler Vorschriften; sie ist durch das heilshafte Handeln Gottes an seiner Gemeinde und durch die Antwort dieser Gemeinde im dankenden Lobpreis auf diesen Anruf Gottes die Mitte christlichen Gemeindelebens, eben Gipfel und Quelle des gesamten kirchlichen Wirkens (vgl. SC 10; LG 11). Liturgie meint also zunächst das Heilshandeln Gottes, den Dienst Gottes an seiner Gemeinde. Sie ist Fortsetzung des priesterlich-sazerdotalen Handelns Christi[34], das sich dialogisch verwirklicht: von Gott her zum Menschen hin und vom Menschen her zu Gott hin. In der Liturgie wird Gott in Christus durch Wort und Zeichen heilsbringend tätig, und dann erst antwortet der Mensch dankend und lobpreisend auf den Ruf Gottes des Vaters mit und durch Christus im Heiligen Geist. So kann die Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch umschrieben werden, denn „durch sinnenfällige Zeichen (wird) sowohl die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt als auch vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. vom Haupt und von den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen" (SC 7). Diese Doppelrichtung der Liturgie findet sich an vielen Stellen der Konstitution und der nachkonziliaren Dokumente. Dabei wird in der Regel der absteigende, heilshafte, also der katabatische Aspekt an erster Stelle genannt. Das entspricht auch der gesamten Heilsgeschichte. Die Initiative liegt immer bei Gott, der sein Volk ruft. So ist Liturgie Wort und Antwort, Gabe und Gegengabe. In ihr aktualisiert sich je neu der Bund zwischen Gott und Mensch. Das heißt aber auch, daß dies kein Dialog unter Gleichen ist.

Von den beiden Aspekten der Liturgie wird der katabatische v. a. in Sakrament und Schriftlesung verwirklicht, der vom Menschen zu Gott aufsteigende, der anabatische oder auch kultische vornehmlich in Gebet und Eucharistie, sofern sie Opfer ist. Jedoch fehlt der je andere Aspekt niemals. So sind die Sakramente nicht nur in ihrem Rahmen von Gebet umgeben, sondern sie sind selbst in ihrem Kern Gebet.[35]

Liturgie ist also nicht nur, ja nicht einmal primär Kult, wenn Kult als der in der früheren Schultheologie klassische Begriff gemeint ist, „der in der Ethik und Moraltheologie von der Antike über die Scholastik her Kult auffaßt als Akt der Tugend Religion, die ihrerseits potentiell zur Kardinaltugend Gerechtigkeit gezählt wird – daher der stehende Ausdruck ‚geschuldeter Kult' (cultus debitus) (...). Es leuchtet ein, daß ein Begriff aus dem religiösen Pflichtenkreis der Moraltheologie nicht genügen kann, fehlt doch die heilshafte Seite der Liturgie".[36] Dieser durch das Konzil überwundene Kultbegriff scheint hier und da in der Theologie immer noch v. a. durch ein aus dem Mittelalter überkommenes juridisches Verständnis der Liturgie auf. Ein Beispiel dafür ist der Begriff „Einsetzungsbericht", obwohl diese Sätze weder Lesung noch gar Formel sind, sondern zentraler Teil des anamnetischen und eucharistischen Hochgebetes.

3.2. Von einem statischen zu einem dynamischen Liturgieverständnis

In der Liturgie, verstanden als Dialog, ist der letztlich Handelnde Christus, der „Liturge des Heiligtums", der „Hohepriester" und „Mittler" (Hebr 8,2f; 6). Das kommt in den Gebetsschlüssen per Christum zum Ausdruck und gilt für beide Dimensionen: für den katabatischen wie den anabatischen Aspekt. Zu den Leitmotiven der Konstitution gehört es, die Liturgie und damit den in ihr als Mittler zwischen Gott und Mensch wirkenden Christus nicht in seiner statischen, sondern in seiner dynamischen Gegenwart zu beschreiben: Liturgie als Handlungsvollzug. Am deutlichsten wird dies durch die Abfolge der Gegenwartsweisen Christi in der liturgiefeiernden Gemeinde, die in nachkonziliaren Dokumenten anders beschrieben wird als noch in SC 7, wo die Reihenfolge lautete: Gegenwart im Priester, besonders in den eucharistischen Gestalten, in den Sakramenten, im Wort und der Gemeinde, die betet und singt. In der Einführung in das Römische Meßbuch von 1969 heißt es nun: „In der Meßfeier (...) ist Christus wirklich gegenwärtig in der Gemeinde, die sich in seinem Namen versammelt, in der Person des Amtsträgers, in seinem Wort sowie wesenhaft und fortdauernd unter den eucharistischen Gestalten."[37] Die Eucharistiefeier wird also nicht mehr ausschließlich von der eucharistischen Gabe her beschrieben, nicht mehr von der eher statisch zu verstehenden Gegenwart des Herrn in

[28] Pastorale der deutschsprachigen Bischöfe an ihren Klerus vom 18. 2. 1964, in: Lengeling, E. J.: Die Konstitution (wie Anm. 18), 9*.

[29] Lengeling, E. J.: Die Lehre der Liturgie-Konstitution vom Gottesdienst, in: LJ 15 (1965), 1–27, hier 26.

[30] Vgl. Richter, K.: Die Signalfunktion der Liturgiekonstitution, in: MThZ 54 (2003), 98–113, hier 103f.

[31] Nach mehreren Veränderungen von Namen und Zuständigkeiten dieser Kongregation besteht sie seit 1988 als Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentendisziplin. Vgl. Rennings, H.: 25 Jahre „Herbergssuche" der Liturgie in der römischen Kurie, in: LJ 39 (1989), 37–48.

[32] EDIL I–III: Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae, hg. v. Kaczynski, R., Turin 1976, Rom 1988 u. 1997; vgl. ThRv 94 (1988), 554f. In dt. Sprache DEL I–III: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, hg. v. Rennings, H. / Klöckener, M., Kevelaer 1983 u. 1997, Kevelaer / Freiburg Schweiz 2001; vgl. ThRv 98 (2002), 129.

[33] Hier kann nur auf einige allerdings wesentliche Aspekte hingewiesen werden!

[34] Vgl. unten: 3.2 Von einem statischen zu einem dynamischen Liturgieverständnis.

[35] Vgl. unten: 3.4 Sakramententheologie.

[36] Lengeling, E. J.: Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, hg. v. Richter, K., Freiburg 1981, 30. Vgl. auch Maas-Ewerd, Th.: Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch. Reflexionen zum Gottesdienst der Kirche, in: Klerusblatt 80 (2000), 197–202.

[37] DEL I (wie Anm. 32), Nr. 1402; auch in: Die Meßfeier – Dokumentensammlung für die Praxis, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 77), Bonn ^{6}1996, 7–89, hier 16. So unverändert auch in der Neuausgabe der IGMR v. 11. 1. 2000.

der Eucharistie, sondern sie wird als Prozeß gesehen: Der Herr ist nach dem Wort „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18,20) zuerst gegenwärtig in den sich Versammelnden, dann im Dienst des Vorstehers (zuerst werden die Personen, die menschlichen Träger der Liturgie, genannt), sodann im verkündigten Wort Gottes und erst am Ende dieses Prozesses, dieser Feier, auch in der Eucharistie, darin dann fortdauernd.[38] Wenn die eucharistische Gegenwart zuletzt genannt wird, ist das keine Beeinträchtigung des Eucharistieverständnisses, sondern es geht um die gegenüber zuvor fundamental neu akzentuierte Erkenntnis, daß alle Gegenwartsweisen Christi real sind im Sinne der Aktualpräsenz – das Geschehen wird sakramental gegenwärtig gesetzt. Dabei kommt es aber auf die Zuwendung der Person des Herrn zu seiner Gemeinde an. Auch bei der Gegenwart unter den eucharistischen Gestalten geht es ja nicht um eine statische, also „räumliche" Gegenwart des Herrn, sondern um seine personale Gegenwart.

3.3. Liturgie und Ekklesiologie

Zur nachkonziliaren Rezeption der Liturgiekonstitution gehört auch das Verhältnis von Liturgie und Ekklesiologie.[39] „Die Liturgie baut die Kirche nicht nur auf, sondern sie hält die Kirche auch am Leben, und sie läßt die Kirche – in einer elementaren Ekklesiogenesis – immer wieder neu entstehen. Ekklesiologie und Liturgietheologie hängen deshalb unlösbar zusammen."[40] Und ein evangelischer Theologe bemerkt, das Apostolische Schreiben „Vicesimus quintus annus" Johannes Pauls II. zum 25. Jahrestag der Konstitution[41] kommentierend: „Man wird zugestehen müssen, daß keine Entscheidung für das geistliche Leben der Kirchengemeinden so unmittelbar folgenreich geworden ist wie die Gottesdienstreform. Ekklesiologie und Liturgie gehören untrennbar zusammen."[42] Der Papst weist schon in Nr. 2 seines Schreibens darauf hin: In der Konstitution „ist bereits der Kern jener ekklesiologischen Lehre zu finden, die in der Folge von der Konzilsversammlung vorgelegt" wird. Sie nehme die dogmatische Konstitution Lumen Gentium vorweg. Und in Nr. 4 macht er den Zusammenhang von Liturgiereform und Kirchenreform vollends bewußt: „In Übereinstimmung und Verbindung mit der biblischen Erneuerung, der ökumenischen Bewegung, mit dem missionarischen Eifer und mit der ekklesiologischen Forschung sollte die Liturgiereform zu einer umfassenden Erneuerung der ganzen Kirche beitragen (...). ‚Es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche.'[43] Die Kirche handelt nicht nur in der Liturgie, sie drückt sich auch in ihr aus und schöpft aus ihr ihre Lebenskraft."

Wird dies in Beziehung zur Theologie der Eucharistie v. a. in der Liturgiekonstitution gesetzt, liegt es nahe, nachkonziliar von einer eucharistischen Ekklesiologie zu sprechen. So merkt Walter Kasper zum Schreiben Johannes Pauls II., „Über das Geheimnis und die Verehrung der heiligsten Eucharistie", von 1980 an: Es ergebe sich „insgesamt eine sakramentale, ja eine eucharistische Konzeption der Kirche (...). Diese Konzeption entspricht ganz der Sicht der Kirchenväter (...). Die Ostkirche hat diese Sicht bis heute lebendig bewahrt. Der Westen hat vor allem im 2. Jahrtausend eine mehr individualistische und juridische Sicht entwickelt (...). Man braucht kein Prophet zu sein, um zu sagen, daß eine solche eucharistische Konzeption der Kirche ökumenisch von weitreichenden Konsequenzen ist".[44]

Wenn das erneuerte Liturgieverständnis so eng mit der Ekklesiologie des II. Vatikanums zusammenhängt, ist es allerdings auch davon betroffen, daß hier zwei Ekklesiologien unverbunden additiv zur Geltung kamen, eine hierarchisch-christologische und eine pneumatologische Sicht.[45] Doch ist von hier aus eine einseitige Konzilshermeneutik nicht berechtigt, wie sie leider auch von führenden Repräsentanten der römischen Kirche vertreten zu werden scheint, wenn die Liturgiekonstitution allein durch die Brille einer Communio hierarchica interpretiert wird.[46] Diese Spannung ist vielfach gerade in jüngsten römischen Verlautbarungen zu spüren.[47]

Der Pastoraltheologe Karl Bopp ist in diesem Zusammenhang sogar der Meinung, „daß die nachkonziliare praktische Umsetzung der Liturgiereform im Widerspruch steht zum erneuerten Kirchen- und Liturgieverständnis des Konzils selbst. Den tieferen Grund für dieses Defizit sehen wir in der dogmatisch nicht eindeutigen Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums und vor allem in den praktisch-strukturell nicht eingelösten Vorgaben ihrer theoretisch intendierten Volk-Gottes- und Communio-Ekklesiologie". Er kritisiert, daß entgegen dem erneuerten Kirchen- und Liturgieverständnis des Konzils die Reform „per Dekret durch die leitende Hierarchie, also ‚von oben', zu einem einheitlichen Zeitpunkt und in einer einheitlichen Form verpflichtend für die ganze römisch-katholische Kirche" eingeführt wurde.[48]

Allerdings fragt der Systematiker Bernd Jochen Hilberath: „Ist die liturgische Erneuerung nicht schon weiter als die Ekklesiologie und -praxie?"[49] Er hält es durchaus für wahrscheinlich, daß die Liturgiereform zur Subjektwerdung aller in der Kirche beigetragen hat. Das heißt dann aber auch, daß die liturgische Erneuerung zu einem veränderten Kirchen- und Gemeindeverständnis beigetragen hat, ja daß die „Liturgiereform als Mitte der Erneuerung der Kirche"[50] gelten kann.

3.4. Sakramententheologie

Der Rückgriff auf die Mysterientheologie Odo Casels in der Liturgiekonstitution[51] – achtmal findet sich der Begriff „Paschamysterium" (SC 5; zweimal SC 6; 61; 104; 106; 107; 109), in der Sache sehr viel öfter (vgl. SC 7) – hat die Sakramententheologie verändert.[52] Liturgie – und damit auch die Feiern der Sakramente und Sakramentalien – sind nunmehr als sakramentliche Feiern des Pascha-Mysteriums zu verstehen.[53] Damit wird die v. a. neuscholastische Verengung der Gültigkeit der Sakramente auf das Minimum von Materie und Form aufgebrochen und eine dialogische Sicht der Liturgie zurückgewonnen. Zu diesem Dialog zwischen Gott und Mensch gehört, daß Gott sein Volk anspricht, daß also in jeder liturgischen Feier eine

[38] Zur nachkonziliaren Entwicklung dieser Reihenfolge in verschiedenen Verlautbarungen vgl. Lengeling, E. J.: Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch. Endgültiger lat. und dt. Text. Einleitung und Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 17/18), Münster ^{4}1972, 165–169.

[39] Vgl. Richter, K.: Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Autiero, A. (MthA 62), Altenberge 2000, 117–130 (Lit.).

[40] Koch, K.: Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit, Freiburg 1999, 11.

[41] DEL III (wie Anm. 32), Nr. 6263–6285 (datiert vom 4. 12. 1988, veröff. 14. 5. 1989).

[42] Merkel, Fr.: Die römische Liturgie – 25 Jahre nach der Reform, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 41 (1990), 3–7, hier 3.

[43] Hier zitiert der Papst aus seinem Brief Dominicae Cenae vom 24. 2. 1980, Nr. 13, in: DEL II (wie Anm. 32), Nr. 3950.

[44] Text (vgl. Anm. 43) und Kommentar: Kasper, W.: Ein Leib und ein Geist werden in Christus. Schreiben über die Eucharistie Papst Johannes Pauls II., Freiburg 1980, 80f. Vgl. Thaler, A.: Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie, Freiburg 1988; Beinert, W.: Eucharistie wirkt Kirche – Kirche wirkt Eucharistie, in: StdZ 215 (1997), 665–678; ders.: Ekklesiologische Konsequenzen einer Theologie der Eucharistie, in: ebd. 736–746.

[45] So Acerbi, A.: Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella ‚Lumen Gentium', Bologna 1975. Vgl. Hilberath, J. B.: Communio hierarchica, in: ThQ 177 (1997), 202–219.

[46] Davon scheint geprägt: Ratzinger, J. Kard.: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg 2000.Vgl. dazu Gerhards, A., in: HK 54 (2000), 324–326; Richter, K., in ThRv 96 (2000), 324–326; Gy, M.: Ist „Der Geist der Liturgie" Kardinal Ratzingers dem Konzil treu?, in: LJ 52 (2002), 59–65.

[47] U. a. sieht das gegeben Hilberath, J. B.: Theologie der Laien. Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Laien-Instruktion, in: StdZ 217 (1999), 219–232. Vgl. Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung (QD 171), hg. v. Klöckener, M./Richter, K., Freiburg ^{2}1998.

[48] Bopp, K.: Prinzipielle Defizite in der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils? Eine pastoraltheologische Kritik, in: ALW 35/36 (1993/94), 121–134, hier 122f. Vgl. Güntner, D.: Wer reformiert Liturgie? Zu den Trägern der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Liturgiereformen (wie Anm. 1), 798–814.

[49] Hilberath, J. B.: „Participatio actuosa." Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms, in: Gottesdienst (wie Anm. 26), 319–338, hier 336.

[50] Richter, K.: Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche, in: Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, hg. v. Richter, K., Mainz 1991, 53–74.

[51] Kaczynski, R.: Was heißt „Geheimnisse" feiern? Über den Zusammenhang von Mysterientheologie und Liturgiereform, in: MThZ 38 (1987), 241–255.

[52] Vgl. u. a. Hünermann, P.: Reflexionen zum Sakramentenbegriff des II. Vatikanums, in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum, hg. v. Klinger, E. / Wittstadt, K., Freiburg 1984, 309–324.

[53] Vgl. Pahl, I.: Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996), 71–93. Der Katechismus der Katholischen Kirche (München u. a. 1993) macht das überdeutlich, wenn er den II. Teil über die Liturgie unter die Überschrift stellt: Die Feier des christlichen Mysteriums, Nr. 1066–1401 (S. 303–384).

Wort-Gottes-Verkündigung erfolgt, auf die dann die Gemeinde in Lob, Dank und Bitte antworten kann.[54] Die liturgische Feier der Sakramente kann also nicht mehr so verstanden werden, als ob es genüge, durch eine bestimmte Handlung und eine dazu zu sprechende Formel Gott zum Handeln zu veranlassen, was in der Vergangenheit nicht selten die Grenze zu magischem Mißverständnis gestreift haben mag. Die Neuordnung der Liturgie hat deutlich gemacht, daß nicht nur das, was als für die Spendung der Sakramente wesentlich angesehen wurde, von Bedeutung ist. So sprechen die liturgischen Bücher nicht mehr von materia und forma, zumal die jeweils herausgehobenen formulae sacramentales nicht ohne das anamnetisch-epikletische Segens- oder Weihegebet zu denken sind[55], das allerdings wesensgemäßer als Lobpreis und Anrufung Gottes bezeichnet werden sollte.[56] Von daher ist nun von wesentlichen Elementen der Sakramentenfeier zu sprechen, oder auch von den „wichtigen Elementen der Feier"[57], zu denen neben dem Lobpreisgebet auch der Wortgottesdienst gehört. Ohne diesen Ansatz wäre es schwer denkbar gewesen, daß Rom erst jüngst ein Eucharistiegebet als rechtgläubig anerkannt hat, in dem es keine Einsetzungsworte gibt, sogenannte „Konsekrationsworte" also fehlen.[58]

3.5. Glaube und Liturgie

Die Gemeinde bekennt in der Feier der Liturgie – der nach der Heiligen Schrift zweiten Quelle des Glaubens[59] – „den von den Aposteln empfangenen Glauben. Deshalb gilt: ‚lex orandi, lex credendi' (oder, wie Prosper von Aquitanien im 5. Jahrhundert sagt: ‚legem credendi lex statuat supplicandi'). Das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens; die Kirche glaubt so, wie sie betet. Die Liturgie ist ein grundlegendes Element der heiligen, lebendigen Überlieferung".[60]

Das bedeutet einerseits, daß die Liturgie auch Erkenntnisquelle anderer theologischer Disziplinen und nicht nur der Liturgiewissenschaft sein soll (SC 16; OT 16), denn sie „steht in engster Beziehung zum Glauben und zur Glaubenswissenschaft. Denn in der Liturgie wird der Inhalt des Glaubens und der Theologie, das Mysterium des Heils, das die ganze Geschichte der Menschheit durchzieht, unter heiligen Zeichen immer wieder gegenwärtig und wirksam ... Die Theologie hat – vor jedem Versuch zu spekulativ-systematischer Durchdringung – neben der Schrift unter den Zeugen der Überlieferung vor allem Texte und Riten der Liturgie zu befragen und sich an ihnen zu orientieren".[61] Für Theodor Schneider ist „der enge Zusammenhang von Kirchenverständnis, Glaubensüberzeugung und konkreter Liturgiefeier... durch die Auseinandersetzungen um die Liturgiereform ganz neu ins Bewußtsein getreten".[62] In einem grundsätzlichen Fragen der Bedeutung der „Liturgie als Thema der Dogmatik" gewidmeten Aufsatz macht Herbert Vorgrimler darauf aufmerksam, daß die Liturgie bei dogmatischen Begründungen „nicht in dem Maß und Umfang berücksichtigt wurde (und werden konnte), wie es ihr nach heutigem Erkenntnisstand gebührt". Und zudem müsse gesagt werden, daß die Dogmatik dort, wo sie die Liturgie berücksichtigt, „nicht systematisch, sondern eher zufällig auswählend vorgeht und daß sie bei der Weitergabe des Befundes den liturgischen Zeugnissen selber mehr Aufmerksamkeit schenken müßte als der später darauf aufbauenden Reflexion. Eine liturgiegeschichtliche Anstrengung könnte dazu helfen, spätere Überinterpretationen abzubauen und eine ursprüngliche, weitere Sicht zurückzugewinnen".[63]

Andererseits kann das Axiom „lex orandi – lex credendi" keine Einbahnstraße sein. Die Liturgie als Feier des Glaubens[64] ist wie die Theologie insgesamt Teil des Lebens der Kirche, die von einer sich rasch wandelnden Welt immer aufs neue befragt wird und deren eigene Einsicht in ihre Glaubensgrundlagen immer weiter vertieft werden muß.[65]

4. Angriffe auf die Liturgiereform

Nicht eingegangen werden muß auf die entschiedenen Gegner der Reform, die wie die verschiedenen traditionalistischen Bewegungen der Liturgiekonstitution und deren nachkonziliarer Umsetzung Häresie vorwerfen und damit faktisch außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehen.[66] Innerkirchlich problematischer scheint, daß es von Anfang an in der römischen Kurie selbst starke Kräfte gab, die auf unterschiedlichen Wegen bis heute versuchen, die Folgen der Liturgiekonstitution zu unterlaufen. Schon 1969 richten die Kurienkardinäle Ottaviani und Bacci einen Protest an Paul VI., dem sie eine „Kurze kritische Untersuchung des neuen Ordo Missae" beifügen, die mit dem Satz endet: „Das Aufgeben einer liturgischen Überlieferung, die vier Jahrhunderte lang Zeichen und Unterpfand der Einheit des Kultus war (und ihre Ersetzung durch eine andere Liturgie, die unausbleiblich ein Zeichen der Spaltung sein wird durch die zahllosen Freizügigkeiten, die sie unmittelbar autorisiert, und die schon an sich von zahlreichen oder offenen Verstößen gegen die Reinheit des katholischen Glaubens durchsetzt ist), erscheint, um es auf die mildeste Weise auszudrücken, als unabsehbarer Fehlgriff."[67]

Derartige Angriffe zeigten in Rom durchaus Wirkung. Eine der bedeutendsten ist die Wiederzulassung der Meßfeier nach dem Missale Romanum von 1962.[68] Obwohl diese Erlaubnis nur unter konkreten Auflagen gewährt wird, ist zu fragen, ob in Rom mit diesen und anderen Maßnahmen die Treue zum Konzil noch gewahrt ist. So kann es wohl als „eine Verhöhnung des Konzils"[69] bezeichnet werden, wenn Kurienkardinal Augustin Mayer 1988 die Priesterweihe im mittelalterlich-tridentinischen Ritual erteilt. Dazu Peter Hünermann: „Mir ist keine geschichtliche Parallele für eine solche Suspension von Beschlüssen eines rechtmäßigen Konzils bekannt".[70]

Ein Beispiel dafür, wie die Konzilsbeschlüsse durch die Kurie suspendiert wurden und werden, ist die Rechtszuständigkeit für die Ordnung der Liturgie, die vornehmlich nach SC 22 und SC 36 nicht mehr ausschließlich beim Apostolischen Stuhl, sondern auch bei den Bischöfen und Bischofskonferenzen liegt. Franz Nikolasch, der aus eigener Tätigkeit bei der römischen Gottesdienstkongregation besten Einblick hat, weist nach, wie über einzelne Stationen bis hin zum CIC von 1983 eine Einschränkung der Rechtszuständigkeit der territorialen Autorität und eine Stärkung der kurialen Kompetenz erfolgt. Am Ende verschweigt can. 838 des CIC jede rechtsrelevante Kompetenz der Bischofskonferenzen. So ist es den römischen Behörden gelun-

[54] Vgl. oben: 3.1. Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch.

[55] Kleinheyer, B.: Formulae sacramentales sacrorum ordinum, in: ZKTh 100 (1978), 620–626; ders., Preisung und Anrufung Gottes zur Feier der Sakramente, in: LJ 42 (1992), 3–24.

[56] So in: Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln u. a. 1971, 59: Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser.

[57] So in: Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Zürich u. a. ^{2}1992, Praenotanda Nr. 35, Pastorale Einführung Nr. 27.

[58] Es handelt sich um die Anerkennung der Anaphora von Addai und Mari, was angesichts DH 1321 und 1352, wonach die Verba Testamenti unabdingbar sind, gerade für die systematische Theologie von höchster Relevanz sein dürfte: Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Richtlinien für die Zulassung der Eucharistie zwischen der Chaldäischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens vom 20. 7. 2001, in: OR v. 26. 10. 2001, 7f; KNA-Dokumentation Nr. 1 v. 2. 1. 2002. Vgl. Richter, K.: Eine Ganzheit. Eine römische Entscheidung zur Bedeutung der Einsetzungsworte im Hochgebet, in: Gottesdienst 37 (2003), 22f.

[59] So der Teil B vom „Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985", in: VAS 68, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985, 10–18. Unter der Überschrift „Quellen, aus denen die Kirche lebt" werden „a) das Wort Gottes" und „b) die heilige Liturgie" genannt.

[60] Katechismus der Katholischen Kirche, München u. a. 1993, Nr. 1124.

[61] Lengeling, E. J.: Die Theologie des Weihesakramentes nach dem Zeugnis des neuen Ritus, in: LJ 19 (1969), 142–166, hier 142.

[62] Schneider, Th.: Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz ^{6}1992. Vgl. auch Lehmann, K.: Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens, in: LJ 30 (1980), 197–214.

[63] Vorgrimler, H.: Liturgie als Thema der Dogmatik, in: Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? (QD 107), hg. v. Richter, K., Freiburg ^{2}1987, 115f.

[64] Vgl. Richter, K.: Liturgie – Gottesdienst der Gemeinde, in: Liturgie zwischen Mystik und Politik, hg. v. Erharter, H. / Rauter, H.-M., Wien 1951, 9–28.

[65] Zur Diskussion von lex orandi – lex credendi vgl. Stuflesser, M.: Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (MthA 51), Altenberge ^{2}2000, 17–84.

[66] U. a. dazu: Bugnini, (wie Anm. 3), 299–325; Probst, M.: Die Liturgiereform des II. Vatikanums – eine Reform gegen die Frömmigkeit?, in: LJ 36 (1986), 222–237, hier 223–225.

[67] Vgl. Lengeling, E. J.: Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch. Endgültiger lat. und dt. Text. Einleitung und Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 17/18), Münster ^{4}1972, 66–75; Bugnini (wie Anm. 3), 307–315.

[68] DEL III (wie Anm. 32), Nr. 5685f. Vgl. Nussbaum, K.-O.: Die bedingte Wiederzulassung einer Meßfeier nach dem Missale Romanum von 1962, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen u. a. 37 (1985), 130–143.

[69] Häußling, A. A.: Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: ALW 31 (1989), 1–32, hier 30.

[70] Hünermann, P.: Droht eine dritte Modernismuskrise?, in: HK 43 (1989), 130–135, hier 133.

gen, „weitestgehend wieder jene Zustände herzustellen, wie sie vor dem Konzil bestanden... Wie in vielen anderen Bereichen hat auch hier die römische Kurie ihre Vorstellungen durchgesetzt, was ja nicht allzu schwierig war, da sie die Zuständigkeit für die Durchführung der Konzilsbeschlüsse innehatte und die Erarbeitung des neuen Kirchenrechts unter ihrer Leitung erfolgte. Es wäre wohl zuviel verlangt gewesen, wenn die römische Kurie ihre Vorstellungen von der Rechtsordnung in liturgischen Fragen aufgegeben und sich zum loyalen Vollstrecker von Konzilsbeschlüssen gemacht hätte, die zwar nicht in ihrem Sinne erfolgt waren, aber dennoch von der überwiegenden Mehrheit der Konzilsväter verabschiedet worden sind".[71]

Der jüngste Vorgang einer Suspendierung konziliarer und nachkonziliarer Beschlüsse durch die römische Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung selbst hat Reiner Kaczynski dokumentiert. Es geht um die fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution" ‚Liturgiam authenticam' vom 28. 3. 2001, die den „Gebrauch der Volkssprachen in den herauszugebenden Büchern der römischen Liturgie" regeln will.[72] Sie setzt die von Paul VI. approbierte Instruktion vom 25. 1. 1969, De interpretatione textuum liturgicorum, zur „Übertragung liturgischer Texte" außer Kraft,[73] die nicht eine wortgetreue Übersetzung des lateinischen Textes verlangte, sondern eine freie Übertragung in die jeweilige Kultur. Auf diesem Hintergrund haben Arbeitsgruppen der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet über ein Jahrzehnt lang eine vollständige Überarbeitung des deutschen Meßbuches vorgenommen und z. B. Leitlinien für die Revision der Gebetstexte erstellt.[74] Das dürfte Makulatur sein, wenn die neue Instruktion Anwendung fände, denn nunmehr sollen alle Übersetzungen wortgetreu den lateinischen Text wiedergeben, wobei sich Rom in Zweifelsfällen das Übersetzungsrecht selbst vorbehält. Innerhalb von fünf Jahren sollen zudem alle schon vorhandenen und von Rom ja genehmigten muttersprachlichen Bücher in neuer Übersetzung in Rom vorgelegt werden. Eine derartige Zentralisation liturgischen Rechts gab es selbst vor dem Konzil nicht. So darf wohl behauptet werden: Würde diese Instruktion „befolgt, so könnte man sie später nennen: ‚Instruktion zur Zerstörung der bisher ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution'".[75]

5. Die Rezeption der Liturgiekonstitution

Eine Analyse der nicht nur, aber vornehmlich in den jüngsten Entscheidungen der Gottesdienstkongregation erkennbaren restaurativen Tendenzen hat der ehemalige Erzbischof von Milwaukee vorgelegt.[76] Er befaßt sich u. a. mit den Vorwürfen, bei der Reform sei die Kontinuität mit der Tradition verlorengegangen, sie huldige einem Archäologismus, sei zu aufklärerisch und verwische den Glauben an die Realpräsenz sowie die Rolle des Priesters; damit verbunden sei die Ablehnung moderner Kultur und „das völlige Fehlen jeglicher theologischer Erörterung über die Rolle der Gemeinde ... Statt erbitterter Kontroversen über ‚Erneuerung' gegen ‚Restauration'" sollte die Kongregation „versuchen, nun einen Konsens in der Kirche darüber zu erreichen, was bei der Erneuerung wirklich vorteilhaft war und was an der gegen sie gerichteten Kritik berechtigt ist. Dieser Zugang scheint mehr in Einklang zu stehen mit dem, was Papst Johannes Paul II. zur Sprache brachte".[77]

Gegen Erwartungen „von rechts" hat der Papst die Reform nie zurückgenommen. Zum 25. Jahrestag der Konstitution[78] bekräftigt er deren Ziele, listet aber auch Schwierigkeiten und „irrige Anwendungen" auf. Er benennt sodann vier Faktoren für die Zukunft: vertiefte liturgische und biblische Bildung, Akkomodation an die Weltkulturen, Aufmerksamkeit für die neuen Probleme, Liturgie und Volksfrömmigkeit. Abschließend wünscht er, die Kirche möge „den starken Geistesantrieb" wieder entdecken, den sie „in jenem Augenblick verspürte, da die Konstitution Sacrosanctum Concilium vorbereitet, diskutiert, abgestimmt und veröffentlicht wurde und diese die ersten konkreten Auswirkungen erfuhr". Einer der weitsichtigsten theologischen Wegbereiter der Reform, Angelus Häußling, kritisiert an diesem Schreiben, daß die Reform als eine innerkirchliche Angelegenheit gesehen werde. Wenn es stimme, „daß seit dem Konzilsende ein Paradigmenwechsel der religiösen Erfahrung, der Sinnerfahrung überhaupt geschehen ist, darf dann Liturgiereform als ein binnenkirchliches Vorkommnis erachtet werden? Ist nicht mehr auch nach außen wirksam, wie in der Kirche Gott gehört und geehrt wird?"[79] „Hätte das Konzil die Kirche als eine geschlossene Gesellschaft definiert, wäre Liturgiereform einfach: nach Art der Sekten könnte die Kirche im trauten Kreis ein tradiertes Ritual pflegen, dem durchaus kulturhistorischer und denkmalpflegerischer Wert nicht abgesprochen werden dürfte." Das Konzil „hat Kirche aber anders gesehen; sie soll auf den Paradigmenwechsel der Geschichte reagieren. Das Konzil hat damit der Kirche ‚Liturgiereform', wie es sie verstand, ungeachtet der nicht absehbaren Schwierigkeiten als eine bleibende, niemals mehr abgeschlossene Aufgabe aufgetragen".[80]

Was die nachkonziliare Bewertung der Liturgiekonstitution, ihrer positiven wie auch negativen Seiten betrifft, ist die Literatur bis Ende der achtziger Jahre erschlossen hinsichtlich ihrer systematisch-theologischen Bedeutung wie ihrer pastoralliturgischen Aspekte, darunter auch liturgische Bildung, Inkulturation und Ökumene.[81] Daß bezüglich der konkreten Liturgiegestaltung vor Ort viel im argen liegt, darf nicht der Reform selbst angelastet werden. Hierfür gilt auch heute noch der Satz der deutschen Bischöfe, wonach „sich bei vielen Priestern und Laien, Kirchenmusikern und Religionslehrern, Theologieprofessoren und Studenten neben viel persönlicher Vertrautheit ein oft kaum begreifliches Defizit an gottesdienstlicher Bildung" zeige.[82] Doch ist sicher auch die positive Würdigung der Reform durch die Bischöfe richtig, wonach das Bewußtsein gewachsen ist, daß Liturgie nicht nur vom Priester, sondern von allen Versammelten gefeiert werde und dadurch das Gespür gewachsen sei, „daß die Mitfeiernden zueinander gehören und miteinander Verantwortung tragen füreinander und für die Welt"[83].

Für die Liturgie der Zukunft sollte gelten, daß sie fortwährender Inkulturation bedarf, daß sie von der Versammlung der Gläubigen her beschrieben werden und im Spannungsfeld von Martyria und Diakonia stehen muß.[84] Hinzuzufügen ist: Es bedarf ökumenischer Aufmerksamkeit[85] und einer missionarischen Dimension der Liturgie. Damit ist allerdings noch nicht sichergestellt, daß Gottesdienst nicht doch als „kulturelle Verhaltensanomalie" empfunden wird. Um dem vorzubeugen, zieht ein evangelischer Theologe vier Folgerungen aus den gesellschaftlichen Veränderungen:[86] Erstens kann und muß Glaube heute nur noch persönlich verantwortet werden. Das setzt, zweitens, voraus, daß die grundlegenden theologischen Fragen auch von allen verstanden werden können. Wo die gottesdienstliche Sprache aus innerer Notwendigkeit zur Sondersprache wird, darf sie den

[71] Nikolasch, F.: Das liturgische Recht zwischen Liturgiekonstitution und neuem Kodex, in: LJ 43 (1993), 141–159, hier 159. Vgl. Rau, St.: Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche (MthA 12), Altenberge 1990.

[72] In: Notitiae 37 (2001), 120–174; dt. Text: Notitiae 38 (2002), 236–295. Vgl. Kaczynski, R.: Liturgie in der Weite der Catholica? Fortschreitende Mißachtung und endgültige Aufhebung eines Konzilsbeschlusses, in: Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und die Vielfalt der Kirche (QD 192), hg. v. Franz, A., Freiburg 2001, 160–188.

[73] DEL I (wie Anm. 32), Nr. 1200–1242.

[74] Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der IAG, hg. von Nagel, E., Freiburg 1995.

[75] Kaczynski, R.: Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion, in: StdZ 219 (2001), 651–666, hier 666. Dazu Ratzinger, J. Card.: Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski, in: StdZ 219 (2001), 837–843.

[76] Weakland, R.: Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration, in: StdZ 127 (2002), 475–487.

[77] Ebd. 481 und 486.

[78] Vgl. Anm. 41.

[79] Häußling, A. A.: Nachkonziliare Paradigmenwechsel und das Schicksal der Liturgiereform, in: ThG 32 (1989), 243–254, hier 248.

[80] Häußling (wie Anm. 69), 30.

[81] Gregur, J.: Die nachkonziliare Bewertung der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium", in: Liturgiereformen (wie Anm. 1), 751–784; Jeggle-Merz, B.: Liturgia semper reformanda. Zum Stand der Liturgiereform in Deutschland, in: ebd. 815–833.

[82] Der liturgische Dienst, Papier Nr. 8 aus der Pressemappe der Deutschen Bischofskonferenz anläßlich des Papstbesuchs im November 1980.

[83] Zwanzig Jahre Liturgiekonstitution, in: Gottesdienst 17 (1983), 159.

[84] Vgl. Gerhards, A.: Aus der Geschichte lernen? Versuche über die Zukunft der Liturgie, in: StdZ 207 (1989), 473–484.

[85] Vgl. Schmidt-Lauber, H.-Chr.: Die Liturgiekonstitution in evangelischer Sicht, in: Liturgiereformen (wie Anm. 1), 785–797.

[86] Aeschenbacher, G.: Gottesdienst – eine kulturelle Verhaltensanomalie?, in: JLH 29 (1985), 123–127, hier 126f.

Bereich heutigen Sprachverständnisses nicht verlassen. Denn, so drittens, verlieren liturgische Sprache und Formen ihre Legitimation, wenn Liturgie unverständlich und dadurch eine Begegnung mit Gott erschwert wird. Und viertens ist die von vielen als Krise empfundene Situation des Gottesdienstes Teil der kirchlichen Gesamtproblematik, die nicht allein über die Liturgie gelöst werden kann: Die Feier des Glaubens setzt eine Gemeinschaft voraus und baut sie zugleich mit auf, die grundsätzlich glaubt.

In einer Gesellschaft, in der Gott nicht mehr vorkommt, ist zu prüfen, ob nicht auch die erneuerte Gestalt der Liturgie die Hemmnisse des Betens vermehrt, statt sie durch verständliche Formen und Sprache zu mindern. Bei einer sich missionarisch verstehenden Liturgie ist nicht mehr nur nach der Liturgiefähigkeit des Menschen, sondern verstärkt nach der Menschenfähigkeit der Liturgie zu fragen.[87] Es ist nicht ihre erste Aufgabe, Außenstehende zu werben, aber sie muß doch für ernsthaft Suchende offen sein, die Differenzierung der Kirchenzugehörigkeit wahrnehmen und katechumenale Gottesdienste entwickeln, was auch schon geschieht.[88] „Die Aufgabe der kirchlichen Autorität bestünde dann nicht nur in der Ordnung der Liturgie, sondern auch in der Ermutigung und Befähigung zu verantwortetem Umgang mit dem liturgischen Erbe und dessen Weiterführung im Sinne kreativer Aneignung, damit ‚Gott vollkommen verherrlicht und die Menschheit geheiligt' werde (SC 7)."[89]

Kein Zweifel, die Liturgie ist unabdingbar in den Wandlungsprozeß der Kirche einbezogen, denn einer Ecclesia semper reformanda entspricht notwendig eine Liturgia semper reformanda. Manche retardierende Weisung „von oben" könnte damit zusammenhängen, daß immer deutlicher erkannt wird, welche Konsequenzen die erneuerte Liturgie für das Kirchen- und Gemeindeverständnis hat. Der Rezeptionsprozeß der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums ist längst noch nicht abgeschlossen. Er wird aber aller Voraussicht nach zu einer Liturgie von einer weitaus größeren Vielgestaltigkeit führen, als es die Väter des II. Vatikanums ahnen konnten. Auf diesem Weg wird es „Spannungen und Auseinandersetzungen, überzeugende Lösungen und Fehlentwicklungen geben. Was es aber nicht geben darf, ist die lähmende Angst, die uns hindert, diesen Weg zu beschreiten".[90] Nur so kann die Liturgiereform ihr eigentliches Ziel erreichen, nämlich zur Mitte einer ständigen Reform von Kirche und Gemeinde zu werden. Es ist auch vierzig Jahre nach dem Konzil noch keineswegs sichergestellt, daß dieses Ziel umfassend erreicht wird.

[87] Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, hg. v. Kranemann, B. / Nagel, E. / Nübold, E., Freiburg 1999.

[88] Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, hg. v. Kranemann, B. / Richter, K. / Tebartz-van Elst, F.-P., Stuttgart 2000.

[89] Gerhards, A.: „Liturgie feiern mit Menschen von heute." Perspektiven der Liturgieerneuerung im deutschen Sprachgebiet, in: HlD 49 (1995), 217–226, hier 226.

[90] Meyer, H. B.: Die Feier der Eucharistie auf dem Weg zu katholischer Vielfalt, in: Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform, hg. v. Maas-Ewerd, Th., Freiburg 1988, 84–106, hier 100f.

Votum der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster zur Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils

von Klemens Richter

1. Anfrage aus Rom

Nach Auskunft der „Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando"[1] haben 37 katholisch-theologische Universitäten und Fakultäten außerhalb Roms auf die Anfrage des vatikanischen Staatssekretariates, Wünsche und Anregungen für das bevorstehende Konzil mitzuteilen, geantwortet, darunter fünf aus dem engeren deutschen Sprachgebiet: Trier, Bonn, Freiburg / Schweiz, Innsbruck und Münster.[2] Offensichtlich wurden die jeweiligen Ortsbischöfe beauftragt, den dort ansässigen Fakultäten diesen Wunsch mitzuteilen. So schreibt der Bischof von Münster, Michael Keller, am 29. Oktober 1959 an den Dekan der münsterschen Fakultät, Hermann Volk: „Der Staatssekretär Seiner Heiligkeit, Seine Eminenz Herr Kardinal Dominico Tardini, hat mich beauftragt, der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster mitzuteilen, daß er die Fakultät bittet, auch ihrerseits Wünsche und Anregungen für das kommende Konzil zusammenzustellen und daß er für einen solchen Beitrag zur Vorbereitung des Konzils sehr dankbar sein würde."[3]

Offensichtlich wurden die Fakultäten zumindest hierzulande von Rom nicht direkt angeschrieben, sondern der jeweilige Magnus Cancellarius. Ob das Staatssekretariat dabei an die Großkanzler aller Fakultäten herangetreten ist, muß zunächst offenbleiben. Jedenfalls erhält Dekan Volk, der spätere Bischof und Kardinal in Mainz, auf seine schriftlichen Anfragen wohl an alle deutschen Universitätsfakultäten vom 7. November 1959[4] abschlägige Antworten aus Tübingen vom 11., aus Freiburg vom 13., aus München vom 17., aus Würzburg vom 19. und aus Mainz vom 20. November, während Bonn am 9. Dezember mitteilt, „dass Se. Eminenz der Hochwürdigste Herr Kardinal-Erzbischof von Köln mir vorgestern (...) ebenfalls die Anregung des Herrn Kardinalstaatssekretärs mitgeteilt hat". Und Bonn ist dann ja auch die einzige deutsche Universitätsfakultät, von der außer Münster eine Stellungnahme bekannt ist.

Mit Schreiben vom 12. März 1960 überreicht Dekan Volk dem Bischof von Münster das Votum der Fakultät: „In mehreren Sitzungen hat die Fakultät das gewünschte Votum erarbeitet (...). Der deutsche Text ist der authentische, von der Gesamtfakultät beschlossene. Eine lateinische Übersetzung, von mehreren Kollegen gefertigt, ist beigefügt." Am selben Tage wird auch Staatssekretär Tardini, der Vorsitzende der päpstlichen Kommission zur Vorbereitung des Konzils (Commissio Antepraeparatoria pro Concilio Oecumenico), angeschrieben. Schon am 30. März bestätigt der zum Sekretär des Konzils ernannte Erzbischof Pericle Felici dem Bischof von Münster den Eingang des Votums.

Am 6. April 1960 wendet sich der deutsche Kurienkardinal Augustin Bea in einem mehrseitigen Brief an Dekan Volk, der diesem am 22. Mai das Votum ebenfalls zugeschickt hatte. Bea dazu: „Das Gutachten habe ich mit großer Zustimmung gelesen. Es berührt m. E. alle wichtigen Punkte, die in der heutigen Lage der Kirche und der Welt einer Klärung oder einer Bestätigung bedürfen." Ausdrücklich bezieht er sich auf den Abschnitt II. A.6 mit dem Wunsch nach einer Höherschätzung des Wortes Gottes und damit der Heiligen Schrift in der katholischen Kirche. Bea weist darauf hin, daß er schon auf dem pastoralliturgischen Kongreß in Assisi (14.–17. September 1956) „dieses Anliegen sehr nachdrücklich betont und damit große Zustimmung nicht nur in katholischen Kreisen, sondern auch bei nichtkatholischen Christen gefunden" habe, wobei „die Verwirklichung dieses Anliegens auch eine Auflockerung des Lateins in der Kirche mit sich bringen würde". Der Kardinal verweist darauf, daß die Anliegen III. 2b (Volkssprache bei der Sakramentenspendung), III. 3 (mehrjähriger Zyklus der Schriftlesungen), III. 6 und 7 (Überprüfung von Riten und Kirchenjahr) „schon in Angriff genommen" seien und der Wunsch von II. B.2 (die Einrichtung einer zentralen Institution für die Beziehung zur nicht-katholischen Christenheit und zur nichtchristlichen Welt) „gute Aussicht auf Verwirklichung" habe. Er sei sich „sicher, daß die allermeisten (Anm.: Punkte des Gutachtens) nicht nur von Ihrer Fakultät vorgebracht werden, sondern die Wünsche vieler sind. So werden sie sicher in ernste Erwägung genommen werden. Dabei wird man immer auch die heute brennende Frage der Wiedervereinigung aller Getauften in der einen katholischen Kirche vor Augen haben müssen", schrieb der Kardinal weiter. Schon zwei Monate später, am 5. Juni 1960, wird das „Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen" geschaffen, mit dessen Leitung er von Johannes XXIII. beauftragt wird.

Für die münstersche Fakultät von Bedeutung ist ein eigener Absatz des Schreibens von Kardinal Bea zu den Bemühungen um die Ökumene in Münster: „Der Plan eines Instituts zum Studium der re-

[1] Series I (Antepraeparatoria), vol. IV, pars II, Typis Polyglottis Vaticanis 1961.

[2] Trier, aaO. 737–770; Bonn, aaO. 773f.; Freiburg/Schweiz, aaO. 777–789; Innsbruck, aaO. 793f.; Münster, aaO. 797–803.

[3] Dieses und weitere genannte Dokumente befinden sich im Archiv des Dekanates der münsterschen Fakultät.

[4] In den Akten befindet sich nur der Durchschlag des Schreibens „Sr. Spektabilität dem Herrn Dekan der Theologischen Fakultät der Universität ..."

formatorischen Theologie gefällt mir sehr. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß in unserer eigenen Theologie die Fragen, die die anderen Getauften von uns trennen, gründlich behandelt und entsprechend dargestellt werden müssen." Die Bezeichnung „ökumenische Theologie" scheint ihm mißverständlich, „kontroverstheologisch" zu negativ, so daß er vorschlägt „Institut für Theologie der ökumenischen Bewegung", was ihm das Gemeinte aber auch nicht ganz zu treffen scheint. Wenig später entsteht an der Fakultät in Münster das „Ökumenische Institut", bis heute mit zwei Abteilungen und Professuren: „Geschichte und Theologie der Kirchen und religiösen Gemeinschaften aus der Reformation" sowie „Ökumenik und Friedensforschung" mit dem Schwerpunkt auf den Kirchen des Ostens.

Für die Erarbeitung des Votums haben mehrere Professoren der Fakultät eigene Vorschläge erstellt: Hermann Volk, Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte, der als Bischof von Mainz (1962–1982) selbst Konzilsvater war und sowohl als späterer Vorsitzender der Liturgiekommission (1964–1969) wie auch der Glaubenskommission (1969–1978) der Deutschen Bischofskonferenz an der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse beteiligt war; Emil Joseph Lengeling, Ordinarius für Liturgiewissenschaft, seit 1960 korrespondierendes Mitglied der Commissio Praeparatoria des Konzils, Konzilsperitus (1962–1965), von 1964 an zudem im Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia als Consultor und Relator mehrerer Studiengruppen tätig und auch als Mitglied der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz an der Umsetzung der Liturgiekonstitution beteiligt; Peter-Joseph Keßler, Ordinarius für Kirchenrecht; Josef Höffner, Direktor des Instituts für Christliche Soziallehre, ab 1962 dann als Bischof von Münster Konzilsteilnehmer, zudem ab 1969 als Erzbischof von Köln und Kardinal, 1976 bis 1987 als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz mit erheblichem Einfluß auf den nachkonziliaren Prozeß.

2. „Wünsche und Anregungen" der Fakultät für das angekündigte Konzil

I. Gottesglaube:

Das Konzil möge zur Stärkung der Gläubigen und als Bekenntnis vor der Welt den christlichen Glauben an den lebendigen Gott kraftvoll und elementar-religiös bezeugen und die entsprechenden Züge des christlichen Menschen- und Weltbildes verdeutlichen.

Näherhin wäre zu sagen:

1. Gott ist der Herr der Welt; in Christus ist Gott der Welt ein für allemal in Barmherzigkeit und Liebe zugewandt, um sie aus ihrer Verlorenheit in der Sünde zu retten.
2. Die Welt, durch Erschaffung und Erlösung Gottes Welt, entgleitet weder durch Entwicklung noch durch den Fortschritt der Naturwissenschaft und Technik dem bestimmenden Zusammenhang mit Gott. Die Welt ist nicht durch sich selbst vollendbar, sondern nur in der Herrschaft Gottes, näherhin Christi. Allen bösen Mächten der Verneinung und Vernichtung zum Trotz wird in der sieghaften Wiederkunft Christi seine Herrschaft sich durchsetzen und die Schöpfung ewiger Vollendung teilhaftig (Röm 8,21).
3. Das Konzil möge eine zeitgemäße Interpretation der Aussagen des Vaticanums über das Verhältnis von Glaube und Vernunft geben (kosmologische und geistesgeschichtliche Entwicklung, Wunder).

II. Kirche

A. Eine wesentliche Bedingung für die Wirksamkeit der Kirche, auch für die Wiedervereinigung aller Christen in der katholischen Kirche, ist ihre vollere Darstellung in Lehre und Leben. Dem würde dienen:

1. die Beschreibung der Kirche nicht nur als Leib Christi, sondern auch als Volk Gottes und als Braut Christi
2. die Beschreibung des Bischofsamtes und seine entsprechende Entfaltung in der Kirche
3. die Klärung der Frage, ob das Diakonat als selbständiges Amt wieder eingeführt werden soll
4. eine umfassende Beschreibung des Sakramentes der Firmung, insbesondere der Firmgnade
5. die Beschreibung der geistlichen Würde der Laien, seiner Rechte (vgl. IV. B.1). Pflichten und Möglichkeiten in der Kirche
6. die nachdrückliche Betonung des Wortes Gottes als Heilsrealität. Dadurch würde Gottes Wort in der Kirche höher geschätzt, das geistliche Leben in der Kirche befruchtet, die Seelsorge eine erwünschte Orientierung und Hilfe erhalten und die katholische Kirche auch als die Hüterin der hl. Schrift und als die in der Schrift beschriebene Kirche Jesu Christi leichter erkennbar.

B. Damit die Kirche ihre Aufgabe der nicht-katholischen Christenheit und der nicht-christlichen Welt gegenüber besser erfüllen kann, wäre

1. das Christliche auch in der nicht-katholischen Christenheit zu beachten
2. eine zentrale Stelle zu errichten
   a. zur Kenntnisnahme der nicht-katholischen christlichen Wirklichkeit
   b. zur Pflege von Beziehungen zu den nicht-katholischen Christen
3. entsprechende Stellen zu errichten mit gleichen Aufgaben in bezug auf das Judentum, den Islam und andere Religionen
4. die Einbeziehung anderer Kulturen zu erstreben (ihrer Werte, Denkweisen und Sprachen), insofern sie Ausdruck katholischen Glaubens und Lebens werden können
5. die Latinität der Kirche aufzulockern
6. in den Missionsländern eine ihnen gemäße Liturgie und Frömmigkeit zu fördern.

III. Gottesdienst

Der Kult ist als Selbstdarstellung der Gott verherrlichenden und das Heil vermittelnden Kirche eine ihrer wesentlichen Aufgaben und Dienste, sowohl für die Gläubigen wie für die Welt. Daher ist zu erwägen:

1. der Schutz der Mysterien gegen die Gefahr der Profanation besonders durch moderne Publikationsmittel
2. die Verwendung der Volkssprache
   a. in der Meßfeier
   b. bei der Sakramentenspendung
   c. im Stundengebet
3. die Vermehrung der Perikopen (in drei- oder vierjährigem Zyklus)
4. die Wiederherstellung der „Oratio fidelium"
5. lauter Vortrag und Straffung des Meßkanons
6. Überprüfung von nur geschichtlich verständlichen Riten in der Liturgie, insbesondere im Taufritus
7. Überprüfung des liturgischen Kalenders. Begrenzung der Heiligenfeste zugunsten des Herrenjahres auf universal bedeutende Heilige; stärkere Berücksichtigung der Märtyrer und Laienbekenner.

IV. Kirchenrecht

Die amtlich in Aussicht gestellte Anpassung des kanonischen Rechts an die gewandelten Zeitverhältnisse möge greifbar werden

A. in einem neugefaßten, dabei auch rechtssprachlich besser gefeilten „Codex repetitae praelectionis"

B. in folgenden sachlichen Einzelverbesserungen:

1. Ausgestaltung des Laien-Rechts
2. Reform der Vorschriften betr. Überwachung des Schrifttums (Vorzensur und Verzeichnis der verbotenen Bücher)
3. Ehe-Recht:
   a. Anpassung an die – im Vergleich zum CIC – schon vorgenommenen Verbesserungen im neuen Eherecht für die Ostkirchen
   b. Zurückschraubung der Geltung der (übersteigerten) Formvorschrift für das kanonische Eheversprechen auf den Rechtsbereich
   c. einwandfreie Klarstellung des kanonischen „Impotenz"-Begriffs
   d. Ersetzung des antiquierten Irrtums über die Sklaven-Eigenschaft durch den praktisch hochbedeutsamen Irrtum über eine (zumal: gesundheitliche) Eigenschaft des Partners infolge arglistiger Täuschung
   e. Beseitigung der Anerkennung von Vorbehalt oder Bedingung bei Erklärung des Ehewillens
   f. Sofern Änderung Nr. 3e untunlich: Abschaffung des wegen eines selbstverschuldeten Ehenichtigkeits-„Hindernisses" zugezogenen, seelsorglich bedenklichen Verlustes des Klagerechts einer Partei.
4. Prozeß-Recht:
   a. Ausgestaltung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit
   b. Fortbildung der hinter den Bedürfnissen zurückgebliebenen Gerichtsverfassung und -verwaltung
   c. Beschleunigung des kirchlichen (besonders: Ehe-) Prozeßgangs, wozu nötig ist:

aa. Bereitstellung einer genügenden Anzahl fachlich ausgebildeter und hauptamtlich tätiger Richter
bb. stärkerer Einbau des Prinzips mündlicher Verhandlung
cc. grundsätzliche Ausschaltung kommissarischer Vernehmungen (in Ausnahmefällen nur durch eigens geschulte Kommissare)
dd. Betrauungsmöglichkeit eines fachlich ausgebildeten Laien mit den Aufgaben eines (ständigen) Untersuchungs- (nicht: erkennenden) Richters

5. Straf-Recht:
Neben einer durchgreifenden Reform des gesamten Strafrechts insbesondere:

1. Einschränkung der Strafen latae sententiae
2. klare, übersichtliche Aufstellung der Folgen einer Besserungsstrafe (Zensur).

V. Moral:

Das Konzil möge:

1. die Gottes- und Nächstenliebe als das beherrschende Prinzip des christlichen Ethos und als wichtigste Aufgabe christlicher Erziehung herausstellen
2. die Berücksichtigung gesicherter anthropologischer Erkenntnisse (Reifungsprozeß der menschlichen Person, Integration von Sein, Können und Sollen) in Lehre, Imputation und Sakramentenpraxis (bes. Buße und Eucharistie sichern).

VI. Soziallehre:

Der durch die Industrialisierung hervorgerufene Wandel der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse stellt die katholische Soziallehre heute vor besondere Aufgaben. Zu ihrer rechten Orientierung möge das Konzil betonen:

1. Die katholische Soziallehre ist durch die Entfaltung spezifisch theologischer Kategorien (Erschaffung, Erbsünde, Bund, Volk Gottes, Kirche, Heilsgeschichte) über das Naturrecht hinaus zu entwickeln. Das würde auch ökumenisch bedeutsam sein, da in der protestantischen Soziallehre die theologische Betrachtungsweise vorherrscht. Allerdings darf das Naturrecht – gegenüber einem irrigen „übernatürlichen" Spiritualismus und Existentialismus – nicht vernachlässigt werden
2. Es müssen spezifische Leitbilder christlichen Lebens in der modernen industriellen Gesellschaft aufgezeigt werden, z. B.
   a. für Ehe und Familie
   b. für Arbeit und Beruf
   c. für die Pflichten gegenüber den größeren Gemeinschaften
   d. für das christliche Verhalten gegenüber der Fülle der Konsumgüter
   e. für das rechte Verhältnis von persönlicher Verantwortung und sozialer Sicherung
   f. für den Gebrauch der Freizeit
   g. für die Heiligung des Sonntags
3. Wert und Grenzen der Religionssoziologie und der Religionssoziographie sind zu umschreiben, damit die Seelsorge davon zwar den möglichen Nutzen habe, aber nicht durch eine „soziologistische" Methode verfälscht werde, d. h. nicht einem soziologischen Determinismus und einer soziologisch verbrämten Situationsethik verfalle.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Achenbach, Rüdiger / **Kriege**, Hartmut: **Die Päpste und die Macht.** – Düsseldorf: Artemis & Winkler 2002. 290 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–538–07141–1

Die beiden Redakteure des Deutschlandfunks (Abt. Kirche und Gesellschaft) haben dieses Buch als Begleittext zu einer gleichnamigen Sendereihe geschrieben, die von Oktober bis Dezember 2002 über den Äther ging. Es handelt sich also um kein im strengen Sinn wissenschaftliches Werk, wohl aber um einen (teilweise ziemlich raschen) Durchgang durch die Papstgeschichte, der im allgemeinen gut recherchiert, geschickt dargestellt und auf Strecken recht spannend zu lesen ist. Achenbach verdanken wir den Überblick über die ersten anderthalb Jahrtausende (bis zur Renaissance), Kriege beschäftigt sich mit den Päpsten vom 16. Jh. bis zum Pontifikat Johannes Pauls II. Titelgerecht stehen im Blickfeld vornehmlich die Bestrebungen der römischen Bischöfe, ihren auf das Petrusamt begründeten ekklesiologischen Anspruch auf die Vorherrschaft nicht nur über alle Kirchen, sondern prinzipiell auf die ganze irdische Welt auszudehnen. Spätestens seit dem Mittelalter zeigt sich ein bis heute anhaltender Antagonismus: Je weniger dieser Anspruch, politisch gesehen, wirklichkeitsgedeckt ist, um so nachdrücklicher akzentuieren die Amtsinhaber durch starken Zentralismus wenigstens ihre innerkirchliche Primatsstellung. Dieses Ringen ist noch nicht abgeschlossen; wir stehen mitten in einer erregenden Phase in der gleichfalls erregend gehaltvollen Geschichte des Papsttums. Der Wert der Darstellung liegt darin, die heutigen Konflikte und Auseinandersetzungen verständlich zu machen, die nicht zuletzt wegen der ökumenischen Relevanz der Thematik für den Zeitbeobachter bedeutsam sind. – Die kleinen Flüchtigkeitsfehler des Buches sollen nicht beckmesserisch aufgelistet werden, aber wenigstens eine Bildunterschrift schreit nach Korrektur: S. 199 sehen wir nicht die römische Kirche „San Ignazio", sondern die sog. „Palazzi del burò" in der Perspektive, die sich dem die Kirche „Sant' Ignazio di Loyola" verlassenden Betrachter bietet.

Pentling Wolfgang Beinert

Exegese AT

Spaller, Christina: **„Die Geschichte des Buches ist die Geschichte seiner Auslöschung ..."** Die Lektüre von Koh 1,3–11 in vier ausgewählten Kommentaren. – Münster: Lit 2001. IX, 291 S. (Exegese in unserer Zeit. Kontextuelle Bibelinterpretation, 7), brosch. € 25,90 ISBN: 3–8258–5395–0

Die vorliegende Studie stellt die stark überarbeitete Fassung einer Diss. dar, die 1998 von der Kath.-Theol. Fak. der Paris-Londron-Univ. Salzburg angenommen wurde. Nach einer Einleitung (1–7) folgt im 1. Kap. eine Einstimmung auf die Fragestellung der Studie (8–13). Auf sie folgt im 2. Kap. eine theoretische Grundlegung (14–67), deren praktische Umsetzung anhand von vier ausgewählten Kommentaren im 3. Kap. durchgeführt wird (68–201). Das 4. Kap. reflektiert die Ergebnisse des 3. Kap.s auf dem Hintergrund der im 2. Kap. vorgelegten Theorie (202–275). Im 5. Kap. schließen sich weitere Reflexionen in Form von Schlußfolgerungen und Diskussionspunkten an (276–282), die in einem Nachwort münden (283–291). Die Studie schließt mit einem Literaturverzeichnis (XI–XXIV).

Der Titel dieser auf hohem Niveau reflektierenden Studie ist zugleich auch ihre Programmatik und stellt ein Zitat des französischen Rabbiners M.-A. Ouaknin dar. Es bildet den Ausgangspunkt einer Untersuchung, der es nicht um die Auslegung eines biblischen Textes, sondern um die Darlegung des Verhältnisses zwischen einem biblischen Text und seinen Kommentaren sowie um das Aufzeigen der Differenzen zwischen den Kommentaren (4.84f) geht. Insofern ist diese Studie ein *Metakommentar* (68). Der Begriff „Auslöschung" ist in diesem Zusammenhang als Gegenbegriff zum Kunstwort „Vereindeutlichung" zu verstehen (1), denn durch die vielfältigen Kommentierungen, die ein Text im Verlauf seiner Überlieferungsgeschichte erfahren hat bzw. erfährt, wird durch die Hinzufügung von Sinn der sog. erste Sinn des Textes (2) bzw. seine ursprüngliche Aussage (276) verdeckt („ausgelöscht") und bleibt in der Fülle von Interpretationen unauffindbar. So endet das Streben der Kommentatoren nach Eindeutigkeit in einer Vielfalt von Deutungen, die auf die „letztendliche Nicht-Festlegbarkeit" (6) des mehrdeutigen Bibeltextes hinweist. An dieser Stelle ist bei der Vf.in eine begriffliche Ungenauigkeit festzustellen: Meint das Phänomen der „Auslöschung" ein Zudecken der *ursprünglichen Textaussage* (Singular!) durch die Vielzahl an Interpretationen (2.276)? Oder werden durch die Aufnahme einer Deutungsmöglichkeit des mehrdeutigen Textes in einer Kommentierung die übrigen im Text enthaltenen *Deutungsmöglichkeiten* (Plural!) zugedeckt (42)?

Wenn die historisch ursprüngliche Aussage eines Textes unbestimmbar ist oder eine Leerstelle (13) darstellt, dann ergeben sich aus der Sicht der Vf.in zwei zusammenhängende Konsequenzen: Die einzelnen Auslegungen eines Bibeltextes, die verschieden sein können und sich vielleicht sogar widersprechen, können nicht danach beurteilt werden, welche von ihnen der ursprünglichen Aussage des Textes am nächsten kommt (277.281). Vielmehr stellt sich die Frage, „ob nicht der ursprüngliche Sinn eines Textes darin besteht, neue Texte zu ermöglichen, ohne sich selbst darin zu erschöpfen" (278). In diesen neuen Texten (Kommentaren) erfährt der biblisch-kano-

nische Text eine Aktualisierung in ein jeweiliges gesellschaftliches Umfeld hinein, so daß mit seiner Hilfe Welt bewältigt wird (255) und der Leser/die Leserin eines solchen Kommentars sich selber besser begreift (42). Insofern achtet die Vf.in in ihrer Studie darauf, welche Denk- und Handlungsanweisungen die Kommentare ihren Lesern und Leserinnen mit an die Hand geben (84). So wird die Vielstimmigkeit eines Textes positiv bewertet, zugleich aber auch die gesellschaftliche Relevanz der Arbeit mit Texten betont (3).

In der theoretischen Grundlegung reflektiert die Vf.in zunächst das Phänomen der *Sprache*, wobei nachdrücklich auf die Polysemie der Sprache und ihre konkrete Verwendung im Alltag in unterschiedlichen Diskursen (Übernahme des Diskursbegriffs von M. Foucault) hingewiesen wird (16–28). Wie die Sprache Welt in Diskursen konstituiert, so stellen auch *Texte* literarische Inszenierungen von Wirklichkeit dar. Eine solche gedeutete Wirklichkeit geschieht kontextuell, d.h. unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen Verortung des Autors bzw. der Autorin sowie des Textfeldes, in den der Text hineingeschrieben und gelesen wird (Intertextualität wird von der Vf.in auf die Beziehung schriftlicher Texte beschränkt). Doch folgt auf die textliche Aneignung von Wirklichkeit sogleich deren Enteignung, denn über die Rezeption ihrer Texte durch den Leser und die Leserin hat der/die AutorIn keine Kontrolle (29–37). Im Unterschied zum rezipierenden Lesen betont die *Lektüre* die Mitarbeit des Lesers und der Leserin bei der Konstituierung einer Textbedeutung im Leseprozeß. Hierzu stellt die Vf.in verschiedene theoretische Ansätze vor (u.a. R. Barthes; U. Eco; J. Derrida; W. Iser; E. Lévinas; R. Rorty), um anschließend die Kontextualität und damit die Subjektivität des Textverstehens zu betonen, von dem auch die wissenschaftliche Lektüre nicht ausgenommen ist (38–50). Abschließend wird im Sinne der kritischen Moderne darauf verwiesen, daß Erkennen immer bestimmten *Erkenntnisbedingungen* unterliegt, die hinterfragt werden müssen (Dekonstruktion). Das gilt auch für die wissenschaftliche Lektüre (51–57).

Für die praktische Umsetzung der theoretischen Überlegungen wählt die Vf.in als kanonischen Text Koh 1,3-11 bzw. 1,4-11 und als Kommentar die Kommentierungen von A. Lauha, N. Lohfink, D. Michel und Th. Krüger aus (68–87). Sowohl die Auswahl des kanonischen Textes als auch der Kommentare wird nicht hinreichend begründet, denn die vielfältigen und widersprüchlichen Interpretationen (4) treffen auch für andere Koh-Texte zu (z.B. 7,15–22). Hängt die Wahl von Koh 1,3-11 bzw. 1,4-11 vielleicht mit der kompositorischen Anfangstellung des Gedichts im Koh-Buch zusammen, die eine textlich gewollte Mehrdeutigkeit mit sich bringt? Bei der Auswahl der Kommentare stellt sich die Frage nach dem eingegrenzten Zeitraum (1978–1990), denn die historisch-kritische Methode, deren Wissenschaftsideal (Eindeutigkeit und Objektivität) in dieser Studie kritisch beleuchtet wird, hat es auch schon vor 1978 gegeben. Was ist mit anderen Koh-Exegeten wie F. Ellermeier, W. Zimmerli oder O. Kaiser? Gerade weil die vier Kommentatoren mit ihren Interpretationen in einer langen Geschichte der „Auslöschung" von Koh 1,3 bzw. 1,4-11 stehen (276), hätte sich auch eine andere Auswahl nahegelegt, die u.a. auch jüdische Auslegungen (z.B. Midrasch KohR) oder frühchristliche Auslegungen (z.B. Hieronymus) berücksichtigt.

Um das Verhältnis der vier Kommentare zu Koh 1,3-11 bzw. 1,4-11 und auch zueinander transparent darzustellen, werden sie mit Hilfe eines Untersuchungsrasters analysiert (89–96).

Die anhand des Untersuchungsrasters durchgeführten Einzelanalysen zu den vier Auslegungen (97–201) zeichnen sich durch einen hohen Grad an Differenziertheit aus. Besonders gut wird zu A. Lauha herausgearbeitet, daß er Koh als pessimistischen Exponenten einer rational ausgerichteten jüdischen Lebensauffassung versteht, der auf negative Weise nicht nur die Botschaft des Evangeliums notwendig macht (evolutives Moment), sondern zur Konsequenz hat, daß das Christentum die Bewahrerin der eigentlichen atl.en Grundaussagen ist und somit an die Stelle des in der „ratio" verhafteten Judentums tritt (121f.242.269). Nach N. Lohfink wird das Gedicht Koh 1,4-11 im Gegensatz zu A. Lauha vom damaligen Leser bzw. Leserin positiv verstanden, insofern im Rahmen einer Synthese von jüdischem und griechisch-hellenistischem Weltgefühl die Ewigkeit und Herrlichkeit des Kosmos betont wird, an die der endliche Mensch nicht nur durch die Wiederholungen seiner Handlungen, sondern auch durch den Genuß des Augenblicks Anteil hat (149). In der Analyse zu D. Michels Kommentierung hebt die Vf.in nicht nur die Einschätzung Kohelets als erkenntnistheoretischen Skeptiker hervor (154.158.160f.167.169.173), sondern weist in einem „Michel-Faden" die suggestive Argumentationsweise von D. Michel nach (168f). Bei Th. Krüger wird nicht nur auf seinen historischen und rezeptionsorientierten Ansatz, in dem er Vorstellungen Lohfinks methodisch umsetzt, hingewiesen (179), sondern auch sein Verständnis von Koh 1,3–11 hervorgehoben, nach dem ein ethisches Handeln unter bestimmten Rahmenbedingungen in dieser Welt möglich ist (Gestaltung der Gegenwart), so daß sich dieser Text kritisch gegenüber einer resignativen Haltung, einer eschatologischen Heilserwartung und linearen Geschichtskonzeptionen verhält (177.199f).

Der Widerspruch zwischen dem wissenschaftlichen Anspruch von Eindeutigkeit und den vielfältigen Ergebnissen in den vier Auslegungen bedarf einer Reflexion der Bedingungen und Ansprüche von Wissenschaft, die letztlich den Anspruch auf Eindeutigkeit kritisch hinterfragt. Diese Reflexion der analysierten vier Auslegungen geschieht entsprechend der theoretischen Grundlegung zunächst auf *sprachlicher Ebene* (205–228). Anhand von ausgewählten Beispielen (1,6.8.10) weist die Vf.in auf die Übersetzungsproblematik hin, die sich u.a. in der Wahl eines deutschen Äquivalents für ein hebräisches Wort ergibt. Leider wird einerseits die Auswahl der Beispiele nicht begründet (warum nicht auch 1,5.7?), andererseits hätte eine Rezeption der gegenwärtigen Diskussion um den Äquivalenzbegriff in der Übersetzungswissenschaft (vgl. u.a. W. Koller, Einführung in die Übersetzungswissenschaft, Wiesbaden: Quelle & Meyer ^{5}1997, 159–300) zu einer differenzierteren Darstellung der Übersetzungsproblematik führen können. Überzeugend weist dagegen die Vf.in nach, daß die Einschränkungen der durch Wegfall der pragmatischen Sprachebene entstandenen Bedeutungsmöglichkeiten, die u.a. durch die Textabgrenzung / Textstrukturierung oder durch die Rekonstruktion der historischen Bedingungen erreicht werden soll, wesentlich durch das Selbstverständnis, den theologischen Denkhorizont und durch die gesellschaftliche Verortung der Kommentatoren mitbestimmt ist. Dies führt dann z.B. zu unterschiedlichen Bewertungen zentraler Lexeme des Gedichts.

Auf *textlicher Ebene* (229–244) zeigt sich, daß die Interpretation des Koh-Textes von der jeweiligen Textabgrenzung abhängt. Ausführlich stellt die Vf.in die Mehrdeutigkeit von Koh 1,3-11 bzw. 1,4-11 dar, indem sie auf textliche Leerstellen hinweist, die zwecks semantischer Eindeutigkeit die Mitarbeit des Lesers bzw. der Leserin erfordern. Da der Koh-Text als Textil verschiedene „Fäden" enthält, die von den jeweiligen Kommentatoren verschieden aufgenommen und unterschiedlich kombiniert werden, erhält der Text unterschiedliche „Einfärbungen". Die jeweilige Auslegung des Koh-Textes ist also rückgebunden an die jeweilige weltanschauliche Verortung des Kommentators (hermeneutischer Zirkel!), die bei A. Lauha durch ein christlich geprägtes Heilsschema mit antijudaistischen Elementen (Substitutionstheorie), bei N. Lohfink durch eine für Neuerungen „offene" Tradition, bei D. Michel durch Kohelet als erkenntnistheoretischen Skeptiker, der auf die Notwendigkeit des Glaubens an Jesus Christus hinweist, und bei Th. Krüger durch die ethische Frage nach den Handlungsmöglichkeiten des Menschen in der jeweiligen Gegenwart bestimmt ist.

Auf der *Lektüre-Ebene* (245–255) zeigt sich, daß im Zusammenspiel von Vorverständnis eines Kommentators und Mehrdeutigkeit des Textes sich in den Auslegungen unterschiedliche Interpretationsmuster ergeben, die zu gegensätzlichen Sichtweisen des Koh-Textes führen können.

Bei der Thematisierung der *Erkenntnisbedingungen* (256–275) fällt auf, daß alle vier Kommentatoren in ihren Kommentaren für die Koh-Figur bzw. für den Autor des Koh-Buches und für die möglichen historischen Leser und Leserinnen jeweils einen Erkenntnisrahmen festlegen. Indem die Erkenntnisbedingungen von damals seitens des Autors und des Lesers bzw. der Leserin rekonstruiert werden, soll dem Leser bzw. der Leserin von heute eine Hilfe an die Hand gegeben werden, den Koh-Text historisch korrekt zu verstehen, um ihn dann zu aktualisieren. Anhand von Beispielen wird gezeigt, daß die Rekonstruktion der damaligen Erkenntnisbedingungen mit den Erkenntnisbedingungen der jeweiligen Kommentatoren zusammenhängt (hermeneutischer Zirkel!). Dadurch wird der Objektivitätsanspruch einer historisch-kritisch ausgerichteten Auslegung empfindlich in Frage gestellt.

Abschließend stellt die Vf.in fest, daß die durch eine wissenschaftliche Methodik abgesicherte Suche nach Eindeutigkeit eine Mehrdeutigkeit durch die vier unterschiedlichen Auslegungen produziert habe. Diese Vielfalt, die nicht mit einer Beliebigkeit zu verwechseln ist, sei nicht negativ zu beurteilen, sondern enthalte ein „Freiheitsmoment" und „ein antiideologisches oder antidogmatisches Moment" (278). Mit dem Abschied von der Suche nach einer (historischen) Eindeutigkeit der Textaussage (281) verbindet die Vf.in die Ansicht, daß die jeweilige Auslegung nach ethischen und politischen Momenten beurteilt werden müsse. Dieses handlungstheoretische Kriterium, welches allerdings in der Studie methodisch nicht weiter entfaltet wird, zeigt, daß wissenschaftliche Auslegungen für sich nicht länger eine Neutralität beanspruchen können.

Die lesenswerte und viele wichtige Beobachtungen enthaltende Studie läßt von ihrem *Einsatz* und von ihren *Konsequenzen* her allerdings zwei Fragen offen: Warum setzt die Vf.in nicht beim 2. Nachwort (12,12–14) zu Koh ein, um das Phänomen der „Auslöschung" zu erklären? Das 2. Nachwort bildet über das 1. Nachwort (12,9-11) eine erste auf inhaltliche Eindeutigkeit zielende Auslegung des gesamten Koh-Buches, indem es die aus dem Buch stammende Aufforderung zur Gottesfurcht in 12,13 mit dem Gebotsgehorsam verbindet und auf diese Weise Koh der Tora annähert (vgl. bTSchab 30b). So sind weitere (rabbinische) Interpretationen des kanonischen Buches möglich. Und wie lassen sich die Ergebnisse dieser Studie methodisch umsetzen? Welche Konsequenzen haben sie für die Methodenvielfalt in der Exegese, besonders aber für die historisch-kritische Methode?

Warendorf Franz Josef Backhaus

Weber, Beat: **Werkbuch Psalmen.** Teil I. Die Psalmen 1 bis 72. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2001. 357 S., kt € 25,00 ISBN: 3–17–016312–4

Der Vf., ausgewiesen als wissenschaftlicher Exeget und danach „in einem emmentalischen Landpfarramt" tätig (5), möchte „als Psalmenfachmann" „Kolleginnen und Kollegen" „im kirchlichen Dienst" „den Zugang zu diesem biblischen Buch erleichtern" (6). Ein sehr löbliches Unterfangen, dem die Gattung der Werk- oder Arbeitsbücher in der Theologie insgesamt dient. Wie stellt der Vf. sich die Hilfestellung vor, und wer genau kann davon profitieren? Er möchte

die Erkenntnisse wissenschaftlicher Auslegung für alle jene zusammenfassen und auf praktische Situationen hin zuspitzen, die mit dem hebräischen Originaltext arbeiten können, aber weder Zeit noch genügend bibliographische Ressourcen besitzen, für jeden Bedarfsfall eine eigenständige, tiefschürfende Exegese anzufertigen. Es geht also in erster Linie um Pfarrerinnen und Pfarrer und um solche, die es werden wollen (5f). Der in solchen Fällen beliebte Hinweis, „Leserinnen und Leser ohne Hebräischkenntnisse" könnten das Buch ebenfalls verwenden (5), führt in die Irre, weil mindestens ein Drittel seines Textes explizit die hebräische Textgrundlage bzw. Kenntnisse der hebräischen Grammatik voraussetzt (vgl. Hinweise 6; 18f; 21f; 27).

Anlage, Schwerpunkte und Zielsetzungen des Werkbuches sowie Eigenarten der Psalmen und des Psalters breitet der Vf. skizzenhaft in der „Einführung" aus (17–47). Hier geht es um die Grundlinien des Unternehmens. Sie müssen vorrangig untersucht werden. Das Buch bringt stereotyp zu jedem Psalm Übersetzung, hebräisches Glossar und Erörterungen von „Form und Inhalt", „Struktur und Poesie", „Kontexte[n]" (landläufig: biblische Parallelstellen), „Anregungen für die Praxis" (sprich: Gemeindearbeit). Die „Einführung" erläutert jeden einzelnen Punkt: Der Vf. will dicht am hebräischen Text bleiben und „im Hebräischen gleiche Wörter (bzw. Wurzeln) nach Möglichkeit ebenfalls stets mit der gleichen deutschen Begrifflichkeit (bzw. Wortwurzel)" wiedergeben (17). Wer denkt dabei nicht an den Kampf James Barrs gegen den deutschen „Wurzelwahn"? (Vgl. derselbe, *Bibelexegese und moderne Semantik*, München 1965). Die hebräischen Gottesnamen sind beibehalten bzw. eingedeutscht (17), ohne daß irgendwo eine religionsgeschichtliche Einordnung geboten würde. Diese Fehlanzeige mindert den Informationswert des Werkbuches. Die sehr schwierige Frage nach der Funktion der hebräischen Verbalformen löst der Vf. kurzerhand durch ein modifiziertes Zeitstufenmodell (Affirmativkonjugation = Vergangenheit; Präformativkonjugation = in der Regel futurisch, präsentisch und modal: 17f); man sollte mindestens D. Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*, Bonn 1960, mit zu Rate ziehen. Die Zeilenstruktur des Psalms ist dem Übersetzer zu Recht wichtiger als die (spätere) Verszählung, auf ihr basieren Verse und Stanzen (= Strophen) (18).

Die Hermeneutik der Psalmen muß mit mehreren Verstehensfeldern und Zugängen rechnen. B. Weber stellt die für ihn wichtigsten als drei, einander teilweise überschneidende Kreise dar (21). Der historischen (sozio-kulturellen) Sichtweise steht das literarische Verstehen parallel. Beide gehen z. T. in die größere, wichtigere theologische Interpretation ein, welche die spirituelle Bedeutung der Texte damals und heute darstellt (21f). Im letzteren Zusammenhang bekennt sich W. zu einer wichtigen Metamorphose, die von manchen Forschern konstatiert und postuliert wird: „Auf dem Weg der Kanonisierung ist das Menschenwort der Psalmen (...) zugleich Gottes Wort *an* uns Menschen geworden." (22; vgl. 45). Das ist bedenkenswert, aber auch theologisch verführerisch: eine Umfunktionierung von Gebet in Offenbarung! Was jetzt noch in der „Einführung" folgt, ist eine lesenswerte, kompakte Analyse der literarischen Eigenarten von Einzelpsalmen und Psalter (23–47). Poetische Sprache und Struktur werden auf allen Textebenen, vom einfachen Satz bis hin zur kanonischen Psalterkomposition abgehandelt (vgl. 24–31; 40–44), weil sie transparent sind für multiple Sinndeutungen. Dabei geht es nicht um ästhetische „Schöngeistigkeit", sondern um herausfordernde, existentielle Bezeugung der Gotteserfahrung (31). Mit den verschiedenen Psalmengattungen sind auch unterschiedliche, konventionelle Sprachmuster und zeit- und kulturgebundene Metaphern gegeben; sie machen die Originalität des Zeugnisses kommunikabel (31–36; W. weist ausdrücklich auf die Verdienste der formgeschichtlichen Methode H. Gunkels hin, 32f). Die Tatsache, daß Psalmen dann in Gruppen überliefert wurden und schließlich zum kanonischen Psalter zusammenflossen, begründet neue Deutungsmöglichkeiten. Der Sammlungs- und Edierungsprozeß ist zwar äußerst vielschichtig und zeitlich ausgezogen (37–42), dennoch liegt ihm ein einheitlicher Plan zugrunde (42–46; hier melde ich stärkste Zweifel an: Wo in der Menschheitsgeschichte gibt es einen literarischen oder redaktionellen Entwurf, der durch Generationen von Akteuren folgerichtig ausgeführt worden wäre? Wäre die Kölner Dombaugeschichte ein Beweis?). Die „Fort-Lesung" aller Psalmen, meint W., ist „durchaus beabsichtigt". Sie vermittelt dem Betrachter „durch assoziative Verknüpfungen auch neue Sinndimensionen" (...) „allerdings nur dem sorgfältigen Leser, der das Gehörte im Herzen bewegt, meditiert, nachbetet." (45). Wenn man die durch kanonische Lektüre erschlossenen neuen Sinndeutungen als das interpretative Konstrukt der modernen Nachbeter ansieht, dann erscheint mir diese Erkenntnis sachentsprechend zu sein. Wir könnten auf dieselbe Weise unsere eigenen Gesangbücher, auf die W. ständig – aber nur punktuell – verweist, auf Stichwortassoziationen, Clusterbildung, Themenbögen hin analysieren, die nur zum kleinen Teil von den Redaktionsteams intendiert waren.

Die Auslegung der Einzelpsalmen (48–330) vollzieht sich in dem vorgegebenen Rahmen. Der Vf. schöpft gleichermaßen aus seiner wissenschaftlichen Arbeit und praktischen Erfahrung. Es gelingt ihm, in dem sechsteiligen Korsett von Übersetzung, hebräischem Glossar, Form und Inhalt, Struktur und Poesie, Kontexte [= biblische Parallelen], Anregungen für die Praxis (jeweils auch mit Verweisen auf Psalmnachdichtungen und Zitationen in evangelischen und katholischen, deutschsprachigen Kirchengesangsbüchern) auf stark begrenztem Raum eine große Menge nützlicher Informationen, Beobachtungen und Reflexionen zusammenzutragen. Eine relativ umfangreiche, thematisch mehrfach unterteilte Bibliographie (331–357) unterstützt den / die LeserIn in dem Bemühen, sich ein eigenes Bild von der Bedeutung eines gegebenen Psalms und der fortlaufenden Lektüre des Psalters zu machen.

Der langen Rede kurzer Sinn: W. legt mit seinem „Werkbuch Psalmen I" eine vom hebräischen Text herkommende, wissenschaftliche und praxisorientierte Anleitung vor, mit der fachlich Qualifizierte sich die Sprachdynamik und Theologie der atl.en Psalmen erarbeiten und Verkündigungswege in die Gegenwart finden können. Der Vf. konzentriert sich bewußt auf die poetologische Sicht der Texte (programmatisch: 22, letzter Absatz), weiß um manche Auslassungen und nennt seinen Entwurf u. a. darum „fragmentarisch" (5; 6). Trotzdem muß er oft auf die situative Verankerung der Psalmen im Tempel- oder Königskult, im Gerichts- bzw. Ordalverfahren, in Sängergilden und liturgischen Begehungen verweisen. Nur mißt er dem „Sitz im Leben" der Lieder und Gebete – wie die meisten Psalmenexperten – keine (oder nur minimale) kreative, textproduzierende Kraft zu. Dieses letztere Prinzip – die sozio-kontextuelle Genese besonders von gottesdienstlichen Überlieferungen – ist nun die Grundlage für meine eigene Psalmenforschung (vgl. *Psalms*, 2 Bde., Grand Rapids 1988 und 2001). Ich kann also die Beschränkung auf das Sprachgeschehen und die literarisch-poetische Gestalt der Psalmen von meinem Standpunkt aus leider nur als eine bedauerliche Reduktion bei der gegenwartsorientierten Sinnfindung beurteilen.

Marburg Erhard S. Gerstenberger

Exegese NT

Asiedu-Peprah, Martin: **Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2001. XIII, 280 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2, 132), € 49,00 ISBN: 3–16–147530–5

Die Diss. an der Australian Catholic University (St. Patrick's Campus, Melbourne) legt einen neuen Interpretationsvorschlag für die beiden joh Sabbatkonfliktszenen in 5,1–47 und 9,1–10,21 vor: M. Asiedu-Peprah deutet sie in Abgrenzung von einem regulären Gerichtsverfahren als „two party juridical controversies" (9). Demnach gehe es nicht um einen formalen juristischen Prozeß mit drei Parteien (den Anklägern, den Angeklagten und einem Richter), sondern um ein vorgerichtliches Verfahren, das gleichwohl ebenfalls einem festgelegten procedere unterliegt. Ziel dieser justiziablen Kontroverse zwischen zwei opponierenden Parteien ist der Versuch, „to convince the other party of the truthfulness of their position or claims in order to bring about a peaceful resolution of the conflict and effect reconciliation" (233). Gattungsgeschichtlich verweist der Vf. auf die prophetischen *Gerichtsreden* – so die auf H. Gunkel zurückgehende Gattungsbezeichnung – in Jes 1,2–4.10–17.18–20; Jer 2,2–37; Mi 6,1–16; Hos 2,4–25, in denen die Propheten polemische bzw. anklagende Worte an Israel richten, „to make Israel recognize her infidelities, and to convince her to turn to God by living according to the stipulations of the covenant" (235; vgl. 13–24). Hierbei handele es sich – gegen H. Gunkel – gerade nicht um reguläre Gerichtsverfahren, sondern um ein zweiseitiges Verfahren mit drei Strukturelementen: *Anklage, Verteidigung, Schlußfolgerung aus der Kontroverse* (16). Weitere Komponenten solcher Gerichtsreden (vgl. 19–24) können die Anrufung von Zeugen, Gerichtsgleichnisse und intervenierende Verteidigungen von dritter Seite sein (vgl. JHWH in 1 Sam 25,39; Spr 22,23; 23,11; Jer 50,34; 51,36). Dabei liege die Sinnspitze der prophetischen Gerichtsreden im AT wie in den joh Sabbatkontroversen nicht in antijüdischer Polemik und Ausgrenzung, sondern im Gegenteil in dem Versuch, den Opponenten aufgrund der Argumente und Zeugnisse zur Umkehr, Einsicht und Zustimmung zur eigenen Position zu führen.

Weil die Sabbatkontroverse in Joh 5 und ihre zugespitzte Entfaltung in Joh 9 jedoch nicht zu einem versöhnlichen Ergebnis führten, wird dann im JohEv ein reguläres Gerichtsverfahren, in dem eine unabhängige, dritte Instanz ein Urteil fällt, notwendig (vgl. 115f.234; vgl. 18,28–19,16). A. schließt deshalb auch die für Joh 5; 9 (und 18–19) sonst oftmals angeführten ironischen Rollenwechsel zwischen Anklägern und Angeklagten aus (vgl. 23.38.234; gleichwohl gesteht er solche Rollenwechsel für die atl. Gerichtsreden durchaus zu; 18). Adressat der joh Konfliktgeschichten und damit des JohEv.s insgesamt seien in der Konsequenz dieser Auslegung die nichtchristusgläubigen Juden, die sich von der Rechtmäßigkeit der Praxis und Position Jesu und damit auch seines christologischen Anspruchs überzeugen lassen sollen (vgl. 236.242–244).

Die exegetische Hauptthese dieser Studie hält nach Ansicht des Rez.en einer kritischen Prüfung nicht stand: Zwar ist die Unterschei-

dung zwischen zwei bzw. drei Parteien in Joh 5 und 9 einerseits und Joh 18–19 andererseits formal richtig, inhaltlich steht aber jeweils der gleiche christologische Offenbarungsanspruch zur Debatte, der von seiten „der Juden" durchaus in Personalunion als Ankläger *und* Richter (und Exekutive?) negativ beschieden wird (vgl. 5,16.18; 7,1.19.25.30; 8,37.40; 11,47–53). 11,53 spricht von einem expliziten Beschluß des Hohenrates, Jesus zu töten! Die joh Erzählführung in den Streitreden Joh 5 und 9 wie im JohEv insgesamt, die ein polemisches, disqualifizierendes Bild der Gegner Jesu entwirft, macht es wenig wahrscheinlich, daß sich nichtchristusgläubige Juden, die dem Christusglauben der joh Christen dezidiert entgegentreten, als Adressaten des JohEv in den solchermaßen gezeichneten Kontroversen angesprochen erkennen. Lassen sich die harten Worte Jesu an die Pharisäer in 9,39–41 wirklich plausibel als Versuch Jesu bzw. des Evangelisten verstehen, eben diese Opponenten zur Einsicht und Umkehr zu führen – in Form einer „rhetoric of persuasion" (154), die in 10,1–18 nahtlos fortgesetzt werde (vgl.151–157)?

Die wahren Adressaten der beiden Heilungs- und Begegnungssequenzen in Joh 5 und 9 werden doch eher in denen zum Zeugnis gerufenen und befähigten Geheilten erkennbar, die gerade in der Kontroverse mit den ihren Glauben ablehnenden „Juden" zu einem mündigen Glauben gerufen sind.

Würzburg Klaus Scholtissek

Umoh, Camillo: **The Plot to Kill Jesus.** A Contextual Study of John 11.47–53. – Frankfurt am Main / Bern / Berlin: P. Lang 2000. XX, 309 S. (European Universities Studies. Series 23. Theology, 696), brosch. € 45,50 ISBN: 3–631–36203–X

Die in Frankfurt St. Georgen erstellte Diss. von Camillus Umoh (Moderator Prof. Dr. J. Beutler SJ) greift eine leicht vernachlässigte und schnell übersehbare Perikope des Johannesevangeliums auf: den Beschluß des Hohenrates, Jesus umzubringen nach Joh 11,47–53. Anders als in den synoptischen Evangelien, die ein Synhedrialverfahren unmittelbar vor dem Pilatusprozeß kennen, erzählt das JohEv einen förmlichen Todesbeschluß seitens des Hohen Rates im unmittelbaren Anschluß und Zusammenhang der Auferweckung des Lazarus (11,1–44.45–46). Durch diese Vorverlagerung und in ihrer konkreten Gestalt kann der Evangelist sein eigenes Verständnis der Verurteilung Jesu zum Tode herausarbeiten. Eben dies ist das vielversprechende Thema der anregenden Untersuchung von U., die synchron arbeitet und zugleich auch die historische Rückfrage, literarkritische Überlegungen und den synoptischen Vergleich berücksichtigt. Wichtige Inspirationen für seine Thematik kann Umoh einem Aufsatz von J. Beutler entnehmen.[1] Die exegetischen Durchführungen wenden sich der Forschungsgeschichte zum gesamten Kap. 11 zu (die Studie von J. Kremer[2] dürfte hier freilich nicht fehlen), untersuchen 11,47–53 philologisch, semantisch und narrativ (vgl. nur die wichtige, in Übersetzungen oft übersehene Beobachtung der Rahmung von VV 47–53 durch συνάγειν), führen synoptische Vergleiche durch und reflektieren die Bedeutung des Zeichenwirkens Jesu im JohEv für die Verurteilung Jesu.

Unvermeidlich nimmt U. im Verlauf seiner Arbeit auch zur Frage nach „den Juden" im JohEv Stellung und nähert sich dieser sensiblen Frage aus einer neuen Perspektive: Hermeneutisch vorsichtig und umsichtig sucht U. einen vermittelnden Weg zwischen den beiden Positionen, die das Thema „die Juden" im JohEv ausschließlich innergemeindlich verorten oder ausschließlich einen externen Konflikt zwischen der joh Gemeinde und Synagogengemeinden als Ursache für die joh Polemik erkennen wollen (vgl. xv–xvi). Angesichts der joh Darstellung der Gründe für die Verurteilung Jesu zum Tode (vgl. 11,47f) hebt U. auf die Kooperation jüdischer Autoritäten und der Repräsentanten des römischen Imperiums ab. Entgegen der verbreiteten Ansicht, in den vier Evangelien lasse sich eine sukzessive Entlastung der Römer und Belastung „der Juden" aufweisen, betont der Vf. für das JohEv die Gemeinsamkeit beider Parteien, die hinsichtlich der Kriterien ihrer konkreten Machtausübung übereinstimmen: Machtmißbrauch um des Machterhaltes willen, taktisches Kalkül, Rücksichtslosigkeit gegenüber den Angeklagten bzw. dem Volk (vgl. xvii; 95.197.200–210.213–220 u. ö.). Joh 11,47–53 betone „the cooperation between the imperial authority and the Jewish local leaders"; letztlich agierten die jüdischen Autoritäten „as the local agents of the Roman imperial authority" (xvii). Jesus werde aufgrund dieser Konstellation zu einem Justizopfer, dem Recht und Gerechtigkeit vorenthalten wird (vgl. 54.135–137f). Aufgrund der erzählerischen Linienführung des Evangelisten offenbart dieses machtpolitisch und vom Eigennutz verblendete Vorgehen von jüdischer Autorität und übermächtiger römischer Gewalt, ohne es zu wollen, positiv das joh Modell von „leadership", wie es johanneisch von Jesus selbst bis in die letzte Konsequenz vorgelebt werde: Führungsverantwortung durch liebenden Dienst und Selbsteinsatz bis zur Selbsthingabe (xviii; 226–262 u. ö.). Überzeugend arbeitet U. heraus, wie Jesus, obwohl er persönlich in der Szene 11,47–53 nicht anwesend ist, als Kontrastmodell zum Hohenpriester Kajaphas profiliert wird (vgl. 55f). Die Hirtenrede 10,1–18 und die Fußwaschung in 13,1–20 lassen sich als nachdrückliche Veranschaulichungen der lebensrettenden Hirtensorge und des Freundesdienstes Jesu lesen (vgl. auch seine Deutung von 21,15ff). In 11,50–52 erkennt Umoh einen „process of redefinition and interpretation of tradition": Jesus erfülle nicht nur die Schriften, er bringe sie auch zur Vollendung (113) – eine These, die doch recht ungeschützt formuliert ist.

Abschließend bezieht U. das Ergebnis seiner joh Studien auf die politisch-soziale und innerkirchliche Situation afrikanischer Staaten in der Gegenwart ein (269–288): Staat und Kirche stellt das JohEv die Alternative vor Augen: Machtmißbrauch um der Macht und des Eigenwohls willen oder Führungsverantwortung in der Nachfolge Jesu, die dem Wohl der Menschen bis zum Einsatz des eigenen Lebens dient.

Würzburg Klaus Scholtissek

[1] Vgl. J. Beutler, Two Ways of Gathering. The Plot to Kill Jesus in John 11:47–53: NTS 40 (1994) 399–406 (= ders., Zwei Weisen der Sammlung. Der Todesbeschluß gegen Jesus in Joh 11,47–53, in: ders., Studien zu den johanneischen Schriften [SBAB 25], Stuttgart 1998, 275–283).

[2] Vgl. J. Kremer, Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1–46, Stuttgart 1985.

Kirchengeschichte

Kruse, Jens-Martin: **Universitätstheologie und Kirchenreform.** Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522. – Mainz: Philipp von Zabern 2002. XII, 452 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 187), geb. € 45,00 ISBN: 3–8053–2758–7

Die noch unter Bernhard Lohse begonnene Hamburger theologische Diss. greift die bereits mehrfach vertretene These auf, die Reformation sei nicht allein das Werk Luthers gewesen, sondern sei aus einem Gesprächs- und Kommunikationsprozeß akademischer Theologen oder aus einer gemeinsamen Bewegung in Wittenberg hervorgegangen. Die These ist dazu geeignet, das Format Luthers auf ein erträgliches Maß zurückzuführen und ihn somit leichter verstehbar zu machen. Sie hat sich allerdings daran zu bewähren, daß sie den vorhandenen Proportionen und erfolgten Impulsen gerecht wird. Und da wird es dabei bleiben müssen, daß Luther als Schriftausleger, theologischer Autor und Prediger seinen Kollegen weit voraus und eines Hauptes länger als sie alle war. Gleichwohl kann man sich mit dem Vf. auf seine weitflächige Explikation der These einlassen und verfolgen, was dabei herauskommt.

Man hätte erwarten können, daß mit der Bedeutung des Bibelhumanismus für die junge Wittenberger Univ. eingesetzt wird, aber darauf wird lediglich en passant eingegangen, obwohl sich das Schriftprinzip dann als die konstitutive Gemeinsamkeit herausstellt. Begonnen wird mit den Bibelauslegungen und dem Interesse an den Kirchenvätern bei Luther und seinem Ordensbruder Johann Lang. Die neuen Quellen zu Luthers differenzierter Beschäftigung mit Hieronymus sind vom Vf. nicht mehr berücksichtigt worden. Hinsichtlich Langs ist doch sehr zu fragen, ob er, abgesehen von seinem Humanismus, nicht sehr im Kielwasser Luthers gesegelt ist. Bei der Ausbildung der Wittenberger reformatorischen Theologie wird von Luthers Römerbrief-Vorlesung 1515/1516 ausgegangen. Offenbar plaziert der Vf. in ihr Luthers reformatorische Entdeckung, ohne die noch vorhandenen Unfertigkeiten bei Luther zu berücksichtigen. Zutreffend ist immerhin, daß die Disputation Bartholomäus Bernhardis *De viribus et voluntate hominis sine gratia* (25. Sept. 1516) in diesen Zusammenhang gehört und die Diskussion mit mehreren Wittenberger Theologen in Gang gebracht hat. Amsdorf, Karlstadt (nach Vorbehalten) und Dölsch (verzögert) schlossen sich Luther an. 1517 legten Luther und Karlstadt ihre großen Thesenreihen gegen die scholastische Theologie vor. Inwiefern Luthers Rezeption der deutschen Mystik von seinen Kollegen mitgemacht wurde, wäre vielleicht besonderer Untersuchung wert gewesen.

Der Beginn der Kontroverse um die Wittenberger Theologie wird mit den Ablaßthesen von 1517 angesetzt. Dazu ist allerdings zu vermerken, daß Luther in diesem Konflikt zunächst recht allein in Wittenberg stand. Karlstadt war nicht seiner Meinung. Ob man Luthers Heidelberger Disputation (1518) in den Wittenberger Diskurs einbeziehen soll, ist wie die Auseinandersetzung mit Prierias und Cajetan jeweils ein Problem für sich. Der Vf. ist insgesamt recht großzügig mit solchen Eingemeindungen, obwohl eine gewisse Zurückhaltung in dieser Hinsicht der Präzision seiner These wohl zugute gekommen wäre.

Luthers bedeutendster Kollege und Partner ist von Anfang an und bleibend zweifellos der im Zusammenhang der Wittenberger Universitätsreform 1518 berufene Philipp Melanchthon geworden. Daß der Name notorisch falsch abgesetzt wird, schmerzt. Zwischen Luther und Melanchthon lassen sich gegenseitige Beeinflussungen und Impulse feststellen, obwohl die Einpassung von Melanchthons Theologie in die Wittenberger Konzeptionen ein komplizierter Prozeß war, den der Vf. gar nicht erst weiter untersucht. Als dauerhaft komplex erweist sich das Verhältnis Karlstadts zu Luther, wobei freilich nicht zu vergessen ist, daß Karlstadt neben Luther zunächst der wirksamste Publizist der Wittenberger Theologie war. Aber Karlstadt verwickelte Luther in den Konflikt mit Eck. Bei der Leipziger Disputation teilte er nicht in allem Luthers Auffassung, obgleich nachträglich beide als Kampfgenossen erschienen. In der Kanonfrage brachen (nicht ohne Luthers Schuld) 1519 erhebliche Divergenzen auf. Insgesamt erweist sich Karlstadt ständig menschlich und theologisch als ein recht sperriger Kollege innerhalb der Wittenberger Universitätstheologie, und dies hätte die Untersuchung auch deutlicher herausstellen und in den Folgen abschätzen dürfen. Mit gewissem Spaß scheint das Team der Wittenberger Reformationstheologen bei der Franziskanerdisputation (1519) aufgetreten zu sein. Der Fortschritt der Reformdiskussion in Wittenberg ist an den diversen Thesenreihen der Diskursteilnehmer ablesbar. Die Verbrennung der Bannandrohungsbulle durch Luther 1520 samt dessen Deutung des Vorgangs wird zutreffend auch als akademisches Spektakel aufgefaßt. Hingegen gehört die Neuordnung der Armenfürsorge schwerlich in diesen Zusammenhang.

Während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg mußten die Wittenberger Reformer in der Tat vielfach ohne ihn agieren, wobei jedoch festzustellen ist, daß dies nicht immer gelang. In ihrer Bestreitung von Zölibat und Mönchsgelübden erreichten die Wittenberger, insbesondere Karlstadt, eben nicht die Grundsätzlichkeit Luthers. In der Ablehnung des Meßopfers bestand zwar Einigkeit, aber in der Deutung des Abendmahls und in seiner Ausgestaltung waren Differenzen vorhanden. Nichtsdestoweniger spricht der Vf. von einer gelungenen Führung vor Ort und will die Differenzen nicht überbewertet wissen. Am Fortgang der Reformen bzw. der Wirren in Wittenberg waren, wenn auch nicht allein, die Universitätstheologen beteiligt, ohne jedoch mit ihrer Autorität einvernehmliche Lösungen durchsetzen zu können. Dabei stimmte Luther mit ihnen, was Messe und Aufhebung der Gelübde anbetraf, überein, bremste aber ein übereiltes Vorgehen. Mit seiner evangelischen Abendmahlsfeier am Christfest 1521 sowie seinem weiteren Vorgehen brach Karlstadt einmal mehr aus der gemeinsamen Linie aus. Der Vf. sieht ihn damit an der Spitze der Wittenberger Reformer und als Vollender der dortigen Reformation. Das Resultat sei die reformatorische Neuordnung der Stadt Wittenberg gewesen. Karlstadt gilt aber nicht als der Alleinverantwortliche für die Abschaffung der Bilder und schon gar nicht für den Bildersturm. Der Neuordnung gebot dann der Kurfürst partiell Einhalt.

An Luthers Rückkehr von der Wartburg nach Wittenberg zeigt sich, daß er mit der Entwicklung in der Universitätsstadt nicht mehr einverstanden war. Ob das Problem der wohl überaus einseitig konservativen Information Luthers durch Hieronymus Schurf voll gesehen worden ist, kann man sich fragen. Jedenfalls wurde Karlstadt wegen des gesetzlichen Rigorismus seiner Ordnungen ausgegrenzt, und Luther nahm wieder die Zügel in die Hand. Der etwaige Fortbestand eines Wittenberger Teams mit Melanchthon, Bugenhagen, Amsdorf, Jonas und anderen wird vom Vf. nicht mehr im einzelnen bedacht.

Es ist nicht uninteressant, der vorliegenden Darstellung des gemeinsamen Agierens der Wittenberger Reformationstheologen zu folgen. Einzelne Aspekte und Zusammenhänge werden dabei auch besser als sonst erkennbar. Der allgemeine Blickwinkel auf die Anfänge der Reformation dürfte darin jedoch nicht gegeben sein. Dabei liegt es nicht so sehr daran, daß andere Aspekte in den Hintergrund treten. Das eigentliche Problem besteht in der Berücksichtigung und Gewichtung des Theologen Luther: Nähme man ihn aus der Wittenberger Mannschaft heraus, bliebe schwerlich genügend Substanz für die historischen Wirkungen. Nicht die geringste seiner Leistungen bestand allerdings darin, daß er eine Gruppe seiner Wittenberger Kollegen weitgehend zu überzeugen und zu gewinnen vermochte.

Münster Martin Brecht

Weitlauff, Manfred: **Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung.** Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, hg. v. Franz-Xaver Bischof / Markus Ries als Festgabe für Manfred Weitlauff zum 65. Geburtstag. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2001. VII, 632 S., geb. € 50,00 ISBN: 3–17–016967–X

Bei dem vorliegenden Bd handelt es sich um die FS zum 65. Geburtstag des Ordinarius für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München Manfred Weitlauff. Er reiht sich damit in den Typus von Festschriften für deutsche Kirchenhistoriker ein, die nicht in einer Sammlung (allzu häufig auch in einem Sammelsurium) von Aufsätzen und Beiträgen von Schülern und Kollegen des zu Ehrenden bestehen. Vielmehr werden zentrale, oft allerdings auch an abgelegeneren Orten erschienene Beiträge des Jubilars, gesammelt noch einmal vorgelegt, so daß sich von daher ein wichtiger Blick auf dessen kirchenhistorisches Wirken ermöglicht. Bei dem Tübinger Kirchenhistoriker Rudolf Reinhardt etwa dokumentiert die ihm gewidmete FS den Forschungsschwerpunkt Reichskirche (vgl. dazu Reinhardt, Rudolf: *Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der Frühen Neuzeit*, hg. von Hubert Wolf, Ostfildern 1998). In der FS für den Würzburger Kirchenhistoriker Klaus Ganzer spiegelt sich dagegen wesentlich seine Beschäftigung mit dem Konzil von Trient (vgl. Ganzer, Klaus: *Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und Theologisches Ringen*, hg. von Heribert Smolinsky und Johannes Meier, Münster 1997). Die FS Weitlauff dokumentiert ebenfalls einen der Forschungsschwerpunkte des Münchener Kirchenhistorikers, nämlich die Kirchen- und Theologiegeschichte des „langen 19. Jh.s" (1789–1918).

Auf rund 600 S. werden 14 Beiträge wieder abgedruckt, davon elf Aufsätze und drei Rezensionen, die sich allesamt durch eine gepflegte und lesbare Sprache auszeichnen. Manfred Weitlauff ist nicht nur ein Meister der Synthese und des Überblicks, wie sich beispielhaft an seinem exzellenten Artikel über die Säkularisation von 1802/3 und ihre Folgen zeigt (74–102), der für Studierende der Kirchengeschichte als erste Einführung in die Thematik durchaus geeignet ist. Andererseits zeichnen sich seine Beiträge durch die Entdeckung und Auswertung neuer, meist ungedruckter Quellen aus, die gekonnt in ein größeres, forschungsgeschichtlich abgesichertes Koordinatensystem eingeordnet werden. Hier sei nur auf die Beiträge über die Konversion des Grafen Friedrich Leopold zu Stohlberg (1–49), über den Konstanzer Fürstbischof Karl Theodor von Dalberg und seinen Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg (50–73), oder über den Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab (103–139) oder die Entstehung des Denzinger (140–190) verwiesen.

Die Aufsätze über die Dogmatisierung der *Immaculata Conceptio* 1854 und die Stellungnahme der Münchener Theologischen Fak. sowie über den Münchener Kirchenhistoriker Ignatz von Döllinger im Schatten des I. Vatikanums geben tiefe und erschütternde Eindrücke in diese für die neuere Kirchengeschichte so zentralen Ereignisse. Ein weiterer Schwerpunkt ist die Auseinandersetzung mit dem Thema Antimodernismus und Modernismus. Dabei öffnet der fast monographische Beitrag „Catholica non leguntur"?, Adolph von Harnack und die „katholische" Kirchengeschichtsschreibung (316–387) neue und bisher weitgehend unbekannte Einblicke in die protestantische Wahrnehmung dieser innerkatholischen Kontroverse. Mit „History or Apologetics" wendet sich W. mit Edmund Bischop (1846–1917), einem Modernisten *avant la lettre* zu (461–497). Nachhaltige Impulse für die Modernismusforschung sind allerdings von folgenden beiden Beiträgen W.s ausgegangen: Sein „Modernismus litterarius" (388–460) ist nach wie vor die entscheidende Darstellung des katholischen Literaturstreits um die Zeitschrift *Hochland*. W.s ausgiebige Rezension von Thomas Michael Loomes Diss. *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research*, Mainz 1979, erschienen in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1982, (498–544) dürfte der deutschen Modernismusforschung entscheidende Anstöße vermittelt haben. Ohne W.s Rezension wäre Loomes englischsprachiges Buch wahrscheinlich hier kaum zur Kenntnis genommen worden. So aber wurde es zu Initialzündung für einen neuen Forschungsboom im Bereich Modernismus. Loomes These, von W. auf den Punkt gebracht, von den beiden einander widerstreitenden Katholizismen im 19. Jh. und seine Annahme eines Etikettenwechsels (d.h. diejenigen, die Mitte des Jh.s als Liberalkatholiken bezeichnet wurden, heißen kurz vor der Jahrhundertwende Reformkatholiken und am Beginn des 20. Jh.s dann Modernisten; also Wechsel des Namens bei Identität der Sache) fehlt seither in keiner Arbeit über das Thema, wobei allerdings meistens nach W. zitiert wird. Ähnliches dürfte für die monumentale

Studie von Otto Weiß über die bayerischen Redemptoristen und ihre stigmatisierte Seherin Louise Beck, verbunden mit dem Phänomen der *Höheren Leitung*, gelten (588–595). Mit sicherem Blick erkannte der Münchener Kirchenhistoriker die forschungsgeschichtliche „Bombe", die in den rund 1200 S. von Weiß' Studie versteckt war. Seine Rezension hat nicht nur die kirchenhistorische Forschung maßgeblich angeregt, sondern dürfte bis in die literarische Verarbeitung des Phänomens der *Höheren Leitung* gewirkt haben.

Mit der vorliegenden FS hat man nicht den ganzen W. in der Hand, vielmehr wird hier lediglich einer seiner drei Forschungsschwerpunkte dokumentiert, die Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. Jh.s. Auf die beiden anderen, nämlich seine wichtigen Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Frühen Neuzeit und zum Leben und Werk von Joseph Bernhart, namentlich die Edition und Kommentierung seiner Lebenserinnerungen und Tagebücher, sei hier ausdrücklich hingewiesen. Der Bd zeigt, wie spannend Kirchengeschichte sein kann und wie gelungen W. sie aus Quellen aufbereitet, neu zum Sprechen bringt. Seine Beiträge belehren und unterhalten zugleich, was man nicht von jeder wissenschaftlichen Literatur behaupten kann. Sie verdienen weit über den engeren kirchenhistorischen Leserkreis hinaus Interesse. Vielleicht sollte zumal jeder Dogmatiker W.s Beitrag über die Entstehung des „Denzinger" lesen. Einschlägige Quellen werden dort ja meist nach Denzinger (jetzt Denzinger-Hünermann) zitiert. Wer die historischen Entstehungszusammenhänge dieser Quellensammlung kennt, ihre Auswahlkriterien und insbesondere ihre Aus- bzw. Weglassungen, der dürfte künftig den Denzinger, so brauchbar er auch und gerade in seiner deutschen Übersetzung ist, mit größerer Vorsicht benutzen.

Münster Hubert Wolf

Theologiegeschichte

Biemer, Günter: **Die Wahrheit wird stärker sein.** Das Leben Kardinal Newmans. – Frankfurt: Peter Lang 2000. 567 S. (Internationale Cardinal-Newman-Studien, 17), geb. € 50,10 ISBN: 3–631–35747–8

Um John Henry Cardinal Newman ist es nach dem Konzil bei uns still geworden. Während des Konzils noch als ‚geheimer Peritus' gefeiert, ist im deutschen Sprachraum nach Heinrich Fries, der Newmans Impulse für einen personalen Glaubensvollzug in einer erneuerten Fundamentaltheologie integrierte, systematisch wenig geschehen. In den letzten Jahren zeichnet sich jedoch eine neue Aufmerksamkeit ab. In seiner Ansprache während des Konsistoriums der neuen Kardinäle am 21. Februar 2001, dem 200. Geburtstag Newmans, erwähnte ihn Papst Johannes Paul II. In Übereinstimmung mit vielen Beiträgen auf dem am Tag zuvor zu Ende gegangenen Newman-Kongreß in Rom verwies der Papst auf Newmans Auseinandersetzung mit dem theologischen Liberalismus, also auf Newmans Auseinandersetzung mit der Position, daß es keine Wahrheit in der Religion gebe, und ein Bekenntnis so gut wie das andere wäre und Religion Privatsache sei, über die öffentlich nicht gesprochen werden dürfe. Newman, so der Tenor der höchstkirchlichen Aussagen, habe diese Herausforderung als die größte Bewährungsprobe für Glaube und Kirche angesehen. Doch Newman hat diesen Liberalismus nicht nur abgelehnt, sondern in seiner Bedeutung und Unausweichlichkeit beschrieben, und dessen positiven Impulse für den Glauben nicht einfach negiert. Es ist daher wichtig, den weiten Horizont Newmans im Auge zu behalten; ja es wäre gut, uns von seiner Weite heute von unseren Untergangsängsten befreien zu lassen.

Für die Wahrnehmung des großen Horizontes hat uns der Altmeister der deutschen Newman-Forschung ein epochales Werk geschenkt. Biemers Biographie ist meiner Ansicht nach die erste deutsche Biographie, die den Vergleich mit den großen englischen Biographien seit Ward nicht zu scheuen braucht. Ja mehr noch: mit dieser Arbeit hat er einen bleibenden Beitrag zur biographischen Arbeit geleistet. Weil er seine Biographie stark auf die autobiographischen Dokumente aufbaut, also Newman von sich selbst her zu verstehen lehrt, und den englischen und kirchlichen Kontext seiner Zeit nicht vernachlässigt, kann er die wichtigsten theologischen und philosophischen Beiträge Newmans verläßlich aus ihrer jeweiligen Situation heraus auslegen. Dabei geht es dieser Biographie aber nicht, hier ist der Fundamentaltheologe und Religionspädagoge B. immer erkennbar, um eine Darstellung des Gewesenen, des Historisch-Musealen, sondern immer wieder um die Frage: Wie ist Glaube heute möglich? Die Newmanbiographie B.s erweist sich als Darstellung einer exemplarischen Glaubensgeschichte in der Moderne, die den Leser zur „Nachfolge" einlädt. B.s Biographie überrascht den Kenner immer wieder mit ungekannten Perspektiven und Informationen. Sie erweist sich aber in gleicher Weise als verläßliche Einführung und Vertiefung in Newmans Leben und Werk. Ich habe keinen relevanten Text vermißt.

Newmans Theologie erwächst aus der Auseinandersetzung mit der englischen Tradition, philosophisch von Bacon über Locke bis Hume und Mill, theologisch in Aufnahme der katholischen Renaissance Hookers, der Wiederentdeckung der Kirchenväter als Norm der Kirche und dem Einsatz für eine Erneuerung der etablierten Staatskirche am Kriterium der Apostolizität. Wie sich dieser Weg entwickelt und zum Konflikt in der anglikanischen Kirche führt, wie er an diesen Orientierungen auch nach seiner Konversion 1845 festhält und die Schwächen der römisch-katholischen Kirche damit zu beheben versucht, was wiederum zu Konflikten führen mußte, ist bei B. spannend dargestellt: Theologiegeschichte als Lebensgeschichte.

Auch B. hebt den Protest des Anglikaners gegen den theologisch-liberalen Relativismus seiner Zeit hervor. Kronzeuge hierfür ist die Biglietto-Rede Newmans, also die Rede anläßlich seiner Kardinalsernennung. Wir Katholiken sollten aber darauf achten, nicht in die alten Gräben des „Anti-Modernismus" zu verfallen, und den Glauben wieder gegen jemanden aufzubauen. Wir dürfen daher die letzten Worte dieser Rede nicht überhören: „Manchmal wird der Feind zum Freunde; bisweilen wird ihm das besondere Gift des Übels geraubt; das so drohend aussah; manchmal wird er selbst vernichtet; manchmal tut er gerade soviel, als heilsam ist, und wird dann vertrieben. Gewöhnlich hat die Kirche nicht mehr zu tun, als in ihren eigentlichen Pflichten zu verharren in Vertrauen und Frieden; stille zu sein und das Heil Gottes zu schauen". Daß die Biographie nun bereits in der zweiten Auflage erscheinen konnte, und nicht nur hinsichtlich der Bildqualität und kleinerer Fehler verbessert wurde, sondern auch inhaltliche Neugewichtungen hat (v. a. zum „Dream of Gerontius"), weist nicht nur auf die Weite und noch keineswegs ausgelotete Tiefe des Werks Newmans hin, sondern auch auf das Engagement des Autors. Jede Beschäftigung mit Newman wird dieses Werk als verläßliche Hinführung und bleibende Orientierung schätzen. B.s Biographie repräsentiert auch als Werkeinführung den Standard deutscher Newmanforschung für die kommende Generation.

Innsbruck Roman A. Siebenrock

Marschler, Thomas: **Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin**, 2 Bde. – Münster: Aschendorff Verlag 2003. 705 u. 315 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge 64/I–II) kt € 119,00 ISBN: 3–402–04017–4

Das Thema „Auferstehung" ist in jüngster Zeit exegetisch (s. die Debatte über die Thesen von Gerd Lüdemann) wie dogmatisch (s. die Kontroverse zwischen Hans Kessler und Hansjürgen Verweyen) wieder in den Mittelpunkt eines theologischen Diskurses gerückt. Verbunden damit sind, wie der Vf. einführend dokumentiert, auch Urteile über die scholastische Tradition: Da ist z. B. die Rede von einer quasi monophysitischen Christologie, einer Trennung der Offenbarung von der Geschichte oder von einem triumphalistischen Verständnis der Auferweckung. Vor diesem Hintergrund will der Vf. dogmengeschichtliche Kärrnerarbeit leisten. Genauerhin geht es um die Untersuchung aller wichtigen Aussagen über Auferstehung und Erhöhung Christi in den 150 Jahren zwischen Hugo von St. Viktor und Thomas von Aquin, die unter dem Namen „Scholastik" zu einem der bleibend normativen Bezugspunkte theologischen Denkens geworden sind. Mit guten Gründen schreibt der Vf. in seinen Vorbemerkungen: „Im Werk des Thomas von Aquin, so werden wir aufzuzeigen versuchen, hat die seit der Frühscholastik einsetzende Entwicklung der Lehre über Auferstehung und Himmelfahrt Christi einen gewissen Abschluß und sicher auch Höhepunkt erreicht. Es darf wohl ohne allzu große Bedenken behauptet werden, daß in unserer Studie das Wichtigste dessen zur Sprache kommt, was in der mittelalterlichen Scholastik, ja der vormodernen Theologie insgesamt über Auferstehung und Himmelfahrt Christi gelehrt worden ist" (6).

Innerhalb der bisher geleisteten Forschung gibt es zwar einige Arbeiten zur scholastischen Eschatologie (N. Wicki, C. Trottmann, R. Heinzmann, H. J. Weber), nicht aber eine durchgehend vergleichende Analyse der Aussagen zur Auferstehung und Himmelfahrt. Wo die Aussagen des Aquinaten über die Heilswirksamkeit des Lebens Jesu und speziell der Auferstehung behandelt wurden (J. P. Torell, G. Lohaus, I. Biffi, B. Mondin), fehlt der Vergleich mit den entsprechenden Thesen der vorausliegenden Scholastik. In dem wegen

seiner mangelnden Methodenreflexion umstrittenen „Handbuch der Dogmengeschichte" lassen die Faszikel, die einen Überblick über die scholastische Christologie vermitteln sollen, bis heute auf sich warten. Und die der Frühscholastik geltenden Arbeiten des Bamberger Weihbischofs Arthur Michael Landgraf behandeln zwar einzelne Aspekte, bieten aber keine genetische Betrachtung.

Der Vf. will sich ausdrücklich auf die dogmengeschichtliche Analyse beschränken und also seine Ergebnisse nicht noch einmal, kritisch oder bestätigend, in Beziehung setzen zu Positionen im Diskurs der Gegenwart. Drei Schritte bestimmen das methodische Vorgehen der Untersuchung: (1) Die bisher nirgendwo vorgenommene umfassende Sichtung des verfügbaren Quellenmaterials (s. dazu den angehängten Editionsband mit bisher unveröffentlichten Texten zum Thema); (2) die Behandlung der christologischen Lehrstücke, in denen für das Verständnis der Auferstehung Jesu entscheidende Weichenstellungen vorgenommen wurden; (3) die vergleichende Darstellung der scholastischen Deutung von Auferstehung und Himmelfahrt Christi nach ihren inhaltlichen Schwerpunkten in chronologisch-vergleichender Form.

Mit einer geradezu bewundernswerten Gründlichkeit sichtet der Vf. im ersten Teil seiner Arbeit alle für sein Thema relevanten Quellen. Dabei erweist er sich als ein in jeder Hinsicht souveräner Kenner der mittelalterlichen Geistesgeschichte und Forschungslandschaft. Bis in die feinsten Verästelungen von Zuordnungs- und Datierungsfragen geht er jedem Hinweis nach und urteilt stets differenziert und vorsichtig. Auf diese Weise wird der erste Teil seiner Dissertation zu einer Fundgrube nicht nur für Theologen, die an den scholastischen Aussagen über Auferstehung und Erhöhung interessiert sind. Über einen Zeitraum von ca. 150 Jahren, angefangen bei den vorscholastischen und monastischen Theologen des 12. Jh.s (Honorius von Autun, Rupert von Deutz, Wilhelm von St. Thierry, Bernhard von Clairvaux, Petrus Alfonsi, Hervaeus von Bourg-Dieu, Gerhoch von Reichersberg) über die Schulen von Laon, der Viktoriner, des Peter Abaelard und des Gilbert von Poitiers bis hin zu den Summisten der Wende zum 13. Jh. und den Autoren der Hochscholastik, sichtet der Vf. eine schier unglaubliche Fülle von Material, um zu eruieren, welche Texte eine genauere Betrachtung erfordern und welche vorhandene Argumente lediglich tradieren. Er ordnet seine Entdeckungen ein in das jeweilige Gesamtwerk, charakterisiert Entwicklungslinien, macht aufmerksam auf neue Frage- und Argumentationsmuster und bewegt sich – man darf ohne Übertreibung sagen: bei jedem Autor, den er untersucht – auf dem aktuellen Forschungsstand. Ohne in dieser Rez. die immensen Vorarbeiten auch nur annähernd würdigen zu können, verweise ich exemplarisch auf die Ausführungen zu Robertus Pullus (23), zu Petrus von Wien (25), zu dem von Kardinal J. P. Pitra veröffentlichten Material des Kreises um Odo von Ourscamp (29), zu Gaufried von Poitiers (35), zur Paulinenglosse des Johannes von Rupella (44f), zum Sentenzenkommentar des Dominikaners Richard Fishacre (53f), zur „Legenda aurea" des Jacobus de Voragine (57f) und zum Strukturvergleich zwischen Alexander von Hales und Thomas von Aquin (76f).

Zusammenfassend (vgl. 88ff) stellt der Vf. fest:

(1) Innerhalb der ersten Hälfte des 12. Jh.s ist das Thema „Auferstehung/Himmelfahrt" in den Hauptwerken der schulbildenden Autoren Anselm von Laon, Abaelard, Hugo von St. Viktor und Gilbert von Poitiers ein Nebenthema, das – wenn überhaupt – in unterschiedlichen Kontexten (Christologie; Eschatologie; teilweise auch innerhalb der Sakramentenlehre) behandelt wird. Weil die Sentenzen des Petrus Lombardus (um 1158 veröffentlicht) ein immer wieder kommentiertes „Schulbuch" wurden, hat sich das weitgehende Fehlen des Themas in diesem Werk besonders ausgewirkt. Ein Vergessen kann angesichts der ständig geübten Kommentierung der Schriften des NTs nicht der Grund sein. Vermutlich wirkt hier die patristische Tradition fort, von der Reinhart Staats behauptet, in ihr sei das Osterereignis kein eigenes dogmatisches Thema, sondern diene der Stützung des Inkarnationsdogmas.

(2) Während der größere Teil der Summisten des ausgehenden 12. Jh.s (Petrus von Capua, Stephan Langton, Gaufried von Poitiers, Robert Courson, auch Wilhelm von Auxerre und Hugo von St. Cher) die Auferstehung Christi im eschatologischen Kontext (Zusammenhang der „resurrectio nostra" mit der „resurrectio Christi"; Beschaffenheit des Auferstehungsleibes etc.) behandeln, gibt es immer häufiger Autoren, die zu einer christologischen Verortung dieses Themas neigen.

(3) Wo Auferstehung und Erhöhung betreffende Fragen von der Christologie getrennt werden (z. B. im vierten Buch der Sentenzen), kommt es nicht selten zu einer Fokussierung der Diskussion auf naturphilosophische Fragen.

(4) Zwischen 1230 und 1260 (zwischen den Summen der ausgehenden Frühscholastik und den Hauptwerken der Hochscholastik) entstehen Quästionengruppen, in denen die bisher in verschiedenen Kontexten behandelten Aspekte von Auferstehung und Erhöhung gebündelt werden. Verbunden damit ist neben einer stärkeren Systematisierung und Differenzierung auch die der aristotelischen Wissenschaftslehre verpflichtete Frage nach der *Notwendigkeit* der Geschehnisse von Auferstehung und Himmelfahrt.

Auf Grund der im ersten Hauptteil geleisteten Arbeit sieht sich der Vf. in der Lage, die inhaltliche Detailanalyse auf die Autoren zu beschränken, die sein Thema vorantreiben bzw. exemplarisch behandeln. Er beginnt den zweiten Hauptteil („Die Stellung der Auferstehungslehre in der scholastischen Christologie") mit der Analyse eines Theologen, der zeitlich am Anfang der scholastischen Epoche steht, aber bereits eine Christologie vorweisen kann, die systematisch konsistent und von wirkungsgeschichtlicher Bedeutung wenigstens bis zum Entstehen der Sentenzen des Petrus Lombardus ist. Gemeint ist Hugo von St. Viktor mit seinem zwischen 1135 und 1140 entstandenen Traktat „De sacramentis". In diesem Werk wird nach Ansicht des Vf.s deutlich, daß nicht Gründe der Tradition oder der Konvention, sondern Fragen der Christologie zu einer verstärkten Behandlung der Erhöhungsereignisse und also auch zu deren mehr christologischer als eschatologischer Verortung führen.

Weil Hugo die Heilsereignisse von der Inkarnation her deutet, sind sie für ihn ausnahmslos „sacramenta Christi". So erklärt sich der zentrale Stellenwert des Themas „Inkarnation" in der Schrift mit dem Titel „De sacramentis". An sich finden Auferstehung und Erhöhung keine Aufmerksamkeit in den detaillierten Erörterungen Hugos zum Verhältnis der beiden Naturen in Christus. Aber innerhalb der Betrachtung der hypostatischen Union entstehen Fragen, die für das Thema „Auferstehung" bedeutsam werden – zum Beispiel: „Gehört zu der göttlich-gnadenhaften Ausstattung der Menschheit Christi auch die leibliche Unsterblichkeit?" (103). Oder: Konnte Jesus – obwohl mit dem göttlichen Logos hypostatisch geeint – „vor Gott Verdienste erwerben"? (103) Die Antworten Hugos falten in einem konsequenzialistischen Sinne aus, was die alexandrinische Christologie vorgibt. Jesus „wird" in keiner Weise erst der Christus; er erwirbt sich nicht die Unsterblichkeit, welche die ewige Gemeinschaft mit dem Vater ist. Die Unabhängigkeit des Erlösers von den poenalen Defekten der Leiblichkeit bleibt für Hugo auch nach deren freiwilliger Übernahme so groß, daß Christus „die Sterblichkeit wie eine von seinem Menschsein trennbare Eigenschaft [...] vor der Auferstehung je nach Erfordernis zeitweise ablegen und wieder annehmen konnte" (114) – eine Auffassung, die an den Aphthardoketismus des 6. Jh.s erinnert (vgl. 125).

Dem von Hugo formulierten Primat der göttlichen vor der menschlichen Natur Christi entspricht der anthropologische Primat der Seele gegenüber dem Leib. Denn Person – so lehrt er – ist die Seele auch dann, wenn sie im Tod vom Leib getrennt wurde. Zusammenfassend kann der Vf. festhalten: In Hugos Christologie fehlt eine eigene Erörterung des Erhöhungsgeschehens, weil dieses christologisch gar keinen eigenständigen Sinn besitzt. Am Ostermorgen tut Christus „prinzipiell nichts anderes, als er schon während seines Erdenlebens tat, wenn er gelegentlich die Leidensfähigkeit ablegte – nur trennt er sich jetzt von ihr ein- für allemal" (126). Die Erhöhung schenkt dem Erlöser selbst nichts; sie geschieht nur „für uns" im Sinne einer exemplarischen Veranschaulichung unserer eigenen Auferstehung.

Der Vf. will im Folgenden klären, ob Hugo für die Scholastik typische Ansichten vertreten hat, ob die leibliche Glorie für Christus als verborgene Mitgift der hypostatischen Union betrachtet werden muß oder ob so etwas wie ein „Verdienst Christi für sich selbst" erkannt wird; und schließlich auch, wie die Einschätzung des Erhöhungsgeschehens mit den anthropologischen und theologischen Erklärungselementen für den Tod Christi verknüpft ist.

Die sogenannte Idiomenkommunikation wird – so hat schon Landgraf in seiner „Dogmengeschichte der Frühscholastik" gezeigt – durchgängig dahin verstanden, daß die Seele Jesu von Anfang an die vollkommene Gottesschau besaß. Also erklärt z. B. Honorius von Autun: „Christus war seiner Natur nach so, wie er sich den Jüngern auf dem Berge der Verklärung offenbarte. Nur weil die Menschen diese Herrlichkeitsgestalt nicht ertragen konnten, hat er sich ansonsten ‚sub larva' (!) gezeigt – leidensfähig." (132) Noch deutlicher wird diese Auffassung in der gegen Abaelard und Gilbert von Poitiers gerichteten Polemik des Gerhoch von Reichersberg (vgl. 133–140). Ausdrücklich schreibt er die Unsterblichkeit nicht bloß der göttlichen Person, sondern ebenso der menschlichen Natur Christi zu. Als eine Begründung für diese These erscheint innerhalb der Sakramentenlehre des 13. Jh.s der Hinweis, Christus habe den Jüngern beim Abendmahl nicht einen sterblichen, sondern einen unsterblichen Leib gereicht. Vorösterliche Verklärungseigenschaften (Seewandel; Taborszene) und nachösterliche Verklärungseigenschaften (Gang durch verschlossene Türen; Leidensunfähigkeit) werden als Phänomene ein und derselben Wahrheit betrachtet. Wie sehr diese quasi-doketische Inkarnationschristologie bis in die Hochscholastik fortwirkt, verdeutlicht der Vf. am Beispiel entsprechender Ausführungen des Albertus Magnus im Matthäuskommentar und in der Schrift „De resurrectione" (vgl. 142).

Dennoch gibt es eine andere Argumentationslinie, die der Vf. in der Boethius-Schrift „Contra Eutychen et Nestorium" grundgelegt und in der lange Zeit fälschlich Hugo von St. Viktor zugeschriebenen „Summa Sententiarum" oder auch bei Robertus Pullus und Petrus Lombardus ausgefaltet sieht. Hier ist Christi menschliche Natur nicht eigentlich unsterblich bzw. sterblich nur dann, wenn Christus dies für uns so will; der Erlöser nimmt vorgängig zum Geschehen der Inkarnation die mit den Folgen der Sünde behaftete sterbliche Menschennatur an – nicht notwendig, aber faktisch und endgültig. Doch mit der bloßen Tatsache, daß sich diese Position gegenüber der These von einer natürlichen Unsterblichkeit durchsetzt, ist nicht automatisch eine neue Sicht des Ostergeschehens verbunden. Denn die Christologie der Folgezeit denkt weiterhin strikt inkarnationslogisch.

Detailliert kann der Vf. zeigen, daß Bonaventura die genannten Vorgaben der Tradition aufgreift. Partiell neu ist nur der anthropologische Kontext, in dem die christologischen Aussagen artikuliert werden. Zum Beispiel erweist sich die philosophisch angestoßene Reflexion über eine „natura pura" des Menschen als christologisch effizient. „Die Entdeckung der Natürlichkeit des Sterbens, die der durch Gnade bestimmten Paradiesesnatur des Menschen vorausgeht, ermöglicht es Bonaventura [...], die Leidensfähigkeit Christi als notwendig zu bejahen, weil sie von derjenigen aller anderen Menschen nicht ihrem Wesen, wohl aber ihrem Grund nach unterscheidbar wird. Die enge gedankliche Verknüpfung von Sterbenkönnen und Sündigenkönnen, die bei Hugo entscheidend war, ist mit Hilfe einer ‚naturalen' Anthropologie entflochten. [...] Vor allem die Satisfaktion am Kreuz fordert einen leidensfähigen Leib. Sobald der Erlösungsauftrag erfüllt ist, kann die Inkarnation ihr letztes und tief-

stes Implikat erfüllen, das Verherrlichung heißt – für Christus und durch ihn für die Erlösten." (165f). Vor diesem Hintergrund ist klar: Weil der Vollzug des Heilswerkes auf Erden der einzige Grund dafür ist, daß die ursprüngliche Begnadung Christi nicht sofort in die Glorie mündet, steht jedes Reden über Erhöhung, Auferstehung oder Himmelfahrt für Bonaventura unter dem Vorzeichen der Soteriologie.

Auch in der thomanischen Summa kann man die Soteriologie als das Motiv bezeichnen, das Christologie und Eschatologie verbindet. Aber der Vf. betont, daß die Idee von der Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit etwas Neues darstellt. Ohne die unterschiedlichen Angaben der Sekundärliteratur über die geistesgeschichtliche Herleitung des thomanischen Instrumentalbegriffes bewerten zu wollen, stellt der Vf. fest: Instrument kann nach Thomas „etwas immer dann genannt werden, wenn es in der Kraft eines von ihm Unterschiedenen handelt" (174). Christologisch bedeutet diese Definition: Obwohl in Christus die menschliche Natur von der göttlichen bewegt und geleitet wird, bleibt ihr doch wie der göttlichen Natur formell eine eigene, unterschiedene Tätigkeit. Daß sie Instrument der Gottheit ist, bedeutet nichts anderes, als daß sich diese ihrer Handlungen bedient, ohne sie jedoch in ihrer ontischen Eigenständigkeit aufzuheben. Von daher versteht sich, daß Thomas im Unterschied zu Augustinus und allen seinen Zeitgenossen nicht so sehr den göttlichen Logos, sondern die Menschheit des Herrn als dessen universale Vollzugs- und Ausdrucksinstanz die Ursache unseres Heils nennt. Wenn man Thomas mit Hugo von St. Viktor vergleicht, ist von vornherein klar: „Leibliche und seelische Defekte, die Christus als Mensch annimmt, gehören zur hypostatischen Union selbst, nicht zu deren Folgen. Sie sind keine Akzidentien der Menschwerdung, sondern ihr unmittelbarer Bestandteil." (191) Was die prinzipielle Gewichtung des Leiblichen gegenüber dem Seelisch-Geistigen angeht, so gilt für alle Menschen, was auch für Christus gilt. Die Grundregel lautet: „Das Menschliche ist Werkzeug des Göttlichen, das Körperliche des Geistigen. ‚Das Fleisch ist wegen der Seele, wie die Materie wegen der Form und das Werkzeug wegen der Hauptursache'. Analog zu dieser Verhältnisbestimmung unterscheidet Thomas (mit Aristoteles) ein ‚dreifaches Gut' des Menschen: seiner Seele – seines Leibes – äußerer Dinge. Bleibt diese Ordnung gewahrt, so behalten auch die ‚bona secundaria' ihren Wert und ihre Bedeutung. Die Verherrlichung des Leibes gehört ohne Zweifel zur ‚vollkommenen Glückseligkeit', allerdings als ein ‚äußerliches' bzw. ‚nachgeordnetes' Gut, das aus dem ‚Überfließen' der seelischen Herrlichkeit erwächst. Was Thomas zu Beginn der I-IIae in allgemeiner Form ausführlich beweist, gilt analog im Falle Christi: Die leibliche Glorie kommt gegenüber der seelischen nur ‚als ein zweites' hinzu." (208f)

Daß Gott die Satisfaktion als irreduzible Voraussetzung vor die umfassende Rechtfertigung gestellt hat, liegt nach Thomas darin begründet, daß sie im Erlösungsvorgang seinen Willen zum Ausdruck bringt, den Menschen nicht zum bloßen Objekt zu degradieren, sondern in der Menschheit Christi zum Mitvollziehenden des Heilswerkes zu erheben. Von daher wendet sich der Vf. (vgl. 197) gegen jüngere Versuche, juridische Kategorien ganz aus der thomanischen Darstellung des Erlösungsgeschehens zu eliminieren.

Insgesamt sieht der Vf. durch die Christologie Hugos von St. Viktor drei Fragen formuliert, von denen die nach der Sterblichkeit und Leidensfähigkeit Christi die erste und grundlegende ist. Doch für das Thema „Auferstehung bzw. Erhöhung" ebenso wichtig sind die beiden Fragen nach der Möglichkeit eines Verdienstes Christi für sich selbst und nach der christologischen Deutung seines Todes.

Mit bewundernswerter Genauigkeit und Detailkenntnis, aber auch mit einem besonderen Gespür für Zusammenhänge und Entwicklungen bietet der Vf. auf den S. 210–285 eine brillante Darstellung der früh- und hochscholastischen Verwendung des Verdienst-Begriffs und seiner christologischen Applikationen. Dabei kommen – stets unter umfassender Berücksichtigung aller erreichbaren Quellen – besonders Anselm von Canterbury, Philipp der Kanzler, Robert von Melun, Peter Abaelard, Petrus Lombardus, Petrus Pictaviensis, Stephan Langton, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquin zur Sprache. Ohne die begriffsgeschichtlichen Beobachtungen des Vf.s oder die von ihm protokollierten Nuancierungen der einzelnen Autoren hier auch nur andeutend erwähnen zu können, beschränke ich mich auf ein kurzes Referat der Ergebnisse:

(1) Der Begriff „Verdienst" bezeichnet den Zusammenhang von Handeln Jesu und Belohnung durch Gott. Die soteriologische Dimension dieses Zusammenhangs ist einfach erklärlich: Christus hat für uns die Schuld gesühnt (vgl. Rezeption der Anselmschen Satisfaktionslehre); und weil er mit allen Menschen wie das Haupt eines Leibes mit dessen Gliedern verbunden ist, sind alle, die ihn als Christus glaubend bejahen, durch ihn gerechtfertigt. Doch die christologische Dimension dieses Verdienstes ist weniger leicht erklärlich. Denn das Verdienst – die Rechtfertigung der Sünder – betrifft ja nicht den Erlöser selbst. Also stellt sich die Frage, wie das Handeln Christi „für uns" auch eine Bedeutung „für ihn selbst" hat.

(2) Wenn von einem Teil der frühscholastischen Autoren ein Verdienst Christi für sich selbst als unvereinbar mit der ihm von Anfang an zukommenden Herrlichkeit betrachtet wird, dann gerät das „für uns" des Lebens, Leidens und Auferstehens Christi in den Verdacht einer bloßen Inszenierung, die „an sich" auch hätte unterbleiben können bzw. durch ein bloßes Machtwort des allmächtigen Gottes ersetzbar wäre.

(3) Der immanenten Logik einer strikt inkarnationslogisch konzipierten Christologie zum Trotz vertritt der größere Teil der frühscholastischen Autoren die These eines Verdienstes Christi auch für sich selbst. Vorübergehend dominiert die Auffassung, Christus habe verdienend verteidigt, was er vorher schon besaß. Hugo prägt das Bild vom Hausvater, der sich die generell geschuldete Mahlzeit auch noch durch seine Arbeit „verdient". Petrus Cantor spricht von dem Kleriker, der sich die Pfründe verdient, die er immer schon besitzt. Robert von Melun vergleicht den auferstandenen Christus mit dem König von Frankreich, der nach der Abwehr von feindlichen Übergriffen das Land besitzt, das er immer schon hatte. Und der Kanzler Philipp meint, Christus habe die Erhöhung verdient, indem er etwas ihm habituell Geschuldetes zu etwas ihm aktuell Geschuldetem gemacht habe. Daß diese „Problemlösung" für das Leben, Leiden und Sterben Christi keine wirkliche Eigenbedeutung begründen konnte, wurde in der kritischen Diskussion des vorgetragenen Argumentes rasch deutlich. Aber auch die besonders von Peter Abaelard und seinen Anhängern vorgeschlagene Unterscheidung zwischen dem Formalgrund aller Verdienste Christi (tugendhafter Wille: Liebe, Gehorsam) und dessen Konkretisierungen (Erdentaten Christi) führt nicht viel weiter. Denn mit diesem Modell läßt sich zwar erklären, daß Christus nicht nur für die Sünder, sondern auch für sich selbst „verdienen" konnte; da aber das mit der Annahme des göttlichen Willens identische „Verdienst für sich selbst" schon vom ersten Moment des Menschseins Jesu an in jedem seiner Akte vollkommen konkretisiert wird, müßte es folgerichtig gleichgültig sein, ob ich bete: „Ich danke Dir, Herr; denn durch den Trank, den du der Samariterin am Jakobsbrunnen gereicht hast, hast du die Welt erlöst"; oder ob ich bete: „Ich danke dir, Herr, denn durch dein Kreuz hast du die Welt erlöst."

(4) Auf dem Weg in die Hochscholastik gewinnt der Gedanke an Boden, daß nicht nur das Formalmotiv menschlichen Handelns vor Gott (die „caritas"), sondern auch der materiale Eigenwert dieses Handelns unter dem Aspekt des „Verdienstes" zu beachten ist. Wilhelm von Auxerre spricht von einer umgekehrt proportionalen Entsprechung zwischen Erniedrigung (Verdienst) und Erhöhung (Lohn). Nicht den gleichsam „wesentlichen" Lohn der Inkarnationsgnade, wohl aber dessen akzidentelle Vollendung, die in denjenigen sekundären Gütern der Seele, des Leibes und der Anerkennung vor den Menschen besteht, auf die der Herr im Erlösungsgeschehen vorübergehend verzichten mußte, hat sich Christus verdienend erworben.

(5) Verdienen zu können, so betont Thomas, ist Ausdruck menschlicher Würde bzw. geschöpflicher Freiheit. Diese Möglichkeit darf also dem Erlöser, sofern er wahrer Mensch ist, nicht fehlen. Christi Selbstsein und sein Für-uns-Sein entsprechen einander auf jeder Stufe des sich entfaltenden Heilsgeschehens. Mit anderen Worten: Leben, Leiden und Sterben sind nicht nur Darstellungen dessen, was der Gott-für-uns (Christus) immer schon ist, sondern nur als der für uns Lebende, Leidende und Sterbende ist er der Christus. Resümierend formuliert der Vf.: „Die Frage nach der Idiomenkommunikation in Christus wird von der Ebene abstrakter Naturenbeziehungen in den Raum der geschichtlichen Entfaltung dieser Wesensvorgaben und zugleich unter die Prämisse des Erlösungszieles gestellt." (308)

Während der Vf. mit den ersten beiden Hauptteilen seiner Diss. den systematischen Hintergrund der Auferstehungs- und Erhöhungsaussagen ausleuchtet, behandelt er im dritten Hauptteil die Quästionen und Traktate, die innerhalb von Christologie und / oder Eschatologie expressis verbis der Auferstehung und Himmelfahrt gewidmet sind. Dabei entscheidet er sich gegen einen autorenorientierten und für einen problemgeschichtlichen Ansatz, weil viele Autoren dieselben Argumente benutzen. Da Thomas von Aquin fast alle entscheidenden Fragestellungen der Vorzeit aufgreift und bündelt, orientiert der Vf. die Aufteilung des dritten Hauptteils an den Quästionen des dritten Teils des Summa (III, qq. 53–58).

In einem ersten Abschnitt erläutert der Vf. Definitionsversuche für den Begriff „Auferstehung", Argumente für die Konvenienz bzw. Notwendigkeit des Ostergeschehens und Deutungen des Auferstehungszeitpunktes.

Innerhalb einer inkarnationslogisch dominierten Christologie überrascht es nicht, „daß stets die Begrifflichkeit einer Auf*erstehung* Christi aus eigener göttlicher Kraft im Vordergrund steht, der gegenüber die Rede von der Auf*erweckung* durch den Vater in den Hintergrund tritt: ‚in propria potestate', ‚propria voluntate, non aliena, est suscitatus'" (317f). Weil die Scholastiker durchgehend der Auffassung sind, daß sich im Tode die Gottheit Christi nicht von seiner Menschheit getrennt hatte, vertreten sie die These, die Auferstehung als Wiedervereinigung von Leib und Seele des Herrn habe aus eigener Kraft erfolgen können und die Verherrlichung der menschlichen Natur stelle neben der Inkarnation den höchsten Erweis der göttlichen Kraft Christi dar. Insgesamt wird zwischen unvollkommener (Beispiel: Lazarus) und vollkommener Auferstehung (Eliminierung der Notwendigkeit oder gar Möglichkeit des abermaligen Todes) und zwischen vollkommener Auferstehung und Verherrlichung unterschieden. „Verklärt" ist Christus in seiner Seele schon von der Empfängnis Mariens an; und in der Seele bleibt er auch nach dem Kreuzestod „verklärt". Also ist seine Auferstehung nur die Bedingung dafür, daß die Verklärung nach dem Vollzug des Erlösungsauftrags auch den Leib erreichen kann. Sehr schön zeigt der Vf. durch eine vergleichende Analyse verschiedener Kommentare zu den von Johannes Damascenus übermittelten Definitionsformeln der Tradition (vgl. 327–329), daß der Scholastik die begriffliche Herausarbeitung der Eigentümlichkeiten der Auferstehung Christi gegenüber anderen möglichen Formen der Auferstehung (Beispiele: Lazarus; biblisch bezeugte Auferstehung nach dem Geschehen von Golgotha; allgemeine Auferstehung am Jüngsten Tag) eine gewisse Mühe bereitet.

Was die Gründe für die Konvenienz oder Notwendigkeit der Auferstehung betrifft, kann der Vf. exemplarisch aufweisen, daß Thomas eine Debatte resümierend zusammenfaßt. Insgesamt unterscheidet er fünf Gründe (STh III,53,1): die Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit, der es zukommt, den Erniedrigten zu erhöhen; die Stärkung des Glaubens an die Gottheit Christi; die Stär-

kung der Hoffnung auf die eigene Auferstehung; das formende Vorbild für das Leben der Gläubigen; die Vollendung des Heils der Gläubigen.

Auch wenn nicht alle Ausführungen z. B. zur metaphorischen Deutung der Zahlenangabe „dritter Tag" für die systematische Durchdringung des Themas wichtig sind, wird doch deutlich, warum der Vf. die Deutungen des Auferstehungszeitpunktes behandelt. Alexander von Hales und Gérard d'Abbeville z. B. fragen, warum die Auferstehung des auch nach seinem Tod mit dem Leib verbundenen Erlösers nicht unmittelbar nach dem Exitus erfolgt. Und Jakobus de Voragine fragt, warum die Auferstehung Christi nicht gemeinsam mit der Auferstehung aller Verstorbenen geschieht. Bei allen Nuancierungen, die in der Folgezeit beigetragen werden, gibt Honorius Augustodunensis die entscheidende Antwort: „Der Zeitpunkt der Auferstehung war so gewählt, daß man weder am wahren Tod Christi noch an der Identität des Auferstandenen mit dem Verstorbenen und dessen Handeln aus Vollmacht zweifeln konnte" (343).

Eine spannende Diskussion entzündet sich an der Frage nach der Identität zwischen vor- und nachösterlichem Christus und nach der neuen Daseinsweise des Verherrlichten. Das neuplatonische Konzept, das Johannes Scottus Eriugena im fünften Buch seines Hauptwerkes „Periphyseon" entwickelt, spricht von einem vollkommenen Übergang des Leibes in Geist; von einem „transitus" des Zusammengesetzten in das Unzusammengesetzte bzw. Eine. Obwohl die endgültige Verurteilung von „Periphyseon" im Zusammenhang mit den Amalrikaner-Prozessen zu Beginn des 13. Jh.s eine Wirkungsgeschichte in der Hochscholastik unterbunden hat, läßt sich der Einfluß des großen Denkers z. B. im Werk des Honorius Augustodunensis oder des Propstes Gerhoch von Reichersberg unschwer feststellen. Allerdings gehen beide nirgends so weit, die Geistigkeit des Auferstehungsleibes mit der des „intellectus" zu identifizieren. Aber sie lehren die Ubiquität des Auferstandenen und damit seine völlige Unabhängigkeit von der äußeren Erscheinungsform. Statt eine Rückkehr des Leiblichen ins Geistige lehrt Peter Abaelard, im Auferstandenen sei der Leib derart durch den Geist geprägt, daß ihm kein materielles Hindernis im Wege stehen könne. Mit Nachdruck betont der Vf., daß solche Thesen wie die des Peter Abaelard nicht verwechselt werden dürften mit Versuchen der neueren Theologie (vgl. in bezug auf Greshake, 399[192]), das Wesen von Leiblichkeit auf das Medium der Kommunikation oder personalen Selbstkundgabe zu reduzieren. „Wie die große theologische Autorität Augustinus ‚die Auferstehung eindeutig im wörtlichen Sinn einer Wiederzusammensetzung aller Teilchen der Materie verstand, woraus sich ursprünglich jeder Einzelmensch zusammensetzte', so wird auch von den Scholastikern die ‚veritas humanae naturae', die in der Auferstehung gefordert ist, in erster Linie als konkrete materiale Vollständigkeit konzipiert." (372) Der Vf. spricht von dem augustinischen „Verklärungsrealismus", der in Abgrenzung von Johannes Scottus Eriugena die nachfolgende Scholastik grundsätzlich bestimmt. Auch da, wo die Hochscholastiker von der „spiritualitas" des Auferstehungsleibes sprechen, meinen sie keine Rückkehr des Leibes in den Geist, sondern zum einen die Adam vor dem Sündenfall zueigene Verfügbarkeit des Leibes durch die Seele und zum anderen eine Art Partizipation des Leibes an der Wesensnatur des Geistes. Die Verantwortung des in der Heiligen Schrift Vorgegebenen vor dem Forum der Vernunft zwingt die Scholastiker zu Quästionen, die dem modernen Theologen als absurd erscheinen: z. B. über die Erklärung der Berührbarkeit des Auferstandenen oder über den Verbleib der Nahrung, die der Auferstandene am See von Tiberias zu sich nahm. Aus der Sicht des hl. Thomas ist es die völlige „Durchseelung" des Leibes in der Verklärung, die umfassende Durchsetzung der Form in der Beherrschung ihrer Materie, die dem Verklärten die Möglichkeit gibt, über das Ob oder Wie seines Erscheinens vor anderen wie seiner Berührbarkeit selbst zu entscheiden.

Eine weitere Frage stellt das Thema „Auferstehung" in die Mitte der Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen. Es geht um den Stellenwert der Erscheinungen für den Glauben an Jesus als den Christus. Dabei ist innerhalb einer inkarnationslogisch dominierten Christologie a priori klar, daß nicht erst die Selbstkundgabe des Auferstandenen die wahre Gottheit des Erlösers offenbart. Die Auferstehung manifestiert lediglich, was ganz ursprünglich zur Person Christi gehört und wenigstens anfanghaft auch schon vor Ostern offenbar wurde. Es geht um die Erneuerung und Befestigung der – wie z. B. Peter Abaelard betont – durch die Passionserfahrung zerrütteten Glaubensgewißheit. Stärker als die Funktion der Auferstehung für den umfassenden Glauben an Christus als Gottessohn beschäftigt die Scholastiker die Frage nach der Kundgabe des Auferstehungsgeheimnisses. Glaube als geistiger Akt des Menschen, der bestimmte Objekte anzielt, muß – wie die Frühscholastik von Hugo bis zu Wilhelm von Auxerre unterstreicht – vom Wissen unterschieden werden, weil er nur so den Charakter der Verdienstlichkeit behält. Glaubenszustimmung ist Zustimmung des Willens, näherhin begründete, aber nicht auf dem Zwang einer Evidenz beruhende Zustimmung. Sein Inhalt ist gewissermaßen „abwesend", weil er nicht unmittelbar wahrgenommen oder erkannt werden kann. Übertragen auf die Selbstbekundungen des Auferstandenen kann also von Glauben nur dann die Rede sein, wenn die Überzeugung der Zeugen nicht auf einem zwingenden Wissen, sondern auf einer begründeten Zustimmung des Willens beruht.

Während die Frühscholastik das Erkennen des Menschen im Sinne des Augustinus oder Anselm von Canterbury auf den Glauben an den Gott stützt, der die *adaequatio rei et intellectus* verbürgt, kommt es im Zuge der Aristotelesrezeption des 13. Jhs. zu einer immer eindeutigeren Abgrenzung zwischen Glauben und Wissen. Aus der Sicht des Aquinaten ist Objekt des Glaubens im eigentlichen Sinn, was Gott dem Menschen über die Möglichkeiten seines natürlichen Begreifens hinaus zur Erreichung eines ebenso übernatürlichen Letztzieles offenbart. Die Gegenstände des Glaubens sind dem menschlichen (intuitiven und diskursiven) Erkenntniszugang entzogen und damit von den Gegenständen tatsächlichen bzw. möglichen Wissens abgegrenzt. Vor diesem Hintergrund ergibt sich von selbst, daß nach Thomas die natürliche Vernunft das volle Dogma der Auferstehung nicht aus den autoritativen (Schriftzeugnisse) oder sinnlichen (Erscheinungen) Kundgebungen ableiten kann. Hinzukommen muß die gnadenhafte Erleuchtung des Willens durch die Gnade, welche die Zustimmung weckt. Nicht nur die Franziskaner Bonaventura und Wilhelm von Baglione betonen, daß die Vernunft das, was sie natürlicherweise von der Auferstehung erfaßt, nicht ohne das Licht der Gnade in rechter Weise verstehen kann. Denn auch wenn Thomas viel deutlicher als die Franziskaner zwischen Wissen und Glauben unterscheidet, macht gerade er auf dem Feld der Auferstehungsquästionen deutlich, daß die Offenbarung dieses Geheimnisses im Glauben empfangen und in Analogie zur hierarchischen Illuminationsordnung des Dionysius Areopagita (vgl. 468–470) durch hierarchisch gestufte Argumente begründet, aber niemals bewiesen wird.

Was Wilhelm von Auxerre als allgemeine Regel für die „Beweise" (argumenta) des Auferstehungsgeschehens formuliert hat, wird z. B. von Guerricus Quintinus aufgegriffen: Sie sind notwendig, um die Identität des auferstandenen mit dem vorösterlichen Christus und die Verherrlichung des Erlösers zu erklären. Besonders hervorzuheben ist der u. a. von Guerricus Quintinus, Alexander von Hales, Albertus Magnus und Thomas von Aquin vorgetragene Versuch, die Verklärung auf dem Berge Tabor als „vorösterlichen Erscheinungsbeweis" zu interpretieren. Allerdings kann Christus aus der Sicht des Aquinaten „nicht die eigentlichen Qualitäten des verherrlichten Leibes angenommen haben, weil dies den Bedingungen einer sterblichen Leiblichkeit widersprochen hätte, die er vor Ostern *immer* besessen hat" (496). Wie der Vf. detailliert darstellt, gehört zur Reflexion der „argumenta" das Problem der Harmonisierbarkeit der keineswegs in allem übereinstimmenden biblischen Berichte; nicht zuletzt auch die Frage nach den Absichten eines sich z. B. auf dem Weg nach Emmaus verhüllt offenbarenden Erlösers. Vor allem Albertus Magnus erweist sich als Systematiker der einzelnen Argumente. „Seine Gliederungsidee besteht darin, daß sowohl für die Auferstehung Christi wie für die Auferstehung aller Menschen jeweils drei Aspekte bedeutsam sind: Es muß [1.] ein ‚Vermögen' vorhanden sein, aus dem dann [2.] ‚die Wirklichkeit' der Auferstehung hervorgeht, die sich [3.] im ‚Glorienstand der Auferstandenen' vollendet." (475)

Die Frage nach dem, was die Auferstehung Christi für die Erlösung der Menschen bewirkt hat, ist für viele Scholastiker der wichtigste Aspekt bei der Erörterung dieses Glaubensartikels. Grundlegend sind, wie der Vf. zeigt, jene Vorgaben der paulinischen Theologie, die ausdrücklich der Auferstehung eine soteriologisch- bzw. eschatologisch-kausale Funktion zusprechen. So gründet auf den beiden Kerntexten Röm 4,25, wo die Auferstehung Christi ‚wegen unserer Rechtfertigung' behauptet wird, und 1 Kor 15,12ff mit seiner Beweisführung, ‚Weil Christus auferstanden ist, werden auch wir auferstehen', die gesamte scholastische Spekulation zum Kausalitätsaspekt.

Bei der Erörterung der Wirkung, welche Christi Auferstehung für die zukünftige Auferstehung aller ausübt, unterscheiden die Autoren der Frühscholastik nicht selten unzureichend zwischen Erkenntnis- und Sachgrund. Da figuratives Denken für das Mittelalter einen viel größeren Realitäts- und Überzeugungsgrad besitzt als für die Moderne, darf man nach Meinung des Vf.s aus der frühscholastischen Betonung der exemplarursächlichen Dimension des Ostergeschehens nicht folgern, daß der Zusammenhang der Auferstehung der Erlösten mit der Auferstehung des Erlösers nur im Sinne einer Vorbildlichkeit erklärt worden wäre. Immerhin setzt sich die Appropriation der eschatologischen Auferweckung an Christus, das auferstandene ‚göttliche Wort im Fleisch', zunehmend gegenüber Begründungsmodellen durch, die sich mit der Berufung auf die abstrakte göttliche Gerechtigkeit zufrieden geben. Die Autoren der Hochscholastik bemühen sich auf vielfältige Weise, eine Wirkung der Auferstehung Christi für die eschatologische Auferstehung begrifflich faßbarer zu machen. Wilhelm von Auxerre spricht in seiner „Summa aurea" von einer doppelten „causa motiva". Zunächst einmal ist der Auferstandene selbst das „Motiv", das den Vater „bewegt", das Geschenk der Verherrlichung auf die menschlichen Brüder und Schwestern Christi auszudehnen. Und zum anderen wird durch Christi Auferstehung unsere eigene menschliche Tatkraft mit dem Ziel „motiviert", die Verherrlichung nach Christi Vorbild zu erreichen. Während aber bei Wilhelm von Auxerre und auch noch bei Albertus Magnus die Auferstehung des Erlösers bloß dispositiv-mittelbare Ursache des eschatologischen Geschehens bleibt, gelingt es Thomas von Aquin, mittels des oben explizierten Instrumentalitätsbegriffs die Menschheit Jesu als zweitursächliches Heilsorgan der Gottheit vorzustellen. An der echten Zweitursächlichkeit aller menschlichen Taten Jesu in der Gnadenvermittlung nimmt auch seine Auferstehung teil, weil sie Instrument der Gnade Gottes ist, ohne daß sie für ihr Wirksamwerden eines unmittelbaren Kontaktes mit den Wirkungen bedürfte.

Der Vf. beschließt seine Ausführungen über die Wirkungen der Auferstehung Christi mit einem Exkurs zu der Frage, wie weit auch in den Aussagen zur Theologie der Sakramente bzw. der Liturgie eine Relevanz des Themas „Auferstehung" festgestellt werden kann. Dabei muß er sich im Blick auf die Fülle des Materials auf einen exemplarischen Blick in die Schriften des Aquinaten beschränken.

Es ist innerhalb dieser Rez. nicht möglich, auch nur anzudeuten, mit welcher Umsicht und Genauigkeit der Vf. alle wichtigen „Paralleltexte" zu STh III,57 über die Himmelfahrt aus dem gesamten Werk des hl. Thomas einbezieht, die Äußerungen der Scholastik des 13. Jh.s zur Himmelfahrt insgesamt sichtet (vgl. 582ff die Ausführungen über Johannes Scottus Eriugena, Honorius Augustodunensis, Gerhoch von Reichersberg, Peter Abaelard, Petrus Lombar-

dus, Petrus Comestor, Petrus Pictaviensis, Petrus Cantor, Alanus ab Insulis, Petrus von Capua, Richard Fishacre, den Kanzler Philipp, Alexander von Hales, Guerricus Quintinus, Gerhard von Abbeville, Albertus Magnus und Thomas) und zudem noch detaillierte Informationen zur Rezeption der naturphilosophischen Ansichten des Aristoteles (vgl. 637ff) bietet. In einem Vergleich von STh III,57 mit verschiedenen „Paralleltexten" stellt der Vf. fest, daß der Aquinate die Himmelfahrt in der Summa ganz von der Auferstehung her interpretiert. Auch sie geschieht „propria virtute". In der Vereinigung mit Gott ist die Seele das, als was Aristoteles sie in seiner Naturphilosophie konzipiert hat: Prinzip der Selbstbewegung. Aber auch wenn die Seele des in den Himmel aufgenommenen Menschen vollkommene Verfügungsgewalt über den Leib besitzt, bleibt Thomas bei seiner oben schon erläuterten Auffassung, daß damit die Leiblichkeit nicht aufgehoben wird, daß der Auferstehungsleib räumlich verfaßt und also nicht im Sinne des Johannes Scottus Eriugena oder der Ubiquitätslehre „spiritualisiert" ist. Der Vf. sieht in den ausführlichen Erörterungen der Scholastiker über den Ort des Himmels und des Auferstehungsleibes nicht nur den Niederschlag eines überholten Weltbildes, sondern auch eine Bestätigung der Grundthese, daß der Mensch auch *in statu gloriae* seinem Wesen nach das bleibt, was er jetzt ist: ein leib-seelisches Geschöpf in einer realen und objektiv erkennbaren Dingwelt.

Die Kausalität der Himmelfahrt besteht nicht nur in der Läuterung von Glaube, Hoffnung und Liebe, sondern auch darin, daß Christus mit seiner Menschennatur exemplarisch alle Erlösten in den Besitz des Himmelreiches bringt. V. a. im Johanneskommentar des Aquinaten erscheint die Himmelfahrt als „Öffnung des Weges". Die Taufe ist nach Thomas die „Öffnung des Himmels" in der Kraft von Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt des Erlösers. Christus tritt als Hoherpriester allezeit für uns ein und wird zum Ausspender aller göttlichen Gaben.

Die von Thomas Marschler präsentierte Untersuchung übertrifft nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ die Maßstäbe einer Diss. Hinzu kommt der an Gründlichkeit kaum zu überbietende Bd. mit bisher ungedruckten scholastischen Quellentexten aus dem 12. und 13. Jh. zur Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Hier erweist sich der Vf. nicht nur als ausgezeichneter Kenner der Dogmen- und Theologiegeschichte, sondern auch als mit allen Regeln der Kunst vertrauter Editor.

Der kritische Apparat ist ein Musterbeispiel für die saubere Trennung zwischen Interpretation und Textbeleg; und er bietet neben den Zitaten der zugrundegelegten Quellen auch eine stets umsichtig und differenziert argumentierende Diskussion der immensen Sekundärliteratur. Die Titel, die der Vf. in seinem mehr als 50 Seiten umfassenden Literaturverzeichnis aufführt, werden ausnahmslos in einer Weise berücksichtigt, die auf ein gründliches Studium schließen läßt.

Als ein methodischer Kunstgriff erweist sich der Einstieg seiner Untersuchung bei Hugo von St. Viktor, insofern dieser im Rahmen seiner inkarnationslogisch dominierten Christologie die drei entscheidenden Fragestellungen vorgibt, welche die Diskussion der Folgezeit bestimmen. Auf diese Weise gelingt es dem Vf., eine chronologische (an Autoren orientierte) Behandlung des Themas zu vermeiden und statt dessen problemgeschichtlich zu arbeiten. Dabei sollte der Leser nicht übersehen, daß die im ersten Hauptteil vorgestellte Sichtung und Auswahl der Quellen bezogen auf einen Zeitraum von 150 Jahren alles andere als eine bloße Fleißarbeit war. Denn diese „Vorarbeit" setzt eine sehr genaue Kenntnis der Theologiegeschichte des Mittelalters, der entsprechenden Terminologie, der Abhängigkeiten und Entwicklungen und nicht zuletzt der christologischen und eschatologischen Argumentationsmuster voraus.

Selbst die rein analytischen Passagen dieser Diss. sind im Hegelschen Sinne „mit Pfiff" geschrieben und nicht nur für die Spezialisten eine geradezu spannende Lektüre. Die sprachlich brillant formulierte Arbeit verliert sich trotz aller Freude am Detail nicht in den Sackgassen der Einzelanalyse; im Gegenteil, der Vf. versteht es, die großen Linien der Entwicklung immer wieder aufzugreifen; und er resümiert am Ende jedes größeren Abschnittes die zentralen Ergebnisse seiner Beobachtungen. Die stets auf das Wesentliche konzentrierte Untersuchung verbindet exegetische Gründlichkeit mit synthetischer Kraft sowie Genauigkeit im Detail mit theologischem Urteilsvermögen. Auch da, wo der Vf. sich deutlich von den Forschungsergebnissen anderer (z. B. von G. Lohaus) absetzt, urteilt er differenziert und vornehm. Ob Thomas von Aquin wirklich in dem Maße die vorherige Entwicklung zusammenfaßt und überbietet, wie dies der Vf. behauptet, mag kritisch diskutiert werden. Gut begründet ist diese Position des Vf.s aber allemal.

Der aufmerksamen Lektüre empfehlen möchte ich besonders die „Exkurse" zur Geschichte und Entwicklung des Verdienstbegriffs, zur Schlüsselkategorie „Instrumentalität", zur Rezeption der aristotelischen Naturphilosophie, zur „Damascenusformel", zur Verhältnisbestimmung von Leib und Seele, zur Verklärung Jesu als vorösterlichem Auferstehungsargument, zur Rolle der Sakramente und der Liturgie in der Frage nach der Wirksamkeit der Auferstehung Christi oder zur Verbindung von Verherrlichung Christi und Geistsendung in der thomanischen Theologie.

Auch wenn der Vf. angesichts des Umfangs seiner Untersuchung bewußt auf eine abschließende Konfrontation seiner Ergebnisse mit dem gegenwärtigen theologischen Diskurs verzichtet, läßt sich unschwer erkennen, daß viele von den Scholastikern diskutierte Probleme (Auferstehung als Handeln des Vaters am Sohn oder als Handeln des Vaters mit dem Sohn; Leib-Seele-Problematik; soteriologische Verhältnisbestimmung von Inkarnation und Erhöhung etc.) auch die jüngere Diskussion bestimmen. Durchgehend beweist der Vf., daß er um den Zusammenhang der scholastischen Diskussionen mit der neueren theologischen Entwicklung weiß. Als Beispiele nenne ich exemplarisch seine Ausführungen zur *analysis fidei* innerhalb seiner Ausführungen über die glaubensanalytische Funktion der „Auferstehungsargumente" in Abgrenzung vom Formalgrund des verdienstlichen Glaubens (421ff); und seine Ausführungen über das Detailproblem des Aufbaus der thomanischen Summa, die auch den jüngsten Beitrag zum Thema (Wilhelm Metz mit seinen Invektiven u. a. gegen Max Seckler und Otto Hermann Pesch) einbeziehen (vgl. 538).

Fragt man nach der Bedeutung von M.s Arbeit für die theologische Forschung, so wird man ohne Abstriche behaupten dürfen, daß er zum ersten Mal einen wirklich lückenlosen Überblick über die Aussagen der Früh- und Hochscholastik zu dem Thema „Auferstehung und Himmelfahrt" bzw. „Erhöhung" Jesu Christi bietet. Dieser an Gründlichkeit kaum zu übertreffende Überblick wird durchgehend aus den Quellen selbst erarbeitet; und er bietet – wie gesagt – keine bloße Chronologie der Argumente oder Autoren, sondern arbeitet die Denk- und Argumentationsformen in ihrer Entwicklung und Unterschiedenheit heraus. Dabei wird deutlich, daß die Auferstehung christologisch zunächst eine marginale Rolle spielt, weil die inkarnationslogische Erklärung des Jesus als des Christus seit der Väterzeit das Erhöhungsthema marginalisiert. Durch eschatologische Fragen wie die nach dem Zusammenhang der Auferstehung Christi mit der Auferstehung aller Toten oder die nach dem Verhältnis von Seele und Leib wird die christologische Reflexion immer mehr zu einer Präzisierung ihrer Aussagen über die Auferstehung und Erhöhung Christi gezwungen. Der entscheidende Schritt hin zu einer Eigenbedeutung von Auferstehung und Himmelfahrt innerhalb der Christologie gelingt, wie der Vf. überzeugend darlegt, erst Thomas v. Aquin mit seiner Instrumentalitätskategorie.

Bonn Karl-Heinz Menke

Dogmatik

Leonhardt, Rochus: **Grundinformation Dogmatik.** Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie. – Göttingen: UTB / Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 327 S., 7 Abb., kt € 19,90 ISBN: 3–8252–2214–4 / 3–525–03232–3

Der katholische Dogmatiker horcht auf, wenn von evangelischer Seite eine „Grundinformation Dogmatik" präsentiert wird. Dies unternimmt der (zum Zeitpunkt des Erscheinens des Buches) Rostocker Privatdozent Rochus Leonhardt. Er möchte mit dieser Grundinformation elementare Kenntnisse zu den wichtigsten Themen christlicher Dogmatik vorlegen, Kenntnisse, die zugleich unverzichtbare Voraussetzungen eigener Urteilsbildung darstellen. Entstanden ist ein Lehr- und Arbeitsbuch mit allen Grenzen, die ein solches eben beinhaltet.

Dem klassischen evangelischen Aufbau folgend, werden zuerst jene Themen angegangen, die evangelischerseits als „Fundamentaltheologie" konfigurieren, meist identisch mit den Inhalten katholischer Fundamentaltheologie (Theologie bzw. Dogmatik als Wissenschaft, Offenbarung und Glaube, Heilige Schrift, „romanisches" Verständnis von Fundamentaltheologie).

Im zweiten Teil folgt die „spezielle" Dogmatik, d. h. Dogmatik ihren Inhalten nach (Gottes- und Schöpfungslehre, Theologische Anthropologie, Soteriologie, Ekklesiologie und Eschatologie). Insofern handelt es sich um eine gute, auch didaktisch geschickt konzipierte Einführung in Prinzipien und Grundinhalte der evangelischen Dogmatik.

Der katholische Dogmatiker und Ökumeniker blickt besonders auf die Darstellung zur *katholischen* Seite und ist hier freilich weniger

begeistert. So hat der mittelalterliche Katholizismus nach Meinung des Vf.s „eine Vielzahl sehr unterschiedlicher theologischer Auffassungen und kirchlicher Lebensformen zugelassen" (35), der neuzeitliche Katholizismus bedeutet Abgrenzung gegenüber dem Protestantismus und entsprechende Herausarbeitung des eigenen Profils (ibid.), das Erste Vatikanum sei Abgrenzung gegenüber der Aufklärung. Das alles ist nicht falsch, verfehlt aber jeweils das Entscheidende. Die Darstellung katholischer Mariologie (212–216) ist nicht sachgerecht. Die katholische Sakramentenlehre (255–258) erscheint so, als sei sie mit dem Tridentinum stehengeblieben. Auch Teile, die nicht konfessionsspezifisch aufzuführen sind, überzeugen in der Darstellung nicht (z. B. Trinitätslehre).

Insgesamt ein hilfreiches Buch, das aber andere Darstellungen fast notwendigerweise voraussetzt bzw. durch diese zu ergänzen ist.

Münster Harald Wagner

Pasterczyk, Piotr: **Theologie des kirchlichen Amtes.** Das priesterliche Amt in den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils und in der nachkonziliaren Theologie. – Frankfurt am Main: Hänsel-Hohenhausen 2002. 354 S. (Deutsche Hochschulschriften, 1212), pb € 46,00 ISBN: 3–8267–1212–9

Gegenwärtig werden die pastoralen Aufgaben der Kirche nur mehr von einer Minderheit jener Männer wahrgenommen, die nach der Auffassung des Buches allein Amtsträger genannt werden dürfen. Von den weltweit über vier Millionen in der Seelsorge tätigen Personen sind gerade einmal 0,1 Prozent Bischöfe, 9,9 Prozent Priester. Dazu gesellen sich im nichtsazerdotalen Weihegrad des Diakons noch einmal 0,7 Prozent aller Seelsorger(innen). Die Arbeit von Pasterczyk geht zwar von ihrer Intention her nicht auf diese Situation ein, die das ganze traditionelle Gefüge der röm.-kath. Kirche wesentlich tiefgreifender umgestaltet als die ausdrücklichen Reformversuche der letzten 40 Jahre, sie vermag aber sehr nachdrücklich zu illustrieren, daß wenigstens ein Grund dafür in der immer noch weitgehend ungeklärten Theologie des Amtes als substantieller Teil der Ekklesiologie überhaupt zu suchen ist. Wie soll sich jemand für eine Lebens- und Berufsform entscheiden, über deren Wesen und Gestalt kein Konsens in der Gemeinschaft besteht, der er dienen soll?

In einer relativ knappen Einführung macht der Vf. mit dem gegenwärtigen Stand der Diskussion anhand der neuen Werke von Judith Müller, Guido Bausenhart und Josef Hernoga zum Sachkomplex aufmerksam, um dann titelentsprechend die Amts-Theologie des vergangenen Konzils vorzustellen (1. Teil). Der nachkonziliaren Entwicklung sind die beiden folgenden Teile gewidmet. Zunächst werden jene Ansätze geschildert, die eher konform mit der Tradition sind, sofern sie grundlegend der tria-munera-Lehre sich verpflichtet wissen, dabei aber jeweils eines als fundamental und Quelle der anderen betrachten. Das Amt wird primär als Gemeindeleitung in den eingehend rezensierten Arbeiten von W. Kasper, H. Urs v. Balthasar und H. Küng gesehen; als Dienst am Wort betrachten es K. Rahner und J. Ratzinger, als Heiligungsauftrag hingegen H. Schlier und J. Pieper (2. Teil: Die drei Aspekte des Amtes in den nachkonziliaren theologischen Ansätzen). „Alternativen zum konziliaren Amtsverständnis" (3. Teil) sieht der Vf. in den Entwürfen von E. Schillebeeckx (Charisma von unten), L. Boff (koordinatorische Funktion für die Gemeinden) und E. Drewermann („Elimination des Amtes"). Im Schlußteil sucht er endlich seine eigene Position darzulegen („Der kirchliche Dienst als Amt").

Sie nachzuzeichnen ist alles andere als einfach. Gegen die in den Vorgängerentwürfen konstatierte „reduktionistische" will er eine „integrierende" Konzeption verteidigen. Er gewinnt sie durch eine christologisch-ekklesiologische Verwurzelung des Amtes. Aber was ist damit gemeint? Auf der einen Seite wird scharf gegen die objektivierende Verinstitutionalisierung des kirchlichen Amtes gewettert, dann aber gesagt: „Das Amtliche des kirchlichen Dienstes ist eine Form der ‚ursprünglichen Institutionalität' in Jesus Christus" (304). Also hatte das beklagte magische Verständnis der mittelalterlichen Kirche so unrecht nicht? Doch, muß man aber gleich korrigieren, denn, so nur eine Seite später, wo ein kirchlicher Amtsinhaber zum Beamten degeneriert und nicht die Liebe Gottes personal verkörpert, „‚verliert' das Amt in dieser Hinsicht seinen Sakramentscharakter und wird zu einer menschlichen Struktur der Macht und somit zum Gegensatz der Erlösung und des Heils". Was ist dann aber der vom Vf. stark herausgestellte character indelebilis? Dieses Oszillieren erklärt sich wohl aus der mangelhaften theologischen Durchdringung der Amt-Charisma-Dialektik. Während die opinio communis zwischen beiden nur eine unvollkommene Distinktion feststellen zu können glaubt (das Amt ist ein Charisma unter anderen), will P. an der herkömmlichen vollkommenen Unterscheidung (Amt ist kein Charisma) festhalten. Jedoch erklärt er andererseits, daß beide eine unab- und unauflösbare „Struktureinheit" bilden, weshalb der Amtsträger immer auch Charismatiker sein müsse (311). Im übrigen ist er der Ansicht, daß auch das Taufpriestertum „ontologisch" durch die Teilhabe an Christus sei.

Ebenso wichtig wie die christologische ist dem Vf. die ekklesiologische Repräsentationsgestalt des Amtes. „Ecclesia" hat freilich weniger mit der konkreten Gemeinde zu tun als mit einer im Vagen bleibenden Hypostase, deren Agens der nun plötzlich auftauchende Heilige Geist ist. Er ist die Kirche von unten, liest man etwas erstaunt. Ähnlich im Unklaren bleibt man bei der gegenwärtig sehr heiß erörterten Frage, ob das Amt nun eine „ontologische" oder „bloß" „funktionale" Größe sei. Wohl eher das erstere, meint man dem Buch entnehmen zu können, nimmt aber zur Kenntnis, wie sehr das Amt auch schon als christologische Repräsentation vom Handeln Christi bestimmt erscheint und als „Sendung" beschrieben wird.

Man wird an die sprachliche Gestalt dieser Diss. sicher nicht hohe Ansprüche stellen können. Aber neben ärgerlichen drucktechnisch bedingten Mängeln stolpert der Leser wieder und wieder über Fehler, die wenigstens ein freundlicher Lektor hätte leicht beheben können. Einige Beispiele lediglich: „Dominus Jesus" (2000) ist kein „Schreiben" des Kardinals Ratzinger, sondern ein hochoffizielles, ausdrücklich und in besonderer Form vom Papst gebilligtes Dokument der Glaubenskongregation (40). Nichttheologische Faktoren „verhüllen" nicht das Wesen des Amtes (gibt es ein unverhülltes Amt?), sondern verdunkeln es (44). Auf S. 52 ist von der „Volle der Weihegewalt" die Rede! Zahlreich sind Verwechslungen, etwa von einweihen und (gemeint) weihen (57), phänomenal und (gemeint) die Außenseite betreffend (88 u. ö.), Reform und Reformation (305). „Die Betonung äußerer Formen auf Kosten der innerlichen Erkenntnis des Herzens" als typisch atl. zu stigmatisieren (auch noch unter Berufung auf Joh 4,20–24), ist ein arger Fauxpas (60), dem der Vf. auf S. 83f auch heftig widerspricht. Der Satz ist theologisch falsch: „Die Liturgie der Sakramente ist nur gültig, wenn sie von einem geweihten Priester gefeiert wird" (95). Was ist dann mit der Taufspendung durch einen Laien oder der Spendung des Ehesakramentes? Zumindest unschön ist die im Deutschen (im Gegensatz z. B. zum Italienischen) ungebräuchliche Wendung „das Lumen Gentium" (passim). Nicht nur im vorliegenden Werk begegnet mehrfach die merkwürdige Adjektivierung von communio zu „communi-al". Bei natio (natio-nis) heißt das Adjektiv natio-nal, bei ratio (ratio-nis) ratio-nal – also muß aus communio (communio-nis) „communio-nal" werden!

Das vorerst jüngste wird ganz gewiß nicht das letzte Buch dieser Jahre zum Thema Amt bleiben. Sein Verdienst besteht darin, noch einmal und auf eigene Weise die Aporien sichtbar gemacht zu haben, die nach wie vor damit verbunden werden und die nicht allein theologisch, sondern pastoral für die Kirche immer bedrängender und bedrückender werden. Warum ist übrigens die eingangs geschilderte Personallage so schlimm? Der nicht geweihte Gemeindeleiter oder Prediger, lesen wir auf S. 55, Anm. 81 (Hervorhebungen im Original), „zieht tatsächlich die Menschen an Gott v. a. durch *seine* Begabung und konzentriert sie somit viel intensiver *auf sich selbst*. Der sakramental geweihte Amtsträger stellt sich hingegen Gott mit seinem ganzen Leben zur Verfügung und wird durch die Kirche objektiv in seiner Sendung bestätigt, die nicht von ihm (im pneumatologisch-charismatischen Sinne), sondern von Christus selbst stammt". Es gibt wirklich noch sehr viel zu tun ...

Pentling Wolfgang Beinert

Vasel, Stephan: **Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog.** Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen v. H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2001. 768 S., kt € 44,95 ISBN: 3–579–05315–9

„Eine christliche Dogmatik, die nicht auf ihre Israelbezüge reflektiert, hat grundsätzlich die schlechteren Argumente" (726). Diese Überzeugung steht hinter einer von M. Stöhr betreuten, in zeitweiligem Austausch mit P. von der Osten-Sacken, B. Klappert und P. M. van Buren entstandenen und im Sommersemester 2000 von der Univ.-Gesamthochschule Siegen als Diss. angenommenen Studie.

Den Titel „Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog" erweitert und präzisiert der Untertitel „Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle". „Israelbezogene Christologien" dreier systematischer Theologen der Gegenwart, die im Gespräch mit dem Judentum Pionierarbeit leisteten – Hans-Joachim Kraus (27–120), Friedrich-Wilhelm Marquardt (121–258) und Paul M. van Buren (259–368) – werden im ersten Hauptteil verhandelt; der zweite Hauptteil („Philosophisch verantwortete Christologien") befragt systematisch-theologische Entwürfe, die den christlichen Glauben nicht vorrangig im Gespräch mit dem Judentum, sondern mit philosophischen Positionen auszuweisen suchen. Untersucht werden hier die christologischen Ansätze Paul Tillichs (381–486), Wolfhart Pannenbergs (487–597) und Wilfried Härles (598–710).

Die Untersuchung setzt an bei der Wahrnehmung, daß systematische Theologien, die sich für die Veränderung des christlich-jüdischen Verhältnisses einsetzen, eine Tendenz zeigen, „mit den Traditionen philosophisch verantworteter Theologie radikal zu brechen" (15). Spiegelsymmetrisch zu diesem Sachverhalt liege im Raum reformatorischer Theologie, der hier ausschließlich im Blick ist, derzeit kein Entwurf einer philosophisch verantworteten Theologie vor, der die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses mit einer den Wort-Gottes-Theologien vergleichbaren Entschiedenheit betreibt. Ausgehend von diesem Problem zweifacher Einäugigkeit zielt die Arbeit auf eine „doppelt apologetische" – mit P. Tillich hier verstanden als *antwortende* (vgl. 21) – Theologie ab, die sich sowohl vor dem gegenwärtigen Judentum als auch im philosophischen Gespräch auszuweisen vermag; zur sachgerechten Entfaltung des christlichen Glaubens seien beide Blickrichtungen erforderlich. Es sei Sache der nunmehr dritten Generation des jüdisch-christlichen Dialogs in Deutschland, die nach der Schoa in tiefgreifenden Umlernprozessen erwirkte Grundlagenreflexion im Blick auf die Israelbezogenheit christlichen Glaubens „in einem theologische Strömungen und Schulen übergreifenden Diskurs zu prüfen" (83). Anliegen der Arbeit ist es, die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses auf eine breitere Basis zu stellen. Die theologischen Einsichten einer in Verantwortung vor dem Judentum erarbeiteten christlichen Theologie sollen in den Grundbestand christlicher Dogmatik einfließen. Auch primär philosophisch orientierte Dogmatik hätte die bei Kraus, Marquardt und van Buren formulierten Einsichten in die Israelbezogenheit des christlichen Glaubens zu integrieren; umgekehrt ließen sich die in der Studie aufgezeigten Mängel der im christlich-jüdischen Dialog verwurzelten Systematiken durch die Aufnahme von Lösungsvorschlägen und begrifflichen Präzisierungen philosophisch orientierter Entwürfe beheben. Die Aufmerksamkeit gilt darum besonders jenen Spuren und Wegmarken, die für eine zukünftige sich sowohl vor dem Judentum als auch gegenüber philosophischen Positionen ausweisende Theologie fruchtbar zu machen sind.

Anders als bei Kraus und Marquardt zeige sich bei *Paul M. van Buren* eine bemerkenswerte Offenheit für das Projekt einer doppelt apologetischen Theologie. Grundlegend ist auch hier die Überzeugung, daß es Wille und Aufgabe einer Nach-Schoa-Kirche sein muß, sich von ihrem traditionellen Antijudaismus zu befreien (vgl. 368). Das Verhältnis zu einschlägigen biblischen Aussagen stellt sich jedoch entspannter dar als etwa bei Marquardt, da bei v. B. die Kraft zur Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses nicht aus einer vermeintlich unbeschadeten biblischen Grundlage gewonnen werden muß (vgl. 367). An die Stelle einer Theologie des Wortes Gottes tritt hier eine Theologie des Wegs der Kirche (vgl. 333f). Zentral sind der Geschichte und Geschichtsdeutung eng verschränkende Begriff der „story" (oder des „Weges") und die Figur des „covenantal thinking", demgemäß Christologie immer als Anerkennung und Bestätigung des Gottesbundes mit Israel zu denken ist (vgl. 262). Der Tradierungsprozeß bis hinein in die Gegenwart gehört für v. B. wesentlich zur biblischen Botschaft, eine Sicht, die katholischem Verständnis nahesteht. Die argumentative Darbietungsart stärkt die herausgearbeiteten Israelbezüge des christlichen Glaubens. „Es läßt sich nachvollziehen, wie van Buren dazu kommt, alle christologischen Sätze mit der Intention zu formulieren, damit Gott, dem Vater, die Ehre zu geben. Es läßt sich nachvollziehen, warum und inwiefern s. E. christologische Aussagen den Israelbund zu bestätigen haben." (368, vgl. 262) Auf der Habenseite verbucht V. auch, daß bei v. B. im Unterschied zum theologischen Gestus von Marquardt und Kraus „kein Bruch mit dem geläufigen Wirklichkeitsverständnis erforderlich" (367) ist, um den Gehalt biblischer Rede von Gott in die heutige Zeit zu transportieren. Hier ist allerdings – auch ohne Barthianismus – zu fragen, ob sich das Verhältnis zwischen den zentralen Gehalten biblischer Gottrede und den Realitäten, die das Wünschen, Denken und Handeln in der Gegenwart prägen, als ungebrochen beschreiben läßt.

Alle sechs christologischen Entwürfe werden in Grundzügen dargestellt und einer dreifachen Begutachtung unterzogen; „Israelbezüge", „Religionsphilosophische Prämissen" und der „Erkenntnisgewinn für eine doppelt apologetische Christologie" werden erfragt. Der erste Teil der Arbeit wird durch ein knappes Resümee zu „Tendenzen primär israelbezogener Christologie im Lichte philosophisch verantworteter Theologie" (369–377) abgeschlossen; der zweite schließt entsprechend mit „Tendenzen primär philosophisch verantworteter Christologie im Lichte des christlich-jüdischen Dialogs" (711–721). Ein im Umfang schmaler, Widerspruch und Zuspruch anregender dritter Hauptteil (725–742) stellt aus den Einzeluntersuchungen gewonnene Lösungsansätze im Blick auf die Aufgabe doppelt apologetischer Christologie in 45 Thesen zusammen.

Der Fragenkatalog und die Zwischenresümees sind hilfreich, da mit der Darstellung und Befragung der sechs heterogenen Christologien nicht nur beachtliche theologische Massen bewegt und reorganisiert, sondern auch Theoriehorizonte verschmolzen werden sollen. Durch die wiederholten Bündelungen (Einleitung, Zusammenfassung jeder Einzelanalyse und der ersten beiden Hauptteile, Schlußthesen) in Verbindung mit dem stabilen Kriterienraster schleicht sich allerdings manche Redundanz ein. Dazu trägt auch bei, daß von Anfang an alle in der Arbeit vorgestellten Entwürfe zur Profilierung des jeweils behandelten Ansatzes herangezogen werden.

Entscheidende inhaltliche Anstöße gehen von den israelbezogenen Theologien aus. Die hier besonders profilierte Christologie F.-W. Marquardts wird auf immerhin 60 S. entfaltet, zugleich aber auch scharfer Kritik unterzogen. – Auswahlentscheidungen der Arbeit werden klar und nachvollziehbar begründet. Das Bewährungs- oder Demonstrationsfeld Christologie wurde gewählt, weil hier Verbundenheit und Unterschiedenheit von Judentum und Christentum am klarsten zu Tage treten und weil mit christologischen Fragen grundlegende systematisch-theologische Begründungszusammenhänge im Blick sind (vgl. 22). Ob ein Auszug aus philosophischen Fragehorizonten als Bedingung der Möglichkeit theologischer Neuorientierung im christlich-jüdischen Verhältnis zu gelten habe, wird anhand dreier Werke erörtert, „in denen die Shoa keinen sonderlich markierten Bruch in der Christologie nach sich gezogen hat" (381). Die Unterschiedlichkeit der ausgewählten Ansätze soll einen differenzierten Einblick in die Zusammenhänge von Denkform und Israelbezug christlicher Dogmatik eröffnen: Im einzelnen repräsentiert Tillichs Theologie eine ontologische Gesamtsicht, die systematische Theologie von Pannenberg ist geschichtsphilosophisch orientiert, bei Härle dominieren erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Tendenzen (vgl. 381).

Zwei Mißverständnisse seines Anliegens möchte der Vf. ausschließen, zunächst die Engführung auf eine Holocaust-Theologie. Einerseits wäre bei den meisten der hier verhandelten christologischen Themen schon vor der Schoa nach ihren Israelbezügen zu fragen gewesen, andererseits habe heute neben das Schuldgedenken eine Stärkung der positiven Israelbezogenheit des christlichen Glaubens zu treten (vgl. 23.725, These 1). Eine zweite mögliche Fehldeutung betrifft die christliche Identität. Es gehe keinesfalls um eine Einebnung der wesentlichen christlich-jüdischen Differenzen: „Die christliche Kirche kennt Gott nur so, wie er sich der Christenheit in Jesus Christus erschließt" (23) – ein allerdings stark deutungsbedürftiger Satz. In einer doppelt apologetischen Theologie bleibe die Messianität Jesu als die wesentliche Differenz von Christentum und Judentum, „so es nicht Judenchristentum ist" (24), stehen.

Der materialreiche und z. T. mäandernde Weg der mit umfangreichen, informativen und punktgenauen Exkursen und Zwischenfragen (Themen sind u. a. jüdische Schoadeutungen, Begriff der Wort-Gottes-Theologie, Osterverständnis bei P. Lapide, Israel bei Barth und Gollwitzer, Bilder vom Judentum in der Aufklärungsphilosophie, Begriff des Heidnischen bei Marquardt, Story-Konzept bei D. Ritschl, Dialektik bei Tillich, Frage der Schriftinspiration bei Härle) angereicherten Darstellungen und wechselseitigen Befragungen der sechs Theologien kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet und bewertet werden; statt dessen sei eine kleine Auswahl der Schlußthesen vorgestellt und befragt.

Die in der *fünften These* ausgesprochene Mahnung zu einem argumentativen, weitgehend unpolemischen Stil übt v. a. an Kraus und Marquardt Kritik. Die „Scheu vor dem rigiden Begriff" (726, These 5) sei einer wirksamen Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses auf Dauer im Wege. Dahinter steht die bereits zitierte Überzeugung: „Eine christliche Dogmatik, die nicht auf ihre Israelbezüge reflektiert, hat grundsätzlich die schlechteren Argumente" (ebd.). Worin soll nun die argumentative Überlegenheit einer deutlich israelbezogenen christlichen Theologie bestehen? Verwiesen wird mehrfach auf ihre größere Kohärenz (vgl. ebd. sowie Thesen 14 u. 38). Bei den Fragen des Israelbezugs des christlichen Glaubens gehe es „v. a. um Fragen der Kohärenz der christlichen Lehre" (726). Eine Dogmatik, die nicht auf ihre Israelbezüge reflektiert, werde, wie sich bei Pannenberg und Härle gezeigt habe, „in hohem Maße inkohärent" (726, These 5); Pannenbergs Dogmatik kranke an dem Versäumnis, das sie leitende Kohärenzkriterium auf das Judentum auszuweiten (vgl. 567). – Der Begriff der Kohärenz scheint zwischen einem inhaltlichen – Theologie gewinnt Kohärenz, wenn sie Rechenschaft gibt von der Bezogenheit der Kirche auf das jüdische Volk (vgl. 729) und der „Identität und Selbigkeit Gottes als des Gottes Israels und der Kirche" (739, These 38) – und einem formalen Aspekt – Kohärenz wird als Widerspruchsfreiheit, Schlüssigkeit begriffen (vgl. 729, These 14) – zu changieren. Eine Klärung dieses z. T. emphatisch verwendeten, jedoch an keiner Stelle reflektierten Schlüsselbegriffs wäre hilfreich gewesen.

Die Entfaltung der Israelbezüge christlichen Glaubens soll, so der Leitgedanke der Studie, prinzipiell allen theologischen Spielarten möglich werden, auch wenn sich „erhebliche Vermittlungsschwierigkeiten zum Normalbestand christlicher Dogmatik ergeben" (688). Es gelte, das Thema aus der Exklusivbindung an eine tendenziell philosophiefeindliche Wort-Gottes-Theologie zu lösen.

Die Überzeugung, daß um des Ziels der doppelt apologetischen Theologie willen Engführungen und polemische Extreme zu vermeiden sind, findet auch sprachlichen Niederschlag: Eine „übertriebene biblische Orientierung" (727, These 8), die meint, Theologie komme gänzlich ohne ‚metaphysische' bzw. ‚ontologische' Axiome von Glaubenssätzen aus, irre (vgl. ebd.). Ähnlich wird mit Blick auf Tillichs Dogmatik Behutsamkeit gefordert: „Nun wäre das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, wenn aus der mangelnden jüdischen Verortung der Christusbotschaft in dieser ontologisch orientierten Theologie auf die Notwendigkeit der Ausklammerung ontologischer oder metaphysischer Fragestellungen geschlossen würde." (483) Kraus und Marquardt hingegen drohen mit „ihrer übertriebenen Vernunftkritik (...) das Kind mit dem Bade auszuschütten" (257). Der Versuch F.-W. Marquardts, die noachidischen Gebote als Katechismus für Heidenchristen zu durchdenken, ist „übertrieben" (734, These 30). Doch ein Verständnis Jesu und Pauli, „das beide über die Maßen vom Judentum abkoppelt" (729, These 15), gelte es ebenso zu überwinden. Eine doppelt apologetische Christologie soll „die besondere Beziehung zwischen Gott und Jesus in einer Weise zum Ausdruck (...) bringen, die Jesus nicht über die Maßen vergöttlicht" (738, These 37). Die Frage liege nahe, „ob heutige christliche Theologie nicht von einer allzu göttlichen Beschreibung Jesu Abstand nehmen" (718) müsse.

Zum einen überraschen in einer Untersuchung christologischer Entwürfe so unklare oder ausweichende Formulierungen wie „Jesus nicht über die Maßen vergöttlicht" oder „allzu göttliche Beschreibung Jesu". Zum anderen irritie-

ren sie im Rahmen einer Arbeit, die um des Gewinns größerer begrifflicher Präzision willen für eine Öffnung systematischer Theologie zur Philosophie eintritt und die Verwendung von ‚Verhüllungsbegriffen' (vgl. 105.256) scharf tadelt. Die zitierten Beschwichtigungsformeln („übertrieben", „über alle Maßen", „allzu", „das Kind nicht mit dem Bade ausschütten") signalisieren einen Mangel an gedanklicher oder terminologischer Klarheit in theologischen (christologischen) Sachfragen, der auch der nachhaltigen Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses hinderlich sein dürfte. Sind ein wenig theologische Philosophiekritik, ein wenig Israelbezogenheit des Glaubens, ein wenig Abkoppelung vom Judentum, ein wenig Göttlichkeit Jesu gut, viel jedoch zu viel? Bei allem Bemühen um Anschlußfähigkeit wäre doch jeweils zu verdeutlichen, welcher sachliche Maßstab angelegt wurde, wenn Mäßigung gefordert wird. Bei einer zweifach antwortenden Theologie sollte die Sehkraft wachsen und nicht etwa schwinden.

Verschiedentlich (*Thesen 19, 20, 21, 22*) wird die „Fundamentaldifferenz" (731, These 20) zwischen dem jüdischem Volk und den Völkern hervorgehoben, dem ein Abrücken vom „heidenchristlich üblichen *Primat der Schöpfungstheologie*" (730, These 19) zugunsten eines Vorrangs der Erwählungslehre in Verbindung mit dem Bundes- und dem hier aufschlußreichen Liebesgedanken entspreche. Sind Liebesbeziehungen durch „Wahl und Wechselseitigkeit" gekennzeichnet, dann „ist nicht einzusehen, warum vom ‚Gott der Liebe' (II Kor 13,11) zu behaupten ist, daß er zu unterschiedlichen Menschen wie Atheisten, Christen oder Juden in jeweils der gleichen Beziehung steht" (730/31). Universalität sei nicht eo ipso „Prädikat theologischer Überlegenheit, sondern tendenziell ein Signal inhaltlichen Substanzverlusts" (731, These 21). Hier besteht jedoch weiterer Klärungsbedarf: Soll die heidenchristlich vermittlungsbedürftige (vgl. 707.731) theologische Bedeutung von Partikularität, die im Erwählungsbegriff hervorsticht, mit Hilfe des Liebesgedankens erschlossen werden, dann bleibt die bloße Versicherung, wählende Liebe sei partikular in universaler Perspektive (vgl. 730), kraftlos – schon gegenüber Hegels in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* vorgetragenem Einwand gegen eine Beziehungsform, in der sich alles darum dreht, „daß *dieser* gerade *diese*, *diese diesen* liebt. Warum es just nur dieser oder diese Einzelne ist, das findet seinen einzigen Grund in der subjektiven Partikularität, in dem Zufall der Willkür".

V.s Vorschlag, „*Erwählung als Grundhandeln Gottes* zu begreifen" (740, These 40), ließe sich m. E. mit Überlegungen aus der Philosophie E. Levinas' (Erwählung des Einzelnen zu universaler Verantwortung) vertiefen und klären. Zweifellos bleibt die Anstrengung des theologischen Begriffs gefordert, damit Partikularität und Kontextualität in christlicher Dogmatik so gedacht werden können, daß sie gegen Mißbrauch geschützt sind und die Israelbindung Gottes ihre unverzichtbare und universale Bedeutung entfalten kann.

Diese Forderung gilt zumal für V.s Satz: „Die Inkarnationslehre wäre dahingehend zu radikalisieren, daß Jesus nicht nur σάρξ, sondern jüdisches [sic] σάρξ wurde" (484), sowie für die dort angedeuteten Konsequenzen für die Zwei-Naturen-Lehre.

Die *Thesen 30 und 31* greifen – auf dem Hintergrund der von einem negativen Gesetzesverständnis geprägten lutherischen Theologie – die Frage nach der christlichen Haltung zur Tora auf. Die christliche Wahrnehmung der Tora sei ausgehend von jüdischen Quellen zu ändern. Angesichts der Entfremdungsgeschichte zwischen Christen und Juden empfiehlt der Vf. die bewußte Anknüpfung an Motive positiver Wertschätzung der Tora in der paulinischen und jesuanischen Tradition. Da das lutherische Begriffspaar „Gesetz und Evangelium" nicht ausreichend gegen antijudaistische Fehlinterpretationen geschützt sei, habe lutherische Theologie „den Gehalt des vorgängig befreienden Gotteshandelns, der allem menschlichen Tun ermöglichend vorausgeht, mit anderen Begriffen zu entfalten" (734/35, These 31). Dabei habe die heidenchristliche Kirche jedoch „von Paulus her gute Gründe, die Tora nicht in der Fülle ihrer einzelnen Weisungen auf sich zu nehmen"; zum Heidenchristentum gehöre eine „relative Freiheit vom Gesetz" (734, These 30). Umgekehrt ergebe die Bejahung der Tora noch „keine hinreichende Beschreibung heidenchristlicher Bindung an den Gott Israels" (ebd.). Diese sei nur christologisch zu erlangen, „weil die (Heiden)Christenheit (den) Gott (Israels) so zu kennen glaubt, wie er sich ihr in Christus erschließt" (ebd., vgl. 23). – Auch wenn Judenchristen ausgeblendet werden, sind hier zweifellos bedenkenswerte Schritte angesprochen, die aus habituellen Antijudaismen christlicher Theologie herauszuführen vermögen. Die Hinweise zum christlichen Toraverständnis sind m. E. allerdings noch unbefriedigend – was heißt „relative Freiheit vom Gesetz"; warum ist der Rückgriff auf die noachidischen Gebote „übertrieben"? –, was das empfohlene Umdenken erschweren dürfte.

Ich breche hier ab; eine Vielzahl weiterführender Impulse der Arbeit (im Blick auf die Deutung des Todes Jesu, erhöhungschristologische Aussagen, christologische Titel, altkirchliche Dogmen, immanente und ökonomische Trinität, aber auch auf die Deutung des Staates Israel) wären zu würdigen, weiteres Nachfragen unvermeidlich. Die ersten Hinweise auf Unschärfen sowie ungeklärt gebliebene dogmatische und hermeneutische Fragen verstehen sich als Problemanzeigen, die die herausragende Bedeutung der vorliegenden Untersuchung nicht schmälern wollen. In ihren beeindruckend umfassenden und kenntnisreichen Darstellungen unterschiedlicher theologischer Positionen informativ, besticht und provoziert die Arbeit v. a. durch die Konsequenz ihres Fragens nach den Israelbezügen der jeweiligen Dogmatik. In der Kritik nach allen Seiten wenig zimperlich – Kraus und Marquardt wird ein wenig argumentativer, stark polemischer, immunisierender Theologiestil angekreidet; die Mängel in Pannenbergs theologischer Wahrnehmung des Judentums werden als „gefährlich" (579) eingestuft; Härle wird ein der „massiven Israelvergessenheit" (708) seines Denkens geschuldeter „theologischer Fehler trotz formaler Entsprechung zu den lutherischen Bekenntnisschriften" (706) vorgeworfen und bescheinigt, „bzgl. der christlichen Mitschuld an den Verbrechen am jüdischen Volk nicht aus Umkehr" (708) zu denken –, lautet, wie gesagt, die tragende Einsicht doch: „Es käme darauf an, daß jede Spielart christlicher Theologie sich auf ihre Israelbezüge besinnt" (483). Dieses Anliegen hat die vorliegende Untersuchung zweifellos einen großen Schritt weitergebracht.

Wirft man abschließend einen Blick auf die katholische Theologie, so zeigt sich, daß die bei V. zu Grunde liegende Vermessung und Aufteilung christlicher Dogmatik – Orientierung am christlich-jüdischen Dialog und an der Wort-Gottes-Theologie hier, philosophische Ausrichtung da – im katholischen Raum so nicht anzutreffen ist (und möglicherweise auch im Bereich evangelischer Theologie zukünftig an Bedeutung verlieren wird). Dazu vier knappe Hinweise: Im Unterschied zum reformatorischen „sola scriptura" hat das katholische Prinzip „Schrift und Tradition" den Beitrag philosophischer Reflexion zur Ausbildung des Glaubensbewußtseins stets einbegriffen. Zweitens wird sowohl von christlicher als auch von jüdischer Seite – bei allen Divergenzen – eine innere Nähe ‚biblischen' und ‚griechischen' Denkens (etwa: prophetische Götzenkritik – philosophische Mythenkritik) in den Blick genommen. Drittens hat das letzte Jh. eine radikale innerphilosophische Rationalitätskritik hervorgebracht, die das philosophische Selbstverständnis so verändert hat („Dialektik der Aufklärung"), daß m. E. eine Brücke zu theologischer Kritik einer zugleich herrschaftlichen und blind funktionierenden Vernunft zu schlagen wäre. Schließlich ist gegenwärtig gerade bei die Revision der eigenen Israelbezüge vorantreibenden systematischen Theologien eine Orientierung an *philosophischen* Werken der Gegenwart (mit jüdischem, z. T. auch christlichem Hintergrund: E. Levinas, J. Derrida, J.-F. Lyotard, J.-L. Marion) zu beobachten. – Eine der vorliegenden Pionierarbeit entsprechende Untersuchung im Bereich katholischer Dogmatik wäre also keinesfalls eine Dublette.

Bonn Susanne Sandherr

Ökumene

Oehmen-Vieregge, Rosel: **Die Einzelbeichte im katholisch-evangelischen Gespräch.** Eine theologisch-kanonistische Untersuchung. – Paderborn: Bonifatius 2002. 228 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 72), geb. € 34,90 ISBN: 3–89710–173–4

Die 2000 in Bochum gefertigte kanonistische Diss. (Betreuer: H. J. F. Reinhardt) befaßt sich, gegen den Titel, nicht mit der Einzelbeichte etwa im Gegensatz zu anderen Formen des Bußvollzugs – auch das wäre ja ein ökumenisches Problem –, sondern mit der Auslotung der Möglichkeiten einer „Interkonfession", durch die es einzelnen röm.-kath. bzw. evang. Christinnen und Christen möglich würde, bei Angehörigen der je anderen Kirchengemeinschaft die Ohrenbeichte abzulegen.

Zu diesem Zweck legt die Vf.in eine einläßliche Analyse der entsprechenden offiziellen Lehraussagen, der diesbezüglichen Konsensdokumente und der kanonistischen Weisungen von römischer Kirche, Luthertum und Reformierten Kirchen sowie der EKU vor. Es zeigt sich, daß wenigstens darin alle Gruppen einig sind, daß der Buß- und Bekenntnisgedanke in der Gegenwart kaum mehr eine lebenspraktische Resonanz unter den Christen findet, andererseits aber gerade sie unbedingt und unter allen pastoralen Anstrengungen zu erreichen ist. Ein Nein zur Beichte ist, davon war schon Luther überzeugt (Gr. Katech.; vgl. CA 25 – BSLK 732; 100) ein Nein zum Evangelium. So bemühen sich alle Kirchen um eine Restauration der Bußpraxis und alle haben darin keine merklichen Erfolge.

Aber das zu beheben ist nicht Aufgabe der ökumenischen Theologie allein, erst recht nicht eine primäre Aufgabe. Ihr kommt es zu, und die Vf.in stellt sich dieser Aufgabe, die Möglichkeiten des Konsenses über das Institut der Buße auszuloten und die sich zeigenden Differenzen hinsichtlich ihrer ekklesialen Relevanz einzuordnen. Aus röm.-kath. Sicht ergibt sich dabei ein Problem. War vor dem Vaticanum II jedwede communicatio in sacris mit reformatorischen Kirchen strikt untersagt laut CIC 1917, ließ sich aufgrund der neuen ekklesiologischen Vision des Konzils die im Bußinstitut sich vollziehende Rekonziliation sowohl als Versöhnung mit Gott verstehen – was unter der Perspektive der ekklesialen Elemente in anderen Kirchen favorabel für eine Interkonfession wäre – wie auch als Versöhnung mit der Kirche, was aber einen derzeit nicht gegebenen ekklesiologischen Konsens voraussetzte. Die Fragestellung des Werkes erweist sich hier als eine Detailproblematik der Lehre von der

Kirche. Dem Untertitel entsprechend wird sie dogmatisch und kirchenrechtlich behandelt (v.a. mit Blick auf can. 844 §§ 4 und 5 sowie die beiden Ökumenischen Direktorien von 1967 und 1993).

Unmittelbar aber gibt es noch andere sakramenten- und amtstheologisch verwurzelte Schwierigkeiten, welche gewöhnlich im Vordergrund der Diskussionen stehen, auch wenn sie per Saldo nichts anderes als Explikationen des jeweiligen konfessionellen Kirchenbildes sind. Vor allen anderen ergeben sie sich aus den unterschiedlichen Theologumena bzgl. der Sakramentalität des Bußinstituts und hinsichtlich seiner Bindung an das ordinierte Amt. Die in Frage stehenden Rechtssysteme der Kirchen kennen alle eine praktische Regelung für den Fall, daß ein Mitglied einer anderen Kirchengemeinschaft bei der eigenen sich der liturgischen Buße unterziehen möchte. Die Vf.in legt in dankenswerter Klarheit die jeweiligen Voraussetzungen kanonistischer Art dar, die die Ordnungen verlangen. Während im reformatorischen Raum eine relative Großzügigkeit gegeben ist, verhält sich die röm.-kath. Kirche eher restriktiv, sofern sie die Erlaubnis zum Empfang des *Bußsakramentes* an die gültige Weihe des Beichtigers in der anderen Kirche bindet. Aus diesem Blickwinkel sind derzeit alle Hoffnungen wie auf Interkommunion so auch auf zwischenkonfessionellen Bußempfang aussichtslos. Sehr richtig heißt es in einem der letzten Sätze des Buches: „Aus diesem Themenkomplex ergibt sich in bezug auf die sakramentale Form der Versöhnung die zentrale Frage nach der ekklesiologischen Dimension von Sünde und Vergebung" (199). Oehmen-Vieregge leistet auf dem mühsamen Weg zu deren Behebung und Lösung eine respektable Hilfe. In kritisch-genauen Untersuchungen hebt sie die theologischen und kirchenrechtlichen Implikationen diverser neuerer Konsenspapiere (bis hin zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" von 1999) ans Licht. Dabei scheut sie sich nicht, deren Schwächen namentlich zu machen; hauptsächlich bestehen sie in einer gewissen Schwammigkeit und in mangelnder Präzision. Sofern die Diss. umfassend die Möglichkeiten der Konvergenz herausarbeitet, die sich in der ökumenischen Arbeit in den letzten 40 Jahren ergeben haben, leistet sie auch in der Praxis eine dankenswerte Hilfe. Hervorzuheben ist die umfangreiche Bibliographie, zu rühmen die eingängige Diktion, erfreulich die Transparenz der Darstellung,

Pentling Wolfgang Beinert

Liturgiewissenschaft

Mosebach, Martin: **Häresie der Formlosigkeit.** Die römische Liturgie und ihr Feind. 3., erweiterte Auflage. – Wien / Leipzig: Karolinger 2003. 171 S. kt € 15,00 ISBN: 3–85418–102–7

Kurz bevor sich zum vierzigsten Mal die Verabschiedung der Liturgiekonstitution durch das Zweite Vatikanische Konzil jährt, hat Martin Mosebach eine fundamentale Kritik zur jüngsten Liturgiereform vorgelegt. Der Titel des Buches, das nun schon in der dritten Auflage vorliegt, kennzeichnet treffend sein Programm. Die These, die der Schriftsteller M., der kein Theologe ist, in zehn Kap. vertritt, läßt sich so zusammenfassen: Liturgisches Ritual und Glaube bildeten eine Einheit, die die vorkonziliare Liturgie garantiert habe. Durch die von Papst Paul VI. zu verantwortende Liturgiereform sei sie zerstört worden, was tiefreichende Schäden für das Glaubensleben nach sich gezogen habe. M. konzidiert Unterschiede zwischen den Aussagen des Konzils und manchen nachkonziliaren Reformen der Liturgiefeier. Grundsätzlich beharrt er aber darauf, daß man bis zum Pontifikat Pauls VI. in der Liturgie nur Modifikationen finde. Diese „geschahen organisch, unbewußt, unbeabsichtigt, ohne theologisches Konzept" (18) (vgl. aber *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes.* 2 Bde., hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann. Münster 2002 [LQF 88]; vgl. ThRv 99, 2003, 66–69; Bärsch, Jürgen: Reform der Liturgie als Grundgegebenheit christlicher Liturgiegeschichte, in: ALw 45, 2003, Heft 1). Deshalb möchte M. die römische Messe ähnlich der Chrysostomus-Messe nach Gregor d. Gr. benannt wissen, um durch den Namen das Moment der Beharrung zu unterstreichen (66).

Was die Päpste seit Gregor dem Gr., welche bekanntlich durchaus liturgische Bücher abgeschafft und eingeführt, neue Feste ausgerufen und Kalender reformiert haben, zu solchen Konstrukten der Liturgiegeschichte sagen würden, sei dahingestellt. Ob man beispielsweise über die Arbeit jener römischen Theologen des 16. Jh.s, deren sehr unterschiedliche Entwürfe für das Rituale Romanum uns tradiert sind, wirklich sagen kann, „Änderungen und allmähliche Verwandlungen sind niemals ‚Reformen', denn es steckt nicht die Absicht hinter ihnen, etwas besser zu machen" (28f)? Zwar liest es sich als Polemik gut, wenn es heißt, „der schlimmste Schaden der Meßreform (...), der größte geistliche Verlust ist dies: daß wir nun über die Liturgie sprechen müssen." (19) Doch gab es nicht, so muß man rückfragen, seit der Antike die theologisch-geistliche Rede über die Liturgie in Liturgiekommentaren, in rubrizistischen Werken, in theologischen Traktaten (beispielsweise eines Thomas von Aquin)? Unwillkürlich denkt man an Michael Vehe, Johann Leisentrit, Kasper Ulenberg und die vielen anderen Lieddichter späterer Jh.e, wenn M. der „festen Überzeugung" Ausdruck gibt, „daß den Kirchenliedern für den Niedergang der Liturgie eine vielleicht ursächliche Rolle zukommt." (34) Gegenüber dem Stilwechsel, dem Subjektivismus und den unterschiedlichen Niveaus der Lieder beschwört er „das Band, das der gregorianische Choral zwischen liturgischer Handlung und Gesang webt, so eng, daß sich Form und Inhalt nicht mehr lösen lassen." (35) Als gelte das nicht auch für die große Tradition deutschsprachiger Kirchenlieder. Bei der Lektüre des Buches fragt man sich, was eigentlich weltweit zu Beginn des 20. Jh.s Menschen in der Liturgischen Bewegung zusammengebracht haben mag, wenn die vorkonziliare Liturgie und Praxis so ideal waren, wie M. sie hier verklärend beschreibt. Schlimmer als die vielen historischen Irrtümer – allein die Altersangaben für „die" römische Messe, die einmal 1500 Jahre alt ist, dann von Gregor d. Gr. stammt, der aber erst 604 starb, bieten ein rechtes Durcheinander – ist, daß dem Vf. offensichtlich ein wirkliches Gespür für Geschichte fehlt. Man kann nicht im Ernst bestreiten, daß die römische Liturgie im Laufe der Jh.e verändert worden ist, daß manches weggebrochen (etwa das wichtige Element des Fürbittgebets), anderes hinzugekommen ist (so 1014 auf Bitten Kaiser Heinrichs II. das Credo); daß es Umdeutungen gegeben hat; daß sich die – M. zu Recht so wichtige – Ästhetik der Liturgie mit Gewändern, Räumen, Musik gewandelt hat. Mittelpunkt blieb das Bekenntnis zum auferstandenen Christus; die Formen, in denen dieses sich äußerte, wandelten sich mal mehr, mal weniger stark. Vieles davon bekommt M. gar nicht in den Blick, weil er sich ausschließlich auf die Messe konzentriert und auch hier sehr selektiv vorgeht. Der Wortgottesdienst etwa, der für Gregor d. Gr. noch selbstverständlicher und wichtiger Teil der Messe war, fällt beispielsweise in seiner Analyse unter den Tisch. Es hat aber vermutlich wenig Sinn, über die Details des hier ausgebreiteten Bildes von Liturgiegeschichte zu streiten. Es überrascht bei aller Oberflächlichkeit und Fehlerhaftigkeit nicht, mit welcher Sicherheit M. zu sagen weiß, daß die heutige römische Liturgie kein Ort ist, an dem das Christusmysterium gefeiert werden kann.

Ärgerlich ist neben allen Fehlinformationen und Verzeichnungen der Ton, mit dem M. mit der katholischen Kirche abrechnet. Welcher Stil spricht aus folgendem Satz, der offensichtlich bewußt verletzen will: „Studentenrevolten in Deutschland, Frankreich, in den Vereinigten Staaten; der Beginn der chinesischen Kulturrevolution mit Millionen Toten, mit ihrer Bilderstürmerei, der Verwüstung von Tempeln und Kunstschätzen – und das Jahr der Liturgiereform." (74) Es ist zudem ein merkwürdiger Verfechter der katholischen Liturgie, wer Papst Paul VI. mit den Worten „der Reformator selbst" (20) beschimpft und in anderen Zusammenhängen auch schon einmal von der „Lehmann-Kirche" (Die Welt, 21. 12. 2002) redet. Solche und ähnliche Passagen machen die Lektüre des Buches zusätzlich schwer. Sicherlich zeigt sich in dieser Publikation Sehnsucht nach mehr Sakralität, Ehrfurcht, Ästhetik des Glaubens; und durchaus könnte bei sachlicher Argumentation eine sinnvolle und notwendige Diskussion um ein stimmiges Verhältnis von Form und Inhalt angestoßen werden. Dabei geht es zweifellos um drängende Fragen des Glaubenslebens. Hier kann man einige Passagen in M.s Buch als Defizitanzeige heutiger Liturgie lesen. Stil und Qualität seiner Ausführungen sind aber dem Anliegen, das er vertritt, in jeder Weise abträglich.

Erfurt Benedikt Kranemann

Probst, Manfred / **Richter**, Klemens: **Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen.** Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche. – Münster: Aschendorff 2002. 192 S. brosch. € 12,50 ISBN: 3–402–033426–3

In diesem kleinen Buch widmen sich zwei Liturgieprofessoren einem Thema, welches zuletzt vor 20 Jahren in der Diskussion um den tödlich geendeten Exorzismusfall in Klingenberg von namhaften westdeutschen Theologen behandelt wurde. Damals allerdings be-

merkenswerterweise ohne vergleichbare Wortmeldungen von Liturgiewissenschaftlern. Ganz in der Linie ihrer Vorgänger, und in offenkundiger Abgrenzung zur 1999 erschienenen nachkonziliaren Reformfassung des Exorzismus im Rituale Romanum, hoffen die Autoren, „daß ihre Veröffentlichung mit dazu beiträgt, in der katholischen Kirche den Weg von dem aus einem anderen Weltbild stammenden Exorzismus zu einer Liturgie zur Befreiung vom Bösen zu beschreiten, die nicht zuletzt in Verbindung mit der Krankenpastoral allen wirkliche Hilfe sein kann, die sich vom Bösen bedrängt fühlen" (13).

Nach einem einleitenden Klärungsversuch, was denn unter Exorzismus zu verstehen sei (14–17), folgt zuerst ein historischer Rückblick „Zur Geschichte des Exorzismus bis zum Rituale Romanum von 1614" (18–28), dann „Der Große Exorzismus des Rituale Romanum von 1614 und die Ergänzungen Leos XIII von 1925" (29–52) in bestehenden deutschen Übersetzungen übernommen und von den Autoren mit einem eigenen Kommentar versehen; sodann die Geschichte der „Überprüfung des Großen Exorzismus in der katholischen Kirche Deutschlands" (53–74) mit Wiedergabe der Praenotanda zum Liturgie-Entwurf der entsprechenden, aus Theologen und Humanwissenschaftlern zusammengestellten gemischten Kommission der Deutschen Bischofskonferenz von 1983. Es folgt „Der Große Exorzismus des Rituale Romanum von 1999: Exorzismen und einige Bittgottesdienste" (75–138), für den die Autoren eine deutsche Übersetzung des Textes nebst einem Kommentar verfaßt haben. Auf ihre Frage „Wie soll im deutschsprachigen Bereich mit dem Großen Exorzismus umgegangen werden?" (139–147) antworten die Autoren, indem sie „Vorschläge für eine Liturgie zur Befreiung vom Bösen" (148–180) einbringen. Abschließend folgt ein Literaturverzeichnis (181–189).

Dieser Aufbau bringt die eigentliche Argumentationsweise zum Ausdruck: Das neue römische Reformritual läuft der geschichtlichen Liturgieentwicklung zuwider, an seine Stelle müßte eine andere Liturgie gesetzt werden. Somit liegt beachtenswerterweise das Hauptargument der Autoren in nichts geringerem denn der Definition der Liturgie selbst. Und in der Tat wird schon gleich zu Beginn statuiert, daß Exorzismus Liturgie, „Liturgie aber per definitionem ein Dialog zwischen Gott und Mensch" (15, mit Verweis auf das von K. Richter herausgegebene gleichnamige Buch von E. J. Lengeling), und ergo Teufelsbeschwörung „höchst bedenklich" sei. Daß jedoch ein Exorzismus, welcher sich nicht direkt an den Teufel adressiert, eine contradictio in terminis ist, wird von den Autoren zwar mehrmals angedeutet, doch nicht unbedingt bis zur letzten Konsequenz durchdacht; genau so, wie eigentlich nicht ganz klar dargelegt wird, daß beim kirchlichen Exorzismus per definitionem die Ausfahrt dem bösen Geist zwingend befohlen werden muß, da dieser nicht wie Gott gebeten werden darf. Apud auctoritates (vgl. z. B. Catalani, Josephus: *Rituale Romanum* (...), Romae, 1757, Bd 2, 296, IV, ja sogar das neue Exorzismusritual selbst) ist deshalb immer von „imperativen", und nicht, wie bei den Autoren, von „imprekativen" Exorzismen die Rede. Bestimmend ist in der Tat nicht die Frage nach der Erlaubtheit des Adressaten, sondern Absicht und Modus der Anrede. Deshalb kann es ja genuin liturgische Sprachakte geben, welche sich an andere Wesen denn an Gott richten, doch in seinem Namen von kirchlich Beauftragten nach anerkannten Formen vollzogen werden. Teufelsbeschwörung – als direkte Anrede eines zuerst einmal als bezeichnendes Sprachwesen zu verstehenden personifizierten bösen Geistes zu dessen Vertreibung – ist somit keineswegs schon per se unliturgisch oder gar abergläubisch, bzw. magisch oder dualistisch, wie die Autoren es immer wieder andeuten wollen – wiewohl diese Praxis im heutigen Abendland höchst bedenklich ist, und zwar auf Grund eines veränderten Weltbildes, oder besser: eines auch ganzheitlich-körperlichen Daseinsvollzugs (oder noch genauer: einer darin gründenden therapeutischen Kontraproduktivität), was die Autoren sehr richtig bemerkt haben, jedoch vielleicht nicht immer ganz ausreichend argumentiert darzulegen wissen. So gelangt der Leser bisweilen nur ansatzweise zum – jeder profunden Kritik notwendig vorangehenden – wohlwollenden Verständnis dessen, wovon bei Besessenheit, Exorzismus, Teufels- und Dämonenglauben im christlichen Sinne sowohl anthropologisch als auch theologisch in letzter Analyse positiv die Rede ist. Was den Autoren selbstverständlich nicht zum Vorwurf gemacht werden kann, ist doch gerade in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft der religionsanthropologische Ansatz so gut wie unbekannt, ohne den aber das theologische Verständnis der unvergleichbar schwierigen und komplexen Exorzismusproblematik kaum profund zu erbringen ist. Über dem vordergründigen Anstoßnehmen an der imperativen Teufelsanrede läuft man zudem schnell Gefahr, zu übersehen, wo das neue Exorzismusritual gerade in bezug auf die lex orandi eigentlich am fragwürdigsten ist: z. B. bei der Einführung eines in der Liturgietradition beispiellosen Parallelismus zwischen dem teuflischen und dem Heiligen Geist, und dies gerade in einer von den Autoren so hochgeschätzten deprekativen Formel.

Demgegenüber sind die anderen Kritiken, welche man dem Werke gegebenenfalls vorhalten könnte, sekundär: zum Beispiel, daß nur ungenügend berücksichtigt wird, daß von Jesus niemals eigentliche Exorzismen berichtet werden; daß die Unterscheidung zwischen „Kleinen" und „Großen" Exorzismen ungenau problematisiert und zudem auf Epochen rückprojiziert wird, die diese recht rezente Unterscheidung nicht kannten; daß für den vor 1999 allein gültigen Exorzismus das Rituale Romanum 1925 und nicht die letzte Ausgabe von 1952 angeführt wird; oder daß die Übersetzung des neuen Exorzismusrituals manchmal doch recht gewichtige Ungenauigkeiten aufzeigt: Wird in den Praenotanda noch korrekt „imperative Formel" übersetzt, so wird bei den Gebetsformeln selbst, entsprechend dem Sprachgebrauch der Autoren, aber entgegen dem Text des Rituale, plötzlich „imprekative Formel" geschrieben; entgegen Text und Intention des Rituale auch wird die Person, für die gebetet wird, als „krank" bezeichnet. Dabei hätte man sich wünschen können, daß genau diese – anthropologisch korrekte – Gleichsetzung von kakodämonischer Besessenheit und Krankheit eingehender behandelt worden wäre, will doch seit bald 400 Jahren das Exorzismusritual seine Daseinsberechtigung auf eine wissenschaftlich zu erbringende, heute jedoch nicht mehr zu vertretende diesbezügliche Differenzialdiagnose gründen. Exorzismus ist deshalb weniger munus sanctificandi denn kulturhistorisch datierter munus sanandi und als solcher ein liturgischer Sonderfall; und eben an diesem Punkt könnte eine grundlegende Reflexion über das Wesen der Liturgie, ganz im Sinne E. Lengelings, angesetzt werden. Zu bedauern ist auch, daß die Autoren die das neue Exorzismusritual begleitende Notificatio der Ritenkongregation nicht erwähnen. Diese erlaubt in der Tat eine Anfrage beim Apostolischen Stuhl auf Weiterbenutzung des Exorzismusrituals von 1952 – nicht auszudenken, wie die jüngste Kirchengeschichte verlaufen wäre, wenn allen seit dem Vatikanum II erschienenen liturgischen Bücher von Anfang an diese Möglichkeit mitgegeben worden wäre! Spätestens wenn sie in einer knappen Seite (144–145) über „Mögliche Gründe für eine gewandelte Einstellung in Rom" spekulieren, welche die dem deutschen Reformvorschlag von 1983 zuwiderlaufende Neufassung des Exorzismus 1999 ermöglichte, geben sich die Autoren als in die gegenwärtige internationale Exorzismusszene Uneingeweihte zu erkennen. Doch ohne das Wissen um die jahrelangen gezielten Einflußnahmen bestimmter traditionalistisch-charismatischer Exorzismuspropagandisten bei der Ritenkongregation bzw. deren Konsultoren – von gewissen Eigenansichten des damaligen Kongregationspräfekten ganz zu schweigen – muß man in der Tat den Inhalt des neuen Exorzismusrituals als völlig überraschend und unverständlich empfinden, genau so, wie man gewisse charakteristische, von den Autoren nicht weiter kommentierte Neuerungen – wie z. B. Exorzismus für besessene „Christuserleuchtete", jedoch nicht mehr für Verhexte – dann nur schwer einzuordnen vermag.

Nach allen Vorbehalten, welche sie gegenüber dem klassischen Dämonenglauben vorgebracht haben, wirkt es dann jedoch höchst erstaunlich, daß die Autoren in ihren Vorschlägen für eine nicht-exorzistische Befreiungsliturgie dennoch den Teufel und die Dämonen explizit erwähnen. Wäre es etwa aus pastoralpsychologischen Gründen nicht geradezu geboten gewesen, sich die Unbestimmtheit des deutschen „Bösen" zunutze zu machen und zumindest die Möglichkeit von nicht-dämonologischen Gebetstexten anzubieten? Stellen „Segnungen gegen" (153) und „nur Exorzismus-Gebete" (167), welche dann aber doch eigentlich gar keine sind, eine echte Alternativliturgie zum vorher so bemängelten römischen Exorzismus dar?

Aus diesen Kritiken heraus wird deutlich, daß die Autoren ihr im Untertitel angekündigtes Ziel voll erreicht haben: die notwendige Diskussion über dieses Thema anzuregen. Notwendig wird diese Diskussion nicht nur durch die von Liturgiam Authenticam gebotene wortgetreue Herausgabe des römischen Exorzismusrituals in die jeweiligen Landessprachen – wiewohl gerade das Verstehen unbekannter Sprachen immer noch als Grund gilt, um in den Genuß eben dieses Ritus zu kommen – sondern auch angesichts der steigenden Nachfrage an Heilungsriten seitens der heutigen Menschen. Ansonsten nur schwer zugängliche Informationen und Beiträge liefert das Buch u. a. durch seine differenzierte Darstellung der neuzeitlichen Exorzismuskunst – mit Spannung erwarten wir die angekündigten Resultate von Manfred Probsts Recherchen zu dieser exorzistischen Schlüsselperiode –, sowie der betreffenden liturgischen Texte auf Deutsch. Theologen, und insbesondere Liturgiewissenschaftlern, die

diese Texte erfahrungsgemäß allzu oft nicht kennen, aber auch allen kultur- und therapiewissenschaftlich interessierten Personen ist dieses Buch als erste Einführung in diese wichtige Problematik deshalb nur wärmstens zu empfehlen.

Luzern Patrick Dondelinger

Moraltheologie

Hogan, Linda: **Confronting the Truth.** Conscience in the Catholic Tradition. – New York: Paulist Press 2000. V, 225 S., brosch. US-$ 17,95 ISBN: 0–8091–3981–2

Während zu Beginn der neunziger Jahre im deutschsprachigen Raum eine ganze Reihe von Monographien zur Gewissensthematik erschienen sind (vgl. die Literaturhinweise von Konrad Hilpert im LThK 4 ^{3}[1995], 626), ist danach das Interesse daran wieder abgeebbt. Deshalb greift man mit Interesse zur Arbeit von Linda Hogan, die 2000 in dem für die Moraltheologie einschlägig bekannten Verlag Paulist Press erschienen ist (dort wird u. a. die international renommierte Reihe „Readings in Moral Theology" herausgegeben). Das Buch wurde 2001 auch in Großbritannien verlegt. Die Vf.in nennt als Ziel ihrer Arbeit, die Theologie des Gewissens auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Probleme der Moraltheologie zu entfalten. Dabei sieht sie als Hauptproblem die Spannung an, daß zum einen dem Gewissen immer zu folgen sei, zum anderen die Erwartung des Lehramtes, daß Gewissensurteile immer in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche stehen. Als zentralen Diskussionspunkt hebt sie hervor, daß die Widersprüche zwischen der Autorität des Gewissens und der kirchlichen Lehre eine unvermeidliche Konsequenz des Versäumnisses der Kirche sind, sich mit den Mehrdeutigkeiten ihres eigenen Verständnisses vom Gewissen auseinanderzusetzen. Dies gilt für die gesamte Geschichte der Moraltheologie, in der immer wieder die Aspekte des Gewissensverständnisses Geltung erhielten und vorrangig betont wurden, die ins eigene moraltheologische Konzept am besten zu integrieren waren. Deshalb sei es notwendig, die viele Stränge umfassende Geschichte des Gewissensbegriffs darzustellen und eine monokausale Betrachtungsweise abzuwehren. Dabei wird man an den gegensätzlichen Beurteilungen in der Geschichte der Moraltheologie nicht vorbeigehen können.

Das Buch ist nach der Einleitung (The Problem of Conscience) in sechs Kap. gegliedert: Kap. 1: Mapping the Moral Landscape: The Role of Conscience in the Contemporary Church (9–35); Kap. 2: „The Law Written on Our Hearts": Conscience in Greek, Jewish and Early Christian Thought (36–63); Kap. 3: „Discerning Moral Principles": Conscience from the Medievalists to the Manualists (64–99); Kap. 4: Conflicting Paradigms: Conscience and the Renewal of Vatican II (100–126); Kap. 5: Toward a Personalist Theology of Conscience (127–164); Kap. 6: Living with Contradictions: Disagreement and Dialogue in the Church (165–190); Anmerkungen, Literaturverzeichnis und ein Sach- und Personenregister (191–225) beschließen den Bd.

Aus dem Inhaltsverzeichnis wird bereits ersichtlich, wie die Vf.in die aus ihrer Sicht zentralen Problempunkte des Gewissensverständnisses zu erhellen versucht: breite Darstellung des historischen Befunds, Analyse der Texte des II. Vatikanischen Konzils, Paradigmenwechsel innerhalb der Moraltheologie hin zu einem mehr personal geprägten Gewissensverständnis und – als Ergebnis – Dialog und Dissens in der Kirche in eine neue Beziehung zu bringen.

Im ersten Kap. wird das Feld abgesteckt, auf dem das Gewissen handelt. Gewissensurteile und -entscheidungen sind Ausdruck des Subjektbewußtseins der Person. In ihnen zeigt sich die wahre Wertschätzung der Person für das Gute in einer gegebenen Situation (12). Für den katholischen Kontext gibt es verschiedene Formen, um Gewissen zu bilden. Eine davon ist die lehramtliche Verkündigung, wie sie sich in vergangenen und gegenwärtigen Äußerungen des Lehramtes widerspiegelt. Dabei bezieht sich die Vf.in in ihrer Arbeit nur auf universalkirchliche Texte. Anhand der Enzyklika „Veritatis Splendor" (VS) von 1993 weist sie darauf hin, daß die gegenwärtige „ethische" Situation von seiten des Lehramtes eher negativ bewertet wird (17). Nach der Auseinandersetzung mit den dort vorgebrachten Argumenten (17–28) wird die Gewissenslehre von VS dargestellt. Die Diskussion darüber wird anhand von zwei unterschiedlichen Ansätzen (John Finnis und Lisa Sowle Cahill) vermittelt (28–33). Als Konsequenz aus diesem ersten Überblick wird festgehalten, daß das Gewissen – historisch gesehen – immer in der Spannung zwischen Gesetz und Freiheit gesehen wurde, und daß das Gewissensverständnis in zahlreiche Debatten der gegenwärtigen Moraltheologie involviert ist.

Im zweiten Kap. wird eine Zusammenfassung der zentralen Inhalte in der hellenistischen, jüdischen und frühchristlichen Literatur gegeben (36–55). Im Blick auf die patristische Tradition, bei der Augustinus nur sehr knapp behandelt wird, wird die Aufnahme der jüdischen Tradition herausgestellt, die die Metapher „Herz" als Äquivalent dessen herausstellt, was in der hellenistischen Umwelt und bei Paulus als Gewissen (syneidesis) formuliert wird. In der Patristik wird v. a. auf das Gewissensurteil über vergangene Handlungen abgehoben (z. B. Johannes Chrysostomus) (56). Bei Origenes ist ein frühes Zeugnis dafür zu finden, daß das Gewissen eine zweifache Rolle hat, Richter und Leiter, Führer („guide") zu sein (57). Insofern wurde das Gewissen mehr und mehr zu einer Gelegenheit, das göttliche Gericht und die göttliche Führung zu reflektieren. Hogan kommt auf den Abschreibefehler im Hieronymuskommentar zum Buch Ezechiel zu sprechen (aus syneidesis wird synderesis), und geht dann auf die Tradition der Bußbücher ein, die mit der Unterscheidung der Schwere der Sünden auch einen Beitrag zum Gewissensverständnis lieferten (59–61). Als Ergebnis dieses Teils hält Hogan fest: das Gewissenskonzept ist nichts spezifisch Christliches. Es kommt in der sie umgebenden Umwelt vor. Christlich ist, daß im Gewissen göttliches Gesetz und sittliches Urteil des Menschen zusammenkommen (62–63).

Aus der folgenden Periode, die sich mit der Zeit des frühen Mittelalters bis hin zu den Handbüchern der Moraltheologie zu Beginn des 20. Jh.s beschäftigt, wird eingehender als im deutschen Sprachraum üblich, auf Philipp den Kanzler (gest. 1236 in Paris) eingegangen (67–72). So zeigen Philipps Fragen, daß das Gewissen notwendigerweise emotionale und intellektuelle Aspekte der Person umfaßt. Er hält daran fest, daß das Urgewissen nicht verlorengehen kann. Philipp, so resümiert Hogan, repräsentiert eine wichtige Etappe in der Entwicklung des Gewissens, das beides synderesis und conscientia enthält (70). Nach Bonaventura, Albert dem Großen und Petrus Abaelardus wendet sich die Arbeit Thomas von Aquin zu (75–85). Thomas gelingt es – anders als Philipp – eine direkte Beziehung zwischen synderesis und conscientia herzustellen, in dem die conscientia nichts anderes ist als die Anwendung der ersten Prinzipien auf die konkrete Situation (77). Die Autorität des Gewissens und das irrende Gewissen bei Thomas werden näher skizziert. Aus der folgenden Geschichte werden der Nominalismus, Martin Luther, die Tradition der Kasuistik, die Moralsysteme und die Handbuchtradition des 19. und frühen 20. Jh.s behandelt (85–98). Der Wandel im Gewissensverständnis durch die Geschichte hin wird deutlich. Dies zeigt sich bereits in der Entwicklung von Augustinus zu Thomas von Aquin (99).

Das vierte Kap. wendet sich zuerst ethischen Herausforderungen vor dem II. Vatikanischen Konzil zu. Hier werden genannt: das Bewußtwerden und Bewußtsein um die Geschichtlichkeit der Theologie (103–104); der wachsende Widerstand gegen den Neothomismus (104–105) und die Debatte um die Situationsethik (105–107). Die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils bilden eine neue Sichtweise im Verständnis der Moraltheologie. So wird das Gewissen stärker biblisch begründet und personaler ausgerichtet (107). Hogan stellt dann zu Recht fest, daß manche Gegensätze, die in den Texten des II. Vatikanischen Konzils enthalten sind, die Geschichte des Gewissensverständnisses von Anfang an begleiten: Gewissen und Gesetz; Gewissensurteil aus Einsicht oder Gehorsam? Das irrende Gewissen und die Rolle des Lehramtes (110–115). Die Krise um „Humanae Vitae" (1968) ist von daher eine Folge der durch das II. Vatikanum nicht gelösten Spannungen.

Die Vf.in entwirft dann eine personale Sichtweise der Moraltheologie (118–126), die sie auf eine personale Sicht des Gewissens im 5. Kap. ausdehnt (127–164). Als zentrale Stichworte seien hier genannt: die Einstellung der Person zu Gut und Böse (optio fundamentalis); die innere Dynamik des Gewissens, die geprägt ist durch Verstand, Intuition, Gefühl und Vorstellungskraft; Gewissen und Unterscheidung der Geister wie moralisches Gelingen gehören zur Selbstannahme, die für das sittliche Handeln notwendig ist. Das Kap. schließt ab mit Hinweisen auf die Sünde. In diesem Kap. bezieht sich die Vf.in u. a. auf Karl Rahner, Bernhard Häring und Josef Fuchs (165–190). Im abschließenden 6. Kap. (165–190) wird noch einmal die Spannung aufgenommen, die den Gewissensbegriff von Anfang an prägt: das Leben mit Gegensätzen, das sich in Meinungsverschiedenheiten aber auch im Dialog in der Kirche ausdrückt.

Die relativ ausführliche inhaltliche Darstellung soll auf den Materialreichtum der Arbeit hinweisen, die anhand des Gewissensverständnisses einen guten Einblick in die Geschichte der Moraltheologie gibt. Das gilt besonders für die Patristik und das Mittelalter. Auch gibt es gute Gründe, die Gewissensthematik auf das Gewissensurteil hin zu fokussieren und zu zeigen, wie Probleme, die heute damit verbunden sind, z. B. – „objektives Gesetz – subjektives Gewissen" –, bereits ihre Wurzel in der Geschichte des Gewissensbegriffs haben. Insofern löst die Arbeit den Anspruch des Titels „Confronting the Truth" – wohl etwas nachempfunden der Enzyklika VS, die als einen Hauptpunkt „Gewissen und Wahrheit" (Nr. 54–64) hat – gerade unter dem geschichtlichen Gesichtspunkt voll ein.

Zwei Hinweise sollen weniger als Kritik denn als Hilfe zur besseren Einordnung des Buches dienen. Es überrascht nicht, daß bei der Fülle des theologiegeschichtlichen Materials philosophische, humanwissenschaftliche aber auch spirituelle Aspekte nur sehr knapp angesprochen werden. Die Diskussionen, die im deutschsprachigen Raum im Zusammenhang mit der Gewissensthematik diskutiert werden, finden keinen Widerhall. Zu denken wäre hier z. B. an Jean Pierre Wils Beitrag „Das Gewissen nach seinem Ende" oder Josef Römelts Diagnose „Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen" wie auch Klaus Demmers Überlegungen (zuletzt in: „Fundamentale Theologie des Ethischen"), die – mit unterschiedlichen Akzenten – über Chancen und Grenzen des Gewissens angesichts zunehmender ethischer Herausforderungen in einer pluralistischen

Gesellschaft reflektieren. Dies soll aber die Leistung des Beitrags von H. – gerade in ihrer geschichtlichen Konzentration – nicht schmälern.

Regensburg Herbert Schlögel

Pastoraltheologie

Lämmermann, Godwin: **Einleitung in die Praktische Theologie.** Handlungstheorien und Handlungsfelder. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2001. 287 S., kt € 20,40 ISBN: 3–17–015275–0

Die vorliegende „Einleitung" des evangelischen Religionsdidaktikers an der Univ. Augsburg beansprucht weder eine Gesamtdarstellung noch ein Kompendium der Praktischen Theologie zu sein, sondern eine fragmentarische und exemplarische Darstellung, die neben einer „elementarisierenden Einleitung" in kirchliche und soziale Handlungsfelder den programmatischen Anspruch erhebt, eine „bildungstheologische Fundierung der Praktischen Theologie" (9) zu bieten. Freilich in einer „subjektiven" Art, weil die „Verabreichung objektiver Informationen" nicht nur eine Fiktion, sondern „eine Gewalttat" am eigenen Denken und am fremden Leser seien (8), obgleich der Vf. später durchaus objektive Informationen verabreicht und sehr wohl auf die empirische „Objektivität" in den Sozialwissenschaften pocht (41).

Einleitend definiert der Vf. die Praktische Theologie, einem in den 70er Jahren anhebenden *mainstream* folgend, als „kritisch-empirische Handlungswissenschaft" (35), die einerseits einen starken Bezug zu den Human- und Sozialwissenschaften pflegt und zum anderen von der Kritischen Theorie her das Moment der Ideologiekritik übernimmt, die „so etwas wie das methodische Zentrum und die methodische Umsetzung für eine bildungstheologisch verantwortete Praktische Theologie" darstellt (41). Deren Implikationen laufen auf eine negative Geschichtstheologie hinaus, derzufolge die „Geschichte nicht positiv im Sinn der Heilsgeschichte als unmittelbare Selbstdurchsetzung Gottes in der Wirklichkeit" zu begreifen ist, sondern im Gegenteil in der Negativität der Wirklichkeit der „Fortschritt auf das Reich Gottes hin" zu suchen ist, wobei Konkretionen dieses Fortschritts „der Zuwachs an freier Subjektivität und an sozialer Gerechtigkeit" sind (55). Nun sind freie Subjektivität und soziale Gerechtigkeit zweifelsohne auch für Christen begrüßenswerte Ziele, doch ist damit das Reich Gottes theologisch gewiß unterbestimmt, wenn man etwa die biblische Bestimmung von Umkehr und Glaube an das Evangelium heranzieht.

Unter diesen Vorgaben strukturiert der Vf. die vielfältigen in der Praktischen Theologie zu reflektierenden Handlungsfelder durch fünf formale Grundfunktionen, denen er mit Überschneidungen die verschiedenen materialen Felder locker zuordnet. Es sind dies: (1) Bildung, (2) Kommunikation, (3) Organisation und Leitung, (4) Beratung und (5) Hilfe. So ordnet er der ersten Funktion Katechetik und Religionspädagogik zu, aber auch die Homiletik, die ihrerseits ebenso wie die Liturgik der ersten Grundfunktion der „Bildung" zugehört. Unter der Kategorie „Organisation" kommen Kybernetik und Gemeindeaufbau zum Tragen, während „Beratung" die Seelsorge (Poimenik) und „Hilfe" die Diakonie abdecken soll. Daß „Bildung" an erster Stelle genannt wird, ist dabei nicht zufällig, sondern programmatisch, weil diese Grundfunktion schöpfungstheologisch (Gottebenbildlichkeit), rechtfertigungstheologisch und mystisch („Einbildung") begründet, im Anschluß an K. E. Nipkow die thematische Mitte und praktisch-theologische Leitkategorie bildet und Übersetzung dessen sein soll, was in traditioneller Terminologie „Erneuerung oder Bekehrung" genannt wird (109). Man wird dem Vf. leicht zustimmen können, daß der Kirche im Bildungsbereich „angesichts von Wertverwirrtheit und Sinnerosion in unserer Gesellschaft und angesichts der Perspektivlosigkeit vieler Menschen und ihrer Unfähigkeit, die eigene Freiheit und Subjektivität gestaltend zu entwerfen" (74), eine besondere Verantwortung zukommt, z. B. durch einen pädagogisch und theologisch exzellenten Religionsunterricht oder exemplarisch durch christliche Schulen. Doch folgt daraus schon, daß dem Bildungsthema, sicher ein „Megathema" unserer Zeit, auch der praktisch-theologische Primat zukommt? Angesichts des theoretischen Aufwands, den der Vf. bei der Bestimmung der einzelnen Grundfunktionen treibt, z. B. bei der Diskussion des Bildungsbegriffs (74–113), ist es erstaunlich, daß er die fünf Grundfunktionen sehr genügsam nur „im Sinn einer ‚vorwissenschaftlichen', auf unmittelbare Plausibilität beruhenden Übereinkunft" (27) unterscheidet, ohne indes ihre theologische Begründung und Kohärenz weiter zu entfalten. Überdies ist die Terminologie der Grundfunktionen so allgemein, daß sie sehr plausibel auch die Handlungsfelder einer Gewerkschaft strukturieren könnte.

Die fünf Grundfunktionen werden in den folgenden Kap.n zunächst erläutert und dann exemplarisch an praktisch-theologischen Handlungsfeldern durchexerziert: die Bildung an der evangelischen Religionsdidaktik, die Kommunikation vornehmlich an Kasualien (Taufe, Konfirmation), Leitung und Organisation an Amt und Laienkompetenz, Beratung und Hilfe an Diakonie und Trauerfall. Dabei gelingen dem Vf. immer wieder hervorragende Zusammenfassungen, etwa zum Bildungsbegriff allgemein oder zur „Troika genuin evangelischer Bildungsdenker", Luther, Comenius und Schleiermacher (93). Manche Unterkapitel sind kleine Kabinettstücke dichter Darstellung, etwa das religionspsychologische Kap. (228–245), das dem psychoanalytischen Denken nicht zuletzt deshalb einen Vorrang einräumt, weil der Vf. Psychoanalyse und Bildungstheologie, als „strukturverwandt" (225) ansieht, da sie die selbstbestimmte Subjektivität förderten. Manchmal schlägt der Vf. Schlachten der jüngeren Vergangenheit nochmals, wenn er beispielsweise die „wissenschaftliche Praktische Theologie" gegen die „pfarrerzentrierte Pastoraltheologie" ausspielt (197), ohne die neueren Entwicklungen hinreichend einzubeziehen. Dem Stand der 70er Jahre sind auch Darstellung und Literatur zu den Kirchlichen Basisgemeinden verhaftet, die sich keineswegs als „Alternative zur kirchlichen Institution" verstehen (205), sondern als neue Gemeinschaftsform im Rahmen derselben. Was das reformatorische Pfarrerwahlrecht angeht, hat es nicht nur hehre theologische Gründe, sondern stellt auch pragmatisch eine Anwendung des mittelalterlichen „Kommunalismus" auf die Kirche dar (179f).

Insgesamt ist das Buch die konzise Synthese eines durchaus imponierenden Ansatzes Praktischer Theologie, dessen Konzeption und Durchführung jedoch nicht nur viele Fragen aufwirft, sondern v. a. theologisch unterbestimmt erscheint. Formal zeigt sich dies etwa darin, daß der Vf. fast ängstlich bemüht ist, eine theologische „Sondersemantik" zu vermeiden (137), sich aber zugleich den sozialwissenschaftlichen Sondersemantiken anvertraut und diese dann theologisch nachbuchstabiert. Material zeigt sich die theologische Unterbestimmung exemplarisch im Vorschlag, die Konfirmation als „Einsegnung in Subjekthaftigkeit" zu begreifen (164) oder im letzten Satz des Buches, der als letztes Wort im Trauerfall den Trost bereithält: „Die Einsicht in das Totsein und -bleiben der Toten befreit zur Lebensbejahung." (256).

Frankfurt am Main Michael Sievernich

Schlögel, Herbert: **Profi und Profil.** Zum Ethos pastoraler Berufe. – Regensburg: Pustet 2000. 127 S., kt € 12,90 ISBN: 3–7917–1727–8

Aus akademischen wie spirituellen Ressourcen schöpfend, hat der Vf. eine kleine Standesethik vorwiegend für hauptamtlich in der Pastoral Tätige skizziert: Moraltheologische Reflexionen, die auch eine Diskussionslinie der US-amerikanischen Gegenwartstheologie aufnehmen, verbinden sich homogen mit Überlegungen aus der zeitgenössischen Homiletik (an denen der Vf. als Mitglied des Dominikanerordens und als in dessen Institut für Pastoralhomiletik Tätiger direkt beteiligt ist). Gerade durch letztere wird es ihm unschwer möglich, die geistliche Dimension als integrales Konstituens pastoraler Professionalität zur Geltung zu bringen. Daß kurz nach Erscheinen der Schrift im Gange der Pädophilie-Vorwürfe gegen Priester zunächst in den USA und dann auch in Deutschland grundsätzliche Debatten über das Ethos pastoraler Berufe und die Eignungsprofile der Bewerber in Gang kamen (und streckenweise eine irritierende Hilflosigkeit auf der Ebene der Verantwortlichen zu Tage förderten), dokumentiert die Aktualität und Notwendigkeit der Fragestellung, der sich der Vf. gewidmet hat.

S. spannt den Horizont seiner Überlegungen zunächst ganz weit, um dann Schritt um Schritt durch Eingrenzungen auf die – buchstäblich lokalen – Konkretionsebenen pastoraler Professionalität und Profilbildung zu gelangen. So skizziert er in Kap. I „Streiflichter" unter eingeführten Leitmotiven wie „Globalisierung", „Individualisierung" und „Pluralisierung" eine kleine soziologische Situationsdiagnose, der die spezifisch theologischen Befunde einer Abschwächung theistischen Gottesglaubens und einer Depotenzierung kirchlicher Plausibilität und Verbindlichkeit eingeschrieben werden (13–22).

Dem folgt unter dem Titel „Theologischer Rahmen" im Kap. II eine Reflexion – vielleicht besser: Meditation – des in der Regel so selbstverständlich wie ungeklärt gebrauchten Berufungsbegriffs, die diesen dadurch prägnant macht, daß sie das aus ihm abgeleitete berufliche Tätigsein in der Kirche über die Bundesthematik und den Gedanken der Gottebenbildlichkeit ausbuchstabiert: Pastoral als Mitwirken am Gottesbund und als Handeln, das sich unter das Richtmaß der Würde gestellt weiß, die jedem Menschen dadurch zugesprochen ist, daß er sich als nach Gottes Bild geschaffen glauben darf (23–39).

Das sachliche Zentrum des Buches bildet das Kap. III „Haltungen", in dem unter dem Vorzeichen eines sowohl biblisch als auch theologiegeschichtlich kurz umschriebenen Tugendbegriffs (der sich im wesentlichen auf Thomas

von Aquin stützt) in fünffacher Ausdifferenzierung ein normativ verstandener Habitus kirchlicher Berufsausübung entwickelt wird, der die Kompetenz und Authentizität (vgl. dazu eigens 48–54) der RollenträgerInnen verbürgt: Dazu rechnet der Vf. (a) Frustrationsfähigkeit, die sich gleichermaßen aus realistischer Situationsanalyse wie angemessener Selbsteinschätzung speist; (b) Transparenz, die in den altmodischen Tugenden der Bescheidenheit und Demut gründet und ohne die ein adäquates Konfliktmanagement nicht denkbar ist; (c) Frömmigkeit nennt er als Dimension dieses Habitus und bestimmt diese dabei als ein integrales Netzwerk aus geistlichem Leben inklusive sozialer Sensibilität, Gewissensbildung und -erforschung, Umkehr, Buße – Beichte und Versöhnung, und immer wieder wird die Haltung heruntergebrochen auf konkrete Handlungsmaximen, so etwa, wenn S. unter Umkehr des Handelns auch die Arbeit, zumal deren ungeliebte Teile versteht (85); als weiteren Zug hat der Vf. in seine Profilskizze pastoraler Professionalität auch (d) die Keuschheit aufgenommen, die pastoral Handelnden die unabdingbare Balance zwischen Nähe und Distanz im Verhältnis zu ihrem jeweiligen Gegenüber ermöglicht; den Abschluß der Haltungen bildet (e) die Verläßlichkeit, die ja nichts anderes tut, als im Maß des Menschlichen Gottes Bundestreue zu spiegeln, und die gerade in Gestalt ihrer Konkretionen als Gerechtigkeit und Klugheit zum Medium außersprachlicher Verkündigung wird (54–105).

Im abschließenden Kap. IV „Verortungen" transponiert S. die vorausgehend ausgefalteten Haltungen auf basale Vollzugsfelder pastoralen Handelns, nämlich „Pfarrei und Gemeinde", „Krankenhaus" und – ja, auch das – „Kirchliche Verwaltung" (106–120).

Wenn der Vf. im Schlußwort nochmals explizit darauf zu sprechen kommt, daß er sich bei seinen Überlegungen vom thomanischen Begriff des habitus hat leiten lassen, für den charakteristisch sei, die Ausprägbarkeit sittlicher Einstellungen aus dem geschöpflichen Verfaßtsein mit der Bereitschaft, gnadenhaft Geschenktes in einem gelebten Leben zur Geltung kommen zu lassen, nahtlos zu verbinden (121), dann gibt er zu erkennen, daß er sich pastorale Professionalität nur im Horizont gelungener Subjektwerdung vorstellen kann – und das ist eine höchst fällige Provokation im Blick auf manche Üblichkeiten bei der mittlerweile bereits rein quantitativ prekär gewordenen Rekrutierung kirchlicher RollenträgerInnen.

Münster Klaus Müller

Sozialethik

Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 43), hg. v. Karl Gabriel. – Münster: Regensberg 2002. 320 S., € 33,00 ISBN: 3–7923–0752–9

Aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster errichteten Instituts für Christliche Sozialwissenschaften im Jahr 2001 hat eine Fachtagung unter dem Thema ‚Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten' stattgefunden in der Absicht, das augenblickliche Selbstverständnis des Faches zu erheben und dessen Gestaltungsmöglichkeiten in einer pluralen Gesellschaft zu beschreiben. Der 43. Bd des Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften dokumentiert die Tagung, bei der sieben HauptreferentInnen ihre Thesen zu der jeweils von ihnen vertretenen Konzeption von Sozialethik vorgetragen haben, die von je zwei KorreferentInnen kommentiert wurden.

Schon die Titel der Referate spiegeln wider, daß sich die Sozialethik nicht mehr als katholische Milieubetreuungswissenschaft versteht, sondern um ihre theoretische Grundlegung und die Form der Anwendung in einer pluralen Gesellschaft ringt. Allen Ansätzen gemeinsam ist die Überzeugung, daß das Paradigma „mit einer für ‚alle Menschen guten Willens' rational einsehbaren, kontextunabhängigen und übergeschichtlichen Wesensordnung des Sozialen auftreten zu können, heute endgültig verabschiedet ist" (Gabriel, Vorwort 8). Basierend auf dem Bekenntnis zu einer pluralen Demokratie mit freier Meinungsbildung, in der sich die Überzeugungen in deliberativen Prozessen bilden, ringen die Ansätze nach einer plausiblen Begründung von Sozialethik in diesem Kontext im Wissen darum, daß die Zeiten längst vorbei sind, „da eine Christliche Sozialethik lediglich als Hermeneutik kirchenoffizieller Lehr- und Mahnschreiben auftreten konnte" (Höhn, 261). Seit der Verlust eines geschlossenen katholischen Milieus die Notwendigkeit des Redens auch vor Nicht-Katholiken und Nicht-Christen generiert hat, suchen die VertreterInnen der Sozialethik in unterschiedlichen Zugangsweisen nach der Selbstbestimmung des Faches.

Ein kurzer Abriß der Hauptreferate mag dies verdeutlichen:

Der Mainzer Sozialethiker *Arno Anzenbacher* plädiert in seinem Beitrag ‚Sozialethik als Naturrechtsethik' (14–32) für eine Kombination des klassischen – nicht neuscholastischen – Naturrechts im Sinne von Aristoteles, Thomas und Hegel mit den universalistisch angelegten Entwürfen von Locke, Rousseau, Kant und Rawls. Ihm geht es darum, auf der Basis eines christlichen Vorverständnisses, das eine genuine Sicht des Menschen und seiner Bestimmung zu liefern vermag, „eine Konzeption des Guten als Gemeinwohl, konkrete Freiheit und gutes Leben" (29) zu entfalten.

Die Bamberger Fachvertreterin *Marianne Heimbach-Steins* entwirft ihre Sozialethik als kontextuelle theologische Ethik und weist darauf hin, daß die Disziplin sowohl die Frage nach Gerechtigkeit als auch nach gutem Leben, also lebenskontextueller materialer Füllungen, zu stellen hat. Sozialethik habe darauf zu achten, „dass alle sittliche Erfahrung im Rahmen von Gesellschaften gewonnen und gedeutet wird, in denen bestimmte geschichtlich gewachsene, in Macht- und Ohnmachtstrukturen verfestigte, sittlich nicht neutrale Geschlechterverhältnisse herrschen" (52).

Angelehnt an systemtheoretische Entwürfe begreift *Michael Schramm* (Stuttgart) Sozialethik als theologische Systemethik. Ausgehend von dem Fakt einer ausdifferenzierten pluralen Gesellschaft plädiert er für eine klare Trennung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen, eben weil die Implementierung von Normen aufgrund einer je spezifischen „Vielzahl von ökonomischen, juristischen und organisatorischen Bedingungen" (110) einer ganz eigenen Anstrengung bedarf. Theologisch-ethische Begründungsmuster sind s. E. nicht unmittelbar dazu geeignet, in akzeptierte Normen umgesetzt zu werden.

Der in Frankfurt / St. Georgen lehrende Jesuit *Friedhelm Hengsbach* entwirft christliche Gesellschaftsethik als normative Handlungstheorie. Individuelle Subjekte und in freiwilligen Assoziationen, etwa den sozialen Bewegungen, zusammengeschlossene kollektive Akteure haben aus dem Horizont des Glaubens den *moral point of view* einzubringen, nämlich die moralische Perspektive von einem unparteilichen Standpunkt aus. Seine „gesellschaftsethische Reflexion [kreist v. a.] um die Subjekte der Glaubenspraxis" (165).

Für den Augsburger Lehrstuhlinhaber *Thomas Hausmanninger* ist Sozialethik dagegen in erster Linie Strukturenethik. Er rechnet zu ihrem Gegenstandsfeld „alle transpersonalen, aus lebensweltlichen und medialen Interaktionen sowie systemischen Prozessen hervorgehenden Strukturen" (196). Den Versuch der Begründung einer material gefüllten Ethik hält er in einer Zeit der Entsubstantialisierung der Vernunft für notwendig kontingent und somit wenig hilfreich. Statt dessen sind für ihn solche Normen und Handlungsregeln zu rechtfertigen, die, aus dem „nichtwidersprüchlichen Selbstvollzug vernünftiger Freiheit" (189) entstanden, Zustimmungsfähigkeit beanspruchen können.

Dietmar Mieth (Tübingen) will Sozialethik als hermeneutische Ethik verstanden wissen und spricht sich gegen eine bereichsspezifische Aufteilung der Zuständigkeiten zwischen Moraltheologie und Sozialethik aus, da man jede ethische Problematik sowohl individualethisch als auch sozialethisch auffassen könne (219). Er entwickelt in fünf Schritten seine sog. „konduktive Methode" (vgl. 227), mit der er sowohl der Begründungs- als auch der Implementierungsproblematik Rechnung tragen möchte.

Der an der Univ. Köln dozierende *Hans-Joachim Höhn* stellt bei der Suche nach dem Spezifikum des Faches fest, daß die Christliche Sozialethik nichts Eigenes anzubieten hat, „was auf den Reflexionsstufen der Sozialanalyse, Normenbegründung und -operationalisierung für die anderen [Wissenschaften] von Belang ist" (263). Aus diesem Grund schlägt er vor, das Proprium des Faches in einem genuin christlichen Zeitverständnis zu sehen, das den kinetischen Imperativ der Neuzeit zu unterbrechen vermag und der sozialethischen Gesellschaftsanalyse „qua Zeitdiagnose größere Tiefenschärfe" (265) vermitteln kann.

Gewiß hat sich jede/r FachvertreterIn Gedanken über das Konzept gemacht, begründet es entsprechend und argumentiert für ihre / seine Sicht des Faches. Beim Lesen jedes dieser Beiträge ist man daher unwillkürlich geneigt zuzugestehen, daß die jeweils angesprochenen – von den Autoren unterschiedlich gewichteten – Aspekte von Bedeutung für eine Christliche Sozialethik sind. Liest man anschließend die je zwei Erwiderungen zu den Beiträgen, die stets auch deren Desiderate beleuchten, erscheinen jedoch auch die Argumente der Gegenrede plausibel.

Der Grund hierfür liegt in der Komplexität der ausdifferenzierten Gesellschaft. Sie führt dazu, daß jeder wie immer geartete Versuch, sie in normativer Absicht zu betrachten, zu analysieren und Lösungen anzudenken, nicht umfassend genug gestaltet werden kann, um dieser Komplexität gerecht zu werden. Daher haben unterschiedliche Zugangsweisen, Sozialethik zu begreifen und zu betreiben, ihre Berechtigung – sofern diese einem zeitgemäßen Wissenschaftsstandard, der moralphilosophisch gründlich fundiert und empirisch abgesichert argumentiert, entsprechen.

Der Bd spiegelt das Bemühen, die unterschiedlichen Problemlagen einer als gerecht angedachten Gesellschaft aus der Sicht der Christlichen Sozialethik anzugehen. Zweifellos ist das Bemühen um eine tragfähige normative Basis der Begründung ebenso bedeutsam für das Fach wie Bemühungen um eine Implementierung der Vorstellungen von einer gerechten Gesellschaft. Auch das Ringen um ein *specificum christianum* kann als Notwendigkeit des Faches in pluraler Gesellschaft betrachtet werden.

Das Jahrbuch gewährt eher einen Einblick in die Denkwerkstätten der deutschsprachigen SozialethikerInnen denn in eine geschlossene Theorie „katholischer Soziallehre". Es ist daher gut geeignet, sich in kompakter Form einen Überblick über den Diskussionsstand des theologischen Faches Sozialethik zu verschaffen.

Bonn Hans-Gerd Angel

Philosophie / Philosophiegeschichte

Anders, Günther: **Über Heidegger,** hg. v. Gerhard Oberschlick in Verbindung mit Werner Reimann als Übersetzer, mit einem Nachwort von Dieter Thomä. – München: Beck 2001. 488 S., Ln € 34,90 ISBN: 3–406–48259–7

Aus der unübersehbaren Fülle der Forschungsliteratur zu Martin Heideggers Philosophie ragen die Werke heraus, die kritische Auseinandersetzungen, Stellungnahmen und Annotationen von Heideggers berühmt gewordenen Schülern, philosophischen Freunden und Opponenten enthalten – man denke hierbei nur an Karl Löwith[1], Hans-Georg Gadamer[2] oder Karl Jaspers[3]! Das vorliegende Buch des Kulturphilosophen und kritischen Zeitdiagnostikers Günther Anders ist zweifelsohne der neueste Beitrag, der unter diese Form der Heidegger-Literatur zu rubrizieren ist.

A. war alles andere als ein akademischer Philosoph, der sich um eine historisch und philologisch präzise Interpretation der klassischen Autoren der Philosophiegeschichte bemüht; vielmehr hat er sich selbst als einen „Gelegenheitsphilosophen" verstanden, der dann philosophiert, wenn ihm die aktuelle und unmittelbare Situation die Gelegenheit dazu bietet. So wird auch der Leser in diesem umfangreichen Bd vergeblich nach einer hermeneutisch ausgewogenen und sich um historische Gerechtigkeit bemühenden Konfrontation mit Heideggers Fundamentalontologie suchen, sondern eine extrem angriffslustige, geistreiche und in einem brillanten Stil vorgetragene Polemik finden. Daß sich der Autor in seinen pointierten Formulierungen selbst unendlich zu gefallen scheint und damit in den Verdacht einer narzißtischen Selbstverliebtheit gerät, nimmt dem Werk nichts von seinem Reiz und seiner Bedeutung – schließlich zeigen Beispiele wie Schellings leidenschaftlicher Angriff auf Jacobi oder Schopenhauers wütende Invektiven gegen Hegel, daß philosophische Polemik selten mit Samthandschuhen ausgetragen wird.

Bereits ein kurzer Blick auf A.' Biographie läßt vermuten, daß es sich hier um einen ambitionierten Distanzierungsversuch des Schülers gegenüber den philosophischen Denkwegen – aber auch politischen Irrgängen – seines Lehrers handelt. Der 1902 in Breslau als Sohn des berühmten Entwicklungspsychologen William Stern geborene Günther Stern – so A.' eigentlicher Name – studierte nach dem Ersten Weltkrieg bei Ernst Cassirer Philosophie und bei Erwin Panofsky Kunstgeschichte und promovierte später bei Edmund Husserl in Freiburg. Hier lernte er auch den Husserl-Assistenten Heidegger kennen, der ihn so faszinierte, daß er ihm nach Marburg folgte, wo er 1925 in einem Seminar seines Lehrers der jungen Philosophiestudentin und seiner späteren Ehefrau Hannah Arendt begegnete. A. kann also vorbehaltlos neben Hans Jonas, Karl Löwith und Hannah Arendt zum ersten Schüler-Kreis Martin Heideggers gezählt werden. Auch die schärfsten Vorwürfe gegenüber Heidegger können nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Fundamentalontologie Heideggers A. ein Leben lang faszinierte.

Der Bd enthält neben allen von 1933 bis 1948 publizierten Aufsätzen zum Thema Heidegger (12–115) – darunter auch die deutsche Übersetzung des bedeutenden Beitrages „On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy" (72–115) – zwei große, bisher unpublizierte Konvolute aus A.' Nachlaß: 1. „Trotz-Philosophie" (116–277) und 2. „Frömmigkeitsphilosophie" (278–366); im ersten Nachlaßkonvolut befinden sich A.' Ausführungen zu Heideggers Hauptwerk „Sein und Zeit", das zweite besteht aus Notizen zum Spätwerk Heideggers. Dieser Hauptteil des Werkes wird von einer „Heidegger-Erinnerung" aus dem Jahr 1984 (11) sowie einem Vortrags-Konzept zu Heidegger (367–384), zwei Rundfunkrezensionen aus dem Jahr 1954 (385–392) und dem literarischen Fragment „Denkmal. Molussische Geschichte" (393/394) eingerahmt. Eine „Editorische Notiz" des Hg.s (395–397) und das die Heidegger-Kritik A.' zusammenfassende Nachwort „Gegen Selbsterhitzung und Naturvergessenheit" des Heidegger-Kenners Dieter Thomä (398–433) schließen den voluminösen Bd ab.

[1] Löwith, Karl: Sämtliche Schriften, Bd 8: Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1984.

[2] Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke, Bd 3: Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger, Tübingen 1987.

[3] Jaspers, Karl: Notizen zu Martin Heidegger, München/Zürich 1978.

Versucht man die polemischen Gedankengänge A.' einem gemeinsamen Nenner zuzuführen, so bietet sich die griffige Formel des Titels des oben erwähnten Aufsatzes an: A. ist von Heideggers Fundamentalontologie fasziniert, weil sie mit ihren zentralen Begriffen wie „Dasein", „Sorge", „Zeug" und „Angst" eine nie zuvor gekannte Konkretheit verspricht, eine überzeugende Vermittlung von Theorie und Praxis scheint mit diesem terminologischen Instrumentarium endlich erreicht zu sein. Aber dieser Schein ist mehr als trügerisch, denn er hält nicht, was er verspricht – die betörende Faszination schlägt um in eine ernüchternde Enttäuschung und die besagte Konkretheit entpuppt sich als eine „Pseudo-Concreteness", eine Schein-Konkretheit. Der Grund für diese Schein-Konkretheit liegt nach A. in der Ignoranz Heideggers gegenüber der Determination des menschlichen Daseins durch seine natürlichen Bedürfnisse und durch die moderne Ökonomie und Technik. „Obwohl also Heidegger die Abhängigkeit des Begriffs der ‚Welt' oder des ‚Zeuges' von der Praxis durchschaute, nannte er das Kind nicht beim Namen; weder nannte er den Motor der ‚Sorge', ‚Hunger', noch die vom Menschen gemachten ‚Sorge-Instrumente' von heute, die Wirtschaftssysteme, die Industrie, die Maschinen beim Namen. Der Bereich von Heideggers Konkretheit beginnt hinter dem Hunger und hört vor der Wirtschaft und der Maschine auf: in der Mitte sitzt das ‚Dasein' herum, hämmert sein ‚Zeug' und beweist dadurch ‚Sorge' und den Neubeginn der Ontologie." (83) In diesem Zusammenhang ist auch A.' Vorwurf der Provinzialisierung an seinen Lehrer zu sehen: Indem Heidegger das Dasein nicht durch eine materialistisch-naturalistische Anthropologie fundiere, müsse sich seine konkret scheinende Begrifflichkeit zu einer metaphysischen Hypostase verflüchtigen – seine Ontologie sei die Ontologie eines Dorfschusters. Denn „dort, wo Heidegger anscheinend ‚konkret' oder ‚pragmatisch' wird!", ist „er ganz altertümlich [...], denn seine ganzen Beispiele stammen aus der ländlichen Schusterwerkstatt. Die Entfremdung, die gerade durch die angeblich ‚aufschließenden' Geräte produziert wird, ist ihm fremd. Um so verwirrender ist es, daß in gewisser Hinsicht ‚Entfremdung' eine grundlegende Rolle in seinen Erfahrungen spielt; aber wo sie auch auftaucht, tut sie es in einer harmlosen Verbrämung, als eine ‚metaphysische Entfremdung', z.B. als sogenanntes ‚Nichten' der Welt." (80)

Die Gefahr der Heideggerschen „Schein-Konkretheit" offenbart sich für A. in ihren politischen Konsequenzen, da der „Pseudo-Radikalismus" (94) der Fundamentalontologie letztlich nichts anderes als ein Eskapismus sei, der den realen Mächten der Geschichte keine kritischen und inhaltlich bestimmten Imperative entgegensetzen könne. Hier liegt das Zentrum der Heidegger-Kritik des Heidegger-Schülers A., der trotz seines prinzipiellen Atheismus seine jüdische Herkunft nicht leugnen wollte. Aus seiner Perspektive muß sich Heideggers Philosophie durch das politische Engagement ihres Schöpfers moralisch selbst disqualifizieren. „Die aktivistische Heftigkeit seines Philosophierens ist lediglich die Kehrseite der Tatsache, daß er nicht die mindeste moralische oder politische Aktion in dieser Welt postuliert noch beansprucht, die Kehrseite der Tatsache, daß er (wie die Majorität des deutschen Kleinbürgertums) einen moralischen und politischen Sitzstreik durchführte. Kaum verwunderlich, daß er überhaupt kein Prinzip, kein Gesellschaftsideal, kurz: Nichts hatte, als die Trompete des Nationalsozialismus in sein moralisches Vakuum hineinzudröhnen begann: er wurde Nazi." (96) Philosophie und Politik können für einen engagierten Denker wie A. nicht gesondert betrachtet werden: Im politischen Irrweg Heideggers spiegelt sich adäquat sein philosophischer Denkweg, deshalb wandeln auch Heideggers Gedanken auf verhängnisvollen Irrwegen, die Schein-Konkretheit der Heideggerschen Philosophie entlarvt sich nach A. dann, wenn sie die hauchdünnen Höhen des abstrakten Gedankens verläßt, um in der politischen Praxis tatsächlich konkret zu werden und dabei Resultate zu zeitigen, die den kritischen Intellektuellen A., der mit einer undogmatischen Form des Neo-Marxismus sympathisiert, anwidern muß.

A.' Kritik an Heidegger kann nur aus der historischen und persönlichen Situation des Autors angemessen verstanden und gewürdigt werden. Dem Philosophiehistoriker, der sich auf den mühsamen Weg der Erforschung der Wirkungsgeschichte der Philosophie Heideggers begeben möchte, wird der Bd eine unschätzbare Fundgrube von Details bieten. Der philosophisch interessierte Leser wird sich an der originellen Sprachkunst des Autors erfreuen, gegenüber den manchmal ein wenig steril anmutenden Abhandlungen der gängigen Heidegger-Forschung zeichnet sich der vorliegende Bd durch einen unmittelbaren und respektlosen Zugriff und einen rhetorisch glänzenden sprachlichen Ausdruck aus. Die Lektüre des Werkes bleibt auch dann noch ein Vergnügen, wenn die notorische Besserwisserei des Vf.s dem heideggerfreundlichen Leser ein gewisses Maß an Geduld und Verständnis abverlangt.

Münster Robert Jan Berg

Feministische Theologie

Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, hg. v. Claudia Janssen / Luise Schottroff / Beate Wehn. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2001. 207 S., kt € 19,95 ISBN: 3–579–05318–3

Die feministische Theologie ist – so bestätigt die Summe des hier zu rezensierenden Sbdes den paradox klingenden Befund – in ihrer

jüngsten Generation erwachsen geworden. Nachdem sie in der theologischen und akademischen Landschaft ihren ihr angemessenen Platz erobert hat, präsentiert sie sich in vielem gelassener und unverkrampfter, weiter und zugleich konkret-differenzierter als in ihren Anfangszeiten. Von gewachsener Souveränität zeugt nicht zuletzt die offensichtliche Bereitschaft, die eigene Geschichte und frühere Positionierungen und Pointierungen – wenn nötig – auch kritisch zu reflektieren und gegebenenfalls zu korrigieren.

So bietet die vorliegende „feministische Lektüre" des Paulus und der paulinischen Theologie, die abgesehen von der „Klassikerin" Luise Schottroff Beiträge von neun jüngeren Vf.innen vereint, ein überaus anregendes Kompendium gegenwärtiger feministischer Bibeltheologie. Dabei wird das feministische Auslegungsparadigma in fruchtbarer Weise durch sozialgeschichtliche und durch (bes. in bezug auf den Antijudaismus) ideologiekritische Interpretationsansätze angereichert. Das Gesamt der inhaltlichen und methodischen Facetten dieses Sbdes ergibt schlußendlich ein Paulusbild, das den Völkerapostel in weiten Teilen rehabilitiert: gegenüber antijudaistischer, gegenüber rigid-dogmatischer, gegenüber patriarchal-autoritärer Auslegungstradition – aber auch gegenüber früheren feministischen Stilisierungen des Paulus zum führenden Protagonisten frauenfeindlicher Ideologie, ohne daß hierbei Frag- und Kritikwürdiges der paulinischen Theologie unterschlagen würde. Zutreffend verheißt das Vorwort des Sbdes: „Die Artikel dieses Buches zeigen, wie Paulus die Tora für Juden, Jüdinnen und Menschen aus den Völkern auslegt: konkret, lebensnah, bescheiden und argumentierend (...). Doch seine Äußerungen sind nicht widerspruchsfrei, v. a. seine Sicht der Geschlechterdifferenz geht hinter die Visionen eines Miteinanders ohne Hierarchien zurück. Hier muß Paulus mit Paulus kritisiert werden" (7).

Die Beiträge des Bdes ordnen sich fünf Fragen- und Themenbereichen der Paulusinterpretation unter: (1) „Unrettbar frauenfeindlich"?; (2) Rechtfertigung und Gesetz; (3) Auferstehung und Geschöpflichkeit; (4) „... nicht Sklave noch Freier, nicht mehr männlich und weiblich"; (5) Anpassung und Widerstand. Im ersten Aufsatz resümiert L. S. Rehmann „die aktuelle feministische Exegese der paulinischen Briefe" in einem „Überblick" (10–22) und zeigt deren Entwicklung hin zu ihrer gegenwärtigen Weite auf. Nicht mehr nur die Dekonstruktion androzentrischer Perspektiven und Prämissen bei Paulus beherrsche die Arbeiten, vielmehr zeichneten die jüngeren Forschungen sich aus durch die Einbeziehung elementarer Fragestellungen der Paulusforschung und -rezeption („Fleisch / Geist", „Gesetz / Gnade" etc.) sowie der biblischen und systematischen Theologie als ganzer (z. B. Befreiungstheologie), ebenso wie durch die Öffnung für Paradigmen- und Methodenpluralismus. M. Crüsemann reflektiert in ihrem Beitrag sodann den „Kampf um das Wort von Frauen in 1 Kor 14,34–35 im Spiegel antijudaistischer Elemente der Auslegung" (23–41). Sie bemüht sich um den Aufweis von Auslegungswegen, die die Aufforderung, „die Frau solle in der Kirchenversammlung schweigen", jenseits der fatalen Alternative von Frauenfeindlichkeit (kritiklose Aufnahme und Zementierung der vermutlich pseudopaulinischen Formel) und Judenfeindlichkeit (wonach das Diktum eine Reprise jüdischer Frauendiskrimierung darstellt) deuten und erschließen. In der Studie „Die Lieder und das Geschrei der Glaubenden – Rechtfertigung bei Paulus" (44–66) von L. Schottroff, einziger Vertreterin der feministischen Theologie der ersten Generation in diesem Bd, fällt dagegen der gegenüber den meisten anderen Beiträgen kämpferischere Impetus und Tenor auf. Mit befreiungstheologischer Hermeneutik möchte sie „Paulus und seine Aussagen zur Rechtfertigung der Sünder" lesen, rezipieren und kritisieren – „als Frau in einer immer noch wohlhabenden Gesellschaft, die zunehmend Arbeitslosigkeit und Verarmung verursacht – im eigenen Land und weltweit" (44). Bei Schottroff scheint die Grenze von Engagement zu Polemik bisweilen überschritten, wenn sie allzu pauschal und ungedeckt bilanziert, die paulinische Rechtfertigungslehre habe in ihrer faktischen Rezeption „das gesellschaftliche Unrecht der Geschlechterhierarchie befestigt" und „durch die Behauptung, wir seien allzumal Sünder, die Täter des Unrechts stabilisiert, die ja gar nicht anders können, als auf Kosten anderer Menschen dem Profit und Erfolg nachzujagen" (47). Andererseits deckt sie – wohl weniger durch als vielmehr trotz und jenseits ihrer polemischen Parenthesen – interessante und durchaus bedenkenswerte Lesarten der paulinischen Verkündigung auf, die diesen großen Lehrer der Gnade vehement gegen die Fehldeutung in Schutz nehmen, in seiner Lehre die Verachtung des „Gesetzes" und dessen Sozialethos zu predigen – ein Befund, den der weitere Beitrag von L. S. Rehmann im Blick auf Röm 7,1–6 (der Fall der „verdächtigen Ehefrau", 67–82) aus seiner Perspektive bestätigt. C. Janssen, mit die jüngste Vf.in dieses Kompendiums, läßt in ihrem klugen Aufsatz „Leibliche Auferstehung? Zur Diskussion um Auferstehung bei Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dorothee Sölle und in der aktuellen feministischen Theologie" (84–102) etliche Charakteristika der neuen Generation des theologischen Feminismus erkennen: ein positives, wenn zu Recht im Detail auch kritisches Anknüpfen an die „großen" Fragen (Auferstehung) und Gestalten (Barth, Bultmann, Sölle) der abendländischen Glaubens- und Theologiegeschichte – eine Anknüpfung, die ihr kritisches Bewußtsein ebenso gegenüber der älteren Generation feministischer Theologie in Anspruch nimmt und dabei (hier konkret in der Frage der Auferstehung) zu Positionen kommt, die einigen Topoi traditioneller Eschatologie, die phasenweise als reaktionär galten, gar nicht so fern und fremd zu sein scheinen, wie z. B. demjenigen des „eschatologischen Vorbehalts": „Es entspricht der lebensgeschichtlichen Situation und dem politischen Engagement vieler feministischer Theologinnen, die Möglichkeit von Leben in unserer gegenwärtigen Welt zu entdecken und zu fördern. Doch meine ich, daß der Blick geweitet werden sollte" (86); „das Wissen um die Bruchstückhaftigkeit des Daseins entlastet von einem aussichtslosen Streben nach Vollkommenheit" (100). Als kritisches Korrektiv gegenüber dem Projekt der Moderne verpflichteten kirchlichen und gesellschaftlichen Zukunftsvisionen empfiehlt die Vf.in eine gegenwartsbezogene Spiritualität der konkreten, in Lust und Glück wie in Schmerz und Krankheit erfahrenen Körperlichkeit: „Auferstehung (...) erschöpft sich (...) nicht in einem Handeln, das ethisch-moralisch motiviert ist (...). Sie bedarf eines Ortes, an dem Schmerz benannt und Trost erfahren werden kann, der die Kraft gibt, sich der Spannung zwischen erlebter Gegenwart und verheißenem Leben zu stellen, um nicht an ihr zu zerbrechen" (ebd.). Eng am Paradigma „Körperlichkeit" orientiert ist auch der Beitrag von K. Butting („Paulinische Variationen zu Gen 2,24", 103–114), der in behutsam werbender Argumentation um paulinische Formen von Leib-(Christi)-Metaphorik, Eheverständnis und Partnerschaftlichkeit kreist und darin Fermente zum befreienden Aufbrechen einengender Geschlechterverhältnisse aufdeckt. Der Aufsatz von S. Bieberstein, „Brüche in der Alltäglichkeit der Sklaverei. Eine feministische Lektüre des Philemonbriefs" (116–128), wirkt hingegen in einigen Teilen eher pastoral-spirituell als fachexegetisch anregend. Zwar wird deutlich gemacht, daß der Brief des Paulus an Philemon in der Angelegenheit des geflohenen Sklaven Onesimus mitnichten eine theologische Stabilisierung der antiken Herrschaftsverhältnisse insinuiert – ganz im Gegenteil –, doch wirkt die Errichtung einer feministischen Exegese auf dem Fundament der Tatsache, daß der Brief sich als einziger aus dem paulinischen Corpus auch an eine Frau (Aphia) richtet, doch eher von Phantasie beflügelt denn philologisch verantwortet, wenn diese mehr oder weniger unbekannte Aphia als „Anwältin im Kampf gegen die menschenverachtenden Strukturen der Sklaverei" ausgemalt wird (126). „Paulus gegen den traditionell-patriarchalen Strich gelesen" – unter dieses Programm ließe sich der anregende tiefenhermeneutische Aufsatz von B. Kahl subsumieren („Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität", 129–145). Durch detaillierte Analyse der geschlechtsbezogenen Metaphorik des Galaterbriefes vermag Kahl konsistente Hinweise auszumachen und zu verknüpfen, daß Paulus hier mittels seiner Christologie und Eschatologie in subtiler, ja subversiver Weise das Ringen der männlichen Gemeindemitglieder um ihre maskuline religiöse Identität und Vormachtstellung aufgreift, aufbricht und zu überwinden sucht: „Die scheinbare ‚Phallozentrizität' des Galaterbriefes ist rigoros antiphallokratisch artikuliert" (134). Auch A. Standhartinger möchte in ihrer Untersuchung der „Entstehung und Intention der Haustafel im Brief an die Gemeinde in Kolossä" (166–181) einen herrschaftskritischen Subtext des Kolosserbriefes und seiner Rezeption antiker „Haustafeln" plausibel machen, doch wirken ihre Argumente für diese gewagte These nicht so dicht und stichhaltig wie bei Kahl. Bereits zuvor hatte A. Merz die Verwandlung der ekklesiologischen Metaphorik der „Braut" Christi aus 2 Kor 11,2 zu derjenigen der deuteropaulinischen Sequenz Eph 5,22–33 – Kirche als „Ehefrau" Christi – unter der Leitfrage nach dem dahinterstehenden Verständnis von Frau, Sexualität und Ehe rekonstruiert („Thesen zur intertextuellen Transformation einer ekklesiologischen Metapher", 148–165). Die „Überlegungen zum Paulusbild der Thekla-Akten" von B. Wehn (182–198) setzen schließlich den Schlußpunkt des Sbdes. Diese Darstellung und Interpretation des um die Theklageschichte kreisenden Teiles der apokryphen griechischen Paulus-Akten bedarf keiner Tiefenhermeneutik, denn deren Vf. und / oder Vf.innen decken bereits vergleichsweise offen und bewußt Brüche in der Person und in der Theologie des Paulus – auch und gerade im Umgang mit und der Reflexion auf Frauen – auf, und das trotz und in aller grundsätzlichen Sympathie für und Solidarität mit Leben und Schriften des Völkerapostels. In dieser Hinsicht scheinen die Thekla-Akten geradezu als frühchristlicher Prototyp der in diesem Sbd vereinten feministischen Lektüren und Lesarten zu figurieren.

Die feministische Theologie ist – so dürfen wir das Urteil vom Beginn dieser Rezension nach dem Referat der Beiträge des vorliegenden Sbdes nunmehr wiederholen – in ihrer jüngsten Generation erwachsen geworden. Von den o. g. Indikatoren für diesen Befund sei ein herausragender nochmals unterstrichen: Die großen theologischen Traditionen werden nicht mehr nur als bloße Negativfolie zitiert, sondern bei aller gebotenen Kritik doch zugleich auch als Fundus möglicher positiver Anknüpfungen für eigene Impulse, Einsichten und Ansätze angenommen und aufgenommen: Die feministische Theologie beweist, um mit N. Luhmann zu sprechen, ihre „Anschlußfähigkeit". Was die Paulusrezeption unseres Kompendiums betrifft, so müßte ein detailexegetischer Diskurs erweisen, ob hier in bezug auf die Rehabilitierung des Völkerapostels bisweilen nicht fast schon etwas zuviel des Guten getan bzw. interpretiert worden ist. Die Tendenz der Aufsätze geht jedenfalls in ihrer Summe dahin, Paulus und sein Geschlechterbild zu *entlasten*, um die nachfolgende theologische und kirchliche Rezeptionsgeschichte desto stärker zu *belasten* und einer patriarchalen Usurpation des Paulus zu zeihen. Doch möglicherweise würde eine sorgfältige und differenzierte Interpretation so mancher anderen Größe der Theologiegeschichte bei einigen der

inkriminierten „Väter"! zu einer ähnlichen Rehabilitation wie bei Paulus führen – man darf gespannt sein, welche Ergebnisse eine künftig noch stärker zu forcierende „feministische Patristik" in den nächsten Jahren vorlegen wird. Argumentiert diese ebenso nuanciert, klug und gleichwohl erfrischend-innovativ wie im großen und ganzen die hier rezensierten Beiträge, so wird man sich auch für diese begeistern können und müssen – selbst oder gerade als Mann.

Würzburg Christof Müller

Theologie / Literatur

Dichtung als Teilhabe am Prophetenamt Christi. Zum 100. Geburtstag von Reinhold Schneider, von Ulrich T. G. Hoppe

Reinhold Schneider (= S.), der in diesem Jahr, am 13. Mai, 100 Jahre alt geworden wäre, scheint in Vergessenheit geraten zu sein. Wenn man in einer Buchhandlung nach seinen Werken fragt, gibt es nur noch wenige Ausgaben. Darüber hinaus muß man in den Antiquariaten nachsuchen, wenn man sich für seine Werke interessiert. Wenn man Studienkollegen und Altersgenossen fragt, die um 1960 und später geboren worden sind, weiß kaum jemand etwas über S. zu sagen. In der Zeit des 2. Weltkrieges gingen Texte von S. an den Kriegsfronten von Hand zu Hand. In der Nachkriegszeit galt S. zunächst noch als Anwalt und Garant eines geistig-moralischen Neuanfangs. Seine Person verkörperte zweierlei: Eine niemals zu verbiegende moralische Integrität, die sich zu keiner Zeit von der Nazi-Ideologie und ihrer Vereinnahmung des Reichsgedankens absorbieren ließ, und die historisch-theologische Kontinuität eines christlichen Europas. Der Theologe Hans Urs von Balthasar schreibt über ihn noch zu dessen Lebzeiten 1953:

„Reinhold Schneider ist der Gelehrte, der die Geschichte beherrscht und die Bewegungen der Gegenwart verzeichnet und unterscheidet."[1]

In der Zeit des „Wirtschaftswunders" schienen die bisweilen schwermütigen Gedanken und Mahnungen eines S. nicht mehr aktuell zu sein. Angesichts einer neuen „Kultur" steten Wachstums war eine Schneidersche Deutung von europäischer Geschichte und Kultur immer weniger gefragt. Es lebte sich von nun an genauso bequem, wenn nicht bequemer mit weniger Reflektionen dieser Art. Die dem Werk S.s (sicherlich auch biographisch begründete) innewohnende Schwermut wirkte sich offensichtlich störend auf das neue Lebensgefühl aus. Heute nun, am Anfang des 21. Jh.s, deutet sich, wenngleich noch sehr zaghaft, eine Trendwende an. Je weniger Menschen sich angesichts eigener und globaler Katastrophen nur mit rein vorläufigen und immanenten Erklärungsmodellen und ökonomischen Reformversuchen zufriedengeben, je größer die Sehnsucht nach einer transzendenten Sinnstiftung wird, je mehr die alten Fragen nach dem Woher und Wohin langsam aber sicher wieder in den Gesichtskreis vieler Zeitgenossen treten, desto mehr werden Menschen wie S. immer gefragter, die aus einer als transzendent erfahrenen Berufung heraus zu leben und zu handeln versuchten. Dieses Berufen-Sein aus katholischer Sicht erfährt seine theologische und mystagogische Grundlegung bereits in der Taufe: Wenn im katholischen Ritus ein Kind oder ein Erwachsener getauft wird, geschieht das durch Eintauchen oder Übergießen mit Wasser und das Sprechen der trinitarischen Formel: *„Ich taufe Dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes."* Im röm.-kath. Ritus folgt dann die Salbung mit dem heiligen Chrisamöl. Der Priester salbt dem Getauften den Scheitel und spricht zuvor: *„Du wirst nun mit dem heiligen Chrisam gesalbt; denn du bist Glied des Volkes Gottes und gehörst für immer Christus an, der gesalbt ist zum Priester, König und Propheten in Ewigkeit."* Jeder Getaufte ist hineingerufen in die Sendung Christi. Christen haben Anteil am dreifachen Amt Christi, als Priester, König und Prophet. Martin Luther hat dies immer wieder betont, wenn er vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen gesprochen hat. Das Zweite Vaticanum hat diesen Gedanken für die röm.-kath. Kirche wieder neu belebt. Dabei ist das Prophetenamt das wohl am schwierigsten zu fassende „Amt". Wir kennen zwar nach wie vor die Weihe zum Priester, im Mittelalter gab es zudem auch eine Königssalbung, die ihre Vorläufer bereits im AT hatte, aber eine explizite Salbung zum Propheten ist aus dem AT nicht bekannt, sondern sie wird eher mystisch angedeutet (vgl. Jes 61,1). Die Berufung zum Propheten ist immer mit einer biographisch verifizierbaren Dramatik verknüpft. Der Prophet erfährt in der Regel seine Berufung als schweren seelischen Einbruch oder Umbruch, als Krisen- oder Grenzerfahrung, als Bekehrung; das bezeugen nicht zuletzt dramatische Berufungsgeschichten zum Propheten und ebenso dramatisch verlaufende Lebensgeschichten von Propheten. Man denke an Männer wie Jesaja, Jeremia, Amos oder Hosea. Auch das Leben S.s stellt sich als eine Existenz dar, dessen Dichtersein nicht allein in einem persönlichen Entschluß, sondern in einer Berufung zum Dichtersein liegt. Es ist nicht allein S.s Entschluß, Verse zu machen und die Ästhetik von Sprache zu zelebrieren. Nein, sowohl im Lebenslauf als auch im Sprachstil von S. findet sich eine durchaus dramatische Berufung zu mehr. Es ist die Berufung zum Propheten, Mahner, Verkünder, Deuter, dessen Dichtung nicht Selbstzweck, sondern Medium der Verkündigung ist. Im Gegensatz zu „modernen Lebensentwürfen", in denen es ja oft nicht darum geht, eine Berufung zu erkennen und anzunehmen, sondern sich durch eine wie auch immer geartete Karriere zu profilieren, ist die Existenz S.s eine berufene, herausgerufene, ja abgerufene Existenz. Der Schriftsteller Werner Bergengruen, den eine lebenslange Freundschaft mit Reinhold Schneider verband, schreibt:

„Er wurde abgerufen von den gedeckten Tischen der anderen. Abgerufen aus den Herkömmlichkeiten des menschlichen Daseins in die besondere Lebensform seiner Krankheit und aller ihrer Leiden. Abgerufen in die Situation des Protestes gegenüber auf öffentliche Dinge bezogene Meinungen, die vielen Menschen und auch manchen seiner Freunde gemeinsam waren. Abgerufen aus der Gemeinschaft in die Einsamkeit, abgerufen aus der Gemeinde der freudig und mit Selbstverständlichkeit Glaubenden in das Dunkel unbegangener Krypten, abgerufen aus der Helligkeit in jene Finsternis, in der allein das Licht ihm erfahrbar war. Er selbst hat alle Veränderungen seines Lebens im Sinne von Abrufungen verstanden, denen er Gehör und Folge zu leisten hatte. Sie waren ihm Hinweise auf den ersehnten letzten Abruf."[2]

Diese berufene oder im Sinne Bergengruens abgerufene Existenz hat für gläubige Menschen ihren Ursprung in der Taufgnade. Und so ist auch der Lebensweg von S. ein Lebensweg der Reversion, der Rückkehr zu seinem katholischen Taufglauben, um schließlich aus diesem Glauben, ja im Licht dieses Glaubens, sein Leben und das Leben schlechthin zu deuten. Und so kreist auch der größte Teil seiner Dichtung (als Prosa, Lyrik oder Drama) um berufene Personen, um Menschen, die eine besondere Salbung, eine besondere Sendung empfangen haben, und das sind wiederum Priester, Könige und Propheten bzw. priesterliche, königliche und prophetische Gestalten. Auch die von ihm skizzierte und gedeutete Geschichte besteht niemals aus abstrakten Aneinanderreihungen von Ereignissen, sondern immer entscheidet sich Geschichte an den inneren Kämpfen, Versuchungen, Verwirrungen und Entscheidungen berufener und damit legitimierter oder nicht berufener und damit nicht legitimierter Menschen. S. versteht Geschichte immer wieder als das dramatische Ringen des Menschen mit seinem Gewissen, welches unmittelbar mit dem Evangelium verbunden ist:

„Die stärkste, das Gewissen bildende Macht ist aber das Evangelium selbst, gesetzt, daß wir uns bemühen, es nicht zu lesen, sondern zu tun, das heißt von seinem Wort uns umwandeln zu lassen zum Träger des in diese unsere Lebens- und Geschichtszeit – einen Augenblick unerhörter Gefahren und Verheißungen – gerufenen christlichen Gewissens. Das Evangelium offenbart auch die Wahrheit von der Geschichte. Wir können nur von ihm erfahren, was Geschichte ist; wir wüßten nichts von ihrem Ende, wenn das Evangelium es nicht entschleiern würde – und aus dem Ende strahlt die Wahrheit. Geschichte ist das Ackerfeld, in das Gott den himmlischen Samen gesät hat, und in der Nacht der Feind den seinen. Gott läßt in großartiger Gelassenheit beides wachsen bis zur Ernte (Mt 13, 29), um nicht den Weizen mit dem Unkraut auszureißen."[3]

Letztlich und endlich geht es um die Beziehung des in die Geschichte Ge- und Berufenen mit Gott. Diese Beziehung drückt sich in sakramentalen Vollzügen aus, die S. schlechthin als bildende und bindende Kraft von Geschichte versteht. Er schreibt vor 1940:

„Wenn wir uns fragen, warum wohl so viele bedeutende Geschichtsdarstellungen, die das vergangene Jahrhundert uns hinterlassen hat, uns, bei aller Verehrung und Dankbarkeit, die wir ihnen schulden, doch nicht ganz befriedigen können, namentlich sofern

[1] Von Balthasar, Hans Urs: Nochmals – Reinhold Schneider, Einsiedeln u. a., 1991, 15.

[2] Bergengruen, Werner: Dichtergehäuse, Zürich 1966, 407.

[3] Schneider, Reinhold: Geschichte und Gewissen, in: Der Friede der Welt, Frankfurt am Main 1983, 53.

sie das Mittelalter betreffen, so werden wir vielleicht zunächst uns antworten, daß eine gewisse Tiefe unter den Vorgängen und die entsprechende Höhe darüber nicht in Erscheinung treten. Das Geschehen, seine Ursachen und Folgen, die Menschen und Kräfte wurden oft mit souveränem Blicke erfaßt (...) aber wir erinnern uns dann, dass (...) nicht immer die Seele (...), die hinter der Erscheinung als deren eigentlicher Grund verborgen ist (...) ausgedrückt wurde. [...] Damit ist nur die Richtung angedeutet, in der wir wohl suchen müssen, wenn wir uns den unabweislich gefühlten Mangel erklären wollen. Suchen wir weiter, so können wir zu einer merkwürdig konkreten Antwort gelangen. Ein Fürst, ein Staatsmann des Mittelalters hat seinen Tag wohl damit begonnen, daß er gebetet hat; er ging zur Messe; er empfing die Sakramente. War er gläubig – und von wie wenigen können wir ernstlich behaupten, daß sie nicht gläubig waren – so muß vom Gebete, vor allem vom Sakramente eine mächtige bindende Kraft übergegangen sein in sein Leben und Wirken; und dasselbe trifft beim Volke zu, das er leitete, und bei den Nachbarvölkern, mit denen oder gegen die er wirkte. War die vom Sakrament ausgehende Bindung nicht eine geschichtliche Kraft? Und ist das Geheimnis des Wandels aller Verhältnisse, der das Mittelalter von der neueren Zeit scheidet, nicht damit in Verbindung zu bringen, daß die Wirkung dieser Kraft zurücktrat, weil die Menschen sie nicht mehr suchten? Welche Kraft aber trat an ihre Stelle? Auf welche Weise wurden die Menschen wieder gebunden und von wem? Oder glaubten sie, nun endlich frei leben und schalten zu können, ohne zu bedenken, daß, wer die Hilfe des mächtigsten Herrn meint entbehren zu können, gar leicht zum Knechte eines Untergeordneten oder des Widersachers dieses Herrn wird? Solche Fragen wollen nur auf ein Geheimnis hinweisen; wir erkühnen uns nicht, die Macht des Sakramentalen in der abendländischen Geschichte ermessen zu wollen. Aber es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß sie als ein wirkendes Geheimnis in ihrer Mitte steht."[4]

D. h. aber nicht, daß das Werk von S. jemals eine konfessionelle Engführung erfahren hätte; allein die tiefe Freundschaft mit Jochen Klepper oder Bernt von Heiseler und anderen exponierten Persönlichkeiten des deutschen Protestantismus belegt das Gegenteil.

Es wäre verkehrt, unangemessen und zudem unmöglich, S. einfach mittels eines irgendwie gearteten systematischen Rasters einordnen und inhaltlich durchdringen zu wollen. Schon das Volumen seines Werkes, welches einige hundert Titel aufweist, vereitelt solcherlei Versuche. Aber dennoch liegt in S.s ständigen dichterischen Kreisen um *berufene* Personen, wie Priester, Könige und Propheten, ein hilfreicher Schlüssel zu seinem gleichermaßen großartigen und tiefgründigen Werk. Die im folgenden darzustellenden Stationen aus dem Leben S.s können und sollen keine chronologische und thematische Gesamtdarstellung von Dichter und Werk beanspruchen. Es geht um nicht mehr als den Versuch, das Leben S.s in einzelnen Fragmenten aus seinem dichterischen Werk zu skizzieren. Als roter Faden dient dabei v. a. sein autobiographisches Werk, „Verhüllter Tag". Wichtigste Stationen im Leben des Dichters sind Baden-Baden, sein Geburtsort; Dresden, und die dramatischen Jahre, die ihn an den Rand des seelischen Abgrundes führen und den Beginn seiner eigentümlichen Beziehung zu Anna-Maria Baumgarten markieren; schließlich die iberischen Reisen nach Spanien und Portugal und sein Ringen um die „spanische Form"; die Jahre in Potsdam und sein Ringen um die „deutsche Form"; die Jahre seiner inneren Immigration und des Trostspendens, in den Jahren des Krieges, gleichermaßen in „religiösem Sanitätsdienst"[5], und schließlich die letzten Jahre in Freiburg i. B. Die bewußt langen Zitate sollen v. a. eines bewirken: Die Lust der Leser wecken, sich unmittelbar mit den Texten des Dichters selbst auseinanderzusetzen.

Baden-Baden 1903–1921

Reinhold Schneider wurde 1903, am 13. Mai, als zweiter Sohn seiner Eltern, Wilhelm und Wilhelmine, geb. Messmer, in Baden-Baden geboren. Die Familie Messmer betrieb seit ca. drei Generationen ein Hotel in Baden-Baden. Es gehörte wohl nicht zu den üppigsten, war aber dennoch das traditionsreichste, da hier Kaiser Wilhelm I. mit seiner Gemahlin Augusta bei seinen Aufenthalten im Nobelbad Baden-Baden zu wohnen pflegte. S. hält in seiner autobiographischen Skizze „Verhüllter Tag" fest:

„Durch die Gespräche der Familie schritt der alte Kaiser, der alljährlich im Hotel abgestiegen war: so lange er lebte, mußte es sich ‚Maison' nennen. ‚Erinnerung aus großer Zeit' hatte mein Großvater auf einen Glaskasten schreiben lassen, in dem ein etwas unbeholfenes Pärchen Schwarzwälder Puppen stand: es war ein Geschenk des Kaisers an meine Mutter; sie erzählt noch heute, wie im Speisesaal die alten ehrwürdigen Herrschaften selbst den Tanz anführten beim Feste der Kutscher. Als Kind schleuderte sie eine ihr von der Kaiserin überreichte Brosche weg, weil ihr die Hofdame auf ihre Frage sagen mußte, daß sie nicht eßbar war. Auch erinnert sie sich an die Kaiserin Elisabeth, die ihr ein Osterei schenkte."[6]

Der Vater war evangelisch, die Mutter katholisch, die Söhne Willy und Reinhold wurden katholisch erzogen und S. bemerkt dazu:

„Die Vereinbarung meiner Eltern war, daß die Kinder katholisch erzogen werden sollten. Hinsichtlich der dogmatischen Gegensätze sind sie sich wohl nie klar geworden. Niemals bin ich Zeuge einer religiösen Auseinandersetzung gewesen. Der Katholizismus der mütterlichen Familie war eine natürliche Gegebenheit, aber durchaus liberal (...)"[7]

Es folgt die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, jene Zeit des Niedergangs der Monarchie, die mit dem Niedergang des eigenen Familienerbes und der eigenen Wertvorstellungen einhergeht:

„Wir fuhren im Kofferlift den Gipsabguß der Büste Wilhelms II. in den Speicher. Ohne Schmerz gab ich auf, was ich für groß gehalten habe. Eine leidenschaftliche Liebe zur Dichtung war in mir aufgewacht; die Werke der großen Dichter waren mir heilig; ich sah den Unterschied nicht zwischen ihnen und dem geoffenbarten Wort, nicht die Unmöglichkeit, sich, statt der Einen Wahrheit, dem Widerstreit der Genies zu unterwerfen. Je höher mir die Kunst stand, um so fremder und zugleich gefürchteter war mir die Welt. Ich war überzeugt, daß ich an ihr völlig versagen würde und müßte. Glück war allein im Versinken, Sichtreibenlassen, im Untergang. So sehr mich die geschichtliche Katastrophe erregte, erschütterte, so nahe war sie mir doch; sie war ja in mir. Ich fühlte keinen wirklich tragenden Grund mehr, weder des Staates noch der Familie, noch des Sittengesetzes, auch nicht des Glaubens. Der Glaube war mir unvermerkt zwischen den Händen zergangen. Ich vermißte ihn nicht. Ich hatte ihn ja niemals besessen."[8]

Über seine Schulzeit resümiert der Dichter:

„Unglücklicherweise war ich, statt ins Gymnasium, in die Realschule gegeben worden; weil von ihr die Erziehung für das viel gerühmte, von mir so sehr gefürchtete ‚praktische Leben' erwartet wurde. [...] An Kenntnissen, Einsichten, die mich hätten formen können, erlangte ich fast nichts. Das war zu einem großen Teil meine Schuld, da ich immerfort abschweifte, Neues, Fremdes suchte und mir jedes Thema verdorben war, sobald es der Unterricht aufgriff; es war auch die Schuld der Wechselfälle der Kriegszeit, aber doch auch des Lehrplanes und der ihn tragenden Weltansicht. Es fehlte die zusammenfassende Kraft."[9]

1921 macht S. das Abitur, aber der feinfühlige und sensible junge Mann, der bekennt, daß er „vor allem und allen"[10] flüchtete, sieht sich außerstande, ein Hochschulstudium zu beginnen:

„Ich glaubte nicht, im Geistigen je etwas leisten zu können und entschloß mich für die Landwirtschaft, ohne einen anderen Grund anführen zu können, als die Sehnsucht nach einem Leben in der Natur, jenseits der Städte. Ich sollte als Praktikant antreten. Daß ich keinerlei Fähigkeit dazu hatte, muß ich gefühlt haben."[11]

Und so wird Reinhold Schneider Landwirtschaftspraktikant auf Schloß Langenstein, er schreibt:

„Ich war kaum je in einem Stall gewesen und ging nun ratlos und bedrückt zwischen den Rindern, Schweinen, Pferden hindurch, den Senn wagte ich kaum anzureden; ich fühlte mich maßlos beschämt. [...] Am anderen Morgen nahm mich der Verwalter mit zum Gang auf die Felder. Meine Herkunft aus Baden-Baden hatte ihn mit Mißtrauen erfüllt; von dort erwartete er nur ‚Windbeutel'. Aber er war freundlich; geduldig versuchte er, mir eine Vorstellung vom Gutsbezirk zu geben, der für süddeutsche Verhältnisse nicht unbeträchtlich war. [...] Der Verwalter, der Aufseher und ein einziger Knecht bildeten die brauchbare Belegschaft; ihnen waren zehn oder zwölf Praktikanten untergeben, die lernen sollten, was sie nicht lernen konnten. Ei-

[4] Schneider, Reinhold: Die Macht des Sakramentalen, in: Macht und Gnade. Gestalten, Bilder und Werte in der Weltgeschichte, Frankfurt am Main 1977, 282f.

[5] Schneider, Reinhold, Winter in Wien, Freiburg i. B. u. a., 31.

[6] Schneider, Reinhold, Verhüllter Tag: Frankfurt am Main 1980, 13f.

[7] Ebd., 26.

[8] Ebd., 22.

[9] Ebd., 29, 31.

[10] Ebd., 29.

[11] Ebd., 35.

nige entstammten dem badischen oder württembergischen Adel, meist aus sorgenbeschwerten Häusern. Wer einen ritterlichen oder bäuerlichen Besitz zu erwarten hatte, stand einigermaßen fest und fügte sich ein; die andern waren zum Scheitern bestimmt. Ich hatte den Eindruck, daß die familiären – nicht nur die wirtschaftlichen – Umstände vieler zerrüttet waren: wie ja die Zerstörung der Familie durchaus das Kennzeichen des ersten Zusammenbruchs ist. Meine erste Aufgabe war, mit dem Aufseher einen Felsbrocken aus dem Roggenfeld zu graben; um vier sagte ich, nun wolle ich nach Hause; der Aufseher, der gekündigt hatte und seine Sache nicht mehr sehr ernst nahm, redete mir gut zu; bald käme das Vesper. Langsam lernte ich den Ernst körperlicher Arbeit verstehen. Am Himmelfahrtstage auf dem Heuspeicher, als der Heuaufzug ohne zu rasten, die Fluten auf uns herunterschüttete, die wir verteilen sollten, versagte ich wieder; beim Rübenstecken im Ried konnte ich mich nach ein paar Stunden nicht mehr bücken – der Verwalter schlich hinter uns her, riß die Pflänzchen am Rande der Blättchen und beschimpfte uns auf das gröblichste, wenn sie sich aus dem Boden lösten. Beim Säcketragen brach ich jedesmal auf der letzten Kehre der Speichertreppe zusammen. Die Kameraden, der Aufseher halfen, so gut es ging. Ich habe bei der Aufzählung der Belegschaft Sepp, den Holzmacher, vergessen, ein ausgemergeltes spinnenfüßiges Männchen mit schwarzer Zipfelmütze. Er hatte vor Jahren seinen Bauernhof verkauft, um nach Amerika auszuwandern. In Hamburg verfiel er einem Weibe; er brachte den Erlös durch und kehrte heim. Alles, was er an Bitterkeit gegen sich und die Welt in sich nährte, tobte er in seiner Arbeit aus. Wenn wir nach zwölf oder vierzehn Stunden in den Betten lagen, erscholl beim Mondlicht noch immer der trockene Schlag der Axt aus dem Hofe, begleitet von Verwünschungen und Flüchen; es war als ob der Sepp alles Bestehende zerspalten könnte in den Buchenklötzen. Ich wurde neben ihn an die Kreissäge gestellt, um abzunehmen; ein Kamerad reichte zu. Plötzlich sprang er weg, und ich sah einen Finger im Sägemehl neben der kreisenden, gezahnten Scheibe liegen. Der Kamerad kam ins Krankenhaus, der Finger lag tagelang auf dem Fenstersims; niemand wollte ihn begraben. Vielleicht bin ich nie einem konsequenteren Nihilisten begegnet als Sepp, dem Holzmacher. Meine Unbrauchbarkeit verschaffte mir einen erträglichen Posten. Ich mußte früh die Milch in die nächste Zentrale fahren und bekam dazu ein Leiterwägelchen und ein Pony, ein unsäglich gutmütiges Tier, das auch dann lostrabte, wenn ich es, wie es fast immer geschah, falsch aufgezäumt hatte. Die erste Station war ein über einer tiefen Waldschlucht gelegener, zum Gute gehörender Hof; hier stieg ein Mädelchen auf, um zur Schule zu fahren; sie sah mitleidig, daß das Pony wieder verkehrt angeschirrt war und brachte das in Ordnung. Die glücklichsten Tage waren die Samstage: dann mußte ich in die Kreisstadt fahren, um nach einem mitgegebenen Zettel Wurst und Fleisch einzukaufen. Ich überließ dem Pony die Führung; wenn es an einem Dorfbrunnen trinken wollte, ließ ich es zum Brunnen trotten; Verkehrsschwierigkeiten gab es nicht: nie ist uns ein Auto begegnet. Die Metzgersfrau schenkte mir ein Vesper, das ich in den Gärten unter der Stadtmauer verzehrte. Das Wägelchen ließ ich auf der Straße stehn: der Papierhändler hatte sogar Bücher zu verkaufen; ich wühlte in seinen Beständen und hatte das Glück, ein paar moderne Dramen – ich glaube von Wildgans und Schönherr zu finden; er war selbst über diesen Fund erstaunt und bezeichnete ihn als Ausnahme. In der Friseurstube hörte ich, daß Erzberger ermordet worden war. Es berührte mich nicht. Was waren Staat und Geschichte? Einer der Kameraden von maritimer Prägung war unter dem Soldatenhaufen gewesen, der den letzten König von Württemberg aus dem Schloß jagte; es mißfiel mir, wenn er davon erzählte; und er selbst war auch seiner Sache nicht mehr sicher. Es schien, er hätte es anders gewünscht. Aber ich zweifle nicht, daß er sich auch mit den nächsten Aufrührern zusammengerottet hätte. Die Wege waren noch verhangen. Über allen schattete die unentschiedene Zeit. Vom Christentum war unter uns kaum die Rede."[12]

S. arbeitet ein knappes halbes Jahr auf dem Gutshof, körperlich über- und geistig unterfordert. Er entscheidet sich, die Ausbildung abzubrechen und kehrt für kurze Zeit nach Baden-Baden ins Elternhaus zurück, um von dort aus nach Dresden zu gehen, wo bereits sein Bruder Willy lebte:

„Ohne Anmeldung, zur Enttäuschung meiner Eltern kam ich an. Ich sollte die unverrückbare Erfahrung machen, daß man an keinen Ort, in keine Beziehung zurückkehren kann. [...] Der erste Fehlschlag war eine Art Frage an das Leben, auf die es keine Antwort geben konnte. Aber anstatt mich nun für eine geistige Existenz zu entscheiden, kapitulierte ich völlig; ich ließ mich bereden, in das Kontor einer Dresdener Druckerei zu gehen, um die kaufmännische Praxis zu erlernen."[13]

Trotz aller Schwermut und Härte spiegeln diese autobiographischen, in absolut sicherem Stil geschriebenen Aufzeichnungen eine gleichermaßen tief- und feinsinnige Ironie wider, die dadurch fasziniert und besticht, daß hier Dinge klar ausgesprochen werden, ohne den Respekt, ja die Ehrfurcht, vor den Lebensläufen und Schicksalen der Einzelnen zu verlieren. Das ist überhaupt ein signifikanter Charakterzug des Dichters: der stete Respekt und die Ehrfurcht vor dem Anderen. Es wird auch deutlich, wie sehr dieser junge Mensch sich auf redlichste Weise abmüht, aber doch im Innersten weiß, daß das, was er tut, letztlich nicht gelingen kann, weil es nicht seiner Berufung entspricht. Noch bevor er seine kaufmännische Ausbildung beginnt, weiß er im Grunde genommen schon, daß das ebenso schiefgehen muß wie die Landwirtschaft.

Dresden 1921–1928

Der junge, von Natur aus melancholische Mann gerät in Dresden in eine immer tiefere Schwermut. Da ist die allgemeine wirtschaftlich-finanziell schwere Lage der Weltwirtschaftskrise; sie hindert ihn, vernünftig zu essen („ (...) ich habe wohl zwei Jahre nichts Warmes gegessen."[14]) Damit ist sein chronisches Magenleiden vorprogrammiert. Die Arbeit im Kontor ödet ihn nicht nur an, sie scheint ihn regelrecht zu erdrücken:

„Ich wußte nicht, warum ich lebte und tat, was ich tat. Nach teils niederdrückenden, teils grotesken Anfängen hatte ich mit der Anfertigung von Ansichtskarten nach eingesandten Vorlagen zu tun. Das wenige, was die Kalkulation und die Korrespondenz mit dem In- und Auslande forderte, lernte ich mühsam. [...] Meine Vorgesetzten hatten wenig Grund zur Zufriedenheit: sonderbarerweise nahmen sie es hin, daß ich die Kontobücher mit meiner unerträglichen Handschrift verdarb. [...] Jeder versuchte sich durch hinreichende Tätigkeit zu schützen. [...] Draußen lief die Zeit ab, ohne daß ich sie als Geschichte empfand. Regierungen empfahlen dem Volke ihre Fähigkeiten wie eine Zahnpasta oder ein Putzmittel und verschwanden so schnell wie ein Vortragsredner, der auf dem Weg zum Rednerpult in den Souffleurkasten stürzt; in Oberschlesien sollte abgestimmt werden; an der Ruhr, der Feldherrnhalle, fielen Schüsse; das ganze Volk war fieberhaft beschäftigt, Zahlen zu schreiben und Scheine zu drukken, zu zählen und umzutauschen; jeder wußte, daß Zahlen und Scheine sich auflösten über Nacht: es war als ob ein Irrer Folianten fülle. Was ging mich das an? Ich verkaufte meinen Mantel, ging beschämt aus einem Laden, als ich bemerkte, daß mir das Geld für ein Achtel Wurst nicht reichte; von da an lebte ich abends von Brot und Kunsthonig (...)."[15]

Doch S. spürt, daß die Gefahr nicht in der Entbehrung, sondern in ihm selbst liegt.[16] Die erfahrende, ja die gefährliche Leere versucht er durch Lektüre auszufüllen, der einzige Trost, der ihm bleibt. Er liest, sei es heimlich im Kontor oder sei es in der Nacht. Insbesondere der deutsche Idealismus, Schopenhauer und schließlich Nietzsche, fesseln ihn. Plötzlich erreicht ihn die schreckliche Nachricht: Sein Vater ist tot. Der seelisch und körperlich kranke Mann, der durch Geldentwertung sein komplettes Vermögen verlor und den die Ehefrau verließ, hat sich das Leben genommen. Der tragische Tod des Vaters scheint S. noch mehr als bisher an die Abgründe der eigenen Seele zu führen:

„Nacht für Nacht (...) ging die unheimliche Verheißung mit: dies ist das letztemal, daß du die große Last trägst (...) [...] Ich fühlte mich begleitet vom Tod, im Besitz einer überschwenglichen Freiheit. So empfindlich ich bin, hatte ich doch keine Furcht vor dem physischen Schmerz. Aus der großen deutschen Musik redete die Versuchung die Sprache des Todesrausches; sie war unabweisbar: ich konnte das Leben nicht mit dem Tode betrügen. – Ich sah wohl, daß mein Versuch mißlungen war. Am folgenden Tag wischte das alte Fräulein [damit ist die Hauswirtin S.s in Dresden gemeint (U.H.)] vorwurfsvoll das Blut auf, während ich im Bett lag: ein solches Nasenbluten habe sie noch nicht erlebt. Mich überfiel ein glühendes Verlangen nach der geistigen Welt. Sobald ich aufstehen konnte, ging ich zum Buchhändler (...)."[17]

[12] Ebd., 35ff.

[13] Ebd., 43.

[14] Ebd., 46.

[15] Ebd., 44ff.

[16] Vgl ebd., 46.

[17] Ebd. 48f.

S. zieht nun bei seinem Bruder Willy ein. Willy wohnt bei einer Dame, namens Anna Maria Baumgarten, die 22 Jahre älter als S. ist, zur Untermiete. Zwischen den dreien entsteht eine Freundschaft, aus der für Reinhold und Anna Maria eine lebenslange, gleichermaßen eigentümliche und offensichtlich unerfüllte Liebe erwächst. Reinhold Schneider selbst spricht in seinen autobiographischen Schriften explizit nicht darüber, weil offensichtlich die betroffenen Personen derzeit noch lebten, und dieses S.s feinfühligem Respekt vor anderen im Tiefsten widersprochen hätte.[18] Die schonungslose Offenlegung eigener Gefühle und Gedanken, wie sie in „Verhüllter Tag" zu Tage tritt, bleibt davon unbeschadet. Hinweise auf Beziehungen finden sich in seinen Sonetten und bislang unveröffentlichten Tagebuchaufzeichnungen und Briefwechseln. Über diese und mögliche andere Beziehungen S.s zu Frauen ist insbesondere von Cordula Koepcke recherchiert worden.[19] Zu einer Heirat kam es wahrscheinlich deshalb nicht, weil Anna Maria Baumgarten, sich noch ganz und gar an die bürgerlichen Konventionen des 19. Jh.s gebunden fühlend, den Alterunterschied für zu erheblich empfand. Schließlich führte sie aber in Freiburg S.s Haushalt. Sie war ihm seit den Dresdener Tagen zur Ratgeberin und Vertrauten geworden. Man wird davon ausgehen können, daß sie, die wohl etwas vermögend war, S.s Lebensunterhalt bis zum eigentlichen literarischen Durchbruch in nicht unerheblicher Weise finanziell bestritten hat, denn spätestens seit 1929 arbeitet er weder im Dresdener Kontor noch als Gelegenheitsübersetzter von Korrespondenzen. (S. hatte sich passive Sprachkenntnisse in Englisch, Französisch, Italienisch, Portugiesisch und Spanisch angeeignet.)

Seit den Tagen, in denen Reinhold beim Bruder einzieht, zeichnet sich eine Wende ab. Zwar bleibt S. zeitlebens ein schwermütiger, ein tragischer Mensch, denn „wer sich (...) einmal von Welt und Menschen geschieden hat, wird sich nie mehr in ungeteilter Gegenwart an ihren Tisch setzen"[20], aber von nun an gibt er seiner ererbten Schwermut eine literarische Form und deutet seine Schwermut im großen dramatischen und gleichermaßen tragischen Gesamtkontext der Geschichte. Die Kämpfe und Leiden, die er in sich austrägt, findet er wieder in den Kämpfen und Leiden der Geschichte. Die Suche und das Ringen nach der Form, wird für S. lebensbestimmend. Dies kommt in seinen zahlreichen Sonetten zum Ausdruck, die er, ganz und gar den Gesetzen der klassischen Metrik verpflichtet, verfaßt:

„Form und Freiheit

Aus Nebelmassen, die gestaltlos wogen,
Unfaßbar, ohne Form und Gegenwart,
Gerinnt die Kugel, eng begrenzt und hart,
Und wird in Zeit und Bahn hineingezogen.

Fern von der Tage und der Nächte Bogen
Lebt ich dem tiefsten Wesen meiner Art,
Dann ist das ungestaltete erstarrt,
Vom Licht verwirrt, vom Tode angeflogen.

Nun ist die Form mein Glück; sie aufzurichten,
Ein ragend Bild auf ungewissem Grund,
Streb ich, des Gleichen Feind und Feind der Zweiheit.

O enge Form, o könnt ich dich vernichten!
Wie du auch seist, du machst mich arm und wund,
Und formenlos erdämmert mir die Freiheit."[21]

Den Anstoß für dieses Ringen um die Form findet er beim baskischen Denker Miguel de Unamuno, und zwar in seinem Buch „De Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos", in deutscher Sprache erschienen unter dem Titel „Das tragische Lebensgefühl"[22]. Nicht Unamunos existentialistische Philosophie ist es, die ihn tröstet, es ist die von Unamuno, in dem S. den „Wiedererwecker Don Quijotes"[23] erblickt, beschriebene „Existenz als Todeskampf und der leidenschaftliche Streit mit der Zeit", jener „Mut zum unversöhnlichen Konflikt, zur Tragödie, aber umschlossen von einer mystischen Sphäre, die Nietzsche nicht zugänglich war, und ins Menschliche gerückt durch Quijotesken Humor und die derbe Diesseitigkeit Sancho Pansas."[24] Unamuno ist dem Dichter entscheidender Wegweiser zur Iberischen Halbinsel, wo er zu seinem literarischen Durchbruch gelangt.

Iberische Reisen 1928–1930

Ohne sichere Geldmittel macht sich der Dichter auf den Weg, nichts anderes habend als das Zutrauen, seiner Bestimmung zu einer geistigen Existenz zu folgen. In Portugal, im Angesicht der rauhen und oft dunstig-verschwommenen, abgründigen Atlantikküste, entdeckt er das von Unamuno beschriebene tragische Lebensgefühl, welches die Portugiesen „Saudade" nennen: „Saudade", ein an sich unübersetzbares Wort, scheint für S. die gesamte Abgründigkeit seiner seelischen Erfahrungen auf einen Nenner zu bringen:

„Das Wort abstrahiert, der Gedanke tötet, weil man nirgends dem Gedanken und der Leidenschaft zu denken ferner steht als im Lande der ‚Saudade', des alles überschwemmenden und in sich selber schwelgenden Gefühls. Wie fern ist die Erlösung durch den Geist, wie unmöglich die Bewältigung des Lebens durch das Gehirn!"[25]

Im Werk des Dichters Camoes, dem unglücklich Liebenden und Verkannten, erblickt er den Spiegel der Seele Portugals, und damit sich selbst und eine erste Antwort auf die Sinnfrage seiner Existenz als Dichter. Er schreibt in „Verhüllter Tag":

„Ich fand den Sinn im Werke des Camoes, dessen Leben räumlich und zeitlich die portugiesische Expansion umspannte; dessen Werk kraft der Gestaltung die portugiesische Geschichte, ihr gesamtes Vermächtnis rettete: er starb, Portugal starb; in seinem Werke lebt Portugal. Der Sinn des Untergangs ist: daß ein Dichter die Grabinschrift schreibt. Ich fühlte die Stunde aufgehen [1928], da die Epitaphe geschrieben werden mußten. Das war noch ästhetische Wertsetzung, aber doch eine Mittelstellung vom Persönlichen zum Überpersönlichen, ein Übergang, für mich eine Rettung. Das Ich als Sinn und Ziel ist tödlich; das hatte ich erfahren. Das Ich wird erst tragbar, wenn es eingewoben ist in die Geschichte: den geheimnisvollen Ablauf einer Entfaltung, die am Irdischen nicht gemessen werden kann. Aber diese Vollendung der Person im Auftrag kostet das persönliche Leben."[26]

S. glaubt, dem Sinn seines Lebens, seiner Berufung als Dichter auf die Spur gekommen zu sein. Er sieht in seinem Leben unverkennbare Parallelen zum Leben des Camoes. Den Niedergang einer Nation, die ererbte Schwermut, die tragische, unerfüllbare Liebe, den Auftrag, als Dichter die Grabinschrift für die Ewigkeit zu meißeln. Dieser Auftrag ist metaphysischer, ja mystischer Natur. Er fordert das Ja zur Hinfälligkeit und Abgründigkeit der eigenen Existenz. Doch wir werden erleben, daß dies erst ein vorläufiger Sinn ist. Später soll S. deutlich werden, daß diese Hinfälligkeit und Abgründigkeit der eigenen Existenz für ihn nur im Geheimnis des Kreuzes Christi angenommen und ertragen werden kann. Wenn der Dichter von der Einwebung des Ichs in größere Sinnzusammenhänge spricht, und daß dies das persönliche Leben kostet, dann könnten hier bereits schattenhaft die Worte Jesu aufflackern:

„Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht würdig. Wer das Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber das Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen." (Mt 10, 38 f)

Es vermag nicht zu verwundern, wenn S.s erstes Buch, gleichermaßen seine literarische Ouvertüre[27], schließlich den paradoxen, aber in der Logik S.s bestechenden Titel trägt: „Das Leiden des Camoes oder Untergang und Vollendung der portugiesischen Macht". Untergang und Vollendung sind für den Dichter niemals auseinanderzudividieren. Untergang und Vollendung bleiben für ihn zeitlebens die beiden Seiten derselben Münze. Sein Lebensweg ist und bleibt immer eine Gratwanderung, auch nach seiner späteren, definitiven Rückkehr zum katholischen Glauben.

S. macht von Portugal aus einen Abstecher nach Madrid. Im Escorial, jener eigentümlichen Symbiose von Königsresidenz und Kloster,

[18] Vgl. Zimmermann, Ingo: Reinhold Schneider. Weg eines Schriftstellers, Berlin 1982, 29.
[19] Vgl. Koepcke, Cordula: Reinhold Schneider. Eine Biographie, Würzburg 1993, insbes. 22ff u. 168ff.
[20] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main 1980, 51.
[21] Schneider, Reinhold: Die Sonette von Leben und Zeit, dem Glauben und der Geschichte, Köln o. J., 24.
[22] Vgl. de Unamuno, Miguel, Das tragische Lebensgefühl. Ges. Werke, München 1925.
[23] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main, 1980, 51.
[24] Ebd., 52.
[25] Schneider, Reinhold: Portugal. Ein Reisetagebuch, Frankfurt am Main 1984, 10.
[26] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main, 54, und vgl. Das Leiden des Camoes oder Untergang und Vollendung der portugiesischen Macht, Hellerau 1930.
[27] Vgl. Zimmermann, Ingo: Reinhold Schneider. Weg eines Schriftstellers, Berlin 1982, 42.

begegnet ihm eine weitere Gestalt, die ihn anzurufen und zu formen scheint, es ist Philipp II. von Spanien:

„Das Arbeitszimmer Philipps, die Sterbekammer am Altare überwältigten mich, langsam, unwiderstehlich; es wurde ein Gewicht in mein Leben geworfen, das durch viele Jahre sank und sank. Ich weiß nicht, ob es den Grund erreicht hat, heute nach genau 25 Jahren, da ich dies schreibe. Ich begann zu werden, was ich war."[28]

Später wird daraus die große historiographische Erzählung „Philipp II. oder Religion und Macht"[29]. Hierin beschreibt S. „Königtum und Tragik" und „das Leiden des wahrhaft Mächtigen".[30] Immer noch fern vom katholischen Glauben wird dieses Werk zu einer Beschreibung katholischer Form schlechthin, denn zu diesem Zeitpunkt, um 1930, bekennt S.:

„Katholisches Erbe als Gehalt und Form hatte in mir den Glauben überlebt."[31]

Berlin/Potsdam 1931–1937

Zeichenhaft für S. ist eine gewisse Rastlosigkeit, ein Getriebenwerden. Immer wieder ist er unterwegs in Deutschland und Europa. Er sucht historisch-bedeutsame Orte auf, gleichsam als Pilger. So vermag es nicht zu verwundern, daß er, nachdem er die spanische Form im Philipp zu deuten versucht, sich nun im Zentrum Preußens, ab 1931 in Berlin und von 1932 bis 1937 in Potsdam, niederläßt. Hier entwirft er in seinem Buch „Die Hohenzollern. Tragik und Königtum"[32] ein Bild deutscher Geschichte, sozusagen das Gegenstück zum Philipp und der spanischen Form. Auch hier will Schneider nicht einfach ein Geschehen und seine Ursachen und Folgen erfassen, sondern er sucht die Mentalität, die Seele hinter der Erscheinung, zu deuten. Er ist damit kein Geschichtsschreiber oder Geschichtenerzähler; er versteht sich als Deuter und Interpret, der sich dennoch immer auch dem historischen Gehalt verpflichtet weiß. Seine Quellenkenntnis ist vorzüglich. Die Fähigkeit des Nicht-Akademikers, sich der „Seele" des historischen Gegenstandes anzunähern, ist genial. Als S. am 5. März 1933 dieses Werk beschließt, aus dem ihm später der letzte deutsche Kaiser im holländischen Exil vorlesen wird[33], fühlt er sich noch nicht als Christ. Sein vorläufiger Lebenssinn als Dichter besteht noch „im Tragischen (...) der Geschichte."[34] Noch ist er, wie er selber in seinem Tagebuch niedergeschrieben hat, ein „Metaphysiker ohne Religion".[35]

Nach diversen kürzeren Englandaufenthalten erscheint im September 1936 sein Buch „Das Inselreich. Gesetz und Größe der britischen Macht". In diesem Werk führt der Dichter konsequent sein Projekt fort, auf seine eigene Weise Geschichte zu beschreiben und zu deuten, und:

„Da ich nun versuchte, englische Geschichte zu begreifen, stand Christus überall vor mir als Macht. Ich wagte es, den Umrissen eines Heilsplanes nachzuspüren, der Frage des Menschen, der Antwort des Herrn." [...] Ich war „vor das Kreuz gelangt. Und nun enthüllte sich auch das Kreuz, das von Anfang in meinem Leben stand. An einem Neujahrstag, 37 oder 38, ging ich in Potsdam zum erstenmal zur Heiligen Messe seit vielleicht zwanzig Jahren. Ich kam wie einer, der die Sprache verlernt hat, in die Heimat. Aber ich hatte die Sprache der Heimat nie erlernt, und nun, langsam, indem sich mir alle Lebensumstände umkehrten, versuchte ich sie zu lernen. Ich war auf die objektive Wahrheit gestoßen, die Wahrheit in Fleisch und Blut und zugleich göttliche außerweltliche Macht. Sie ist für mich die einzige Macht, die ein Leben aus den Angeln heben kann."[36]

Mit diesem Buch hat der Dichter nach eigenem Bekunden „seinen Standort gewählt"[37]. Aus dem Nihilisten, der sich später zum religionslosen Metaphysiker wandelt, ist der dezidiert katholische Christ und Dichter geworden, was aber niemals in eine konfessionelle Engführung des dichterischen Werkes münden wird.

Das Buch wird im September 1936 in Leipzig beim Insel-Verlag verlegt und erreicht hohe Auflagen. Es wird ein Meilenstein auf dem Weg des Dichters. Der Verleger, Anton Kippenberg, schreibt bereits am 30. Juli 1936 an S.:

„Sie werden selbst das Gefühl haben, daß sie etwas Großes vollbracht haben; ich glaube ein solches Buch ist seit langem in Deutschland nicht geschrieben worden."[38]

Von vielen Rez. hochgelobt, zerreißt der „Völkische Beobachter" das Buch mit den Worten, daß „auch nichtkatholische Zeitungen auf das Buch (...) ‚das Inselreich', in dem die englische Geschichte auf die Folterbank römisch-jesuitischer Ordnung gespannt wurde, hereingefallen" wären.[39] 1937, als sich die Nazis außen- und innenpolitisch im Aufwind befinden, wird dieses Buch amtlich unterdrückt. Die Nazis beginnen, gegen ihre Gegner vorzugehen, und S. gehört dazu.

Einer, der ihn stark beeinflußt auf seinem tastenden Weg zurück zum Glauben, ist der Dichter Jochen Klepper. S. schreibt darüber in „Verhüllter Tag" ausführlich; unmißverständlich erklärt er:

„Erst von Klepper bin ich auf den ganzen Ernst konfessioneller Gegensätze geführt worden. Er rang inständig um ihr Verständnis. Zu meinem Erstaunen entdeckte er in meinen Büchern strenge Katholizität, die ich gar nicht gewollt hatte (...). An der Wiedererrichtung des Kreuzes in meinem Leben hat er einen großen Anteil. Mehr kann Freundschaft nicht sein."[40]

Innere Emigration

In Potsdam erlebt S. den Beginn der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft, und der Dichter hat auch den 30. Januar 1934 nicht vergessen, an dem ihm in einem kleinen Freundeskreis das erste Mal über Konzentrationslager berichtet wird. In Erinnerung an einen Juden, den er gekannt und dessen Spur er verloren hat, bekennt er seine Schuld mit den schlichten Worten: „Ich bin nicht an seiner Seite gegangen."[41] Doch S. bleibt in Deutschland, obwohl es ihm immer schwerer wird und er immer mehr die Tragödie des Untergangs heraufziehen sieht; intuitiv spürt er:

„Ich kann nur leben mit meinem Volke; ich möchte und muß seinen Weg mitgehen Schritt für Schritt; so hoch ich diejenigen achte, die aus Gesinnung emigrierten, so habe ich doch nie daran gedacht, Deutschland zu verlassen; es hat sich auch ergeben, daß eine geistige Einwirkung auf ein der Diktatur unterworfenes Land von außen kaum möglich ist."[42]

S. wird zu einem der bedeutendsten Vertreter der inneren Emigration der deutschen Literatur und verfaßt um 1936 eines seiner wohl bekanntesten Sonette:

„Allein den Betern kann es noch gelingen,
Das Schwert ob unseren Häuptern aufzuhalten
Und diese Welt den richtenden Gewalten
Durch ein geheiligt Leben abzuringen.

Denn Täter werden nie den Himmel zwingen:
Was sie vereinen, wird sich wieder spalten,
was sie erneuern über Nacht veralten,
Und was sie stiften, Not und Unheil bringen.

Jetzt ist die Zeit, da sich das Heil verbirgt,
Und Menschenhochmut auf dem Markte feiert,
Indes im Dom die Beter sich verhüllen,

Bis Gott aus unsern Opfern Segen wirkt
Und in den Tiefen, die kein Aug entschleiert,
Die trocknen Brunnen sich mit Leben füllen."[43]

Ein großartiges Zeugnis seines geistigen Widerstandes gegen die Nazis liefert seine Erzählung „Las Casas vor Karl V.", welche er 1937, nachdem er Berlin deprimiert verlassen hat und intuitiv eine geschichtliche Katastrophe wittert, in der Einsamkeit des Hochschwarzwaldes verfaßt. Erstaunlicherweise kann diese Erzählung noch 1938 beim Insel-Verlag gedruckt werden. Der Stoff des „Las Casas" ist nach wie vor bestechend aktuell, weil hier der Frage nach der unantastbaren Würde des Menschen und seiner unveräußerlichen Rechte, die sich angesichts geschichtlicher Katastrophen immer wie-

[28] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main, 58.
[29] Vgl. Schneider, Reinhold: Philipp II. oder Religion und Macht, Leipzig, 1931.
[30] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main, 58.
[31] Ebd.
[32] Vgl. Die Hohenzollern. Tragik und Königtum, Leipzig 1933.
[33] Vgl. Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main, 83.
[34] Ebd., 74.
[35] Ebd., 176.
[36] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main, 100 und 102.
[37] Schneider, Reinhold: Das Inselreich. Gesetz und Größe der britischen Macht, Leipzig 1936, 10.
[38] Zimmermann, Ingo: Reinhold Schneider. Weg eines Schriftstellers, Berlin 1982, 98.
[39] Ebd., 98.
[40] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main 1980, 88.
[41] Ebd., 74.
[42] Ebd., 76.
[43] Schneider, Reinhold: Gedichte, Frankfurt am Main 1981, 54.

der stellt, schonungslos nachgegangen wird. Las Casas, der ehemalige Kolonialherr, der sich bekehrt hat und nun Dominikanermönch ist, tritt vor Kaiser Karl V., um das Unrecht, welches die spanischen Eroberer in Lateinamerika an den Indios anrichten, anzuklagen. Las Casas versucht gegen seinen Widerpart, den Rechtsgelehrten Sepulveda, die Beweisführung zu erbringen, daß Indios Menschen und keine Tiere, daß sie Gottes Geschöpfe sind. Der Doktor Sepulveda begründet die moralische Erlaubtheit des Vorgehens der Spanier gegen die Indios mit folgendem Argument:

„Sei der christliche Staat begründet, so auch das Christentum, [...] Maßnahmen die dazu führten, dienten dem Glauben; und darum müsse er noch einmal auf das bestimmteste versichern, daß er die Kriege der Spanier, deren Ziel die Unterwerfung und Bekehrung der Indios sei, für eine gerechte, ja eine heilige Sache halte. Las Casas hatte in wachsender Erregung zugehört; nun sprang er auf: ‚Im Namen Gottes erkläre ich die Eroberungskriege der Spanier, die bisher geschehen sind, für rechtswidrig, tyrannisch und höllisch, für schlimmer und grausamer als das, was Türken und Mauren getan haben!' – ‚Nichts', rief Sepulveda scharf zurück, ‚ist ein größerer Greuel als Unordnung; niemand verderblicher als der Unruhestifter.'"[44]

Der Zweck darf die Mittel niemals heiligen, auch nicht um einer Ordnung willen, sei es auch eine heilige Ordnung. Las Casas bekommt von Karl V. schließlich Recht. In einer nächtlichen Audienz eröffnet der Kaiser dem Priester, daß es neue Gesetze zum Schutz der Indios geben wird. Doch der Anwalt der Indios wird zugleich in die Pflicht genommen: Versehen mit der bischöflichen Bürde hat Las Casas in die Neue Welt zurückzukehren, um die Durchsetzung der kaiserlichen Dekrete umzusetzen, ein Auftrag, der faktisch unmöglich durchzuführen ist.

Der Dialog zwischen König und Priester ist exemplarisch für S.s Sicht der heiligen Sendung von König und Priester, die nur im Zeichen des Kreuzes Christi ihre endgültige Legitimation und Zielsetzung erhält:

„‚Und wie glaubst du, daß meine Untertanen im Neuen Indien mich hassen werden, wenn sie diese Gesetze lesen?' ‚Viele werden dich hassen, viele werden dich segnen; der Segen ist stärker. Und die dafür kämpfen, werden auch stärker sein, als die dawider sind.' – Der Kaiser lächelte traurig: ‚Wo nimmst du, der so furchtbares gesehen, diesen Glauben an die Menschen her?' – ‚Nicht an die Menschen, wiewohl ich sie noch nicht verachten kann, aber an das Recht.' – ‚Vielleicht', antwortete Karl, ‚sollten wir nur an das Eine glauben: an das Kreuz, das uns überall und in allen Dingen begegnet. [...] Was sonst haben wir gefunden als das Kreuz?'"[45]

Der Dichter ist dabei nicht einfach Reporter oder Chronist eines solchen Dialoges. Der Dichter ist geheimer Verbündeter beider, er steht in einem unauflöslichen, ja sakramentalen Seinszusammenhang mit dem König und dem Priester, er ist prophetischer Zeuge in und vor der Geschichte. Seine Berufung, ja sein Amt ist es, immer wieder die geheimnisvolle Wahrheit des Kreuzes, für die König und Priester in der Geschichte gelebt und gelitten haben, in seinem dichterischen Wort zu vergegenwärtigen und damit die Gegenwart des Kreuzes selbst in der Welt zu bezeugen, doch es geht noch um mehr:

„‚Daran liegt es ja nicht, (...) daß wir die Welt mit dem Kreuze durchdringen; sondern es liegt alles daran, daß wir über unserer Mühe von ihm selbst durchdrungen werden.'"[46]

So sagt es Las Casas auf dem Weg zurück in die Neue Welt. Diese Worte bilden den Schlüsselsatz nicht nur des Buches, sondern sie sind auch Schlüsselsatz der Existenz S.s. Die Theologie, welche das Werk S.s impliziert, ist wesentlich eine geschichtlich reflektierte Kreuzestheologie. Die Parallele zu den Juden zur Zeit des NS-Regimes liegt auf der Hand. S. geht es allerdings nicht nur darum, das Unrecht Spaniens in Analogie zum Unrecht der Nazis gegenüber den Juden zu beschreiben, denn Analogie ist die Ähnlichkeit bei gleichzeitiger Unähnlichkeit, denn Geschichte wiederholt sich doch nicht spiegelbildlich, sondern unähnlich. Dem Dichter geht es vornehmlich um die Person des an seinem Volk leidenden Las Casas, gleichsam als verkörpertes Gewissen seines Volkes. In der Rolle dieses an seinem Volk leidenden Mannes sieht sich auch S. Gerade diese Analogie ist den geistig beschränkten NS-Kontrolleuren der Reichsschrifttumskammer völlig entgangen. Sie schöpfen keinen Verdacht, weil es sich hier scheinbar nur um die Rezeption eines historischen Sujets handelt. Das Buch kann gedruckt werden. Trotz seines steten Protestes gegen die Nazis und seiner moralischen Integrität, die durch die Nazis nicht kompromittiert werden konnte, bekennt S. im nachhinein:

„Am Anfang des Synagogensturmes hätte die Kirche schwesterlich neben der Synagoge erscheinen müssen. Es ist entscheidend, daß das nicht geschah. Aber was tat ich selbst? Als ich von den Bränden, Plünderungen, Greueln hörte, verschloß ich mich in meinem Arbeitszimmer, zu feige, mich dem Geschehen zu stellen und etwas zu sagen. [...] Das Leben in Deutschland wurde unerträglich."[47]

Freiburg 1938–1958

In der Zeit des Krieges korrespondiert S. mit Tausenden von Menschen, und ist ihnen durch unzählige, teilweise unter schwierigsten Umständen zumal illegal gedruckten Kleinschriften, tröstender und betender Gefährte, der seine eigenen seelischen und körperlichen Leiden für die noch mehr Leidenden aufzuopfern sucht. Bezeichnend für diesen Dienst des Trösters sind seine Meditationen über das Vaterunser. Das Buch erscheint 1941 im Elsaß, wo die Verbote der Reichsschrifttumskammer de iure nicht gelten. Von dort aus gelangt es illegal ins Reich und an die Fronten des Krieges. Das Vorwort zu diesem Traktat enthält einen bekenntnishaften Kristallisationspunkt der „Geschichtstheologie" des Dichters, wenn er betont, „eine Auslegung wird hier nicht gewagt; es möchte nur daran erinnert werden, daß im Gebet des Herrn das ganze Bild irdischer Ordnung enthalten ist, und zwar der irdischen Ordnung als einer Spiegelung der himmlischen."[48]

Die Bibliographie S.s umfaßt im Verzeichnis von Hans Urs von Balthasar[49] 164 Titel! Davon sind in der Zeit von 1928 bis 1944 insgesamt 38 Titel erschienen. Zu Schneiders Lebzeiten sind ungefähr 135 Titel veröffentlicht worden. Es gibt verschiedene Versuche, das Werk S.s einer Gliederung zu unterziehen. Mit „Verhüllter Tag" (1954) und „Winter in Wien" (1958) erhält das Werk des Autors eine immer stärkere autobiographische Verdichtung. In „Verhüllter Tag" stellt S. gleich im Vorwort fest:

„Es gibt keine Grenze zwischen Geschichtlichem und Subjektivem: eben das will ich belegen. Die Zeit ereignet sich in uns. Darum müssen wir sie als unsere eigenste Sache verantworten. Ihr gegenüber bleibt nur rücksichtslose Wahrhaftigkeit."[50]

Hans Urs von Balthasar bemerkt 1991 in der Neuausgabe seiner Darstellung und Würdigung des Gesamtwerkes von S.:

„Damit gab er [S.] sein Werk der Termitenarbeit einer mehr oder weniger tiefen Psychologie preis (...). Über dieser ins Zentrum rückkende Seelenanalyse des ‚Falles Schneider' verhallte die objektive Botschaft der großen Werke, deren eindringlich hämmernde Klänge die heutigen Ohren kaum noch erreichen (...). Aber erst heute erkennt man, wie sehr die Hauptwerke des Dichters mit äußerstem Mut, ja Verwegenheit der Tyrannei ins Angesicht widerstanden (...)."[51]

„Winter in Wien"

Den letzten Winter seines Lebens verbringt S. 1957/58 in Wien. Hier entsteht die autobiographische Skizze „Winter in Wien". Dieses Buch stellt für nicht wenige einen Widerruf, gleichermaßen eine scheiternde Konversion[52] dar, andere sehen darin die Vollendung S.s literarischen Werkes. Karl-Josef Kuschel meint in diesem Zusammenhang:

„Die Faszination des Reinhold Schneider besteht bis heute gerade in *seiner Fähigkeit zur schonungslosen Eigenentlarvung und Selbstdistanzierung.*"[53]

[44] Schneider, Reinhold, Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit, Leipzig 1938, 129f.
[45] Ebd., 189f.
[46] Ebd., 202.
[47] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main 1980, 117.
[48] Schneider, Reinhold: Das Vaterunser, Kolmar im Elsaß 1941, 5.
[49] Vgl. von Balthasar, Hans Urs: Nochmals – Reinhold Schneider, Einsiedeln u.a., 1991, 307ff.
[50] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main 1980, 10.
[51] von Balthasar, Hans Urs: Nochmals – Reinhold Schneider, Einsiedeln u.a. 1991, 11. Die Erstausgabe erschien unter dem Titel: Reinhold Schneider. Sein Leben und Werk, Köln u.a. 1953.
[52] Vgl. Heidrich, Christian, Die Konvertiten, Über religiöse und politische Bekehrungen, München u.a. 2002, 213ff und vgl. hierzu insbes. Widerruf oder Vollendung. Reinhold Schneiders Winter in Wien in der Diskussion (Schriften der Reinhold-Schneider-Stiftung Hamburg, Bd 3), Freiburg u.a. 1981.
[53] Kuschel, Josef-Karl, Vielleicht hält sich Gott einige Dichter. Literarisch-theologische Porträts, Mainz 1991, 260, *kursive Hervorhebung* durch Kuschel.

S. bringt diese „Eigenentlarvung und Selbstdistanzierung" in seinen „Aus meinen Notizbüchern 1957/ 58" untertitelten Aufzeichnungen beispielsweise so zum Ausdruck:

Ich „würde am liebsten die Wandlung verbergen, die seit einigen Jahren unter der Entschleierung gewisser düsterer Perspektiven in mir in Gang gekommen ist. Die Menschen guten Willens sehen in mir den, der ich war, als mein Name da und dort genannt wurde: um die Zeit also, da ich mich in religiösem Sanitätsdienst bemühte und mich keineswegs schämte, ein bißchen literarisches Ansehen – und literarischen Hochmut – durch die Veröffentlichung von Traktaten zu beeinträchtigen."[54]

Bezeichnend ist eine diesem Werk innewohnende feinsinnige Selbstironie, wie sie bereits schon in „Verhüllter Tag" zum Vorschein getreten ist, eine Selbstironie, die allerdings auf diejenigen, die S. zu „ihrem" Ordner und führenden katholischen Interpreten der Weltgeschichte emporstilisierten, eher verwirrend, bisweilen banal und schwer verdaulich wirken muß. Der schwer Magenkranke sinniert an einer Stelle:

„Seit ich mich für jedes Angebot der Kochkunst im voraus mit einer Entschuldigung bedanke und ihr keinerlei Mühewaltung mehr beanspruche, fühle ich mich in einem wesentlichen Grad freier; wie konnte ich mich nur den Mißhandlungen in den Restaurants nordischer Hauptstädte – Kopenhagen ausgenommen – aussetzen und versuchen, mir Kräfte zu verschaffen aus Gemüse- und Konservenballast, von Früchten zu schweigen, die ich in der Hauptsache, ihren Propagandisten zum Trotz, samt den berühmten Säften mit allen Salaten und müsli-artigen Gemengen für schmerzensreiche Freuden halte. Das „Gift der Vitamine" – ich zitiere einen sehr berühmten Arzt – habe ich mir nie zugemutet. (Auf Grund dilettantischer biologischer Studien habe ich mir eine Theorie zurechtgemacht, die ich sowenig zur Diskussion stelle wie meine „Vorträge" – diese überschreiten niemals den Kreis des Bekenntnisses. Natürlich ist meine Theorie falsch, für mich vielleicht aber nur zur Hälfte. Man kann sie ruhig als eine Formulierung der Krankheit betrachten.)"[55]

Viele Anhänger S.s, der sogar unumwunden zugibt, wie sehr ihn die Operette Trost bereitet[56], hat dieses eigentümliche Buch entsetzt, als sei es ein Rückfall in das tödliche Nichts. Manche meinten, gewisse Aussagen ließen sich scheinbar mit der überkommenden christlichen Tradition nicht mehr in Einklang bringen und glaubten, „die Sensation einer Apostasie – des gesamten früheren Werkes seit der Konversion zur Zeit des Englandbuches – herauszulesen".[57] Werner Bergengruen hält bereits 1959 dagegen:

„Er [S.] selbst in seiner radikalen Aufrichtigkeit, die keine Schonung für die eigene Person kannte, er selbst hat nie ein Hehl daraus gemacht, daß er so wenig wie die Apostel und viele der ihnen nachfolgenden Heiligen von Zweifeln freigeblieben ist. Ja, der Zweifel, ihm auferlegt und männlich von ihm ‚ausgetragen' (dies war einer seiner Lieblingsausdrücke), hatte unstreitig seine Stelle unter den Anfechtungen, die der unablässige Andrang körperlicher Qualen, der Mitschmerz um alle Leiden unserer Zeit und die ihm eingeschaffene, oft bis an die dunkelste Verzweiflung sich steigernde Schwermut gegen ihn aussandten. Aber wo findet sich ein Anzeichen für den willentlich vollzogenen Akt einer Absage an die Kirche und ihren Glauben?"[58]

Es scheint, als wolle der Dichter, dem sich im „Winter in Wien" sein Lebenswinter und das damit verbundene Lebensende geheimnisvoll anzukündigen scheint, sagen, was bereits Thomas von Aquin im Hochmittelalter als Postulat einer negativen Theologie formuliert hat:

„Dieses ist das Äußerste menschlichen Gotterkennens: zu wissen, daß wir Gott nicht wissen."[59]

Gott ist das unverfügbare und rätselhafte Geheimnis, eine Wirklichkeit, die dem Menschen letztlich im Diesseits immer verhüllt bleibt, so wie Gott einst Mose im brennenden Dornbusch verhüllt blieb. Mit seinem letzten Werk, „Winter in Wien", entzieht der Dichter – gleichsam wie mit einem disharmonischen Paukenschlag – sein Gesamtwerk jedweder Vereinnahmung. Es ist die ungeschönte Bilanz eines Menschen, der am Ende seines Lebens noch einmal die Schwere und Einsamkeit der mystischen und prophetischen Existenz zu durchleiden hat. Diese Existenz ist eine durch und durch tragische, so wie sie der Dichter in seinem Essay über „Jeremia" zusammenfaßt:

„Das Wort, das an Jeremia geschah, war sein Leben; ein anderes war ihm nicht erlaubt. Dieses Wort ist vernichtendes Licht. In dem Buche, das Jeremias Namen trägt, ist jegliche Möglichkeit der Geschichte beschlossen, ihr Mysterium: Gott kämpft mit sich selbst um die Schöpfung in ihrer Freiheit, um den Heilsbeschluß, um den Sinn der Schöpfertat, in Liebe und Zorn und wieder in Liebe; das Volk widerstrebt; es will, es kann nicht begreifen. Aber Gott macht sich dieses Widerstreben zu eigen und erwahrt an dem einen, dem Ausgestoßenen, dem Entwürdigten in der Schlammgrube, dem Verräter, dem Landflüchtigen wider Willen, daß er je und je geliebt hat. Wo die zerreißenden Dissonanzen zum unhörbaren Lobgesang sich vereinen sollten, erschien der Prophet. Seine Lebensgestalt ist das Kreuz (...)"[60].

Am 6. April 1958, es ist Ostersonntag, stirbt S. an den Folgen eines schweren Sturzes, den er sich tags zuvor, am Karsamstag, auf dem Heimweg von der Kirche, zugezogen hat, und der zu einer Schädelbasisfraktur geführt hat. Man könnte die Verfassung S.s am Ende seines Lebens auch mit den sinngemäßen Worten des Apostels Paulus beschreiben: „Verkannt und doch anerkannt, besitzen wir nichts und haben doch alles" (vgl. 2Kor 6, 8b-10).

Besonders eine Aussage des Dichters hat viele Gemüter skandalisiert:

„Ich weiß, daß Er auferstanden ist; aber meine Lebenskraft ist so sehr gesunken, daß sie über das Grab nicht hinauszugreifen, sich über den Tod hinweg nicht sehnen und zu fürchten vermag. Ich kann mir einen Gott nicht denken, der so unbarmherzig wäre, einen todmüden Schläfer unter seinen Füßen, einen Kranken der endlich eingeschlafen ist, aufzuwecken. Kein Arzt, keine Pflegerin würde das tun, wieviel weniger Er!"[61]

So wie der Dichter es ersehnt hat, genauso möge er durch die reiche Barmherzigkeit Gottes ruhen in Frieden!

[54] Schneider, Reinhold: Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/ 58, 31f.
[55] Ebd., 35f.
[56] Vgl. ebd., 30.
[57] von Balthasar, Hans Urs: Nochmals – Reinhold Schneider, Einsiedeln u. a. 1991, 291.
[58] Bergengruen, Werner: Dichtergehäuse, Zürich 1966, 405.
[59] Thomas von Aquin, Summa contra Gentes, 3.18, zitiert nach Pieper, Josef (Hg.): Thomas von Aquin, Frankfurt am Main u. a. 3. Auflage, 1958, [530] 102.
[60] Schneider, Reinhold: Jeremia. Prophetie in der Zeit, in: ders., Pfeiler im Strom, Wiesbaden 1958, 154f.
[61] Schneider, Reinhold: Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/ 58, 79.

Theologie / Kunst

Krüger, Klaus: **Das Bild als Schleier des Unsichtbaren.** Ästhetische Illusion in der Kunst der frühen Neuzeit in Italien. – München: Fink 2001. 446 S., kt € 62,20 ISBN: 3–7705–3461–1

Programmatisch steht am Anfang Adornos Diktum vom Kunstwerk als *apparition*, wodurch das Werk sich gegen das gängige Vorurteil verwahrt, sein Wesen liege in einer Art von Abbildlichkeit. Die Werke „sprechen zum Betrachter durch ihre eigene ästhetische Präsenz und durch ihre Abgrenzung von der Wirklichkeit, auf die sie sich gleichwohl beziehen" (7). Die Metaphorik hat für dieses ambivalente Verhältnis von Zeigen und Verbergen, Eröffnen und Verschließen die Rede vom Schleier zur Kennzeichnung der Aussageweise von Bildern eingeführt: Ihr Ausdruck ist Offenbarung, weil er unter den Bedingungen des Gegenteils – der Verhüllung – steht, und vice versa. Für eine christliche Bildtheorie ist das Bedeutungsspektrum dieser Schleier-Metapher wesentlich. Aber nicht allein die prekäre Beziehung zwischen Kunst und Religion wird darin zum Thema; zugleich ist damit auch der Offenbarungstraktat und seine Arbeit an der Vermittlung zwischen (Selbst-)Mitteilung und Rückzug ins Geheimnis aufgerufen.

Damit sind die grundsätzlichen theologischen Interessen an dieser kunstwissenschaftlichen Arbeit markiert, der eine Habil. an der TU Berlin von 1997 zugrundeliegt. In den Blick nimmt Krüger italienische Malerei des 15. (Masaccio) bis zum anbrechenden 17. Jh. (Caravaggio) – mit einem vorbereitenden Rückgriff auf das Mittelalter und einer Besichtigung im 14. Jh. (Bernardo Daddi). Gegenstand der Untersuchungen ist mithin gerade jene Malerei, die mit Albertis Theorem vom *geöffneten Fenster* einsetzt, an das Bild also den Anspruch des unverstellten Ausblicks heranträgt. Mit der Realisierung dieses Anspruchs verbindet man gewöhnlich etwa die zunehmende Naturnähe der Darstellungsgegenstände bis zum Trompe l'œuil, auch

den wachsenden Einfluß naturwissenschaftlicher Forschung und Neugier, schließlich die Entwicklung von Perspektivsystemen für die Konstitution eines kontinuierlichen Blickfeldes. „In komplementärer Zugehörigkeit zur Entstehung des mimetischen, rationalisierten Darstellungsbegriffs der Renaissance" (46) jedoch bildet nicht nur die Theorie, sondern v. a. die Malerei selbst ein zur Anschauung geronnenes Bewußtsein von der Unerreichbarkeit des Darstellungsgegenstandes aus, „insofern es die fundamentale Bestimmung des Bildes bleibt, intentionaler Verweis zu sein auf das, was es selbst nicht ist." (12) Der *Schleier* ist hier nicht nur Metapher, sondern durchaus stofflicher Aspekt einer bildnerischen Strategie.

Im thematischen Zentrum des Buches steht der mediale Charakter des Bildes. Dessen Malerei läßt sich nicht darauf beschränken, einen Gegenstand zu repräsentieren oder – in einer bildtheologischen Analogie zu den Sakramenten, wie sie die Theologie der Ikone nahelegt – seine Präsenz zu eröffnen. Die Malerei inszeniert sich vielmehr zugleich selbst als die Instanz, durch die der Darstellungsgegenstand vermittelt ist. Durch eine „ästhetische Option" (46) verknüpft sie die Aufmerksamkeit für das Sujet mit jener für die Weise seiner Darbietung: mit Hilfe kompositorischer und malerischer Verfahren, insbesondere durch eine je spezifische Verwicklung des Betrachters in das Bildgeschehen. Die Selbstreferentialität des Bildes ist also beileibe nicht erst ein Topos der autonomen Kunst der Moderne (der vermutlich allerdings die neugewonnene Aufmerksamkeit dafür im wesentlichen zu verdanken ist), und die italienische Malerei der frühen Neuzeit wird dadurch auch keineswegs zu deren heimlichem Vorläufer. Es sind – zunächst wenigstens – theologische Gründe, die das Bildliche des Bildes zum Thema erheben: Das religiöse Sujet veranlaßt eine Darstellungsweise, „bei der die Anschauung der Ähnlichkeit mit der Erfahrung der Differenz ineins geht" (21). Die Malerei, die diesem Anspruch gerecht zu werden versucht, reflektiert sich in ihrer eigenen Medialität und entwickelt aus dem Abstand, der „zwischen Bild und Wirklichkeit besteht, ihren genuinen, poietischen Mehrwert" (46).

K. entwickelt seine Geschichte der Medialität des Bildes in der italienischen Malerei des 14. bis zum frühen 17. Jh. entlang einzelner herausragender Bildwerke, an die sich jeweils Konstellationen der Theorie wie Einblicke in ein breiter angelegtes kunsthistorisches Spektrum anschließen. Dieses Verfahren sucht die medialen Strategien an dem Ort ihrer Inszenierung wie ihrer Reflexion auf und es wahrt ihre Eigenständigkeit gegenüber zeitgenössischen Kommentierungen und theoretischen Kontroversen.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Nach einem Vorwort (7–10) entfaltet der erste („Das Bild als Schleier des Unsichtbaren", 11–131) unterschiedliche Konzepte der durch die theologische Problemstellung aufgegebenen Medialität des Bildes. Im zweiten Teil („Repräsentation im Konflikt: Bildkonzepte von arte cristiana und arte pura", 133–204) werden die malerischen Verfahren einer Zeit untersucht, in der sich aus der religiös geprägten Bilderfahrung eine ästhetische als eigenständig heraus zu entwickeln beginnt. Der dritte Teil („Das Bild, un piacevole inganno", 205–279) betrachtet Bilder, die dem Ideal der Schönheit gewidmet sind, um von dort aus schließlich zu Werken christlichen Inhalts unter solchen ästhetischen Voraussetzungen zu gelangen. Einer Schlußbemerkung (280–284) schließen sich ein ausführliches Literaturverzeichnis (285–301), der Abbildungsnachweis (302) sowie ein Personen- (302–307) und ein knappes Sachregister (308–309) an. Den Abschluß bildet ein 262 Nummern umfassender Abbildungsteil (311–446).

Von besonderem theologischen Interesse sind im ersten Teil die verschiedenen künstlerischen Strategien, die Unbegreifbarkeit ihrer in gesteigertem Realismus zur Darstellung gebrachten christlichen Gegenstände durch das Bild im Bild selbst zur Sprache zu bringen. Anregend ist dieser bildliche Diskurs über den gegensätzlichen Zusammenhang von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit nicht allein wegen der tröstenden Solidarität, in der sich – wenigstens hier einmal – die künstlerische Arbeit gegenüber der theologischen übt, sondern v. a. wegen der spezifischen Ausdrucksmöglichkeiten der Bildsprache, welche die Simultaneität des Bildfeldes gegenüber dem sukzessiven *Einerseits-Andererseits* des Begriffs entwickelt hat. Nach der offenbarungstheologischen Grundlegung der Fragestellung in mittelalterlicher Kunst und Theologie und in der kunsttheoretischen Zuspitzung der Renaissance (Alberti) zeigt K. an Masaccios Trinitätsfresko das Widerspiel von Präsentation und Entzug der göttlichen Personen durch gezielt eingesetzte Diskontinuitäten in der perspektivisch organisierten Raumdisposition, in welcher Tiefe und Fläche ineinandergeblendet sind. Gerade das Theorem vom Bild als einem den Blick ungehindert freigebenden Fenster hat auf der anderen Seite die Einfügung von Rahmen, Vorhängen, Schwellen und Brüstungen ins Bild gefördert: als die dargestellte Person distanzierende Maßnahmen, die das Bild – der Figur der *intercessio* nicht unähnlich – als deren Vermittlung ausweisen und „die Medialität des darstellenden Bildes in seiner ästhetischen Wahrnehmung selbst" (59) verankert. Mantegnas *Darstellung Jesu im Tempel* führt mit ihrem „narrativen Close-up" (63) die Szene keineswegs in den unmittelbaren Umgebungsraum des Betrachters, vielmehr überliefert sie ein Stück Weihnachtsliturgie aus Padua in eine innere Anschauung, die im denkbar größten Kontrast zur geradezu greifbaren Nähe des Christuskindes steht. Leonardos kreuztragender Jesus, der sich umwendet (Lk 23,28) und über seine Schulter den Betrachter anschaut, transponiert den Blick des Mandylions in die Einmaligkeit des vorübergehenden Augenblicks. „Die konstitutive Differenz zwischen der Eigenwirklichkeit des Bildes als Bild und seiner transitiven, über sich selbst hinausweisenden Abbildleistung wird hier zur integralen Aufgabe der Darstellung selbst." (93) Mit besonderer Intensität in Anspruch genommen wird dabei die Imaginationskraft des Betrachters durch planvolle Auslassungen im narrativen Kontext: wenn etwa Antonello da Messinas *Virgo annuntiata* die Botschaft vom Mysterium der Inkarnation ausschließlich im Gesicht Mariens aufscheinen läßt oder wenn in Savoldos *Maria Magdalena* am leeren Grab die Erscheinung des – theologisch durchaus plausibel – weder sicht- noch abbildbaren Auferstandenen „sich allein im so lebendig schimmernden Widerspiel des Lichtes auf dem Tuch offenbart, in welches die Heilige sich hüllt" (105). Andere mediale Strategien des Bildes arbeiten etwa mit dem Gegensatz von Licht und Finsternis, von Nähe und Ferne, mit der Trübung der Ansicht durch das *sfumato* oder durch den Austausch des bedeuteten Sachverhaltes durch den hinweisenden Gestus (prominent: Johannes der Täufer), in dem die Mittlerfunktion des Bildes biblische Gestalt annimmt.

Im zweiten Teil des Buches läßt sich dann die allmähliche Verselbständigung des Interesses an der unhintergehbaren Medialität des Bildes verfolgen. Nach K. setzt diese Entwicklung ein mit der Figur des *Bildes im Bild*, durch die sowohl Diskontinuität als auch Selbstreflexivität des Tafelbildes an Ausdrücklichkeit gewinnen. Das theologische Argument – hier: die vom Tridentinum favorisierte Bildrhetorik und „geistliche Blicklenkung" (vgl. 144) – geben dazu mehr den Anlaß als daß sie zur Prägung der Bildstruktur selbst in der Lage wären. In den beiden Fassungen eines Bildtabernakels, die Rubens für die Oratorianer-Kirche in Rom entwirft, treten religiöse und ästhetische Authentizität (wundertätige Ikone und Madonnenbild) offen auseinander. Der Konflikt wird ausgetragen zwischen den Alternativen einer Letztbegründung des Werkes durch Gott, der dabei als Künstler ins Spiel gebracht wird, und der Erhebung des irdischen Künstlers zur Göttlichkeit. Es siegt schließlich die Option für die unbedingte künstlerische Freiheit. „Nicht die in der Urbild-Abbild-Relation fundierte Bestimmung als *res sacra*, sondern die Bestimmung, selbst Original zu sein, wird (...) zum Kriterium der ‚Werkheiligkeit' und zur Kategorie des Sakrosankten in der Kunst." (176) K. hebt hervor, daß dabei nicht das Ideal autonomer Kunst, sondern „die Frage nach den ästhetischen Optionen künstlerischer Mimesis" (176) den Fluchtpunkt der Entwicklung bildet. Auch dazu leistet die Theologie – zumindest indirekt – noch ihren Beitrag: durch religiöse Entpflichtung, sei es durch die Unterscheidung einer profanen von einer religiösen Kunst (katholisch), sei es durch Abweisung religiöser Funktionen der Bilder bei gleichzeitiger Wertschätzung als Kunstwerke (protestantisch). Die von der Religion entbundene Kunst entwirft in Theorie und bildnerischer Praxis mehr und mehr das Ideal der Schönheit zu ihrem entscheidenden Kriterium. Daran geknüpfte Versuche zum „Programm einer ‚Rekontextualisierung' der christlichen Kunst" (187) mit Mitteln der Schöpfungstheologie konnten und wollten der grundsätzlichen Dichotomie von Kunst und Religion nicht wirksam entgegentreten, zumal die Natur als Maßgabe des Schönen hinter den kulturellen Eigenwert ästhetischer Konstruktion und Evidenz zurücktrat (Krüger im Anschluß an Blumenberg). Ihr Maß ist keine objektive Bestimmung, sondern „Intensität und Eindrucksmacht" (193). Die Bilderfahrung der Unbegreiflichkeit Gottes wird ersetzt durch „ein verstandesmäßig nicht erfaßbares Geheimnis, welches das Werk durch seine Unerschöpflichkeit in sich trägt" (195). Daran ändert auch die Inszenierung von Kunstwerken als eine Art von Vision (Stefano Maderno: *Hl. Caecilia*) grundsätzlich nichts.

Auch als Kunstwerk unter dem Ideal der Schönheit bleibt das Bild medial bestimmt, wie der dritte Teil darlegt. Das bedeutet jetzt: die Gewährleistung einer „virtuellen Gegenwart im Bild" (206) für abwesende, etwa verstorbene Personen; mehr noch aber „die Darstellung eines undarstellbaren Ideals" (218) von Schönheit, worin die Malerei nun mit der Dichtung konkurriert. Austragungsort dieses Paragone ist der entkleidete Frauenkörper, in dessen Darstellung das Ideal der Schönheit irdisch greifbare Kontur erhält (vgl. 224). „Der Maler wird (...) zum Erzeuger des schönen Scheins. Er folgt einer Ästhetik, die die kreative Dissoziation zwischen Darstellung und Dargestelltem und die hermeneutische Offenheit ihres wechselseitigen Bezugs zur eigentlichen Maßgabe des künstlerischen Schaffens erhebt." (230f) Die Ortsbestimmung des Betrachters, die das Bild als Medium kennzeichnet, ereignet sich hier im „Bezug zwischen Sehen und Begehren" (240), was die theologische Fragestellung auf das Gebiet der Ethik verschiebt. Daraus eine unterschwellige Identifizierung von Bild und Darstellungsgegenstand herzuleiten, verkennt allerdings die medialen Operationen der Malerei, die hier am Werke sind, wie K. bei Giovanni Bellini und dann v. a. bei Caravaggio zeigt. „Daß die Existenz des Gegenstandes geknüpft ist an die Bedingungen seiner Erscheinung und seiner Sichtbarkeit im Bild, bestimmt den Darstellungsbegriff bei Caravaggio in maßgeblicher Weise." (255) Unter den Bedingungen ästhetisch formulierter Medialität steht dann auch die Aufnahme christlicher Themen bei Caravaggio. Sein *Thomaszweifel* etwa stellt – der Betrachter wird dabei durch Thomas vertreten – „die Frage nach der Möglichkeit, die Gegenwart Gottes in Christus und in seinem Bild zu erfahren" (260). Auch zeugt das Werk von dem Unbegreiflichen des aller Sichtbarkeit Entzogenen, sich unter der „bedrängenden Bedingung seiner Sichtbarkeit zu offenbaren" (266). Hier zeigt sich abschließend noch einmal die offenbarungstheologische Brisanz bildlicher Medialität in aller Schärfe.

Das theologische Potential der Arbeit von K. ist kaum zu unterschätzen. Es reicht schließlich bis zur Frage nach dem offenbarungs-

theologischen Status des Bildes in der frühen Neuzeit: Sind die Werke als repräsentierende Abbilder – etwa Jesu Christi oder Mariens – nicht fundamental unterbewertet, wenn sie unter strikter Wahrung der absoluten Geheimnishaftigkeit und also auf der Höhe theologischer Erkenntniskritik als Medium der Erscheinung fungieren? Ließe sich anders präzise unterscheiden zwischen Bildern als Medium göttlicher Erscheinung und als bloß formale Adaption eines der christlichen Tradition abgeschauten Modells zwecks Intensivierung der Malerei? Wäre diese Unterscheidung vielleicht weniger eine sachliche als eine historische? Mit dem Kriterium der letzten Verantwortung für das Bild, das Offenbarung wäre, solange diese bei Gott liegt, und menschliche Inszenierung, sobald sie – zur Zeit der Reformation und des Tridentinums – auf den Künstler übergeht? Aber selbst wenn die Bildwerke lediglich abstrakte Konstrukte ohne Offenbarungsanspruch böten, wäre es noch allemal von dogmatischem und dogmengeschichtlichem Interesse, sich mit ihren komplexen Figuren der Medialität auseinanderzusetzen und sie als eine Art von systematischer Theologie auf dem Feld von Erscheinung und Anschauung zu begreifen.

In jedem Fall konfrontiert das Buch mit grundsätzlichen Thesen über das Verhältnis von Religion und Kunst, von Theologie und Ästhetik. Zunächst einmal werden in K.s Problemgeschichte des Bildes maßgebliche theologische Ursprünge der Kunsttheorie freigelegt. Es ist nicht die inzwischen oft bemühte Tradition des Bilderverbotes allein, durch die jüdisch-christliche Religiosität Einfluß auf kunstgeschichtliche Entwicklungen und bildtheoretische Konzepte gewonnen hat. Tiefere und nachhaltigere Wirkung als vielfach angenommen wird, scheint offensichtlich die frühe Christologie bis zum Chalcedonense und damit auch die in der Theologie lange marginalisierte Bildtheologie des zweiten Nicaenums ausgeübt zu haben. Auf ihrer Grundlage beruht schließlich das Konzept des Bildes als Medium (und umgekehrt: des Mediums als Bild), und die malerischen Lösungen etwa bei Mantegna, Leonardo, da Messina und Savoldo sind durchaus als Interpretationen der Ikone zu verstehen, oder sie beziehen sich sogar ausdrücklich auf diese Tradition. Die theologische – genauer: christologische – Prägung der Bildwerke reicht dann weit über die Epoche ihrer grundsätzlich liturgischen Bestimmung hinaus, endet auch nicht mit dem Auftreten selbstbewußter Künstlerpersönlichkeiten zu Beginn der Renaissance (Belting). Ob die Unterscheidung zwischen Sakralität und Medialität eine Art ausschließender Gegensatz ist, war aus theologischen Gründen immer zu bestreiten und kann nun auch in kunstgeschichtlicher Hinsicht bezweifelt werden.

Gleichwohl erscheint es mir fraglich, ob sich in der Geschichte des Bildes als Medium in dem von K. untersuchten Zeitraum tatsächlich „nicht eigentlich klar zu markierende Zäsuren (...) abzeichnen, sondern vielmehr eine diskontinuierlich fortschreitende Entwicklung" (284). Unter theologischen Aspekten jedenfalls ist die deutliche Orientierung der vortridentinischen künstlerischen Positionen am Schema der Ikone auffällig: Sie erscheinen als Transformationen deren medialen Prinzips, das christologischer Struktur ist und sich als Verlängerung der Medialität Jesu Christi selbst versteht. Im Zuge der künstlerischen Verselbständigung des Interesses an bildlicher Medialität – und gestützt durch die konfessionsgeschichtlichen Entwicklungen – scheint dieser Faden abgerissen (aus welchen Gründen eigentlich genau?), was nicht nur ein religionsgeschichtlicher, sondern auch ein bildtheoretischer Befund ist: Folgt man den Darlegungen K.s, sucht die Malerei nun für einen der Sichtbarkeit entzogenen Gegenstand (das Ideal der Schönheit) nach Formen seiner Vermittlung in der Sphäre des Sichtbaren. Die mediale Darstellung des Unsichtbaren muß hier erfunden werden, während zuvor eine grundsätzlich bereits geleistete Vermittlung in die jeweiligen (kunst-)historischen Bedingungen zu übersetzen war. Die Aufgaben der Medialisierung scheinen so unterschiedlich, daß sie kaum noch in die Identität eines einzigen Begriffs gefaßt werden können. Wie auch immer man aber diese Differenzen einschätzen mag, wo wird man jedenfalls grundsätzliche Konsequenzen für die Bestimmung des Verhältnisses von theologischer und ästhetischer Reflexion zu gewärtigen haben. Klaus Krüger hat dazu gründlich gesichtetes und vorbildlich aufbereitetes Material mit Weitsicht für das interdisziplinäre Gespräch zwischen Kunstwissenschaften und Theologie bereitgestellt.

Münster Reinhard Hoeps

Kurzrezensionen

Pemsel-Maier, Sabine: **Der Traum vom ewigen Leben.** Die christliche Hoffnung auf die Überwindung des Todes. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000. 157 S., 96 Abb. (Glauben erfahren mit Hand, Kopf und Herz, 7), kt € 17,50 ISBN: 3–460–11112–7

Dieses Arbeits- und Praxisbuch möchte „die christliche Hoffnung auf die Überwindung des Todes – auf Auferweckung, ewiges Leben und Vollendung der Welt" (Vorwort) verständlich zur Sprache bringen und praktische Anleitungen bzw. Anregungen geben, wie auf kreative Weise mit diesem Thema in Gemeinde und Schule, Erwachsenenbildung und Jugendarbeit umgegangen werden kann. Dementsprechend nimmt der praktische Teil, kapitelweise auf die jeweiligen Fragestellungen bezogen, auch einen ausführlichen Raum ein, liefert zahlreiche Materialien und konkrete Methodenvorschläge, von der Skizze bis zur Tanzanleitung reicht die breitgefächerte Palette praktischer Hinweise. Der erste Teil ist jeweils den theologischen Aussagen gewidmet. Nach einer kurzen Analyse der heutigen Verstehensprobleme werden insbesondere die biblischen Ansätze und Positionen gegenwärtiger Theologie erörtert, Texte und Fragehorizonte der Tradition allerdings nur gestreift. Dieser theologische Teil zeichnet sich durch knappe und verläßliche Informationen über die Hauptaspekte der jeweiligen Problemhorizonte aus. Zweifelhaft ist allerdings, ob dieses Buch, das aus der Arbeit mit Studierenden entstanden ist, wirklich die eschatologischen Fragestellungen der ChristInnen von heute trifft. Das Paradigma, entlang dessen der Faden entwickelt wird, ist doch der klassische Fragekanon, Leib – Seele, Tod – Auferstehung, Erlösung – Vollendung. Das zeigt sich auch an der Auswahl der Texte und Bilder. So finden sich bis auf ein bekanntes Bild von Walter Habdank und dem Labyrinth der Kathedrale von Chartres nur Bilder aus der Welt und Zeit des 15. Jh.s; viele der Liedtexte waren Hits der 60er und 70er Jahre, aber sind sie es noch heute? Das Büchlein fordert geradezu heraus, intensiv nach den eschatologischen Anknüpfungspunkten in der heutigen Kultur und Gesellschaft zu suchen. A. H.

Hengel, Martin / **Barrett,** C. K.: **Conflicts and Challenges in Early Christianity.** – Harrisburg (PA): Trinity Press International 1999. 103 S., brosch. € 15,32 ISBN: 1–56338–291–1

Das schmale Bändchen dokumentiert zwei Vorträge, die M. Hengel und C. K. Barrett anläßlich des jährlich stattfindenden Symposions des ntl. Departments am Füller Theological „final Separation" zwischen „Mutter" (Judentum) und „Tochter" (Christentum) hielten. Barrett widmet sich den historischen Umständen und theologischen Sachfragen des sogenannten Apostelkonzils (Gal 2/Apg 15). In der Diskussion zu Hengels Vortrag forderte die strikte Ablehnung genuin paganer Einflüsse auf das urchristliche Schrifttum zu weiteren Präzisierungen und Erklärungen heraus. In der Diskussion zu Barretts Vortrag wurde dessen Verweigerung gegenüber der sog. „New Perspective on Paul" angefragt und der Vf. zu folgender Präzisierung seiner Thesen veranlaßt: „... one of the omissions in the Jerusalem resolution was that it left out the central figure, who is Christ" (85). M. E.

Untergaßmair, Franz Georg: **Exegese des Neuen Testaments.** – Paderborn: Bonifatius 2001. 96 S. (Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor), kt € 8,90 ISBN: 3–89710–185–8

In der Reihe „Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen", die eine knappe Einführung in die einzelnen Fächer der kath. Theologie bieten will und sich an interessierte Erwachsene genauso wendet wie an Studienanfänger, stellt F. G. Untergaßmair, Neutestamentler in Vechta / Osnabrück, die Exegese des Neuen Testaments vor. Er bestimmt sein Fach in der Linie des Vat. II als „Fundament und Seele der Theologie". Nach knapper Darstellung der Geschichte und der Aufgaben der Einleitung ins Neue Testament, der Kanongeschichte sowie der Gattungen „Evangelium" und „Brief" widmet sich der Hauptteil (41–85) der Geschichte der Bibelauslegung sowie den Methoden der historisch-kritischen Exegese samt einer Skizzierung der Zeitgeschichte und moderner Zugangsweisen. Am Ende stehen ein Blick auf die Bedeutung der biblischen Archäologie sowie auf Chancen und Probleme einer biblischen Theologie, die für den Vf. die „Krone der Bibelexegese" ausmacht. M. E.

Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur, hg. v. Ralf Elger unter Mitarbeit von Friederike Stolleis. – München: C. H. Beck 2001. 3., durchgesehene Auflage. 335 S. (Beck'sche Reihe, 1430), kt € 14,90 ISBN: 3–406–47556–6

Diese dritte Auflage des „Kleinen Islam-Lexikons" bringt keine wesentlichen Veränderungen der hier vorgelegten Kurz-Beiträge. Auch wenn der Hg. im Vorwort betont, daß „die Glaubenslehre und -praxis des Islams" sowie islamische Theologie berücksichtigt werden, der Schwerpunkt des Werkes liegt doch eindeutig auf den Themen „Sprachen und Literaturen, Gesellschaft und Wirtschaft, Kunst und Architektur der islamischen Länder sowie Fragen der Kleidung, Ernährung oder der Geschlechterbeziehungen" (7). Zu diesen letztgenannten Themen findet der Leser kurze, gut lesbare Einführungen. Über Religion im engen Sinne des Wortes (Theologie und Ethik) bietet das Buch im allgemeinen wenig. Kein Beitrag über „Glaube" ist zu finden, der Artikel über die „Arabische Sprache" ist doppelt so lang wie der über „Gott", der Beitrag über „Jazz" oder über den Boxer „Muhammad Ali" sind länger als die über „Ehe", „Familie", „Fasten", „Jesus", „Mensch", „Moral, Welt". Dürftig sind auch die Artikel z. B. über „Apostasie", „Dhikr", „Moral". Undifferenziert und damit auch falsch ist die Aussage, „die Abtreibung wird erlaubt, aber mißbilligt" (104). Daß „temporäre Homosexualität... toleriert werden" kann, wird ohne Beleg behauptet.

Nicht für religiöse Fragen, sondern für Fragen der Kultur im weiten Sinne kann dieses Lexikon als Einstieg in die Materie empfohlen werden. A. Th. K.

Wald, Berthold: **Philosophie im Studium der Theologie.** – Paderborn: Bonifatius 2001. 93 S. (Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor), kt € 8,90 ISBN: 3–89710–188–2

1. Die propädeutische Funktion der Philosophie – in der wissenschaftlichen Selbstverständigung einer Religion mit Wahrheitsanspruch. – 2. Was ist Philosophie? Offenheit für das Ganze in existentiellem Ernst. „Christliche Philosophie"? Im Mittelalter: Verknüpfung von Glaube und Vernunft (nicht „Wissen"; denn auch Glaube weiß!), neuzeitlich: dessen „Aufhebung" in sie. – 3. Die Frage nach Gott: Platon, Aristoteles, Thomas, Kants Kritik, Swinburne. – 4. Die mögliche Zukunft der Philosophie. Drei Stimmen: R. Spaemann, J. Pieper, Fides et Ratio. Hinweise auf Hilfsmittel und Lektürevorschläge beschließen das Bändchen. Didaktisch klar (mit jeweils einem Fazit zu den Kap.n) und in der Sache unzeitgemäß entschieden. Ein dankenswertes Votum vom Hg. der Werke Josef Piepers.

J. Sp.

Lemmen, Thomas / **Miehl,** Melanie: **Miteinander leben.** Christen und Muslime im Gespräch. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 142 S. (Gütersloher Taschenbücher, 749), kt € 9,90 ISBN: 3–579–00749–1

Dieses Buch ist ein Beitrag zur Förderung des Dialogs zwischen Christen und Muslimen. Die Initiativen zum Dialog gehen im allgemeinen von der christlichen Seite aus, daher versuchen die Vf., hier die theologischen Grundaspekte dieses Dialogs zu durchleuchten und seine praktische Seite zur Sprache zu bringen. Ihre Erfahrungen auf diesem Gebiet helfen ihnen, wichtige, auch kontroverse Punkte anzusprechen (wie Geschlechtertrennung, Missionstätigkeit, Moscheebau, Nachbarschaft, gemeinsames Beten usw.). Man muß nicht im einzelnen die Meinung der Vf. teilen, v. a. dort, wo die Thematik nicht ausreichend behandelt wird (wie beim Thema „gemeinsam beten?") oder wenn die Texte des Korans nicht korrekt gedeutet werden (z. B. Erlaubnis – nicht Gebot –, für die Männer, eine Mehrehe einzugehen: 105). Aber man darf das hier vorliegende Buch mit seinen verschiedenartigen Informationen als einen ersten, guten Dialogführer betrachten und empfehlen. Denn man findet darin insgesamt zahlreiche nützliche Ratschläge für die Praxis des Zusammenlebens und für das „Wagnis des Dialogs". A. Th. K.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung. Dokumentation des VIII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt / Hans Jörg Sandkühler. – London: Iko 2001. 242 S. (Denktradition im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 12), kt € 20,00 ISBN: 3–88939–591–0: 9–13: Sandkühler, H. J.: Grußwort; 14–27: Caldera, A. S.: Politik und Globalisierung; 28–33: Fornet-Betancourt, R.: Einführung; 37–45: Huffschmid, J.: Globalisierung als politisches Projekt der Gegenreform. Fünf Thesen; 46–58: Dussel, E.: Die Veränderung des Rechtssystems; 59–72: Goudjo, R. B.: Droits de l'homme et contexte politique en Afrique; 73–98: Choe, H.: Menschenrechte der Frauen in asiatischer Perspektive im Fall Südkoreas; 101–119: De Oliveira, M.A.: Menschenrechte aus der Sicht der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung; 120–133: Stuby, G.: Internationale Menschenrechte, ihre Universalität und Probleme ihrer Durchsetzung; 134–143: Lim, H.-L.: Menschenrechte im Zeitalter der Globalisierung im Kontext der koreanischen Kultur; 144–164: Richard, P.: Afrika, Globalisierung und Menschenrechte; 165–175: Senghaas, D.: Der aufhaltsame Sieg der Menschenrechte; 176–190: Cullen, C.: Educación y derechos humanos; 191–226: Kröning, V.: Deutsche Menschenrechtspolitik und Menschenrechte in Deutschland; 229–232: Rössner, A.: Die Menschenrechte von *missio*; 233–240: Bielefeldt, H.: Menschenrechtspolitik der „NGO's" am Beispiel von *amnesty international.*

Biblica Vol. 84 Fasc. 1, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2003. 600 S., € 45,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 1–15: Kilgallen, J.: Hostility to Paul in Pisidian Antioch (Acts 13,45) – Why?; 16–34: Danove, P.: The Rhetoric of the Characterization of Jesus as the Son of Man and Christ in Mark; 35–60: Bennema, C.: Spirit-Baptism in the Fourth Gospel: A Messianic Reading of John 1,33; 61–88: Penna, R.: La questione della *disposition rhetorica* nella lettera di Paolo ai Romani: confronto con la lettera 7 di Platone e la lettera 95 di Seneca; 89–101: Conclin, B.W.: Arslan Tash I and other Vestiges of Particular Syrian Incantatory Thread; 102–107: Rudman, D.: The Crucifixion as *Chaoskampf*: A New Reading of the Passion Narrative in the Synoptic Gospels; 108–117: Dietrich, W.: Der historische David – Sein oder Schein?

Biblica Vol. 84 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2003. 600 S., € 45,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 153–183: Zimmermann, R.: Nuptial Imagery in the Revelation of John; 184–201: Smit, J.F.M.: Epideictic Rhetoric in Paul's First Letter to the Corinthians 1–4; 202–224: Callan, T.: The Style of the Second Letter of Peter; 225–246: Bergsma, J.: The Jubilee: A Post-Exilic Priestly Attempt to Reclaim Lands? 247–251: Lichtert, C.: Récit et noms de Dieu dans le livre de Jonas; 252–258: Slater, T.: Dating the Apocalypse to John; 259–273: Fitzmyer, J.: And Lead Us Not into Temptation; 274–275: Canart, P.: Note sur le manuscript T ou 029 du Nouveau Testament.

Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges, hg. v. Gerhard Beestermöller. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 171 S. (Theologie und Frieden, 24), geb. € 25,00 ISBN: 3–17–017595–5: 11–28: Höffe, O.: Humanitäre Intervention? Rechtsethische Überlegungen; 29–52: Merkel, R.: Können Menschenrechtsverletzungen militärische Interventionen rechtfertigen? Rechtsethische Grundlagen und Grenzen der „humanitären Intervention am Beispiel des Kosovo-Kriegs; 53–73: Merle, J.-C.: Neue Beweislast und neue Prinzipien für militärische humanitäre Interventionen; 75–100: Köhler, M.: Zur völkerrechtlichen Frage der „humanitären Intervention"; 101–122: Lutz, D.S.: Moral statt Recht, Gefühl statt Gewissheit, Täuschung statt Wahrheit. Der Kosovo-Krieg – Manipulation der NATO und strategische Meisteleistung der UCK; 141–169: Beestermöller, G.: Die humanitäre Intervention – Kreuzzug im neuen Gewand? Ein Blick auf die gegenwärtige Diskussion im Spiegel der thomanischen Lehre vom gerechten Krieg.

Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes, hg. V. Gunther Wenz / Theodor Nikolaou / Peter Neuner. – Münster: Lit 2003. 205 S. (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München, 1), kt € 19,90 ISBN: 3–8258–6529–0: 11–41: Frey, J.: Apostolat und Apostolizität im frühen Christentum. Eine Skizze; 43–62: Nikolaou, T.: Zur Synodalität der Kirche. Kirchengeschichtliche Betrachtungen; 63–78: Neuner, P.: Die Bedeutung des Amtes für die Identität der Kirche; 79–98: Vletsis, A.: Der Bischof als Typos oder Topos Christi? Bischofsamt zwischen Liturgie und Verwaltung; 99–110: Ivanov, V.: Das Prinzip der Sobornost in der russischen Theologie; 111–122: Hübner, H.-P.: Grundsatzfragen der Kirchenverfassung nach evangelischem Verständnis;123–136: Oberdorfer, B.: Arbeitsteilige Gemeinschaft und gegenseitige Verantwortung. Zum Verhältnis von synodaler und bischöflicher Episkope im gegenwärtigen Luthertum; 137–163: Rohls, J.: Die presbyterial-synodale Kirchenverfassung; 165–179: Riedel-Spangenberger, Ilona: Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes; 165–179: Wenz, G.: Der episkopale Dienst in der Kirche.

Glauben – Lieben – Hoffen. Theologische Einsichten und Aufgaben. Festgabe für Konrad Stock zum 60. Geburtstag, hg. v. Michael Roth / Kai Horstmann. – Münster: Lit 2001. 266 S. (Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie, 6), brosch. € 25,90 ISBN: 3–8258–5549–x: 10–31: Bader, G.: Das A und O. Bemerkungen und Polarität der Aphasie in namenstheologischer Absicht; 32–39: Harbeck-Pingel, Bernd: Die Gegenwart des Reiches Gottes; 40–50: Deuser, Hermann: Vom Handeln Gottes in Person – Religi-

onsphilosophische und theologische Überlegungen zu einem theo- bzw. anthropomorphen Grundproblem; 51–61: SCHMIDT, W. H.: Theologische Einsichten des Alten Testaments – Elemente einer „Biblischen Theologie"; 62–75: KUCH, M.: Aus Lust und Liebe – Luthers Verständnis der Gebote; 76–94: HÄRLE, W.: Glaube und Liebe bei Martin Luther; 95–107: DAUTZENBERG, G.: Aufgaben einer neutestamentlichen Ethik „nach Auschwitz"; 108–119: WELKER, M.: Die autonome Person der europäischen Moderne und die Konstitution der Person aus Glauben; 120–133: WETH, R.: Menschenbild und Menschenwürde in der Kontroverse mit der Bioethik aus diakonisch-theologischer Sicht; 134–155: SCHWÖBEL, C.: Gnadenlose Postmoderne? Ein theologischer Essay; 156–170: HERMS, E.: Handlungsrationalität und Restriktionen am Beispiel des Rationalitätskonzepts der Ökonomik; 171–186: SCHAPP, J.: Private und öffentliche Autonomie – Zur Achtung des andren im Recht; 187–193: KOLMER, P.: Zum Verhältnis von christlichem Glauben und philosophischem Wissen – Fragen an den Theologen Konrad Stock; 194–224: ROTH, M.: Christliche Frömmigkeit als ästhetische Frömmigkeit; 225–239: HORSTMANN, K.: Warum Tugendlehre? Überlegungen im Vorfeld der Religionspädagogik; 240–256: PREUL, R.: Religionspädagogik zwischen Theologie und Psychologie; 257–264: STRUNK, R.: Diakonie im Abendmahl.

Heilige Helfer. Reliquien im Spiegel der Osnabrücker Bistumsgeschichte, hg. v. Hermann Queckenstedt. – Osnabrück: Dombuchhandlung 2001. 144 S., kt ISBN: 3–925164–19–7: 9–15: HEITMEYER, Heinrich: Begegnung mit Gebeinen und Reliquien. Der Dom zu Osnabrück in der österlichen Zeit des Jahres 2001; 15–44: SEEGRÜN, W.: Die ersten hundert Jahre im Bistum Osnabrück; 45–59: SEEGRÜN, W. / ZUR-LIENEN, B.: Die Klagen der Elgimar, Bischof der Osnabrücker Kirche; 65–80: SCHLÜTER, W.: Die Translatio S. Alexandri und die Verkehrswege des frühen Mittelalters in Nordwestdeutschland; 81–93: JUNGHANS, M.: Die Armreliquiare des Heiligen Alexander; 94–108: KRAIENHORST, H.B.: Die Heiligen des Osnabrücker Reginenschreines; 109–118: SCHNACKENBURG, M.-L.: Der Schrein der Heiligen Regina des Doms zu Osnabrück; 119–137: QUECKENSTEDT, H.: Alexander – ein Heiliger im Spiegel der Jubiläumskultur.

„Ich mache Fortschritte" – Altern als Entwicklung, hg. v. Michael Schlagheck / Caspar Söling. – Paderborn: Bonifatius 2001. 125 S. (Theologie und Biologie in Dialog), kt € 12,90 ISBN: 3–89710–118–1: SCHLAGBECK, M. / SÖLING, C.: Einleitung; 17–31: LEHR, Ursula: Älterwerden in unserer Zeit – eine Herausforderung für jeden einzelnen und die Gesellschaft; 33–56: KUHLMANN, D.: „Warum wir nicht bleiben, wie wir sind". Biologische Aspekte von Altern und Sterben; 57–76: REISCHIES, F.M.: Das kognitive Altern: Wie sich geistige Funktionen im höchsten Lebensalter verändern. Alterung des Gehirns und Veraltung der Umweltanpassung; 77–99: WITTRAHM, A.: Glaube und Lebensweise. Zum Zusammenhang zwischen Biographie und Glaubenswelt; 101–115: BAMBERG, C.: Geglücktes Altern. Utopie oder Realität des Glaubenden?; 117–124: Abschlußdiskussion mit Friede Reischies, Andreas Wittrahm und Martin Winkelheide (WDR 3).

„Ihr seid das Salz der Erde!". Anmerkungen zur Zukunft von Gesellschaft, Staat und Kirche, hg. v. Günter Wilhelms. – Münster: Lit 2002. 115 S. (Stapelfelder Perspektiven, 1), € 15,90 ISBN: 3–8258–5370–5: 11–27: LETTMANN, R.: „Ihr seid das Salz der Erde"; 29–46: HÜRTEN, H.: Über einige Bedingungen gesellschaftlicher Existenz der Kirche in der Mitte Europas; 47–58: EBERTZ, M. N.: Kirche im Gegenwind. Herausforderungen und Chancen heute und morgen; 59–76: WILHELMS, G.: Die Kirche in der Gesellschaft: Spezialist für den „unspezialisierten" Umgang mit der Wirklichkeit; 77–90: EID, V.: Christlicher Glaube: Wozu? Ein Konzept; 91–102: DICKERHOFF, H.: Leit-Bild; Ur-Bild, Spiegel-Bild. Eine alte Version für die Kirche von heute; 103–114: EMEIS, D.: Zur Zukunft der Glaubensweitergabe.

In Erwartung eines Endes. Apokalyptik und Geschichte, hg. v. Helmut Holzhey / Georg Kohler. – Zürich: Pano 2001. 177 S. € 19,00 ISBN: 3–907576–14–4: 3–6: KOHLER, G.: Einleitung; 7–19: SCHMIDT-BIGGEMANN, W.: Erwarten. Über die gegenwärtigen Formen der Zukunft; 21–34: HOLZHEY, H.: „Das Ende aller Dinge". Immanuel Kant über apokalyptische Diskurse; 35–51: STOLZ, F.: Das Ende dieser Welt – Hintergrund oder Figur. Religionsgeschichtliche Perspektiven; 53–67: WEDER, H.: Die Verflüchtigung der Gegenwart. Neutestamentliche Anmerkungen zur apokalyptischen Zeit-Stimmung; 69–81: BRUCKSTEIN, A.: Moses Maimonides: Jüdische Kritik am Mythos der Endzeit; 83–94: WIEHL, R.: Die Hoffnung zwischen Zeit und Ewigkeit. Zum Ewigkeitsdenken Franz Rosenzweigs; 95–111: THYEN, A.: Pessimismus und Kritik. Perspektiven der Vernunftkritik im Spätwerk Max Horkheimers; 113–128: RUDOLPH, E.: Politische Apokalyptik – apokalyptische Politik; 129–153: KOHLER, G.: Fukuyama oder «The End of History». Eine geschichtsphilosophische Perspektive auf der Jahrhundertschwelle.

Internet-Guide Religion, hg. v. Markus Eisele. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 144 S. € 8,50 ISBN: 3–579–00936–2: 13–32: EISELE, M.: Allgemeine Einführung in das Internet; 33–38: HEROLD, M.J.: Religion; 39–51: HEROLD, M.J.: Allgemeines zum Christentum; 52–70: HEROLD, M.J.: Christentum: Kirchen und Konfessionen; 71–77: LOSTER, D.: Ökumene; 78–88: MÜHL, J.: Judentum; 89–98: KLATTA, S.: Islam; 99–105: KLATTA, S.: Buddhismus; 106–111: KLATTA, S.: Hinduismus; 112–116: REIMANN, R.P.: Cyberreligion; 117–121: HEROLD, M.J.: Sekten; 122–129: MÜHL, J.: Philosophie; 130–134: REIMANN, R.P.: Leitfaden zum Gestalten einer Homepage.

Kirche und Kunst, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfelder / Burkhard Kämper. – Münster: Aschendorff 2002. 210 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 36), kt € 34,80 ISBN: 3–402–04367-X: 7–33: GERL-FALKOVITZ, H.-B.: „Geschmückt wie eine Braut" – Überlegungen zu einer Ästhetik des Christentums; 53–86: HILLGRUBER, C.: Die Religion und die Grenzen der Kunst; 111–160: SCHOCKENHOFF, E.: Wahrheit und Freiheit der Kunst aus der Sicht der theologischen Ethik.

„Lasst euch vom Geist erfüllen!" (Eph 5,18). Beiträge zur Theologie der Spiritualität, hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (ATGS). – Münster: Lit 2001. 307 S. (Theologie der Spiritualität, 4), kt DM 39,80 ISBN: 3–8258–5195–8: 6–30: FRALING, B.: Überlegungen zum Begriff der Spiritualität; 31–57: WAAIJMAN, K.: Der Weg – Grundmotiv der Spiritualität; 58–106: SCHEUER, M.: Verleiblichung und Aufbruch – Spirituelles Leben als Spannungsdynamik; 107–151: BENKE, C.: Vielfalt der Spiritualitäten; 152–186: SWITEK, G.: Grundgestalt und Typen des geistlichen Lebens; 187–241: DIENBERG, T.: Einübung in geistliche Vollzüge – Formen geistlichen Lebens; 242–288: PLATTIG, M.: Die „Früchte" geistlichen Lebens; 289–306: WEISMAYER, J.: Theologie und Spiritualität.

Mehr als nur Nichtkleriker: Die Laien in der katholischen Kirche, hg. v. Sabine Demel. – Regensburg: Friedrich Pustet 2001. 158 S., kt € 18,90 ISBN: 3–7917–1771–5: 11–34: SMOLINSKY, H.: Eigenständige Verantwortung von Laien. Ein lehrreicher Blick in die Geschichte der Kirche; 35–56: NEUNER, P.: Die Stellung des Laien in einem sich wandelnden Kichenbild; 57–91: PREE, H.: Das kirchenrechtlichen Kernprofil des hierarchischen Amtes; 92–114: DEMEL, S.: Statisten oder Protagonisten? Die Rechtsstellung der Laien auf dem ekklesiologischen Prüfstand; 115–136: KARRER, L.: Aufbruch der Laien in der Kirche; 37–158: MEYER, H.J.: Die Eigenverantwortlichkeit der Laien im politischen und gesellschaftlichen Handeln.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 57–2001/4, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee, kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 241–260: ANAGNOSTOU, S.: Mission und Heilkunde. Das Heilmittelversorgungssystem der Jesuiten in den Missionen Spanisch-Amerikas; 261–286: ELSENER, J.: Traditionelle afrikanische Ahnenverehrung im christlichen Ritual? Erneute Diskussionen um den heimholungsritus der Shona im Simbabwe; 287–306: HALEBLIAN, K.G.: Pagan Elements in Armenian Christianity: A Case for Contextualization.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 58–2002/1, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee, kt sFr 48,00 ISSN 0028–3495: 1–20: EVERS, G.: Der interreligiöse Dialog in der Perspektive asiatischer Theologen. Eine Standortbestimmung nach „Dominus Jesus"; 21–26: LEUNG KIT FUN, B.: Western missionary sense of imperialist huilt and China's political measures against the spread of Christianity; 27–44: VAN DER HEYDEN, U.: Bibliographie zur Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft 1951–2001; CERVANTES BELLO, F.J.: Las capellanías, la salvación y la piedad en una ciudad novohispana. Puebla de los Ángeles (México) eb el siglo XVII.

Schützen brauchen Ziele. Werkbuch für Gottesdienste und andere Anlässe, hg. v. Georg Austen / Frank D. Niemeier. – Paderborn: BDKJ 2001. 151 S., kt € 12,50 ISBN: 3–9807411–2–5: 11–17: SCHMIDT, K.: Aus den Wurzeln die Gegenwart gestalten. Predigt zum Schützenfest; 19–25: KLENS, B.: Nicht altmodisch über die Sitte wachen, sondern verantwortet das Lebensumfeld gestalten. Ansprache zur „Sitte" anlässlich eines Einkehrtages oder Gottesdienstes; 27–32: WIENEKE, M.: Nicht ausgeglühte Asche, sondern Kraft wie Feuer. Predigt zu einem ökumenischen Schützengottesdienst; 33–40: AUSTEN, G.: Der Geruch des Lebens. Predigt zum Heimattag; 41–45: SPRENGER, J.: Tradition – nicht Nostalgie! Predigt zum Schützenfest; 47–52: KOCH, H.: Was sind wir, ohne Gottes Gnade? Aber mit Gottes Gnade, was sind wir! Predigt zum Schützenfest; 53–57: MARX, E.: Für wen gehst Du? – Sieh, was wir uns auf die Fahne schreiben! Ansprache bei einer Schützenbruderschaft oder Fahnenschwenkertreffen; 59–63: BAHNE, T.: Nie wieder heimatlos. Ansprache zur Gastfreundschaft im Schützenwesen; 65–70: MARX, R.: Schützenfest – ein Ort der Begegnung von Mensch zu Mensch. Predigt zum Schützenfest; 71–78: KÖNIG, M.: Was schützen die Schützen heute? Predigt zum Schützenfest; 85–91: SCHRÖDER, G.: Liebhaber des Lebens. Predigt zum Schützenfest; 93–97: KLEINE, R.: Begegnung braucht auch den Dienst hinter den Kulissen; 99–104: POHL, M.: Jesus geht mit, erneuert unser Herz. Ansprache in einem Zeltlager der Jungschützen; 105–109: LICHTERFELD, R.: Solche Freunde wünsch ich mir. Predigt zu einem ökumenischen Schützengottesdienst; 111–115: STEILMANN, R.: „Im Verein, da bin ich Mensch ..." Predigt zum Schützenfest; 117–120: SÜHLING, S.: Die Fahne – unser „Markenzeichen". Ansprache zur Segnung einer Schützenfahne; 121–126: NIEMEIER, F.: Sebastianus – sich der Liebe Gottes gewiss sein dürfen. Predigt zum Patronatsfest; 127–131: BODE, F.-J.: Ein Stachel im Fleisch. Ansprache am Ehrenmal; 133–136: DEGENHARDT, J. J.: Das Grauen des Krieges ist Mahnung für uns. Ansprache am Ehrenmal.

Dogmatik

Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen, hg. v. Gerhard Ludwig Müller / Massimo Serretti. – Freiburg: Johannes 2001. 294 S. (Sammlung Horizonte, 35), geb. € 20,00 ISBN: 3–89411–368–5: 17–48: MÜLLER, G.L.: Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen; 49–68: BÜRKLE, H.: Die Entdeckung religiöser Alternativen in asiatischen Traditionen; 69–112: SERRETTI, M.: Zur Theologie des Religionspluralismus – Metaphysische und anthropologische Kritik; 113–153: KASPER, W.: Einzigkeit und Universalität Jesu Christi; 173–227: BORDONI, M.: Jesus Christus – Die Wahrheit in Person. Die Auseinanderset-

zung der heutigen Christologie mit der Wahrheitsfrage; 229–265: MENKE, K.-H.: Jesus Christus: Das Absolute in der Geschichte? Die Frage nach der universalen Bedeutung eines geschichtlichen Faktums; 267–286: FORTE, B.: Das Christentum als Weltreligion und sein Verhältnis zu den Religionen.

Sühne – Erlösung – Miterlösung, hg. v. Dirk Grothues. – Altenberge: Oros 2000. 154 S., kt ISBN: 3–89375–191–2: 13–21: LJUBIČIĆ, P.: Aktuelle Situation in Medjugorje; 22–28: MÜLLER, Jörg: Normale und pathologische Formen der Sühnepraxis; 29–53: HATTRUP, D.: Die Neuentdeckung der Sühne im Erlösungsgeschehen; 54–72: GROTHUES, Dirk: Miterlösendes Lieben und Leiden. Anna Katharina Emmerick – ein Portrait; 73–88: GROTHUES, D.: Miterlösende Solidarität. Maria Halfmann – ein Lebensbild; 89–107: KNOTZINGER, K.: Welche Rolle spielen Sühne und Miterlösung in den Botschaften von Medjurgorje? 108–117: SARRACH, A.: Medjugorje – ein geschenktes drittes Auge; 118–152: VON RAAB-STRAUBE, A.: Maria Miterlöserin?

Kirchenrecht

Im Dienst der Gemeinde. Wirklichkeit und Zukunftsgestaltung der kirchlichen Ämter, hg. v. Libero Gerosa / Ludger Müller. – Münster: Lit 2002. 304 S. (Kirchenrechtliche Bibliothek, 5), kt € 30,90 ISBN: 3–8258–5987–8: 11–27: LEHMANN, Karl: Kirchliche Dienste, Aufgaben und Ämter im deutschsprachigen Raum: Chancen und Gefahren; 29–48: DEMEL, S.: Das kirchliche Amt in seiner sakramentalen Verankerung. Kirchenrechtliche Überlegungen; 49–65: SATTLER, D.: Die Sakramentalität des kirchlichen Amtes. Ökumenische Anliegen; 67–92: LORETAN, A.: Mit- oder Gegeneinander? Priester, Diakone und Laien im pastoralen Dienst aus kirchenrechtlicher Sicht; 93–111: BAUMGARTNER, K.: Mit- oder Gegeneinander? Priester, Diakone und Laien im pastoralen Dienst aus pastoraltheologischer Sicht; 113–125: JILEK, A.: Ehrenamtliche Dienste in Pastoral und Liturgie; 127–140: RAAB, G.: Management und Gemeindeberatung. Fremdkörper oder Notwendigkeit in der Gemeindepastoral heute?; 141–161: SCHEUER, M.: Spirituelle Bildung und Begleitung in pastoralen Dienst; 163–186: LORETAN, A.: Liturgische Leitungsdienste der Laien. Zur Situation in der Schweiz; 187–200: KRÄMER, P.: Interkommunion und Interzelebration: Stolpersteine oder Wegmarken für die Ökumene? Römisch-katholische Perspektiven; 201–215: TRACK, J.: Interkommunion und Interzelebration: Stolpersteine oder Wegmarken für die Ökumene? Evangelisch-lutherische Perspektiven; 217–231: KUNZLER, M.: Neubelebung der „Niederen Weihen"? Zur kirchlichen Beauftragten der Laien; 233–241: REININGER, D.: Diakoninnen – weibliche Diakone? Der Beitrag von Diakoninnen zur Diakonisierung der Kirche; 243–248: HARTELT, K.: Von der Pfarrei zur Seelsorgeeinheit? Rahmenbedingungen und Zukunftsperspektiven aus kirchenrechtlicher Sicht; 249–260: SPENDEL, A.: Von der Pfarrei zur Seelsorgeeinheit. Rahmenbedingungen und Zukunftsperspektiven aus pastoraltheologischer Sicht; 261–272: LAUKEMPER-ISERMANN, B.: Der Anteil der Gläubigen an der geistlichen Vollmacht. (Erster Beitrag); 273–276: AMANN, T.A.: Der Anteil der Gläubigen an der geistlichen Vollmacht. Zur Unterscheidung der Geister und der Begriffe (Zweiter Beitrag); 277–284: HIEROLD, A. E.: Ist Caritas organisierbar und welche Organisationsformen sind der Kirche angemessen?

Moraltheologie

Die Evolution verbessern? Utopien der Gentechnik, hg. v. Andreas Lienkamp / Caspar Söling. – Paderborn: Bonifatius 2002. 191 S. (Theologie und Biologie im Dialog), kt 13,90 € ISBN: 13–41: LIENKAMP, A. / SÖLING, C.: Genutopien – Leitbilder oder Stolpersteine; 43–62: SÖLING, C.: Die Folgen der Gentechnik für das Menschenbild; 63–74: SCHÜRRLE, K.: Was leistet die Genforschung?; 75–97: GEPPERT, U.: Was können Gene? Fakten aus der Zwillingsforschung; 99–116: LIENKAMP, A.: „GATTACA" – Eine Parabel auf die gegenwärtige Biopolitik?; 119–123: BERBERICH, K.: Genetische Selbstbestimmung und das Recht auf Nichtwissen aus versicherungsrechtlichem Blickwinkel; 125–128: SAHMER, S.: Genetische Selbstbestimmung und das Recht auf Nichtwissen aus versicherungswirtschaftlicher Perspektive; 129–132: SCHLÜTER, M.: Genetische Selbstbestimmung und das Recht auf Nichtwissen aus heilpädagogischer Sicht; 133–136: SCHREIBER, H.-L.: Genetische Selbstbestimmung und das Recht auf Nichtwissen in biorechtlicher Betrachtung; 139–142: DE ANGELIS, M. H.: Utopien und Anti-Utopien in der Gendebatte aus genetischem Blickwinkel; 143–148: KATZORKE, Z.: Utopien und Anti-Utopien in der Gendebatte aus reproduktionsmedizinischer Perspektive; 149–154: KATZORKE, T. / WILS, J.-P. / VON KIRCHBACH, H.D.: Zeitfragen – Streitfragen: Genutopien.

Neuste Kirchengeschichte

Evangelische Kirchenhistoriker im »Dritten Reich«, hg. v. Thomas Kaufmann / Harry Oelke. – Gütersloh: Kaiser 2002. 392 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 21), kt 44,95 € ISBN: 3–579–02673–9: 12–31: OELKE, H.: I. Problembestimmung und Forschungsperspektiven; 32–54: KAUFMANN, T.: II. Anmerkungen zu generationsspezifischen Bedingungen und Dispositionen; 64–121: OHST, M.: Der I. Weltkrieg in der Perspektive Emanuel Hirschs; 122–272: KAUFMANN, T.: »Anpassung« als historiographisches Konzept und als theologiepolitisches Programm. Der Kirchenhistoriker Erich Seeberg in der Zeit der Weimarer Republik und des »Dritten Reiches«; 273–309: HAMM, B.: Hanns Rückert als Schüler Karl Holls. Das Paradigma einer theologischen Anfälligkeit für den Nationalsozialismus; 310–329: BRENNECKE, H. C.: Der sog. germanische Arianismus als »arteigenes« Christentum. Die völkische Deutung der Christianisierung der Germanen im Nationalsozialismus; 330–359: OELKE, H.: Bekennende Kirchengeschichte. Der Kirchenhistoriker Kurt Dietrich Schmidt im Nationalsozialismus; 367–380: LEHMANN, H.: Heinrich Bornkamm im Spiegel seiner Lutherstudien von 1933–1947.

Philosophie

Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter, hg. v. Johannes Brachtendorf. Festschrift für Georg Wieland zum 65. Geburtstag. – Paderborn: Schöningh 2002. 322 S., kt € 75,80 ISBN: 3–506–71402–3: 11–34: SCHULZE, M.: Natur, Ethik und Gnade. Augustin und Pelagius im Streit um Gott und Mensch; 35–46: JÜSSEN, G.: Neuansätze der ethischen Prinzipiendiskussion im Denken Wilhelms von Auvergne; 47–61: LUTZ-BACHMANN, M.: Die Entdeckung einer normativen Theorie der Gerechtigkeit in der Philosophie des Mittelalters. Zur Rezeption und Weiterentwicklung der aristotelischen Theorie der Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin; 62–85: BRACHTENDORF, J.: Ist Gott ein notwendiges Ziel menschlichen Strebens? Der Begriff des *bonum universale* in Thomas von Aquins Theorie des Willens; 90–106: AERTSEN, J. A.: Die Umformung der Metaphysik. Das mittelalterliche Projekt der Transzendentalien; 107–119: KLUXEN, W.: Maimonides und die philosophische Orientierung seiner lateinischen Leser. Eine interpretatorische Reflexion; 120–141: SEIT, S.: Die Orientierung des Denkens in der Unvermeidlichkeit der Sprache. Johanneš von Salisbury *ratio indifferentiae*; 142–159: KOCH, A. F.: Der Logos als Bild des Seins bei Meister Eckhart; 160–169: MOJSISCH, B.: Verbindung und Einheit bei Platon und Kant – mit metatheoretischen Reflexionen; 170–195: TIEFENSEE, E.: „ens et aliquid convertuntur" – oder: Sein ist immer anders. Ein möglicher Brückenschlag zwischen der mittelalterlichen Seinsphilosophie und der spätmodernen „Philosophie der Differenz"; 199–221: SPEER, A.: „sapientia ordinatur ad contemplari" – Philosophie und Theologie im Spannungsfeld der Weisheit bei Albertus Magnus; 222–236: HONNEFELDER, L.: Die zwei Quellen scotischen Denkens: Franziskanische Spiritualität und aristotelische Wissenschaft; 237–252: DREYER, M.: „lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt" – Zum Verhältnis von Philosophie und Leben bei Nicolaus Cusanus; 255–275: KRIEGER, G.: Zur historischen Bedeutug mittelalterlichen Philosophie im Blick auf Nicolaus Cusanus; 276–293: LEIBOLD, G. / RICHTER, V.: Zu den Texten De Trinitate von Johannes Duns Scotus; 294–316: WIELAND, C.: Idealisten und Materialisten in der deutschen Universitätsgeschichtsforschung: Herbert Grundmann, Peter Classen und die Frage nach dem Nutzen der mittelalterlichen Hochschule.

Praktische Theologie

Dienst in Namen Jesu Christi. Impulse für Pastoral, Katechese und Liturgie, hg. v. Helmut Hoping / Hans J. Münk. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag 2001. 227 S., kt ISBN: 3–7228–0517–1: 15–38: HÜNERMANN, P.: Dienst im Namen Jesu Christi – Glaube und Ideologie in theologischen Streit um das Amt in der Kirche; 39–63: HOPING, H.: Das Amt diakonaler Seelsorge – Zur Zukunft des Diakonats in der katholischen Kirche; 65–98: LORETAN, A.: Pastoralassistenninnen und Pastoralassistenten in der Schweiz – Ein ortskirchliches Amt; 99–117: KOHLER-SPIEGEL, H.: Katechetinnen und Katecheten – im Spannungsfeld von Schule und Gemeinde – mit Schwerpunkt: deutschsprachige Schweiz; 119–144: PEMSEL-MAIER, S.: Frauen in der Kirche – Zwischen „Dienst" und „Amt" – vom „Dienst" zum „Amt"; 145–167: LORETAN, A.: Abgrenzungsfragen zwischen geweihten und beauftragten Ämtern; 169–185: MÜLLER, W.W.: „Dieser Brauch kann beibehalten werden" – Theologische Bemerkungen zur Gemeinde als Trägerin der Liturgie; 187–210: KIRCHGESSNER, B.: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens" (Joh 6,68) – Gottes Wort: gefeiert, verkündet und in Zeichen gedeutet; 211–226: KOCH, A.: Musik und Gottesdienst – Ein künstlerisch-pastorales Spannungsfeld.

Vom Leben herausgefordert. Praktisch-theologisches Forschen als kommunikativer Prozess, hg. v. Matthias Scharer / Martina Kraml. – Mainz: Grünewald 2003. 224 S., kt € 18,80 ISBN: 3–7867–2450–4: 15–30: SCHWAIGKOPFLER, M.: Vom Erden und Sich-Aufbrechen-Lassen als Grundlinien theologischer Forschungspraxis; 31–51: HEIZER, M.: Forschung geschieht nich im luftleeren Raum; 53–64: RÜSCHER-CHRISTLER, R.: „Wenn der Nikolaus kommt ..."; 65–73: GARMAZ-MRCELA, J.: Eucharistiekatechese im ekklesiologischen Kontext Kroatiens – Ergebnisse eines Forschungsprozesses; 77–85: DREXLER, C.: Von den Geburtswehen eines Dissertationsthemas; 87–97: WECHNER, H.: Vom Erlebnispädagogen über die Reflexion erlebnispädagogischen Handelns hin zur wissenschaftlichen Arbeit und zurück in eine kirchliche Praxis; 99–114: WEIRER, W.: Qualitätsentwicklung theologischer Curricula; 115–132: KELLNER, G.: Im Übergang zur Elternschaft; 133–145: FIECHTER-ALBER, E.: Mein einsames Forschungszimmer und das „echte" Leben; 149–158: PRETTENTHALER, M.: Lernen am Anderen/Fremden; 159–179: KRAML, M.: Grenzgänge; 181–200: SCHARER, M.: Die Kommunikations- und Konfliktkultur in ForscherInnengruppen als Qualitätskriterium (Praktisch-)Theologischer Forschung; 201–221: GREINER, U.: Bleibende Fremdheit: Religionspädagogische Anmerkungen zum Streit um schweres und leichtes Wissen in der Wissens-Kommunikations-Gesellschaft.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Hans-Gerd Angel, Kaiser-Friedrich-Str. 9, D-53113 Bonn;
Dr. Franz-Josef Backhaus, Beverstrang 37, D-48231 Warendorf;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Dr. Robert Jan Berg, Hermannstraße 40, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Martin Brecht, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Patrick Dondelinger, Gibraltarstr. 3, CH-6000 Luzern;
Prof. Dr. Erhard S. Gerstenberger, Fasanenweg 29, D-35394 Gießen;
Dr. Alois Halbmayr, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Ulrich T. G. Hoppe, St. Mauritz-Freiheit 44, D-48145 Münster;
Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Borghorster Str. 6, D-48341 Altenberge;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
DDr. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, D-97070 Würzburg;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Susanne Sandherr, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Herbert Schlögel, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg;
Prof. Dr. Roman A. Siebenrock, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck;
Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt am Main;
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, D-63069 Offenbach;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

Impressum

Theologische Revue (ThRV)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

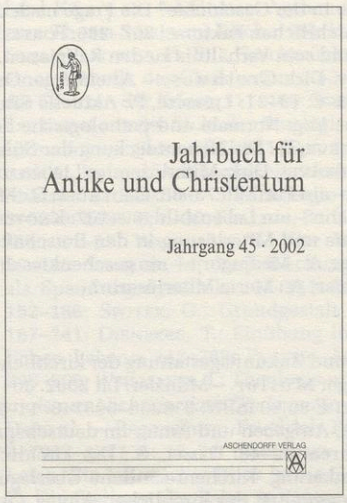
Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Maximilian Halstrup, Björn Igelbrink, Kerstin Klose, Boris Krause
Sekretariat: Gundula Wittenborn

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: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2003

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

© 2003 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



Jahrbuch für Antike und Christentum Jahrgang 45 • 2002

Der Band enthält u.a. folgende Beiträge:

Malcolm Choat
The Development and Usage of Terms for »Monk« in Late Antique Egypt

Alfred Breitenbach
Wer christlich lebt, lebt gesund. Medizinische und physiologische Argumentation im Paidagogos des Klemens von Alexandrien

Achim Budde
Typisch syrisch? Anmerkungen zur Signifikanz liturgischer Parallelen. Der Ursprung der Basilius-Anaphora in der Diskussion

Oliver Schuergraf / Peri Johanna Terbuyken
»La Illa Il Allah! Aus voller Kehle jauchzten die Treiber der Kamele«. Zu Verbreitung und Bedeutung antiker Cameliden zwischen Kaspischem Meer, Palästina und Arabischer Halbinsel

Elisabet Enss / Matthias Perkams
Symbol und Technik. Kelter und Keltern in Antike und Christentum

Gunnar Brands
Anmerkungen zu spätantiken Bodenmosaiken aus Nordsyrien

Sergio Giannobile
Medaglioni magico-devozionali della Sicilia tardoantica

Ferner enthält der Band 20 ausführliche Rezensionen.

Im Auftrag der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz-Joseph-Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike der Univ. Bonn von Georg Schöllgen, Josef Engemann, Therese Fuhrer, Winrich Löhr, Klaus Thraede.

2003, 267 Seiten, 86 Abb. auf Tafeln, Leinen 79,- € / sFr 137,–.
ISBN 3-402-08136-9

Aschendorff

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche

Band 37: Universalität und Partikularität in der Kirche

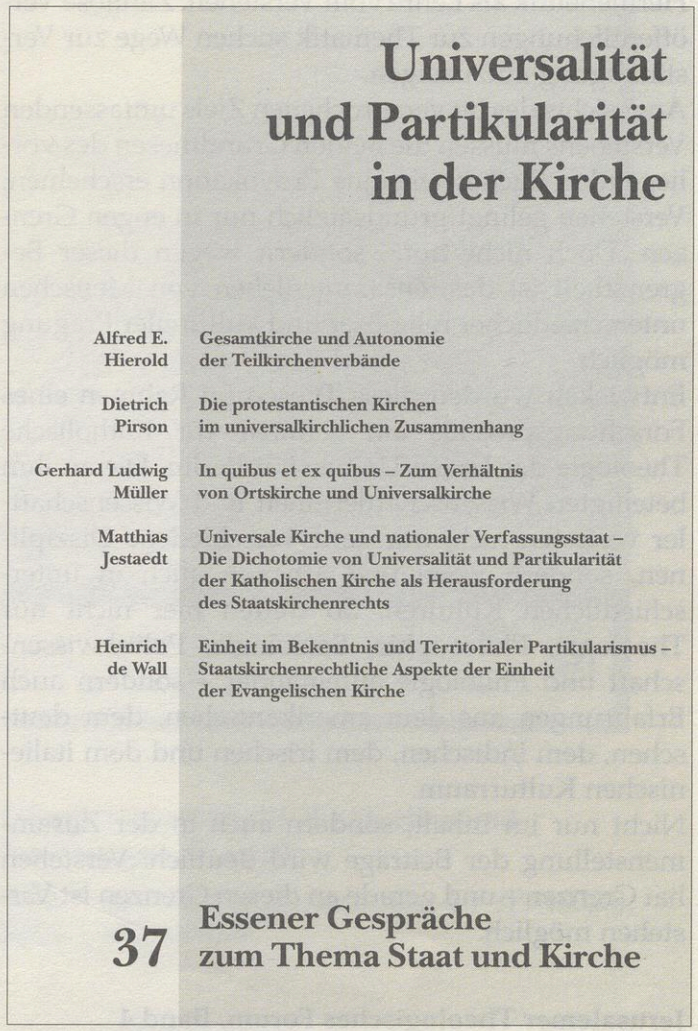
Herausgegeben von Heiner Marré, Dieter Schümmelfeder und Burkhard Kämper

Die Diskussion um die Errichtung einer Katholisch-Theologischen Fakultät an der staatlichen Universität in Erfurt, besonders aber das Ringen um den Verbleib der Katholischen Kirche im System der staatlich anerkannten Schwangerschaftskonfliktberatung haben in den letzten Jahren beispielhaft die Grundspannung zwischen Universalität und Partikularität in der Katholischen Kirche, zwischen »Rom« und der Katholischen Kirche in Deutschland offen gelegt.

Aber gerade auch die intensive Diskussion über eine Strukturreform der protestantischen Kirchen in Deutschland zeigt, dass es sich bei der Frage nach dem Verhältnis von über- und untergeordneten kirchlichen Einheiten zueinander nicht um ein ausschließlich katholisches Thema handelt, sondern dass auch der evangelische Bereich betroffen ist.

Da derartige innerkirchliche Spannungsverhältnisse zudem auch konkrete Auswirkungen auf das historisch gewachsene Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland haben, widmete sich das 37. Essener Gespräch dem komplexen Bereich von »Universalität und Partikularität in der Kirche«.

Die fünf Vorträge der Tagung beleuchteten das Thema aus der Sicht des katholischen und des evangelischen Kirchenrechts, der Dogmatik und des Staatskirchenrechts.
Im Rahmen der Aussprache wurden unter anderem die unterschiedlichen Kirchenverständnisse der beiden großen Kirchen sowie die daraus resultierenden staatskirchenrechtlichen Fragen deutlich. Die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips und seine Anwendbarkeit auf die Kirche(n) nahm hierbei breiten Raum ein.



2003, VIII und 176 Seiten, kart. 34,80 € / sFr 60,40. ISBN 3-402-04368-8

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Michael Bongardt / Rainer Kampling / Markus Wörner (Hrsg.)

Verstehen an der Grenze

Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation

Die Forderung, einander zu verstehen, wird besonders laut erhoben, wenn es um die Begegnung verschiedener Religionen und Kulturen geht. Entsprechend große Aufmerksamkeit findet deshalb die Hermeneutik als Lehre vom Verstehen. Zahllose Veröffentlichungen zur Thematik suchen Wege zur Verständigung aufzuzeigen.
Angesichts des oft versprochenen Ziels umfassenden Verstehens müssen die beiden Grundthesen des vorliegenden Buches wie eine Provokation erscheinen: Verstehen gelingt grundsätzlich nur in engen Grenzen. Doch nicht trotz, sondern wegen dieser Begrenztheit ist das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher religiöser und kultureller Prägung möglich.
Entwickelt wurden diese Thesen im Rahmen eines Forschungsprojekts am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin. Die an ihm beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler vertreten nicht nur ganz verschiedene Disziplinen, sondern leben und arbeiten auch in unterschiedlichen Kulturen. So treffen hier nicht nur Theologie, Philosophie, Soziologie, Politikwissenschaft und Philologie aufeinander – sondern auch Erfahrungen aus dem amerikanischen, dem deutschen, dem indischen, dem irischen und dem italienischen Kulturraum.
Nicht nur im Inhalt, sondern auch in der Zusammenstellung der Beiträge wird deutlich: Verstehen hat Grenzen – und gerade an diesen Grenzen ist Verstehen möglich.



Jerusalemer Theologisches Forum, Band 4
2003, 236 Seiten, kart. 37,– € / sFr 63,80.
ISBN 3-402-07503-2

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Stephan Waldhoff

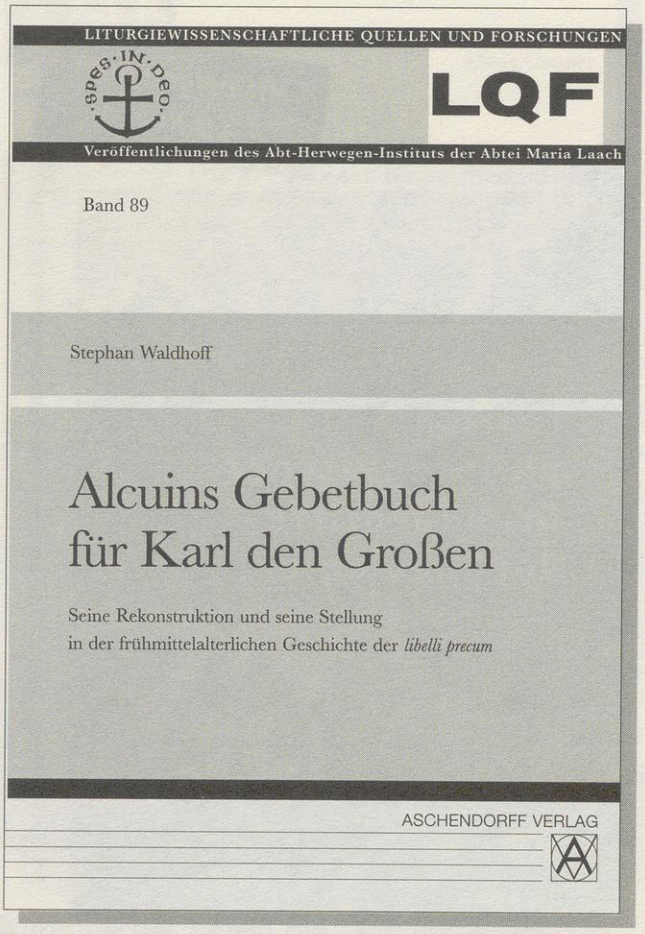
Alcuins Gebetbuch für Karl den Großen

Seine Rekonstruktion und seine Stellung
in der frühmittelalterlichen Geschichte der libelli precum

Alcuins Name war fest mit den frühmittelalterlichen Gebetbüchern verbunden. Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat dem gelehrten Angelsachsen jedoch das meiste, was ihm traditionell zugeschrieben worden war, wieder abgeschrieben. Lediglich einzelne Gebetstexte gelten noch als sein Werk. Dass sein Beitrag zur Geschichte der Gebetbücher mehr umfasst, möchte die vorliegende Studie zeigen. Aus der Zusammenschau der Beschreibung des Libellus de ratione orationis in der Vita Alcuini mit frühmittelalterlichen Handschriften versucht sie eine Rekonstruktion von Alcuins Gebetbuch für Karl den Großen.

In einer detaillierten Kommentierung werden Quellen und Herkunft der einzelnen Gebete sowie ihr religiöser Gehalt erläutert. Anhand des täglichen Gebets wird so ein Einblick in die von Südenbewusstsein und Bußverlangen geprägte Frömmigkeit des Frühmittelalters eröffnet. Anders als etwa die späteren Stundenbücher orientieren sich die frühmittelalterlichen Gebetbücher nicht an dem liturgischen Stundengebet der Mönche und Weltkleriker. Das erschwert das Verständnis ihres Aufbaus und ihrer Benutzung. Hier gelingen der Studie mittels einer bisher nicht beachteten Quelle zum privaten Beten wichtige Einsichten.

Diese Erkenntnisse stützen die Rekonstruktion durch den Nachweis, wie das rekonstruierte Werk dem täglichen Beten gedient hat. Sie erweisen zugleich Alcuins Gebetbuch als ein Schlüsselwerk, das eine neue Sicht auf die karolingerzeitliche Gebetbuchliteratur erlaubt.



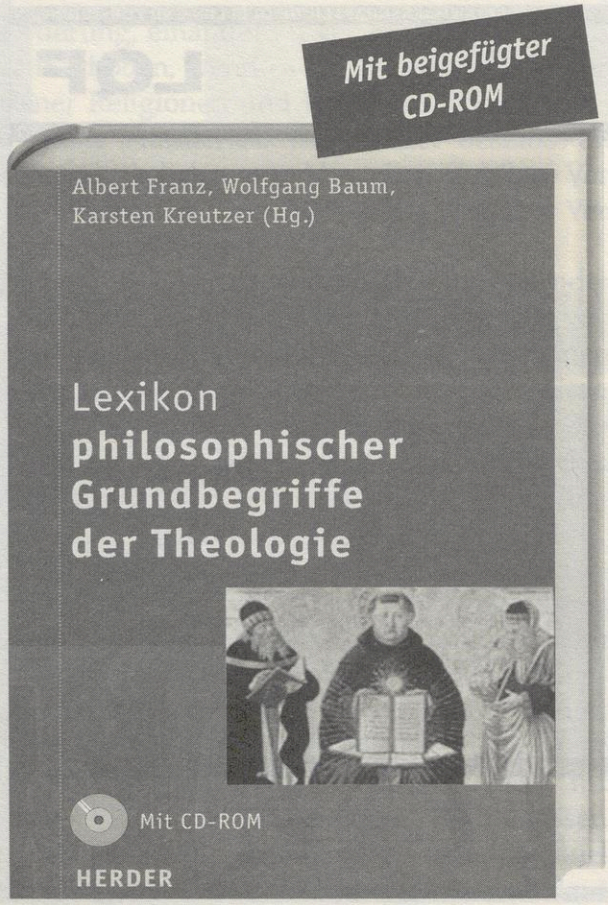
Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 89

2003, X und 485 Seiten, kart., 62,– € / sFr 105,10.
ISBN 3-402-04068-9

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Verstehen

Information und Orientierung



Albert Franz, Wolfgang Baum, Karsten Kreutzer (Hg.)

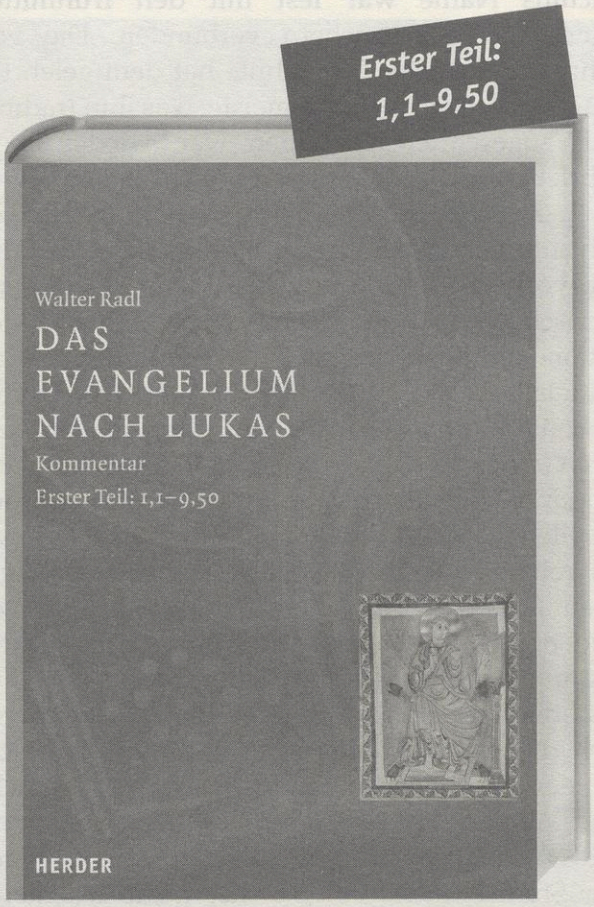
Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie

520 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag

***€ 29,90** /SFr 51.– /€[A] 30,80*

ISBN 3-451-28068-X

An der Schnittstelle theologischer und philosophischer Diskurse bietet dieses Lexikon verläßliche Orientierung und stellt zugleich ein unverzichtbares Arbeitsinstrument für Studium, Lehre und Forschung dar. Die interdisziplinäre Ausrichtung macht es zu einem reichen Fundus für Studierende wie Lehrende aller Fachrichtungen weit über den theologischen Kontext hinaus. Ebenso richtet es sich an Dozenten im Bereich der Erwachsenenbildung und nicht zuletzt an alle, die ihre Anliegen theologisch wie philosophisch kompetent vertreten möchten.



Walter Radl

Das Evangelium nach Lukas

Kommentar – Erster Teil: 1,1–9,50

688 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag

***€ 98,–** /SFr 162.– /€[A] 100,80*

ISBN 3-451-28129-5

Der erste Band des neuen Lukas-Kommentars legt die Kapitel 1 bis 9 aus, denen in einem zweiten Band die restlichen 15 Kapitel folgen werden. Die Einleitung stellt die neuesten Erkenntnisse vor über Ort, Zeit und Umstände des Evangelisten, seine Quellen, seine Arbeitsweise u.a.m. Der Übersetzung folgen Analyse und Auslegung.

Ein herausragendes Werk, das mit ungewohnten Einsichten und neuen Verstehenszugängen überrascht.

Europreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung · Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung.

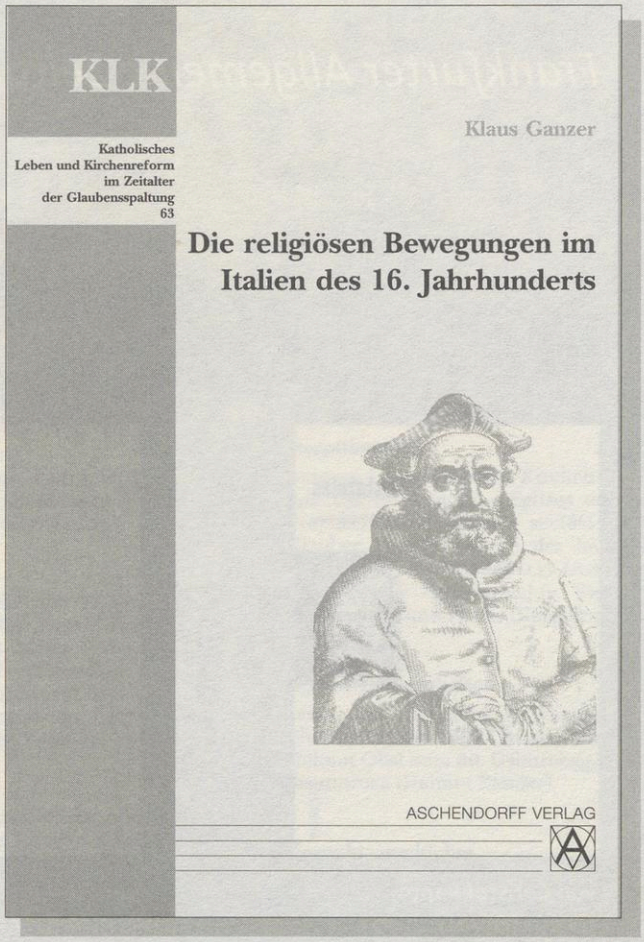
www.herder.de

HERDER

Klaus Ganzer

Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts

In Italien, dem klassischen Land der humanistischen Bewegung, kam es im 15./16. Jahrhundert zu zahlreichen religiös-spirituellen Neuaufbrüchen, von denen Einzelpersönlichkeiten oder ganze Gruppen und Zirkel erfasst waren. Dabei waren vielfach Ideen des Humanismus lebendig, so etwa die Forderung einer Neuorientierung des kirchlichen Lebens an den ursprünglichen Quellen des Christentums, vor allem der Heiligen Schrift. Bei den neuen religiösen Bewegungen gab es unterschiedliche Ausformungen. Manche der Neuaufbrüche mündeten in die Gründung neuer Orden ein. Bei vielen dieser Persönlichkeiten, vor allem den so genannten »Spirituali«, findet sich eine Abneigung gegen ein so genanntes »Werkchristentum« und die Überzeugung, der Mensch werde durch den Glauben gerechtfertigt und nicht durch seine Leistungen. Darin finden sich Gemeinsamkeiten mit einzelnen theologischen Ideen der Reformatoren. Die Inquisition schritt gegen eine Reihe dieser Persönlichkeiten ein. Versuche, eine vom Augustinismus inspirierte Theologie in das Rechtfertigungsdekret des Trienter Konzils einzubringen, hatten keinen Erfolg. Es setzte sich in der Folgezeit eine auf strikte Abgrenzung gegenüber den Reformatoren ausgerichtete Theologie durch, die wertvolle Impulse des so genannten Bibelhumanismus nicht zum Zug kommen ließ. Einem auf Abgrenzung bedachten Konfessionalismus gehörte auf beiden Seiten, der reformatorischen und der katholischen, die Zukunft.



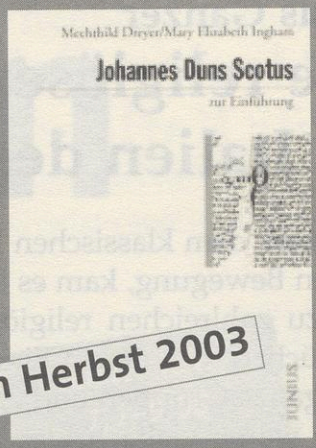
Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 63

2003, VIII und 182 Seiten, kart., 17,40 € / sFr 31,50. ISBN 3-402-02984-7

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

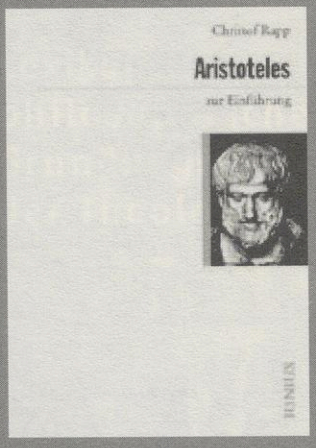
»Von den diversen Einführungsreihen ist die aus dem Hause Junius besonders zu loben.«

Frankfurter Allgemeine Zeitung

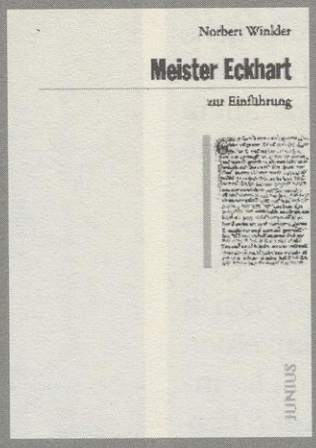


Neu im Herbst 2003

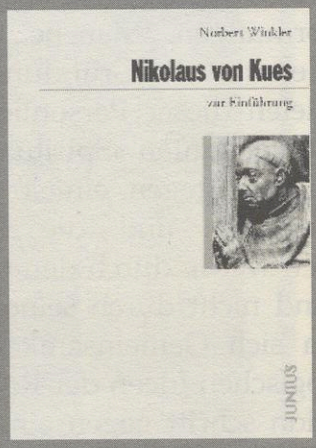
von Dreyer/Ingham
€ 12,50 [D] / sFr 22,90
ISBN 3-88506-388-3



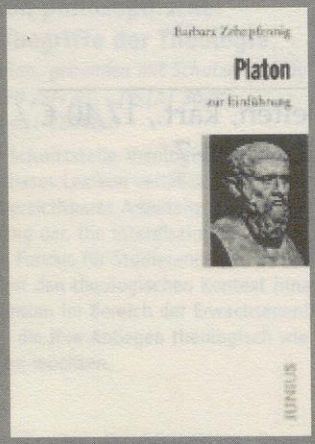
von Christof Rapp
€ 13,50 [D] / sFr 24,70
ISBN 3-88506-346-8



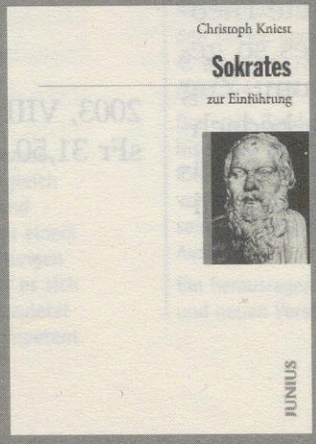
von Norbert Winkler
€ 13,50 [D] / sFr 24,70
ISBN 3-88506-944-X



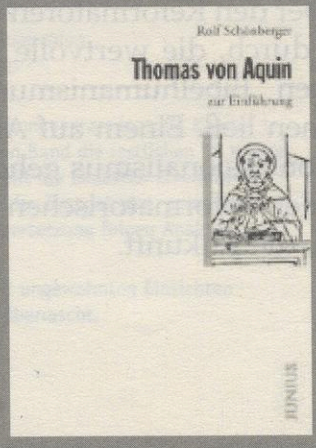
von Norbert Winkler
€ 13,50 [D] / sFr 24,70
ISBN 3-88506-339-5



von Barbara Zehnpfennig
€ 13,50 [D] / sFr 24,70
ISBN 3-88506-348-4



von Christoph Kniest
€ 13,50 [D] / sFr 23,60
ISBN 3-88506-356-5



von Rolf Schönberger
€ 13,50 [D] / sFr 24,70
ISBN 3-88506-351-4

Fordern Sie unverbindlich das Gesamtprogramm der Reihe an unter info@junius-verlag.de

JUNIUS
www.junius-verlag.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** | **Jährlich € 109,00 / sFr 189,40**

Nummer 6 | **2003** | **99. Jahrgang**

Kontrolle des Wissens. Zensur und Index der verbotenen Bücher (Hubert Wolf) . . . . . Sp. 437

Aktuelle Arbeiten zu Schleiermacher (Gunther Wenz) . . . . . Sp. 451

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 459

Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag, hg. v. Hutter, Manfred / Klein, Wassilios / Vollmer, Ulrich (Alfons Fürst)

The Child in Christian Thought, hg. v. Marcia J. Bunge / ‚Schau auf die Kleinen …' Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft, hg. v. Rüdiger Lux (Hubertus Lutterbach)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 468

Motté, Magda: „Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit". Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Georg Langenhorst)

Vanoni, Gottfried / Heininger, Bernhard: Die Neue Echter Bibel. Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Jochen Flebbe)

Exegese AT . . . . . Sp. 473

Krochmalnik, Daniel: Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum (Beate Ego)

Lohfink, Norbert: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV. / Mose. Ägypten und das Alte Testament, hg. v. Eckart Otto (Rainer Kessler)

Exegese NT . . . . . Sp. 477

Back, Frances: Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2Kor 2,14–4,6 (Jens Schröter)

Knöppler, Thomas: Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu (Claus-Peter März)

Landmesser, Christof: Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluß an Mt 9,9–13 (Stephanie von Dobbeler)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 483

Protestantismus und Ästhetik. Religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts, hg. v. Volker Drehsen / Wilhelm Gräb / Dietrich Korsch (Jörg Lauster)

Theologen, Ketzer, Heilige. Kleines Personenlexikon zur Kirchengeschichte, hg. v. Manfred Heim (Michael F. Feldkamp)

Wallraff, Martin: Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike (Alfons Fürst)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 488

Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz, 1054–1100, hg. v. Ian S. Robinson (Pius Engelbert)

Paul Tillich: Berliner Vorlesungen I. (1919–1920), hg. u. mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm (Werner Schüßler)

Dogmatik . . . . . Sp. 493

Menke, Karl-Heinz: Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre (Harald Wagner)

Müller, Gerhard Ludwig: Maria – die Frau im Heilsplan Gottes (Karl-Heinz Menke)

Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik (Christine Büchner / Hans Kessler)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 498

Deutz, Rupert von: De divinis officiis / Der Gottesdienst der Kirche, auf der Textgrundlage der Edition v. H. Haacke neu hg., übersetzt u. eingel. v. Hartmut und Ilse Deutz, 4 Bde (Ansgar Franz)

Schmidt, Bernhard: Lied – Kirchenmusik – Predigt im Festgottesdienst Friedrich Schleiermachers. Zur Rekonstruktion seiner liturgischen Praxis (Gunther Wenz)

Moraltheologie . . . . . Sp. 501

Goertz, Stephan: Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns (Studien der Moraltheologie, 9) (Johannes Brantl)

Knauer, Peter: Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik (Stephan Ernst)

Körtner, Ulrich H. J.: Freiheit und Verantwortung. Studien zur Grundlegung theologischer Ethik (Gerhard Stanke)

Lohmann, Friedrich: Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte (Josef Römelt)

Pfeiffer, Matthias: Einweisung in das neue Sein. Neutestamentliche Erwägungen zur Grundlegung der Ethik (Gerhard Dautzenberg)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 510

Freude an Unterschieden. Kirchen in Bewegung. Joie des differences – Églises en mouvement. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, hg. v. Hadwig Müller (Arnd Bünker)

Ziemer, Jürgen: Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis (Ehrenfried Schulz)

Religionswissenschaften . . . . . Sp. 513

Iwersen, Julia: Lexikon der Esoterik / Religiöser Pluralismus und das Christentum. Festgabe für Helmut Obst zum 60. Geburtstag, hg. v. Michael Bergunder (Helmut Zander)

Philosophiegeschichte . . . . . Sp. 514

Mulsow, Martin: Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720 (Ernst Feil)

Theologie / Psychologie . . . . . Sp. 516

Theologie und Psychologie im Dialog über Sterben und Tod, hg. v. Michael Schlagheck (Klaus Baumann)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 517

Bibliographie . . . . . Sp. 519

Allen Leserinnen und Lesern

unserer Zeitschrift wünschen wir von Herzen ein gnadenreiches, gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2004!

Prof. Dr. Harald Wagner
zusammen mit allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Schriftleitung

BS: theolA 010

Kontrolle des Wissens

Zensur und Index der verbotenen Bücher

von Hubert Wolf

I. Einleitung

Das Christentum als Buchreligion – und doch oder vielleicht gerade deshalb verbrennt es Bücher: Die Hl. Schrift in ihren hebräischen und griechischen Originalausgaben und ihren vulgärsprachlichen Übersetzungen genauso wie medizinische, juristische, naturwissenschaftliche, belletristische, klassische, theologische und philosophische Literatur – alle werden von einem versengenden Bannstrahl getroffen. Das Medium Buch ist so gefährlich, daß der brennende Scheiterhaufen die einzig adäquate Reaktion der kirchlichen Autorität zu sein scheint. Die Instanz, die hier sogar über das Buch der Bücher und ganze Bibliotheken richtet und damit Wissenskultur insgesamt kontrollieren will, ist die römische Kirche, repräsentiert durch die Apostelfürsten Petrus und Paulus. Mit der „Hl. Römischen und Universalen Inquisition" und der „Indexkongregation" hat sie sich im 16. Jh. mächtige Institutionen der Wissenssteuerung und Medienpolitik geschaffen. In ihnen wurde nach geordnetem Verfahren und von zumindest vermeintlichen Experten der einzigartige Versuch unternommen, mit dem Mittel der Zensur eine Totalkontrolle über den Buchmarkt und die von ihm repräsentierte und transportierte Gesamtheit neuzeitlicher Wissenskultur auszuüben. Eine solche „Superkompetenz" einer religiösen Elite auf allen Wissensgebieten will gerechtfertigt sein. Daher steht hinter den Institutionen der römischen Zensur kein geringerer als der Hl. Geist, die absolut entzeitlicht gedachte göttliche Wahrheit und ihr Niederschlag im Glaubensschatz der römisch-katholischen Kirche. Index und Inquisition als Organe der römischen Kurie handeln natürlich im Namen und Auftrag des Papstes und damit in der Autorität der Apostelfürsten. Freilich reflektieren deren Herzen lediglich den Strahl der ewigen Wahrheit, bringen ihn zum Zünden und verzehren so die falschen gedruckten Wahrheiten. Dabei kommt dem christlichen Wahrheitsbegriff eine entscheidende Bedeutung zu. Im Unterschied etwa zu jüdischen Vorstellungen, die im Talmud die siegreiche Mehrheitsmeinung (im Haupttext) und die unterlegenen Minderheitsmeinungen (in den Nebentexten) überliefert, damit „man sich auf sie wird stützen können, wenn einmal ihre Stunde kommt"[1], kann es nach christlicher Auffassung nur eine unteilbare Wahrheit geben. Dies dürfte ein entscheidender Grund dafür sein, daß im Judentum Bücherverbrennungen unbekannt sind, während sie im christlichen Kulturkreis und seinen säkularen Nachfolgern weit verbreitet waren.

Der ungeheure Anspruch der römischen Doktrin kommt auf dem Titelkupfer einer Ausgabe des „Index librorum prohibitorum" von 1711 zum Ausdruck. Ikonographisch wird das hehre Selbstverständnis von Indexkongregation und Inquisition veranschaulicht, mithin die Souveränität der katholischen Kirche über das Buch der Bücher und alle Formen verschriftlichten Wissens bildhaft zelebriert.



Titelkupfer des Index librorum prohibitorum aus dem Jahre 1711

Zwar ist das Phänomen der Zensur so alt wie die Schrift selbst, die Erfindung des Buchdrucks[2] und zumal sein gezielter medienpolitischer Einsatz in der Reformation, verlieh aber dem Thema der Kontrolle des Buchmarktes bei Staat und Kirche(n) eine ganz neue Dimension. Die Erfindung Gutenbergs ermöglichte die rasche Verschriftlichung aller Arten von Wissen und machte dieses zugleich beinahe unbegrenzt kommunikabel. Man brauchte nicht mehr Jahre, um im Skriptorium eines Klosters auch nur eine einzige Kopie eines einzigen Werkes herzustellen. Ideen und Gedanken, aktuelle Streitfragen und uralte Traktate, Postillen und die Hl. Schrift waren plötzlich hunderttausendfach reproduzierbar. Die Reformation als medienpolitische Revolution bedeutet zugleich eine neue Qualität von Schriftlichkeit für das Christentum als Buchreligion[3] und stellte die Kontrolle von Wissen bei Staat und Kirchen vor ganz neue Aufgaben.

Jan Assmann hat in seinem grundlegenden Werk über das kulturelle Gedächtnis überzeugend nachgewiesen, daß sich „im Zusammenhang mit dem Schriftlichwerden von Überlieferungen (...) ein allmählicher Übergang von der Dominanz der Wiederholung zur Dominanz der Vergegenwärtigung, von ‚ritueller' zu ‚textueller Kohärenz'" vollzog: „An die Stelle der Liturgie tritt die Hermeneutik".[4] Statt feierlicher, heiliger Rezitation ist nun die „Auslegung der fundierenden Texte" gefragt.[5] Dadurch verliert das kulturelle Gedächtnis seine Unmittelbarkeit und Eindeutigkeit. So paradox es klingen mag, durch den Übergang der mündlichen Tradition in Schriftlichkeit wird die Gefahr der Abweichung von der heiligen Überlieferung größer. Der Traditionsstrom muß daher entzeitlicht und ein unveränderlicher Kanon festgelegt werden.[6] Zugleich braucht man aber eine „neue Klasse intellektueller Eliten", mithin eine Priester- bzw. Schriftgelehrtenkaste, die als authentische Interpretin zwischen Text und Adressaten tritt.[7]

Dieses Interpretations- und Wahrheitsmonopol war nicht in Gefahr, solange die fundierenden Texte selbst nur der religiösen Elite zugänglich waren. Solange das Buch der Bücher, die Bücher seiner Auslegung und Bücher überhaupt nur in wenigen hsl.en Exemplaren existierten und darüber hinaus ausschließlich in einer heiligen Geheimsprache überliefert wurden, die nur dem heiligen Hermeneuten verständlich war, konnte das kulturelle Gedächtnis leicht kontrolliert werden, verfügte die Hierarchie über ein Wissensmonopol. Sobald aber das heilige Buch für jedermann zugänglich wurde und man zugleich – im Sinne Luthers und der Reformation – unter dem Schlagwort „Die Schrift bezeugt sich selbst" die Unmittelbarkeit seines Verständnisses propagiert, ist die Rolle des exklusiven Interpreten in Gefahr, verliert die Hierarchie ihr Sinndeutungsmonopol. Da aber alle anderen Formen und Arten von (verschriftlichtem) Wissen an die Universalkompetenz des Hl. Buches und seiner authentischen Interpreten gekoppelt ist, kommt es dadurch ebenfalls zu einer Emanzipation der übrigen Wissensbereiche und -ebenen vom Kanon.

Nichts Geringeres ist aber durch die Erfindung des Buchdrucks, die zunehmende Verlagerung des Buchdrucks von Klöstern und Univ.en hin zum ausschließlich wirtschaftlich orientierten Gewerbe und durch die erstmalige umfassende medienpolitische Anwendung des Buchdrucks in der Reformation geschehen. Man kann sagen, daß die Reformation „Buchereignis" wohl zum entscheidenden Katalysator für die Zensur wurde. Die nun entstehende literarisch-publizistische Öffentlichkeit und die damit verbundene grenzüberschreitende Manipulierbarkeit der „Intelligenz", provozierte ein existentielles Kontrollbedürfnis der alten Autoritäten. Entsprechend umfassend hätte eigentlich die Reaktion der nun für überflüssig erklärten Hierarchie ausfallen müssen. Die katholische Kirche und v.a. die römische Kurie reagierten jedoch spät. Wesentlich früher setzten die Reaktionen im Reich auf die neuen Herausforderungen ein.

II. Zensur in Reich und Reichsständen 15.–18. Jh.

Für Kaiser Karl V. stellte die Reformation eine doppelte Bedrohung dar. Aufgrund seines Selbstverständnisses als „protector eccle-

[1] Max Seckler, Die schiefen Wände des Lehrhauses, in: Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg i. Br. 1988, 105–135, hier 206.

[2] Dazu allgemein Doris Fouquet-Pliemacher, Art. Buch/Buchwesen III, in: TRE 7 (1981), 275–290, insbes. 286–288.

[3] Zur Reformation als medienpolitische Revolution vgl. Gottfried Maron, Art. Katholische Reform und Gegenreformation, in: TRE 18 (1989), 45–72, insbes. 55f und 70f.

[4] Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ^{2}1997, 18. Vgl. auch Arnold Angenendt, Verschriftlichte Mündlichkeit – vermündlichte Schriftlichkeit. Der Prozeß des Mittelalters, in: Heinz Duchhardt / Gert Melville (Hg.), Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit, Köln 1997, 3–25.

[5] Assmann, Gedächtnis, 87.

[6] Ebd., 93.

[7] Ebd., 95.

siae universalis" mußte er gegen den „ketzerischen" Neuerer Luther und die von ihm angestoßene reformatorische Bewegung vorgehen. Schnell verquickte sich zudem die Glaubensfrage mit der Tagespolitik, die von Spannungen zwischen Kaiser und Reichsständen geprägt war und den Zusammenhalt des Hl. Römischen Reiches bedrohte. Angesichts der massenhaften Verbreitung von Luthers Schriften verwundert es kaum, daß bereits im Wormser Edikt 1521 ihre Produktion, ihr Verkauf, ihre Lektüre und ihr Besitz verboten und mit harten Strafandrohungen sanktioniert wurden.[8] Karl V. ordnete im gleichen Jahr eine Vorzensur (censura praevia) antikirchlicher und antipäpstlicher Schriften für das ganze Reich an. Weitere Maßnahmen folgten, die jedoch aufgrund des sich verfestigenden bi- bzw. trikonfessionellen Status des Reiches nicht im Sinn der kaiserlichen Religionspolitik durchgesetzt werden konnten.

Im Zuge der Konfessionalisierung erfuhr das Instrumentarium Zensur eine deutliche Ausweitung und es entwickelte sich ein ausgedehntes Netz staatlicher und kirchlicher Zensur(en), welche die Aufsicht über das neue Massenmedium garantieren sollten.[9] Obwohl die Zensurbestimmungen auf der Ebene des Reiches konfessionell neutral angelegt waren, führte die Verpflichtung der Reichsstände zur Bücherkontrolle (eigentlich ein kaiserliches Regal) zu einer konfessionspolitischen Instrumentalisierung der Buchzensur durch die Stände. Philipp von Hessen etwa handhabte sie zum Schutz des Schmalkaldischen Bundes.[10] Die bayerischen Wittelsbacher Fürsten nutzten dagegen im Bündnis mit dem päpstlichen Legaten das Instrumentarium der Zensur, um gegen religiöse Neuerungen vorzugehen.[11] Mit der Verfestigung der konfessionellen Aufteilung der deutschen Territorien wandelte sich – spätestens mit dem Westfälischen Frieden – das Selbstverständnis des Reiches und des Kaisers vom „protector ecclesiae universalis", zum „servator pacis religionis". Zu Konflikten kam es trotzdem wiederholt, da ungeklärt blieb, wie weit die Zuständigkeit der kaiserlichen Behörde in die landesherrlichen Zensurbehörden hineinreichte.

Die Entwicklung der landesherrlichen Zensur verlief in den verschiedenen Territorien trotz konfessionell unterschiedlicher Ausrichtung weitgehend parallel.[12] Allgemein üblich wurde die Überweisung der Vorzensur an die Univ.en: So 1522 in Ingolstadt (Bayern), 1522 Wittenberg, 1543 Leipzig (Kursachsen), 1527 Marburg (Kurhessen). Historisch gesehen hatte sich Bücherzensur ohnehin zunächst an den Univ.en institutionalisiert.[13] Hier wurde Wissen „produziert", hier wurden Bücher geschrieben; Druckereien waren von universitären Aufträgen abhängig, hatten zeitweise das akademische Bürgerrecht inne, waren landesherrlich privilegiert. Die Univ.en besaßen seit dem Mittelalter das unbestrittene Recht, über Thesen zu urteilen und diese zu approbieren. Z. T. wurden sie ausdrücklich mit päpstlichen Privilegien ausgestattet und traten als „apostolica auctoritate haereticae pravitatis inquisitrix" auf – so ein päpstliches Privileg für die Univ. Wien von 1452. In ähnlicher Weise erhielt 1479 die Kölner Univ. das päpstliche Recht, mit geeigneten Mitteln gegen Drucker, Käufer und Leser verwerflicher Schriften vorzugehen.

Die Regelung der universitären Zensur variierte. Teils übte die Theol. Fak. die Zensur für alle Fak.en aus, teils übernahm jede Fak. diese Aufgabe für ihre Publikationen. Daher verwundert es auch nicht, daß die Gattung eines „Index librorum prohibitorum", also eines Katalogs verbotener Bücher, an den Univ. „erfunden" wurde, nämlich in Löwen und Paris.[14] Die Theologieprofessoren der Sorbonne verfertigten als erste eine „schwarze Liste", weil sie sich und nicht den Papst für die Ausübung des theologischen Lehramtes als kompetent erachteten.[15] Der erste Katalog der Pariser Univ. erschien 1545 und enthielt rund 500 verbotene Bücher.[16] Ein Jahr später publizierten die Löwener Prof.en ihren Index mit 700 Nummern.[17] Bevor der erste römische Index Pauls IV. 1559[18] – mit über 1000 Damnationes – gedruckt werden konnte, sollten die beiden Universitätslisten eine Reihe von erweiterten Neuauflagen erleben.

Nach der Jahrhundertmitte, in der heißen Phase der „Konfessionalisierung", entstanden bis zu Beginn des 17. Jh.s in den einzelnen Territorien des Reiches neue Institutionen zur Bücheraufsicht. Mit Hilfe von Mandaten wurde die Zensur geordnet, es kam zur Einführung von Instrumenten zur Kontrolle des Buchmarktes (Buchdruckereid, Indices verbotener Bücher u. a.) sowie zu zahlreichen Zensurprozessen bzw. Bücherkonfiskationen. Dies alles ist nur zu verstehen im übergreifenden Prozeß der Konfessionalisierung als „Fundamentalvorgang" (H. Schilling).[19] Verallgemeinernd kann man sagen[20]: An der Spitze der Zensur stand in der Regel eine Kommission innerhalb der landesherrlichen Regierung, der die Oberaufsicht über den Buchdruck oblag. Sie regelte die Zensur für die unteren Ebenen. Eine wichtige Rolle spielten nach wie vor die Univ.en. Die Aufsicht lag beim jeweiligen Rektor. Die Dekane der vier Fak.en waren mit den Gutachten für ihr jeweiliges Fachgebiet betraut. Ursprünglich scheint die Theol. Fak. die alleinige Zensurkompetenz ausgeübt zu haben. Die Zensurtätigkeit beschränkte sich allerdings nicht nur auf Schriften von Universitätsmitgliedern, sondern wurde auch auf Bücher anderer Druckorte ausgeweitet. Das Miteinander von Univ. und frühmodernem Staat überdauerte – trotz mancher Konflikte und Kompetenzprobleme – aufgrund ähnlicher Interessen bis zur Aufklärung. Die primär staatlich verstandene Zensur sollte die Religion und ihre Institutionen, die politische Ordnung, die gute Sitten und die Ehre des Einzelnen als fundamentale Rechtsgüter schützen. Doch gehörte auch die Ausräumung wissenschaftlicher Irrtümer, grammatikalischer und orthographischer Fehler sowie die Korrektur unsachgemäß ausgeführter amtlicher Druckschriften zum Aufgabengebiet.

War schon die landesherrliche Zensur protestantischer Staaten – etwa Kursachsens – zugleich auch eine konfessionelle, d. h. lutherische Zensur, so entfaltete sich die katholische Zensur im Reich noch sehr viel stärker. Denn in „katholischen" Gebieten sah man sich in einer durch den Protestantismus hervorgerufenen Defensivposition, während die Stoßrichtung der kursächsischen Zensur etwa zunächst nicht der Katholizismus, sondern ein (Krypto-)Calvinismus war, der abgewehrt werden sollte.[21] Bayern leitete 1522 mit einem Religionsmandat die Gegenreformation ein. Als im April 1524 die Zensurhoheit reichsweit an die Landesherren ging, schlossen sich Anfang Juli desselben Jahres mehrere katholische Fürsten und Bischöfe, unter ihnen auch die bayerischen Herzöge, mit dem päpstlichen Legaten in der sogenannten „Regensburger Einung" zu einem Bündnis gegen die religiösen Neuerungen zusammen. Man verabredete die Einführung der Vorzensur, die in Bayern von einer staatlichen Kommission ausgeübt wurde. Im katholischen Bereich trat neben die

[8] Bernd Moeller, Die frühe Reformation als Kommunikationsprozeß, in: Ders., Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte, hg. von Johannes Schilling, Göttingen 2001, 73–90, hier 77.

[9] Einen gerafften Überblick bietet Dominik Burkard, Repression und Prävention. Die kirchliche Bücherzensur in Deutschland (16.–20. Jahrhundert), in: Hubert Wolf (Hg.), Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit, Paderborn 2001, 305–327. Danach das Folgende.

[10] Thomas Sirges / Ingeborg Müller, Zensur in Marburg 1538–1832. Eine lokalgeschichtliche Studie zum Bücher- und Pressewesen, Marburg 1984, 9.

[11] Vgl. Helmut Neumann, Staatliche Bücherzensur und -aufsicht in Bayern von der Reformation bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts, Heidelberg u. a. 1977, 7.

[12] Vgl. etwa Hilger Freund, Die Bücher- und Pressezensur im Kurfürstentum Mainz von 1486–1797, Karlsruhe 1971; Neumann, Staatliche Bücherzensur; Wolfgang Wüst, Censur als Stütze von Staat und Kirche in der Frühmoderne. Augsburg, Bayern, Kurmainz und Württemberg im Vergleich, München 1998; Hans-Peter Hasse, Zensur theologischer Bücher in Kursachsen im konfessionellen Zeitalter. Studien zur kursächsischen Literatur- und Religionspolitik in den Jahren 1569 bis 1575, Leipzig 2000.

[13] Vgl. Burkard, Repression, 312; Hasse, Zensur, 62f.

[14] Vgl. Herman H. Schwedt, Der römische Index der verbotenen Bücher, in: HJ 107 (1987), 296–314, hier 296f.

[15] Zum Problem vgl. die Überlegungen bei Max Seckler (Hg.), Lehramt und Theologie. Unnötiger Konflikt oder heilsame Spannung?, Düsseldorf 1981.

[16] Le Catalogue des livres censurez par la faculté de Theologie de Paris, Paris 1544. Abgedruckt bei Jésus Martínez De Bujanda, Index de l'Université de Paris 1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556, Sherbrooke 1985, 445–472.

[17] Edictum Caesareae Maiestatis promulgatum anno salutis MDXLVI. Praeterea Catalogus & declaratio librorum reprobatorum a Facultate Sacrae Theologie Lovaniensis Academie Iussu & ordinatione prenominatae MC., Lovanii MDXLVI. Abgedruckt bei Jésus Martínez De Bujanda, Index de l'Université de Louvain 1546, 1550, 1558, Sherbrooke 1986, 387–422.

[18] Index auctorum et librorum, qui ab Officio Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis caveri ab omnibus et singulis in universa Christiana Republica mandantur, sub censuris contra legentes, vel tenentes libros prohibitos in Bulla, quae lecta est in Coena Domini expressis et sub aliis poenis in Decreto eiusdem Sacri Officii contentis, Romae 1559. Dazu Heinrich Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte, 2 Bde, Bonn 1883–1885, hier Bd 1, 258–300; Jésus Martínez De Bujanda, Index de Rome 1557, 1559, 1564. Le premiers index romains et l'index du Concile de Trente, Sherbrooke 1990, insbes. 35–50, 117–142, 261–716, 753–801.

[19] Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft. Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Wolfgang Reinhard/Ders. (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung, Gütersloh 1995, 1–47, hier 4.

[20] Vgl. am Beispiel Kursachsens: Hasse, Zensur, 58–68.

[21] Ebd., 15.

Tätigkeit der staatlichen Institutionen die Zensur des Papstes, der Bischöfe und der Orden, was auf lange Sicht – trotz Überschneidungen und einer gewissen Arbeitsteilung (Gutachtertätigkeit der Ordinariate und Jesuiten für staatliche Stellen) – zu einer zumindest theoretischen Verschärfung und Forcierung literarischer Kontrolle führte.[22]

Die landesherrliche Zensur wurde allerdings aus der Sicht des Kaisers keineswegs immer zufriedenstellend ausgeübt. So sah sich das Reich wiederholt gezwungen, auf Reichstagen und in Reichspolizeiordnungen schärfere Bestimmungen zu erlassen.[23] Mit der Überwachung der landesherrlichen Zensurtätigkeit wurden verschiedene kaiserliche Organe betraut: Der Fiskal beim Reichskammergericht hatte die säumigen Landesherren anzuzeigen und durch das Reichskammergericht hart bestrafen zu lassen. Eine ähnliche Aufgabe übernahm beim Reichshofrat der Reichshoffiskal. Dieses höchste Gremium übte wiederum Druck auf einen Landesherrn oder eine Reichsstadt aus, gegen eine bestimmte Schrift oder einen Autor vorzugehen. 1577 erhielten die kaiserlichen Organe das Recht, sich unmittelbar eines Falles anzunehmen, wenn sie der Meinung waren, es liege ein Verstoß gegen die Reichsgesetze vor oder der zuständige Landesherr habe nicht eingegriffen. Seit 1663 widmete sich auch eine Reichstags-Polizeikommission der Überwachung des Schrifttums.

Einen Sonderfall bildete die Kontrolle der Frankfurter Buchmesse. Hier wurde zwischen 1567 und 1597 eine Kaiserliche Bücherkommission eingerichtet, die bis zum Ende des deutschen Reiches eine bedeutende Rolle spielte. Ihr unterstand die Kontrolle über die vorgenommene Vorzensur, über Buchdruckereien, Stände und Händler. Sie mußte ferner Nachzensur ausüben und ggf. Bücher konfiszieren. Sie hatte für die Abgabe der Pflichtexemplare durch die Buchdrucker und für die Aufnahme aller auf der Messe feilgebotenen Schriften in den Messekatalog zu sorgen. Der kaiserliche Bücherkommissar nahm insofern eine Sonderstellung ein, als er einerseits Beauftragter des Reiches und somit kaiserlicher Beamter, zugleich aber – in aller Regel – katholischer Domherr des Frankfurter St. Bartholomäusstifts war. Darüber hinaus wurde der Bücherkommissar von der Römischen Kurie meist auch zum Apostolischen Bücherkommissar ernannt. Das heißt, er stand in einem zumindest doppelten, für alle Seiten nicht unproblematischen Abhängigkeitsverhältnis.

Wie komplex dieses ganze „System" von Inquisition und Buchzensur funktionierte, konnte vor kurzem anhand des Mainzer Exegeten Johann Lorenz Isenbiehl („Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel") gezeigt werden.[24] Dieser theologische Zensurfall ist für die Erforschung der kirchlichen und staatlichen Bücherzensur deswegen besonders interessant, weil er sich auf den verschiedensten Zensurebenen (Territorialstaat, Reich, Bistum, deutsche Kirche, Römische Kurie) abspielte. Nahezu alle kirchlichen und staatlichen Zensurinstanzen samt Helfershelfer waren involviert, alle Zensurarten (Präventiv-, Repressivzensur) und Methoden normativer Einflußnahme (Inquisition, Politik, Presse) kamen zum Einsatz. Die einzelnen Ebenen, Instanzen und Methoden ergänzten, überlappten und beeinflußten sich gegenseitig. Deutlich wird zugleich, wie stark die römische (päpstliche) Zensur einerseits auf die Akteure vor Ort angewiesen war, andererseits aber von diesen auch instrumentalisiert wurde.

III. Römische Zensur

Zwar hatte man bereits 1501[25] die Gefahren des Buchdrucks für das kirchliche Wissensmonopol erkannt und von Rom aus die deutschen Bischöfe zur Kontrolle des sich entwickelnden Buchmarktes durch Präventivzensur mittels Imprimatur und Verdammung bereits gedruckter Bücher ex post aufgefordert, diese Vorschrift schließlich auch auf dem fünften Laterankonzil (1515) auf die Gesamtkirche ausgedehnt[26]; zwar hatte man nach langem Taktieren wegen der anstehenden Kaiserwahl in der Bulle „Exsurge Domine" vom 15. Juni 1520 Luthers Schriften in gewohnter Weise dem Feuer übergeben und die Durchführung dem weltlichen Arm überlassen[27] – aber die Umsetzung funktionierte nicht mehr. Luthers Ideen wie der Buchdruck überhaupt breiteten sich weiter unkontrolliert aus. Erst Anfang der vierziger Jahre scheint man in Rom das Medium Buch als das eigentliche Erfolgsgeheimnis der inzwischen die Existenz der Catholica selbst bedrohenden Reformation entdeckt zu haben. Jetzt erst fiel die Reaktion umfassend aus: Am 21. Juli 1542 gründete Paul III. die „Hl. Römische und Universale Inquisition", deren Hauptaufgabe die Bekämpfung der Häresie und konsequente Überwachung ihres Haupttransportmittels Buch war.[28] Victor Conzemius bezeichnet die römische Inquisition in ihrem Kampf gegen die lutherisch-protestantische Infiltration in Italien als „fortschrittliches modernes Rechtsinstitut" und als die mildeste aller Inquisitionen[29]. 1571 folgte die Gründung der „Indexkongregation"[30], die sich ausschließlich mit der umfassenden Kontrolle des explodierenden Buchmarktes zu beschäftigen hatte und somit die Tätigkeit der auf dem Konzil von Trient 1562 eingesetzten Zensurkommission in institutionalisierter Form fortführen sollte.[31]

Bis Januar 1998 lag der Schleier des Geheimnisses über der Tätigkeit von Indexkongregation und römischer Inquisition, weil die Archive beider für die Buchzensur zuständigen römischen Dikasterien, die sich in der Obhut der Kongregation für die Glaubenslehre befinden, der Forschung nicht zugänglich waren.[32] Man war weitgehend

[22] Neumann, Bücherzensur, 34–37.

[23] Vgl. Ulrich Eisenhardt, Die Aufsicht über Buchdruck, Buchhandel und Presse im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (1496–1806). Ein Beitrag zur Geschichte der Bücher- und Pressezensur, Karlsruhe 1970, 29–34.

[24] Dominik Burkard, Exegese zwischen Aufklärung und Inquisition. Johann Lorenz Isenbiehls „Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel" (1778) als Testfall historisch-kritischer Schriftauslegung, habil. masch., Münster 2003, 783 S.

[25] Am 1. Juni 1501 erließ Alexander VI. die Bulle „Inter multiplices". Dort heißt es: „Die Buchdruckerkunst ist sehr nützlich, sofern sie die Vervielfältigung bewährter und nützlicher Bücher erleichtert; sie würde aber sehr schädlich werden, wenn sie zum Drucken verderblicher Schriften mißbraucht würde. Darum müssen die Drucker durch geeignete Mittel angehalten werden, das Drucken solcher Schriften zu unterlassen, welche dem katholischen Glauben zuwider oder geeignet sind, dem Gläubigen Anstoss zu geben. Da nun Wir, die Wir dessen Stelle auf Erden vertreten, der vom Himmel herabkam, um die Gemüther der Menschen zu erleuchten und die Finsterniss der Irrthümer zu zerstreuen, durch zuverlässige Berichte erfahren haben, dass in verschiedenen Gegenden, namentlich in den Kirchenprovinzen Köln, Mainz, Trier und Magdeburg sehr viele Bücher und Tractate, welche verschiedene Irrthümer und verkehrte Dogmen, auch solche, die der heiligen christlichen Religion feindselig sind, enthalten, gedruckt worden sind und noch fortwährend gedruckt werden, und da Wir einem so abscheulichen Uebel ohne weitern Verzug entgegenwirken wollen, wie Wir nach dem Uns von oben anvertrauten Hirtenamte verpflichtet sind: so verbieten Wir kraft apostolischer Autorität durch gegenwärtiges allen in den besagten Kirchenprovinzen wohnenden Druckern und ihren Gehülfen bei Strafe der Excommunicatio latae sententiae und bei einer von Unseren ehrwürdigen Brüdern, den Erzbischöfen von Köln (...) oder ihren Generalvicaren oder Officialen je für ihre Provinz festzusetzenden und für die apostolische Kammer einzuziehenden Geldstrafe, fortan Bücher, Tractate oder Schriften irgendwelcher Art zu drukken oder drucken zu lassen ohne vorherige Befragung der besagten Erzbischöfe, Generalvicare oder Officiale und ohne eine von diesen unentgeltlich zu ertheilende specielle und ausdrückliche Erlaubniss, wobei Wir es letzteren zur Gewissenspflicht machen, ehe sie eine solche Erlaubniss ertheilen, die zu druckenden Bücher sorgfältig zu prüfen oder von kundigen und katholischen Männern prüfen zu lassen und dafür zu sorgen, dass nichts gedruckt werde, was dem orthodoxen Glauben zuwider, gottlos oder ärgernissgebend ist (...)". Zit. nach Reusch, Index, Bd 1, 54.

[26] Die am 3. Mai 1515 verkündete Bulle „Inter solicitudines" bestimmte: „Es soll fortan auf ewige Zeiten niemand ein Buch oder eine Schrift in Unserer Stadt oder in irgendwelchen anderen Städten und Diöcesen drucken oder drucken zu lassen wagen, wenn sie nicht in Rom durch Unsern Vicar oder den Magister Sacri Palatii, in anderen Städten und Diöcesen durch den Bischof oder einen andern in der Wissenschaft der zu druckenden Schrift bewanderten, von dem Bischof zu beauftragenden Mann und durch den Inquisitor der Stadt oder Diöcese, worin das Buch gedruckt werden soll, sorgfältig geprüft und durch ihre eigenhändige Unterschrift, – die bei Strafe der Excommunication unentgeltlich und ohne Verzug zu geben ist, – gutgeheissen worden (...)". Zit. nach Reusch, Index, Bd 1, 55f.

[27] Vgl. ebd., Bd 1, 66; Francesco Beretta, Galilée devant le Tribunal de l'Inquisition. Une relecture des sources, Fribourg 1998, 93–163.

[28] Die Bulle findet sich abgedruckt in: Magnum Bullarium Romanum seu ejusdem Continuatio 1, Rom 1638, 762f. In der Bulle selbst ist nicht ausdrücklich von häretischen Büchern die Rede, doch macht ein am 12. Juli 1543 erlassenes Edikt an die Generalinquisitoren deutlich, daß die Unterdrükkung häretischer Bücher ganz selbstverständlich zur Aufgabe der Inquisition gehörte. Dazu Reusch, Index, Bd 1, 170f.

[29] Victor Conzemius, Die Inquisition als Chiffre für das Böse in der Kirche, in: StZ 10 (1999), 651–668, hier 655.

[30] Wurde früher davon ausgegangen, die Indexkongregation sei „vivae vocis oraculo" gegründet worden (vgl. Paul Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts. Mit besonderer Berücksichtigung Deutschlands, Bd 1, Berlin 1869, 452), so ist heute die vom 4. April 1571 datierende Konstitution „In apostolicae", mit der die Kongregation errichtet wurde, bekannt. Vgl. Francis X. Blouin Jr. (Hg.), Vatican Archives. An Inventory and Guide to Historical Documents of the Holy See, New York–Oxford 1998, 80.

[31] Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Bd IV/1, Freiburg–Basel–Wien 1975, 94f u. ö.

[32] Zur Apertura vgl. Accademia nazionale dei Lincei/Congregazione per la Dottrina della Fede (Hg.), L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano (Roma, 22 gennaio 1998), Rom 1998; Alejando Cifres, Das historische Archiv

auf Vermutungen, Spekulationen und kühne Hypothesen angewiesen. In mühsamen und umständlichen Rekonstruktionen konnten ohne Benutzung des Archivs wenigstens einige Verfahren des 19. Jh.s aufgearbeitet werden. Stellvertretend sei hier auf die Fälle Georg Hermes[33] und Johannes Evangelist Kuhn[34] hingewiesen. Die Tätigkeit von römischer Inquisition und Indexkongregation bot sich eher als Sujet für Romane und Polemiken[35] denn für historische Studien an.[36] Die zugänglichen Archive der zahlreichen lokalen italienischen Inquisitionen, die es in fast allen Bischofsstädten gab, ermöglichten immerhin erste Rückschlüsse auf die Tätigkeit der römischen Zentrale.[37] Zahlreiche Causen, die in Rom anhängig waren, blieben dennoch gänzlich unbekannt, weil nur im Falle eines ausdrücklichen Schuldspruchs (Prohibeatur oder Damnatur) das Urteil der beiden Kongregationen mittels der an den Türen der römischen Hauptkirchen angeschlagenen Dekrete publiziert wurde.[38] Alle paar Jahrzehnte wurden diese Urteilsplakate, die in der Regel fünf bis zehn Bücherverbote enthielten, mehr oder minder vollständig in dem eigentlichen Index in Buchform gesammelt.[39] Bei Freispruch, Vertagung oder wenn sich ein Fall im Sande verlief – was gar nicht so selten vorkam – drang dagegen kaum einmal etwas an die Öffentlichkeit.

1. Die Bestände des Archivs

Nach Öffnung der Akten zeigt sich: Die mit hohem Anspruch und weitgehend kontinuierlich durchgeführte kirchliche Zensurtätigkeit hat seit dem 16. Jh. ein einmaliges Archiv neuzeitlicher Wissenskultur – mit negativem Vorzeichen – entstehen lassen. Nirgendwo sonst findet man über 400 Jahre die Auseinandersetzung einer Institution mit der Neuzeit so dokumentiert wie hier. Trotz ihres wechselvollen Schicksals, namentlich der Verschleppung nach Paris unter Napoleon in den Jahren 1810/11, und ihres komplizierten Rücktransportes, haben die Archivbestände, die sich auf die Bücherzensur beziehen, kaum gelitten.[40]

Das Archiv der Indexkongregation ist nahezu komplett erhalten geblieben. Die wichtigste Serie der Protocolli in 143 Bden dokumentiert die eigentliche Arbeit der Kongregation und bildet das „offizielle" Material der Congregatio Indicis; die „Protocolli" enthalten in der Regel Geheimgutachten, kurzgefaßte Sitzungsprotokolle mit den Voten der Konsultoren und Kardinäle, „Relazioni alla Santità di Nostro Signore" sowie Entwürfe und Drucke der Urteilsdekrete in Plakatform, mitunter auch Beiakten (Briefwechsel, Denunziationsschreiben u. ä.). Sammlungen derartiger Beiakten finden sich auch in den acht Bden „Atti e Documenti" (19. Jh.), die der letzte Indexsekretär P. Esser OP zu Beginn des 20. Jh.s zusammenstellte. Von Bedeutung sind darüber hinaus die 24 Diarien (1571–1917); sie geben im wesentlichen die Sitzungen der Kongregation, die Kurzfassung der Urteile und z. T. andere wichtige Ereignisse wieder. Die neun Bde umfassenden „Causes Célèbres" (19. Jh.) beinhalten u. a. große Indexfälle wie Lamennais, Rosmini und Günther oder andere thematische Sammlungen.

Das Archiv des Sanctum Officium umfaßt den disparaten Aufgaben dieser Kongregation entsprechend verschiedene Serien. Für die Bücherzensur einschlägig ist v. a. der Bestand „Censura librorum" (1570–1967).[41] Die bis 1922 zugänglichen Bde dokumentieren in der Regel zehn bis 15 Causen, wobei alle einen Fall betreffenden Akten in einem Faszikel zusammengebunden sind. Ergänzend sind die „Acta Sancti Officii" (1548–1967) heranzuziehen, die in „Form eines lakonischen Ergebnisprotokolls"[42] die Dekrete festhalten. Hier handelt es sich um alle Beschlüsse der wöchentlichen Sitzungen der Inquisition. Die Zensurfälle nehmen dabei nur einen geringen Raum ein. Meist geht es um Glaubensfragen aller Art, namentlich die sogenannten „Dubbi" über verschiedene Sakramente, Verfehlungen wie Homosexualität (stets „il pessimo" genannt) oder „falso mysticismo".[43] Auch die Selbstverwaltung der Inquisition als Staat im Staat spielt eine bedeutende Rolle. Schließlich sind eine Reihe von Bden aus der „Stanza Storica" – einem Sammelbestand im sog. Historischen Saal des Archivs – für Zensurfragen relevant. Hier wurden Materialien unterschiedlichster Thematik und Provenienz von „historischer" Bedeutung verwahrt, u. a. auch große theologische Zensurfälle, die eigentlich in die chronologische Serie der Censura Librorum gehören.

Ein weiteres für unsere Fragestellung zentrales Archiv muß bislang als verschollen gelten. Es handelt sich um die Akten des sog. „Magister Sacri Palatii"[44], des Hoftheologen des Papstes. Dieser war nicht nur für die Buchzensur in Rom und im Kirchenstaat zuständig, sondern gehörte ex officio den Kongregationen des Index und der Inquisition an. Er vertrat in der Regel den päpstlichen Standpunkt in den Sitzungen, konnte aber auch selbständig Bücherverbote erlassen. Da der Magister immer ein Dominikaner aus dem Konvent Santa Maria sopra Minerva war, stand zu vermuten, daß sein Archiv sich dort erhalten hätte. Dies ist aber leider nicht der Fall. Vermutlich ruht es noch immer in den Privaträumen des Papstes im Vatikanischen Palast.

2. Die Aufgabe von Index und Inquisition

Wie im Reich und in den einzelnen Territorien basierte auch die römische Zensur letztlich auf prekären institutionellen Gegebenheiten. Die jeweiligen Kompetenzbereiche der Inquisition[45], deren Hauptaufgabe im 16. Jh. zunächst die Bekämpfung der protestantischen Häresie und die konsequente Überwachung ihres Haupttransportmittels Buch war, und der Indexkongregation[46] als eigener Instanz für die Repressivzensur waren keineswegs klar und eindeutig. De facto bestand eine Konkurrenz der Indexkongregation zum (übergeordneten) Sanctum Officium und zum (beiden Kongregationen ex officio angehörigen) Magister Sacri Palatii, die im Pontifikat Clemens VIII. in harten Konflikten kulminierte (v. a. in der Talmudfrage).[47] Während das Sanctum Officium als „Suprema Congregatio" einen

der Kongregation für die Glaubenslehre in Rom, in: HZ 268 (1999), 97–106; Herman H. Schwedt, Das Archiv der römischen Inquisition und des Index, in: RQ 93 (1998), 288–301; John Tedeschi, Gli archivi dispersi dell'Inquisizione romana, in: Ders. (Hg.), Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana, Mailand 1997, 25–33, 203–221 [Anmerkungen].

[33] Herman H. Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert, Rom 1980.

[34] Hubert Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit, Mainz 1992.

[35] Es sei lediglich auf Voltaires „Candide ou l'optimisme" oder die Figur des Großinquisitors in „Die Brüder Karamasow" von Dostojewskij verwiesen. Vgl. auch Conzemius, Inquisition, 651–668.

[36] Dabei wurde meist übersehen, „daß die Inquisition primär ein Phänomen der Gesellschaft und nicht der Kirche war" (Henry Kamen). Zit. nach ebd., 665.

[37] Vgl. etwa Andrea Del Col/Giovanna Paolin (Hg.), L'inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche. Atti del seminario internazionale Trieste, 18–20 maggio 1988, Rom 1991.

[38] Im Rahmen eines von mir geleiteten Forschungsprojekts wird eine Edition aller vom Sanctum Officium und der Indexkongregation erlassenen Bücherverbote („Bandi") vorbereitet. Der erste, das 19. Jh. umfassende Bd, ist nahezu abgeschlossen.

[39] Zu den wichtigeren römischen Indizes gehören die von 1559, 1564 (Trienter Index), 1590, 1596, 1664, 1758, 1835, 1900. Einen Überblick über die Indizes bis 1885 bietet Reusch, Index, Bd 1, VIIf und II, VIIIf; vgl. außerdem die Publikationsreihe von Jésus Martínez Bujanda: „Index des Livres interdits".

[40] Dazu vorläufig Schwedt, Archiv, 289–292; Cifres, Archiv, 97–106.

[41] Dazu Herman H. Schwedt, Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher in den Jahren 1965–1966, in: Papst Paul VI. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1897–1997. Vorträge des Studientages am 29. November 1997 in Aachen, hg. v. Geschichtsverein für das Bistum Aachen, Neustadt a. d. Aisch 1999, 45–111.

[42] Schwedt, Archiv, 270.

[43] Vgl. etwa die Vorgänge im römischen Kloster San Ambrogio, in die auch Joseph Kleutgen SJ (1811–1883), Konsultor der Indexkongregation und Beichtvater im Kloster, involviert war. Nach einem Prozeß vor dem Sanctum Officium wurde das Kloster aufgehoben und Kleutgen zu fünfjähriger Haft in den Zellen der Inquisition verurteilt. Doch milderten die Kongregation und später auch der Papst das Urteil. Dazu vorläufig: Konrad Deufel, Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms Joseph Kleutgens. Darstellung und neue Quellen, München 1976, 56–63; Hubert Wolf, Gustav Adolf zu Hohenlohe-Schillingsfürst. Kurienkardinal. Freiburger Erzbischofskandidat und Mäzen 1823–1896, in: Gerhard Taddey/Joachim Fischer (Hg.), Lebensbilder aus Baden-Württemberg 18, Stuttgart 1994, 350–375, hier 355f. Eine ausführliche Studie über den Fall ist in Vorbereitung.

[44] Zum Amt des Magisters Sacri Palatii vgl. Angela Adriana Cavarra, La Biblioteca Casanatense a difesa dell'ortodossia: bibliotecari e theologi domenicani, segretari dell'Indice e maestri del Sacro Palazzo, in: Dies., (Hg.), Inquisizione e Indice nei secoli XVI–XVII. Controversie teologiche dalle raccolte casanatensi, Vigevano u. a. 1998, 1–5.

[45] Dazu Del Col/Paolin (Hg.), L'inquisizione.

[46] Dazu Silvana Seidel-Menchi, La Congregazione dell'Indice, in: L'Apertura degli archivi del Sant'Uffizio Romano. Roma Accademia dei Lincei, Rom 1998, 31–45.

[47] Vgl. Marina Caffiero, I libri degli Ebrei. Censura e norme della revisione in una fonte inedita, in: Cristina Stango (Hg.), Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento: atti del Convegno, 5 marzo 1999/VI. Giornata Luigi Firpo, Florenz 2001, 203–223; Fausto Parente, The Index, the Holy Office and the Condemnation of the Talmud and Publication of Clement VIII's Index, in: Gigliola Fragnito (Hg.), Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy, Cambridge 2001, 163–193.

großen Stab an Mitarbeitern hatte, fristete die Indexkongregation bis zu ihrer Rückholung in die Inquisition im Jahr 1917 mehr oder weniger ein subordinäres Dasein als Hilfskommission derselben: Sie war im wesentlichen eine „Ein-Mann-Behörde", die von einem Sekretär aus dem Dominikanerorden geleitet wurde. Dieser hatte die Vermittlung zwischen den Kardinälen der Kongregation und dem fluktuierenden Kreis unbezahlter Gutachter, den Konsultoren, zu leisten. Dadurch wuchs dem quasi nicht kontrollierbaren Sekretär eine gewaltige Macht zu.[48] Auch wenn die Bedeutung der beiden Kongregationen innerhalb der kurialen Rangfolge einen anderen Eindruck vermittelt, so war die Bedeutung der Indexkongregation für die Buchzensur de facto doch weitaus größer. Zwar wurden viele „Kapitalfälle" tatsächlich im Sanctum Officium verhandelt, zumindest für das 19. Jh. läßt sich jedoch nicht behaupten, die „Suprema Congregatio" habe die größeren Zensurfälle gesichert. Vielmehr kristallisiert sich zunehmend heraus, daß sich das Sanctum Officium eher den innertheologisch relevanten Büchern zuwandte, zumal dann, wenn es sich um Schriften von Priestern handelte, gegen die selbst noch ein Prozeß angestrengt wurde, d.h. wenn die anderen „Tätigkeitsbereiche" der Behörde gefragt waren.

Trotz der genannten, anfangs v.a. antiprotestantischen Zielrichtung von Hl. Officium und Indexkongregation, die auch aus den einschlägigen päpstlichen Bullen und Instruktionen deutlich wird[49], zeigt eine erste Analyse der Akten beider Dikasterien, daß es schon im 16. Jh. nicht nur um den „rechten Glauben" ging, sondern um eine Totalkontrolle des gesamten Buchmarktes mit all seinen Sparten. Was die zehn Trienter Indexregeln[50] fordern, wurde nicht nur in jeder neuen Indexausgabe wieder eingeschärft, sondern in Rom radikal umgesetzt. So sind von Häresiarchen wie Luther, Calvin, Zwingli u.a. „alle Bücher ohne Ausnahme verboten" – auch wenn sie überhaupt nichts mit Glauben und Religion zu tun haben (Regel 2). „Libri, qui res lascivas, seu oscenas (...) tractant (...) omnino prohibentur" (Regel 7). Auch das Lesen der Bibel in der Volkssprache bringt wegen der „temeritas" (Verwegenheit) der Menschen mehr Schaden als Nutzen und ist deshalb zu verbieten (Regel 4). Andererseits rang man innerhalb der römischen Zensurbehörden zwischen 1571 und ca. 1610 durchaus um eine kohärente Beurteilung des „grauen Bereiches" zwischen den konfessionellen Extremen, wie er sich etwa in den Werken des Erasmus von Rotterdam[51], aber auch in der volkssprachlichen Literatur darstellte.[52] Heikle Fragen stellten sich insbesondere hinsichtlich der volkssprachlichen Bibelübersetzungen[53] und des Talmuds. Die Extreme der Zensurpolitik waren durch den Index Pauls IV. von 1559 und dem „milden" tridentinischen Index von 1564 markiert. Die Politik schwankte in der Folge: Die Inquisition favorisierte „ihren" Index von 1559, die Indexkongregation hielt sich – trotz intransigenter Phasen etwa unter Sixtus V. – im ganzen eher an das tridentinische Vorbild, wurde ihrerseits aber von Päpsten wie Clemens VIII. zu noch größerer Milde gemahnt. Der Indexkongregation gelang es aufgrund innerer Schwierigkeiten und der Übergriffe der Inquisition und der Päpste erst 1596, also nach 25 Jahren Arbeit, die Promulgation eines aktualisierten römischen Index durchzusetzen.[54]

Das Ziel einer umfassenden Totalkontrolle des Buchmarktes tritt am deutlichsten zutage nicht in den versuchten oder faktisch erfolgten Indizierungen, sondern in den umfassenden Expurgationsprogrammen, welche die Indexkongregation in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens durchzuführen beabsichtigte. So findet sich im zweiten Bd der Protocolli eine ausführliche Liste mit „zu reinigenden Büchern", die entweder einen „häretischen" Hg. bzw. Übersetzer oder einen häretischen Verleger bzw. Drucker oder auch nur einen häretischen Verlagsort (wie Leipzig, Basel oder Tübingen) ihr eigen nannten. Zu den Häretikern gehörten selbstredend nicht nur Lutheraner oder Reformierte, sondern durchaus und v.a. Erasmus von Rotterdam und andere – aus römischer Sicht – „laue" Katholiken. Diese wurden z.T. sogar als gefährlicher als die protestantischen Häretiker angesehen. Auf diesem Expurgationskatalog[55] stehen u.a. die kritischen, vorwiegend protestantischen Ausgaben der Kirchenväter von Ambrosius über Irenäus und Tertullian bis Thomas von Aquin, die medizinischen Standardwerke von Hippokrates, Galenus, Avicenna oder Paracelsus, in der philosophischen Sektion selbstredend neben vielen anderen Aristoteles und Platon, im Bereich der Historiographie neben zahlreichen Chronologien Theodoret, Philo, Herodot, Thukydides, Euseb von Caesarea oder die Cosmographie Sebastian Münsters, sämtliche mathematische Standardwerke sowie im Bereich der Klassikerausgaben etwa Cicero, Ovid, Virgil, Horaz, Sallust, Sokrates, Homer und viele andere.

Die ersten 15 bis 20 Bde der Protocolli-Serie[56] belegen, daß es nicht nur beim Programm einer Totalkontrolle blieb. Hier finden sich unzählige Zensuren zur Expurgation der genannten Werke. Heilige, Kirchenväter, Kardinäle und sogar Päpste waren von der Überwachung keineswegs ausgeschlossen. Auch der spätere Kopf der römischen Inquisition, Kardinal Robert Bellarmin, konnte nicht verhindern, daß er selbst auf dem Index landete. Die Versuche des Kardinalinquisitors, von der Schwarzen Liste wieder gestrichen zu werden, gehören zu den unterhaltsamsten Episoden der römischen Indexgeschichte. Papst Pius II. wurde postum auf den Index gesetzt. Er findet sich dort freilich nicht unter seinem Papstnamen, sondern unter Piccolomineus Aeneas Silvius.[57]

Doch stieß die Zensur auch an ihre Grenzen: In den 1570er Jahren wurden postum Expurgationsverfahren zu den Werken der Kardinäle Contarini und Cajetan eröffnet, die dem nachtridentinischen theologischen Standard angepaßt werden sollten. Bei dem „evangelistischen" Reformtheologen Contarini stand – wenig verwunderlich – dessen vermittelnde Rechtfertigungslehre im Mittelpunkt, während Cajetan durch seine mitunter wenig „orthodoxe" Thomasdeutung Anstoß erregt hatte. Gerade das Erbe des Aquinaten galt es aber im Sinne der erneuerten Scholastik besonders treu zu hüten. Zudem hatte Cajetan durch seine Schriftkommentare, die den Vulgatatext und die Auslegungstradition kritisierten, Anstoß erregt. Die beiden Expurgationsprojekte Cajetan und Contarini zeigen aber, daß die theologische Konfessionalisierung und Uniformierung schnell an ihre Grenzen stieß. Das vortridentinische theologische „Erbe" blieb ein Unruhefaktor, den man aufgrund einer inneren Dialektik der gegenreformatorischen Zensur nicht völlig ausschalten konnte, wenn man die eigene, traditionsverbundene Position nicht beschädigen wollte. Unter Pius V. verfolgte man zwar das Projekt einer thomistischen Engführung der Tradition, mußte aber bald erkennen, daß der Aquinate nicht immer in sich konsistent und die Kritik seines Kommentators Cajetan zuweilen nicht von der Hand zu weisen war.[58]

Insgesamt scheiterte die expurgative Zensur, die ursprünglich als „liberales" Mittel dazu dienen sollte, nützliche Bücher von Protestanten und katholischen Abweichlern zu reinigen und somit für Katholiken nutzbar zu machen. Die Aufgabe der Erstellung eines „Index expurgatorius" wurde schließlich 1604 der Indexkongregation entzogen und dem Magister Sacri Palatii übertragen, der 1607 einen Index zu nur ca. 50 Werken vorlegte. Dieser wurde 1612 intern von der Inquisition suspendiert. Die römischen Bemühungen in diesem Bereich konnten sich also nicht entfernt mit denen der spanischen Inquisition messen, die 1614 einen etwa 1000seitigen Index expurgatorius drucken ließ.[59]

Das römische Programm einer Totalkontrolle des Buches scheiterte auch in anderer Hinsicht. Konsultoren und Kardinäle von Index und Inquisition sahen bald ein, daß der Bücherberg von Jahr zu Jahr wuchs und eine Bewältigung sich mehr und mehr als illusorisch erwies, zumal man sich nicht auf die philosophische und theologische Buchproduktion beschränken wollte. Bereits 1571, dem Jahr der Gründung der Indexkongregation, formulierte der Jesuit Johannes Flander in einem Gutachten resigniert den Generalzweifel am Index

[48] Vgl. Hubert Wolf/Dominik Burkard/Ulrich Muhlack, Rankes „Päpste" auf dem Index. Zwischen Dogma und Historie, Paderborn u.a. 2003, 101f.

[49] Vgl. Hinschius, System, Bd 1, 448–455.

[50] Dazu Reusch, Index, Bd 1, 330–341.

[51] Vgl. Silvana Seidel Menchi, Erasmus als Ketzer. Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts, Leiden u.a. 1993.

[52] Vgl. Maria Antoinette Passarelli, Ein Beispiel für die Zensur vulgärsprachlicher Texte. Simone Fornaris Kommentar zum *Orlando Furioso*, in: Wolf (Hg.), Inquisition, 279–291.

[53] Gigliola Fragnito, La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471–1605), Bologna 1997.

[54] Vittorio Frajese, La politica dell'Indice dal Tridentino al Clementino (1571–1596), in: Archivio italiano per la storia della pietà 11 (1998), 269–356.

[55] De librorum expurgatione facienda et quis ordo servandus videtur. Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (künftig ACDF), Index, Prot B [IIa-2] fol. 205–209.

[56] ACDF, Index, Prot A–S.

[57] ACDF, Index, Prot C, 198ff.

[58] Zum ganzen: Claus Arnold, Kirchliche Zensur und theologische Rezeption. Die postume Expurgation der Werke Cajetans und Contarinis und das theologische Profil der römischen Kongregationen von Index und Inquisition (1571–1601), habil. masch., Münster 2003, 500 S.

[59] Index librorum expurgatorum, Madriti. Excudebat Ludovicus Sancius, Typographus Regius 1614.

als solchen, dessen Verbote man zumal wegen der (unentbehrlichen) Bücher von Häretikern, die sich mit profanen Gegenständen beschäftigten, nicht völlig beachten könne.[60] Probleme gab es außerdem bei der Rezeption des Index und seiner Umsetzung in den unterschiedlichen europäischen Ländern. Um selbst Kontrolle vor Ort ausüben zu können, versuchte die Indexkongregation, sich der Hilfe der Ortsbischöfe (also nicht der weniger zahlreichen und vom Sanctum Officium abhängigen lokalen Inquisitionen) zu versichern.[61] Insgesamt scheiterten diese Emanzipationsbestrebungen jedoch.

3. Zur Arbeitsweise der Zensurkongregationen – oder: Wie kommt man auf den Index?

Die ersten römischen Indices von 1557/59 und der sog. Trienter Index von 1564 basieren nicht auf detaillierten Gutachten über einzelne Bücher. Sie sind lediglich Kompilationen aus früheren nichtrömischen Katalogen.[62] Auch später, in den Indices Sixtus V. (1590) und Clemens VIII. (1595) wurden insbesondere deutsch- und englischsprachige Titel einfach aus anderen schwarzen Listen in cumulo übernommen.[63] In Rom fehlten Zensoren, die der deutschen und englischen Sprache mächtig gewesen wären. Auch im 19. Jh. landete von den Vertretern der Literatengruppe „Junges Deutschland" nur Heinrich Heine auf dem Index, weil seine Werke auch in einer „anständigen", weil für Katholiken lesbaren Sprache, nämlich Französisch, erschienen. Börne und Gutzkow etwa blieben verschont, weil sie ausschließlich in der Barbarensprache Deutsch publizierten, die in Rom niemand lesen konnte.[64]

Für die römischen Indices des 16. und 17. Jh.s wurden der Münchner Index von 1582[65] und die Kataloge der Frankfurter Buchmesse, in denen evangelische und katholische Autoren in getrennten Abteilungen verzeichnet waren, besonders wichtig.[66] Etwa 300 evangelische Autoren landeten so ohne weitere Überprüfung auf dem römischen Index.[67] Manchmal erschienen die in den Messekatalogen angekündigten Werke nie, manchmal wurden Katholiken und Protestanten vertauscht oder verwechselt. Daher standen bis zum Beginn des letzten Jh.s Autoren auf dem Index, die nie etwas geschrieben hatten oder nur als Verleger oder Drucker tätig waren. Michael Haringer CSsR (1817–1887)[68], Konsultor der Indexkongregation in den 1870er und 1880er Jahren, notierte in einem Gutachten voll Unverständnis: „Plures libri optimorum Catholicorum, uti Fr. Host, Domenicani et Inquisitoris, Geyler a Kaissersberg in Indice habentur cum nota Ia classis uti haeretici", was nichts anders denn als „verum scandalum" zu bezeichnen sei.[69] Die späteren Indizierungen, die im Index Alexander VII. 1664 zusammengefaßt werden sollten, erfolgten in der Regel aufgrund von Zensur und Beratung von Buch für Buch: Ein Zensor verfaßte ein Gutachten, das er mündlich in der Sitzung der Kongregation vortrug. „Su la sola Relazione verbale" faßten die Kardinäle von Index und Inquisition ihr Urteil – gleichgültig, ob es sich um einen evangelischen oder katholischen Autor, um eine naturwissenschaftliche oder theologische Materie handelte.[70]

Erst die Reform Benedikts XIV. brachte mehr Transparenz in das Verfahren. Mit der Bulle „Sollicita ac provida" vom 9. Juli 1753 wurde der Geschäftsgang beider Kongregationen klar geregelt[71]. Namentlich übernahm der Papst die Vorschläge des Sekretärs der Indexkongregation, Tommaso Ricchini († 1779)[72], der in einem Votum verlangt hatte: „Sarebbe pertanto opportuno, che una tal Relazione, o censura non solamente si legesse ad aures in Congregazione, ma andasse sotto gli occhj dei Signori Cardinali, acciocchè potessero maturamente disaminarle".[73] Die Gutachten mußten nun schriftlich eingereicht und für alle Mitglieder der Kongregation kopiert werden. Seit Ende des 18. Jh.s wurden die Zensuren sogar gedruckt, so daß man sich – Ironie der Geschichte – in den Kongregationen, die den Buchdruck als Teufelswerk ansahen, die Segnungen eben dieser Erfindung – wenn auch spät – zunutze machte. Ferner wurde ein mehrstufiges Indizierungsverfahren eingeführt:

- Schriftliche(s) Gutachten eines oder mehrerer Konsultoren bzw. Qualifikatoren;
- Beratung aufgrund der Kopien im Konsult (Versammlung der Fachleute) und Beschlußvorschlag, z. T. mit Minderheitsvoten;
- Beratung in der Kardinalsplenaria, der eigentlichen Kongregation, und Beschluß der Kardinäle;
- Bestätigung dieses Beschlusses durch den Papst.

Trotz dieser und anderer Indexreformversuche, die noch einer umfangreichen Erforschung bedürfen, gelang es nicht, die zahlreichen Fehler im römischen „Index librorum prohibitorum" auszumerzen. Auch die letzte, unter Pius XII. 1948 erschienene Ausgabe[74], ist nicht frei von Mängeln, Versehen und Irrtümern. Interessanterweise beauftragte Leo XIII. für seine Indexreform[75] ausschließlich deutsche Gelehrte, weil er diese in den Buchwissenschaften, namentlich in der Kunst des exakten Bibliographierens, für am meisten fortgeschritten hielt.

4. Wer angeklagt wird, ist schon verurteilt? Ein Vorurteil und seine Korrektur

Im 19. Jh. kursierte an der römischen Kurie ein Diktum: „Wer beim Index oder der Inquisition angezeigt wird, ist schon so gut wie verurteilt".[76] In dieser Sichtweise erscheinen Indexkongregation und Inquisition als homogenes Ganzes, als blindlings gehorchender, vollkommen gleichgeschalteter Apparat. Die Öffnung des Archivs macht es erstmals möglich, hinter die Kulissen zu schauen, die gepflegten Diskussionen und heftigen Auseinandersetzungen um Freispruch oder Verdammung eines Buches in den Dikasterien selbst zu erkennen.[77] Man stößt nicht auf den „Big Brother" des totalen Überwachungssystems; vielmehr spiegeln die Voten der Gutachter und die Kontroversen in den Sitzungen der Konsultoren und Kardinäle die jeweiligen Parteiungen und Strömungen in Kirche und Theologie wider. Gerade im Gnadenstreit oder im Konflikt um das heliozentrische Weltbild erweisen sich Inquisition und Index keineswegs als automatische Verdammungsmaschinerie. Hier rangen Menschen unterschiedlicher Herkunft, Bildung und Mentalität um den rechten Weg

[60] „Dubitandum proponit super toto Indici, qui cum non possit penitus observari, presertim circa libros haereticorum qui argumentum prophanum tractant". ACDF, Index, Prot A, pag. 9. Vgl. Seidel-Menchi, La Congregazione, 42.

[61] Gigliola Fragnito, The Central and Peripheral Organization of Censorship, in: Dies. (Hg.), Church, 13–49.

[62] Dazu Reusch, Index, Bd 1, 258–294; Bujanda, Index de Rome 1557, 27ff; insbesondere die Indices aus Löwen, Paris und Venedig dienten in Rom als Fundgrube. Vgl. dazu oben.

[63] Vgl. dazu Hubert Wolf, Die „deutsche" Indexreform Leos XIII. Oder: Der ausgefallene Fall des Altkatholiken Franz Heinrich Reusch, in: HZ 272 (2001), 63–106.

[64] Vgl. Hubert Wolf/Dominik Burkard, Zwischen Amboß und Hammer. Heinrich Heine unter staatlicher und kirchlicher Zensur, in: Hubert Wolf u. a., Die Macht der Zensur. Heinrich Heine auf dem Index, Düsseldorf 1998, 11–143, hier 98–107.

[65] Zu ihm Reusch, Index, Bd 1, 472–480; Jésus Martínez De Bujanda, Index de Rome 1590, 1593, 1596. Avec étude des index de Parme 1580 et Munich 1582, Sherbrooke 1994, insbes. 187–267.

[66] Eine besondere Rolle spielten hierbei die päpstlichen Bücherkommissare. Vgl. Heribert Raab, Apostolische Bücherkommissare in Frankfurt am Main, in: HJ 87 (1967), 326–354; Rotraut Becker, Die Berichte des kaiserlichen und apostolischen Bücherkommissars Ludwig von Hagen an die römische Kurie (1623–1649), in: QFIAB 51 (1971), 422–465.

[67] Vgl. Reusch, Index, Bd 1, 473f.

[68] Redemptorist in Altötting, ab 1855 Konsultor und Generalsekretär der obersten Ordensleitung der Redemptoristen in Rom, auf dem 1. Vatikanum strenger Befürworter der päpstlichen Unfehlbarkeit, 1873–1887 Konsultor der Indexkongregation. Zu ihm Herman H. Schwedt, Michael Haringer C.Ss.R. (1817–1887). Theologe auf dem Ersten Vatikanischen Konzil und Konsultor der Index-Kongregation, in: Herbert Hamanns/Hermann-Josef Reudenbach/Heino Sonnemans (Hg.), Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert Schauf, Paderborn 1991, 439–489. Über seine Rolle für die Reform des Index unter Leo XIII. vgl. Wolf, Indexreform.

[69] Handschriftliches Gutachten Haringers für Saccheri v. 29. November 1885. ACDF, Index AeD 1878–1885 [IIb-7] Nr. 407.

[70] Ebd.

[71] Dazu Hans Paarhammer, Sollicita ac provida. Neuordnung von Lehrbeanstandung und Bücherzensur in der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, in: André Gabriels/Heinrich Reinhardt (Hg.), Ministerium Justitiae. FS für Heribert Heinemann, Essen 1985, 343–361; auch Wolf/Burkard, Zwischen Amboß und Hammer, 55–57.

[72] Ricchini galt als theologischer Berater Benedikts XIV., der ihn vergeblich als Ordensgeneral der Dominikaner zu installieren versuchte; 1759 wurde Ricchini von dessen Nachfolger Clemens XIII. zum Magister Sacri Palatii ernannt. Zu ihm Ludwig von Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd 16/1, Freiburg i. Br. 1931, 193, 216, 475.

[73] Memoire per il buon Regolamento della S.C. dell'Indice esibite alla Santità di N.S. Benedetto XIV. dal P. Tommaso Agost° Ricchini Seg^rio delle medesime S. Anno 1750. ACDF, Indice, Prot 1749–1752, Nr. 213b.

[74] Index librorum prohibitorum SS. MI D.N. Pii PP. XII iussu editus, Vatikan 1948.

[75] Dazu Wolf, Indexreform.

[76] Nachweise bei Schwedt, Hermes, 40. Anm. 31.

[77] Beim Symposium vom 29.–31. Oktober 1998 zur Apertura des Archivs wurde bereits der „nicht-monolithische Charakter" der römischen Inquisition deutlich. Dazu Conzemius, Inquisition, 664.

zur rechten Verteidigung der rechten Lehre. Das dringlichste Forschungsdesiderat ist daher eine umfassende Prosopographie aller Akteure beider Kongregationen, vom Kardinal über den Konsultor bis zum Schreiber. Erst dann wird man die vermeintliche Inquisitionsmaschinerie sachgerecht beurteilen können.

Einige Beispiele zur Illustration: Ein Kardinalpräfekt wie Girolamo D'Andrea (1812–1868)[78], der sich der ausdrücklichen päpstlichen Weisung widersetzt, die Löwener Theologie um Gerhard Casimir Ubaghs (1800–1875)[79] zu verurteilen, weil er sie nach gründlicher Prüfung für ungerecht und unzutreffend hält, und seine Demission einreicht, weil Pius IX. nicht von der Damnatio ablassen will, paßt nicht in das fertige Bild. Ebenso wenig wie der junge Abbate Antonio De Luca (1805–1883)[80], dem es gelingt, Rankes „Päpste" vor dem Index zu retten, obwohl das Verbot schon so gut wie beschlossen war; Argumente eines Newcomers, überzeugend vorgetragen, brachten die Indexkongregation hier zum Umdenken. Ein anderer Aufsteiger, der junge Schlesier Augustin Theiner (1804–1874)[81], konnte einige Jahre später dann doch die Indizierung des verhaßten Preußen durchsetzen[82].

Besonders interessant ist die Entwicklung unter dem letzten Sekretär der Indexkongregation P. Thomas Esser OP (1850–1926), der von 1900 bis 1917 im Amt war.[83] Esser war an der Indexreform Leos XIII. beteiligt gewesen[84]. Als „neuer Besen" wollte er ab 1900 der Indexkongregation deutsche Effizienz einhauchen und entfaltete – mehr oder weniger im Alleingang – eine erstaunliche Aktivität: er führte ein an Ausführlichkeit und Gründlichkeit kaum zu übertreffendes Protokollbuch der Kongregation, er entwarf ein verbessertes gedrucktes „foglio informativo" für die Kardinalskongregationen, er gestaltete die Einladung zur Konsultorenversammlung zu einem Mantelbogen um, in den die gedruckten Zensurgutachten eingelegt werden konnten, er wachte darüber, daß die großformatigen Verbotsplakate der Kongregation wieder an den Türen der Hauptbasiliken angeschlagen wurden. Esser scheute sich auch nicht, seinem Präfekten Andreas Kardinal Steinhuber SJ (1825–1907) entgegenzutreten, als dieser einfach dem Rektor des Germanikums, das er früher selbst geleitet hatte, eine zeitlich unbegrenzte Vollmacht zur Erteilung von „Licentiae legendi" an die Germaniker geben wollte. V. a. aber gerierte sich Esser als strenger Hüter der neu in Geltung gesetzten Verfahrensordnung von „Sollicita ac provida", die bei konsequenter Anwendung katholischen Autoren ein relativ gerechtes Verfahren bieten konnte.

Die Nagelprobe seiner Verfahrenstreue hatte Esser während der Modernismuskrise zu bestehen. Tatsächlich profitierte zunächst der inkriminierte französische Exeget Alfred Loisy (1857–1940) von Essers und Steinhubers Verfahrensweise. Immer neue Gutachten mußten erstellt werden, und die von den französischen Gegnern Loisys gewünschte Indizierung ließ Jahre auf sich warten, bis Pius X. schließlich 1903 das Verfahren der Indexkongregation entzog und an das Sanctum Officium überwies. Aber auch der neue Papst mußte zur Kenntnis nehmen, daß Esser nicht bereit war, die Verfahrensordnung der Kongregation außer Kraft zu setzen. Als Pius X. zu Beginn seiner antimodernistischen Offensive von 1906 Esser einfach durch den Assessor des Sanctum Officium mitteilen ließ, daß Fogazzaros „Il Santo" auf den Index gesetzt werden solle, machte Esser den Papst darauf aufmerksam, daß dies ohne vorige Begutachtung nicht möglich sei. Das Verfahren wurde dann formal ordnungsgemäß abgewickelt, wenn auch durch ungeduldige Nachfragen des Papstes beschleunigt. Es führte freilich auch zum erwünschten Ergebnis.

Im weiteren Verlauf der Modernismuskrise wandelte sich Esser zum gehorsamen Exekutor des Antimodernismus und wich auch bei katholischen Autoren von der eigentlich geforderten doppelten Begutachtung ab. Dies hing zum einen damit zusammen, daß ihn die Persönlichkeit Pius' X. immer stärker in ihren Bann zog. Zum anderen wandelte er sich im Kontext des deutschen Gewerkschafts- und Zentrumsstreits selbst zum „Ketzerjäger". Denn aufgrund eines Kulturkampftraumas – Esser hatte als junger Priester Deutschland verlassen müssen – waren ihm die interkonfessionellen Bestrebungen des „sozialen Modernismus" (u. a. der sog. „Kölner Richtung") verhaßt. Gleichwohl kam es nicht zur völligen Gleichschaltung der Indexkongregation im Sinne des Antimodernismus; der führende Antimodernist Umberto Benigni (1862–1934) stellte Esser denn auch dieses Gesamtzeugnis aus: „Bon pour la lutte en Allemagne contre Cologne, mais très peu sûr en général".

5. Forschungstrends und „Bild" der römischen Zensur

Insgesamt läßt sich sagen, daß bei der Erforschung von Römischer Inquisition und Indexkongregation nach wie vor im 16. Jh. der eindeutige Schwerpunkt liegt, gerade was die englischsprachige und italienische Forschung betrifft.[85] Die bereits früher bearbeiteten „großen" Inquisitionsfälle wurden nach der Öffnung des Archivs der Kongregation für die Glaubenslehre auf nun erweiterter Quellengrundlage betrachtet: neben dem „Dauerbrenner" Galileo Galilei[86] trat der „Evangelismo" (insbes. Morone, Carnesecchi)[87] in den Blick. Dazu kommen Studien über Sozialkontrolle, Volksfrömmigkeit und Aberglaube[88] sowie über das Verhältnis zwischen römischer Zentrale und lokaler Inquisition.[89] Mit der Institutionengeschichte und der Er-

[78] Seit 1852 Kardinal, 1853–1861 Präfekt der Indexkongregation, 1864 Flucht aus Rom und 1866 Suspendierung als Bischof. Zu ihm Christoph Weber, Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius' IX. (1846–1878), Stuttgart 1978, hier 333–339, 454f.

[79] 1834–1866 Prof. für Philosophie an der Univ. Löwen. Von Lamennais beeinflußt vertrat Ubaghs einen Ontologismus, der 1843 heimlich durch das Heilige Offizium getadelt wurde. 1864 und zweimal 1866 erfolgte das öffentliche Verbot der Thesen. Zum Prozeß gegen Ubaghs vgl. Johan Ickx, „In attesa che Roma parli ...". La causa di Gerard Casimir Ubaghs, professore all'Università di Leuven, presso la S. Congregazione dell'Indice e la Suprema Congregazione del Sant'Uffizio (1837–1867), Roma 2000.

[80] 1835 Gründer und Hg. der „Annali delle scienze religiose", ab 1836 Konsultor der Indexkongregation, später Nuntius in München und Wien, 1864 Präfekt der Indexkongregation, 1869 Mitglied des Sanctum Officium. Zu ihm Weber, Kardinäle, 456f; Giuseppe Monsagrati, Art. De Luca, in: Dizionario Biografico degli Italiani 38 (1990), 325–330.

[81] Studium der katholischen Theologie an der Univ. Breslau, Abbruch unter dem Einfluß seines älteren Bruders Johann Anton Theiner, 1833 in Rom Rückkehr zur Kirche und Priesterweihe, seit 1840 Konsultor der Indexkongregation, 1858–1870 Präfekt des Vatikanischen Archivs. Zu ihm Hermann H. Schwedt, Augustin Theiner und Pius IX., in: Erwin Gatz (Hg.), Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg, Bd 2, Rom 1979, 825–868; Dominik Burkard, Augustin Theiner – Ein deutscher Doppelagent in Rom? Oder: Vom Umgang mit Quellen am Beispiel der Rottenburger Bischofswahlen von 1846/47, in: RJKG 19 (2000), 191–251; Hubert Wolf, Simul censuratus et censor. Augustin Theiner und die römische Indexkongregation, in: Peter Walter/Hermann-Josef Reudenbach (Hg.), Bücherzensur – Kurie – Katholizismus und Moderne. FS für Herman H. Schwedt, Frankfurt a. M. 2000, 27–59.

[82] Vgl. Wolf/Burkard/Muhlack, Rankes „Päpste" auf dem Index.

[83] Claus Arnold, Die Römische Indexkongregation und Alfred Loisy am Anfang der Modernismuskrise (1893–1903). Mit besonderer Berücksichtigung von P. Thomas Esser O.P. und einem Gutachten von P. Louis Billot S.J., in: Römische Quartalschrift 96 (2002), 290–332. Danach das Folgende.

[84] Wolf, Indexreform.

[85] Ugo Rozzo (Hg.), La censura libraria nell'Europa del secolo XVI, Udine 1997; Jesús Martínez de Bujanda, Die verschiedenen Epochen des Index (1550–1615), in: Wolf (Hg.), Inquisition, 215–228; Stango (Hg.), Censura; Fragnito, Bibbia; John Tedeschi/James M. Lattis, The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: A Bibliography of the Secondary Literature (ca. 1750–1997). With an Historiographical Introduction by Massimo Firpo, Ferrara 2000.

[86] Sergio Pagano/A. G. Luciani, I Documenti del processo di Gallileo Galilei, Città del Vaticano 1984; Walter Brandmüller/Egon J. Greipl (Hg.), Copernico, Galilei e la Chiesa. Fine della controversia (1820). Gli atti del Sant'Uffizio, Florenz 1992; Francesco Beretta, Galilée; Ders., Le procès de Galilée et les archives du Saint-Office. Aspects judiciares et théologiques d'une condamnation célèbre, in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 83 (1999), 441–490; Ders., Galileo Galilei und die römische Inquisition, in: Wolf (Hg.), Inquisition, 141–158.

[87] Massimo Firpo/Dario Marcatto (Hg.), Il processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone, 6 Bde, Rom 1981–1995; Massimo Firpo/Dario Marcatto (Hg.), I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557–1567), Edizione Critica, Vol. I: I Processi sotto Paolo IV e Pio IV (1557–1561), Vatikanstadt 1998; Vol. II, 1–3: Il processo sotto Pio V (1566–1567), Vatikanstadt 2000; Massimo Firpo, Theologie, Geschichte und Politik im letzten Prozeß der Inquisition gegen Pietro Carnesecchi (1566–67), in: Wolf (Hg.), Inquisition, 121–140; Sergio M. Pagano/Concetta Ranieri, Nuovi documenti su Vittoria Colonna e Reginald Pole, Rom 1989; Sergio Pagano, Il processo di Endimio Calandra e l'inquisizion a Mantova nel 1567–1568, Vatikanstadt 1991.

[88] Adriano Prosperi, Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari, Turin 1996; Rainer Decker, Entstehung und Verbreitung der römischen Hexenprozeßinstruktion, in: Wolf (Hg.), Inquisition, 159–175; Rainer Dekker, Die Päpste und die Hexen. Aus den geheimen Akten der Inquisition, Darmstadt 2003.

[89] Gigliola Fragnito, The Central and Peripheral Organization of Censorship, in: Dies. (Hg.), Church, 13–49; Guido dall'Olio, I rapporti tra Roma e Bologna in materia di inquisizione. Note dai carteggi dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (1557–1571), in: Accademia nazionale dei

schließung des Archivs[90] beschäftigt sich mein eigenes Langzeitprojekt: Neben einer Edition der Urteile von Inquisition und Indexkongregation zur Bücherzensur, einer vollständigen Dokumentation aller Zensurfälle – auch jener, die nicht zu einem Verbot führten – gehört der Aufbau einer Datenbank zu sämtlichen Mitgliedern und Mitarbeitern zum Arbeitsprogramm. Für das 19. Jh. werden die Ergebnisse in Kürze vorgelegt. Bei der Erforschung der Bücherzensur zeichnen sich bislang zeitlich zwei eindeutige Schwerpunkte ab: das 16. und das 19. Jh. Zu den Themen gehört die Indizierung von Literatur[91], Rechtsbüchern[92] und naturwissenschaftlichen Werken[93]. Theologische Fälle – das eigentliche Betätigungsfeld von Inquisition und Indexkongregation – sind von einigen Ausnahmen abgesehen[94] noch wenig bearbeitet. Auffallenderweise ist gerade auch das für die Zensur wichtige 18. Jh. noch weitgehend eine Terra incognita.[95] Demgegenüber erfreut sich das 20. Jh. mit Modernismus[96] und Nationalsozialismus[97] eines wachsenden Interesses.

Das neue und alte „Bild" der römischen Zensur läßt sich in dreifacher Weise beschreiben. Zunächst das Bild von den kulturellen Langzeitfolgen der Zensur: Obwohl die neuere italienische Forschung (z. B. Gigliola Fragnito) mit den referierten Einblicken in die schwankende römische Zensurpolitik den Mythos von der gutgeölten, fast totalitären kurialen Verbotsmaschinerie zerstört hat, kommt sie im wesentlichen zur gleichen Schlußfolgerung wie die liberale Geschichtsschreibung des 19. Jh.s: gerade weil die römische Zensurpolitik keine klare Richtung erkennen ließ, wirkte sie sich um so verheerender auf die „italienische Kultur" aus.[98]

Aus einer gegenläufigen Perspektive läßt sich jedoch von Modernisierung durch Zensur sprechen. So hat mit Blick auf die Entwicklung der modernen Wissenschaften Ugo Baldini, Leiter eines größeren Forschungsprojekts zum Thema kirchliche Zensur und Naturwissenschaft, gezeigt, daß Inquisition und Indexkongregation, indem sie ziemlich konsequent aus Gründen der Orthodoxie gegen Astrologie, Naturalismus und Okkultismus vorgingen, gewollt oder ungewollt mithalfen, diese Elemente aus der sich entwickelnden „Naturwissenschaft" auszuscheiden und diese so zu „modernisieren".[99]

Schließlich wird immer deutlicher, daß man von einer Selbstbeschränkung der kirchlichen Zensur sprechen muß. Denn trotz des spektakulären Falles Galileo Galilei ist festzuhalten, daß sich bereits Anfang des 17. Jh.s in den römischen Zensurbehörden eine gewisse Desillusionierung hinsichtlich der „Totalkontrolle" eingestellt hatte. Man konzentrierte sich zunehmend auf den genuin theologischen Bereich, und war sich selbst hier zunehmend der Grenzen bewußt.[100] Zugleich war die Dringlichkeit des antiprotestantischen Abwehrkampfes nicht mehr so gegeben. Italien war für den Katholizismus gerettet, und damit hatte sich die Hauptsorge von Inquisition und Index erledigt. Daß dennoch – gerade im 18. und 19. Jh. – das Programm einer Totalkontrolle erneut Fuß faßte, dürfte mit den grundlegenden gesellschaftlichen und politischen Veränderungen zusammenhängen, die für Glauben und Kirche neue Gefahren mit sich brachten: Aufklärung, die zunehmende Trennung der Christianitas in Staat und Kirche, Revolutionen, die Gefährdung des Kirchenstaats und nicht zuletzt das Entstehen neuer, mit normativem Anspruch auftretender Wissenschaften führten zu einer Renaissance kirchlicher Zensur.

„Man mag sagen, was man will – der Katholizismus ist eine gute Sommerreligion. Es läßt sich gut liegen auf den Bänken dieser alten Dome, man genießt dort die kühle Andacht, ein heiliges Dolce far niente".[101] So hatte Heinrich Heine in seinen Reisebildern gespottet und war u. a. wegen dieser Formulierung indiziert worden.[102] Die eigentliche Geschichte von Indexkongregation und Inquisition freizulegen, bedeutet harte Archivarbeit und hat mit „kühler Andacht" wenig zu tun. Jetzt – seit Öffnung des Archivs 1998 – dringt „das Licht so frech durch die unbemalten Vernunftscheiben" wie in protestantische Kirchen (Heine)[103], und eines der vermeintlich dunkelsten Kapitel des Christentums als Buchreligion kommt dadurch hoffentlich endlich an das erhellende und aufklärende Licht der Geschichte.

Lincei (Hg.), L'Inquisizione, 147–158; Ders., Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento, Bologna 1999; Andrea Del Col, L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia 1557–1559, Trieste 1998.

90 Francesco Beretta, L'Archivio della Congregazione del Sant'Uffizio: bilancio provvisorio della storia e natura dei fondi d'antico regime, in: Del Col/Paolin (Hg.), L'Inquisizione Romana, 119–144; Alejandro Cifres, Das Archiv des Sanctum Officium: Alte und neue Ordnungsformen, in: Wolf (Hg.), Inquisition, 45–69; Ders., Archiv, 97–106; John Tedeschi, Die Inquisitionsakten im Trinity-College Dublin, in: Wolf (Hg.), Inquisition, 71–87; Schwedt, Papst Paul VI.

91 Wolf u. a., Macht der Zensur.

92 Rodolfo Savelli, Da Venezia a Napoli: Diffusione e censura delle opere di Du Moulin nel Cinquecento italiano, in: Stango (Hg.), Censura, 101–154; Ders., The censoring of Law books, in: Fragnito (Hg.), Church, 223–253.

93 Vgl. die Forschungen von Ugo Baldini.

94 Wolf, Kuhn; Schwedt, Hermes; Herman H. Schwedt, Rosmini all'Indice e la politica delle condanne, in: Luciano Malusa/Paolo de Lucia (Hg.), Rosmini e Roma, Rom 2000, 399–406; Ickx, Löwen; Arnold, Kirchliche Zensur; Burkard, Exegese; Elke Pahud de Mortanges, Philosophie und kirchliche Autorität. Der „Fall" des Münchner Philosophieprofessors Jacob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864), habil. masch., Freiburg i. Br. (im Druck).

95 Eine Ausnahme hiervon macht bislang die Studie von Dominik Burkard über den Zensurfall Isenbiehl.

96 Eine Edition der Akten zum Fall Alfred Loisy bereitet Claus Arnold vor. Vgl. Arnold, Loisy. – Weitere kleinere Studien, u. a. zu Hugo Koch, Franz und Konstantin Wieland und Joseph Mausbach sind an meinem Seminar in Vorbereitung.

97 Zur Indizierung Alfred Rosenbergs (Mythos des 20. Jahrhunderts) und Ernst Bergmanns (Die deutsche Nationalkirche; Die natürliche Geistlehre) wird Dominik Burkard in Kürze eine eigene Studie vorlegen; vorerst: Ders., Die Bergpredigt des Teufels, in: FAZ Nr. 73, 27. März 2003; Hubert Wolf, Vertagt auf unbestimmte Zeit, in: FAZ Nr. 87, 12. April 2003; Ders., Denn für Gottesmord gab's in der Kurie kein Pardon, in: FAZ Nr. 91, 17. April 2003. Eine umfangreiche Studie des Vf.s über die Amici d'Israel ist in Vorbereitung, und erscheint in HZ (2004).

98 Vgl. die kritische Sichtung bei Arnold, Kirchliche Zensur.

99 Vgl. Ugo Baldini, Die römischen Kongregationen der Inquisition und des Index und der naturwissenschaftliche Fortschritt im 16. bis 18. Jahrhundert: Anmerkungen zur Chronologie und zur Logik ihres Verhältnisses, Wolf (Hg.), Inquisition, 229–278; Ugo Baldini, Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù: (secoli XVI–XVIII), Padua 2000.

100 Vgl. Arnold, Kirchliche Zensur.

101 Heinrich Heine, Reisebilder III: Reise von München nach Genua, in: Ders., Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, hg. von Manfred Windfuhr, Bd 7/1: Reisebilder III/IV. Text, bearb. v. Alfred Opitz, Düsseldorf 1986, 42.

102 Vgl. das Gutachten von Giuseppe Maria Graziosi zu Heines Reisebilder, abgedr. bei Wolf/Burkard, Zwischen Amboß und Hammer, 154–157, hier 155.

103 Heine, Reisebilder, 42.

Aktuelle Arbeiten zu Schleiermacher

von Gunther Wenz

200 Jahre „Reden über die Religion". Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle 14.–17. März 1999, hg. v. Ulrich Barth / Claus-Dieter Osthövener. Anhang: Johann Joachim Spalding, Religion, eine Angelegenheit des Menschen, 1. Aufl., Leipzig 1797. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2000 (Schleiermacher-Archiv., hg. v. Hermann Fischer / Ulrich Barth / Konrad Cramer / Günter Meckenstock / Kurt-Victor Selge, Bd 19), XIII, 987 S., geb. € 198,00 ISBN: 3–11–016904–5

Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. v. Günter Meckenstock. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2001 (De-Gruyter-Texte), IV, 194 S., 2 Abb., pb € 12,95 ISBN: 3–11–017267–4

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Briefwechsel 1801–1802 (Briefe 1005–1245), hg. v. Andreas Arndt / Wolfgang Virmond. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1999 (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen hg. v. Hermann Fischer / Ulrich Barth / Konrad Cramer / Günter Meckenstock / Kurt-Victor Selge. Fünfte Abteilung: Briefwechsel und biographische Dokumente, Bd 5), XC, 522 S., Ln € 198,00 ISBN: 3–11–016218–0

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kirchenpolitische Schriften, hg. v. Günter Meckenstock unter Mitwirkung von Hans-Friedrich Traulsen. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2000 (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen hg. v. Hermann Fischer / Ulrich Barth / Konrad Cramer / Günter Meckenstock / Kurt-Victor Selge. Erste Abteilung: Schriften und Entwürfe, Bd 9), CXVII, 550 S., 7 Faks., Ln € 218,00 ISBN: 3–11–016894–4

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Exegetische Schriften, hg. v. Hermann Patsch / Dirk Schmid. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2001 (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen hg. v. Hermann Fischer / Ulrich Barth / Konrad Cramer / Günter Meckenstock / Kurt-Victor

Selge. Erste Abteilung: Schriften und Entwürfe, Bd 8), LVII, 282 S., Ln € 98,00 ISBN: 3–11–016893–6

Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers, hg. v. Dieter Burdorf / Reinold Schmücker. – Paderborn / München / Wien / Zürich: Ferdinand Schöningh 1998. 298 S., kt € 54,00 ISBN: 3–506–77906–0

Kumlehn, Martina: **Symbolisierendes Handeln.** Schleiermachers Theorie religiöser Kommunikation und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Religionspädagogik. – Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus 1999. 351 S., kt € 14,00 ISBN: 3–579–02642–9

Schlenke, Dorothee: **„Geist und Gemeinschaft".** Die systematische Bedeutung der Pneumatologie für Friedrich Schleiermachers Theorie der christlichen Frömmigkeit. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1999 (Theologische Bibliothek Töpelmann, hg. v. O. Bayer / W. Härle / H.-P. Müller, Bd 86), XII, 487 S., Ln € 108,00 ISBN: 3–11–015720–9

Diederich, Martin: **Schleiermachers Geistverständnis.** Eine systematisch-theologische Untersuchung seiner philosophischen und theologischen Rede vom Geist. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, hg. v. Wolfhart Pannenberg / Reinhard Slenczka / Gunther Wenz, Bd 88), 375 S., kt € 52,00 ISBN 3–525–56295–0

1. Die Religion ist ihrem Wesen nach weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung des Universums und Gefühl. Ihr muß daher neben Wissen und Tun anthropologische Eigenständigkeit zuerkannt werden, wohingegen jede metaphysische oder moralische Funktionalisierung des Religiösen konsequent zu vermeiden ist. Der Unterschied der Religion zu Metaphysik und Moral bedingt allerdings keinen Gegensatz: denn als das neben Denken und Handeln dritte Grunddatum des Menschseins ist die Religion zugleich Fundament allen menschlichen Wissens und Tuns, so daß Metaphysik und Moral ohne Religion keinen beständigen Grund haben.

Mit diesen Thesen trat im Frühjahr 1799 ein bislang eher unbekannter Berliner Prediger an die Öffentlichkeit. Man hat ihn später den protestantischen Kirchenvater des 19. Jh.s genannt: *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* (1768–1834). Exakt 200 Jahre nach Erscheinen der „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" fand vom 14.–17. März 1999 in Halle/Saale der erste *Internationale Kongreß der Schleiermacher-Gesellschaft* statt, dessen Akten im Jahr darauf veröffentlicht wurden. Sie enthalten zum einen die öffentlichen, zum anderen diejenigen Vorträge, welche in den jeweiligen Sektionen gehalten wurden. Als Anhang beigegeben ist ein Abdruck der schwer zugänglichen Erstauflage von Johann Joachim Spaldings Schrift „Religion, eine Angelegenheit des Menschen", die 1797 in der Vossischen Buchhandlung Leipzig als Alterswerk und „popular-theologische(s) Testament" (A. Beutel, *Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung der Religion bei Schleiermacher [1799] und Spalting [1797]*, 277–310, hier: 285) des damals 82jährigen Greises erschienen ist. Sie befand sich in Schleiermachers Besitz und dürfte nicht unwesentlich auf den jugendlichen Vf. der Reden eingewirkt haben (vgl. auch: W. Virmond, Bemerkungen zu Schleiermachers Schlobittener Stil-Vorträgen von 1791. Mit einem Exkurs über die ‚Reden' [1799] und Spaldings ‚Religion' [1797], 247–261).

Neben den beiden genannten Studien zum Verhältnis von Spalding und Schleiermacher sind unter der Rubrik der ersten (*Philosophische und Theologische Aufklärung*) und zweiten Sektion eine Vielzahl von lehrreichen Beiträgen zu finden, die höchst detailliert und z. T. mit neuen Forschungsergebnissen aufwartend die zeitgenössischen Kontexte der Reden entfalten. Von dem Interesse, das Schleiermacher der englischen Aufklärungsphilosophie entgegengebracht hat, handelt A. Arndt (181–193). L. Dannenberg (194–246) analysiert außerordentlich kenntnisreich Dokumente hermeneutischen Denkens im Schleiermacherschen Umfeld und in diesem Zusammenhang insbesondere das Ende des Akkommodationsgedankens in der „hermeneutica sacra" des 17. und 18. Jh.s. Die Spuren des Hallenser Theologen Johann August Eberhard, bei dem Schleiermacher studierte, in den frühen Ethikkonzeptionen geht B. Oberdorfer (262–276) nach. Bezüge zu Herder erörtern M. Ohst (311–327) und P. Grove (328–343), wohingegen H. Patsch (344–363) zeitgenössische Gedichte auf die „Reden" vorstellt. Friedrich Schlegel ist mit einem Sonett vertreten; das wohl erst in den 20er Jahren entstandene Spottgedicht seines Bruders August Wilhelm taucht aus guten Gründen lediglich anmerkungsweise (360, 65) auf: „Bedeutsamer Name. / Der nackten Wahrheit Schleier machen, / Ist kluger Theologen Amt, / Und Schleiermacher sind bei so bewandten Sachen / Die Meister der Dogmatik insgesammt" (August Wilhelm von Schlegel's sämmtliche Werke, hg. v. E. Böcking, 2. Bd, Leipzig 1846, 233).

Nach mystischen Implikationen, die G. Moretto (364–380) expliziert, werden in der zweiten Sektion (*Romantik und Idealismus*) zunächst von H.-O. Kvist (383–396) einige kritisch-grundsätzliche Gesichtspunkte zur Kant-Rezeption des jungen Schleiermacher in den Blick genommen. Es folgen ein Beitrag von F. Wittekind (397–415) zu Schleiermachers Kritik am Fichteschen Atheismusstreit als Leitmotiv seiner „Reden" sowie zwei in Art und Inhalt sehr unterschiedliche Studien zum Verhältnis von Schleiermacher und Hegel. Während S.-H. Choi (444–466) Hegels Kritik an, wie es heißt, Schleiermachers Plädoyer für Unmittelbarkeit für im wesentlichen unzutreffend hält, schließt J. Ringlebens (416–443) luzider Vergleich zwischen Schleiermachers Reden über die Religion und Hegels – von H. Nohl 1907 herausgegebenen – Jugendschriften mit der These: „das sich offenbarende Universum der ‚Reden' ist von Hegel aus gesehen und logisch begriffen die von Hegel sog. ‚schlechte' Unendlichkeit, hier aber nicht als Reflexionsprodukt, sondern gleichsam ‚objektiv' gefaßt. Die Unendlichkeit des Universums ist die *umgekehrte* Endlosigkeit bzw. Unabschließbarkeit der Reflexion. Was für die subjektive Reflexion bedeutet, im Setzen jeder Grenze ihr Überschrittensein bzw. ihre Überschreitbarkeit aufzuzeigen und dies ins Unendliche zu iterieren, das erscheint für den Redner objektiv als immer größeres Sichvergegenwärtigen des Universums, d. h. als Sichzurgeltungbringen der Uneinholbarkeit selbst und als solcher." (443) Interessante Aspekte zur Platondeutung sowie zum eigenen Platonismus Schleiermachers bringt J. Rohls (467–496) bei. Beiträge zu Søren Kierkegaard und zur Frühromantik von I. W. Holm (497–514), zu Schleiermacher und der Kunstreligion von G. Scholtz (515–533) sowie zu Novalis' Rezeption der Reden von H. Dierkes (534–558) schließen sich an. Die Überlegungen zur lediglich vermeintlichen Romantik Schleiermachers von A. Voskanian (574–582) sowie zu Schleiermachers Grundlegung eines diagnostisch motivierten Programms religionstheoretischer Methodik von Chr. Albrecht (559–573) leiten über zur stärker systematisch orientierten Thematik der dritten Sektion (*Religionstheorie und Theologie*).

M. Schröder (585–608) bedenkt die Pluralität der Religionen namentlich in der fünften, D. Korsch (609–628) die Erkenntnistheorie in Schleiermachers zweiter Rede über die Religion. Außerordentlich lehrreich ist, was M. Wolfes (629–667) über Schleiermachers Vorlesung über Dogmatische Theologie aus dem Sommersemester 1811 in Erfahrung bringt. Es gelingt ihm zu zeigen, „daß die Frühfassung der dogmatischen Theologie in einer insgesamt sehr weitreichenden Weise die formale Konstruktion der ‚Glaubenslehre' von 1821/22 vorwegnimmt und auch inhaltlich einzelne Passagen eine bemerkenswerte Nähe zur späteren Ausarbeitung aufweisen" (665). Zu den gedanklich anregendsten Texten des Sbdes gehört die anschließende Studie zum Beitrag von Schleiermachers Reden zu einer nichttheistischen Konzeption des Absoluten von J. Dierken (668–684). Insbesondere die dichte Schlußpassage über „Das pluralisierte Absolute oder: Religion zwischen Metaphysik des Endlichen und Phänomenologie des Unendlichkeitssinns" (681–684) sei zu aufmerksamer Lektüre empfohlen. Christologisch-soteriologische Perspektiven eröffnen die Beiträge von C.-D. Osthövener (685–697) über das Christentum als Erlösungsreligion, von D. Lange (698–713) über Schleiermachers Christologie und die Aufklärung sowie von M. Junker-Kenny (714–727) über die Christologie der Reden in ihrem Verhältnis zu derjenigen der Glaubenslehre. Beigegeben sind Erwägungen von A. v. Scheliha (728–747) und H. Ruddies (748–769) zur Schleiermacherrezeption bei Albrecht Ritschl und Ernst Troeltsch.

Die Vorträge der vierten Sektion sind Fragen der *Ethik und Kulturtheorie* gewidmet. Um zur Orientierung einige Bemerkungen zur Schleiermacherschen Wissenschaftssystematik vorauszuschicken: Hat die Physik als spekulative Naturwissenschaft das Einwohnen der Vernunft in der Natur zum Thema, so bedeutet die Wissenschaft der Ethik den Gesamtzusammenhang vernünftigen Einwirkens auf die Natur. In ihrer organisierenden Funktion formt die Vernunfttätigkeit die Natur zu ihrem Instrument, wobei das allgemeine Organisieren der Vernunft sowohl die technische Naturbeherrschung als auch die Regelung des staatlich-politischen Zusammenlebens durch das Recht betrifft, wohingegen das individuelle Organisieren auf die freie Geselligkeit zu beziehen ist. In ihrer erkennenden Funktion wiederum macht die Vernunft die Natur zu ihrem Symbol, um in dieser ihrer selbst gewahr und ansichtig zu werden, wobei das allgemeine Symbolisieren Wissensproduktion im kommunikativen Medium der Alltags- bzw. Wissenschaftssprache bewirkt, während das individuelle Symbolisieren u. a. der den Regeln der Kunst entsprechenden Artikulation des im religiösen Gefühl unmittelbar Präsenten im Rahmen

der Kirche dient. Auf solche und ähnliche Zusammenhänge sind die Beiträge der vierten Sektion bezogen, wobei in der Regel eine genetische Perspektive vorherrscht. M. Welker (773–785) thematisiert Schleiermachers geniale früheste Ethik, S. Sorrentino (786–815) das Verhältnis von Ethik und Geschichtsphilosophie beim frühen Schleiermacher, R. D. Richardson (816–858) „The Berlin Circle of Contributors to ‚Athenaeum'", U. Frost (858–877) das Bildungsverständnis Schleiermachers und Humboldts im Kontext der Frühromantik, J. Brachmann (878–896) den differenzierten Zusammenhang von Ethik und Erziehungstheorie beim frühen Schleiermacher, J. Mädler (897–908) Ausdrucksstil und Symbolkultur als Bedingungen religiöser Kommunikation, A. Geck (909–927) Schleiermachers Kirchen- und Real-Kirchenpolitik zwischen Revolution und Restauration. Ein Schlußwort von M. Mizutani (928–938) informiert über die Rezeption der „Reden" in Japan.

Schleiermacher war ein 89er. Die Französische Revolution war für ihn wie für Novalis und Schlegel, aber auch für Fichte, Hegel u. a. „das krisenhafte Geschichtszeichen für den Übergang zu einer neuen Ordnung der Dinge. Schleiermachers intellektuelle Präsenz in Kirche und Theologie, Wissenschaft, Philosophie und (Bildungs-)Politik, in der Entstehung einer neuen ästhetischen Kultur um 1800, schließlich sein ganzes Religionsdenken standen in engem Zusammenhang mit den allgemeinen gesellschaftlichen Umbrüchen dieser Zeit" (W. Gräb, Der kulturelle Umbruch zur Moderne und Schleiermachers Neubestimmung des Begriffs der christlichen Religion, 167–177, hier: 168). Gräbs ebenso knapper wie gehaltvoller Text, der auf *die öffentlichen Vorträge des Kongresses* zusammenfassend Bezug nimmt, nennt als wesentliche Indizien des kulturellen Umbruchs zur Moderne die Entdeckung der Individualität, die Radikalisierung des historischen Bewußtseins sowie die Verbürgerlichung der ästhetischen Kultur. In diesem Kontext haben Schleiermachers Diagnose der religiösen Krise und seine Neubestimmung des Begriffs der christlichen Religion ihren Sitz im Leben. Als Leitkategorie, so Gräb, fungiert dabei das individuell-subjektive Bewußtsein, von dem her und in bezug auf welches alle religiösen und theologischen Inhalte entwickelt werden. „Schleiermachers Plädoyer für die religiöse Individualität war keine Rechtfertigung der vagabundierenden Religion, von der die Religionssoziologen heute sprechen. Es war ein Plädoyer für individuelle religiöse Freiheit, die nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln ist, sich aber auch nicht durch Theologie und Kirche reglementieren läßt. Schleiermacher behauptete eine solche inhaltliche Bestimmtheit religiöser Erfahrung, die sich ihrer eigenen Kontingenz bewußt ist, somit auch dessen, daß es legitimerweise andere Formen religiöser Bestimmtheit neben der eigenen geben darf, ja geben muß. Es war ein Plädoyer für die Individualisierung von und durch Religion, die deren Pluralismusfähigkeit, die Toleranz gegenüber anderen religiösen Einstellungen und Religionszugehörigkeiten einschließt, aber auch Festigkeit in den eigenen religiösen Überzeugungen verlangt, die Einsicht in die Notwendigkeit der Freiheit." (176f) Ob bzw. inwieweit der Kirchenvater des Neuprotestantismus damit als ein Ökumeniker höherer Ordnung erwiesen ist, gibt E. Jüngels (11–38) Eröffnungsbeitrag zu bedenken („Häresis – ein Wort [,] das wieder zu Ehren gebracht werden sollte. Schleiermacher als Ökumeniker"). Auf ihn folgt eine vorzügliche Studie des unlängst verstorbenen großen Schleiermacherforschers K. Nowak: Romantik. Zum historischen Ort einer kulturellen Erscheinung (39–57). Ergänzend ist hierzu neben dem großen Schleiermacherbuch von 2001 (Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung) Nowaks literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jh.s in Deutschland von 1986 heranzuziehen. Perspektivenreich ist ferner der Beitrag von J. Stolzenberg (58–78) zu Weltinterpretationen um 1800, an den sich Erwägungen T. Rendtorffs (79–99) zum Verhältnis von Religions- und Gesellschaftstheorie und von H. J. Adriaanse (100–117) über die Reden als Paradigma der Religionsphilosophie anschließen.

Zwei der öffentlichen Kongreßvorträge verdienen es, besonders hervorgehoben zu werden: derjenige K. Cramers und derjenige von E. Herms. Ersterer hatte 1984 im Rahmen einer von der Univ. Göttingen aus Anlaß des 150. Todestages Schleiermachers veranstalteten interdisziplinären Ringvorlesung mit einer Analyse des § 4 der Glaubenslehre Forschungsgeschichte geschrieben. Schleiermachers Beschreibung der Religion als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit sei, so Cramer damals, auf die Unverfügbarkeit der Subjektstruktur und ihres Grundes, näherhin auf das Bewußtsein des Subjekts zu deuten, die gegliederte Struktureinheit von relativem Freiheitsbewußtsein und relativem Abhängigkeitsbewußtsein, die es ist, nicht selbst hervorgebracht zu haben. So lautete die Grundthese des unter dem Titel „Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins" erschienenen Beitrags (in: *Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge*, hg. v. D. Lange, Göttingen 1985, 129–162). U. Barth hat diese These als eine Fehlinterpretation auf höchstem Niveau bezeichnet und die Vermutung geäußert, Cramers pointiert systematischer Zugriff in metatheoretischer Absicht habe im Falle Schleiermachers dazu beigetragen, „die Balance zwischen der eigenen Sachintention und der hermeneutischen Verpflichtung auf die intentio auctoris zugunsten ersterer zu verschieben" (U. Barth, „Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit. Anmerkungen zu Konrad Cramers Schleiermacher-Interpretation", in: *Subjekt und Metaphysik. Konrad Cramer zu Ehren aus Anlaß seines 65. Geburtstags*, hg. v. J. Stolzenberg, Göttingen 2001, 41–59, hier: 42). In bezug auf den Kongreßbeitrag Cramers zum Verhältnis von Schleiermacher und Spinoza (118–141) wird man das so nicht sagen können. Anlaß zu kritischen Rückfragen besteht gleichwohl. Sie betreffen zum einen die Grundthese des Vortrags, wonach Spinozas anschauende Erkenntnis des Universums denkendes Begreifen des Universums, Schleiermachers Anschauung des Universums mitsamt des religiösen Gefühls genau dieses nichts sei (vgl. 141), sowie das Problem, wie diese v. a. anhand der Reden entwickelte These historisch und systematisch auf die metatheoretische Rekonstruktion des § 4 der Glaubenslehre von 1984 zu beziehen ist.

Neben Schleiermacher hat im 19. Jh. innerhalb evangelischer Theologie nur noch einer in großem Stil Schule gemacht: Albrecht Ritschl. Im Jahr 1831 war dieser seinem eigenen Bericht zufolge als kleiner Junge mit seinen Eltern und mit Schleiermacher in einer Kutsche spazierengefahren und dabei auf dem Bock vor dem großen Theologen gesessen, „über ihn", wie er schreibt, „in die Gegend hinausschauend" (O. Ritschl, Albrecht Ritschls Leben II, Freiburg i. Br. / Leipzig 1896, 246f). Der erwachsene Ritschl sah darin einen providentiellen Hinweis auf seine Bestimmung, Schleiermachers Weltanschauung zu korrigieren und die Aufgaben zu lösen, die dieser in seinem theologischen Jugendprogramm gestellt, aber ungelöst gelassen habe. In seinem Beitrag über Religion, Wissen und Handeln zeigt E. Herms (142–166), daß die kritische Schleiermacherrezeption Ritschls und seiner Schule durchweg von einem durch Grundentscheidungen des kantischen Kritizismus geprägten Wirklichkeitsverständnis bestimmt war. Ihre systematische Pointe bestehe nachgerade darin, in den Horizont eines Wirklichkeitsverständnisses zurückzuführen, den Schleiermacher zu überwinden trachtete. Da er es nicht für geraten hält, dieses Mißverständnis heute noch einmal zu wiederholen, plädiert Herms dafür, nicht die Schleiermachersche Konzeption in das Vernunftkonzept Kants, sondern umgekehrt dieses in jenes einzuordnen. Als wesentlicher Grund für dieses Plädoyer wird angeführt, daß es eine religionsunabhängige, will heißen: von kontingenten Erschließungsereignissen unabhängige Transzendentalphilosophie nicht gibt, da diese „immer nur im Horizont von geschichtlichen Bestimmtheiten des unmittelbaren Selbstbewusstseins möglich" (163) ist.

2. In seiner Einführung in den im vorgestellten Sbd dokumentierten Schleiermacherkongreß hat U. Barth (3–10) auf drei Wirkfaktoren der gegenwärtig zu beobachtenden Schleiermacherrenaissance hingewiesen: auf das gestiegene Bedürfnis nach einer Neuorientierung der Theologie hinsichtlich ihrer allgemeinen Rahmenbedingungen und Grundlagenprobleme, auf die inhaltlich und methodisch erheblich erweiterte geistesgeschichtliche Neuzeitforschung sowie auf das beständig fortschreitende Erscheinen der *Kritischen Gesamtausgabe (= KGA) der Werke Schleiermachers* (vgl. 4). Die KGA ist nach Textgattungen zu fünf Abteilungen chronologisch gegliedert: I. Schriften und Entwürfe, II. Vorlesungen, III. Predigten, IV. Übersetzungen, V. Briefwechsel. Vorausgegangen war der KGA die in drei Abteilungen (I. Zur Theologie, II. Predigten, III. Zur Philosophie) gegliederte Edition von Schleiermachers „Sämmtlichen Werken", die in den Jahren 1834–1864 erschienen ist (vgl. im einzelnen H.-J. Birkner, Die kritische Schleiermacher-Ausgabe zusammen mit ihren Vorläufern vorgestellt [1989], in: ders., Schleiermacher-Studien. Hg. v. H. Fischer, Schleiermacher-Archiv Bd 16, Berlin / New York 1996, 309–335).

Was die Reden betrifft, so wird ihre Erstfassung von 1831 in KGA I/12 geboten. Die abweichenden Lesarten der Auflagen von 1806 und 1821 sind in einem Variantenapparat mitgeteilt. Eine synoptische Edition der ersten drei Auflagen der Reden hatte 1879 bereits G. B. Pünjer besorgt (Friedrich Schleiermacher's Reden ueber die Religion. Kritische Ausgabe. Mit Zugrundlegung des Textes der ersten Auflage,

Braunschweig 1879). Im 19. Jh. war es nachgerade die Letztauflage, die wiederholt gedruckt und fast ausschließlich gelesen wurde. Wirkungsgeschichtlich kommt ihr insofern prioritäre Bedeutung zu. Erst die von Rudolf Otto 1899 veranstaltete Säkularausgabe der Erstauflage veränderte die Rezeptionsbedingungen grundlegend. Von nun an dominierte der Text der Reden von 1799, was bis in die Gegenwart der Fall ist. Der Text der Erstauflage der Reden ist in KGA I/2 (Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, hg. v. G. Meckenstock, Berlin / New York 1984) enthalten (185–326). Hierauf basiert die 1999 in der Reihe de Gruyter Studienbuch erschienene, 2001 in etwas größerem und daher lesefreundlicherem Format nachgedruckte Studienausgabe der Reden von 1799. Sie bietet neben einer zuverlässigen Textedition eine ausgezeichnete historische Einführung des Hg.s (1–52), in der minutiös die Geschichte der Entstehung sowie der öffentlichen und privaten Aufnahme der Erstausgabe der Reden rekonstruiert wird.

Die Abteilung „Schriften und Entwürfe" der KGA wurde seit der Jahrtausendwende um zwei Bde angereichert: KGA I/8 (2001) enthält exegetische, KGA I/9 (2000) kirchenpolitische Schriften Schleiermachers. Zur Reihe der Briefwechsel kamen bereits 1999 Korrespondenzen von Januar 1801 bis Mai 1802, also bis zum Abschluß der Berliner Periode Schleiermachers als Prediger an der Charité hinzu (KGA V/5).

Um beim Korrespondenzbd zu beginnen, so enthält er insgesamt 241 Briefe, von denen 128 an Schleiermacher gerichtet und 113 von ihm selbst geschrieben sind. Ein gutes Fünftel von ihnen wurde überhaupt erstmals, weitere 33 entsprechend der Überlieferungslage vollständig ediert. Die Einleitung des Bandherausgebers bietet neben einer detaillierten Übersicht zu Leben und Werk Schleiermachers in der Zeit vom Januar 1801 bis Ende Mai 1802 sowie Dokumenten zu seiner Berufung als Hofprediger ins pommersche Stolp höchst informative Notizen zu den einzelnen Briefpartnern. Der an Skandalgeschichten Interessierte wird zunächst sicher nach dem Namen der Pfarrfrau Eleonore Christiane Grunow suchen, zu der Schleiermacher, wie es in der historischen Einführung heißt, „seit 1798 eine über die bloße Freundschaft hinausgehende Zuneigung (empfand), die 1799 dazu führte, daß er ihr für den Fall der Scheidung von ihrem Mann ein Eheversprechen abgab. Den im vorliegenden Bd veröffentlichten Briefen ist zu entnehmen, daß dieser Gedanke zunehmend konkretere Formen annahm und Schleiermacher nach seinem Amtsantritt in Stolp bestimmt auf eine Trennung Eleonores von ihrem Mann rechnete." (XLIXf) Daraus wurde bekanntlich nichts. Auch der „geistigen Ehe" Schleiermachers mit Friedrich Schlegel war kein dauerhaftes Glück beschieden. Für den Zeitraum des vorliegenden Bdes konnten insgesamt 38 zwischen beiden gewechselte Briefe dokumentiert werden. Im Mittelpunkt steht „das gemeinsame Unternehmen der Platon-Übersetzung, wobei sich mehr und mehr ein Scheitern durch die Untätigkeit Schlegels abzeichnet, während Schleiermacher – ohne es zu wollen – zunehmend in die Rolle des Alleinübersetzers gerät" (LXIVf). Unter einem günstigeren Stern stand die Korrespondenz mit dem jungen Verleger Georg Andreas Reimer, bei dem Schleiermacher seit 1800 fast alle seine selbständigen Schriften erscheinen ließ. Um von den sonstigen Briefpartnern nur noch einige namentlich zu erwähnen: Carl Gustav von Brinckmann, Karl Friedrich Ernst Frommann, Henriette Herz, Friedrich Samuel Gottfried Sack, August Wilhelm Schlegel, Samuel Ernst Timotheus Stubenrauch, Brendel Veit, die älteste Tochter von Moses Mendelssohn, und Johann Ehrenfried Theodor von Willich. Besondere Erwähnung verdient ferner Schleiermachers Briefwechsel mit seinem Bruder Johann Carl und seiner in der Herrnhuter Brüdergemeinde Gnadenfrei lebenden Schwester Friederike Charlotte. Hinzugefügt sei, daß nach Abschluß des Umbruchs des angezeigten Bdes ein Privatdruck von Briefen an Schleiermacher gefunden wurde, die teilweise den Jahren 1801/02 zugehören. Sie werden, soweit sie nicht späteren Bden zuzuordnen sind, als Nachträge zu KGA V/2 und 4 im Anhang zu KGA V/6 publiziert werden.

Die Zeit, die Schleiermacher seit Frühsommer 1802 bis zum 1804 erfolgten Ruf als außerordentlicher Prof. der Theologie und Universitätsprediger in Halle in der Einsamkeit Hinterpommerns zubrachte, gaben ihm kaum Gelegenheit zu großer Kirchenpolitik. Eine in den Stolper Jahren ohne amtlichen Auftrag und anonym veröffentlichtes Reformprogramm mit genauen Vorschlägen zur Kirchenverbesserung blieb im wesentlichen Literatur. Trotzdem kann Schleiermacher im Blick auf das Ganze seines Lebens mit Fug und Recht ein bedeutender Kirchenpolitiker genannt werden. Um drei Themenkreise war es ihm dabei v. a. zu tun: „Union, Liturgie und Kirchenverfassung." (A. Geck, Schleiermacher als Kirchenpolitiker. Die Auseinandersetzungen um die Reform der Kirchenverfassung in Preußen [1799–1823], Bielefeld 1997, 13)

Das bestätigen die in KGA I/9 vereinigten kirchenpolitischen Schriften und Entwürfe, mittels deren Schleiermacher in den Jahren 1808 bis 1830, also seit seiner Übersiedelung von Halle nach Berlin Einfluß auf die kirchlichen Reformbemühungen und die staatliche Kirchenpolitik in Preußen zu nehmen versuchte. Um von den dokumentierten neuen Druckschriften und elf Manuskripten nur einige Titel zu nennen: Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche für den preußischen Staat vom 18. November 1808; Entwurf einer Synodalordnung für die protestantische Geistlichkeit in sämtlichen Provinzen vom 2. Januar 1813; Glückwunschschreiben an die Hochwürdigen Mitglieder der von Sr. Majestät dem König von Preußen zur Aufstellung neuer liturgischer Formen ernannten Kommission; Über die neue Liturgie für die Hof- und Garnisonsgemeinde zu Potsdam und für die Garnisonskirche in Berlin; Über die für die protestantische Kirche des preußischen Staates einzurichtende Synodalverfassung; Amtliche Erklärung der Berlinischen Synode über die am 30. Oktober (1817) von ihr zu haltende Abendmahlsfeier; Über das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten; Schriften zur Agende und zum Agendenstreit sowie zum Berliner Gesangbuch. Einen formalen Sonderstatus nimmt das „Gespräch zweier selbstüberlegender Christen" ein, in dem es inhaltlich ebenfalls um die Preußische Kirchenagende vom Jahre 1822 geht. Unmittelbarer Anlaß der Druckschrift war eine Verteidigungsschrift von Friedrich Wilhelm III., in welcher der König ohne Nennung seines Namens und unter Beanspruchung der Autorität Luthers apologetisch in den Agendenstreit eingriff. Schleiermacher antwortete mit satirischer Polemik, darin wie auch sonst sein bereits in den Reden dezidiert vertretenes Prinzip strikter Unabhängigkeit der Kirche vom Staat hochhaltend.

Nach Maßgabe von Schleiermachers theologischer Enzyklopädie, wie er sie in seiner 1811 erstmals erschienenen „Kurze(n) Darstellung des theologischen Studiums" entfaltet hat, ist die Theologie in drei Gebiete zu unterteilen: die philosophische, die historische sowie die praktische Theologie als Krone der positiven theologischen Wissenschaft. Die historische Theologie gliedert sich ihrerseits in drei Teile: die exegetische, die kirchengeschichtliche und jene – zweieinige – theologische Disziplin, Dogmatik und Statistik, die geschichtliche Kenntnis von dem gegenwärtigen Zustand des Christentums vermitteln soll. Aufgabe exegetischer Theologie ist es, durch Bestimmung und Hermeneutik namentlich des neutestamentlichen Kanons als der Ursprungsnorm und Richtschnur christlicher Kirche Kenntnisse von deren genuiner Gestalt zu gewinnen.

Schleiermacher selbst ist zeitlebens nicht nur als Religionsphilosoph und Dogmatiker, sondern auch als neutestamentlicher Exeget tätig gewesen. Das beweisen u. a. die in KGA I/8 gesammelten Schriften. Es handelt sich dabei um den ersten Teil einer Monographie über die Schriften des Lukas von 1817, der das Evangelium zum Gegenstand hat, sowie um die bisher unbekannte Einleitung in den geplanten zweiten Teil, welcher der Apostelgeschichte gewidmet sein sollte. In der Forschungsgeschichte ist der von Schleiermacher verfolgte Ansatz als Fragmenten- oder Diegesenhypothese eingegangen. Sie half, die Zwei-Quellen-Theorie vorzubereiten, ohne diese bereits entdeckt zu haben. Es folgen zwei wissenschaftliche Aufsätze über Kolosser 1,15–20 und über die Zeugnisse des Papias von den ersten Evangelien, die beide 1832 in den „Theologischen Studien und Kritiken" erschienen sind. Neben der bereits in KGA I/5, 153–242 edierten Monographie über den 1. Timotheusbrief sind damit alle zu seinen Lebzeiten zum Druck gelangten exegetischen Schriften Schleiermachers erfaßt. Die Edition der ntl.-exegetischen Vorlesungen aus dem literarischen Nachlaß ist der Zukunft anheimgestellt. Was die vorliegende Ausgabe anbelangt, so entspricht sie durchweg den kritischen Grundsätzen des Gesamtunternehmens. Wie stets ist der Bd mit einer detailgenauen und höchst informativen Einleitung des Hg.s versehen, der eine an Kenntnisreichtum schwer überbietbare historische Einführung gibt, in der u. a. die jeweilige Textgenese rekonstruiert und die zeitgenössische Rezeption analysiert wird. KGA ist ein Werk von Meistern.

3. Im religiösen Gefühl wird das Selbstbewußtsein des Sich-Gegebenseins seiner selbst dergestalt inne, daß es seines absoluten Grundes und transmundanen Ewigkeitswertes gewahr, eben dadurch aber zur Anerkennung seiner Gottunterschiedenheit und individuellen Endlichkeit ebenso wie zur Anerkennung irreduzibler Andersheit anderer in einer gemeinsam gegebenen Welt bestimmt wird. Indem sich in der Weise unmittelbaren Selbstbewußtseins der transzendente Grund in seiner Unverfügbarkeit religiös erschließt, bricht sich die

Macht unmittelbarer Selbstbestimmung und das Subjekt kommt „nicht länger in Frage als Ort, von dem her in monologisch verfahrender Deduktion zu den von individuellen Erfahrungen unabhängigen Urteilen über das Seiende der geschichtlichen Welt zu gelangen wäre. Die Transzendenz des Wissensgrundes zwingt das Subjekt vielmehr, die Evidenz seiner Erkenntnisse auf dem Felde zwischenmenschlicher Verständigung zu bewähren." (F. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hg. u. eingel. v. M. Frank, Frankfurt a. M. 1977, 28 [Einleitung des Hg.s])

Auf den Theoretiker und Praktiker der Kommunikation, nach dessen Grundsatz geselligen Betragens alles Wechselwirkung sein soll (vgl. KGA I/2, 170, 12f), sind die vierzehn Beiträge fokussiert, die anläßlich einer Tagung der Evangelischen Akademie Iserlohn zur Aktualität und Interdisziplinarität von Schleiermachers Denken im Dezember 1995 vorgetragen und in dem Sbd *„Dialogische Wissenschaft"* veröffentlicht worden sind. Schleiermachers Konzept einer dialogischen, auf verständigungsorientierte Kommunikation hin angelegten Wissenschaft (D. Burdorf / R. Schmücker), für welche die Bevorzugung des Gesprächs vor der Schrift kennzeichnend ist (D. Burdorf), wird sowohl in religionstheoretischer (F. Lönker, E. Rudolph), als auch hinsichtlich der wissenschaftlichen Disziplinen der Hermeneutik und der Dialektik aufgewiesen, welche direkt auf das Verhältnis von sprachlichem Verstehen und Wissensbildung bezogen sind (L. Danneberg, T. Tholen, W. H. Pleger, H. Schnur). Als kommunikativ strukturiert hat neben Schleiermachers Psychologie, die A. Arndt als empirisch orientiertes Komplement der Dialektik interpretiert, sein Verständnis menschlichen Handelns zu gelten. Das wird unter ethischen (T. Berben), geschichtswissenschaftlichen (St. Jordan), bildungstheoretisch-pädagogischen (M. Winkler, U. Frost) und kunstphilosophischen (R. Schmücker) Aspekten mit unterschiedlicher Akzentsetzung deutlich gemacht.

Einen weiteren in diesen Zusammenhang gehörenden Gesichtspunkt nimmt die im Sommersemester 1998 von der Ev.-theol. Fak. der Univ. Göttingen angenommene Diss. von *M. Kumlehn* in den Blick, die Schleiermachers Theorie religiöser Kommunikation in ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Religionspädagogik analysiert. In der begründeten Überzeugung, „daß Schleiermachers Religionstheorie bzw. die ihr korrespondierende Theorie des individuellen Symbolisierens sowie seine sprachtheoretischen und hermeneutischen Überlegungen die Wahrnehmungs-, Deutungs- und Vermittlungskompetenz im Vollzug religiöser Kommunikation zu steigern vermögen" (40), erörtert die Vf.in nach erfolgter Darlegung der Prämissen und Intentionen ihrer Interpretation (17–44) in einem ersten Teil (45–126) Strukturen und Darstellungsweisen religiöser Erfahrung, um in einem zweiten Teil (127–196) das unmittelbare Selbstbewußtsein als Ermöglichungsgrund sprachlich-hermeneutischer Deutungskompetenz zu erweisen. Ein dritter Teil (197–273) ist der christlichen Deutung religiöser Erfahrung gewidmet. Dabei bietet der erste Abschnitt eines jeden Hauptteils jeweils die nötige religionstheoretische Grundlegung, die anhand einer Analyse der Reden über die Religion, der Dialektik sowie der Glaubenslehre erfolgt und auf Schleiermachers Bestimmung des Verhältnisses von unmittelbarem religiösen Erleben und dessen Vermittlungsweisen konzentriert ist. Im jeweils zweiten Abschnitt rückt sodann die Thematik religiöser Kommunikation selbst in den Mittelpunkt der Untersuchung. Eine die Vermittlungsstrukturen im Bereich lebensweltlicher Religiosität bedenkende Interpretation der „Weihnachtsfeier" faßt die erzielten Ergebnisse anschaulich zusammen. Das bemerkenswerte Buch schließt mit einem Ausblick zu Grundfragen gegenwärtigen religionspädagogischen Handelns im Lichte der Schleiermacherschen Theorie religiöser Kommunikation (275–325).

Im Vollzug gelungener Kommunikation sind Individualität und Sozialität in paritätischer Gleichursprünglichkeit manifest und der Geist der Gemeinschaft, wie er das christliche Gesamtleben bestimmt, tritt in begeistert-begeisternder Weise zutage. Der Thematik kommunikativer Geistesgegenwart in Schleiermachers Denken sind die Diss.en von *D. Schlenke* und *M. Diederich* gewidmet; letztere wurde im Sommersemester 1997 an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Göttingen, erstere ein Jahr zuvor an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Mainz angenommen und mit einem Fakultätspreis bedacht.

Schlenkes Arbeit ist auf das Gemeingeistverständnis der Glaubenslehre konzentriert. In pneumatologischer Perspektive werden zunächst die systematischen Grundlagen der materialen Dogmatik Schleiermachers erörtert (11–228), um hernach den Bildungsgang des christlich frommen Bewußtseins in den einzelnen Themenbeständen der Glaubenslehre zu verfolgen (229–449). Im ersten Teil werden nach Klärung der wissenschaftssystematischen Voraussetzungen der Dogmatik als theologischer Teildisziplin die (inter)subjektivitätstheoretischen Grundlagen der Frömmigkeitstheorie unter psychologischen, die Dialektik betreffenden und ethischen Gesichtspunkten erörtert, sodann die Frömmigkeitstheorie selbst hinsichtlich des allgemeinen Begriffs des frommen und der spezifischen des christlich frommen Bewußtseins sowie die methodische Fundierung der materialen Dogmatik. Diese kommt im zweiten Teil als Schöpfungs- und Urstands-, Sünden- und Gnadenlehre und damit nach Ausweis der Gliederung hinsichtlich ihrer transzendentalen Voraussetzungen, ihrer empirischen Bedingungen und unter dem Gesichtspunkt positiver Konstruktion christlich frommen Bewußtseins in den Blick. Letzterem Aspekt gehört das Hauptaugenmerk der Untersuchung. Sie kommt zu dem Ergebnis, die grundlegende Bedeutung der Pneumatologie für Schleiermachers Verständnis der christlichen Frömmigkeit bestehe im wesentlichen darin, „daß der Heilige Geist als kirchlicher Gemeingeist den intersubjektiven Konstitutionszusammenhang des christlichen Erlösungsbewußtseins qua individuell symbolisierender Kommunikation des christlichen Gesamtlebens initial begründet und ebenso fortschreitend ermöglicht. Als Geist Christi und ipso facto göttlicher Geist hält der Gemeingeist das fromme Bewußtsein beständig in der Kontinuität seines Ursprungs und richtet es zugleich auf seine individuell wie allgemein vollständige Realisierung als das innere Ziel der Geschichte des Christentums aus" (450). Als Defizite werden der selektive Rekurs auf die biblischen Belege zur Pneumatologie sowie die Vernachlässigung trinitätstheologischer Begründungspotentiale geltend gemacht, deren Fehlen v. a. in bezug auf die Bestimmung der protologischen und eschatologischen Funktion des Geistes zu Verkürzungen führe.

Beschränkte sich Schlenkes Analyse im wesentlichen auf die Gemeingeistlehre der Dogmatik Schleiermachers, so behandelt die Monographie von Diederich dessen Geistverständnis in bezug auf das Gesamtwerk. Es soll, wie einleitend gesagt wird, „weniger die Architektur eines Hauptgebäudes, als vielmehr der Grundriß und – v. a. – *der Sinn* des ganzen Areals erschlossen werden" (24). Um zu einem die verschiedenen Aussagen übergreifenden systematischen Verständnis der Geistauffassung Schleiermachers zu gelangen, wird eine pneumatologische Interpretation sowohl des philosophischen Geistbegriffs der frühen und späteren Jahre, als auch der drei großen theologischen Textgruppen der Sittenlehre, der Glaubenslehre und der Predigten geboten, wobei, wie es heißt, „der Zusammenhang beider Gedanken der ist, daß der philosophische auf den theologischen verweist und dieser jenen in sich aufnimmt" (24). Im übrigen ergibt sich, daß Schleiermacher „von seinen romantischen Frühschriften bis hin zu den systematisch ausgereifteren Entwürfen seiner Philosophie und Theologie eine sein gesamtes Werk übergreifende systematische Geistauffassung" (341) vertritt. Was deren Beurteilung anbelangt, so fällt sie bei Diederich ungleich kritischer aus als bei Schlenke, worin sich gewiß nicht nur, aber auch unterschiedliche Einschätzungen der jeweiligen Doktorväter (Ringleben; Herms) widerspiegeln. Konstruktiv gewendet führt Diederichs Kritik zu der Forderung, Schleiermachers christologische Verhältnisbestimmung von Geist Gottes und Geschichte über die Grenzen seines eigenen Ansatzes hinaus trinitätstheologisch so fortzuentwickeln, daß die pneumatologische Dialektik des differenzierten Zusammenhangs von Gottesgeist und Geist des Menschen gewahrt und die bei Schleiermacher erkennbaren „Züge eines pneumatischen Enthusiasmus" (363) vermieden werden: Nicht in der Unmittelbarkeit seiner selbst, sondern mittels exzentrischen Seins in Christus wird der Christ des göttlichen Geistes inne.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag, hg. v. Hutter, Manfred / Klein, Wassilios / Vollmer, Ulrich. – Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 2002. XIX, 538 S. mit 8 Tafeln (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 34), geb. € 108,00 ISBN: 3–402–08120–2

Die ungewöhnlich breite Streuung der Themen, die in dieser FS behandelt werden, spiegelt die geistige Weite des mit ihr geehrten Religionswissenschaftlers. Dazu paßt der Titel „Hairesis", „Häresie".

Den Theologen und Kirchenhistoriker läßt er zunächst einmal aufhorchen, verbindet dieser Begriff sich in theologischen Sprachspielen, die auf dogmatische Korrektheit Wert legen, doch mit der Vorstellung des Abwegigen und Irrigen. Doch so ist dieser griechische Begriff hier nicht gemeint. Evoziert ist vielmehr der Sinn, den er in der Antike hatte. Da bezeichnete er die „Wahl", die jemand trifft, und zwar aus der Angebotspalette an philosophischen oder religiösen Deutungen der Welt und des Lebens. Hairesis – hinter dieser Vokabel steht in der Antike eine Vielfalt an Weltanschauungen, die zur Auswahl zwingt, weil das Leben Entscheidung fordert. Müßig, darauf hinzuweisen, daß der Religionssoziologe Peter L. Berger diesen alten Sinn des Wortes für die Moderne erneuert hat: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, so der Titel seines einschlägigen Buches (deutsche Ausgabe 1980), meint bei ihm, daß die Pluralität von Sinnangeboten zur Auswahl zwingt. Weniger müßig dürfte der Hinweis sein, daß auch theologisch der Häresiebegriff einer Neufassung unterzogen wird. Schon länger ist er als epochal und regional bedingt erkannt. Er ist nicht die zeit- und ortlos gültige, ubiquitäre Kategorie, als die er gern auftritt, sondern ein Kampfbegriff, der im Streit der Positionen eingesetzt wird, um abweichende Meinungen zu diskreditieren und zu marginalisieren. Aus dieser historisch-kritischen Perspektive gehört der Häresiebegriff zu den interessantesten und zugleich schwierigsten Kategorien, mit denen theologisch bzw. kirchenhistorisch Geschichte geordnet und beschrieben wird. So darf man gespannt sein, was man zu diesem Terminus aus einem – als ganzen lesenswerten – Buch erfährt, das unter dem Titel „Hairesis" einem Religionswissenschaftler gewidmet ist. Weil es im Rahmen einer Rezension nicht möglich ist, alle 41 Einzelbeiträge angemessen zu würdigen, mag es erlaubt sein, im Folgenden auf diejenigen Aufsätze einzugehen, die für die skizzierte Problematik einschlägig sind.

Der Beitrag von Johann Maier, „Die Feinde Gottes. Auslegungsgeschichtliche Beobachtungen zu Ps. 139,21f" (33–47), lehrt, daß das christliche Phänomen der Häretiker eine Parallele im Judentum hat. Es gehört zu dem Vielen, was Judentum und Christentum (und auch der Islam; vgl. 40) strukturell gemeinsam haben (vgl. 41). In allen Religionen geht es dabei um „soziale und religiöse Distanzierungs-Demonstrationen" (40). Die Bezeichnung der Häretiker als „Feinde Gottes" im Christentum hat von Ps. 139,21f aus eine jüdische Vor- und Parallelgeschichte. Das Motiv, Gott hasse konkrete Personen oder Gruppen, taucht in Qumrantexten im Zusammenhang mit Priestergenealogien auf (vgl. 35). In der talmudischen Literatur findet Ps. 139,21f Verwendung in der Polemik gegen innerjüdische Gegner, zu denen auch Judenchristen zählen konnten (vgl. 43), und wie im Christentum galten im rabbinischen Judentum Abweichler in der eigenen Gruppe als gefährlicher als äußere Feinde (vgl. 40 Anm. 10).

Als Pendant zu den von Maier besprochenen „Feinden Gottes" in der jüdischen Tradition läßt sich der Beitrag von Stefan Heid, „Die frühkirchliche Beurteilung der Häretiker als ‚Feinde des Kreuzes'" (107–139), auffassen. Nach seinem Auftauchen bei Paulus (Phil. 3,18) und Polykarp von Smyrna (2 Polyc. 12,3) avancierte dieser Begriff zum Schlagwort gegen jedwede Art von Häretikern (vgl. 108), was Heid an außerordentlich vielen und breit gestreuten Quellen belegt. Schon der nach Häresien sortierte Aufriß (Gnostiker, Arianer, Pelagianer, Nestorianer, Monophysiten) spiegelt allerdings die Mängel in der Ausführung dieser Thematik. Der an dem starren Schema Orthodoxie versus Häresie ausgerichteten Darstellung liegt weder eine Reflexion auf die Eigenart theologischer Bildrede zugrunde, noch eine solche auf die historisch-hermeneutischen Schwierigkeiten des Häresiebegriffs. Trotz des immensen Aufwands bleibt der Beitrag oberflächlich, weil lediglich die Belege ausgebreitet, aber nicht kritisch hinsichtlich ihrer Funktion und Bedeutung in den jeweiligen theologischen Auseinandersetzungen analysiert werden.

In dieser Hinsicht kann historisch-theologische Forschung aus dem religionswissenschaftlichen Beitrag von Kocku von Stuckrad, „‚Christen' und ‚Nichtchristen' in der Antike. Von religiös konstruierten Grenzen zur diskursorientierten Religionswissenschaft" (184–202), lernen, auch wenn von Stuckrad sich primär an Religionswissenschaftler wendet und obwohl sein Thema nicht speziell „Häresie" ist (lediglich auf S. 192f kommt er darauf zu sprechen). Aber der Aufsatz handelt davon, worum es bei diesem Begriff geht, nämlich um die Konstruktion religiöser Grenzen. In manchen Einzelheiten fordern die Ausführungen zwar zu kritischen Rückfragen heraus, etwa, was Präsentation und Deutung einzelner Phänomene der frühen Christentumsgeschichte betrifft, und gewiß wird die des öfteren pauschale Kritik an „der" Theologie (vgl. etwa 194) sich der Rückfrage stellen müssen, ob da nicht neuere innertheologische Entwicklungen übersehen werden und im „Diskursfeld" der Wissenschaften auf subtile Weise ein „Ausgrenzungsdiskurs" im Gange ist. Doch insgesamt enthält das Plädoyer für eine diskursorientierte Religionswissenschaft auch für Theologen und speziell die Historiker unter ihnen manche Anregungen, etwa im Blick auf den Häresiebegriff, der als rhetorische Strategie im Rahmen eines öffentlichen Diskurses begriffen werden kann.

Zwei weitere Beiträge befassen sich mit Häretikern und Häresie in den Gesetzestexten des christlichen römischen Staates. Günter Stemberger, „Die Verbindung von Juden und Häretikern in der spätantiken römischen Gesetzgebung" (203–214), eruiert die negativen Folgen für die rechtliche Stellung der Juden, die sich aus der Praxis ergaben, Juden – bei aller Wahrung ihrer Rechte im allgemeinen – in Gesetzestexten in einem Atemzug mit Heiden und Häretikern zu nennen. Durch die ständige Verwischung der Unterschiede zwischen diesen Gruppen wurde „das Recht der Juden, in einem christlichen Staat zu existieren und nach den eigenen väterlichen Traditionen zu leben, aufgeweicht und gefährdet" (208), kulminierend in Justinians Novelle 146 aus dem Jahr 553, mit der der Kaiser sich in innerjüdische Belange (nämlich in die Sprache, in welcher die Bibel im Synagogengottesdienst vorgelesen wurde) einmischte (vgl. 209–213). Im Mittelalter führte dies dazu, das talmudische Judentum als Häresie zu betrachten (vgl. 213f). Hartmut Zinser, „Religio, secta, haeresis in den Häresiegesetzen des Codex Theodosianus (16,5,1/66) von 438" (215–219), bietet eine zum Nachschlagen nützliche statistische Aufstellung über die in den zwischen 326 und 435 erlassenen Gesetzen als häretisch aufgeführten Gruppen, die Maßnahmen gegen und die (polemischen) Bezeichnungen für sie.

Aus Manfred Hutter, „Die Auseinandersetzung Theodorets von Kyrrhos mit Zoroastrismus und Manichäismus" (287–294), geht hervor, daß über diese beiden Religionen aus den Schriften Theodorets „praktisch nichts Neues" (294) zu erfahren ist. Diese Fehlanzeige erklärt sich daraus, daß Theodoret mit seiner Behandlung des von ihm als christliche Häresie wahrgenommenen Manichäismus – den Zoroastrismus hingegen beschrieb er als eigene Religion relativ unpolemisch im Kontrast zum Christentum – einem konventionellen Muster altkirchlicher Häresiologie folgte: Seine Widerlegung dieser Häresie verfolgte den Zweck, bezüglich der christologischen Lehrmeinungen seiner Zeit seine eigene Orthodoxie darzulegen (vgl. 293f). Der Manichäismus als eigenständige Religion kam gar nicht in den Blick, sondern diente lediglich als ‚häretischer Sparringspartner' zur Demonstration eigener Rechtgläubigkeit. Mit dieser Verzweckung liefert Theodoret regelrecht ein „Lehrstück" (294) über die Rhetorik der altkirchlichen Denunzierung einer konkurrierenden Religion als ‚Häresie'.

Ein Beispiel für die Irrwege häresiologischer Denkmuster liefert der Beitrag von Peter Dressendörfer, „Der Häresie-Vorwurf als Waffe in der ‚Conquista espiritual'" (412–422). Er will die Rolle nachzeichnen, die der „komplexe Häresie-Begriff, den die spanische *‚Ecclesia triumphans'* am Ende der Reconquista herausgebildet hat", „für die religiös-kulturelle Zwangsakkulturation des Alten Amerika gespielt hat" (412). Der spezifische Häresie-Begriff der sogenannten „geistigen Eroberung" der Neuen Welt bestand in der Gleichsetzung von Apostasie und Häresie. Diese seltsame und theologisch nicht begründbare Begrifflichkeit entstammte der spanischen Reconquista bzw. der unmittelbaren Post-Reconquista, in der Juden und Muslime massenhaft zwangsgetauft wurden. Dasselbe praktizierten die spanischen Eroberer in Mexiko und Peru, ohne die Indios mit dem Christentum vertraut zu machen oder in den christlichen Glauben einzuführen. Jeder solchermaßen ‚Getaufte' und besonders der Indio, der nach einem unverstandenen und theologisch höchst fragwürdigen Zeremoniell zwar formal Christ geworden war, ansonsten aber weiterhin seiner Religion anhing, wurde damit automatisch zum Häretiker und Apostaten in einem (vgl. 414f). Ferner kam es auf diesem Hintergrund zur Gleichsetzung von Apostasie und Häresie mit Idolatrie (vgl. 419). ‚Häresie' erhielt so in der Conquista espiritual die Hauptbedeutung ‚Missionsverweigerung' (vgl. 416). Diesem absurden Konzept liegt letztlich eine Politisierung des Häresie-Begriffs zugrunde, die ebenfalls eine „Erbschaft der Reconquista mit ihrer extrem religiös-politischen Frontstellung" ist (421). „In Wirklichkeit geht es um das Verständnis des spanischen Herrschaftsbegriffes der Epoche, der den Häresiebegriff als Waffe ausgebildet hat, und zwar mit Hilfe einer Theologie, die den aus der Reconquista stammenden Leitgedanken von der Einheit von Staat und Bekenntnis allen anderen Überlegungen überordnete" (422).

Ebenfalls auf einen – freilich in anderer Weise – ‚politisierten' Begriff von Häresie trifft man in einem ganz anderen Zusammenhang, nämlich in den Ausführungen von Hubert Seiwert über „Häresie im neuzeitlichen China. Die Erlösungslehre der Drachenblumenschrift (*Longhua jing*)" (341–353). Bei einem christlichen Theologen ruft eine solche Thematik besonderes Interesse hervor, ist das Begriffspaar Häresie/Orthodoxie doch eng verbunden mit der Herausbildung einer Dogmatik zur Sicherung der Rechtgläubigkeit im antiken Christentum. Gibt es in anderen Religionen vergleichbare Phänomene? Speziell für die Religionen Chinas ist diese Frage umstritten, denn „das Nebeneinander von Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus schloß die Definition allgemein verbindlicher Standards von Rechtgläubigkeit aus" (341). „Wichtiger als die Unterscheidung von Orthodoxie und Heterodoxie scheint deshalb die von Orthopraxie und Heteropraxie zu sein" (ebd.). Seiwert ist allerdings der Meinung, daß es auch in den Religionen Chinas so etwas wie Recht- und Irrgläubigkeit gebe, und untersucht deshalb „die Anfänge von Heterodoxie und Orthodoxie in der chinesischen Religionsgeschichte" (342–345). Im China der Han-Zeit (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.), speziell in den ersten nachchristlichen Jh.en und damit in partieller zeitlicher Überlappung mit entsprechenden Entwicklungen im frühen Christentum, doch völlig unabhängig voneinander, haben sich orthodoxe Formen von Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus herausgebildet, die andere Formen ausgrenzten und in die Heterodoxie abdrängten (vgl. 343). Zu diesem Ergebnis gelangt Seiwert mit Hilfe einer Umdefinierung des Häresiebegriffs. Weil die theologisch wertenden Begriffe Orthodoxie und Häresie als Kategorien religionswissenschaftlicher Metasprache nicht brauchbar sind (vgl. 342), verlagert Seiwert ihre Bedeutung von der Erhebung der damit verbundenen Ansprüche auf deren Anerkennung, und zwar durch den Staat:

„Im Rahmen der chinesischen Religionsgeschichte lässt sich die Unterscheidung von Orthodoxie und Heterodoxie sinnvoll anwenden, wenn wir den Staat, symbolisch repräsentiert durch den Kaiser, als diejenige Instanz definieren, deren Haltung über die Rechtmäßigkeit einer Lehre entscheidet. In diesem Sinne will ich als ‚orthodox' diejenigen Religionsformen bezeichnen, die durch den chinesischen Staat nicht nur toleriert, sondern aktiv unterstützt wurden. Als ‚heterodox' werden diejenigen Religionsformen bezeichnet, die durch den chinesischen Staat aktiv bekämpft wurden" (343).

Heterodoxie bzw. Häresie wird demnach konstituiert durch staatliche Repression und Verfolgung, ohne daß dadurch, wie Seiwert einräumt (vgl. ebd.), die Relativität der Unterscheidung zwischen Orthodoxie und Heterodoxie aufgehoben würde. Auf dieser begrifflichen Basis bespricht Seiwert ein Beispiel für eine solchermaßen ‚heterodoxe' Lehre, nämlich eine Erlösungslehre aus der späten Ming-Zeit (1369 bis 1644), die in eine Schrift von 1654, die „Drachenblumenschrift", eingegangen ist und deren Struktur sich deutlich von der des etablierten Buddhismus und Daoismus unterscheidet (345–353). Auffällig ist daran die Nähe zu gnostischen Vorstellungen: „Die Erlösung wird (...) bewirkt (...) durch die Erkenntnis der Einheit mit der göttlichen Wirklichkeit. Es ist die Erkenntnis dessen, was durch die Verstrickung in die materielle Welt vergessen wurde" (353). Was an dieser Schrift zu beobachten ist, gelte auch für andere religiöse Traditionen: „Trotz aller Entlehnungen aus Buddhismus und Daoismus handelt es sich bei den Sekten der Ming- und der Qing-Zeit (1644 bis 1911) um neue Religionen, und nicht etwa um bloße Popularisierungen oder Trivialisierungen der beiden orthodoxen Traditionen" (ebd.). Wenn dem so ist – und in dieser Hinsicht sind die Ausführungen Seiwerts sehr überzeugend –, dann wird freilich fraglich, ob die Begriffe Orthodoxie und Heterodoxie bzw. Häresie darauf anwendbar sind, auch in der von Seiwert vorgenommenen ‚politischen' Bestimmung dieser Begriffe. Vielleicht wären andere Differenzierungen diesem Phänomen der chinesischen Religionsgeschichte doch angemessener, etwa die Unterscheidung zwischen staatlich anerkannten und geförderten Religionen und volksreligiösen Bewegungen, die das Mißtrauen des Staates auf sich zogen, weil sie „mitunter ein hohes Mobilisierungspotential entfalten konnten und deshalb als Bedrohung der sozialen und politischen Stabilität angesehen wurden" (345). Insofern erscheint es als zweifelhaft, ob in den Religionen Chinas wirklich von Orthodoxie und Häresie gesprochen werden kann.

Weitere Titel:

I. Biblische Traditionen: Ernst Dassmann, „‚Bindung' und ‚Opferung' Isaaks in jüdischer und patristischer Auslegung" (1–18). – Ansgar Moenikes, „Die Tora des Mose. Beispiel eines kanongeschichtlichen Prozesses in der antiken Religionsgeschichte" (19–32). – Wilhelm-Peter Schneemelcher, „Zur Gestalt der Eva in der Gnosis" (48–63). – Matthias Perkams, „Die Erzählung von den Jünglingen im Feuerofen (Daniel 3) in der Auseinandersetzung der antiochenischen Kirche mit Kaiser Julian" (64–71). – Den Abschluß bilden zwei kunstgeschichtliche Beiträge zum selben Sujet: Sabine Schrenk, „Die ‚topographischen' Friese auf den Behangfragmenten mit Danielszene und Petrusszene in Berlin" (72–83). – Markus Stein, „Die Inschriften auf dem Daniel- und dem Petrus-Stoff in Berlin" (84–98).

II. Christen in der Antiken Welt: Albrecht Dihle, „Θεολογία φιλοσοφοῦσα" (99–106), mit einer überaus luziden Erörterung des Zusammenhangs von Religion, Theologie und einer Philosophie, die sich als Lebenskunst verstand. – Marco Frenschkowski, „Religion auf dem Markt. Schlangenbeschwörer, Traumdeuter, inspirierte Bauchredner als Träger ‚abgesunkener' Religion in paganer und christlicher Antike. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte religiöser Berufe" (140–158). – Georg Schöllgen, „De ultima plebe. Die soziale Niedrigkeit der Christen als Vorwurf ihrer Gegner" (159–171), mit dem plausiblen Vorschlag, den gegen die Christen gerichteten Vorwurf defizitärer Bildung, der immer zusammen mit dem Vorwurf sozialer Niedrigkeit auftrat, „aus dem Vergleich der von den bildungsfernen Schichten dominierten christlichen Gemeinden mit den sich weitgehend homogen aus den städtischen Oberschichten rekrutierenden traditionellen Philosophenschulen" (171) sozialgeschichtlich verständlich zu machen. – Hans G. Kippenberg, „Christliche Gemeinden im Römischen Reich: *Collegium licitum* oder *illicitum*?" (172–183), der vorschlägt, den rechtlichen Terminus *collegium illicitum* als „Vereinigung ohne offizielle Genehmigung" (179) zu verstehen und die christlichen Gemeinden als solche Vereinigungen zu begreifen: „nicht gesetzwidrig, aber ohne offizielle Genehmigung" (183). – Elisabet Enss, „Eine geschnitzte Apostelhuldigung. Zwei Fragmente eines Friesbretts aus Ägypten in Berlin und Athen" (220–225).

III. Frühchristliche Autoren: Katharina Schneider, „Der Apologet Aristides als Zeuge der neutestamentlichen Schriftwerdung" (226–231). – Karl Leo Noethlichs, „Korinth – ein ‚Außenposten Roms'? Zur kirchengeschichtlichen Bedeutung des Bischofs Dionysius von Korinth" (232–247). – Klaus Thraede, „Inzest in der frühen Apologetik Tertullians" (248–260). – Clemens Scholten, „Psychagogischer Unterricht bei Origenes. Ein Ansatz zum Verständnis des ‚Sitzes im Leben' von frühchristlichen theologischen Texten" (261–280): Ausgehend vom Unterrichtsplan in der Schule des Origenes im palästinischen Caesarea, der an der platonischen Seelenlehre orientiert sein soll (vgl. 267), zeigt Scholten eine Möglichkeit zur Klärung der Annahme auf, „ob sich nicht einzelne historische Nachrichten und Sachthemen des Theologiebildungsprozesses des 2. und 3. Jh.s, die im Kontext ihrer Überlieferung oder Rezeption isoliert, zusammenhanglos oder belanglos erscheinen [insbesondere Informationen über gnostische Traditionen], vor dem Hintergrund eines sich Schritt für Schritt psychagogisch aufbauenden Lehrkonzeptes lesen lassen, also den unterschiedlichen Stufen eine Erziehung auf das Ziel der ‚Vergöttlichung der Seele' hin zuzuordnen sind" (277). Dieser Ansatz sieht, wie die notierten Beispiele zeigen (vgl. 277–280), vielversprechend aus und sollte weiter verfolgt werden. – Alois Kehl, „Die Briefe des Philosophen und Bischofs Synesios an die Philosophin Hypatia in Alexandria ins Deutsche übersetzt" (281–286). – Als Abschluß dieses Teils zwei Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Liturgie: Wassilios Klein, „Liturgisches in der Barlaam-Legende im Dienst der Katechese" (295–302). – Heinzgerd Brakmann, „Metrophanes von Nyssa und die Ordnungen der byzantinisch-griechischen Bischofsweihe" (303–326).

IV. Außereuropäische Religionsgeschichte: Brigitte Luchesi, „Hadimbā Devī – hinduistische Volksgöttin mit überregionaler Bedeutung" (327–340). – Haruko Okano, „Religion und Religionswissenschaft aus feministischer Perspektive. Überlegungen im japanischen Kulturkontext" (354–360), ein wissenschaftstheoretischer Beitrag zur feministischen Forschung mit folgendem (harmonisierenden?) Resümee zum Verhältnis zwischen Theologie und Religionswissenschaft: „Mit Blick auf das gemeinsame Ziel der Befreiung der Menschheit werden meines Erachtens die Grenzen zwischen Theologie und Religionswissenschaft fließend: Die Religionswissenschaft soll nicht ständig an der Außenseite bleiben, sondern auch für die der Religion immanenten Werte sensibel werden, und die Theologie soll den Blick nach außen werfen, um von sich selbst im sozio-kulturellen Kontext zu sprechen" (360). – Ulrike Peters, „Xolotl und Anubis. Die Hund-Mensch-Beziehung als religionsgeschichtliches Phänomen in Amerika und Afrika" (361–380), die in einem Beitrag zur Religionsgeographie am Beispiel der Beziehung zwischen Mensch und Hund aufzeigt, wie sich Alltagserfahrungen und Umweltgegebenheiten religionsphänomenologisch niederschlagen (vgl. 380). – Josef F. Thiel, „Die ‚jungfräuliche' Kriegerin" (381–389). – Rüdiger Schott, „Zweifel an Gott in Erzählungen der Bulsa in Nord-Ghana" (390–397), mit dem interessanten Fazit: „Bemerkenswert scheint mir immerhin, daß in den mündlich überlieferten Traditionen eines schriftlosen Volkes [sc. der Ethnie der Bulsa im Norden Ghanas mit ca. 70 000 Menschen] das Theodizee-Problem erörtert wird und Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes laut werden" (397). – Heinz-Jürgen Loth, „Ps. 68,31: ‚Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God'. Ein Beitrag zur Rezeption und Wirkungsgeschichte des Begriffs *Ethiopia* im afroamerikanischen Kontext" (398–411), wo zu den S. 400–402 auch noch auf Josef Lössl, „Afrika und die Afrikaner als heilsgeschichtliches Symbol. Beobachtungen zu einem altkirchlichen Theologoumenon", in: Geist und Leben 67 (1994), 205–218, verwiesen werden könnte.

V. Religion in Europa: Bernhard Maier, „Ex oriente lux. Ein altirisches Gebet und seine Parallelen" (423–426). – Elke Trefz-Winter, „Textlinguistische Verfahren als Mittel zur Feststellung inhaltlicher Differenzen. Mittelalterliche christliche Mystikerinnen unter Häresieverdacht" (427–436). – Ulrich Vollmer, „Pico della Mirandolas Deutung der Kabbala und die Verurteilung als Häresie"

(437–455). – Wolfgang Speyer, „Zur Grundstruktur und Geschichte des Gottesgedankens" (456–463). – Gunther Stephenson, „Was ist und zu welchem Ende studiert man Religionswissenschaft?" (464–470). – Josef Engemann, „Zum ‚Magieverdacht' in der neueren katholischen Sakramententheologie" (471–486), liefert grundsätzliche Überlegungen zur Anwendung des Begriffs ‚Magie' auf historische, speziell auf spätantike und frühchristliche Praktiken unter der Voraussetzung, daß, entgegen einer verbreiteten Dichotomie, Magie und Religion nicht trennbar sind, sondern Magie ein Phänomen in allen Religionen ist (vgl. 475), auch im (frühen) Christentum: Aus den Quellen „läßt sich entnehmen, daß frühchristliche Autoren zwar heidnische Amulette als Dämonenwerk bekämpften (ebenso wie Beschwörungen, Zukunftsdeutungen usw.), christliche Amulette jedoch duldeten oder empfahlen, obwohl auch diese ohne äußeres Zutun automatisch wirkten" (473). Zu erinnern ist ferner „an die übelabwehrenden Mosaiken, die an den Eingängen von Gebäuden, selbst Kirchen, angebracht wurden, die Kreuzreliquien, die Öleulogien von den Pilgerorten Palästinas und von Märtyrermemorien, die wundertätigen Andenken aus der Erde von Stylitenheiligtümern und die Enkolpien mit dem Bild des eine Dämonin besiegenden Reiters. Alle diese zu magischem Schutz und wunderbarer Heilung verwendeten magischen Materialien sind in so großer Zahl erhalten geblieben und so häufig in der frühchristlichen Literatur erwähnt, daß ihre Verwendung nicht als Abweichung vom offiziellen Standard der Kirche angesehen werden kann" (476). Ausgehend von dieser Einsicht führt Engemann die Auswirkungen eines verfehlten (bzw. veralteten) Magiebegriffs auf die gegenwärtige (katholische) Theologie der Eucharistie in einer Reihe von Zitaten aus einschlägigen Büchern vor Augen (477–486) und macht damit deutlich, was etwas so eminent Theologisches wie die Sakramentenlehre von religionswissenschaftlicher Forschung lernen könnte: „Die katholische Sakramententheologie braucht (...) eine tragfähige und besser unterscheidende Magiedefinition, die sie vor unnötiger Abwehr eines unsinnigen ‚Magieverdachts' befreit" (486). – Stefan Heep, „Der Nationalsozialismus – eine jüdisch-christliche Häresie?" (487–510). – Wolfgang Gantke, „Häretische Endzeitdenker im Kontext des modernen Fortschrittsglaubens" (511–524). – Helmut Zander, „Die Anthroposophie – eine Religion?" (525–538).

Münster Alfons Fürst

The Child in Christian Thought, hg. v. Marcia J. Bunge. – Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company 2001. XIV, 513 S., kt US-$ 29,00 ISBN: 0–8028–4693–9

‚Schau auf die Kleinen ...' Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft, hg. v. Rüdiger Lux. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002. 214 S., kt € 22,90 ISBN: 3–374–01925–0

Mehr als 40 Jahre sind vergangen, seitdem der französische Sozialhistoriker Philippe Ariès seine 1960 auf Französisch, 1962 auf Englisch und 1975 auf Deutsch erschienene Studie zur „Geschichte der Kindheit" veröffentlichte. Die profanhistorische Forschung ist ihm nicht nur in seiner Hauptthese weitgehend gefolgt, derzufolge man die Kindheit seit etwa 250 Jahren als eine Daseinsstufe eigenen Rechts verstehe, die sich eben nicht darin erschöpfe, einfachhin eine Vorstufe zum Erwachsenenstatus zu sein; auch seine – freilich vage – Berücksichtigung des Faktors Religion für die (früh-)neuzeitliche ‚Entdeckung' der Kindheit vermochte sich weitgehend durchzuhalten. Da es angesichts dieser Sachlage verwundern muß, daß sich Theologinnen und Theologen bislang kaum an der historischen Erforschung von Kindheit und Kindsein beteiligt haben, verdienen die beiden dezidiert theologisch ausgerichteten, jüngst von Marcia J. Bunge und Rüdiger Lux herausgegebenen Sbde um so größere Aufmerksamkeit.

B., Theologieprofessorin am Christ College in Valparaiso (Indiana) leitete in den Jahren von 1998 bis 2000 ein Wissenschaftsprojekt, das das Thema ‚Kind' aus historisch-theologischen Perspektiven untersuchte. Die 17 chronologisch angeordneten, zwischen Urgemeinde und Moderne ausgespannten Beiträge ihres Sbdes verstehen sich als Ergebnisberichte dieser Forschungen.

„Children in the New Testament" lautet das Thema von M. Gundry-Volf. „Parenthood and Children" aus der Sicht von Johannes Chrysostomus behandelt Vigen Guroian, während sich Martha Ellen Stortz mit „Augustine on Children" befaßt. Die mittelalterliche Sicht auf Kinder wird repräsentiert durch den Aufsatz von Cristina L. H. Traina zu „Thomas Aquinas on Children and Childhood". Der offensichtliche Schwerpunkt des Bdes liegt auf der Frühneuzeit und der Neuzeit: „Child in Luther's Theology" (Jane E. Strohl), „Children in the Theology of John Calvin" (Barbara Pitkin), „The Child in the Work of Menno Simons" (Keith Graber Miller), „Seventeenth-Century Missionaries to New France on Children and Childhood" (Clarissa W. Atkinson), „Education and Child in Eighteenth-Century German Pietism. Perspectives from the Work of A. H. Francke" (Marcia J. Bunge), „John Wesley and Children" (Richard P. Heitzenrater), „Jonathan Edward and the Puritan Culture of Child Rearing" (Catherine A. Brekus). Weiterhin folgen Untersuchungen zur Sicht auf die Kinder bei Friedrich Schleiermacher (Dawn DeVries), bei Horace Bushnell (Margaret Bendroth), im „Black Women's Club Movement" (Marica Y. Riggs), bei Karl Barth (William Werpehowski) oder bei Karl Rahner (Bonnie J. Miller-McLemore). Beschlossen wird der Bd durch einen Blick auf „Contemporary Feminist Theologians on Children" (Bonnie J. Miller-McLemore).

Mit Blick auf das Geleistete ist die Impulskraft der Aufsätze zu den reformatorischen Bewegungen der (Früh-)Neuzeit hervorzuheben. Anhand von Einzelbeispielen regen Barbara Pitkin (Johannes Calvin), Keith Graber Miller (Menno Simons), Marcia J. Bunge (August H. Francke), Catherine A. Brekus (Jonathan Edwards) die weitere, bislang bestenfalls in den Anfängen stehende Untersuchung der je unterschiedlichen Sicht der Reformatoren bzw. reformatorischen Strömungen auf die Kinder an; denn immerhin ist die Spannung zwischen dem kinderliebenden Luther und den ‚kinderkritischen' Täufern unübersehbar, bislang allerdings auch grundsätzlich kaum einmal (auch nicht im vorliegenden Bd!) thematisiert worden. Hätte sich der Bd auf diese herausgehobenen wenigen Aufsatzstudien beschränkt, könnte man ihn als einen zwar traditionell-dogmengeschichtlich ausgerichteten, aber gleichwohl voranweisenden Aufsatzband bezeichnen. Statt dessen aber hat – so viel an Kritik vorweg – eine Fülle von Studien Eingang in das Gesamtwerk gefunden, die weder inhaltlich streng aufeinander hingeordnet sind, noch wirklich neue Akzente setzen: Der doch schon allzuhäufig dargebotene ntl. Befund im Kontext der griechisch-römischen Welt, der Aufsatz zu Johannes Chrysostomus als Beleg für aktuelles Theologietreiben ohne ausreichende Berücksichtigung des historischen Kontextes, die leidige Erbsündendiskussion als Rahmen für Augustinus' Sicht auf die Kinder, Thomas von Aquin und seine Sicht auf die Kinder als einziges Beispiel für den mittelalterlichen Umgang mit Kindern etc. mögen als Extrembeispiele für allzu summarisch Dargebotenes gelten, das überdies der internationalen Forschungssituation kaum standzuhalten vermag.

Der Bd versteht sich als „Beitrag zur interdisziplinären wissenschaftlichen Diskussion über Kinder" (XIV). Eine derartige Zielsetzung läßt sich nicht ohne eine sorgfältige Aufarbeitung des bisherigen Forschungsstandes und daraus abgeleitete methodische Festlegungen erreichen. Genau hier liegt das folgenschwere Defizit des Bunge-Bdes: Auf gerade einmal fünf S. stellt die Hg.in die mit Blick auf die Kinder wahrlich umfassende Forschungslage dar (2–7); davon entfallen eineinhalb S. auf die interdisziplinären (vornehmlich historisch ausgerichteten) Studien und dreieinhalb S. auf den Beitrag der theologischen Disziplinen – beides beinahe zur Gänze auf Englischsprachiges konzentriert. In diesem Zusammenhang werden auch die von Land zu Land unterschiedlichen Schwerpunkte und Trends bei der historisch orientierten Erforschung der Kinder übergangen; und dies, obwohl sich die von B.s Autorenteam eingebrachten Studien auf verschiedene Länder beziehen. V. a. finden die mitunter bahnbrechenden historischen Studien zur Kinder-Thematik aus Frankreich und Deutschland unzureichende Würdigung, was sich besonders nachteilig in den Aufsätzen zu den deutschen Theologen Karl Barth und Karl Rahner auswirkt.

Auch die seit Ariès zu beobachtende methodische Ausdifferenzierung der ‚Kinderforschung' (Sozialgeschichte, Kulturgeschichte, Kunstgeschichte, Psycho-Historie etc.) findet in den dargebotenen Aufsätzen keinen Widerhall; denn in methodischer Hinsicht legt sich B. – wie bereits angedeutet – auf einen weitgehend dogmengeschichtlichen Fragehorizont fest: „the child as sinful", „idea of original sin" und „notions of original sin" beim Kind, „breaking the will" zur Abwehr erbsündlich verhafteten kindlichen Strebens – so lauten die hinlänglich bekannten, allerdings die profanhistorische Erforschung der Kinder weitgehend ignorierenden Stichworte. Wenn nämlich die Aufsätze die „conceptions of children" oder die „nature of children" thematisieren, knüpfen sie damit kaum an die ‚Entdeckungen' von Ariès an, sondern vielmehr an unterschiedliche Erbsündenkonzepte der christlichen Tradition, wie bereits die Überschriften der „Introduction" kundtun („Re-evaluating Original Sin and Punishment", „Reconsidering Original Sin and Baptism" etc. [13–20]). In der Folge bleiben die Beiträge dieses Bdes irgendwie innerlich unzusammenhängend aneinandergereiht; denn die eigentlich bei einer chronologischen Grundanlage der Art. zu erhoffende diachrone Entwicklungslinie hinsichtlich des christlichen Umgangs mit Kindern bzw. der christlichen Sicht auf die Kinder zeigt sich anhand der von B.s Autorenteam favorisierten Untersuchungsperspektive nicht.

Über dogmengeschichtliche Fragestellungen hinaus geht es B. und ihrem Team um die Impulskraft des christlichen Umgangs mit Kindern in der Geschichte für heutige Elternschaft – ein im Kern also eher pastoral ausgerichteter Ansatz (20–28). Nicht zuletzt hinter diese um Aktualität bemühte Zielsetzung des Sbdes („Insights into Obligations to Children" [20–28]) sind einige große Fragezeichen zu setzen: Wenn man – wie B. und ihr Team – intendiert, „past theological positions" in ihren „implications for today" herauszuarbeiten, stellt sich gleichzeitig die Frage, was mit all den Zeugnissen geschieht, die den Umgang mit Kindern in einer uns heute fremden Weise widerspiegeln bzw. keine direkte Relevanz für die heutige

Zeit haben; dieser Einwand erhebt sich um so dringlicher, da auch von Fremdem Impulse für die je eigene Gegenwart ausgehen können. Erinnert sei hier allein an das Faktum, daß zumindest im Früh- und Hochmittelalter nicht Erwachsene, sondern in die Klöster ‚geopferte Kinder' den Hauptanteil des Klosternachwuchses stellten – übrigens ein auch von großen Theologen (u. a. Hrabanus Maurus) oder klösterlichen Bewegungen (Cluny) reflektiertes Phänomen, das der Sbd mit keinem Wort erwähnt; immerhin ließe sich vor diesem historischen Hintergrund die den Kindern heute zugestandene Willens- oder Entscheidungsfreiheit bestens thematisieren. – Ohnehin ist die Frage nach der von B. vorgenommenen Auswahl der ‚case-studies' dringlich: Warum fehlt beispielsweise selbst eine Studie zu den Quäkern, hätte diese Thematik doch in den anglo-zentrierten Horizont des Sbdes ebenso hineingepaßt, wie in dessen dezidiert dogmengeschichtlichen Fragehorizont? Immerhin gehört es zu den Eigenarten der Quäker, daß sie – abweichend von allen anderen christlichen Denominationen (!) – auf die Kindertaufe, ja auf die Taufe überhaupt, verzichten, weil sie die Kinder als Geschenke Gottes von allem Anfang an für unübertrefflich rein halten, weshalb ihnen eine sakramentale ‚Abwaschung' als unnötig erscheint. Vornehmlich auf die Erhaltung dieses ‚reinen Urzustandes' soll das Tun der Eltern konzentriert sein, so daß die Quäker von Sozialhistorikern heute als ‚modern', ja geradezu als die „inventors of the child-centered family" gelten (Barry Levy)! – Schließlich fehlt jeder sozialgeschichtliche Hinweis auf die christliche Lehr- und Lerngeschichte, in der Ariès übrigens nicht zuletzt die neuzeitliche ‚Erfindung' der Kindheit wurzeln sieht; wie es überhaupt – vom vorliegenden Sbd vollständig übergangen – kein modernes, zwischen der ‚Volksschule' und der Univ. ausgespanntes Schulsystem gäbe, wenn nicht Konzilsväter seit frühmittelalterlicher Zeit auf der Vermittlung und Kenntnis von Vater unser und Credo bestanden hätten!

In summa: Die Bedeutung des vorliegenden Bdes hängt an den Beiträgen zur historischen Situation der Kinder in den reformatorischen Gemeinschaften. Trüge die Aufsatzsammlung zu einer weiteren wissenschaftlichen Vertiefung dieses (früh-)neuzeitlichen Themenfeldes bei, käme ihr auch Relevanz für die zukünftige Forschung zu; der Neuheitswert aller anderen Beiträge dagegen darf – ohne sie hier einer Einzeldiskussion unterziehen zu können – als vergleichsweise gering veranschlagt werden.

Auch der im Jahr 2002 von dem Alttestamentler Rüdiger Lux herausgegebene Sbd „‚Schau auf die Kleinen ...' Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft" versteht sich als Ergebnisbericht eines gemeinsamen wissenschaftlichen Projektes, hier: einer gleichnamigen Ringvorlesung an der Ev.-theol. Fak. der Univ. Leipzig.

Der thematische Rahmen dieses Bdes ist weit gefächert: „Konflikte und ihre Bewältigung in Elternhaus und Schule im Alten Orient" (Claus Wilcke); „Die Kindheit Samuels – Aspekte religiöser Erziehung in 1 Sam 1–3" (Rüdiger Lux); „Die Dialektik des ‚Noch-nicht' – Zur Repräsentation des Kindes in der griechischen Literatur und Philosophie" (Kurt Sier); „Kindliche Bürger und bürgerliche Kindlichkeit – Zum Kinderbild in griechischen Bildwerken der klassischen und hellenistischen Zeit" (Johannes Bergemann); „‚Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder' – Kindsein als Metapher im Neuen Testament" (Christoph Kähler); „Junglehrer und Musterknabe – Zur Bildgeschichte des zwölfjährigen Jesus" (Alex Stock); „Gott besonders nahe – Kinder in der evangelischen Theologie" (Martin Petzoldt); „Kinder als Philosophen und Theologen" (Helmut Hanisch); „‚Das fremde Kind' – Zur Verstehensproblematik aus pädagogischer Sicht" (Wilfried Lippitz); „Kindheit und Pluralismus" (Karl Ernst Nipkow).

Ohne die vorgelegten Einzelbeiträge hier detailliert würdigen zu können, darf der Beitrag des Hg.s L. gleichwohl als mustergültiges Indiz dafür herausgestellt werden, daß die Texte des Alten Testaments bislang kaum auf die Frage nach den Methodiken und Inhalten des Lehrens und Lernens hin befragt worden sind: Das ‚Wie' der Unterweisung von Kleinkindern im Umfeld von Heiligtümern, der auch sozialgeschichtlich relevante Einblick in die Tempelschule oder das Verhältnis von Ausbildung und Amtsführung dürfen als die thematischen Schwerpunkte dieses nicht zuletzt für andere geisteswissenschaftliche Disziplinen hochkarätigen Aufsatzes gelten. – Die auf die Antike bezogenen Beiträge von Claus Wilcke, Johannes Bergemann und Kurt Sier bieten quellengesättigte und sozialgeschichtlich wertvolle Beispiele für das Verhältnis von Lehrern und Schülern im alten Orient bzw. zum Kinderbild im alten Griechenland, ohne allerdings jeweils die Valenz der Untersuchungsergebnisse hinsichtlich der jüdisch-christlichen Traditionen zu reflektieren. – Geradezu erfrischend-innovativ präsentiert sich der Kölner Theologe Alex Stock mit seiner auf Text- und Ikonographiezeugnisse gleichermaßen gegründeten Untersuchung zur „Bildgeschichte des zwölfjährigen Jesus": Diachron angelegt von den frühchristlichen Sarkophagen bis zur Gegenwartskunst (alle bildlichen Darstellungen sind dem Text beigefügt), unter Berücksichtigung dogmatischer Zeugnisse und populärer Frömmigkeitspraktiken, grenzgängerisch suchend zwischen Theologie und Kunstgeschichte kommen die Wandlungen dieses Bildmotivs bis zu „Jesus, dem Musterknaben" als Ausdruck einer seit der Mitte des 19. Jh.s dominanten Frömmigkeit innerhalb des katholischen Milieus in den Blick. Ja, ebenso wie die Zunahme in der Wertschätzung des „Musterknaben Jesus" und der auf die Heilige Familie bezogenen Frömmigkeit miteinander korrespondierten, so signalisiere der Niedergang beider Motive seit den 1950er Jahren das Abschmelzen der katholischen Milieu-Frömmigkeit. – Während die bislang knapp referierten, eher historisch ausgerichteten Beiträge allesamt darum bemüht sind, die Relevanz der vorgetragenen Überlegungen für die Gegenwart mit zu berücksichtigen, gilt das umgekehrt hinsichtlich der im Sbd folgenden, direkt auf die Gegenwart zielenden systematisch-theologischen und religionspädagogischen Aufsätze mit Blick auf die Historie lediglich noch für zwei Beiträge: Während sich entsprechend Martin Petzoldts Ausführungen zu „Kindern in der [aktuellen] evangelischen Theologie" der Eindruck aufdrängt, diese würden allein von der ntl.-protestantischen Exegese in den Blick genommen, sieht der protestantische Religionspädagoge Helmut Hanisch „Kinder als Philosophen und Theologen", weil „sie über vieles staunen, das ihnen in der Welt begegnet"; auf die Einsicht in die Prozeßhaftigkeit kindlichen Suchens, das er als „sokratisch" und „mythisch" gleichermaßen bezeichnet, gründet er sein didaktisches Konzept für den Religionsunterricht.

In der Gesamtschau muß für den Sbd von L. einerseits das Fehlen einer alle Beiträge zusammenbindenden Fragestellung, andererseits eine damit zusammenhängende methodische Disparatheit der Beiträge untereinander vermerkt werden; so sehr einzelne Aufsätze inhaltlich überzeugen, so zufällig wirken sie im Gesamtensemble des Gebotenen sowie im großen interdisziplinären Kontext der Kinderforschung.

Im Sinne eines beide Bde betreffenden Gesamtfazits ist erstens hervorzuheben, daß die leider viel zu spät einsetzende Beteiligung der Theologie an der historischen Erforschung von Kind und Kindheit immerhin doch erfreulich ist. Freilich könnte sie um so wirkungsvoller ausfallen, je mehr auch TheologInnen auf die sowohl internationale als auch vielfältig-interdisziplinäre Diskussion eingingen; die bislang dominante Orientierung an der Dogmengeschichte vermag da noch nicht zur Gänze zu überzeugen! Zum zweiten verwundert mit Blick auf beide Publikationen, daß kein Aufsatz auf den größeren – die Forschungen von Ariès wirklich innovativ ergänzenden – Kontext christlicher Kindersorge eingeht: die Gotteskindschaft; denn wenn Jesus den Erwachsenen die Kinder als Vorbilder gegenüberstellt (Mt 18,3 par), geht es ihm schließlich nicht um die ‚Kinder an sich', sondern vielmehr um das Kind als „Modell für die Jüngerschaft" (Klaus Berger), woraus die Christen in der Konsequenz freilich eine zuvor unbekannte Sorge für die Kinder ableiten sollten. Um so dringlicher legte sich eine von der umfassenden Metapher ‚Gotteskind' ausgehende Erforschung der ‚Kindergeschichte' nahe, da dieses christliche Selbstverständnis u. a. überaus weitreichende pädagogische Aufbrüche zu initiieren vermochte: Johann Heinrich Pestalozzi, Friedrich Fröbel oder Maria Montessori sind ohne die ‚Gotteskindschaft' als Ausgangspunkt ihres pädagogischen Reflektierens überhaupt nicht zu verstehen. Auf die Vorstellung von der allen gemeinsamen Gotteskindschaft geht nicht zuletzt das mehr als anderthalb Jahrtausende vor der Aufklärung ansetzende christliche Mühen um den Schutz der Kinder vor Gewalt zurück; eine Sorge, die sich artikuliert bis hinein in die UN-Kinderrechtskonvention von 1989!

Münster Hubertus Lutterbach

Bibelwissenschaft

Motté, Magda: **„Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit"**. Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 344 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–534–16897–6

Daß die Bibel eine der wichtigsten Quellen für die Literatur des 20. Jh.s darstellt, ist in der jüngeren Vergangenheit intensiv untersucht worden (vgl. HEINRICH SCHMIDINGER, *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*, 2 Bde, Mainz 1999). Bislang fehlte in diesem Forschungsfeld ein spezifischer Blick auf die literarische Rezeptionsgeschichte der biblischen Frauengestalten. Das vorliegende Buch der emeritierten Aachener Germanistin Magda Motté – seit Jahren eine der profiliertesten Kennerinnen im Bereich von Theologie und Literatur – füllt genau diese Lücke aus. Es ist zugleich als „Nachschlagewerk und Interpretationshilfe" (13) konzipiert und bietet demnach einerseits im zweiten Teil breit gefaßte tabellarische Überblicke, Literaturübersichten und Register, andererseits im vorgeschalteten ersten und eigentlichen Hauptteil detaillierte Analysen und Einzelinterpretationen. Im Zentrum steht der Bereich der deutschsprachigen Literatur des 20. Jh.s, der so umfassend wie möglich gesichtet und dokumentiert wurde – im offengelegten Eingeständnis „dass sicherlich noch nicht alles erfasst ist, was zum

Thema gehört" (9). Daneben treten aber auch – mit bewußt anderem Anspruch – „wichtige Publikationen ausländischer Autoren", um „stoff- und motivgeschichtliche Untersuchungen" (13) auf eine breitere Basis zu stellen.

Der Hauptteil des Buches, „Beispiele literarischer Adaption biblischer Frauen in Werken des 20. Jahrhunderts", nähert sich in acht Kap.n dem Gesamtspektrum jener biblischer Frauengestalten, die in der literarischen Rezeptionsgeschichte eigenes Profil erhalten. In der Reihenfolge der Kap. hält sich die Vf.in weitgehend an die katholische Ordnung der Bibel. Zunächst werden die jeweiligen Gestalten kurz biblisch porträtiert, in Überblicken und exemplarischen Deutungen herausragender Einzeltexte wird daraufhin das spezifische Profil herausgearbeitet.

Zwei Einzelgestalten ragen aus dem Gesamtspektrum der präsentierten Gestalten heraus: Eva und Maria Magdalena. Ihnen wird jeweils ein umfassendes Einzelkap. gewidmet, welche die Betrachtungen zu den anderen Figuren umrahmen. Im Kap. „Die Matriarchinnen" spannt sich der Bogen der hier näher betrachteten acht Frauen aus von Sara bis zur Frau des Potiphar. „Frauen zwischen Exodus und Landnahme" profiliert sechs Gestalten von Mirjam zu Delila. In „Frauen rund um das Königtum" werden Ruth, die „weise Frau von En-Dor", die Frauen Davids und die Königin von Saba näher beleuchtet. Das Kap. von „Frauen im Umkreis der Propheten" kann angesichts des literarischen Befundes nur Isebel, Susanna und Gomer eigenes Profil verschaffen. Als ergiebiger erweist sich der Befund im Blick auf weibliche „Literarische Figuren und Sagengestalten" der Bibel. Vor allem Judit und Ester zeichnen sich durch eine umfangreiche eigenständige Rezeptionsgeschichte aus. Da „die Frauen des Neuen Testaments in der literarischen Produktion eine kümmerliche Rolle" (208) spielen, lassen sich die – neben Maria Magdalena – sieben erwähnenswerten Traditionen in einem einzigen Kap. zusammenfassen.

Das Ergebnis der Studie ist erstaunlich: Ein reichhaltiger Fundus an bislang nur wenig beachteten Texten wird entfaltet, auch wenn die Vf.in immer wieder beklagt, daß einzelne Gestalten immer noch weitgehend ignoriert werden und der Befund eher zu einem Mangelbericht wird. Nur ganz wenige biblische Frauengestalten führen ein wirkliches Eigenleben in der literarischen Rezeptionsgeschichte: Letztlich erschöpft sich das Spektrum jener Gestalten, die eine eigene Untersuchung rechtfertigen und reizvoll erscheinen lassen würden in Eva, Rut, Judit, Ester, Maria und Maria Magdalena. V. a. der Befund zu Maria, der Mutter Jesu, überrascht. Zwar lassen sich hier zahllose Titel nennen, viel zu oft handelt es sich dabei jedoch um Beispiele „verehrender Darstellung oder Nachahmung" (212), deren ästhetische Qualität sehr fragwürdig bleibt. Hier „fehlt ein Werk von weltliterarischem Rang, in dem Maria als irdische Person ganz ernst genommen und die schwierige Beziehung zu ihrem Sohn aufgearbeitet wird" (217).

Überhaupt wird das Kriterium der ästhetischen Qualität zur Trennscheibe zwischen der Rezeption männlicher und weiblicher Bibelgestalten. Wo sich zu Josef (Thomas Mann), Jeremia (Franz Werfel) oder Hiob (Joseph Roth), zu Judas (Walter Jens), Jesus (Patrick Roth) oder Pilatus (Michail Bulgakow) unschwierig Assoziationen von hohem literarischen Rang zuordnen lassen und damit umfassende Traditionen nur exemplarisch benennen, bleibt der Ertrag im Blick auf die Frauengestalten schmal. Was die Vf.in der Tradition der Frauen im Kontext des israelitischen Königtums festhält, läßt sich auf andere Bereiche übertragen: „Literarisch überzeugend sind jedoch nur wenige Werke: einige Gedichte von Rainer Maria Rilke, Else Lasker-Schüler, Gertrud Kolmar und Paul Celan" (139). V. a. im Bereich von Roman und Dramatik werden biblische Frauen nur selten auf hohem literarischen Niveau in das Zentrum gerückt. Positive Beispiele dafür wären etwa Lion Feuchtwangers Roman „Jefta und seine Tochter" (1957) oder Inge Merkels „Sie kam zu König Salomo" (2001). Weltliterarisches Format wird tatsächlich am ehesten im Bereich der Lyrik erreicht. Neben den aufgerufenen Autorinnen sind aus anderen Kontexten sicherlich noch Texte von Nelly Sachs oder Rose Ausländer zu nennen.

An dieser Stelle schließen sich offen bleibende Wünsche an die Untersuchung an, die im gesetzten Rahmen nicht zu realisieren waren. Einerseits hätte man sich gerade bei den lohnenderen Einzeltexten tiefere Einzelinterpretationen gewünscht, in denen Zeitkontext, biographischer Hintergrund und Motivation zur Motivwahl und -gestaltung deutlich werden könnten. Im vorliegenden Darstellungsmodus werden solche Texte nur unzureichend als glänzende Einzelstücke einer motivisch verwandten Perlenschnur charakterisiert. Andererseits wären systematische Querverweise zwischen den Motivgruppen gerade dort interessant geworden, wo ein Autor oder eine Autorin mehrere Frauengestalten auswählt und literarisch bearbeitet, was gerade bei den aufgerufenen Namen möglich und erkenntnisfördernd wäre. Gibt es Ausgestaltungsgrundtypen etwa bei Rilke oder Lasker-Schüler, die sich bei unterschiedlichen Figuren anders realisieren? Kann man aufzeigen, warum bestimmte Gestalten bestimmte Autoren reizen? Hier bleiben Nachfolgeforschungen reizvoll. Im Rahmen des vorgegebenen Rahmens muß die vorliegende Untersuchung hier an ihre Grenzen stoßen. Sie legt einen Grund, der vielfältiges Anknüpfen ermöglicht.

M.s Werk schließt so eine Lücke einerseits im Forschungsfeld von Theologie und Literatur, andererseits im Bereich der biblischen Rezeptionsforschung. V. a. die umfangreiche Dokumentation – aufgeteilt nach „Gestalten", „Deutsche Literatur ab 1900", „Ausländische Literatur ab 1900", „Sekundärliteratur" – und die transparente Zugänglichkeit über Register garantieren den hohen und bleibenden Nutzwert dieses Buches. Es bedarf nur geringer Weitsicht zu prognostizieren, daß hiermit ein künftig als Standard geltendes Nachschlagewerk für biblische Theologie, feministische Zugänge, literarische Rezeptionsforschung gleichermaßen vorliegt.

Nürnberg Georg Langenhorst

Vanoni, Gottfried / **Heininger**, Bernhard: **Die Neue Echter Bibel.** Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments. – Würzburg: Echter 2002. 136 S. (Die Neue Echter Bibel. Themen, 4), kt € 14,40 ISBN: 3-429-02170-7

1. Gottfried Vanoni nimmt für seine Darstellung zum AT die Frage zum Ausgangspunkt, ob das *Reich Gottes* für das AT überhaupt ein Thema sei. Vanoni geht dem Thema dann weder traditions- noch sozialgeschichtlich, sondern in einer kanonischen Lektüre nach, die auch diachrone Beobachtungen mit einschließt. Für diesen Lesevorgang werden zunächst die „Thema-Wörter" festgelegt. Neben *malkūt, mamlakā, malūkā, mlk* werden dabei auch die hebräische und die aramäische Wurzel für *herrschen, mšl* und *šlṭ*, mit einbezogen. Dann werden die Belegstellen in ihrer kanonischen Reihenfolge in einem umfangreicheren Abschnitt für den Tanach und dann kürzer für die LXX (mit dem Stamm *basil-*) verfolgt, wobei die Darstellung schon Ergebnis wiederholter Lektüre des Vf.s ist. Anschließend wird den bei der Lektüre begegnenden „Begleit-Wörtern" zu den Thema-Wörtern nachgegangen.

Von Ex 15,1–18 als der ersten Fundstelle in der Tora werden viele Linien ausgezogen, v. a. die zwei Seiten Gottes, seine relativ-soziale und seine absolut-hymnische, wobei beide Funktionen kritisch wirken und letztere sich gegen menschlichen Machtmißbrauch durchsetzt. Als weiterer Beleg wird auch 19,3–6 angesehen, an dem die Universalität von Gottes Königreich und Israels Dienerschaft für die Völker sichtbar werden. In den Vorderen Propheten sind die Texte schillernd aufgrund der Konkurrenz von affirmativer und kritischer Funktion der Rede von JHWH als König in bezug auf das irdische Königtum. Zu Jes 6,1–5 als erstem Beleg in den Hinteren Propheten wird festgestellt, daß der Königstitel nicht neu ist, hier aber JHWH als den schlechthin Erhabenen und Heiligen, den machtvollen Herrn der ganzen Welt aussagt. Hier wie auch in den folgenden Belegstellen werden neue Begleit-Wörter registriert (*Tempel* [*Palast*], *Thron, Hofstaat* etc. [Jes 6]; *Richter, Retter* [Jes 33,17ff]). In Jes 24,21–23; 25,6–10a kommt die apokalyptische Dimension hinzu, Stichwortbezüge und das Zerreißen der Hülle/Decke (= Tempelvorhang) markieren die Öffnung gegenüber den Völkern. Das Sehen der Herrlichkeit und das Gastmahl weisen zurück auf die Sinaiperikope (Ex 24,11), wodurch auch der sich am Sinai offenbarende Gott als König gedeutet wird. DtJes setzt an die Stelle der Erwartung besserer irdischer Herrscher die Errichtung von JHWHs Königtum; die *Schöpfung*, die in Jer 10,1–16 als Begründung für die Überlegenheit des ewigen Königs über die Götter der Nationen dient, und *Schalom* sind neue Begleit-Wörter. Bei TrJes bedeutet das *königliche Diadem* (62,6) in Verbindung mit 61,6 und Ex 19,6 die hohepriesterlich-königlichen Aufgaben, die Israel bekommt, JHWH allein bleibt König. TrJes wie auch Jeremia deuten den Unheilszustand Israels als Abwesenheit des göttlichen Königs. An Jer 46,18 wird festgehalten, daß auch der *Schwur beim Leben* königliche Konnotation hat. Bei Ez (20,33–44) und Mi (2,12f; 4,6f) verbinden sich Hirten- und Königsmetaphorik, wobei letztere die Ausschließlichkeit des Hirten betont. Aus der Parallelität von Mi 4,7 und Ex 15,17f wird deutlich, daß die Ansage von Gottes Königsherrschaft für die Zukunft nicht in seiner Machtlosigkeit in der Gegenwart begründet ist, sondern darin, daß das Volk für sie noch nicht bereit ist. Beim Durchgang durch den Psalter wird auf die Verbindung mit vielen Begleit-Wörtern und Themen aufmerksam gemacht (*Güte, Gerechtigkeit, Schöpfung, Geschichtstaten, Abraham, Völker, Vergebung, kosmische Ausweitung, Herrschaftskritik* u. a.), die zum Teil durch die Übernahme von Funktionen von Baal (*Bändigen des Chaos*) und El (*himmlische Ratsversammlung*) oder in Abgrenzung zu Königskonzepten der Umwelt (*Rechtsliebe*) zustande kommen. Insbesondere Ps 103 zeigt, daß der Psalter vielfach auch als Relecture von Sinai- und Exodusgeschehen den sich darin offenbarenden Bundesgott als Königsgott interpretiert; der Exodus wird als Auszug ins *Reich Gottes* (Ps 114) und auch der Schöpfer als königlicher Gott (Ps 33) verstanden. Dabei macht Ps 93 deutlich, indem es hier keine Zeit vor JHWHs Königsein gibt, daß JHWH schon immer König war, es sind auch keine Thronbesteigungen anzunehmen. Letztendlich ist JHWHs Herr-

schaft total (Ps 145) und mit Erich Zenger wird der „Psalter als Medium der Vergegenwärtigung und Annahme dieser Königsherrschaft" verstanden. Im Danielbuch ist es Gott, der über die Herrschaft der Menschen gebietet, die Chronikbücher sprechen selbstverständlich vom Reich Gottes, weil das nachexilische Israel kein irdisches Königtum mehr hat. In LXX läßt sich neben der Selbstverständlichkeit der Vorstellung von Gott als König in der Spätzeit Israels eine Betonung von Milde und Erbarmen als königlicher Seite Gottes feststellen, zu der noch die Gewaltfreiheit tritt. Damit sind die Durchgänge beendet und die Begleit-Wörter werden darauf hin untersucht, ob sie auf Zusammenhänge verweisen, in denen die Thema-Wörter selbst nicht vorkommen, die aber über die Begleit-Wörter in den Bereich des *Reich-Gottes*-Themas gehören. Unter dem Stichwort *Thron* wird der Zusammenhang von thronen (*jšb*) und eingreifendem Herabschauen benannt, *trū ʿā* und *harīʿū* können ebenso auf königliche Zusammenhänge verweisen wie der *Thronrat* (z. B. Jes 40,1–3) und die *Herrlichkeit* und der *Name Gottes*, so daß auch für P und Dtr trotz des Fehlens der Thema-Wörter nicht von einer „Entthronung Gottes" gesprochen werden kann. Auch *Richter* und *König* gehören enger zusammen, als bisher angenommen, und *Hirt* als altorientalischer Königstitel kann weitere Textbereiche eröffnen. Inhaltlich entscheidend ist dabei, daß Gott als Gesetzgeber und Gerechtigkeitsinstanz an die Stelle der irdischen Könige tritt und so seine Herrschaft die Herrschaft von Menschen über Menschen begrenzt. Wenn *Israel* als *El herrscht* verstanden werden kann, dann muß das ganze AT gelesen werden als: „Nur einer soll herrschen – Gott!"

V. setzt damit die Tradition Fohrers und Kreuzers fort, unter Einbeziehung von *mšl* zusätzlich zu *mlk* die Gottesherrschaft als „Grundthema" und „zentrales Anliegen" des AT zu bewerten. Dafür hat sich auch der vom Vf. versuchsweise für dieses Thema neu beschrittene Weg der kanonischen Lektüre im Sinne eines Experimentes durchaus bewährt: Mit den Begriffen *Intratextualität*, *Intertextualität* und *Relecture* konnte die Bedeutung des vergleichsweise späten Themas der Königsherrschaft Gottes für den Text des AT in seiner vorliegenden Gestalt aufgezeigt werden durch die Bezüge von Belegstellen zum übrigen Text, durch ihre Stellung innerhalb des Textes (z. B. Ex 15,1–18; Jes 6,1–5) und durch die Verbindung weiter Bereiche (Exodus, Sinai, Schöpfung, Abraham) mit dem Thema durch ihre Relecture unter dem Stichwort *Gott ist König*, v. a. in den Psalmen. Dabei hat auch der synchrone Durchgang von vorne nach hinten dem Leser vielfach ermöglicht, die gewonnenen Einsichten kritisch mitzuvollziehen. Im Sinne eines Experimentes zeigt sich auch, allein schon wegen der Kürze der Darstellung, wo noch weiterer Bedarf an Untersuchung und Diskussion vorhanden ist. Können die Textbereiche des AT, in denen die Thema-Wörter fehlen, tatsächlich in das Thema mit einbezogen werden? Dazu ist der den Begleit-Wörtern gewidmete Abschnitt noch nicht ausreichend und hier wäre mit einem verfeinerten methodischen Inventar im Sinne von semantischen Feldern und festen Wort- bzw. Motivverbindungen eine weitere Sichtung nötig. Zu klären wäre auch, ob eine Hierarchisierung bzw. Zuordnung verschiedener metaphorischer Konzepte (z. B. *Richter* und *König*) in den Texten möglich ist. Beides könnte verhindern, daß es zur bloßen Feststellung „alles hängt mit allem zusammen" kommt, und einen Schritt zur Beantwortung der Frage bedeuten, ob die Gottesherrschaft, die erwiesenermaßen ein Grundthema des AT darstellt, im Verhältnis zu den anderen Grundthemen des AT wirklich als dessen zentrales Anliegen bezeichnet werden kann. Angesichts der Fülle der behandelten Texte und gemachten Beobachtungen bleibt naturgemäß manche Einzelfrage zu den vorgenommenen Bewertungen, und es wären noch stärkere Akzentuierungen bzw. Zusammenfassungen sinnvoll gewesen, um die für den Vf. wesentlichen Elemente der Gottesherrschaft noch deutlicher hervortreten zu lassen.

2. Für das Neue Testament macht Bernhard Heininger deutlich, daß nicht der Stellenwert, sondern das Verständnis der *basileia tou theou* in der Verkündigung Jesu die umstrittene Frage ist. Heininger wählt einen traditionsgeschichtlich orientierten Weg, um aufgrund der Unterscheidung von „ureigenen" Jesusworten, „vorevangeliarer" und „evangeliarer Neuinterpretation" zu „Entwicklungslinien" und zu einem „Richtungssinn" der *basileia tou theou* zu gelangen. Darstellungen zu Paulus und weiteren NT-Schriften runden die Untersuchung ab. Diesem Vorhaben entsprechend gliedert sich die Arbeit in drei große Teile: A. Gott als König in der Umwelt des Neuen Testaments, B. Die Gottesherrschaft in der Predigt Jesu und C. Die frühchristliche Rezeption: Reich Gottes und Reich Christi.

A. Für den frühjüdischen Hintergrund wird neben den Ausführungen zu Qumran und Philo v. a. für die apokalyptischen Texte betont, daß die Gottesherrschaft in Distanz zur gegenwärtigen Erfahrung gerückt ist. B. Jesu Predigt von der Gottesherrschaft gründet in dem in seiner Berufungsvision geschauten Satanssturz (Lk 10,18). Weil Gott im Himmel das Böse entmachtet und seine Herrschaft aufgerichtet hat, fühlt Jesus sich zu einer Fortsetzung dessen auf der Erde, z. B. in Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen, berufen. Dabei wird das *ephtasen* aus Lk 11,20 mit Hans Weder im Sinne einer räumlichen und zeitlichen Ausdehnung der Gottesherrschaft verstanden. Der Makarismus aus Mt 13,16f / Lk10,23f und das *entos hymon* im Sinne von *in eurem Erfahrungsbereich* aus Lk 17,20 machen deutlich, daß die Gottesherrschaft erfahrbare Gegenwart ist. Die Gleichnisse sind das „sprachliche Medium par exellence" für die *basileia*, ihre extravaganten Erzählzüge eröffnen den Zugang zu Gottes Reich (im Anschluß an Riccœur und Harnisch), und sie zeigen, wie und daß die Gottesherrschaft im alltäglichen Leben „zum Zug kommen" will. Zur Praxis der verkündigten Gottesherrschaft gehört in Anspielung auf Jes 25,6 Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern. In deren Integration wie in der der Kranken wird die von Jesus intendierte Sammlung Israels deutlich, wobei die von Q beim Volk verortete Kritik daran historisch v. a. von den Bauern und Fischern rund um den See Genezareth kommt. Am Gleichnis vom verlorenen Schaf mit dem Hintergrund von Ez 34,6 und der Sündenvergebung (Mk 2,5) wird deutlich, daß Jesus das tut, was sonst Gott selbst vorbehalten ist. Die Ethik Jesu übersteigt zwar den Normalfall, zielt aber nicht auf eine Aufhebung der Thora, sondern will von den von der Gottesherrschaft ergriffenen Anhängern Jesu, die „jenseits der bürgerlichen Gesellschaft" lebten, gelebt sein. Die Gottesherrschaft bedeutet zugleich eine Option für die materiell Armen, weil damit der Anspruch Jesu, der eschatologische Freudenbote nach Jes 61,6 zu sein, deutlich wird. Die zweite Vaterunserbitte und Mk 14,25 deuten ein zukünftiges Verständnis Jesu von der Gottesherrschaft neben seiner Gegenwartsauffassung an. Das wird zum einen biographisch erklärt, indem Jesus aufgrund seiner Ablehnung in Israel gegen Ende seines Lebens sich wieder der Zukünftigkeit der Gottesherrschaft zugewandt hat. Sachlich wird in Anlehnung an Theißen von der Verbindung zweier Welten, der Erwartung kommenden, universalen Heils und der gegenwärtigen, punktuellen Verwirklichung der Gottesherrschaft in der Person Jesu gesprochen. Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft ist also gekennzeichnet durch ihre Gegenwartsbestimmung und die Welt der „galiläischen Bauern und Hausfrauen", die an Stelle des Jerusalemer Königshofes die Folie für sie abgibt. Indem die Dämonen und nicht die Römer Feinde der Gottesherrschaft sind, denkt Jesus weniger national als mythologisch. C. In bezug auf die frühchristliche Rezeption wird zunächst für Q aufgrund des *eggiken* in Lk 10,9 eine weitere Reapokalyptisierung des Verständnisses der *basileia* im Sinne einer Naherwartung und ein jenseitig-räumlicher Aspekt festgestellt, ohne daß die Vorstellung der mit Jesus angebrochenen Heilszeit aufgegeben würde. Dieser Befund gilt auch für die vormarkinische Gemeinde, während der Evangeliumsbegriff als *Siegesnachricht* vom Herrschaftsantritt Gottes anzeigt, daß bei Mk selber auch wieder ein gegenwärtiges Verständnis von *basileia* zu finden ist, für das ebenso wie für das kommende *Reich Gottes* die christologische Färbung typisch ist. Für Mt wird neben der Ethisierung „faktisch" der Übergang der *basileia* in den Besitz der Kirche beobachtet, so daß auch die Deutung der Herrschaft des Menschensohnes auf die Kirche in 13,36–43 als möglich erachtet wird. Noch stärker findet bei Lk eine Bindung der *basileia* an die Person Jesu statt, so daß diese eine vergangen-irdische und zukünftig-himmlische Größe und insofern nicht Besitz, sondern Kerygma-Aufgabe der Kirche ist. Für Paulus läßt sich – neben der auch für die Paulusschule zu beobachtenden Formulierung von Einlaßbedingungen – aus 1Kor 15,23–28 eine „personale Auflösung" der Spannung von gegenwärtiger und zukünftiger *basileia* feststellen: gegenwärtig als *basileia* Christi, zukünftig als *basileia* Gottes. In Eph und Kol werden beide Begriffe wieder deckungsgleich und sind mindestens im Kol mit der Kirche gleichzusetzen, wohingegen die *basileia* in 2Thess als zukünftig erscheint. Eine räumliche Verlagerung der *basileia* in den Himmel findet sich in 2Tim, 2Petr und Hebr, wo die Christen – ähnlich wie in Qumran – Zutritt zur *basileia* haben. Für Apk wird die Betonung von Gottes eschatologischer Herrschaft festgehalten und daß die Adressaten schon jetzt *basileia* Gottes sind.

Auch H. setzt damit die gegenwärtige Tendenz fort, den Gegenwartsaspekt für Jesu *basileia*-Verkündigung zu betonen. Dafür gibt es gute Gründe. Zu fragen ist aber, ob das auch das entscheidende Proprium gegenüber dem frühjüdischen *basileia*-Verständnis ist (das Zukünftige wird einfach Gegenwart) und nicht vielmehr das, daß die *basileia* mit seiner Person präsent ist. Kann man des weiteren wirklich davon sprechen, daß Jesus die Gottesherrschaft im Gegensatz zum Frühjudentum mythologisch verstanden hat? Diese These des Vf.s erklärt sich vielleicht daraus, daß abgesehen von der Gegenwartsfrage das Verhältnis zur frühjüdischen Umwelt eher punktuell verhandelt wird und zu wenig nach einem beide unterscheidenden oder verbindenden organisierenden Zentrum des *Reich-Gottes*-Verständnisses gefragt wird. Sieht man das in der Sammlung des eschatologischen Israels (die vom Vf. ja auch genannt wird), dann kann man wohl kaum den nationalen Aspekt durch ein mythologisches Verständnis ersetzt sehen, auch wenn Jesu Wirken sicher nicht vordergründig gegen die Römer gerichtet war. Die These, daß die Gleichnisse Jesu zeigen wollen, wie und daß die Gottesherrschaft im ganz normalen Alltag zum Zug kommen will, weil sie aus der Welt „der galiläischen Hausfrauen und Bauern" entnommen sind, erscheint zumindest als sehr kurz geschlossen. Für die Rezeption und Verwendung des *basileia*-Begriffes in den Evangelien und übrigen neutestamentlichen Schriften ist zu fragen, ob die Fragen nach Gegenwart und Zukunft der *basileia* und ihrem Verhältnis zur Kirche die einzigen Kategorien zur Beurteilung sind. Ist darüber hinaus oder vielleicht zuvorderst nicht die Tendenz zu benennen, daß der *basileia*-Begriff nun verwendet wird, um den Inhalt der christlichen Verkündigung zu bezeichnen, also als Gegenstandsbegriff gebraucht wird?

Diese und weitere Anfragen weisen auf zwei grundsätzliche Probleme des neutestamentlichen Abschnitts hin. Zum einen ist die gerade bei traditionsgeschichtlichem Vorgehen gebotene methodische und darstellerische Klarheit – zumal wenn es um den historischen Jesus geht – nicht immer gegeben: Eine Skizzierung der Kriterien für die gewonnenen Jesusaussagen fehlt ebenso, wie eine klare Abstufung von dem, was als sicher, weniger sicher und sekundär gelten kann. Jesu *basileia*-Verständnis wird z. T. aufgrund von redaktionellem Material gezeichnet, um im nächsten Schritt auf die sekundäre Bildung dieses Materials zu verweisen, und angeführte Textpassagen sind nicht immer geeignet, Aussagen über Jesu *basileia*-Verkündigung zu stützen (z. B. das Fischessen Lk 24,41–43 als Hinweis auf Jesu Mahlpraxis). Und eine biographische Lösung der Spannung von Gegenwarts- und Zukunftsaussagen zur *basileia* hat doch wohl kaum Anhalt an den Texten und übersteigt das Maß, in dem die Rekonstruktion der Person Jesu möglich ist. Die genannte Anfrage an die Gleichnisdeutung weist darauf hin, daß der Vf. das Verhältnis von erzählter und realer Welt und die Funktion der Gleichnisse als zentraler Sprachform von Jesu *Reich-Gottes*-Verkündigung für seine These nicht ausreichend bestimmt hat. Damit zeigt sich als zweites Problem, daß es neben der traditionsgeschichtlichen Analyse v. a. klarer kommunikativer und semantischer Kategorien bedarf, um die Verwendung und den sprachlichen Gehalt von *basileia* in den verschiedenen Textzusammenhängen des NT und deren Verhältnis zum antiken Judentum zu bestimmen.

3. Insgesamt also ein bemerkenswerter Ansatz zum AT und eine viele Fragen offenlassende Darstellung zum NT. Das abschließende Kap. zum Dialog zwischen AT und NT leidet ein wenig unter den verschiedenen Ansätzen der Vf. zum Thema.

Bonn Jochen Flebbe

Exegese AT

Krochmalnik, Daniel: **Schriftauslegung.** Das Buch Genesis im Judentum. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2002. 158 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 33/1), kt € 16,90 ISBN: 3–460–07331–4

Liest man die knappe Einleitung dieses Buches, die einen groben, nüchtern-trockenen Überblick zur rabbinischen und mittelalterlichen jüdischen Schriftauslegung gibt, sowie dessen Inhaltsverzeichnis mit den zunächst recht allgemein formulierten Überschriften „Alef – Bet; Ma'ase Bereschit (Der Schöpfungsbericht); 5760 (Die Weltschöpfungsära); Jezira (Der Mensch); Gan Eden (Das Paradies); Bne Noach (Die Menschheit); Toldot (Die Stammbäume); Awot (Die Väter); Israel (Der Erzvater) und Bne Israel (Die Kinder Israel)", so vermutet man auf den folgenden S.n eine schlichte Midrasch-Anthologie zum Buche Genesis. Um so mehr überrascht freilich ist der Leser dann bei der Lektüre der einzelnen Kap.:

Das erste Kap. „Alef – Bet" setzt zwar bei der bekannten rabbinischen Alphabet-Geschichte vom Streit der Buchstaben an, entwickelt dann aber fast spielerisch die religionsphilosophischen Implikationen dieser Erzählung, nämlich einerseits die Priorität der Offenbarung vor dem Erkennen der Welt als Schöpfung bzw. das jüdische Konzept der Priorität der Norm vor der Natur. Das folgende Kap. „Ma'ase Bereschit" behandelt nicht, wie man aufgrund des Titels erwarten würde, Traditionen über die Entstehung der Welt als solche, die ja in der rabbinischen Tradition als Arkandisziplin tradiert wurden – in diesem knappen Kap. reflektiert der Vf. vielmehr über das Verhältnis von biblischer Tradition und naturwissenschaftlicher Erkenntnis und zeigt, wie die rationalistischen jüdischen Bibelausleger Maimonides und Gersonides im 12. und 13. Jh. versuchten, biblische Aussagen mit ihrem jeweiligen naturwissenschaftlichen Wissensstand in Einklang zu bringen. Die grundsätzliche Differenz zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und biblischen Aussagen wird dagegen von Baruch Spinoza und Moses Mendelssohn formuliert. Im Abschnitt „Jezira" wiederum setzt sich der Vf. mit den verschiedenen jüdischen Traditionen zur Erschaffung der Frau und ihren Implikationen im Hinblick auf das Verständnis zur Relation der Geschlechter auseinander. Deutlich wird, daß für die rabbinischen Denker das egalitäre Verhältnis von Mann und Frau eine große Bedeutung hatte, wohingegen sowohl in der griechischen als auch in der mittelalterlich-jüdischen Philosophie das Konzept einer Unterordnung der Frau ganz deutlich im Vordergrund steht.

Auf das große Thema der Relation zwischen Israel und den Völkern kommt der Vf. im Abschnitt über Jakob, den Erzvater Israels, zu sprechen. Während der Midrasch den Konflikt zwischen Jakob und Esau auf das Verhältnis zwischen Israel und Rom bezog, sahen die mittelalterlichen Ausleger hier die Feindschaft zwischen Synagoge und Kirche vorgezeichnet. Große Aufmerksamkeit widmet der Vf. auch der transzendenten Dimension der Jakobsgestalt, wie sie durch das Motiv der Himmelsleiter zum Ausdruck kommt, die ganz unterschiedlich ausgedeutet werden kann: Während bei dem mittelalterlichen Exegeten Raschi die Engel als Schutzengel verstanden werden, deutet bei Maimonides „der Auf- und Abstieg der Engel auf den Aufstieg der Propheten oder Weisen zu den höchsten Ideen und ihre Rückkehr in die Polis (...). Der Weise schwingt sich in Gedanken erst zu den göttlichen Dingen auf und dann steigt er wieder zu den vorurteilsvollen Einwohnern der Polis hinab, um sie aufzuklären und zu leiten." Da Jakob Symbol für Israel ist, folgt daraus: „Die Vision Jakobs wäre also ein Hinweis auf die philosophische Mission Israels" (127).

Weitere Themen, die der Vf. hier im Kontext der Auslegung des Buches Genesis aufgreift, sind die Periodisierung der Zeit, die Sündhaftigkeit des Menschen, das Naturrecht, Vorstellungen vom Märtyrertum, der Umgang mit dem Dionysischen und die Traumdeutung. Am Schluß stehen Ausführungen zur Midrasch-Auslegung der Begegnung zwischen Juda und Josef, die als „zänkischer Dialog" dargestellt werde. Wenn in der Synagoge in Verbindung mit dem betreffenden Abschnitt Wayigasch Gen 44,18–47,28 der Prophetenabschnitt Ez 37,15–28 gelesen werde, in dem von der Wiedervereinigung der Stämme gesprochen werde, so werde deutlich, daß die „große Versöhnung am Ende des ersten Buchs der Bibel ein Traum für das Ende der Zeit geblieben" (sei); nach wie vor suche das Judentum seine verschollenen Brüder (140).

Diese knappe Übersicht zeigt, daß Daniel Krochmalnik, der als Prof. für Jüdische Philosophie und Geistesgeschichte an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg lehrt, geradezu ein Füllhorn von Traditionen jüdischen Denkens und jüdischer Philosophie vor seinen Lesern ausbreitet. Bemerkenswert ist nicht nur, daß es gelingt, einzelne Midraschim auf grundlegende philosophische und menschliche Fragen zu beziehen, sondern auch die Tatsache, daß D. Krochmalnik neben jüdischen Quellen, sei es ergänzend oder kontrastierend, auch auf griechische und abendländisch-christliche Traditionen hinzuweisen vermag. Auf diese Art und Weise wird einerseits die jüdische Position noch deutlicher konturiert; zugleich wird aber die Ähnlichkeit zwischen vielen jüdischen und christlichen Vorstellungen in Mittelalter und Neuzeit betont (Vgl. z. B. die Ausführungen von den Weltalterlehren im Kap. „5760"). Wird eine solche Fülle von Themen und ein so breites Spektrum von Quellen auf doch relativ begrenzten Raum geboten, so liegt es wohl in der Natur der Sache, daß manche Ausführungen sehr knapp geraten bzw. – wegen des Fehlens von Erklärungen – unpräzise wirken (vgl. z. B. die Ausführungen zum Sohar, die Laien als Adressaten dieses Kommentars sicherlich überfordern (27), oder die Ausführungen zu mHag 2,1; im Hinblick auf das Verbot, sich mit Ma'ase Bereschit zu beschäftigen, greift die Rede von der „freiwillige(n) Einschränkung des jüdischen Fragehorizonts" sicherlich zu kurz (vgl. 23). Hier müßte doch – wie in der entsprechenden Gemara – das Theologumenon von der Ehre Gottes mit in die Argumentation eingebaut werden.[1] Die vereinfachte Umschrift des Hebräischen ist im Hinblick auf den Adressatenkreis dieses Bdchens sehr zu begrüßen; allerdings führt die Nicht-Kennzeichnung des vokalischen Anlautes (vgl. „raiti" für „ra'iti" – ich sah, 128) und die Wiedergabe von Sere durch „ei" (vgl. Bnei-Elohim – Söhne Gottes", 70 oder „meiaw" für „me-av – vom Vater", 74) gelegentlich zu Irritationen.

Angesichts des breiten Horizonts, den der Vf. zu eröffnen vermag, schmälert dies den Wert dieses Bändchens freilich nicht. Mit diesem Werk ist es K. auf jeden Fall gelungen, auf anregende, spannende und geistreiche Art deutlich zu machen, welche grundlegenden, bis heute relevanten Themen im jüdischen Midrasch, in der Kabbalah und in der jüdischen Philosophie aufgegriffen und diskutiert wurden. Jüdische Schriftauslegung – dies wird deutlich – bedeutet die Erschließung der ganzen Welt. Christoph Dohmen, dem Hg. der Reihe „Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament", ist dafür zu danken, diese „Welterschließung" an einer Stelle publiziert zu haben, an der sie viele christliche Leser und Leserinnen zu erreichen vermag.

Osnabrück Beate Ego

Lohfink, Norbert: **Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV.** – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH 2000. 320 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 31), kt € 40,90 ISBN: 3–460–06311–4

Mose. Ägypten und das Alte Testament, hg. v. Eckart Otto. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH 2000. 120 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 189), kt € 21,40 ISBN: 3–460–04891–3

Die beiden vorzustellenden Bde haben insofern unterschiedlichen Charakter, als es sich im einen Fall um gesammelte Studien eines Autors und im anderen um die Beiträge verschiedener Autoren zu einem thematisch ausgerichteten Symposium handelt. Dennoch ist es sinnvoll, sie gemeinsam zu besprechen. Denn beide Bde reflektieren Forschungspositionen der 90er Jahre des 20. Jh.s, in dem Lohfinks Studien ursprünglich zwischen 1989 und 1997 erschienen sind und besagtes Symposium im Jahr 1999 abgehalten wurde. Und beide

[1] Vgl. H. F. Weiss: Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und rabbinischen Judentums (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 97), Berlin 1966, 83.

Bde sind thematisch eng aufeinander bezogen, weil die Gestalt des Mose und die deuteronomische und deuteronomistische Literatur kaum unabhängig voneinander betrachtet werden können.

Mit der vorliegenden Sammlung von Lohfinks Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur ist bereits der vierte Bd – nach den Bden I–III in den Jahren 1990, 1991 und 1995 – erschienen. Er umfaßt Beiträge im Umfang zwischen zwei und 40 S., die sich zwischen Einzelproblemen und methodischen Grundsatzfragen, ausführlichen Buchbesprechungen und Analysen literarischer und theologischer Fragestellungen bewegen und vom titelgebenden Thema zusammengehalten werden. Häufige Querverweise zwischen den wieder abgedruckten Aufsätzen zeigen, wie kontinuierlich – und dabei selbstkritisch und zu Korrekturen bereit – L. aufgenommene Fragestellungen verfolgt. Die Fachwelt wartet voll Spannung auf den Kommentar aus der Feder von L. und Georg Braulik, der bei Herder angekündigt ist.

Es sind überhaupt nur zwei Beiträge, die sich nicht direkt mit dem Deuteronomium befassen. Im ersten Beitrag des Bdes: „Welches Orakel gab den Davididen Dauer? Ein Textproblem in 2Kön 8,19 und das Funktionieren der dynastischen Orakel im deuteronomistischen Geschichtswerk" (11–34), demonstriert L. die Kunst, die er auch in den folgenden Aufsätzen immer wieder vorführen wird: von einem kleinen, scheinbar nebensächlichen Problem ausgehend große Linien aufzuzeigen. Im vorliegenden Fall zeigt L., wie sich von dem Orakel an Joram in 2Kön 8,19 ausgehend ein Bezugssystem erschließen läßt, das in dem „vorexilischen, joschijanischen Geschichtswerk (Dtr 1)" (25) nicht auf die Natan-Weissagung in 2Sam 7, sondern auf die Weissagung an Jerobeam in 1Kön 11 gründet. – Der kürzeste Beitrag des Bdes schließt an L.s frühere Studie zu Dtn 12,1 an und untersucht „Noch einmal חק ומשפט (zu Ps. 81,5f)" (105f).

Zwei ausführliche Buchbesprechungen stehen in der Mitte des Bdes: „Mose als Fürbitter in Dtn 9,1–10,11. Zu einem Buch von Erik Aurelius" (107–130) und „Kultzentralisation und Deuteronomium. Zu einem Buch von Eleonore Reuter" (131–161). Nun macht es wenig Sinn, Rezensionen zu rezensieren. Dennoch sei soviel angemerkt: Nicht nur die Länge der Besprechungen zeigt, wie ernst L. seine Gesprächspartner nimmt. Auch inhaltlich spürt man immer, daß L. zwar seine Positionen verteidigt, aber nie mit dem Gestus, Recht behalten zu wollen, sondern immer in der Bereitschaft, lernen zu können.

Drei Beiträge im ersten Teil des Bdes führen L.s Akribie vor, mit der er die Strukturen des Endtextes zu erfassen versucht: „Zum ‚Numeruswechsel' in Dtn 3,21f" (35–45), „Die Stimmen in Deuteronomium 2" (47–74) und „Geschichtstypologisch orientierte Textstrukturen in den Büchern Deuteronomium und Josua" (75–103). L. ist kein Vertreter unhistorischer Endtextlektüre, wie sie im New Literary Criticism gepflegt wird. Aber er bemüht sich bis zum Letzten um ein Verstehen des kanonisch gewordenen Textes. Dieses „bis zum Letzten" hat zwei Dimensionen. Zum einen heißt es, daß *vor* jeder diachronen Erklärung die Synchronie des Textes verstanden sein muß und diachrone Erklärungen nur akzeptabel sind, wenn andere Deutungsmöglichkeiten ausgeschöpft sind. Zum anderen aber heißt es, daß auch *nach* einer diachronen Analyse die Aufgabe bleibt, zuletzt wieder zum historisch gewordenen Text zurückzugehen und ihn als Ganzen zu verstehen zu versuchen.

Mit dem längsten Beitrag, „Fortschreibung? Zur Technik von Rechtsrevisionen im deuteronomischen Bereich, erörtert an Deuteronomium 12, Ex 21,2–11 und Dtn 15,12–18" (163–203), wendet sich L. einer hoch aktuellen Debatte zu. Er geht aus von der Feststellung, daß „im Gegensatz zu den Zeiten der klassischen Pentateuchkritik" „für die Entstehung der alttestamentlichen Schriften heutzutage (...) das Ergänzungs- oder Fortschreibungsmodell" vorherrsche (177), und zwar in zwei Varianten. Nach der einen gehe „das Wachstum des deuteronomischen Gesetzes gewissermaßen nach den Regeln pflanzlichen Zellwachstums durch tausende von kleinen Glossierungen vonstatten", während es nach der anderen „im Lauf der Geschichte nur eine ganz begrenzte Zahl von Überarbeitungen und Revisionen des Deuteronomiums gegeben" (181) habe. Was L. hier für das deuteronomische Gesetz formuliert, gilt ebenso für die erzählerische wie die prophetische Literatur der Hebräischen Bibel. Und deshalb gilt für sie genauso L.s Anfrage, ob es denn so selbstverständlich ist, wie es die Fortschreibungsthese annehme, daß dabei der ältere Textbestand sowohl in seinem Umfang wie in seinem Wortlaut „nie angetastet worden" sei (177). Die Analyse von Dtn 12, für das es keinen externen Vergleichstext gibt, und der Vergleich zwischen Ex 21,2–11 und Dtn 15,12–18 als „empirische Nachprüfung" führen L. jedenfalls zu dem Schluß, daß man mit dem Fortschreibungsmodell „sicher nur vorsichtig arbeiten" dürfe und eher zu „einem *ignoramus et ignorabimus*" (198) bereit sein sollte.

Die anschließenden drei Artikel sind durch das Stichwort der „Fabel" zusammengehalten: „Moab oder Sichem – wo wurde Dtn 28 nach der Fabel des Deuteronomiums proklamiert?" (205–218), „Zur Fabel in Dtn 31–32" (219–245) und „Zur Fabel des Deuteronomiums" (247–263). Damit wird ein Stichwort der russischen Formalisten aufgenommen, das in neueren narratologischen Untersuchungen eine zentrale Stellung einnimmt. Es weist auf den einfachen Sachverhalt hin, daß der einer Erzählung zugrunde liegende Geschehensablauf nicht mit der Reihenfolge der Erzählung identisch sein muß, weil diese durch Vorwegnahmen, Rückblenden, Einschübe, Wiederholungen und Wiederaufnahmen eine eigene Abfolge konstruieren kann. Legt man diese Differenzierung dem Deuteronomium zugrunde, dann zeigt sich nach L., daß das Deuteronomium nicht linear-additiv erzählt, sondern daß – für die Großstruktur entscheidend – die Aussagen von den scheinbar zwei Versammlungen, die Mose nach 5,1 und 29,1 einberuft, in Wahrheit „von einer und derselben Versammlung" handeln (249). Was für die Gesamtstruktur gilt, läßt sich nach L. dann auch in Teilbereichen nachweisen.

Abgeschlossen wird die Sammlung durch zwei Beiträge zum Thema „Bund": „Die Ältesten Israels und der Bund. Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17–19; 27,1.9f und 31,9" (265–283) und „Bund als Vertrag im Deuteronomium" (285–309). Ohne hinter die Destruktion „allzu luftiger Bundes-Spekulationen" durch die Bücher von Ernst Kutsch und Lothar Perlitt „um das Jahr 1970" (307) zurückgehen zu wollen, plädiert L. doch dafür, „einiges neu (zu) gewinnen, was 1970 zu Unrecht mitverlorenging": „Zwar wird es vor Joschija von Juda noch keine ‚Bundes*theologie*' gegeben haben. Doch es gibt Spuren von einer älteren Bundes*vorstellung* und deren Vollzug in *Riten*, zumindest im Zusammenhang des Königskults" (286, Hervorhebungen im Original).

Neben den inhaltlichen Ergebnissen, die selbstverständlich weiterer Überprüfung ausgesetzt sein müssen, beeindruckt an L.s Aufsätzen, gerade wenn man sie im Zusammenhang liest, das hohe methodische Niveau. Vor vorschnellen Schlüssen spielt L. alle möglichen Alternativen durch. Einmal aufgestellte Thesen versucht er einem Falsifizierungstest zu unterziehen – ganz im Sinne von Karl R. Popper, auch wenn L. den Erkenntnistheoretiker nicht zitiert –, um nach erfolgter Falsifizierung nach besseren Erklärungsmöglichkeiten zu suchen. Dabei spielt das Postulat der Einfachheit von Theorien eine herausragende Rolle. Gelingt keine eindeutig überzeugende Erklärung, ist L. um der Redlichkeit willen immer bereit, mehrere Deutungsmöglichkeiten nebeneinander bestehen zu lassen. Und überaus positiv berührt, wie L. literaturwissenschaftliche Theorien – von den russischen Formalisten war schon die Rede, dasselbe gilt für die Sprechakttheorie, die er für den Aufsatz über den „Bund als Vertrag im Deuteronomium" fruchtbar macht – wie selbstverständlich in die alttestamentliche Diskussion aufnimmt.

Mit dem von Eckart Otto herausgegebenen Symposium-Band über Mose bleiben wir, wie gesagt, teilweise auf demselben Feld, aber natürlich nicht ausschließlich. Neben vielen bedenkenswerten Einzelergebnissen beeindruckt an den hier versammelten Beiträgen der Reichtum und die Gegensätzlichkeit der versammelten Positionen.

Nach einer Einleitung des Hg.s wendet sich Manfred Görg dem Thema „Mose – Namen und Namensträger. Versuch einer historischen Annäherung" (17–42) zu. Sein Modell erinnert an den Vorgang der Bildung von Kristallen. Am Anfang steht ein Kern – vorsichtig deutet G. „die präsumptive Existenz eines Stammeshäuptlings der Schasu" an –, der „um die Konturen prominenter Semito-Ägypter im ramessidischen Ägypten angereichert worden sein kann" (41). Bei ihnen handelt es sich um die Gestalten des Amenmesse, um By/Beja und um Ramesesemperre, von denen keiner mit Mose identisch ist, die aber alle zum Mosebild beigetragen hätten. Aufgrund „einer kumulativen Anreicherung von Erfahrungswissen" wird Mose so zu „einer genuinen Variante einer ‚Korporativpersönlichkeit'"(41), ganz ähnlich wie die Vätergestalten der Genesis.

Während Görg also ganz auf ägyptischen Hintergrund rekurriert, versteht Eckart Otto „Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr." – so der Untertitel zu seinem Beitrag „Mose und das Gesetz" (43–83). Dabei gelingt ihm der Nachweis, daß die Geburtsgeschichte des Mose (Ex 2,1–10) direkt nach der Sargon-Legende modelliert ist. Natürlich hat man den Zusammenhang mit dieser Überlieferung schon immer gesehen. Aber noch bei W. H. Schmidt im Biblischen Kommentar zu Exodus (55–58) geht die Übereinstimmung unter in einem Plural „außerbiblischer Parallelerzählungen" mit verwandten „Motiven". Demgegenüber zeigt O. – für mich völlig überzeugend –, daß hier nicht einfach ein verbreiteter Stoff aufgegriffen wird, sondern ganz konkret die Rezeption der Sargon-Überlieferung durch die neuassyrischen Sargoniden benutzt und durch die – signifikant abgewandelte – Übertragung auf Mose subversiv gewendet wird. Ob freilich damit der Schlüssel gefunden ist, der „sich nun auch für weitere Überlieferungen des vorpriesterschriftlichen Mose-Exodus-Zyklus" (59) bewährt, dürfte eher zweifelhaft sein. Einzelne Parallelen scheinen weit hergeholt. Bei anderen liegen vorschnelle Schlüsse vor. So ist zwar richtig, daß „der in Ex 1,11 und 1 Kön 9,19 gebrauchte Begriff" für „Vorratsstädte" „assyrisches Lehnwort aus akk. *maškanu* ‚Vorratsplatz'" ist. Der Schluß, daraus lasse sich der „zeitgeschichtliche Hintergrund von Ex 1,11 im 7. Jh. v. Chr." erkennen, ist aber voreilig, da *maškanu* bereits in dieser semantischen Bedeutung in der El-Amarna-Korrespondenz in einem Schreiben des kanaanäischen Fürsten Šubandu verwendet wird (EA 306,31), Schreibern im westsemitischen Bereich also auch bereits vor der neuassyrischen Epoche bekannt sein kann. V. a. stellt sich die Frage, wenn wirklich „der Zeitraum, in dem die Mose-Erzählung entstand, (...) die Jahre 673 bis 612 v. Chr." umfaßt und diese bis in Einzelheiten von der „subversiven Rezeption zentraler neuassyrischer Königsüberlieferungen" geprägt ist (66), ob die „judäischen Intellektuellen der Josiazeit", auf die O. die Erzählung zurückführt (67), bei Null begonnen haben. Eher ist doch wahrscheinlich, daß ihnen bereits Prägungen des Mose-Exodus-Stoffes vorliegen – man denke an die von O. heruntergespielte Parallele zur Jerobeam-Salomo-Überlieferung oder an die Hinweise bei Hosea. All dies geht in das Mose-Bild der Joschija-Zeit ein, auch die neuassyrische Königsideologie als Gegenentwurf, aber diese nicht ausschließlich.

Nachdem schon Otto im Schlußabschnitt seines Beitrags der „Wirkungsgeschichte der spätvorexilischen Mose-Konzeption in exilischer und nachexilischer Zeit, vor allem im Deuteronomium" (67), nachgeht und damit direkt auf das von L. bearbeitete Feld tritt, schließt der folgende Beitrag von Georg Fischer, „Das Mosebild der Hebräischen Bibel" (84–120), auch methodisch an L. an. Denn nach allen Versuchen der letzten beiden Jh.e, den historischen Kern der Mose-Figur ausfindig zu machen oder sie in verschiedene biblische Überlieferungskomplexe aufzulösen, wendet sich F. mit Nachdruck dem Mosebild der Endgestalt der Hebräischen Bibel zu. Und er findet „unabhängig also von möglichen Zuschreibungen an verschiedene literarische Schichten (...) ein in hohem Maß kohärentes Gesamtbild, das ein klares Profil mit Schwerpunkten auf Recht, Glaube und Einheit aufweist" (116). Mit aller Vorsicht datiert er die Entstehung dieses Gesamtbildes „in die Phase der Restauration Judas unter Nehemia und Esra" (117).

Den Abschluß des Bdes bildet der Beitrag von Jan Assmann über „Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie" (121–139). Mit A. kommt der Autor zu Wort, der v. a. durch seine „Gedächtnisgeschichte" „Moses der Ägypter", die 1998 auf deutsch erschienen ist, zum Aufschwung auch der alttestamentlichen Debatte über das biblische Ägyptenbild wesentlich beigetragen hat. Wer das Buch nicht kennt, bekommt in dem kurzen Art. eine erste Einführung in A.s Ansatz. Wer das Buch kennt, erhält nicht nur eine handliche Zusammenfassung der ägypto-hellenistischen Moseüberlieferung, sondern v. a. eine deutliche Klarstellung, die nach Kritiken am Moses-Buch notwendig war. Dort nämlich konnte der Eindruck entstehen, durch seine scharfe Abwertung des Monotheismus mit seinem Gewaltpotential mache A. die Juden für ihr Geschick in den letzten 2000 Jahren der Menschheitsgeschichte selbst verantwortlich, da sie ja nun einmal die „Mosaische Unterscheidung" mit ihrem Freund-Feind-Denken in die Welt gesetzt hatten. Jetzt hält A. fest: „Doch wenn sich auch die Gewalttätigkeit der biblischen Semantik in keiner Weise abstreiten läßt, so läßt sich doch ebenso eindeutig konstatieren, daß von den drei auf dieser Semantik aufruhenden abrahamitischen Religionen es niemals die Juden, sondern ausschließlich die Christen und die Muslime gewesen sind, die diese Gewalt in die Tat umgesetzt haben" (138). Wie „Freuds Mosebuch (...) mehr Licht auf die kulturelle Semantik der dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts als auf die historische Wirklichkeit der späten Bronzezeit" wirft, wie das „Buch Exodus (...) mehr Licht auf die kulturelle Semantik, d. h. die politische Theologie, des 7.–5. Jahrhunderts als auf die der späten Bronzezeit" wirft (122), so ist A.s Position ein wichtiger Beitrag zur „kulturellen Semantik" des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jh.s, in der es u. a. um eine Ortsbestimmung des Monotheismus in einer sich globalisierenden multikulturellen und multireligiösen Welt geht. A.s Forderung: „Wenn man die monotheistische Idee retten will, dann muß man sie ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden" (139), ist da sicher berechtigt. Daß seine Verklärung des Polytheismus und einseitig abwertende Sicht des Monotheismus dabei nicht das letzte Wort haben muß, zeigt schon O.s kritische Stellungnahme in der Einleitung zum Bd (14–16).

O. ist zu danken, daß er die anregenden Beiträge des Münchner Symposiums so rasch zur Veröffentlichung gebracht hat.

Dreieich Rainer Kessler

Exegese NT

Back, Frances: **Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus.** Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2Kor 2,14–4,6. – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. XI, 250 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 153), pb € 49,00 ISBN: 3–16–147880–0

Die Arbeit ist die für den Druck bearbeitete Diss. der Vf.in, die von Hermann Lichtenberger betreut und im Wintersemester 2001/2002 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen angenommen wurde. Sie untersucht religionsgeschichtliche Herkunft und paulinische Verarbeitung des in 2Kor 3,18 begegnenden Motivs der Verwandlung der Christen in das Bild Christi.

War die Religionsgeschichtliche Schule von einem Zusammenhang mit den Mysterienreligionen ausgegangen, so ist diese Herleitung seit längerem problematisch geworden. Als Alternativen wurden v. a. jüdisch-apokalyptische Texte über Verwandlung oder himmlischen Aufstieg angeboten. Freilich spricht Paulus von einer Verwandlung, die sich *gegenwärtig* und *auf der Erde* vollzieht, was die Gemeinsamkeiten auch hier reduziert. Die Suche richtet sich deshalb auf Texte, die Analogien zu den genannten Aspekten bieten und zugleich die Einbindung des Motivs in die Argumentation von 2Kor 3 erhellen können.

Der erste Teil untersucht deshalb solche Texte, in denen Menschen durch ihren Kontakt mit der himmlischen Sphäre bereits zu Lebzeiten eine Metamorphose erfahren. Diese kann zeitlich begrenzt sein und sich darum auch mehrfach ereignen (Mose in LibAnt und bei Philo, bei letzterem auch Abraham), es kann sich aber auch um dauerhafte Verwandlungen handeln (Aseneth, Lucius [bei Apuleius], die Herzen der Töchter Hiobs nach TestHiob, die Märtyrer von 4Makk). Ein Blick wird auch auf Verwandlungen im Zusammenhang von Himmelsaufstiegen geworfen (AscJes, SlHen, SyrBar).

Das Material erweist sich als disparat. Kontakte von Menschen mit der himmlischen Sphäre und dabei erfolgende Verwandlungen können sich bei verschiedenen Gelegenheiten ereignen (Offenbarungsempfang, Bekehrung, Weihe, Rettung vor Folter, Eintritt in die himmlische Sphäre). Auch terminologisch will sich kein klares Profil einstellen, denn die Vorgänge werden unterschiedlich beschrieben. Die Frage ist darum, ob das, was hier „Motiv" genannt wird, deutlich genug eingegrenzt ist. Immerhin: Es geht um die Veränderung der physischen Beschaffenheit von Menschen durch Kontakt mit dem göttlichen Bereich. Dieses – zunächst recht allgemeine – Merkmal antiker Religiosität (jüdisch wie pagan) wird im zweiten Teil durch eine Analyse von 2Kor 2,14–4,6 näher eingekreist.

Was Paulus in 2Kor 3,18 eigentlich sagen will, kann nur aus dem Kontext seiner Argumentation erhoben werden. Als deren Herzstück erweist sich die Darlegung der eigenen Legitimität als göttlich autorisierter „Christusduft", der zwischen Geretteten und Verlorenen scheidet (2,15), in Abgrenzung von „irgendwelchen" anderen, die diese Auszeichnung nicht besitzen. Die Forschung hat sich schon immer gefragt, warum Paulus hierzu einen Vergleich mit Mose bemüht. Wird die These eines in 3,7–18 verarbeiteten gegnerischen Textes heute nicht mehr vertreten, so durchaus noch, Paulus sei die Thematik durch seine Gegner aufgezwungen worden, die sich positiv mit Mose verglichen hätten. Auch dies muß freilich, wie B. zu Recht konstatiert, e silentio begründet werden, denn explizit gesagt wird es nicht. Die Einführung von Mose könnte also durchaus auch auf Paulus selbst zurückgehen. Die Frage ist dann, was ihn dazu veranlaßt haben könnte.

Die entscheidende Antwort gibt nach B. die Antithese Buchstabe – Geist aus 3,6. Der tötende Buchstabe, der den Dienst des Mose kennzeichnet, wird von Röm 7,6 her auf die die Übertretungen aufweisende Tora bezogen, der Geist dagegen auf das neue Gottesverhältnis der Menschen, das nicht mehr von der Sünde gestört wird. B. gelangt zu dieser Interpretation, weil sie nicht nur den Mose-Vergleich von Paulus selbst eingeführt sieht, sondern auch die Auseinandersetzung mit den Gegnern von 3,7–18 fernhalten möchte. Es ist freilich auch möglich, die Gegenüberstellung von Buchstabe und Geist durch 3,3 vorbereitet zu sehen (die Gemeinde wurde durch Paulus mit dem Geist des lebendigen Gottes „geschrieben", die Empfehlungsbriefe der Gegner dagegen nur mit Tinte), denn die Briefe der Gegner werden hier mit Steintafeln, der „Brief" des Paulus dagegen mit „Tafeln fleischerner Herzen" verglichen. In diesem Fall wäre der Mose-Vergleich aus dem Konflikt mit den mit Empfehlungsbriefen auftretenden Gegnern heraus entwickelt, was ihn besser in den Kontext seit 2,14 einbinden würde, wo das Thema „Gesetz" ja keine Rolle spielt.

Deutlich ist auf jeden Fall, daß der Vergleich mit Mose es Paulus ermöglicht, Aussagen über die Herrlichkeit seines eigenen Dienstes zu formulieren, angesichts derer diejenige des Mose-Dienstes bis zur Unkenntlichkeit verblaßt (3,10). An dieser Stelle liegt der für B.s Untersuchung entscheidende Gesichtspunkt: Als verwandelter Gottesbote steht Paulus Mose gegenüber, dessen Beauftragung, wie das in 3,7 erwähnte Vergehen des Glanzes anzeigt, zeitlich befristet war. Der Dienst des neuen Bundes dagegen ist von Dauer, er führt zudem zur Verwandlung nicht nur seines Boten, sondern aller, die Anteil am Geist haben. Dabei handle es sich weder um einen äußerlich wahrnehmbaren Vorgang, noch um eine ethische Vervollkommnung der Christen. Kennzeichnend für Paulus sei vielmehr die Vorstellung der Repräsentation Christi durch die zu ihm Gehörigen: Sie tragen den unvergänglichen Glanz, der Mose nur in einer vorläufigen, vergänglichen Form zuteil geworden war.

Der Schlußteil vergleicht dieses Ergebnis mit weiteren Verwandlungstexten bei Paulus: 1Kor 15,49.51f; Phil 3,21; Röm 8,29f. Die Verwandlung der Christen erweist sich als eigener, von der Auferstehung zu unterscheidender Vorgang innerhalb der paulinischen Eschatologie. Daß er sich stets auf lebende Menschen beziehe, läßt sich allerdings mit 1Kor 15,51 nicht vereinbaren. Trotz Differenzen im einzelnen, sei die Verähnlichung mit Christus ein durchgehender Gedanke, der diese Texte mit 2Kor 3,18 verbindet. Die Besonderheit des letzteren besteht darin, daß hier die gegenwärtige Existenz der Christen als Geistträger betont werde, wogegen in den anderen Texten der Eingang in die himmlische Welt im Vordergrund stehe. 2Kor 3,18 ist damit derjenige Text, in dem die Christusförmigkeit am deutlichsten auf die Gegenwart der Christen bezogen wird.

Das Profil des vieldiskutierten Textes 2Kor 3,7–18 wird durch die Untersuchung geschärft. Der bereits des öfteren herausgestellte Befund, daß es Paulus hier in erster Linie um eine Legitimation seines Apostolates geht und die Gegner eine wesentlich geringere Rolle

spielen, als früher angenommen, findet eine deutliche Bestätigung. Die Verwandlung aller Christen steht zwar nicht im Zentrum, ist in 3,18 gleichwohl vorhanden. Sie verleiht dem Text einen eigenen, von den stärker eschatologisch ausgerichteten Verwandlungstexten verschiedenen Akzent, der sich von dem Duktus der Argumentation seit 2,14 her erschließt. Dies präzisiert zu haben, ist ein Verdienst der Arbeit, die damit die Forschung an 2Kor bereichert und zugleich einen Beitrag zur paulinischen Soteriologie darstellt.

Leipzig Jens Schröter

Knöppler, Thomas: **Sühne im Neuen Testament.** Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 2001, (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 88), 384 S., pb € 69,00 ISBN: 3–7887–1815–3

Die von Th. Knöppler vorgelegte Studie nimmt sich eines Themas an, das seit längerem auch in der neutestamentlichen Forschung wachsende Aufmerksamkeit erfährt. Der Vf. sieht dabei seine Aufgabe nicht darin, „die hermeneutischen Probleme zu verhandeln, die mit dem Verständnis des Todes Jesu als Sühnetod gegeben sind" (2). Es geht ihm vielmehr – nicht zuletzt wegen den in der Forschung zutage tretenden Differenzen in Grundanschauungen – um eine Bestandsaufnahme aller einschlägigen Belege im Neuen Testament. Angesichts „des im Neuen Testament fehlenden Schlüsselwortes für Begriff und Sache der Sühne" untersucht er neben dem Wortfeld *„hilaskesthai"* auch „weitere Wörter und Wendungen, die auf ein Sühnegeschehen anspielen" (311). Die Schlüsselfunktion für die „Ermittlung solcher für die neutestamentliche Sühnethematik relevanten Wörter und Wendungen, weist er dabei mit gutem Grund der alttestamentlichen Sühnetheologie und den Hinweisen in den Qumran-Texten zu (311).

In diesem Sinn widmet sich das *1. Kap.* der „Sühne im Alten Testament und in den Qumranschriften" (6–111) und schafft sowohl methodisch wie thematisch die Basis für die Untersuchungen zum NT. Das *2. Kap.* orientiert sich auf „die Sühnevorstellung der paulinischen Tradition" (112–187) und befragt die vorpaulinische Tradition, die Paulusbriefe und die Deuteropaulinen bezüglich des Sühneverständnisses. Das *3. Kap.*, „Das Sühnopfer des neuen Bundes nach dem Hebräerbrief" (188–219), wendet sich jener neutestamentlichen Schrift zu, in der die kulttheologische Interpretation des Todes Jesu als sazerdotales Sühnehandeln geradezu zum Leitthema wird. Das *4. Kap.*, „Sühnetheologie in der johanneischen Literatur" (220–268), arbeitet die Sühneaussagen im vierten Evangelium, den Johannesbriefen und der Apokalypse heraus. Das *5. Kap.*, „Sühneaussagen im übrigen Neuen Testament" (269–310), wendet sich den entsprechenden – mehr indirekten – Belegen bei den Synoptikern (Lk 18,13; Mt 16,22; Mk 14,12–26parr; Mk 10,45par; 15,38par), in der Apg (20,28) und 1Petr (1,2.18; 2,21) zu. Abschließend werden in einer ausführlichen Zusammenfassung die Ergebnisse zusammengestellt (311–321).

Der Vf. zeichnet für die Sühnetheologie des AT jene Linien nach, die die Diskussion herausgearbeitet hat und unterscheidet zwischen nichtkultischer und kultischer Sühne. Besonders wichtig wird ihm diese Unterscheidung im Hinblick auf die Qumranschriften, für die er eine „Bedeutungsverschiebung der Wurzel *kpr* von einem kultischen zu einem nichtkultischen Verständnis" (313) vermerkt. Insofern sich Qumran einerseits vom Jerusalemer Tempel distanziert, andererseits aber von der „Einsicht in die Notwendigkeit der Sühne" bestimmt ist, kommt es zur „Ersetzung von Opfer und Blut als Sühnemittel" und zur „Übertragung priesterlicher Termini auf das Gemeindeleben." (314). Für das NT stellt der Vf. fest, daß sich nicht in jeder neutestamentlichen Schrift Hinweise auf die Sühnethematik finden. Keine Belege finden sich in Phil, Phlm, 2Thess, 2Tim, Jak, 2Petr, 2Joh, 3Joh. Für den vorpaulinischen Bereich ist auf Röm 3,25 („ein expliziter Sühnebeleg") und die Herrenmahltradition verwiesen, die als zentraler Ansatzpunkt der Sühnetheologie des NT erscheinen. Beide Vorgaben werden durch Paulus weiter ausgebaut (1Kor 10,16ff; 11,27.29; Röm 3,21–26). Daneben „bringen vor allem Stellvertretungsaussagen die paulinische Sühnetheologie zur Sprache" (365). Die Zusammenhänge von Sühne, Stellvertretung und Versöhnung sind bes. von 2Kor 5,14–21 und Röm 5,5–11 her zu fassen. Der Hebräerbrief verwendet in 2,17f ausdrücklich *„hilaskesthai"* im Hinblick auf den Sühnedienst des Hohenpriesters Jesus Christus und nimmt vielfach auf kultische Vorgaben Bezug. Der Vf. verdeutlicht die verschiedenen thematischen Aussagen, indem er sie im Spannungsfeld dreier für den Hebr maßgeblicher hermeneutischer Horizonte entfaltet: des „ersten Bundes", des „neuen Bundes" und des paränetischen Kontextes. Das johanneische Schrifttum zeigt explizite „Sühnebelege" in 1Joh (1,5–2,2; 4,10; 5,6–8), während sich im Johannesevangelium mehr implizite Verweise finden (Joh 1,29.36; 3,16; 6,51; 19,14a.29.33–36). In der Apokalypse wird die Sühnetheologie v. a. sichtbar in der Identifizierung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus mit dem geopferten Lamm. „Insgesamt zeigt sich, dass die materiale Aussagenbasis über das Thema der Sühne in den neutestamentlichen Briefen breiter ist als etwa in den Evangelien" (320).

Die Studie erweist sich gerade in ihrer nüchternen und unprätentiösen Argumentation für die Orientierung auf einem derart theologisch befrachteten Feld wie dem der Sühnetheologie als hilfreich. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie alle einschlägigen Belege auf der gesamten Breite des NT prüft und thematisch dem Sühnegedanken zuordnet. Sie bringt dabei einmal mehr in den Blick, daß „Sühnevorstellungen" auch im NT eine entscheidende theologische Basis des Bekenntnisses darstellen und aus den Lehraussagen zum Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu nicht wegzudenken sind. In dieser Gesamtschau, die über eine rein statistische Auflistung der Sühnebelege hinaus v. a. deren theologische Verankerung in der Theologie der jeweiligen Schriften herauszuarbeiten sucht, liegt m. E. die Stärke der Arbeit. Sie empfiehlt sich als Hilfe für die Arbeit über die Sühnetheologie des NT.

Erfurt Claus-Peter März

Landmesser, Christof: **Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott.** Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluß an Mt 9,9–13. – Tübingen: Mohr Siebeck 2001. VIII, 204 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 133), Ln € 69,00 ISBN: 3–16–147417–1

Die Berufung des Zöllners Matthäus und den Bericht über Jesu Mahl mit den Zöllnern und Sündern, Mt 9,9–13, nimmt Christof Landmesser in seiner Habil. zum Ausgangspunkt für die Frage nach der soteriologischen Konzeption des Matthäusevangeliums. Seiner Meinung nach hat dieser Text paradigmatischen Charakter, bündeln sich hier doch unterschiedliche, aber zusammengehörige Zugangsweisen der Menschen zum Heil.

Die vorliegende Untersuchung gliedert sich in vier Abschnitte: Zunächst wird das Gesamtevangelium als Kontext von Mt 9,9–13 in den Blick genommen (5–48), um sich dann dem konkreten Einzeltext zuzuwenden. Eine Strukturanalyse (49–64) und die Erhebung des semantischen Potentials von Mt 9,9–13 (65–132) dienen dazu, die Besonderheit des mt Textes gerade auch im Gegenüber zu seiner mk Vorlage herauszuarbeiten. In einem letzten Punkt wird schließlich die Frage nach der Bedeutung des Textes für die Soteriologie des MtEv gestellt (133–157).

1. Das Matthäusevangelium als Kontext von Mt 9,9–13

Die Soteriologie kommt nicht ohne die Christologie aus, wenn gilt, daß das eschatologische Heil untrennbar mit der Person Jesu Christi verbunden ist. Diesem Ansatz trägt der Vf. in seinem ersten Gliederungspunkt ausführlich Rechnung. Er spricht von einem „christologischen Präferenzkriterium" (1) ohne dessen Berücksichtigung eine angemessene Interpretation des Gesamtevangeliums wie auch seiner Teile, also auch des Abschnitts Mt 9,9–13, nicht möglich sei. So sei also zunächst zu berücksichtigen, wie Matthäus innerhalb seines Evangeliums das christologische Präferenzkriterium zur Geltung bringt. Dafür bietet sich eine Gliederung der Schrift an. Allerdings existiert, so die derzeitige Forschungslage, keine allgemein verbindliche Gliederung des MtEv. Doch gebe es, so L., formale und inhaltliche Signale, die eine Gliederung möglich machten (6). Die überschriftartigen Verse Mt 1,1; 4,17 und 16,21 ermöglichten eine Unterteilung der Evangelienschrift auf der Makroebene in drei Teile: 1,1–4,16; 4,17–16,20 und 16,21–28,20, inhaltliche Elemente dienten dazu, die Einheit der jeweiligen Abschnitte aufzuzeigen. Bereits der Abschnitt 1,1–4,16 stelle Jesus in seinen für das MtEv wesentlichen Merkmalen vor: Jesus ist der Sohn Gottes, der gekommen ist, die Menschen von ihren Sünden zu erretten (29). Der zweite Teil berichtet von Jesu öffentlichem Handeln in Wort und Tat (4,17–9,35), dem an seine Jünger ergangenen Auftrag, Jesu Wirken fortzusetzen (9,35–11,1), der Reaktion auf Jesu öffentliches Wirken, die zum einen in der Verwerfung der Gegner Jesu gipfelt, zum anderen deutlich macht, daß allein die Jünger in Jesus den Sohn Gottes erkennen können (11,2–16,20), der dritte Teil von der Vollendung des Heilshandelns Jesu, seiner Offenbarung vor den Jüngern und deren Aussendung in die Welt (16,21–28,20). Die vorgelegte Gliederung verdeutliche, daß das gesamte Evangelium bestimmt ist von der Darstellung Jesu als Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist, um sein Volk aus den Sünden zu befreien. Eine Interpretation von Mt 9,9–13 müsse diesem Anliegen Rechnung tragen.

2. Die Struktur von Mt 9,9–13

Mt 9,9–13 besteht aus zwei Erzähleinheiten (V.9., VV.10–13) die, so die These L.s, unter grammatikalischen und strukturellen Gesichtspunkten eine Einheit bilden (Stichworte zur Begründung seiner These: Jesus ist durchgängiges Subjekt der Verse, die beiden Imperative ἀκολούθει [V.9b] und μάθετε [V.13a] bilden eine grammatikalische Inklusion, die Begriffe τελῶναι und ἁμαρτωλοί [VV.9.10.11.13], die aufeinander bezogen sind und sich durch den gesamten Text ziehen). Eine schaubildartige Gestaltung des Textes, die dessen unterschiedliche Strukturmerkmale sowie die Bezogenheit der einzelnen Textelemente zur Geltung bringt (in griechisch auf S. 50, die deutsche Übersetzung findet sich auf S. 159) ist für den Fortgang der Analyse außerordentlich hilfreich.

3. Das semantische Potential von Mt 9,9–13

Das eigentliche Hauptinteresse der vorliegenden Untersuchung richtet sich auf die Bestimmung des Intelligibilitätspotentials von Mt 9,9–13 (2). Auf der Basis der vorgenommenen Strukturanalyse gelte es jetzt zu bestimmen, was

der Evangelist Matthäus mit seinem Textabschnitt zu verstehen geben will. Leitend für die Beantwortung dieser Frage sind für L. zwei Vorgehensweisen: Neben der synchronen Analyse der Einzelverse bzw. der beiden Erzähleinheiten werden, sofern die in Mt 9,9–13 behandelte Thematik ausdrückliche oder indirekte Bezüge zu anderen Texten des MtEv aufweist, diese benannt und gegebenenfalls auch erläutert, um so eine genauere Bestimmung des semantischen Potentials der Texteinheit zu ermöglichen (65).

Auf eine Erläuterung der Begriffe ‚Intelligibilitätspotential / semantisches Potential', die ausführlich bereits in der Einleitung (1–3) bzw. im Inhaltsverzeichnis genannt wurden, wartet der Leser allerdings vergeblich. Allein eine kleine Anmerkung (64, Anm. 2) gibt die Quelle für beide Begriffe an. L. verweist darin auf seine Diss., macht sich aber noch nicht einmal die Mühe, die dortige Definition hier zu zitieren. Im Sinne einer am Leser orientierten Aufbereitung einer Habil. wäre dieser Schritt der geringste gewesen, kann man doch wohl kaum voraussetzen, daß die vom Vf. gewählte Terminologie einer breiten Leserschaft ohne weiteres geläufig ist. Der Leserorientierung Rechnung tragend sei an dieser Stelle nachgeholt, was woanders versäumt wurde:

„Das, was ein (komplexer) Satz zu verstehen gibt bzw. zu verstehen geben kann, nenne ich das *Intelligibilitätspotential* oder auch das *semantische Potential*. Dabei bezeichnen beide Begriffe das Sprachpotential der semantischen Sprachebene, wobei sie jeweils einen Aspekt besonders betonen. Der Begriff *Intelligibilitätspotential* betont die Erkennbarkeit und Kommunikabilität des Sprachpotentials der semantischen Sprachebene, der Begriff *semantisches Potential* rückt ausdrücklich in den Blick, daß mit der Sprache in der Welt etwas intendiert wird (...)" (Landmesser, C.: *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft*, WUNT 113, Tübingen 1999, 437).

L. analysiert die beiden Erzähleinheiten Mt 9,9.10–13 je für sich, wobei er die erzielten Ergebnisse aus der Bearbeitung der ersten Erzähleinheit in die weitere Auslegung mit einbezieht. Nach V.9 beruft Jesus den Zöllner Matthäus in seine Nachfolge. Durch die Abwandlung des Levi aus der Mk-Vorlage in Matthäus setze der Evangelist den Zöllner mit dem Jünger Matthäus gleich und erreiche dadurch, daß die Berufung des Zöllners in einer Linie mit anderen Jüngerberufungen zu sehen sei. Zwar werde in V.9 die im Kontext anderer mt Berufungserzählungen (4,19.21f) mit der Nachfolge verbundene Beauftragung bzw. Befähigung hier noch nicht berichtet, sie sei aber in den VV.10–13 zu erkennen. „Der von Jesus an Matthäus gerichtete Imperativ ἀκολούθει μοι ist sofort wirksam. Folgt der Zöllner Matthäus Jesus nach, so ist er damit im Bereich des Heils. Dies bedeutet im Kontext des MtEv die Rettung von den Sünden, die durch Jesus mit dem Ruf in die Nachfolge diesem konkreten Menschen Matthäus zuteil wurde. In dem erfolgreichen Ruf in die Nachfolge konkretisiert sich das Heilshandeln Jesu, der in Mt 1,23 als der „Gott mit uns" vorgestellt wird. Es ist also Gottes Heilshandeln selbst, das mit dieser Berufungserzählung zur Geltung gebracht werden soll" (85).

Die VV.10–13 bieten einige Aspekte, denen L. besondere Beachtung schenkt:

a) Auffällig sei zunächst der Bericht über eine Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllner und Sündern. Da die Tischgemeinschaft im Judentum über die soziale Komponente hinaus immer auch eine theologisch-religiöse Bedeutung besaß (Mahlgemeinschaft = Gemeinschaft vor und mit Gott), war das Verhalten Jesu für fromme Juden besonders anstößig. Für die Sünder aber eröffneten sich neue Dimensionen von Heil, denn wer mit dem Sohne Gottes zu Tische lag, dem wurde die Vergebung Gottes zuteil (90–92).

b) Durch redaktionelle Eingriffe in die Mk-Vorlage lenke Mt den Blick geradlinig auf die Pharisäer, die in V.11 erstmalig im MtEv mit Jesus in Kontakt treten. Ihre Reaktion ist unverhohlene Kritik an Jesu Verhalten, da sie auf die strikte Einhaltung der Reinheitsgebote achten. In dem nun folgenden Streitgespräch sei vor allem die Art und Weise bemerkenswert, wie der Evangelist die Pharisäer darstellt: „Die frommen Pharisäer sprechen Jesus mit ihrer Anklage die Frömmigkeit ab. Und genau diese frommen Pharisäer werden vom Vf. des Matthäusevangeliums in einem antithetischen Parallelismus den als Sünder verstandenen Zöllnern entgegengesetzt. Zöllner und Sünder haben Frieden stiftende und Vergebung ihrer Sünden gewährende Gemeinschaft mit dem Sohn Gottes, die frommen Pharisäer verharren dagegen in anklagender Distanz zu diesem Sohn Gottes (...). Den Zöllnern und Sündern wird die Gottesgemeinschaft gewährt, eine Gottesgemeinschaft, die den frommen Pharisäern gerade verschlossen bleibt" (101). Im Gegensatz zur Auffassung des Vf.s, daß Jesus seitens der Pharisäer die Frömmigkeit abgesprochen werden soll, verbirgt sich m. E. hinter V.11 eine Auseinandersetzung über die Frage der rechten Lehrautorität, die sich festmacht an der aus der Sicht der Pharisäer falschen Praxis Jesu, mit Sündern und somit Unreinen zu Tisch zu liegen. Die Pharisäer bezeichnen Jesus als διδάσκαλος, nach L. eine Bezeichnung, die im MtEv nur von Personen verwandt wird, die in Distanz zu Jesus stehen. Daß Jesus aber durchgängig im MtEv auch seinen Jüngern gegenüber als der von Gott autorisierte Lehrer der Tora auftritt, wird nicht berücksichtigt. Die dezidiert positive Deutung von διδάσκαλος aus dem Munde Jesu, Mt 23,8–10, streift L. nur in einer kurzen Anmerkung (99, Anm. 133), da sie nicht in seine These hineinpaßt, die Bezeichnung Jesu als Lehrer spiegele nur eine Außensicht wider. Aber die in Mt 15,1–20 geführte scharfe Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern über die Frage von rein und unrein zielt gerade darauf ab, Jesus gegenüber den jüdischen Autoritäten *und* seinen Jüngern als den von Gott autorisierten und legitimierten Ausleger der Tora auszuweisen, der diese Lehrautorität an den ersten der Jünger, Petrus, weitergibt (vgl. von *Dobbeler, S.*: „Auf der Grenze. Ethos und Identität der matthäischen Gemeinde nach Mt 15,1–20", BZ NF 45, 2001, 55–78). Bereits in Mt 9,9–13 wird die Frage der Reinheit thematisiert. Für die Pharisäer ist es eine Unmöglichkeit, Tischgemeinschaft mit Sündern zu haben, ihre Konsequenz ist die Ausgrenzung der Sünder aus der Gemeinschaft mit Gott. Jesus stellt diese Sichtweise auf den Kopf und ebnet durch sein Tun den Weg zur Gottesgemeinschaft. Daß Mt gerade in diesem Text den Begriff διδάσκαλος aufgreift, hat m. E. eine besondere Bedeutung, könnte er doch als Nahtstelle zwischen der Außensicht und der Binnenperspektive verstanden werden: Wenn die Außenstehenden Jesus als διδάσκαλος anreden und in ihm einen jüdischen Lehrer sehen, dann greift der mt Gebrauch des διδάσκαλος diese Sichtweise auf und gibt dem Begriff gleichzeitig eine weitere Dimension, indem Mt Jesus als den von Gott autorisierten, einzig rechtmäßigen Lehrer aufzeigt. Ob allerdings alle in der Lage sind, dieses zu erkennen, bleibt fraglich, zielt doch der in V.13a verwandte Imperativ μάθετε, der in Verbindung mit dem Substantiv διδάσκαλος steht, auf einen begrenzten Adressatenkreis, nämlich die Jünger.

c) Die Antwort Jesu auf den von den Pharisäern erhobenen Vorwurf erstreckt sich über die beiden letzten Verse des Textabschnitts. V.12 und V.13b sind, so L., in Form eines antithetischen Parallelismus gestaltet; die in V.12 vorgestellte allgemeine Lebensweisheit wendet V.13b auf das Verhältnis Jesu zu den Sündern an. Sein Auftrag sei es nämlich, sich den Sündern zuzuwenden und sie zu retten (103). V.13a, das Zitat aus Hos 6,6, hat Mt in die Mk-Vorlage eingefügt.

In Mt 9,12f greift der Evangelist das Motiv des Arztes auf. Nach L. findet sich in Ez 34,4 hierfür die atl. Vorlage und sei bereits dort mit dem Motiv des Hirten verbunden. In Ez 34,2–4 werden die Führer Israels, vom Propheten als ‚Hirten' betitelt, beschuldigt, ihre Fürsorgepflicht gegenüber ihrer Herde (= Israel) nicht nachgekommen zu sein. Deshalb ergeht Gottes Richterspruch gegen sie. Die in Ez 34,4 geforderte Sorge um die Herde (schwache Tiere zu stärken, kranke zu heilen, verletzte zu verbinden, verirrte zu suchen) setzt L. gleich mit den Tätigkeiten eines Arztes (104), ohne zu bedenken, daß es natürlich zum Aufgabenbereich des Hirten gehört, schwache, kranke und verletzte Tiere zu versorgen – die strikte Aufteilung in Berufssparten und zugeordneten Tätigkeitsfeldern mag zwar im Denken moderner Industriestaaten fest verankert sein, geht aber an der Realität orientalischer Lebensweise, gleich gar zur Zeit der Entstehung der Evangelien, völlig vorbei. Andere atl. Stellen, so z.B. Jer 8,22, wo Gott dezidiert als Arzt bezeichnet wird, aber auch hellenistische Parallelen, berücksichtigt L. nicht, vielmehr setzt er: „Die in Mk 2,17parr feststellbare Aufnahme des Arztmotivs aus Ez 34 (...)" (105).

Auch innerneutestamentlich versucht der Vf. nachzuweisen, daß die Berufe Arzt und Hirte eng miteinander verbunden sind. Er stützt sich dabei auf Lk 5,30–32; 15,1–7, da an beiden Stellen die beschriebene Auseinandersetzung Jesu mit Pharisäern und Schriftgelehrten wegen dessen Umgang mit Zöllnern und Sündern einmal mit dem Motiv des Arztes, das andere Mal mit dem des Hirten beantwortet wird. An beiden lk Stellen dienten Beispiele aus der Lebens- und Erfahrungswelt der Zuhörer dazu, die Handlungsweise Jesu plausibel zu machen, deshalb macht L. den Schritt, eine enge Verbindung der „Motivberufe" (104, Anm. 149) Arzt und Hirte anzunehmen. Daß aber Lk 15,8–9, das Gleichnis von der verlorenen Drachme, die zweite Antwort Jesu auf den pharisäischen Vorwurf, ebenfalls der Alltagwelt der Zuhörer entnommen ist und demzufolge neben die Motive vom Arzt und Hirten zu stellen ist, paßt nicht ins Bild. Neben Arzt und Hirte gehört die Hausfrau anscheinend nicht zu den ‚Motivberufen', in denen bildlich von der Sendung Jesu die Rede ist.

Warum legt L. so großen Wert darauf, Ez 34 mit der Mt-Stelle in Verbindung zu bringen?

1. Das gegen die Führer Israels in Ez 34 gerichtete Gerichtswort kann der Vf. so auf die Pharisäer als die (aktuellen) Führer Israels übertragen. 2. Ez 34 birgt über das Gerichtswort gegen die Führer Israels hinaus auch die Androhung, daß Gott *innerhalb* Israels Gericht halten wird, so Ez 34,17. Ausdrücklich aufgegriffen wird das Motiv des Gerichts innerhalb des Gottesvolkes in Mt 25,31–46, geht es dort doch – in paränetischer Intention – darum, der mt Gemeinde den Ernst der Nachfolge vor Augen zu führen, denn die Zugehörigkeit zur mt Gemeinde allein ist noch kein Garant für Rettung im Endgericht. L. verknüpft Mt 25,31–46 mit Mt 9,12f und behauptet deshalb, daß auch Ez 34,17 als Hintergrund für Mt 9,12f in Betracht gezogen werden soll. Damit stellt er bereits Weichen für seine Interpretation der Verse unter soteriologischem Aspekt: Die mit dem Ruf Jesu in die Nachfolge verbundene Heilung bzw. Rettung vor den Sünden heißt nicht Heilsautomatismus, sondern bedarf der Bewährung (110). Für den Makrokontext des MtEv (vgl. u.a. Mt 7,15–23; 25,31–46) ist die Beobachtung L.s stimmig. Bzgl. Mt 9,12f aber wirkt sie wie übergestülpt.

Das von Mt eingefügte Zitat aus Hos 6,6 wird mit der Formel πορευθέντες δὲ μάθετε eingeleitet, die in der rabbinischen Literatur als Lehrformel bekannt ist. Primäradressaten im mt Kontext sind die Jünger (111f.). Aber: Mit der Zitation von Hos 6,6 scheint, so L., der Evangelist auch noch einen weiteren Adressatenkreis im Blick zu haben, die Pharisäer. Da es kaum anzunehmen sei, daß Mt Hos 6,6 atomistisch benutzt hat ohne zumindest den Kontext des Verses, Hos 5,8–6,6, im Hinterkopf zu haben, muß dieser bei der Deutung des atl. Zitats und dessen Aufnahme in Mt 9,13a mit berücksichtigt werden: Hos 6,6 birgt eine Prophetenkritik, die sich gegen Ephraim und Juda richtet, weil beide den Willen Gottes verfehlt haben. Gleichzeitig benennt der Vers das, was Wille Gottes ist, nämlich die umfassende Hingabe an Gott und damit eng verbunden die rechte Gotteserkenntnis. Obwohl Mt 9,13a nur den ersten Teil des Verses Hos 6,6LXX zitiert, meint L. nachweisen zu können, daß der Kontext des Hoseazitats für den Mt-Text relevant ist: Wie in Mt 9,12.13b geht es auch bei Hosea um die Androhung des Gerichts; der Hoseatext spricht ebenfalls von Krankheit, Heilung ist nur von Gott zu erwarten; angesprochen sind bei Hosea in besonderer Weise die Führer Israels. Deshalb ermögliche die Verwendung des Hoseazitats bei Mt eine Kritik an den religiösen Führern Israels, den Pharisäern (122f). „Für die Pharisäer ... bedeutet das Zitat aus Hos 6,6 (...) ein Gerichtswort. Es

wird vom Vf. des Matthäusevangeliums festgestellt, daß sie die Person Jesus und sein Handeln an den Sündern verkennen. Damit verkennen sie grundsätzlich auch Gottes Handeln an seinem Volk. Hinsichtlich der Pharisäer hat die Antwort Jesu demnach eine abgrenzende Funktion" (126). Mt 9,13a richtet sich aber auch an die Jünger. Nach L. nimmt der Imperativ aus V.13a denjenigen aus V.9 auf und präzisiert ihn. Die in V.9 ergangene Berufung wird jetzt ergänzt durch eine Beauftragung. Der Zöllner Matthäus und alle, die Jesus in die Nachfolge beruft, haben zu lernen, was Gottes Wille ist, nämlich ἔλεος θέλω (καὶ οὐ θυσίαν). L. übersetzt den Begriff ἔλεος mit ‚Zuwendung' und meint, daß ἔλεος eine doppelte Funktion erfüllt, die Zuwendung zu Gott und die Zuwendung zu den Menschen. „Die Jünger haben die Zuwendung Jesu im Ruf in die Nachfolge erfahren und sind auf dieser Grundlage aufgefordert, sich nun selbst den Sündern zuzuwenden. Der Wille Gottes wird von den Jüngern genau dann erfüllt, wenn sie sich Gott umfassend zuwenden, was in diesem Kontext auch ihrerseits eine Zuwendung zu den Sündern erfordert" (129).

4. Mt 9,9–13 als Beitrag zur Soteriologie des Matthäusevangeliums

Welche Bedeutung hat die vorgelegte Interpretation für die Frage nach dem endzeitlichen Heil? Das besondere Merkmal der soteriologischen Konzeption des MtEv liegt, so der Vf., in ihrer Doppelstruktur: Jesus ist der ‚Gott mit uns', der gekommen ist, um sein Volk von den Sünden zu retten. Indem Jesus Zöllner in seine Nachfolge beruft und mit diesen Sündern zusammen Mahl hält, stellt er die Gottesgemeinschaft wieder her. Als bevollmächtigter Sohn Gottes wendet er die Situation der Sünder, weil die von Jesus ermöglichte Gottesgemeinschaft Sündervergebung bedeutet und jetzt für die Geretteten ein Leben nach Gottes Willen möglich ist; der Ruf in die Nachfolge und die Sündervergebung sind also die eine Seite der mt Soteriologie, die Erfüllung des göttlichen Willens die andere. L. spricht hier von einer „sekundären Konditionierung des Heils" (141) und meint damit, daß die Erfüllung des Willens Gottes als weitere notwendige Bedingung für den Einlaß in die Basileia neben die Berufung zum Jünger tritt (145).

Die Frage nach dem Intelligibilitätspotential von Mt 9,9–13, die L. in seinem Abschlußkapitel zu beantworten versucht, weigere ich mich darzustellen, weil dieses Kap. insgesamt eine Zumutung ist. Die dort verwandte Sprache – angelehnt an den Sprachduktus seiner Diss. – sprengt völlig den Rahmen des bisherigen, schlichten, durch Redundanzen gekennzeichneten Sprachniveaus und wirkt wie ein Fremdkörper. Sollte hier noch einmal eine wissenschaftstheoretische Ebene ins Spiel gebracht werden, die doch bereits im Rahmen der Diss. abgearbeitet ist, oder soll die Habil. als praktische Anwendung eines bereits erstellten Theoriegebäudes verstanden werden? Dann hätte dies legitimerweise am Anfang vermerkt werden müssen, zumal eine Erläuterung der Methode in der Einleitung gänzlich fehlt; dort wird der Leser eher mit markanten Hauptsätzen ‚zugepflastert'.

Alles in allem habe ich mich bei der Lektüre mehr geärgert als daß sie mir Freude bereitet hat. So ist es nicht nur erstaunlich, daß ganze vier Zeilen des MtEv die Grundlage für eine Habil. bilden, viel ärgerlicher war, daß immer wieder deutlich das an einem bestimmten zu erzielenden Ergebnis orientierte erkenntnisleitende Interesse die Exegese beherrschte, zumal der feststellbare Ertrag in Relation zum betriebenen Aufwand eher dürftig ist. Die gerade für die protestantische Exegese brisante Frage nach den Taten des Menschen (Stichwort: καρποί, u. a. Mt 7,15–20) als Einlaßbedingung für die Basileia wird in ihrer tieferen Bedeutung für die Soteriologie des MtEv nicht gestellt, vielmehr weicht L. auf den Vergleich zur paulinischen Theologie aus (154–157) – das Resultat und die damit zusammenhängende Bewertung der soteriologischen Konzeption des MtEv kann sich der wissende Leser denken!

Sankt Augustin Stephanie von Dobbeler

Kirchengeschichte

Protestantismus und Ästhetik. Religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts, hg. v. Volker Drehsen / Wilhelm Gräb / Dietrich Korsch. – Gütersloh: Chr. Kaiser 2001. 296 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 19), kt € 49,95 ISBN: 3–579–05347–7

Die ästhetische Umgestaltung der Religion in der Moderne steht bei Protestanten gegenwärtig hoch im Kurs. Doch wer sich in dieser Stimmungslage von dem Titel „Protestantismus und Ästhetik" hemdsärmelige Grundsatzdiskussionen erwartet, wird enttäuscht. Statt dessen versprechen die Hg. eine „materialgesättigte historische Annäherung" (7) an das Thema. Das ist im Kontext freiheitsliebender ästhetischer Diskurse eher unüblich, gleichwohl, die Vf. halten, was die Hg. versprechen.

Der Bd, der aus einer Projektgruppe der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie hervorgegangen ist, gliedert sich in zwei Teile. Den Anfang bilden vier Untersuchungen, die verschiedene Aspekte des Transformationsprozesses aufzeigen, den der Protestantismus in dem gesellschaftlichen Umbruch der 20er Jahre durchläuft.

Den programmatischen Ansatz des Bdes, der in der knappen Einleitung etwas zu kurz kommt, liefert *Wilhelm Gräb* in dem ersten Beitrag nach. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, daß den gesellschaftlichen und kulturellen Umwälzungen nach dem Ersten Weltkrieg eine stark religiöse Dimension innewohnt, die sich als „Sehnsucht nach Sinn" (29) äußert. Dabei wird durch die Vielzahl der auftauchenden Sinnangebote, die von totalitären Weltanschauungen über Esoterik bis hin zum Okkultismus reichen, das Problem einer Unterscheidung der Geister virulent. Auf je unterschiedliche Weise leisten dazu Paul Tillich und der nach Gräbs Einschätzung zu Unrecht in Vergessenheit geratene Journalist Carl Christian Bry mit ihren Erwägungen zu einer „kritische(n) Hermeneutik des Religiösen" (17) einen wichtigen Beitrag. Entscheidendes Kriterium ist die Unbedingtheitsdimension des Religiösen, die im Gegensatz zu den ‚verkappten Religionen' Sinnorientierung ausdrücklich „mit dem Rekurs auf eine transzendente Sinninstanz" erbringt. Religion ist demnach „eine Wirklichkeitsdeutung [...], die alles Endliche und weltlich Bedingte im Horizont der Idee des Unendlichen und weltlich Unbedingten sieht, aber eben unter den Bedingungen des Endlich-Bedingten" (ebd.). Darin liegt die religions- und kulturphilosophische Grundlegung, die Tillich dazu veranlaßt, von der religiösen Substanz der Kultur zu sprechen. Die Manifestation der Unbedingtheitsrelation des Religiösen beschränkt sich nicht auf gesellschaftlich segmentierte Religionsbereiche, sondern sie vollzieht sich quer durch die Vielzahl kultureller Ausdrucksformen. Wer die Dimension des Religiösen verstehen will – so lautet dann schließlich das Programm, das Gräb im Anschluß an Bry und Tillich entfaltet –, muß Kulturhermeneutik betreiben.

Mediale und methodische Aspekte des Transformationsprozesses beleuchten die beiden folgenden Beiträge. Rolf Schieder untersucht, wie das Aufkommen des Massenmediums Radio zu einer Aufweichung konfessioneller Milieus führt, da neue, pluralitätskonforme „Diskursregeln" (47) erforderlich wurden. Am Beispiel der von Carl Gunther Schweitzer herausgegebenen Schriftenreihe „Arzt und Seelsorger" analysiert Thomas Stahlberg neu aufkommende Versuche theologischer Apologie an der Schnittstelle zur Medizin.

Zurück zur Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Religion und Kultur lenkt Friedemann Voigt den Blick. Am Beispiel der theologischen Goethe-Rezeption zwischen 1890 und 1932 dokumentiert er eindrücklich, wie der Versuch der liberalen Theologie, Goethes Weltanschauung als kulturelle Gestalt eines humanen Christentums zu integrieren, einen innerprotestantischen ‚Kulturkampf' auslöst. Dahinter verbergen sich, so Voigts einleuchtende These, unterschiedliche Versuche, „Plausibilitäten im Kontext einer weit über das Gebiet der Theologie hinausreichenden Selbstverständigungsdebatte der modernen Kultur zu erzeugen" (117).

An diese grundsätzlichen Beobachtungen zu den Transformationsprozessen im Verhältnis von Religion und Kultur schließt sich der zweite Teil an, der in den Kulturbereichen Literatur, Musik, Ausdruckstanz, Film und schließlich Bildender Kunst die konkreten „ästhetischen Konfigurationen" der Religion in den Blick nimmt.

Der Beitrag des Mitherausgebers Dietrich Korsch läßt dabei noch einmal das Profil des Gesamtprojekts deutlich werden. Thema des Buches sei es, die Konsequenzen des Übergangs von Religion in Kunst in der bürgerlichen Gesellschaft nachzuzeichnen (vgl. 123). Korsch selbst unternimmt das exemplarisch mit einer Deutung von Stefan Georges Kunstreligion. Er zeigt darin auf, wie bei George die „Überzeugung von der lebendigen Gestaltbarkeit des Absoluten [...] die Kunst den Anspruch erheben läßt, Erbin der (kirchlichen) Religion zu werden" (141, Klammer im Original). Gegen eine solche Vereinnahmung der Religion durch die Kunst stellt Korsch die Forderung einer religionsphilosophischen Kunstkritik, die die notwendige Differenz zwischen beiden wahrt und damit deutlich macht, daß die religionskulturellen Transformationen in der bürgerlichen Epoche weder die Identität von Religion und Kultur bedeuten kann noch die Eigenständigkeit der Religion zum Verschwinden bringt.

Diese Doppelzügigkeit im Verhältnis von Religion und Kultur erhellt Hans Martin Dober an dem dichterischen Werk Rudolf Alexander Schröders. Neben seinen bekannten Kirchenlied-Dichtungen entfaltet Schröder in geistiger Nähe zu Hugo von Hofmannsthal und Rudolf Borchardt weltliche Dichtungen als Ausdrucksgestalt einer außerkirchlichen Religion. In dieser Zweiteilung schlägt sich Schröders tiefe Verwurzelung im tradierten Christentum ebenso nieder wie das Bemühen, Religion in kulturelle Ausdrucksgestalten zu transformieren, die sich von diesen tradierten Vorgaben emanzipieren.

Den Blick auf die für den Protestantismus eher heiklen ‚wortlosen' Kulturgattungen leitet Frank Thomas Brinkmann mit seinem „protestantischen Näherungsversuch an Gustav Mahler" (177) ein. Den gängigen Versuchen, Mahler ein bestimmtes Religions- oder Weltanschauungsmilieu wie das Judentum, ein mystischer Katholizismus oder die Philosophie Nietzsches zuzuweisen, erteilt Brinkmann eine Absage. Vielmehr versteht er Mahlers musikalisches Gesamtwerk als „eine Summe (poetischer) Ausdrücke, die sowohl von der Fragmentarizität des immer wieder in Frage gestellten Lebens als auch der immer neu zu erringenden Lebenssinndeutungen zeugen" (194, Klammer im Original). In diesem Sinn sind sie als „hohe Religion" zu verstehen, die durch „Individualisierung und Personalisierung" (194) zur Modernisierung der Religion wesentlich beitragen.

Helmut Zander untersucht die religiösen Konnotationen des Ausdruckstanzes. Diese Verbindung von Körper und Religion wird im Selbstverständnis der drei großen Protagonistinnen des Ausdruckstanzes um 1900, Loie Fuller, Isadora Duncan und Ruth St. Denis ausdrücklich hergestellt. In geistiger Nähe zu spirituell angehauchten „religiösen Alternativtraditionen" (231) eröffnet damit der Ausdruckstanz eine „körpernahe und schriftferne" (232), religiöse Dimension, die nun nicht einfach, so Zanders These, im Sinne eines Übergangs von der Religion in die Kultur, sondern genauer als kulturelle Kompensation

von religiösen Defiziten insbesondere des Protestantismus zu bewerten ist (vgl. 232).

Inhaltliche Berührungspunkte zwischen expressionistischem Film und Religion arbeitet Hans Werner Dannowski heraus. In seiner Analyse von Filmklassikern wie Murnaus ‚Nosferatu' und ‚Faust' oder Langs ‚Nibelungen' und ‚Metropolis' interpretiert er diese Werke als das „Abbild eines Lebens in der Permanenz von Grenzsituation" (249). Genau darin sieht er eine Realisierungsform der protestantischen Unbedingtheitsforderung, die „nach einem Sinn in und hinter diesen Dingen sucht" (ebd.).

Das Verhältnis von Religion und Bildender Kunst thematisiert abschließend Christian Albrecht an dem Sonderfall von Friedrich Naumanns Engagement für den Deutschen Werkbund. Naumann legte eine eindrückliche ästhetische Analyse der Produktkultur vor, also dem Segment der Bildenden Kunst, das heute am ehesten unter dem Stichwort Design subsumiert werden könnte. Sein besonderes Interesse gilt dabei den religiösen Konnotationen der Produktkultur. Unter dem Motto „Es gibt Tischler, die ohne Worte predigen können" (276) behandelt Naumann die rezeptionsästhetischen Parallelen von Kunst und Religion im Bereich des innerlichen Erlebens. Albrecht zufolge liegt darin der Grund, warum Naumann von der Möglichkeit einer „wechselseitigen Auslegung von Religion und Bildender Kunst" (284) ausgeht. Daran anknüpfend beschließt Albrecht den Bd mit Erwägungen, die gleichermaßen das Programm des Bdes selbst noch einmal erhellen und zukünftige Aufgabenstellungen anvisieren. Dabei ist es „weder damit getan, in antidogmatisch aufgeladener Kategorienvergessenheit alles und jedes Alltägliche als religiös valide zu nobilitieren, noch ist es damit getan, in unzeitgemäß dogmatisch aufgeladener Wirklichkeitsverweigerung die Augen vor den subtilen kulturellen Differenzierungsprozessen der Moderne zu verschließen" (285).

Das Buch beleuchtet die Übergänge zwischen Religion und Kultur am Beginn des 20. Jh.s in besonders vielfältiger Perspektive. Der Transformationsprozeß umfaßt mehrere Gestalten, er reicht von der Selbstüberhebung bestimmter Kulturformen als Religionsersatz über die Kompensation religiöser Defizite bis hin zur Umgestaltung religiöser Sinndeutungen in außerkirchliche Ausdrucksformen. Kaum ein Leser hätte es angesichts dieser Vielfalt als Nötigung empfunden, wenn die Hg. einleitend einen roten Faden durch die Perspektivenvielfalt gezogen und so den programmatischen Zusammenhang von Kultur- und Religionshermeneutik als Leitmotiv vorangestellt hätten. Das hätte es möglicherweise auch erleichtert, bei manchen der konkreten Fallstudien eine eindeutigere Kriteriologie in die Hand zu bekommen, warum und wie bestimmte kulturelle Phänomene einer religiösen Interpretation unterzogen werden. Ebenso wären klärende Erwägungen zum Begriff des Protestantismus hilfreich gewesen. Die eingangs postulierte „unvermeidliche begriffliche Unschärfe" (7) entpuppt sich doch bisweilen als eine gewisse Tendenz, grundsätzlich religionskulturelle Transformationen als etwas genuin Protestantisches auszuweisen. Ob damit zum einen das protestantische Selbstverständnis zutreffend charakterisiert ist und zum anderen die Kulturbedeutung des Katholizismus angemessen in den Blick gerät, dürfte fraglich sein. Zudem läßt sich die Frage kaum abweisen, ob die konkreten Protestantismus-Zuweisungen – wie etwa im Falle von Mahler oder dem expressionistischen Film – sachgemäß und v. a. ob sie auch mit dem Selbstverständnis der jeweiligen Kulturträger übereinstimmen. Für die Religions- und Kulturhermeneutik dürfte das kein unwesentlicher Aspekt sein.

Doch zeigen gerade diese Anfragen schon an, worin der große Gewinn dieses Buches liegt. Längst fällig führt es die religionsästhetische Debatte über das Verhältnis von Kunst und Religion aus luftiger Höhe auf die Ebene konkreter Analysen kultureller Phänomene. Dort lassen sich die Transformationsprozesse zwischen Religion und Kultur beschreiben und können mit ihren Interpretationskriterien zur Diskussion gestellt werden. So kann die Stichhaltigkeit religions- und kulturhermeneutischer Programme angemessen erfaßt werden. Das Buch leistet damit einen wichtigen Beitrag, in der Verhältnisbestimmung von Protestantismus und Ästhetik, von Religion und Kultur weiterzukommen. Daß es in seiner theologiegeschichtlichen Ausrichtung dabei mit dem offensichtlich unaustilgbaren Vorurteil aufräumt, als habe die protestantische Theologie in den 20er Jahren sich allein im Milieu der dialektischen Theologie bewegt, ist ein angenehmer Nebeneffekt. Wer sich gegenwärtig um eine Verhältnisbestimmung zwischen Religion und Kultur im Kontext des Protestantismus bemüht, muß das Rad nicht neu erfinden.

Mainz Jörg Lauster

Theologen, Ketzer, Heilige. Kleines Personenlexikon zur Kirchengeschichte, hg. v. Manfred Heim. – München: C. H. Beck 2001. 432 S., Ln € 24,50 ISBN: 3–406–47977–4

Das von Manfred Heim herausgegebene Lexikon schließt sich als Ergänzung an die Lexika des Verlags C. H. Beck von Georg Schwaiger, „Mönchtum, Orden, Klöster" (1993), sowie von Heim selbst, „Kleines Lexikon der Kirchengeschichte" (1998), an. Insgesamt 16 Vf., von denen zwei nicht promoviert sind und allein elf an der Univ. München arbeiten bzw. arbeiteten, haben an dem Werk mitgewirkt und Biographien aus dem gesamten Spektrum der Kirchengeschichte zusammengetragen. Selbstverständlich fragt sich, was ein Lexikon aus dem Bereich der Theologie und/oder Kirchengeschichte bieten kann und soll, nachdem doch erst im Jahre 2001 das zehnbändige „Lexikon für Theologie und Kirche" im Herder-Verlag abgeschlossen worden ist? Die Antwort liegt auf der Hand: Um einen größeren Leserkreis anzusprechen, bedarf es Lexika ganz anderen Zuschnitts. Das bezieht sich sowohl auf den Verkaufspreis, die Umfänglichkeit und Auswahl der Stichworte, die Lesbarkeit der Artikel, als auch auf die Literaturhinweise. Mit anderen Worten: Ein solches Lexikon, wie es Heim vorlegte, will und muß den Nichtfachmann erreichen, der sich schnell, umfassend und dennoch wissenschaftlich zuverlässig informieren kann. Dafür garantieren der Hg. und seine Vf. Sie gehen sparsam mit Abkürzungen um, was die Lesbarkeit und Lesefreude erhöht; sie schreiben Biographien und keine stichwortartigen Biogramme; und sie verweisen auf Literatur, die der kirchenhistorische Laie, der mehr wissen möchte, auch verhältnismäßig schnell erhalten kann. Die Auswahl der Persönlichkeiten aus zwei Jahrtausenden Kirchengeschichte in einem Bdchen von etwas über 400 S. ist durchaus gelungen. In alphabetischer Reihenfolge werden christliche und unchristliche Könige, Päpste und Gegenpäpste, Sünder und Heilige, Verfolgte und Verfolger, Theologen und Häretiker aufgeführt. Schon zwei Einträge nach jenem über den Münsteraner Bischof Clemens August Graf von Galen wird man in die zentralen Lebensdaten und Leistungen von Galileo Galilei eingeführt und mit Legendenbildungen um seine Person konfrontiert. Solche „Wechselbäder" erhöhen das Lesevergnügen und laden zum weiteren Blättern in dem handlichen Lexikon ein, in dem man auch einen Beitrag über Jesus findet und erfreulicherweise „Johanna" nicht als Päpstin, sondern gleich unmißverständlich als „angebliche Päpstin" klassifiziert wird. Petrus ist der erste und Paul VI. der letzte der großen Päpste, die in dem Buch berücksichtigt werden. Die großen Theologen des 20. Jh.s wie Rahner, Teilhard de Chardin oder Lubac fehlen nicht. Die Aufnahme von Biographien zu Maximilian I. von Bayern oder Klaus Mörsdorf weisen auf die bayerische Herkunft des Hg.s und seiner Vf. hin, was aber wohl auch auf die unverwechselbare Katholizität in diesem Land hinweist. Denn unverkennbar ist das vorzustellende Lexikon von Katholiken gemacht. Das heißt nicht, daß Bonhoeffer, Bultmann, Hus, Hutten, Luther oder Zwingli fehlen. Auch rheinische Gestalten wie Albertus Magnus, Anno II. von Köln oder Norbert von Xanten haben Aufnahme gefunden, dafür fehlt aber beispielsweise der Berliner Dompropst Bernhard Lichtenberg. Doch irgendwo mußte eine Beschränkung erfolgen, wenn man, wie H., die gesamte Kirchengeschichte erfassen möchte.

Berlin Michael F. Feldkamp

Wallraff, Martin: **Christus Verus Sol**. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike. – Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 2001. 248 S. mit 8 Tafeln (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 32), geb. € 50,20 ISBN: 3–402–08115–6

Alte Themen können von neuem spannend werden. Diesen Eindruck gewinnt man aus der Lektüre der mit dem Hanns-Lilje-Preis 2000 der Göttinger Akademie der Wissenschaften ausgezeichneten Habil. (Bonn 1999/2000) von Martin Wallraff (W.) über Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike. In der ersten Hälfte des 20. Jh.s hat Franz Joseph Dölger dieser Thematik eine Reihe von Arbeiten gewidmet, insbesondere den Klassiker: *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* (Liturgiegeschichtliche Forschungen 4/5), Münster 1920 (^{2}1925; ^{3}1972). Da seitdem die Forschung auf allen zugehörigen Gebieten weitergegangen und v. a. das epigraphische und archäologische Material erheblich vermehrt worden ist, war eine neue Zusammenschau und Interpretation angezeigt. W. nimmt diese in der Tradition der religionsgeschichtlichen Forschung zum spätantiken Christentum in Angriff und behandelt das Thema näherhin im Kontext der sogenannten Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum (vgl. 8–13).

Die Durchführung besteht im wesentlichen aus zwei Teilen, die von einer konzisen Zusammenfassung der Ergebnisse (197–205), einem umfangreichen Literaturverzeichnis (207–231), Registern (233–248) und acht zum Teil farbigen Tafeln mit 19 Abb. (in der für die Ergänzungsbände zum Jahrbuch für Antike und Christentum gewohnt hohen Qualität) abgeschlossen werden. Im ersten Teil (19–39) wird der biblische und antike „Hintergrund" skizziert, im zweiten (41–195) die „Auseinandersetzung" des Christentums mit der nichtchristli-

chen Verehrung der Sonne analysiert. In den materialreichen Ausführungen zu den einzelnen, meist liturgiegeschichtlichen Aspekten (Ostung bei Gebet und Kirchenbau, Sakralkunst, Sonntag, Ostern, Weihnachten) geht es vielfach um altbekannte Dinge, die aber unter Einbeziehung neuer Erkenntnisse sozusagen frisch zubereitet werden. So bildet das Kap. über den Sonntag (89–109) eine überaus lehrreiche Fallstudie darüber, was „Auseinandersetzung" zwischen Antike und Christentum meint. Die Konvergenzen und Divergenzen zwischen Antikem und Christlichem werden von W. in aller wünschenswerten Differenziertheit und zugleich Klarheit aufgezeigt.

An allen behandelten Themen ist zu studieren, wie das Christentum in die antike Vorstellungswelt hineinwuchs und in diesem Inkulturationsprozeß das eigentümlich Christliche zu wahren suchte. In methodisch vorbildlicher Weise führt W. seine Analysen dieses Prozesses durch, an jeder Stelle penibel nach Regionen, Epochen, Quellengattungen, sozialen Schichten etc. differenzierend. Aus der Fülle an erhellenden Beobachtungen und Urteilen sticht die Erkenntnis heraus, daß die Einführung des Sonntags im Jahr 321 als allgemeinen Ruhetag keine Privilegierung des Christentums bezweckt habe, sondern als Ausweitung des seit Aurelian staatlich etablierten Sonnenkultes zu begreifen sei, um auf diesem Weg die Christen in den religiösen Konsens in Staat und Gesellschaft zu integrieren, den Konstantin mit seiner Religionspolitik zu schaffen gedacht habe (97f; 199f). An diesem Beispiel wird deutlich, welch weitreichende Folgen die Ergebnisse dieser Arbeit haben können, etwa für die Beurteilung der Konstantinischen Wende (vgl. 200), doch wird sich die Valenz der Darstellung von W. erst noch erweisen müssen. Ein anderes Beispiel dafür ist die Frage nach Polytheismus und Monotheismus in der Spätantike. An der im 2./3. Jh. sich entwickelnden Sonnenreligiosität läßt sich die monotheistische Tendenz der Spätantike sehr gut ablesen (vgl. 31; 38f). In diesem Sinn partizipierten Heidentum und Christentum an einer gemeinsamen religiösen Kultur – greifbar etwa an der parallelen Ausbildung des Festes des Sol invictus und des Geburtstags Christi am 25. Dezember (174–195) – und standen in einer Konkurrenzsituation, in der sich das Christentum durchsetzte (vgl. 202–205). An den von W. erörterten Aspekten lassen sich die Prozesse von Integration und Abgrenzung in diesem komplexen Interaktionsprozeß ausgezeichnet studieren. Die Einzelheiten werden von W. mit profunder Gelehrsamkeit herausgearbeitet; er informiert höchst solide über die jeweiligen Probleme, präpariert exakt die zentralen Punkte heraus und zeichnet sich durch ein sicheres Urteil in der Auswertung des Materials aus (lediglich auf S. 132 dürfte ein Versehen unterlaufen sein: Es muß heißen, daß in der in Rede stehenden Stelle in Konstantins *Oratio ad sanctum coetum* die Sonne Christus, nicht daß Christus der Sonne untergeordnet wird).

Eine Frage bleibt nach der Lektüre. Eine enge Verschränkung von Sonnenverehrung und Christentum – W. spricht von „Kontamination" (142) – ist lediglich in der Religionspolitik Konstantins zu beobachten (126–143). Die damit verknüpfte Kaiser- und Staatsidee war für die Kirche natürlich alles andere als unwichtig und hat im byzantinischen Reich lange weitergewirkt und bis in die Ikonographie hinein ausgestrahlt, in der solare Attribute (Strahlenkranz und Nimbus) auf Christus übertragen oder Sonne und Kreuz kombiniert wurden (144–173). Aber gerade der solaren Staatsdoktrin Konstantins gegenüber blieben die christlichen Theologen auffällig reserviert (vgl. 199f). Überhaupt scheinen sie der paganen Sonnenverehrung gegenüber spürbar auf Distanz geblieben zu sein, indem sie Christus im Modus der Überbietung oder des Kontrasts „wahre Sonne" nannten (41–59). Punktuell wurde das Sonnen-Motiv zwar herangezogen, beispielsweise als Interpretament des Osterfestes (110–125), aber nirgends als zentraler oder tragender Gedanke, sondern zur Veranschaulichung, besonders gern in Predigten. Wie groß – das ist die Frage, die sich daraus ergibt – war eigentlich die Rolle, welche die Sonne bzw. die pagane Sonnenverehrung für die christlichen Theologen gespielt hat? In welchem Maß ist hier zwischen Volksfrömmigkeit und hoher Theologie zu differenzieren?

Aus diesem gelehrten Buch ergeben sich m. E. zwei Anregungen. W. sagt selbst, daß seine Arbeit „christentums-zentriert" (202) angelegt ist. Aufgrund der Quellenlage legt sich das nahe. Für eine interdisziplinär angelegte „Vorarbeit" zu einer Religionsgeschichte der Spätantike anhand eines paradigmatischen Themas, als welche W. sein Buch versteht (13), wäre es freilich wünschenswert, der quantitativ einseitigen Verteilung des Materials zugunsten des Christentums dadurch entgegenzuwirken, daß beide Seiten gleich stark gemacht werden. Es wäre also nicht nur das Christentum aus religionsgeschichtlicher Perspektive in den Blick zu nehmen, sondern allgemein die Religionsgeschichte der Spätantike und darin der Part des Christentums. Vielleicht könnte die Beantwortung der Urfrage aller Beschäftigung mit dieser Epoche, die auch W. im Blick hat, nämlich die Gründe für den Sieg des Christentums zu eruieren (198; 202), auf diese Weise vorangetrieben werden.

Eine zweite Anregung betrifft den methodischen Ansatz. W. hat sich für einen systematischen Zugriff entschieden und nach den Themen gegliedert, die in den Quellen selbst vorgegeben sind (17); entsprechend beginnt er den zweiten Teil mit der Auseinandersetzung des Christentums mit antiker Sonnenverehrung auf dem Gebiet der Christologie (41–59). Das ist durchaus sachgemäß, wirft aber die Frage auf, wie sich dieser theologisch-systematische Zugriff zu der Intention verhält, einen Beitrag zur spätantiken Religionsgeschichte zu erbringen. Da dürfte es in der Tat, wie auch W. sagt (16), innovativ sein, das Thema nach den verschiedenen Diskursebenen zu gliedern, auf denen es in der späten Antike eine Rolle spielte. Natürlich ist richtig, daß das terminologische und methodische Instrumentarium dafür zur Zeit noch nicht zur Verfügung steht, weshalb W. das nicht versucht hat (17). Aber vielleicht entsteht dieses Rüstzeug ja gerade dadurch, daß man einen solchen Zugang an einzelnen Themen ausprobiert. Ein überschaubares Thema wie die Sonnenverehrung in der Spätantike könnte da möglicherweise ein geeignetes Experimentierfeld sein. Diese Überlegungen wollen keine Kritik an diesem ausgezeichneten Buch sein, sondern andeuten, welche Anregungen sich daraus für künftige Forschungen ergeben könnten.

Münster Alfons Fürst

Theologiegeschichte

Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz, 1054–1100, hg. v. Ian S. Robinson. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2003. X, 645 S. (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum. Nova series, 14), geb. € 60,00 ISBN: 3–7752–0214–5

Die beiden süddeutschen Chroniken aus dem 11. Jh. gehören zu den wichtigsten Quellen dieser für die Kirchengeschichte so einschneidenden Epoche, die man als ‚Gregorian revolution' (K. Leyser) bezeichnet hat. Nach H. Küng wird im 11. Jh. „das von Augustin und den römischen Bischöfen im fünften Jh. grundgelegte lateinisch-katholische Paradigma als das im strengen Sinn römisch-katholische Paradigma ausgeformt."[1] Die Chronik Bertholds (Berthold IIA) endet 1080, die Bernolds mit dem Jahr 1100. Die beiden hier neu edierten Chroniken sind der Forschung natürlich seit langem bekannt. G. H. Pertz veröffentlichte sie (auch nicht erstmals) 1844 in den MGH SS Bd 5, 267ff bzw. 426ff. G. Waitz legte 1881 in MGH SS Bd 13, 730–732 einen Berthold-Text für die Jahre 1054–1066 vor, den man heute als ‚Berthold I' bezeichnet. Die Werke Bertholds und Bernolds gehören zur ‚Bodenseechronistik' des 11. Jh.s, die in der Weltchronik Hermanns des Lahmen einen ersten und an Objektivität in dieser unruhigen Periode nie wieder eingeholten Höhepunkt erreichte. Berthold und Bernold betrachteten sich als Fortsetzer Hermanns. Berthold selbst nennt sich seinen Schüler. Man darf annehmen, daß er Mönch der Abtei Reichenau war, auch wenn man sonst kaum etwas von ihm weiß. Von Bernold ist mehr bekannt. Ausgebildet in der Konstanzer Domschule, wurde er wohl in den 1070er Jahren Mönch in St. Blasien. Später hielt er sich bis zu seinem Tod im Jahre 1100 in der hirsauischen Reformabtei Allerheiligen (Schaffhausen) auf. Von Berthold ist außer seiner Chronik nichts Schriftliches erhalten. Bernold war dagegen nicht nur Historiker, sondern auch Polemiker, Kanonist und Liturgiker.

Die Neuausgabe war nicht nur deswegen notwendig geworden und seit langem ersehnt, weil die Anforderungen, die man heute an eine kritische Edition stellt, deutlich höher sind als im 19. Jh. Schwerer wog die Tatsache, daß es bis in die jüngste Zeit erhebliche Meinungsverschiedenheiten über die Vf. der beiden Chroniken gab. War Bernold (für die Periode bis 1075) die Vorlage für Berthold (so G. H. Pertz) oder umgekehrt (W. v. Giesebrecht)? Pertz unterschied auch nicht zwischen den zwei Fassungen der Bertholdchronik, die aber schließlich nicht zu leugnen waren. Waren beide Redaktionen von Berthold oder nur eine davon? Das war noch 1967 umstritten (vgl. RFHMA 2, 522). Für die Chronik ab 1075/76 erwog Giesebrecht 1868 die Hypothese einer ‚Compilatio Sanblasiensis', deren Vf. nicht Berthold sei. Das wurde lange akzeptiert. Erst B. Schmeidler identifizierte 1938 mit Hilfe der Stilkritik den Vf. der Compilatio als Bert-

[1] H. Küng, Das Christentum. Wesen und Geschichte, München–Zürich 1994, 439.

hold, den Chronisten der Jahresberichte 1054–1074. Die vorliegende Edition folgt den bahnbrechenden Erkenntnissen von J.-F. Schmale (1974). Danach gibt es zwei Fassungen der Chronik, die aber denselben Autor haben. Die erste reicht nur bis 1066. In der zweiten überarbeitete der Chronist noch einmal die Jahresberichte von 1054 an und führte sie dann bis 1080 weiter. Der Tenor der Chronik ist zunächst kaiserfreundlich, dann aber in den späteren Berichten eindeutig gregorianisch mit scharfer Polemik gegen Heinrich IV. Doch spricht dieser Wechsel in der politischen Ausrichtung nicht gegen die Einheit der Autorschaft. Sie spiegelt nur die sich dramatisch wandelnde Lage der deutschen Kirche wider. Wir haben es also mit verschiedenen Überlieferungsstufen und unterschiedlichen Entwürfen zu ein und demselben Chronikwerk zu tun. ‚Berthold I' ist nur in einem Druck von J. Sichard (1529) erhalten, ‚Berthold II' in 5 Hss., die sich wiederum in drei Gruppen (A, B, C) gliedern. Die beste Überlieferung bietet in der Gruppe A die Hs. Wien, ÖNB, 3399 (vor 1522), am interessantesten aber ist die lange verschollene Hs. Muri-Sarnen 10 (um 1175), die eine Überlieferungskette St. Blasien – Engelberg – Muri erkennen läßt.

Für die Chronik Bernolds ist die Hauptquelle ab 1054 ‚Berthold II'. Doch ist die Überlieferung weit besser als bei dieser Vorlage. Wir haben das Autograph der Chronik im Clm 432, das Bernold mit nach Schaffhausen genommen hat. Von dort kam es über Pfäfers nach München. Als willkommene Kontrollmöglichkeit benutzt der Editor die schon genannte Hs. Sarnen 10 (mit zwei bzw. drei Abschriften), die ebenfalls die Bernoldchronik enthält und zwar wohl in der Form, die sie hatte, als der Vf. nach Schaffhausen überwechselte.

Unterschiedlich ist in beiden Chroniken der Stil: bei Berthold eigenwillig und überladen, bei Bernold nüchtern und schmucklos. Gemeinsam ist beiden das Interesse für die unmittelbare Zeitgeschichte, gemeinsam auch der entschiedene Gregorianismus und die Abneigung gegen Heinrich IV. und seine Bischöfe. Wie tief der Riß durch die deutsche Kirche in der zweiten Hälfte des 11. Jh.s ging, wird nirgendwo besser belegt als durch diese beiden Chroniken. Leidenschaftliche Verfechter der gregorianischen Reform standen unversöhnlich der heinrizianischen Kirche gegenüber, wobei es nicht nur um die Rechtmäßigkeit der Exkommunikation des Kaisers und seiner Anhänger ging, sondern um das Leitmotiv der gregorianischen Reform: die Ablehnung der Simonie (wobei schon die Investitur durch den Kaiser als solche verdächtigt wurde) und die Bekämpfung der Klerikerehe, die den Gregorianern als Konkubinat galt. Beide Chroniken zeigen, daß die Päpste von Gregor VII. bis Urban II. sich auf einen festen und absolut zuverlässigen Kern von Gesinnungsgenossen in Deutschland verlassen konnten, viel mehr als auf die italienischen Bischöfe. Ohne diesen Rückhalt hätten die Päpste ihr Reformprogramm unmöglich durchsetzen können. Man kann also nicht behaupten, die gregorianische Reform sei der deutschen Kirche übergestülpt worden. Die besten Gregorianer waren die deutschen!

Der Editor (zuletzt unterstützt durch mehrere Mitarbeiter des Instituts der MGH) hat sich viel Mühe gegeben, die Notizen der Chroniken im Sachapparat zu erläutern und mit Verweisen auf die neueste Fachliteratur zu versehen. Allein schon deswegen ist die Edition für jeden Benutzer unverzichtbar. Dankbar sei auch auf die umfangreichen Namen- und Wortregister am Ende des Bdes hingewiesen. I. S. Robinson hat eine gute und vor allem praktische lateinisch-deutsche Ausgabe beider Chroniken im Jahre 2002 veröffentlicht, auf die ich hier ausdrücklich aufmerksam machen möchte, weil sie merkwürdigerweise in der ‚Hauptausgabe' mit keinem Wort erwähnt wird.[2]

Die hier vorgestellte Edition ist ein Meisterwerk, das hohes Lob verdient. Nur an ganz wenigen Stellen habe ich etwas zu kritisieren: S. 73 (auch S. 415): Man sollte nicht von einer Kanonisation des 1077 ermordeten röm. Stadtpräfekten Cencius Iohannis Tiniosi sprechen, sie ist nämlich durch nichts belegt.[3] S. 170: *matutina sinaxis* ist nicht die Matutin, sondern sind die Laudes (in A. 23 ist Regula Benedicti c. 12–13 zu zitieren). S. 373 A. 810: Abt Bernhard von Marseille war nicht Kardinal von St. Paul v. d. M.; keine Patriarchalbasilika in Rom war Kardinalstitel. S. 489: Zu den Augustinerchorherrenstiften, die Bischof Altmann von Passau gründete, gehörte nicht Kremsmünster, das immer ein Benediktinerkloster war. Altmann hat nur drei Stifte neu gegründet (*tria cenobia*): St. Nikola (Passau), Göttweig und Rottenbuch. Wenn Bernold schreibt: *tercium in Frisingensi episcopatu*, dann bezieht sich dies auf Rottenbuch und muß nicht in *quartum* korrigiert werden. S. 385: Die MGH haben sich entschieden, die Bernoldchronik (ebenso Berthold) erst für die Zeit ab 1054 zu edieren, obwohl das Autograph Bernolds auch die früheren Jahresberichte enthält, für die man leider weiterhin MGH SS 5 benutzen muß. Doch wäre es sinnvoll gewesen, den Satz mit der Jahreszahl MLIIII beginnen zu lassen, wie dies die erwähnte lat.-dt. Ausgabe der Chronik tatsächlich tut.

Gerleve Pius Engelbert O.S.B.

[2] Bertholds und Bernolds Chroniken, hg. von I. S. Robinson, übers. von H. Robinson-Hammerstein u. I. S. Robinson (AQ 14), Darmstadt 2002.

[3] Richtig dagegen schon: C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935, 198.

Paul Tillich: Berliner Vorlesungen I. (1919–1920), hg. u. mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm. – Berlin: W. de Gruyter / Evangelisches Verlagswerk 2001. XXII, 667 S. (Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlaßbände, 12), geb. € 168,00 ISBN: 3–11–017091–4

Mit diesem Bd legt Erdmann Sturm, der sich inzwischen schon mit verschiedenen Bden als äußerst kompetenter Hg. von bisher unveröffentlichten deutschen Texten Tillichs einen Namen gemacht hat, eine kritische Edition der bisher unveröffentlichten Vorlesungen Paul Tillichs vor, die dieser als Privatdozent an der Berliner Theol. Fak. vom Sommersemester 1919 bis zum Sommersemester 1920 gehalten hat.

Der Bd bringt Manuskripte zu vier Vorlesungen Tillichs, die sich in Form von Hss. im Paul-Tillich-Archiv der Andover-Harvard Theological Library der Harvard Divinity School in Cambridge (USA) befinden. – Dabei handelt es sich um die folgenden Vorlesungen: 1. Die zweistündige Vorlesung über „Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart" vom SS 1919 (insges. 14 [Doppel-]Stunden) (27–213). Im Zwischensemester 1919, das besonders für Kriegsheimkehrer vorgesehen war, hat Tillich diese Vorlesung unter dem Titel „Die religiösen und philosophischen Grundlagen der politischen Parteien" und im SS 1922 unter dem Titel „Der religiöse Gehalt der staats- und wirtschaftspolitischen Richtungen" wiederholt. Zur zweiten Lesung findet sich ein eigener skizzenhafter Aufriß (215–221), zur dritten eine neue Ausarbeitung für die ersten beiden Stunden (223–232). Darüber hinaus ist eine Ergänzung aus der zweiten und dritten Lesung mit dem Titel „Wirtschaftspolitik unter kulturtheologischem Gesichtspunkt" (233–258) abgedruckt. – 2. Die Vorlesung „Encyklopädie der Theologie und Religionswissenschaft" vom WS 1920 (259–295). – 3. Die Vorlesung „Religion und Kultur" vom WS 1920 (297–332). – 4. Die vierstündige Vorlesung „Religionsphilosophie" vom SS 1920 (333–565) (insges. 39 [Doppel-]Stunden), die Tillich im WS 1922/23 wiederholt hat. Zu dieser zweiten Lesung liegt eine neu ausgearbeitete erste Stunde vor (567–575) sowie eine vor der Abfassung der Vorlesung entworfene Gliederung der ersten 14 [Doppel-]Stunden (577–584). Darüber hinaus ist auch noch eine Nachschrift des Tillich-Schülers und -Freundes Adolf Müller zur Vorlesung vom SS 1920 abgedruckt (585–636).

Der ausgezeichneten Edition ist ein „Editorischer Bericht" (VII–XI) und eine dem Verständnis äußerst hilfreiche „Historische Einleitung" (1–26) des Hg.s vorgeschaltet. Abgeschlossen wird der Bd durch ein Personen- und ein ausführliches Sachregister (637–664). Auf den S. 665–667 finden sich noch „Corrigenda zur Edition von Tillichs Vortrag ‚Die christliche Gewißheit und der historische Jesus' (1911)", der in den „Ergänzungs- und Nachlaßbänden zu den Gesammelten Werken" (Bd VI, Frankfurt/M. 1983, 50–61) abgedruckt ist.

Bei der Vorlesung „Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart" handelt es sich um eine kulturtheologische Analyse der politischen Richtungen in Deutschland, wobei Tillich aber auf der Ebene des Prinzipiellen bleibt und sich nicht in die aktuellen Tagesereignisse einmischt. Ihm geht es um die Vision einer den zerstörerischen Widerspruch von Religion und Kultur überwindenden Synthese. Die Hauptaufgabe dieses Kollegs sieht Tillich folglich in dem Aufweis, „daß wir auf allen Gebieten nach den Zeiten der Zersplitterung, der verzehrenden Widersprüche, der Atomisierung des Geistes und der Gesellschaft einer neuen Geistes- und Gesellschaftseinheit entgegengehen". Und die Vision „einer Einheit von Ökonomie und Religion, von Politik und Mystik, von Soziologie und Theologie" versteht er als einen wichtigen Schritt „auf dem Weg zu jener großen Einheit" (28).

Seinen Hörern legt Tillich das Buch von Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912), wärmstens ans Herz. Dieses Buch, das die Zusammenhänge zwischen christlicher Ethik und gesellschaftlicher Entwicklung in den Blick nimmt, hat nach Tillich „den soziologischen Gesichtspunkt in die Theologie eingeführt" (30).

Tillich hat zwar wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß er Troeltsch sehr viel zu verdanken habe, und inzwischen hat der kanadische Tillich-Forscher Jean Richard gemeinsam mit Alfred Dumais auch diesen Aspekt seines Denkens in zwei Tagungsbänden dokumentiert (vgl. A. Dumais / J. Richard [Hg.], Philosophie de la religion et théologie chez Ernst Troeltsch et Paul Tillich, Québec/Paris 2002;

Dies. [Hg.], Ernst Troeltsch et Paul Tillich. Pour une nouvelle synthèse du christianisme avec la culture de notre temps, Québec/Paris 2002). Aber nirgends wird der Einfluß von Troeltsch auf Tillich so handgreiflich wie in dieser Vorlesung.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist das, was Tillich das „religiöse" oder auch „theologische Prinzip" nennt; dieses hat drei Momente: „das abstrakte, durch das über alle Formen und Seiten des Gesellschaftslebens das große Nein und Ja, das religiöse Paradox tritt, das konkrete, durch das die Dialektik des Verhältnisses von profaner und religiöser Gesellschaft gezeigt wird, und das ideale, durch das diese Dialektik überwunden werden soll zu einer Einheit aller Werte in dem Einen, Absoluten" (66). Aus diesem Prinzip leitet Tillich die Forderung ab, daß das Profane heilig und das Heilige profan werden soll: „Die Gesellschaft soll Gottesgemeinde, und der Staat Kirche werden, die Kunst Kultur und die Wissenschaft Symbol; die Sittlichkeit soll Frömmigkeit und aller Dinge Tiefe soll Gott werden; dafür soll es keine Gemeinde neben der Gesellschaft, keine Kirche neben dem Staat, keinen Kultus neben der Kunst, kein Dogma neben der Wissenschaft, keine Frömmigkeit neben der Sittlichkeit und keinen Gott neben den Dingen geben." (50) Hier wird somit entfaltet, was Tillich in seinem im selben Jahr erschienenen programmatischen Aufsatz über „Die Idee einer Theologie der Kultur" entwickelt hat.

Tillich erwartet „eine neue religiös geleitete Einheitskultur". Er ist der Überzeugung, „daß wir vor einer Wende der Zeiten stehen, wie [sie] seit der Reformation oder seit dem Sieg des Christentums über die germanischen Völker nicht mehr dagewesen ist". Voller Enthusiasmus heißt es: „An dem Tempel dieser neuen Idee mitzuarbeiten, möchte ich Sie nun für diese Vorlesung, für unser Seminar, für Ihr ganzes Studium, für Ihre zukünftige Lebensaufgabe aufrufen. Es muß sein." (81) Zwar ist sich Tillich bewußt, daß er den Geist der neuen Gesellschaft, der neuen Religion, nicht erzwingen kann. Und doch ist er davon überzeugt, daß er Formen schaffen kann, „in die der neue Geist sich ergießen muß" (82).

Unter der Führung des „theologischen Prinzips" wendet sich Tillich dann im weiteren Verlauf der Vorlesung der „Theologie des Wirtschaftslebens" zu. Diese historisch wie systematisch äußerst facettenreichen Ausführungen – so u. a. zur Idee des Naturrechts oder zum Begriff der Macht – können hier nicht im einzelnen entfaltet werden. Nur so viel sei an dieser Stelle noch angedeutet: In starker Anlehnung an Troeltsch zeichnet er das Verhältnis von Christentum und Gesellschaft von den Anfängen bis hin zum demokratischen Prinzip (83ff), wobei sich die Demokratie für Tillich „als eine Übergangserscheinung" charakterisiert, die letztlich zu Sozialismus und Anarchismus weitertreibe (148). In Gustav Landauers „anarchischem Föderalismus" scheint er selbst die große kommende Kultursynthese zu sehen (195ff).

Die Stärke von Tillichs Ausführungen scheint mir hier, wie auch in vielen seiner übrigen Schriften, mehr im Prinzipiellen zu liegen, weniger in der konkreten Analyse. Denn es ließe sich zu vielen Punkten Kritisches sagen. Oft wirken die Analysen konstruiert; das Einzelne hat sich dem „theologischen Prinzip" zu beugen und wird so in den Gesamtzusammenhang eingeordnet, ob es nun paßt oder nicht. Ohne Zweifel sind solche Einteilungen und Typisierungen hilfreich, vereinfachen sie doch den Umgang mit der komplexen Wirklichkeit enorm. Aber man darf darüber nicht vergessen, daß es eben Einteilungsprinzipien sind, denen man nicht unbedingt folgen muß und die der Wirklichkeit in ihrer Mannigfaltigkeit kaum gerecht werden können. Man wird bei diesen Ausführungen Tillichs darum auch unweigerlich an das Wort Bonhoeffers erinnert: „Tillich unternahm es, die Entwicklung der Welt selbst – gegen ihren Willen – religiös zu deuten, ihr durch die Religion ihre Gestalt zu geben. Das war sehr tapfer, aber die Welt warf ihn vom Sattel und lief allein weiter; auch er wollte die Welt besser verstehen, als sie sich selbst verstand; sie aber fühlte sich völlig mißverstanden und wies ein solches Anliegen ab" (Widerstand und Ergebung, hg. E. Bethge, München 1966, 219).

Auf die beiden Vorlesungen „Encyklopädie der Theologie und Religionswissenschaft" und „Religion und Kultur" gehe ich nicht weiter ein, da es sich hierbei nicht um vollständig ausgearbeitete Vorlesungen, sondern mehr um Aufrisse handelt.

Von besonderer Bedeutung ist die Vorlesung über „Religionsphilosophie", die sicherlich als eine Vorarbeit zu der 1925 veröffentlichten „Religionsphilosophie" gelten kann. Wie auch schon in der Vorlesung „Encyklopädie der Theologie und Religionsphilosophie", so werden auch hier die Grundzüge von Tillichs „System der Wissenschaften" von 1923 deutlich. Die Vorlesung befaßt sich mit drei großen Themenkomplexen: dem Wesensbegriff der Religion (363–440), dem Normbegriff der Religion (440–532) und dem Verhältnis von Religion und Kultur (533–565). Tillich grenzt die Religionsphilosophie einerseits von der philosophischen Theologie, andererseits von der empirischen Religionswissenschaft ab. Beschäftigt sich die eine mit Gott, ohne auf die Religion Rücksicht zu nehmen, so die andere mit der Religion, ohne auf ihren Wahrheitsanspruch zu achten. Religionsphilosophie entsteht für Tillich demgegenüber erst dort, „wo das Bewußtsein auf sich selbst und seinen Gehalt reflektiert" (340). Damit wird auch sogleich ihre Aufgabe deutlich, nämlich „nachzuweisen, welchen Ort die Religion im Geistesleben einnimmt, welche Funktion sie für den Aufbau des Bewußtseins zu erfüllen hat (...) Religionsphilosophie treiben heißt: die Religion als notwendige Funktion des Geistes aufweisen" (344f). Gegenüber der „Religionsphilosophie" von 1925 nimmt im weiteren Verlauf der Vorlesung die Methodenfrage einen großen Raum ein, denn „soviel Religionsbegriffe, soviel Methoden" (367). Als erste Form, in der der Religionsbegriff aufgefaßt werden kann, diskutiert Tillich die supranaturalistische. Sie ist für ihn aber nicht akzeptabel, da hier nur durch die Wirklichkeit des eigenen religiösen Erlebens der Zugang zur religiösen Wirklichkeit eröffnet wird. Der empirische Weg zu einem Religionsbegriff zerfällt nach Tillich in drei Arten: die naturalistisch-abstrahierende, die genetische und die phänomenologische (374). Die beiden ersten sind nach Tillich außerstande, einen Religionsbegriff zu schaffen, da sie immer schon von einem philosophischen Begriff negativer oder positiver Art abhängig sind, für den sie nur Material heranbringen wollen. Tillich sieht zwar deutlich die Probleme, mit der die phänomenologische Methode behaftet ist, aber ihre Bedeutung sieht er darin, daß sie – gegenüber „der rein formalistischen neukantischen Methode" – „nach neuer Gehaltserfassung drängt" (381). Für gangbar hält er diese Methode aber erst „auf dem Boden der kritischen". Damit ist auch schon seine eigene Methode als „kritisch-intuitiv" (391) bestimmt. Mit Hilfe dieser Methode gelangt Tillich zu einem „funktionellen Religionsbegriff", der unter Religion „die allgemeingültige und notwendige Funktion der unbedingten Realitätsbeziehung (...), die zur Konstitution der Erscheinungswelt und des Bewußtseins (...) unumgänglich notwendig ist" (405), versteht. In diesem Sinne gibt es für Tillich „weder objektiv noch subjektiv ein areligiöses Bewußtsein (...), weil kein nur bedingtes oder realitätsloses" (405).

Bei einem Vergleich mit wichtigen anderen Bestimmungen der Religion (421ff) macht Tillich darauf aufmerksam, daß seine eigene derjenigen von Rudolf Otto und Georg Simmel am nächsten stehe (438). Diese Aussage ist äußerst interessant, wurde doch bisher das Verhältnis Tillichs zu Otto und besonders auch zu Simmel kaum thematisiert.

Im weiteren Verlauf der Vorlesung geht es Tillich um die Frage, wie sich diese Bestimmung der Religion gegenüber der Mannigfaltigkeit der empirischen Religionsformen bewährt. Tillich entwickelt eine „Typologie der Religionen", die immer auch schon eine „Geschichtsmetaphysik des Religiösen" darstellt, „insofern sie eine Entwicklungslinie der Typen aufstellt, die in einem Normbegriff gipfelt" (440). Im Anschluß an eine kritische Diskussion der Religionseinteilung Hegels, dem es um eine einheitliche Entwicklungsgeschichte der historischen Religionen geht, stellt Tillich eine „Typenlehre der Religionsformen" auf. Er sagt dazu ausdrücklich: „Wir treiben also an Stelle einer Entwicklungsgeschichte eine metaphysische Typenlehre, und wir setzen an Stelle einer Stufenfolge mit zeitlichem Ablauf eine Wertung nach dem Maßstabe des Formbegriffs. Es wird dabei auch ein zeitliches Moment mit hereinkommen; denn der Normbegriff liegt in der Zukunft, höchstens als ideales Erlebnis in der Gegenwart" (447).

Als Einteilungsprinzip dienen ihm die Kategorien von Form und Gehalt, d. h. von Religion und Kulturform (452f). Die ideale Synthesis erblickt Tillich in der „Religion des Paradox" oder der „paradoxen Kulturreligion" (454), in der „Biologie, Mystik und Ethik" gipfeln (528). Hier wird deutlich, daß die verschiedenen typologischen Einteilungen, die Tillich immer wieder versucht – bis hin zu seinem letzten Vortrag über „Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen" von 1965 – doch sehr variieren.

Mit der Gewinnung eines Normbegriffs der Religion ist dann auch der Punkt erreicht, wo der Übergang von der Religionsphilosophie hin zur Theologie fließend wird, denn indem der Religionsphilosoph normativ wird, ist er schon Theologe. Aber es gilt für Tillich auch das umgekehrte: „Der Theologe ist immer zugleich Philosoph, indem er allgemein begründet" (530). Die Aufgabe des Theologen bestünde nun darin, diesen normativen Religionsbegriff mit Hilfe einer konkreten Symbolik zu explizieren (533).

In einem recht knappen letzten Block der Vorlesung geht es Tillich um das Verhältnis von Religion und Kultur. Hier unterscheidet er – ähnlich wie in der Vorlesung über „Religion und Kultur" – drei Stadien: „das primitive Einheitsstadium, das rationale Konfliktstadium und das ideale Stadium der Einheit des Paradox" (535). Auch hier ist Tillichs Vision die, daß er meint, „daß die europäische Kultur sehr schnell dem dritten Stadium entgegeneilt" (535).

Ohne Zweifel geben uns diese Vorlesungen einen äußerst differenzierten Einblick in die Anfänge von Tillichs kulturtheologischem und religionsphilosophischem Denken kurz nach dem Ende des Ersten Weltkrieges. Es ist keine Frage, daß so manche spätere Ausführung Tillichs auf dem Hintergrund dieser Vorlesungen wesentlich deutlicher und verständlicher wird. Die auf den S. 363–367 von Tillich selbst aufgeführte Literatur zu seiner Vorlesung über „Religionsphilosophie" macht auch deutlich, wie intensiv er sich mit dem Schrifttum seiner Zeit auseinandergesetzt hat. Gegenüber den späteren Schriften ist bemerkenswert, welch breiten Raum hier die Beschäftigung mit den nichtchristlichen Religionen und besonders auch mit der Mystik einnimmt. Insgesamt wird anhand dieser Vorlesungen noch einmal sehr deutlich, daß Tillich das Ende des Ersten Weltkrieges und speziell auch die Niederlage Deutschlands geradezu als „einen Einbruch des Ewigen in das Zeitliche" gedeutet hat. Aber es wird ebenso deutlich, daß er „die Zeichen der Zeit" falsch verstanden hat.

Diesem Bd soll bald ein weiterer folgen, der den Berliner Vorlesungen Tillichs aus den Jahren 1921 bis 1923 gewidmet ist, auf die wir schon jetzt gespannt sein dürfen.

Trier Werner Schüßler

Dogmatik

Menke, Karl-Heinz: **Das Kriterium des Christseins.** Grundriss der Gnadenlehre. – Regensburg: F. Pustet 2003. 237 S., kt € 24,90 ISBN: 3–7917–1729–4

Für den Theologen ist es eher eine captatio benevoluntiae, wenn Karl-Heinz Menke den Begriff „Gnade" als unzeitgemäß und überladen mit unzähligen Unterscheidungen vorstellt. Er weiß natürlich mit allen Theologen, daß es in der Gnadenlehre um nichts weniger geht als „um das von Christus geoffenbarte und ermöglichte Verhältnis von Gott und Mensch. Es geht um das Kriterium des Christseins." (7) Das erklärt, dargelegt und erwiesen zu haben, ist M. mit dieser Studie hervorragend gelungen. Dies geschieht trotz des anspruchsvollen Themas in einer gut lesbaren, verständlichen Sprache.

Die *Einführung* (13–23) streift die etymologische Frage, mit der so viele Bücher über die Gnade beginnen, lediglich. Angeleitet von *Karl Rahner*, der ohne Zweifel einer der geistigen Paten des Buches ist, will er einleitend etwas über das Verhältnis der Gnadenlehre zur Christologie, Pneumatologie und theologischen Anthropologie sagen. An der Lehrtätigkeit bereits des frühen Rahner fällt auf, daß er die Gnade nicht zuerst mit einer Wirkung Gottes im Menschen identifiziert hat (*gratia creata*), sondern mit der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, mit der Gott durch den Heiligen Geist jeden Menschen erreichen will (*gratia increata*; *gratia externa*). Sehr früh steht der Jesuitentheologe zum *Heilsuniversalismus*, in welchem es – im Rahmen des Bundes Gottes mit dem Menschen – auch immer um Berufung und Sendung geht. Man kann diese Position nicht, wie es heute oft geschieht, für die „Pluralistische Religionstheorie" in Anspruch nehmen, denn Gott verteilt seine Selbstmitteilung eben nicht auf die gesamte Geschichte, sondern bindet sie an die Einzigkeit der Offenbarung in Jesus Christus. Als Ort und Träger göttlicher Gnade ist er, Jesus Christus, der eigentliche Erlöser. In der Kraft des Hl. Geistes freilich gelingt es den Menschen, Christus abzubilden.

In einem kurzen, aber souveränen Gang durch die neuere Theologiegeschichte zeigt M., wie sich in der Theologie der Gegenwart – in Reaktion gegen die Neuscholastik – eine Theologische Anthropologie etablierte (Beispiele aus der Gegenwart: O. H. Pesch, W. Pannenberg), deren Gefahr es freilich ist, bei der Klärung anthropologischer Voraussetzungen und Bedingungen stehenzubleiben. Der Gnadenlehre geht es um die Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch und somit um die Frage nach dem *Kriterium des Christseins*, eine Frage, die nicht identisch, aber verwandt ist mit der Frage nach dem Wesen des Christentums und dem unterscheidend Christlichen.

Das Werk gliedert sich dann in drei Kap. Das *erste* orientiert sich an der augustinischen Gnadenlehre und die Auseinandersetzung des Augustinus mit Pelagius, die der Vf. weiterführt zur Auseinandersetzung zwischen *G. Greshake* und *K. Flasch*. Meisterhaft, wenn auch nicht ganz neu, ist die Ausführung der These (mit graphischen Verstehenshilfen!), den Manichäismus durch den Neuplatonismus zu überwinden. Meisterhaft ist auch die Darstellung des Pelagius, den er an platonisch-stoisches Denken anbindet. Von daher ergeben sich überzeugende Interpretationen von Freiheit, Sünde und Gnade bei Augustinus auf der einen, bei Pelagius auf der anderen Seite. In Konsequenz seiner Analysen und Thesen führt M. dann die Überlegungen weiter zum Semipelagianismus und hängt noch ein Unterkapitel an mit dem bezeichnenden Titel: „Die jüngere Forschung als radikale Revision der augustinischen Paulus-Exegese" (65–75). Damit wird die u. a. von O. H. Pesch vertretene These individuell bestätigt, der Sieg des Augustinus über Paulus sei v. a. eine Folge seiner Paulusexegese.

Das *zweite* Kap. spannt den Bogen von der augustinischen Gnaden- zur lutherischen Rechtfertigungslehre, wobei zwar der Platz des Thomas und dieser selbst auch knapp gewürdigt werden, die große Linie jedoch hinläuft zur lutherischen Rechtfertigungslehre, zur Antwort des Tridentinums und zu Diskussionen der Neuzeit. Hervorragend z. B. die kurze Skizze des Gesprächs zwischen K. Barth und E. Przywara (147–151), ökumenisch kompetent und einfühlsam die Schlußüberlegungen des zweiten Kap.s zur „kriteriellen Funktion der Rechtfertigungslehre" (151–155). So sagt M. zur heutigen postmodernen Lutherforschung im Blick auf die Rechtfertigungslehre: „Die Rechtfertigungslehre beschränkt sich nicht auf die Frage des einzelnen Sünders nach dem Weg der Versöhnung mit Gott, sondern stellt ganz allgemein heraus, daß der Glaube die Art und Weise des Menschen ist, das zu werden, was er von Gott her sein soll. Insofern ist der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt, identisch mit dem Bekenntnis des Menschen zu dem einen Gott, der sich in Christus als Vater und Sohn in der Einheit des Heiligen Geistes offenbart hat" (184).

Das *dritte* Kap. schließlich, in dem es um die Gnadenlehre als Frage nach dem Kriterium des Christseins geht, ist im eigentlichen Sinn systematisch. Der Vf. setzt ein beim (molinistisch-banjenistischen) Gnadenstreit und befaßt sich dann eingehend mit dem neuscholastischen Zweistockwerkmodell (Natur – Gnade), zusammen mit der These von der „natura pura". M. versucht die Aporien, die in diesem Modell liegen, mit Ansätzen der Versuche von *Th. Pröpper* und *K. Müller* zu überwinden. Ebenso setzt er sich intensiv mit den Ansätzen von *L. Weimer* auseinander. Auch Drewermann fehlt nicht in der Riege der Adressaten. Aber auch *E. Levinas*, der in diesem Kontext besonders bemüht wird, ist nur Vorlauf. M. bringt eigene Forschungen ins Spiel und bemüht den Gedanken der Stellvertretung, „weil die Annahme der Gnade (der Gemeinschaft mit Christus) den Annehmenden eo ipso in die Stellvertretung des Erlösers inkludiert, liegt das Kriterium des wahren Christseins in der je größeren Bereitschaft zum Mitvollzug der inkarnatorischen Bewegung von oben nach unten als die Strecken des von Levinas bezeichnenden anderen." (214)

Mit diesem Buch hat M. ein Opus vorgelegt, das die Gnadenlehre neu durchbuchstabiert, ohne ihre Konstitutiva aufzugeben. Ein ganz bedeutendes Buch, eines, das wahrscheinlich langfristig zu den Klassikern der Gnadenlehre nach dem Zweiten Vatikanum zählen wird, geeignet, ein Standardwerk zu werden.

Münster Harald Wagner

Müller, Gerhard Ludwig: **Maria – die Frau im Heilsplan Gottes.** – Regensburg: F. Pustet 2002. 278 S. (Mariologische Studien, 15), kt € 29,90 ISBN: 3–7917–1803–7

Der dem Kardinalpräfekten der Glaubenskongregation zum 75. Geburtstag gewidmete Sbd enthält neben einer bisher unveröffentlichten Abhandlung zu den Mariendogmen von 1854 und 1950 (*Maria – Urbild der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden)* alle mariologischen Beiträge des Vf.s. Im Zentrum stehen seine vielzitierten Abhandlungen über die Marien- und Heiligenverehrung und über die geistgewirkte Empfängnis der Jungfrau Maria (überarbeitete Fassung der ursprünglich als *Quaestio Disputata* 119, [Freiburg ^{2}1991] publizierten Arbeit). Die Aufnahme auch von Lexikonartikeln zu einzelnen Begriffen wie *Gottesmutterschaft, Mittlerin, Hypostatische Union* oder *Jungfrauengeburt* ist als vertiefende Ergänzung gedacht.

Einleitend wendet sich Müller gegen „die Verdrängung der Mariologie aus dem Lehrbetrieb theologischer Fak.en, so als ob es sich um eine quantité négligeable handeln würde" (9). Damit ergreift er keineswegs Partei für einen abgesonderten Traktat, sondern plädiert im Gegenteil für eine Mariologie als angewandte christliche (trinitarisch erschlossene) Anthropologie. Denn „Maria als historischer und in der Gnade vollendeter Mensch ist das Bild, an dem sich ‚Jesus, der Sohn Mariens' (Mk 6,3) als die Hoffnung für jeden Menschen erschließt" (11).

Allerdings ist die Heiligkeit Mariens wie die aller anderen Christen Anteilhabe an der Koinonia des Leibes Christi. Die Gemeinschaft der durch Christus geheiligten Menschen untereinander, speziell ihr Eintreten füreinander, ist als Empfang der heiligmachenden Gnade zugleich deren sakramentaler Mitvollzug. Mit Nachdruck betont der Vf., daß die Heiligen nicht Vermittler zwischen den Christen und Christus, sondern als Empfänger des Leibes Christi dessen Darstellung in Raum und Zeit sind. Die nachreformatorische Bezeichnung der Heiligen als selbständiger Mittler neben Christus wird als Folge einer monophysitischen Christologie und als polemisch fortgeschriebenes Zerrbild verworfen.

Mit Karl Rahner begreift M. die Lehre von der kreatürlichen Vermittlung des Heils als ein Grunddatum des christlichen Glaubens. Die Heiligen sind gleichsam die Orte, in denen das in Christus durch den Heiligen Geist ge-

schenkte Heil angekommen ist. Ihre Heiligkeit fügt der Heiligkeit des Erlösers nichts hinzu, sondern ist geschenktes Schenkenkönnen.

Im einzelnen schildert der Vf. Maria als die Gestalt der Heilsgeschichte, an der sich exemplarisch aufzeigen läßt, „wie der Mensch von Gott angesprochen wird und wie er sich in seinem Lebensentwurf von Gott herausgefordert sieht, wie der Mensch Gottes Heilsangebot im Glauben entspricht, wie die Beauftragung zu einem spezifischen Dienst zur prägenden Kraft seiner Lebensgestaltung wird und wie der Mensch schließlich in der Gemeinschaft mit Gott die Erfüllung seiner Sehnsucht nach Liebe und Leben unverlierbar erfährt" (68).

Das Immaculata-Dogma erscheint vor diesem Hintergrund als Ausdruck eines Glaubens, der im Rahmen des Bundes zwischen Jahwe und Israel befähigt wurde, ganz und gar (auf immakulate Weise) Ja zu sagen zu Jesus Christus. Und mit dem Assumpta-Dogma bekennt die Kirche Maria als den Menschen, der seine ganze Existenz so in die personale (leibseelische) Gemeinschaft mit Christus integriert hat, daß man seinen Tod als Antizipation der eschatologisch erhofften Identität der Kirche mit dem Reich Gottes bezeichnen darf. Der Titel „advocata nostra" wurde der fürbittenden Gottesmutter nicht neben Christus oder gar in Ergänzung zu ihm verliehen. Vielmehr sind ihre Fürbitte und ihr Eintreten für die anderen Ausweis ihrer Einbeziehung (Inklusion) in das Heilswerk Christi. Was die Kirche von Maria als dem Urbild der Kirche sagt, sagt sie im Prinzip von jedem Christen. Je tiefer und umfassender seine Gemeinschaft mit Christus im Glauben ist, desto mehr wird er einbezogen (inkludiert) in die inkarnatorische Bewegung hin zu den anderen Brüdern und Schwestern. So gesehen ist der verklärte Leib Mariens Ausdruck für die vollendete Gemeinschaft eines Menschen mit dem Fleisch gewordenen Logos.

Jede Aussage über Maria muß sich messen lassen an ihrem christologischen Gehalt. Wenn die Kirche dogmatische Aussagen über Maria macht, dann müssen diese Aussagen in einem argumentativ notwendigen Zusammenhang mit der Selbstaussage Gottes in Jesus Christus stehen. Indem die frühe Kirche das Christusereignis im Lichte der Heilsgeschichte Israels (im Lichte der hebräischen Bibel) reflektiert und so zu der Erkenntnis eines sachlich notwendigen Zusammenhangs zwischen dem Dogma von der hypostatischen Union und dem Dogma von der jungfräulichen Empfängnis gelangt, verwechselt sie keineswegs ihre eigene Deutung mit der von Gott gewirkten Heilsgeschichte, sondern begreift die Geschichte als Medium zwischen der Anrede Gottes und dem eigenen Hören. Mit einem Hinweis auf die v. a. von Max Müller entworfene „Metaphysik des Ereignisses" betont der Vf.: „In seiner Geiststruktur ist der Mensch immer schon ‚ekstatische Transzendentalität', die aber nur durch die Vermittlung des Geschichtlich-Ereignishaften zu sich selbst und damit auch zu Gott vermittelt wird. Gott kann dann aber auch dem geschichtlichen Ereignis eine solche Wirkung mitteilen, die über seine natürliche Reichweite hinausgeht und als solche doch nur dem Menschen als geistig-worthaftem Wesen zugänglich wird" (143). Übertragen auf den Zusammenhang zwischen dem Christusereignis und dem Dogma von der jungfräulichen Empfängnis bedeutet diese Feststellung: Der besagte Zusammenhang kann – wenngleich als solcher kein für den Historiker verifizierbares Faktum – im Blick auf Christus als wahr erkannt werden.

Mit bewundernswerter Genauigkeit und stets auf dem Stand der Forschung diskutiert der Vf. die Argumente der Exegese, der Philosophie, der Religionswissenschaft und der Naturwissenschaften gegen seine Grundthese über die Untrennbarkeit von Deutung und Faktum der jungfräulichen Empfängnis. Dabei erweist er sich als exzellenter Kenner aller entsprechenden Hypothesen. Seine Exkurse zur vergleichenden Religionsgeschichte oder zur synoptischen Pneumachristologie sind ebenso klar und differenziert wie seine Ausführungen über die Einwände Schleiermachers oder Pannenbergs.

Mit wohltuender Nüchternheit und stets bemüht um die ökumenische Perspektive seiner Ausführungen benennt der Vf. Fehlformen der Heiligen- und Marienverehrung, leibfeindliche Tendenzen des mit dem Dogma von der jungfräulichen Empfängnis verbundenen Virginitätsideals oder abwegige Spekulationen über die *virginitas in partu et post partum*. Es gibt m. E. keine Mariologie, deren Hermeneutik mit ähnlicher Strenge reflektiert worden ist. Und alle Beiträge des Sbdes sind bestimmt von einem ganz außergewöhnlichen Gespür für traditionsgeschichtliche Zusammenhänge. Kurzum: M. legt hier die reife Frucht eines gleichermaßen von stupender Gelehrsamkeit, analytischem Scharfsinn und synthetischer Kraft geprägten Denkweges vor.

Bonn Karl-Heinz Menke

Pröpper, Thomas: **Evangelium und freie Vernunft.** Konturen einer theologischen Hermeneutik. – Freiburg: Herder 2001. IX, 326 S., geb. € 25,50 ISBN: 3–451–27562–7

Thomas Pröpper legt mit diesem Bd die reiche Frucht seines denkerischen Kreisens um einen großen Fragekomplex vor, der in der Auseinandersetzung der Theologie mit den neuzeitlichen Denkvorgaben von zentraler Bedeutung ist: Wie kann der Mensch in Geschichte und Gegenwart als zugänglich gedacht werden für eine Offenbarung Gottes? Und wie kann umgekehrt Gott gedacht werden als einer, der sich offenbaren, sich liebend mitteilen kann?

Einerseits geht P., um diese Fragen zu klären, von der Grundwahrheit christlichen Glaubens aus, deren Inhalt er folgendermaßen prägnant zusammenfaßt: Die Geschichte Jesu als Einheit von Leben, Tod und Auferstehung ist der Erweis der unbedingt für uns entschiedenen Liebe Gottes und darin Gottes Selbstoffenbarung. Andererseits möchte er „bei der Erschließung der offenbarten Wahrheit auf die menschliche Freiheit als philosophischen Bestimmungsgrund (...) setzen" (3).

So ist der Titel „Evangelium und freie Vernunft" bereits Programm: In der Freiheit des Menschen liegt dasjenige unbedingte Moment, das die Rede und Erfahrung von Offenbarung ermöglicht und zugleich inhaltlich bestimmt.

Die Aufsätze sind – bis auf zwei hier erstmals veröffentlichte – bereits verstreut erschienen, in der Zusammenstellung dieses Bdes aber auf die skizzierte Intention hin gebündelt. Daher vermögen sie selbst demjenigen, der einige Beiträge schon kennt, die „Konturen einer theologischen Hermeneutik" in besonders dichter und überzeugender Weise faßbar zu machen. Mit der Lektüre der Einzelbeiträge gewinnen diese Konturen stetig an Schärfe, und sie erweisen sich als im wahrsten Sinne maßgebend für einen verantwortlichen theologischen Diskurs.

In drei Schritten (1. fundamental-theoretisch, 2. in Auseinandersetzung mit anderen hermeneutischen Ansätzen, 3. in der Anwendung auf konkrete Themen der Dogmatik) zieht P. den Leser in seine eigene Denkbewegung hinein. Eine erste, äußerst hilfreiche Orientierung bieten dabei die jedem der drei Teile des Buches vorangestellten Einführungstexte, welche die jeweilige Thematik der folgenden Texte auf knappem Raum zusammenfassen (ein Personenregister im Anhang ermöglicht alternativ auch ein gezieltes ausschnitthaftes Lesen).

Die Zusammenstellung der Beiträge im *ersten Teil* (1–97), die allesamt um den theologischen Gebrauch des transzendentalen Freiheitsdenkens kreisen, ist mit dem ungewöhnlichen Titel „Der elliptische Ansatz: Brennpunkte und Kategorien" überschrieben. Mit diesem Titel wird das Kreisen präzisiert als eine elliptische Bewegung, eine also, die sich zwischen zwei Polen vollzieht, von denen der eine immer wieder auf den anderen zurückführt und umgekehrt: Der eine Pol ist die zu vertretende Gegebenheit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und der Versuch, sie in ihrer Möglichkeit und Bedeutsamkeit zu verstehen. Dazu braucht es das transzendentale Freiheitsdenken. So ist der andere Pol die unhintergehbare Gegebenheit von menschlicher Freiheit und der Versuch, das Moment des Unbedingten in ihr zu bedenken. Das führt im Ergebnis zur theoretischen Rechenschaft wie zur Sinnerschließung des Glaubens an den sich selbst frei als Liebe offenbarenden Gott.

Sechs grundlegende Argumentationsschritte sind es, die P.s Gedankengänge leiten: „1. die Minimalbestimmung der Idee Gottes und der Aufweis seiner möglichen Existenz und Offenbarung, 2. der Aufweis der menschlichen Hinordnung auf Gott und die Einsicht in die unbedingte Bedeutung wie die wesenhafte Gratuität seiner Offenbarung, 3. die Sicherung der menschlichen Antwortfähigkeit, 4. die Anerkennung der autonomen Freiheit als Geltungsgrund ethischen Sollens und Ermöglichung verbindlich argumentierender Kritik, 5. die Bereitstellung erschließender Kategorien für die materiale Dogmatik und 6. die Einordnung der theologischen Reflexion in den Prozeß der Glaubensüberlieferung" (3).

Der Eröffnungstext „Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik" (5–22) führt zunächst in der für P. charakteristischen äußerst präzisen Weise den notwendigen Zusammenhang von Freiheit und Offenbarungswahrheit vor, der sich als roter Faden durch den gesamten Bd zieht: Wenn der Kern der christlichen Wahrheit die Selbstoffenbarung Gottes als unbedingte Liebe ist, dann kann das Verstehen dieser Wahrheit nur frei und aufgrund der Freiheit geschehen; theologisches Verstehen ist ja ein Überzeugtwerden von dieser Liebe. Freiheit zeigt sich also nach P. als formales und inhaltliches Prinzip der Offenbarung. Fragt man umgekehrt in einer transzendentalen Reflexion nach der Struktur endlicher Freiheit in ihrer Eigenart „als irreduzible Synthesis von unbedingter Spontaneität und Angewiesensein auf Gegebenes" (17) und damit als gleichzeitig autonom und kontingent, so erweist und erfüllt sich ihre formale Unbedingtheit in ihrem in der endlichen Realisierung geschehenden Sich-Öffnen auf andere Freiheit und auf Gott als den Sinnverbürgenden menschlicher Freiheit und Liebe zu. Fragt man weiter nach der Begründung dieser Struktur, so wird ein von der Schöpfung verschiedener, sie begründender und daher zur Selbstmitteilung freier Gott auch als existent denkbar. Die Rede von Offenbarung wäre dann ihrerseits nur sinnvoll zu verstehen, wenn man davon ausgeht, daß Gott die menschliche Freiheit achtet, d. h. in seiner Liebe sich selbst dazu bestimmt hat, „sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen" (19). Darin liegt wiederum eine Ermutigung zu einer liebenden Praxis, die als symbolisch „darstellendes Handeln" dieser unbedingten Gutheißung von Freiheit entspricht.

In den folgenden Beiträgen des ersten Teils wird dieser Ansatz von den verschiedenen Polen her und mit verschiedenen Schwerpunkten entfaltet und vertieft, die Grundfragen theologischer Systematik betreffen und die hier nur stichpunktartig genannt werden können: „Wenn alles gleich gültig ist ..." (23–39) macht einsichtig, wie wichtig im postmodernen Kontext die Unterscheidung zwischen formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit

menschlicher Freiheit ist; „‚Daß nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ...'" (40–56) bestimmt durch eine Strukturanalyse der Liebe die Differenz von schon ereigneter und noch erwarteter Erlösung; „Autonomie und Solidarität" (57–71) zeigt die Identität von Autonomie und Solidarität als ethische Konsequenz des Freiheitsdenkens; „Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott" (72–92) profiliert den Relevanz- und Möglichkeitsaufweis der christlichen Rede von Gott mittels des Freiheitsdenkens in Abgrenzung von Grundtypen des Gott-Denkens der Neuzeit; der knappe LThK-Art. zum Verhältnis von „Theologie und Philosophie" (93–97) rundet den ersten Teil ab.

Im *zweiten Teil* des Bdes, „Bestimmung des Standorts: Problemverläufe und Kontroversen" (100–219), finden sich – nach dem großen Artikel „Freiheit" aus dem NHThG (103–128) – vier Texte, welche das im ersten Teil grundgelegte transzendentale Freiheitsdenken als Hermeneutik des Glaubens in eine vertiefte Diskussion mit anderen hermeneutischen Ansätzen bringen und gegenüber deren jeweiliger Denkform den eigenen Standpunkt schärfen.

Über Schleiermacher, der zwar die Freiheit für die Hermeneutik des Glaubens ins Spiel bringt, aber nicht das Moment des Unbedingten in ihr auswertet, geht P. hinaus mit dem dezidierten Verständnis von Offenbarung und Glauben als Geschehen der Freiheit („Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung", 129–152): Denn nicht „daß wir ins eigene Wesen gelangen, ist unsere Erlösung, sondern daß wir leben dürfen aus der Zuwendung Gottes" (152). Gegenüber Wolfhart Pannenberg, der den „Wesenskern der Sünde" (161) in der naturbedingten menschlichen Ichbezogenheit sieht, kann P. zeigen, daß auch Sünde in ihrem Ursprung „wesentlich *Freiheitsgeschehen*" ist („Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität", 153–179). In der Debatte mit Hansjürgen Verweyen über einen erstphilosophischen Aufweis des unbedingten und verpflichtenden Sinns der Offenbarung macht P. in beeindruckender Weise die ernsten Probleme deutlich, die aus Verweyens Versuch resultieren, das ethische Sollen sowie den Geltungs- und Sinnanspruch der Offenbarung zu begründen unter Verzicht auf den Ausgang von der Ursprünglichkeit menschlicher Freiheit und auf das Faktum der erfahrenen neuen Lebendigkeit (Auferstehung) des Gekreuzigten („Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes?", 180–196; „Sollensevidenz, Sinnvollzug und Offenbarung", 197–219).

Der *dritte und letzte Teil* schließlich versammelt unter der Überschrift „Einweisung in die Geschichte: Anwege zur Gotteslehre" (225–321) Aufsätze, die den dargelegten Ansatz auf exemplarische Inhalte des Glaubens anwenden und damit eine klärende Perspektive gerade für schwierige und problematische Fragen bieten. In den frühen „Thesen zum Wunderverständnis" (225–244) z. B. charakterisiert P. Wunder sehr offen als Ereignisse, in denen Gott „die endliche Wirklichkeit zu seinem Zeichen qualifiziert" (227) und „die dem Menschen *Liebe* als absoluten Sinn seines Seins offenbaren" (237), da sie diese anfanghaft verwirklichen. Mit diesem „symbolischen" Wunderbegriff ist jedes Konkurrenzverhältnis zwischen subjektivem Erleben und naturwissenschaftlicher Beobachtung überwunden.

In einem hier erstmals veröffentlichten Text „Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi" (245–265) erschließt P. in überzeugender Weise die Gegenwart Gottes in der Welt als Gestalt der freien Zuwendung Gottes und überwindet damit die Schwächen des traditionellen Analogie- und Partizipationsdenkens. Vom trinitarisch verstandenen Offenbarungsgeschehen bis zu einer Theorie gläubigen Handelns und der Überlieferung des Glaubens wird hier ein konsistenter Bogen gespannt: In der Geschichte Jesu bestimmt Gott sich selbst für uns als Liebe, die mit dem geschichtlichen Jesus nicht einfach aus der Welt verschwunden, sondern bleibend präsent ist im Geist, der „die lebendige, für uns nun geöffnete Beziehung der Liebe von Vater und Sohn" (255) ist, in die wir selbst einbezogen werden und so Kraft zu ihrer Bezeugung gewinnen können.

Die folgenden Beiträge fallen auf durch die Briefform, die P. die Möglichkeit gibt, sich weniger akademisch dozierend, als vielmehr fragend und tastend (vgl. 266), jedoch nicht mit geringerer gedanklicher Schärfe mit der Theodizeefrage zu beschäftigen. Im Brief an J. B. Metz „Fragende und Gefragte zugleich" (266–276) stellt er die drängende Frage an den eigenen Ansatz: Ist die Freiheit wirklich so wichtig, daß auch eingerechnet wird, daß sie das Leid v. a. von Unschuldigen rechtfertigen kann? Mit Metz problematisiert er – um der Würde der Leidenden willen – eine irritationslose Rede von Erlösung und gibt gleichzeitig in dem zweiten, an T. R. Peters gerichteten, Brief „Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz" (276–287) zu bedenken, daß ohne die an die Geschichte Jesu Christi geknüpfte Hoffnung „das Vernichtetsein der Toten [...] für definitiv erklär[t], d. h. faktisch affirmier[t]"(278) würde. Im Blick auf die bleibende Gültigkeit der jüdischen Verheißung unterscheidet P. dabei zwischen geschehener Endgültigkeit und noch ausstehender Vollendung der Offenbarung. Die letzten drei Texte, zwei kurze LThK-Art. zu den Begriffen „Allmacht Gottes" (288–293) und „Freiheit Gottes" (294–299) und der hier erstveröffentlichte Aufsatz „Gott hat auf uns gehofft ..." (300–321), konkretisieren nochmals die Argumentation des transzendentalen Freiheitsdenkens, welches die Vernunft über die Wahrnehmung der eigenen Kontingenz und Nichtbegründbarkeit aus der Welt auf einen Begriff von Gott als dem „unverfügbaren *Sinngrund* endlicher Freiheit" (303) führt. Zudem formuliert P. im letzten Beitrag anhand einer ausführlichen Revision des Gnadenstreits (Wie kann man von Gottes wirkender Gnade sprechen und zugleich die Freiheit des Menschen nicht übergehen?) auf eine bestechend deutliche Weise folgende Einsicht: „Die Theologie muß den Gedanken aushalten, daß die Geschichte Gottes mit den Menschen eine wirklich offene ist" (316).

P. versteht es mit diesem Buch, den Leser für die Kategorie der Freiheit zu gewinnen. Denn gerade wegen der entschiedenen Konzentration auf das transzendentale Freiheitsdenken für das Verstehen theologischer Wahrheit sind die Ergebnisse sowohl für die Fundamentaltheologie als auch für die materiale Dogmatik außerordentlich schlüssig und ertragreich. P. verrät sich hier einmal mehr als ein völlig eigenständiger, kreativer, scharfer und tiefer Denker in der gegenwärtigen Theologie, der durch eine Klarheit und Prägnanz der Argumentation, wie man sie selten findet, besticht und durch die bemerkenswerte Konsequenz seines Denkens einfach überzeugt.

Doch gibt es auch hier, wie in jedem derart konsequent durchgehaltenen Auslegungssystem, Bereiche, die – zugunsten anderer wichtiger Dinge – kaum in den Blick kommen und – gerade wegen des hermeneutischen Ganzheitsanspruchs – dann auch leicht vergessen werden können.

Kritisch könnte man beispielsweise fragen: Gerät hier nicht das Ganze der Schöpfung aus dem Blick? Das Freiheitsdenken kann immer nur von der Erfahrung des Menschen ausgehen. Wir können aber doch zumindest nicht ausschließen, daß Gott, der sich als Liebe für alle, also für die gesamte Schöpfung, offenbart hat, auch diejenigen mit seiner Liebe erreichen kann, die sie ihm nicht in gleicher freier Weise erwidern können. Müßten wir nicht auch angesichts der Leidensthematik berücksichtigen, daß es genügend Qualen ohne menschliche Schuld bereits in der Natur gibt und daß die Endlichkeit der Möglichkeiten des Menschen, Leiden zu überwinden, ihn mit der übrigen Schöpfung verbindet? Kann also die „ontologische" Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Schöpfung wirklich ganz ohne Verlust überwunden werden?

Vielleicht könnte das transzendentale Freiheitsdenken selbst noch stärker für diese Fragen geöffnet werden, zumal es aus seiner anthropologischen Perspektive noch die Schwelle zur Schöpfungslehre erreicht und auch um die Dialektik der sich verfehlenden Freiheit weiß. Wenn somit die Anerkennung anderer Freiheit Grund und Erfüllung menschlicher Freiheit ist, müßte dann nicht eingehender auch noch einsichtig gemacht werden, daß es dieser Freiheit ebenso entspricht, das nicht in diesem Maße Freie zu achten und vor verzwekkendem Zugriff zu schützen?

Diese zu diskutierenden Fragen schmälern indes in keiner Weise die Leistung P.s, die hier nur skizziert, nicht aber in ihrem großen inhaltlichen Reichtum entfaltet werden konnte. Die gelungene Vermittlung des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses mit der christlichen Rede von Offenbarung und Erlösung (und dabei speziell der Erweis der Unbedingtheit menschlicher Freiheit als Bedingung der Möglichkeit der Selbstoffenbarung Gottes als Liebe wie der Erweis ihrer Relevanz für das Leben) kann als Fundament für den künftigen theologisch-gesellschaftlichen Diskurs – auch auf lange Sicht hin – kaum hoch genug eingeschätzt werden.

Frankfurt am Main Christine Büchner / Hans Kessler

Liturgiewissenschaft

Deutz, Rupert von: **De divinis officiis / Der Gottesdienst der Kirche**, auf der Textgrundlage der Edition v. H. Haacke neu hg., übersetzt u. eingel. v. Hartmut u. Ilse Deutz, 4 Bde. – Freiburg u. a.: Herder 1999. 1641 S. (Fontes Christiani 33/1–4). Bd 1 kt € 28,50 ISBN: 3–451–23824–1; geb. € 34,00 ISBN: 3–451–23924–8; Bd 2 kt € 34,00 ISBN: 3–451–23825–X; geb. € 39,00 ISBN: 3–451–23925–6; Bd 3 kt € 39,00 ISBN: 3–451–23633–X; geb. € 44,00 ISBN: 3–451–23665–6; Bd 4 kt € 34,00 ISBN: 3–451–23664–8; geb. € 39,00 ISBN: 3–451–2366–4

Seit Anfang der 90er Jahre machen die „Fontes Christiani" bedeutende Quellen der christlichen Tradition in kritischer Edition und kommentierter Übersetzung einem breiteren Publikum zugänglich. Darunter waren von Anfang an auch Werke, die speziell für die Liturgiewissenschaft von großer Bedeutung sind, wie die Gemeindeordnungen Didache und Traditio Apostolica (FC 1), die mystagogischen Katechesen des Ambrosius (FC 3) und des Cyrill (FC 7), die Taufkatechesen des Johannes Chrysostomus (FC 6/1–2) und der Pilgerbericht der Egeria (FC 20). Das hier anzuzeigende Werk führt den bislang auf die Antike beschränkten ‚liturgiewissenschaftlichen Zweig' der Fontes weiter bis ins Mittelalter. Mit *De divinis officiis* des Rupert von Deutz († 1129/30) liegt ein umfangreiches, in seiner Zeit viel gelesenes und wirkungsgeschichtlich wichtiges Beispiel für die im weiteren Sinn *allegorische Liturgieerklärung* vor. Dieses Deutungsmodell sieht in den gottesdienstlichen Vollzügen *signa* und *sacramenta caelestium secretorum*, „Zeichen der erhabensten Wirklichkeiten, die die Sakramente der himmlischen Geheimnisse in sich schließen", wie es im Prolog des Werkes Ruperts heißt. Typisch für den gelehrten Vf. ist, daß die rememorative, d. h. auf die Heilsgeschichte bezogene Deutung der gottesdienstlichen Gegenstände, Riten und Texte immer wieder aufgebrochen wird durch exegetische und dogmatische Argumentationen. Es entsteht so eine nicht immer leicht durchschaubare, in ihrer Vielgestaltigkeit aber höchst interessante Textur unterschiedlicher Deutungsebenen. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert sind

die zwölf Bücher über den Gottesdienst der Kirche des Rupert von Deutz von Helmut und Ilse Deutz – eine sicherlich rein zufällige Namensähnlichkeit, wenngleich, wie die Lektüre der Einleitung nahelegt, zumindest eine „Seelenverwandtschaft" zwischen Kommentierenden und Kommentiertem nicht auszuschließen ist.

Die umfangreiche Einleitung (Bd 1, 21–130) umfaßt eine Biographie Ruperts bis in die Jahre der Abfassungszeit von *De divinis officiis* („I. Rupert, Mönch in Lüttich"), eine Einführung in diese Schrift („II. Heilsgeschichtliche Deutung der Liturgie: Stundengebet, Messe, Kirchenjahr") und einige kurze Hinweise auf die der Übersetzung zugrunde liegende Edition („III. Editorische Notiz").

Die Darstellung der Person Ruperts (Teil 1) ist durchweg ausgesprochen wohlwollend, nur zwischen den Zeilen läßt sich erkennen, daß der Lütticher Benediktinermönch und spätere Abt von St. Heribert in Deutz auch ambivalente Persönlichkeitszüge aufweist. 1076 in Lüttich geboren, wird er früh als *puer oblatus* dem dortigen Kloster St. Laurentius übergeben. Seine Ausbildungszeit fällt in eine Periode der Blüte des Klosters unter Abt Berengar (ab 1082/83), die durch die Auseinandersetzungen des Investiturstreites abrupt beendet wird. 1092 muß Berengar auf Druck des kaiserfreundlichen Bischofs Otbert von Lüttich sein Kloster verlassen; Rupert folgt ihm zusammen mit einer kleinen Gruppe Mönche ins Exil und wird publizistisch tätig gegen den „Simonisten" Otbert und die Kaiserlichen. Zwar kann Berengar sich mit seinem Gegenspieler politisch arrangieren und 1095 mit seinen Mönchen in das Lütticher Kloster zurückkehren, Rupert selbst jedoch beharrt auf seiner kompromißlosen Haltung gegen den Ortsbischof – eine Position, die ihn zunehmend auch innerhalb der eigenen Klostergemeinschaft isoliert. Eine tiefe Lebenskrise zwischen dem 20. und 30. Lebensjahr wird erst durch zwei Christusvisionen beendet, die ihn zum Empfang des Priestertums (Rupert hatte die Priesterweihe wegen der „Häresie" seines Ortsbischofs verweigert) und zur Auslegung der Heiligen Schrift ermuntern. Für Rupert sind beide Aufträge eng miteinander verbunden und er „erkannte, (...) daß erst die Priesterweihe ihn legitimierte, die ihm vom Heiligen Geist geschenkte Gabe des Schriftverständnisses im Sinne der Kirche zu entfalten" (Bd 1, 41). Bald nach Empfang der Priesterweihe 1108 dürfte er mit der Abfassung des umfangreichen *Liber de divinis officiis* begonnen haben, den er im Prolog als Erstlingswerk (*primitiae frugum*) bezeichnet. Ziel der Schrift ist es, „für sich und seine priesterlichen Mitbrüder ein Werk über die Feier der Gottesdienste auszuarbeiten, das mit seinen Erklärungen und Erläuterungen eine in der Heiligen Schrift gründende theologische Sinnerschließung des monastischen und priesterlichen Tuns möglich machen sollte" (Bd 1, 51). – Teil II der Einleitung ist eine kommentierende und erschließende Hinführung zu *De divinis officiis*, die nach einem inhaltlichen Überblick in die hermeneutischen Grundzüge der Liturgieerklärung Ruperts einführt (Liturgie im Spiegel der typologischen [nach de Lubac wohl besser: allegorischen] und der eschatologisch-anagogischen Deutung), sein ekklesiologisches Denken erläutert („Die Kirche: *transmigratio* des Heils von den Juden zu den Heiden") und einige „heilsgeschichtlich bedeutungsvolle Bildworte" erschließt. Die Einführung ist zum Verständnis hilfreich, allerdings vermißt man selbst da, wo man es erwarten dürfte („*De divinis officiis* und die Liturgie der Gegenwart", Bd 1, 124–129) jedweden kritischen Hinweis auf die grundsätzliche Problematik der von Rupert praktizierten Liturgieerklärung, die ja für die weitere Liturgieentwicklung nicht nur segensreich war und wohl nicht unwesentlich eine klerikale Engführung gottesdienstlichen Tuns stabilisierte. Auch sollte bei der Darstellung von Ruperts Eucharistieverständnis die Position Berengars von Tour nicht allein aus der Perspektive seiner mittelalterlichen Gegner dargestellt werden (Bd 1, 105f) – eine dem gegenwärtigen Diskussionsstand angemessene, an altkirchlichen Kriterien orientierte Charakterisierung der Lehre Berengars hätte auch die einseitigen Akzentsetzungen Ruperts deutlicher werden lassen.

Die auf vier Bde Fontes Christiani verteilten zwölf Bücher (Bd 1: Buch 1–2; Bd 2: 3–5; Bd 3: 6–9; Bd 4: 10–12) behandeln nach einem (erst in späteren Jahren von Rupert verfaßten) Widmungsschreiben und einem Prolog folgende Themenkreise:

Buch 1 die monastischen Tagzeiten (in – gemessen an den Meßerklärungen – befremdlicher Kürze), die liturgischen Gewänder und die Meßliturgie vom Introitus bis zum Credo; Buch 2 die Meßliturgie vom Credo bis zur Entlassung, gefolgt von rituellen und dogmatischen Erörterungen; die Bücher 3–12 schließlich den gesamten Zyklus des Kirchenjahres vom ersten Adventssonntag bis zum 23. Sonntag nach der Oktav von Pfingsten. Im Zentrum der Betrachtung steht auch hier die Messe, sehr selten das Chorgebet. Die Festidee der einzelnen (grünen) Sonntage wird von den Evangelienlesungen her gedeutet, die den Knotenpunkt des geistlichen Zusammenhangs der jeweiligen Formulare bilden. Die exegetische und systematische Vorliebe Ruperts führt dabei häufig zu längeren biblischen Exkursen (z. B. 3,19; 7,18f) und noch öfter zu einschlägigen dogmatischen Abhandlungen (z. B. 3,14; 7,2–18).

Die für die Liturgieerklärung typische Mischung verschiedener Deutungsebenen soll an zwei Beispielen kurz illustriert werden: Der Beginn des Meßkanons (2,5ff) von *Te igitur* bis *Qui pridie* eröffnet nach Rupert das Geschehen der vier Tage vom Einzug Jesu in Jerusalem bis zum Verrat des Judas, in dem Abschnitt von *Qui pridie* bis *In mei memoriam facietis* dagegen leuchtet „die Ordnung des Himmels" (Ijob 38,33) hervor, was zu einer systematischen Deutung der Opfermaterie, der Absicht und dem Nutzen der Eucharistie führt. Rupert erweist sich hier als kämpferischer Vertreter einer „realistischen" Eucharistietheologie, wobei er sich seinerseits den Vorwurf der „Impanation" und „Konsubstantiation" zuzieht. Die Passagen von *Unde et memores* bis *Et calicem salutis* werden dann wieder rememorativ auf den Todeskampf des am Kreuz hängenden Herrn bezogen, ebenso wie durch die Schlußdoxologie das Hauptmannsbekenntnis ausgedrückt wird.

Noch deutlicher läßt sich die Textur verschiedener hermeneutischer Zugänge bei den Erläuterungen zum Karfreitag ausmachen (6,1–25). Bibeltheologischen Erörterungen („Warum an diesem Tag die Leidensgeschichte des Johannes verlesen wird") folgen allegorische Auslegungen der Passionsgegenstände: Der Essigkelch bedeutet die Verwerfung des Weinbergs Israel, der scharlachrote Mantel die „rote Kuh" des Sündopfers (Num 19,2), die Dornenkrone die Sünden der Menschen (Jes 53,4). Die Verweigerung der Kniebeuge bei der Fürbitte für die Juden erfährt dagegen eine eher systematische Erklärung: Bis die Vollzahl der Heiden in das Heil eintritt, könne die Blindheit, die über Israel gekommen sei, durch keine Macht der Fürbitte vertrieben werden (6,18) – eine ebenso zweifelhafte Begründung wie die, die der ‚vorvatikanische' Schott an dieser Stelle lieferte. Die Kommunionausteilung wird allegorisch mit dem Vorratssammeln des Manna am sechsten Tag (Ex 16) in Verbindung gebracht, wodurch sowohl „die am Gründonnerstag vorweggenommene Konsekration des Brotes für den Karfreitag als auch die Vorverlegung der Ostervigil auf den Nachmittag des Karsamstages" (Bd 3, 832 Anm. 47) begründet wird. Die Übertragung der Kommunion zum Altar durch zwei Priester bedeutet zeichenhaft die Bestattung des Leichnams Jesu durch Josef von Arimathäa und Nikodemus.

De divinis officiis ist nicht nur eine wichtige liturgiewissenschaftliche Quelle, sondern auch eine Fundgrube für die Exegese-, Dogmen- und Kulturgeschichte des Mittelalters. Auch wenn man bisweilen den kritischen Abstand zu den Positionen Ruperts vermißt, bieten die Einleitung und der die Edition und Übersetzung begleitende Kommentar eine gute Hilfestellung zur Erschließung des Werkes.

Bochum Ansgar Franz

Schmidt, Bernhard: **Lied – Kirchenmusik – Predigt im Festgottesdienst Friedrich Schleiermachers.** Zur Rekonstruktion seiner liturgischen Praxis. – Berlin / New York: W. de Gruyter 2002. XIII, 784 S., geb. € 158,00 ISBN: 3–11–017063–9

Kunst ist die Sprache der Religion, die besonders in Musik und Gesang ein adäquates Medium ihrer Selbstdarstellung findet gemäß Luthers Devise: „bis orat, qui cantat". Im Fest zumal, welches die Schranken der Alltagswelt transzendiert und das endliche Bewußtsein Unendlichkeit fühlen läßt, sind religiöses Innesein und künstlerischer Ausdruck auf mannigfache und untrennbare Weise verbunden. Insbesondere der Festgottesdienst bietet sich demnach förmlich an, Religion und Kunst „zusammenzuleiten und in einem Bett zu vereinen" (KGA I/2, 263), wie Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher dies seit seinen Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern von 1799 gefordert hatte.

Diversen, in der Zeit zwischen 1809 und 1829 unternommenen Versuchen Schleiermachers, den Festgottesdienst als religiöses Gesamtkunstwerk zu gestalten, ist die Untersuchung von S. gewidmet, die im Sommer 1999 von der Theol. Fak. der Berliner Humboldt-Univ. als Diss. angenommen wurde. Analysiert werden in exemplarischer Absicht: die Gedächtnisfeier aus Anlaß des Todes der jung und unerwartet verstorbenen, im Volke höchst beliebten Königin Luise 1810; die Gottesdienste am zweiten Reformationsfeiertag 1817, als sich der – tatsächliche oder vermeintliche – Thesenanschlag Martin Luthers zum 300. Male jährte, sowie am zweiten Ostertag 1819; das Unionsfest am Palmsonntag, den 31. 3. 1822, als sich die beiden zur Berliner Dreifaltigkeitskirche gehörenden Gemeinden, die lutherische und die reformierte, zum Wohlgefallen des in der Unionsfrage sehr engagierten Schleiermacher zu einer Gemeinde vereinten; die Gottesdienste am zweiten Weihnachtstag 1823, am Himmelfahrtstag 1825, am Sonntag Invocavit 1826 und am zweiten Pfingsttag desselben Jahres.

Zwischengeschaltet sind materialreiche Exkurse zur Pflege und Bedeutung der Kirchenmusik an der Berliner Dreifaltigkeitskirche, der Predigtstelle Schleiermachers, zu dessen Mitarbeit in der Berliner Gesangbuch-Commission, seiner agendarischen Praxis sowie zu seiner Gottesdienstvorbereitung und den Eigentümlichkeiten seines Predigtstils. Ein bisher ungedruckte Forschungsquellen erschließender Dokumenten- und Materialanhang, der u. a. Texte zur Unionsagende der Dreifaltigkeitskirche (1822), Einladungen und Protokolle aus den Akten der erwähnten Gesangbuch-Commission (1818–1829) sowie eine Liste der in diesem Zusammenhang von Schleiermacher bearbeiteten Lieder enthält, ergänzt die detaillierten Analysen und Exkurse, denen ein Abschnitt über den Festgottesdienst in der liturgischen Theorie des Berliner Kirchenlehrers vorangestellt ist. Er macht deutlich, warum und auf welche Weise der gelehrte Prediger und Liturg den Gottesdienst im allgemeinen und den Festgottesdienst im besonderen als organisches Ganzes im Sinne eines religiösen Gesamtkunstwerks verstanden wissen wollte.

Zur Begründung werden neben der „Christlichen Sitte" insbesondere Vorlesungen zur Praktischen Theologie sowie zur Ästhetik her-

angezogen, wobei sich als entscheidender Schlüssel zum Verständnis von Schleiermachers liturgischer Praxis seine Theorie darstellenden Handelns zu erkennen gibt, mittels dessen sich das Selbstbewußtsein in Kunst und Kultus seinen unvordenklichen und aller Einzeltätigkeit vorangehenden Grund vorstellig macht, um aus ihm sich zu empfangen. Indes liegt der spezifische Wert der umfangreichen Studie weniger in der Differenziertheit ihrer theoretischen Analysen, sondern in der detaillierten Bearbeitung z. T. neuer, in jedem Fall noch nicht hinreichend ausgeschöpfter Quellenbestände. Die wichtigste Primärquelle der angestrebten Gottesdienstrekonstruktionen stellen neben den Predigten die 1991 von Wolfgang Virmond wiederentdeckten sog. Liedblätter dar, die Schleiermacher von 1812/13 an bis 1828 für jeden seiner Hauptgottesdienste extra hat drucken lassen. Was S. allein hierzu beibringt, macht seine Diss. zu einer Fundgrube für jeden Schleiermacherforscher, der an der (Fest-)Gottesdienstpraxis des protestantischen Kirchenvaters des 19. Jh.s interessiert ist.

München Gunther Wenz

Moraltheologie

Goertz, Stephan: **Moraltheologie unter Modernisierungsdruck.** Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns. – Münster: Lit-Verlag 1999. (Studien der Moraltheologie, 9). 616 S., pb € 35,90 ISBN: 3–8258–3962–1

„Modernisierung" gehört zweifelsohne zu den schillernden Machtworten unserer Zeit. Wer mit den rasanten Entwicklungen in Wissenschaft und Technik, Kultur und Gesellschaft, Politik und Wirtschaft Schritt halten will, der muß seine Erneuerungs- und Wandlungsfähigkeit unter Beweis stellen, der muß zeigen, daß er zum Abschied von alten Gewohnheiten und Aufbruch zu neuen Ufern bereit ist. Niemand zählt gerne zu den Modernisierungsverlierern, und so scheint es auch für das wissenschaftliche Fach Moraltheologie bzw. theologische Ethik unumgänglich, sich sowohl in methodischer als auch in inhaltlicher Hinsicht einer kontinuierlichen Revision zu unterziehen. Damit diese Herausforderung allerdings positiv bewältigt werden kann, bedarf die Moraltheologie in hohem Maß der Bereitschaft und Fähigkeit zur interdisziplinären Arbeitsweise – so die Kernthese der vorliegenden Diss.sschrift von Stephan Goertz.

Entfaltet und verdeutlicht wird diese Kernthese am konkreten Beispiel einer interdisziplinären Begegnung zwischen theologischer Ethik und den Arbeiten des emeritierten Ordinarius für Sozialpolitik und Soziologie an der Univ. Bielefeld, Franz-Xaver Kaufmann, wobei G. den Nachweis zu führen versteht, daß es sich bei der Wahl dieses Dialogpartners nicht um einen fragwürdigen Eklektizismus, sondern um eine wohl begründete Entscheidung handelt. Denn der Soziologe F.-X. Kaufmann verfügt zweifelsohne über jene drei Wesenseigenschaften, die ihn als Wissenschaftler für das interdisziplinäre Gespräch mit der theologischen Ethik empfehlen; erstens fundierte und umfassende Fachkompetenz, zweitens kritische Selbstbeschränkung im eigenen Erkenntnisanspruch und drittens Offenheit gegenüber philosophischen wie theologischen Problemstellungen und Sinnaussagen (vgl. 140–148; 266–279).

Trotzdem mag die Wahl eines Soziologen als Dialogpartner für die Moraltheologie zunächst überraschen. Während sich nämlich die Moraltheologie ansonsten vorrangig z. B. der Psychologie, Medizin, Verhaltensforschung oder den Rechtswissenschaften zuwenden wird, dürfte erwartungsgemäß das Gespräch mit der Soziologie eher im Interessensbereich der Sozialethiker liegen. In den Augen von G. scheint allerdings die traditionelle Aufgabenteilung zwischen Moraltheologie und Christlicher Sozialethik überholt zu sein; zwar thematisiert er an keiner Stelle ausführlicher diese an sich für seine Arbeit durchaus interessante Frage nach der Verhältnisbestimmung von Moraltheologie und Sozialethik, doch spricht er beiläufig davon, daß sich die Trennung von Individual- und Sozialethik als immer weniger sachgemäß erweist (220).

Natürlich muß im Vollzug der individualethischen Fragestellung immer auch das Problembewußtsein der sozialethischen gegenwärtig sein – und umgekehrt. Aber ungeachtet ihrer eigenständigen Methodologie die Christliche Sozialethik weitgehend unter die Moraltheologie zu subsumieren, wie dies der Ansatz von G. vermittelt, dürfte nicht nur bei Sozialethikern auf wenig Gegenliebe stoßen.

Jedoch: Der Akzent der vorliegenden Diss.sschrift liegt keineswegs in der Erörterung genuin sozialethischer Themen; Gegenstand des interdisziplinären Gesprächs zwischen Moraltheologie und Soziologie sind die gesellschaftlichen Entwicklungen und sozialen Rahmenbedingungen, unter denen sich menschen- und wirklichkeitsgerechtes ethisches Handeln gegenwärtig und zukünftig vollziehen muß.

Weit ausgreifend stellt G. dazu im ersten Kap. seiner Arbeit grundlegende Überlegungen zu Begriff, Anliegen und Problematik des äußerst heterogenen Phänomens „Interdisziplinarität" an. Neben einem wissenschaftshistorischen Rückblick, der sowohl auf die Entwicklung im anglo-amerikanischen wie auch im deutschen Sprachraum eingeht, werden dabei auch terminologische Differenzierungen zwischen Multi-, Inter- und Transdisziplinarität geboten. Inwiefern allerdings solche Unterscheidungen für die konkrete Begegnung zwischen Moraltheologie und Soziologie relevant sein könnten, geht aus den Ausführungen leider nicht hervor.

Kap. 2 nimmt die interdisziplinäre Dialogfähigkeit der Theologie als Glaubenswissenschaft in den Blick. Detailliert zeichnet G. dabei die wissenschaftstheoretische Diskussion nach und verdeutlicht anhand der diesbezüglichen fundamentaltheologischen Optionen und Impulse von M. Seckler, daß die Fähigkeit zur Interdisziplinarität sowie Hindernisse des Dialogs oft aus grundlegenden theologischen Vorentscheidungen und Sichtweisen herzuleiten sind.

Im dritten Schritt seiner Überlegungen rekonstruiert G. die Genese, die Motivlage und die Kritik des interdisziplinären Anspruchs der Moraltheologie (Kap. 3). Zu Recht mißt dabei der Autor dem Ansatz von W. Schöllgen, der als „Wegbereiter interdisziplinären Denkens in der Moraltheologie" (92) bezeichnet werden darf, eine große Bedeutung für die nachkonziliare Weiterentwicklung und Entfaltung des interdisziplinären Anspruchs in der Moraltheologie bei, welche mit so prominenten Namen wie A. Auer, D. Mieth und W. Korff verbunden sind. Auf überzeugende Art und Weise entkräftet G. im Rahmen des dritten Kap.s auch den von L. Scheffczyk gegenüber dem Ansatz von A. Auer erhobenen Vorwurf, die „autonome Moral" sei genau genommen gar nicht mehr zur Interdisziplinarität fähig, weil sie ihren eigenständigen theologischen Charakter eingebüßt habe.

Entsprechend dient dann das vierte Kap. nochmals ausdrücklich der Zielsetzung, zu zeigen, „(...) daß erst der Ansatz einer autonomen Moral und einer teleologischen Theorie der Normenbegründung sowie die Relektüre einzelner Lehrstücke der moraltheologischen Tradition den Raum für den integrativen und kritischen Dialog mit den Human- und Sozialwissenschaften öffnen (...)" (155). Neben den fachinternen Klärungsprozessen zum Konzept der „autonomen Moral" und zum „Subjekt der autonomen Moral" (Personverständnis, Handlungstheorie, Freiheitsbegriff) kommen dabei auch die innertheologischen Blockaden gegenüber einer dezidiert interdisziplinären Ausrichtung theologischer Ethik zur Sprache, die G. v. a. an den (Nach-)Wirkungen einer neuscholastischen Naturrechtskonzeption festzumachen bemüht ist.

Nach dieser eingehenden moraltheologischen Standortbestimmung und Selbstvergewisserung markiert das fünfte Kap. eine deutliche Zäsur, denn mit ihm beginnt nun die Auseinandersetzung mit dem soziologischen Ansatz von F.-X. Kaufmann. Methodologische Vorüberlegungen zum Dialog zwischen Soziologie und Theologie akzentuieren dabei die unaufhebbare „Inkongruenz der Perspektiven" (Zitat F.-X. Kaufmann, 297), die allerdings nicht mit Inkompatibilität verwechselt werden darf.

Kap. 6 und 7 referieren bzw. reflektieren ausführlich zentrale Thesen und Themen des soziologischen Ansatzes von F.-X. Kaufmann, wobei Kap. 6 den soziologisch-theoretischen und sozialpolitischen Grundlagenarbeiten gewidmet ist, während Kap. 7 sich speziell mit den moral- und religionssoziologischen Überlegungen Kaufmanns befaßt.

Als „Deutungsschlüssel für den Zugang zu den verschiedenen gesellschaftlichen Phänomenen und Entwicklungen, von der Genese abstrakter Wertideen bis hin zur Persönlichkeitsstruktur des neuzeitlichen Individuums" (304) stellt G. dabei zunächst Kaufmanns (bzw. N. Luhmanns) Konzept der gesellschaftlichen Differenzierung heraus, in dem etwa Kirche als auf Religion spezialisierter Funktionsbereich interpretiert werden kann. Deutlich tritt in Anbetracht der gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse und nach Analyse gängiger kultureller Selbstdeutungsmuster modernisierter Gesellschaft (Säkularisierung, Pluralismus, Individualisierung, Moderne, Postmoderne, Globalisierung) die Problemlage einer wachsenden Verunsicherung hinsichtlich individueller Identitätsbildung und ethischer Verbindlichkeiten zutage.

Unter der Überschrift „Soziologie, Zukunftsfähigkeit und Ethik des Christentums" versucht das siebte Kap. insbesondere eine Antwort auf die Frage zu formulieren, wie sich denn theologische Ethik angesichts der Herausforderungen der Modernisierung und in Anbetracht des neuzeitlichen Autonomieanspruchs weiterhin als kirchliche Glaubenswissenschaft verstehen kann, „ohne in eine antimoderne autonomiekritische Ethos-Ethik abzugleiten" (397). Eine entscheidende Zukunftsperspektive für die christliche Ethik – so in Anlehnung an Kaufmann die These von G. – bestehe darin, Gegengewicht zu den Tendenzen subjektivistischer Beliebigkeit und Orientierungshilfe in Anbetracht einer Überforderung des Einzelnen durch die zunehmende Individualisierung der Lebensvollzüge zu leisten, und zwar aus einer der Moderne gegenüber zugleich offenen und kritisch-differenzierten Haltung heraus.

Das abschließende Kap. 8 baut auf diesen Überlegungen auf und will sie auf der Ebene einzelner zentraler ethischer Fragestellungen mit Hilfe der Präsentation des Kaufmannschen Denkens weiter entfalten bzw. konkretisieren. In diesem Kontext zeigt sich vielleicht mit am deutlichsten die bereits angesprochene Verquickung von Moraltheologie und Christlicher Sozialethik, wenn Gedanken zu „Solidarität trotz Modernität" (Punkt 8.3; 502–512) in unmittelbarer Nachbarschaft zum Thema der Identitätsbildung des ethisch handelnden

Subjektes („8.4 Erzwungene Freiheit – Zugemutete Identität: Lebensführung in der modernen Gesellschaft"; 513–542) stehen.

Verhältnismäßig knapp gefaßte, aber gerade deshalb sehr dichte und gut lesbare Schlußüberlegungen bringen, die Arbeit abrundend, nochmals die Herausforderungen und Anforderungen, denen sich die theologische Ethik angesichts gegenwärtiger Wissenschaftskultur und gesellschaftlicher Modernisierung zu stellen hat, auf den Punkt.

Die hier nur in groben Zügen gezeichnete Darstellung von Aufbau und Inhalt des Buches „Moraltheologie unter Modernisierungsdruck" vermag vielleicht trotzdem einen Eindruck von der bemerkenswerten Vielschichtigkeit dieser von G. vorgelegten Diss.sschrift zu vermitteln. Eine Fülle an Literatur verarbeitend und auf hohem intellektuellen Niveau leistet der Autor in Auseinandersetzung mit der Soziologie F.-X. Kaufmanns einen wichtigen Beitrag zur moraltheologischen Grundlagenreflexion und Positionsbestimmung.

Vornehmlich bei der Präsentation wissenschaftshistorischer Entwicklungen innerhalb der Moraltheologie (Kap. 4 und 5) kann die Gründlichkeit, ja Detailverliebtheit des Vf.s allerdings auch eine gewisse Ungeduld beim Leser erzeugen, der sich gelegentlich eine stärkere Orientierung am „roten Faden" gewünscht hätte.

Zur konkreten Ausgestaltung des interdisziplinären Gesprächs zwischen Moraltheologie und Soziologie bleibt anzumerken, daß sich der Dialog in erster Linie auf das aufnehmende Hören und Weiterentwickeln von Seiten der theologischen Ethik konzentriert, während jedoch kaum erkennbar ist, inwiefern umgekehrt der Soziologe vom Moraltheologen profitieren könnte. Oder anders gesagt: Das konstruktive Element beim moraltheologischen Dialogpartner überwiegt bei weitem seinen kritischen Part. An sich ist das natürlich nicht illegitim, aber zumindest an zwei Stellen der Arbeit von G. sorgt diese Form von Interdisziplinarität doch für gewisse Irritationen.

Zum einen im Zusammenhang der ausführlichen Erläuterung der Überlegungen Kaufmanns zur theologisch-ethischen Naturrechtsdiskussion. Hier stellt G. zwar völlig richtig fest, daß es sich bei den Beiträgen Kaufmanns um „Grenzmarkierungen für rückwärtsgewandte Konzepte" (447) handelt, versäumt es aber, die inzwischen ja längst geleistete Fortschreibung der Naturrechtstradition innerhalb der Moraltheologie – v. a. in Richtung Menschenrechtsethos (vgl. E. Schokkenhoff) – eingehender darzustellen und zu würdigen.

Und zum anderen begnügt sich G. mit einer kommentarlosen Rezeption soziologischer Skepsis gegenüber anthropologischen und ethischen Universalien (355; 556). Auch hier wäre eine dezidierte Inanspruchnahme kritischer Gegenrede von seiten des Moraltheologen mit einem differenzierten aber klaren Plädoyer für die Berechtigung ethischer Universalität zu erwarten gewesen.

Ungeachtet dieser kritischen Anmerkungen darf man jedoch in einem zusammenfassenden Urteil dem Autor bescheinigen, daß er mit seinem umfangreichen Buch „Moraltheologie unter Modernisierungsdruck" (565 Textseiten!) zwar dem Leser einige Mühe bereitet, ihm diese Mühe aber durchaus lohnt.

Passau Johannes Brantl

Knauer, Peter: **Handlungsnetze.** Über das Grundprinzip der Ethik. – Frankfurt am Main: Books on Demand 2002. 196 S., kt € 12,00 ISBN: 3–8311–0513–8

Das vorliegende Buch des Frankfurter Fundamentaltheologen Peter Knauer SJ versteht sich als Beitrag zur theologischen Fundamentalethik. Anliegen K.s ist es, das Grundkriterium herauszuarbeiten, nach dem alles menschliche Handeln als ethisch gut und schlecht, verantwortlich oder unverantwortlich beurteilt werden kann. Dazu geht er von dem in der traditionellen Moraltheologie eher peripheren und auf einige Fälle eingeschränkten „Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung" aus und interpretiert es so, daß es als das zentrale Grundprinzip der Ethik überhaupt verstanden werden kann. K. hat diesen Ansatz erstmals bereits in einem Art. von 1965 (La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet, in: NRT 87 [1965] 356–376) publiziert und seitdem in der Diskussion und in der Auseinandersetzung mit anderen Entwürfen der theologischen und philosophischen Ethik immer wieder weiterentwickelt und ausgearbeitet (weitere Beiträge von 1967, 1980, 1988). Der jetzt vorliegende Bd ist somit Resultat einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit den Begründungsfragen der Ethik. Er hat zum einen die Absicht, die einzelnen Grundbegriffe der traditionellen katholischen Moraltheologie von dem neu verstandenen Prinzip der Doppelwirkung her so zu interpretieren, daß sie wieder einen konsistenten Zusammenhang bilden. Zum anderen aber stellt das Buch auch einen eigenständigen Beitrag zur philosophischen Ethik dar, wobei sich – im Zuge der Autonomen Moral – erst im Anschluß daran die theologische Frage nach der Bedeutung des Glaubens für das ethische Handeln anschließt.

K. baut sein Buch so auf, daß er zunächst auf Grundlagenprobleme in der traditionellen theologischen Fundamentalethik aufmerksam macht (I). Er verweist auf die Unstimmigkeiten im Blick auf ein ethisches Grundkriterium (I,1).

Bisherige Kriterien, etwa der Satz „das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden", die Goldene Regel, die Aufforderung zur Nächstenliebe, der Kategorische Imperativ Kants erweisen sich in der konkreten Durchführung von ethischen Entscheidungen als unzureichend und vage. Auch gibt es keine klaren Bestimmungen im Blick auf den Handlungsbegriff, die Einheit einer Handlung sowie die traditionellen „fontes moralitatis" (Gegenstand der Handlung, Absicht, Umstände) und deren genaue Abgrenzung gegeneinander. Des weiteren macht K. auf Mängel in der Sprache der Moral aufmerksam (I,2). So werde nicht genügend zwischen der Beschreibung des physischen Sachverhalts und der ethischen Bewertung unterschieden. Ebensowenig werde die Unterscheidung zwischen nicht-sittlichen und sittlichen Werten, zwischen der Absicht im psychologischen und im ethischen Sinne, zwischen vermeintlich und wirklich guten und schlechten Handlungen eingehalten. Und in der Zuordnung von Tugenden und Lastern fehlten immer wieder entsprechende Bezeichnungen für rechte und falsche Verhaltensweisen.

Ausgehend von dieser Bestandsaufnahme stellt der Vf. dann das Prinzip der Doppelwirkung in seiner traditionellen Fassung vor (II). Es versuchte Bedingungen zu formulieren, unter denen man neben den erwünschten und direkt intendierten Auswirkungen einer Handlung auch unerwünschte Folgen indirekt zulassen und in Kauf nehmen konnte. Anwendung fand dieses Prinzip etwa im Blick auf indirekte Sterbehilfe oder im Blick auf bestimmte Situationen in der Geburtshilfe. Der Vf. diskutiert die herkömmlich genannten vier Bedingungen auf ihre Vollständigkeit und Reihenfolge hin und weist Unstimmigkeiten und Unklarheiten auf, die in der konkreten Durchführung oft zu kontraintuitiven Entscheidungen und oft absurd erscheinenden Konsequenzen geführt haben. Deshalb sei dieses Prinzip auch immer weniger verwendet worden.

In einem weiteren Schritt unternimmt K. deshalb eine Neuinterpretation des Prinzips der Doppelwirkung (III). Ausgangspunkt ist dabei die Einsicht, daß jede Handlung immer erwünschte und unerwünschte Auswirkungen hat, Nutzen und Schaden verursacht. Auf die entscheidende Frage des Prinzips der Doppelwirkung, unter welchen Bedingungen es ethisch erlaubt oder unerlaubt ist, einen Schaden in Kauf zu nehmen, antwortet der Vf. ausgehend von einer frühen, ursprünglichen Fassung dieses Prinzips bei Thomas von Aquin im Zusammenhang mit der Begründung der Selbstverteidigung (III,1). Auf der Grundlage der hier verwendeten Formel, daß die Handlung ihrem Zielgrund *entsprechen* müsse, erläutert der Vf. das Prinzip der Doppelwirkung so, daß eine Handlung dann ethisch erlaubt ist, wenn die Verursachung der Schäden in dem angestrebten Gut *einen entsprechenden Grund* haben, unerlaubt dagegen, wenn dies nicht der Fall ist (III,2). Damit ist für ihn bereits das Grundprinzip der Ethik für die Unterscheidung von guten und schlechten Handlungen formuliert, das keiner weiteren Ergänzung bedarf.

Von hierher interpretiert der Vf. (III,3) dann die Unterscheidung von „direkt" und „indirekt" so, daß ein *direkt* verursachter Schaden – auch wenn man ihn psychologisch nicht beachtet oder beabsichtigt – ein solcher ist, der keinen entsprechenden Grund hat, während ein Schaden, der einen entsprechenden Grund hat, auch dann, wenn er bewußt gesetzt wird, nur *indirekt* in Kauf genommen wird. Der Vf. erläutert dann weiter (III,4), daß eine Handlung nicht schon dann einen entsprechenden Grund hat, wenn es sich um einen wichtigen Grund handelt, sondern nur dann, wenn der gesetzte Schaden erforderlich ist, um den gerade entgegengesetzten Wert zu fördern und zu erhalten. Und umgekehrt hat ein Schaden, den man verursacht, dann keinen entsprechenden Grund, wenn in ihm ein Wert in kontraproduktiver Weise angestrebt wird, so daß er durch die zugleich mitgesetzten negativen Nebenwirkungen selbst untergraben oder zerstört wird. Dabei ist auch im Fall, daß mehrere Werte miteinander konkurrieren, darauf zu achten, daß man nicht einen Wert verabsolutiert und so anstrebt, daß man die Verwirklichung anderer Werte, die auch die Voraussetzung für die Verwirklichung des verabsolutierten Wertes sein können, unmöglich macht. Auch ist für ein ethisches Grundprinzip darauf zu achten (III,5), daß die Handlung auch *auf Dauer* nicht kontraproduktiv wird, daß man also nachhaltig handelt, und daß der Wert *im ganzen* nicht zerstört wird, d. h. auch dann nicht, wenn man ihn universal und nicht nur egoistisch oder gruppenegoistisch faßt (etwa: nicht „Besitz nur für mich", sondern „Besitz überhaupt"). Von diesem bis dahin erarbeiteten Verständnis des Grundprinzips der Ethik interpretiert der Vf. dann auch das Prinzip, daß der gute Zweck nicht das schlechte Mittel heiligt, in neuer Weise (III,6). In seiner Sicht werden hier zwei voneinander unterschiedene Handlungen aufeinander bezogen. Abschließend wird resümierend eine hermeneutische Neufassung des Prinzips der Doppelwirkung vorgelegt (III,7).

Nach diesem Kernstück des Buches erläutert der Vf. nun auf der Basis des als Grundprinzip der Ethik verstandenen Prinzips der Doppelwirkung eine Reihe von Grundbegriffen aus der traditionellen Moraltheologie neu und bringt sie in einen konsistenten Zusammenhang (IV).

Es wird dargelegt, was sich aus dem Ansatz für das Verständnis der Willensfreiheit einerseits der Unterscheidung von „libertas specificationis" und „libertas exercitii", sowie für die Konzeption von Gewissensbildung ergibt. Der Vf. erläutert noch einmal genau, daß die Einheit einer Handlung, die ethisch gewertet werden soll, durch den Grund konstituiert wird, der zu ihrer Ausführung hinreichend ist. Ebenso läßt sich die klassische Unterscheidung von „negativen" und „affirmativen" Geboten in ihrer Bedeutung erklären. Noch einmal wird unter dem Titel „Wertewahl?" erläutert, daß es in der Ethik

nicht darum geht, *welchen Wert* man wählt, sondern *wie* man den Wert, den man gerade gewählt hat, zu verwirklichen sucht. Ebenso wird eine klare Abgrenzung der drei „fontes moralitatis" gegeben. Der Vf. weist weiterhin – wieder im Rückgriff auf Thomas – auf die Bedeutsamkeit der Unterscheidung zwischen der „physischen" und der „ethischen" Spezifizierung einer Handlung (Handlungsobjekt) hin. Die Begriffe „direkt / indirekt", „formell / materiell" werden erklärt ebenso wie die Unterscheidung von „ethisch richtig / falsch" und „ethisch gut / böse". Es folgen weitere Ausführungen zu dem, was mit der Rede vom „natürlichen Sittengesetz" gemeint ist, zum möglichen Wandel ethischer Normen, zum Handeln unter Zeitdruck und der Lösung des Probabilismus, zum Verständnis der klassischen Lehre vom „irrenden Gewissen" sowie zum Verhältnis von Moral und Recht. Ein letzter Abschnitt, der die bisherigen Überlegungen als säkulare Ethik charakterisiert, macht deutlich, daß es für den ethischen Anspruch noch nicht des Glaubens und der Offenbarung bedürfe, sondern daß er bereits von sich her unbedingt sei. Die Bedeutung des Glaubens für die Ethik wird dann erst in VII. bestimmt.

Zuvor jedoch erläutert der Vf. den bisher entfalteten Ansatz noch einmal im Vergleich mit anderen Formen der Normbegründung und anderen Ansätzen der philosophischen Ethik (V). Es wird gezeigt, wie hier *deontologisch* geltende Normen doch *teleologisch* begründet werden können, wie also eine rein an den Folgen orientierte Normbegründung nicht in Beliebigkeit und Relativismus führen muß, sondern das Anliegen der „in sich schlechten" Handlungen sowie der unbedingten Gebote wahren kann (V,1). Es erfolgt eine Zuordnung des kategorischen Imperativs bei Kant zum entfalteten Grundprinzip der Ethik (V,2), eine Einordnung in die Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik (V,3) sowie eine Abgrenzung gegen Utilitarismus, Proportionalismus und Konsequentialismus (V,4), der dem Vf. von moraltheologischer Seite immer wieder vorgeworfen wurde. Abschließend erfolgt noch eine Situierung im Blick auf die Diskursethik bei Habermas und Apel (V,5).

Das nächste Kap. (VI) bringt dann Beispiele dafür, wie man mit Hilfe des erarbeiteten Grundprinzips der Ethik in einzelnen ethischen Problembereichen konkrete Normen finden und begründen kann. Der Vf. begründet so die Notwendigkeit von Kooperation, der Demokratie, des Subsidiaritätsprinzips und der Religionsfreiheit. Er geht auf das Grundproblem unseres monetären Systems mit dem Prinzip der Zinsen für das Verleihen von Geld ein. Und er nimmt Stellung zu einzelnen Fragen der Fortpflanzungsmedizin, der Sexualethik und der Sterbehilfe.

Nun, da mit diesen konkreten Anwendungsbeispielen das ethische Grundprinzip auch in seiner Praktikabilität erwiesen ist, widmet sich der Vf. der Frage nach der Bedeutung des christlichen Glaubens für das ethische Handeln (VII). Nachdem bereits deutlich wurde, daß die Gültigkeit des ethischen Anspruchs bereits rein säkular begründet ist (VII,1), sieht der Vf. die Bedeutung des Glaubens im Blick auf die Frage, wie der Mensch das, was er aufgrund seiner Vernunft als das Richtige und Verantwortliche, das er tun soll, erkannt hat, dies auch tatsächlich tun kann. Als anthropologisches Grundproblem, das den Menschen daran hindert, ethisch statt egoistisch zu handeln, benennt der Vf. dabei die Angst des Menschen um sich selbst, die im Bewußtsein um die eigene Endlichkeit und Verletzlichkeit ihren Grund hat. Hier setzt die christliche Botschaft an, indem sie dem Menschen zusagt, daß seine Endlichkeit nicht das letzte Wort ist, sondern daß er umfassend von Gottes unbedingter Zuwendung getragen ist, die auch der Tod nicht zerstören kann. Ethik und Glaube lassen sich so angemessen unterscheiden und zueinander in Beziehung setzen. Von diesem Grundgedanken her erläutert K. dann das Verhältnis von Autonomie, Heteronomie und Theonomie im Bereich der theologischen Ethik (VII,2), er bestimmt die Aufgaben und Möglichkeiten des kirchlichen Lehramts in Fragen der Sitten (VII,3) und ordnet schließlich philosophische Ethik und Moraltheologie einander zu (VII,4).

Abschließend (VIII) bietet der Vf. noch eine Reihe von biblischen Texten des AT und des NT, in deren Auslegung deutlich gemacht wird, wie gerade auch in der Bibel ethische Fragen ohne Rückgriff auf eine Offenbarung Gottes, sondern allein unter Zuhilfenahme der menschlichen Erfahrung und der eigenen Vernunft beantwortet werden. Zusammenfassende Thesen (IX) sowie ein Literatur-, Schriftstellen- und Personenverzeichnis und ein ausführliches und detailliertes Sachregister, das den Text für die wissenschaftliche Arbeit bestens zugänglich macht, schließen das Buch ab.

Fragen wir nach dieser kurzen Skizze des Inhalts, worin die Bedeutung dieses Ansatzes für die Moraltheologie besteht, so läßt sich sagen: K. gelingt es m. E. mit seinem Ansatz, die Anliegen theologischer Ethik, wie sie sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Autonome Moral entfalten konnte, von ihrem Prinzip her so zu denken, daß zugleich die wesentlichen und unverzichtbaren Lehrstücke der Tradition der Moraltheologie gewahrt bleiben. Von K.s Moralprinzip, daß eine Handlung nicht auf Dauer und im ganzen kontraproduktiv werden dürfe, gelingt es einerseits, eine dynamische, an der Erfahrung orientierte und mit Normenwandel rechnenden Ethik begrifflich zu denken, ohne dabei andererseits in die – von den Gegnern der Autonomen Moral (etwa Martin Rhonheimer) immer wieder ins Feld geführten – Gefahr des Relativismus zu verfallen. Auf der Basis einer rein teleologischen, ausschließlich an den Folgen orientierten Normbegründungstheorie gelingt es, das Anliegen der deontologischen Gültigkeit ethischer Normen, nämlich ihre objektive Gültigkeit unabhängig von subjektiver Willkür und Absicht, den Gedanken der „in sich schlechten" Handlungen sowie den Grundsatz, daß der gute Zweck nicht jedes Mittel heilige, zu wahren. Dadurch, daß nach dem von K. entwickelten Moralprinzip die Kontraproduktivität von Handlungen an der Natur der Sache ihr Maß hat und sich grundsätzlich objektivieren läßt, wird es zugleich möglich, die Anliegen der klassischen Lehre vom sittlichen Naturgesetz so zu denken, daß nicht mehr auf metaphysische Grundlagen zurückgegriffen werden muß, die im Kontext einer postmetaphysischen und pluralistischen Gesellschaft obsolet geworden sind. Indem nicht von einer vorgegebenen Werteordnung ausgegangen wird, sondern es der Ethik wesentlich darum geht, *wie* Werte, welche auch immer, angestrebt werden, ist der Pluralismus von vornherein anerkannt und in den Ansatz integriert. Andererseits aber wird durch das formale Grundprinzip der Ethik in Fragen der Verantwortung nicht nur ein gegenseitiges gewaltfreies Akzeptieren unterschiedlicher Positionen möglich, sondern an der Möglichkeit einer rationalen Begründung und Einigung festgehalten. Des weiteren wird es von K.s Ansatz, der ja letztlich von einer Maximierung des Gesamtnutzens ausgeht, her möglich, sich mit dem Utilitarismus und seiner Gefahr, daß letztlich alles verrechenbar wird, kritisch auseinanderzusetzen, und zwar auf dem Boden der vom Utilitarismus selbst anerkannten Voraussetzungen.

Sicher deckt K. mit seinem Entwurf nicht das gesamte Feld der Moraltheologie ab. Anthropologische, psychologische und soziologische sowie moralpädagogische und spirituelle Aspekte, die in das ethische Urteilen und Handeln immer auch mit einfließen, bleiben weitestgehend unberücksichtigt. Viele seiner Ansätze zu einer angewandten Ethik wären weiter auszuarbeiten. So wäre etwa im Bereich der medizinischen Ethik die präzise Fassung der Begriffe „direkt" und „indirekt" weiter fruchtbar zu machen oder die Rede von „verhältnismäßigen" und „unverhältnismäßigen" Mitteln genau zu bestimmen. Dennoch gelingt es K., das Grundprinzip und damit das letztlich entscheidende Herzstück einer zeitgemäßen Ethik in einer Präzision und begrifflichen Schärfe zu denken, die ihresgleichen sucht. Im Rahmen der Moraltheologie bietet dieser Ansatz damit das Instrumentarium für einen gelingenden ethischen Dialog in Politik und Gesellschaft sowie mit anderen Wissenschaften. Im Blick auf die philosophische Ethik bietet K. eine wirkliche Alternative, nicht nur gegenüber dem Utilitarismus, sondern auch gegenüber den transzendentalpragmatischen Ansätzen etwa von Habermas und Apel. In jedem Fall ist dies ein Buch, das theologische und auch philosophische Ethiker aber auch im politischen Bereich Engagierte mit großem Gewinn lesen werden. Trotz des hohen intellektuellen Niveaus bleibt die Lektüre dabei – nicht zuletzt durch die zahlreichen Beispiele und Fälle, die K. anführt – stets gut lesbar und verständlich.

Würzburg Stephan Ernst

Körtner, Ulrich H. J.: **Freiheit und Verantwortung.** Studien zur Grundlegung theologischer Ethik. – Freiburg i. Br. / Wien / Freiburg (Schweiz): Herder / Universitätsverlag 2001. 220 S. (Studien zur theologischen Ethik, 90), kt € 24,50 ISBN: 3–451–27576–7 (Herder) / 3–7278–1322–9 (Universitätsverlag)

Der Bd 90 der Studien zur theologischen Ethik enthält eine Sammlung von 14 Aufsätzen des Autors, von denen neun schon und fünf bisher noch nicht veröffentlicht wurden. Sie behandeln grundlegende Fragen der Ethik aus evangelischer Sicht in ökumenischer Perspektive. Das Spektrum ist weit gefächert: Ethik und Soziologie (N. Luhmann), Ethik und Dogmatik, Ethik und Eschatologie (A. Schweizer), Ethik und Schöpfungsglaube, Theologische Anthropologie (zwei Beiträge), der Dekalog und die Menschenrechte in christlicher Sicht, ethische Konflikte und Kompromiß, Leiderfahrungen und Xenophobie, Theologie der Geschichte unter dem Stichwort: Krieg und Offenbarung, und eine Auseinandersetzung mit den kritischen Gedanken von Oswald Spengler zu Technik und Zivilisation.

Der erste Beitrag, überschrieben: „Zur Freiheit befreit. Eine Meditation über die Freiheit eines Christenmenschen", intoniert ein Grundmotiv, das sich in Variationen in vielen anderen Beiträgen findet und das auch im Titel des Bdes auftaucht. Freiheit wird verstanden als Befreiung von dem Zwang, sich durch sein Handeln definieren oder rechtfertigen zu müssen (vgl. 13). „Die Freiheit, zu der uns Christus befreit, besteht im Sein-Lassen. Gerade darin bin ich frei, dass ich alles lassen kann. Die Freiheit für Gott und den Mitmenschen zielt vornehmlich gar nicht auf mein Tun, sondern zeigt sich darin, Gott Gott und den Anderen diesen Anderen sein zu lassen." (13f)

Der Vf. kommt immer wieder auf die Rechtfertigungslehre zu sprechen und auf das Begriffspaar von Gesetz und Evangelium. Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre zeigt sich in der Begründung der Würde und Verantwortlichkeit des Menschen.

Die Würde des Menschen gründet „in der zuvorkommenden Gnade Gottes, welche in der neutestamentlichen Botschaft von der bedingungslosen Rechtfertigung des Sünders ihre Zuspitzung erfährt" (67). Durch sein unbedingtes Angenommensein durch Gott ist der Mensch zur Verantwortung befähigt und zur

Verantwortung berufen; dadurch wird er als moralisches Subjekt konstituiert. „Verantwortung erkennen und übernehmen kann nur der, welcher sich zur Verantwortung gerufen und so als ethisches Subjekt begründet weiß" (106). Durch die Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnade wird das Handeln des Menschen von allen soteriologischen Ansprüchen befreit. „Die paulinische und reformatorische Rechtfertigungslehre hat nämlich m. E. darin ihre ethische, und zwar nicht etwa nur individual-, sondern auch sozial- und umweltethische Bedeutung, daß sie zum Handeln ermutigt, indem sie dieses gerade von allen soteriologischen Forderungen befreit und die Handlungsziele auf ein menschliches Maß reduziert" (54). „Worauf es theologisch vor allem ankommt, ist, dass der Gedanke fragmentarischen Lebens und Heils jedes medizinische oder psychotherapeutische Bemühen um Heilung von allen offenen oder geheimen soteriologischen Ansprüchen entlastet." (176) Von daher äußert sich der Vf. kritisch zu Albert Schweitzer, bei dem der „Absolutheitsanspruch des Christentums (...) von der Soteriologie auf die Ethik" (131) übergeht. „Neutestamentlich wäre zu reden vom Leben, das leben *darf*. Schweitzer dagegen spricht nur vom Leben, das leben *will* und die Gestalt eines moralischen Appells hat. So gerät das Leben nicht als Gnade, sondern lediglich als Forderung in den Blick" (134).

Es geht dem Vf. v.a. darum, klar herauszustellen, daß der Indikativ des Handelns Gottes dem Imperativ seiner Forderungen vorausgeht. Aber Imperativ meint nicht nur die singuläre, ganz einzigartige Forderung Gottes in der konkreten Situation, die der Mensch auch nur in dieser Situation erkennen kann, sondern er zeigt sich auch in den Geboten (vgl. Dekalog). Hier setzt sich der Vf. kritisch von manchen Vertreten der Wort-Gottes-Theologie ab, die „zwischen Gottes Geboten im Plural und Gottes Gebot im Singular" unterscheiden und „*das* Gebot im Sinn des je und je neuen aktuellen *Gebietens* Gottes zum Hauptthema christlicher Ethik" erklären (80). Der positive Bezug auf Gebote, wie z.B. den Dekalog, muß nicht in jedem Fall „einem Rückfall in Gesetzlichkeit" (82) gleichkommen. In diesem Zusammenhang spricht der Vf. von dem „tertius usus legis", der sich der Sache nach auch bei Luther findet, ausdrücklich aber bei Melanchthon und Calvin (vgl. 82). Gebote tradieren „die Weisheit vergangener Generationen und können den Menschen in der ethischen Entscheidungssituation wie in seiner alltäglichen Lebensführung von übergroßem Entscheidungsdruck befreien. Gerade so gewinnt er allererst die Freiheit zur ethischen, nämlich moralisch verantworteten Entscheidung." (83)

An einigen Stellen werden auch Unterschiede zur katholischen Theologie deutlich benannt. „Während die katholische Theologie mit einer verbleibenden Neigung zur Sünde rechnet, die als solche noch nicht Sünde ist, sondern lediglich der Anlaß für eine Sünde werden kann, bezeichnet die reformatorische Tradition nicht nur die Tatsünden der Christen, sondern auch die in ihnen noch lebendige Neigung zur Sünde als Sünde selbst." (63) „Wiewohl der Mensch Gottes gutes Geschöpf ist, bestimmt sein Ebenbild zu sein, ist seine Natur bzw. sein inneres Wesen durch die Sünde nicht etwa nur beeinträchtigt, sondern gründlich verdorben." (62) Der Vf. schließt sich auch den kritischen Stimmen an, die an der GER und GOF „bemängeln, dass die vermeintliche Konvergenz zwischen lutherischer und katholischer Sündenlehre um den Preis einer Unterbestimmung zentraler Aussagen lutherischer Theologie erkauft sei ... Dass man lediglich in dem Sinne von einem ‚Simul iustus et peccator' sprechen kann, dass damit die beständige Gefährdung des Christen durch die Sünde thematisiert wird, geht jedenfalls an der Radikalität wie auch an der erläuterten Dialektik von Luthers Gedanken vorbei". (65)

Der Aussage, daß die Zwei-Stufen-Ethik auch in dem KKK ihren Niederschlag gefunden hat, mit Hinweis auf KKK Nr. 1973f u. ö., läßt sich nicht zustimmen. Nach diesem Modell – so der Vf. – gelten die Gebote für alle Christen, die Räte sind nur für die Ordensleute verbindlich (vgl. 71). In der erwähnten Nummer des KKK wird zwar zwischen Gebot und Rat unterschieden, aber so, daß die Gebote „aus dem Weg räumen, was sich mit der Liebe nicht vereinbaren läßt" und die Räte das beheben sollen, „was die Entfaltung der Liebe hemmen kann, auch wenn es nicht gegen sie verstößt" (KKK). Die Unterscheidung in der Nr. 1973 bezieht sich nicht auf zwei Gruppen von Christen, sondern bezeichnet Phasen des Wachstums in der Liebe.

Die Argumentation des Autors in den einzelnen Aufsätzen zeichnet sich aus durch eine klare Herausarbeitung des eigenen Standpunktes auf dem Hintergrund der evangelischen Theologie, v.a. der Rechtfertigungslehre, und gleichzeitig durch eine offene und an der Sache orientierte Auseinandersetzung mit anderen Positionen innerhalb und außerhalb der Theologie. Der Vf. bietet bei der Behandlung der verschiedenen Themen immer wieder neue und interessante Gesichtspunkte und Einblicke in verschiedene Zusammenhänge, so daß mit der Lektüre dieser Beiträge ein großer Gewinn an ethischen Einsichten, v.a. auch in der Frage nach der Bedeutung der biblischen Botschaft für die ethische Argumentation, verbunden ist. Diese Sammlung von Aufsätzen ist, wie im Titel angekündigt, ein gelungener Beitrag zur Grundlegung theologischer Ethik.

Fulda Gerhard Stanke

Lohmann, Friedrich: **Zwischen Naturrecht und Partikularismus.** Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte. – Berlin: W. de Gruyter 2002. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 116), 480 S., geb. € 118,00 ISBN: 3–11–017375–1

Das Buch bietet eine interessante Auseinandersetzung mit den brennenden Fragen gegenwärtiger Ethik im Blick auf den Partikularismus kultureller Traditionen und der Möglichkeit einer universalistischen Moral im Sinne der Menschenrechtsethik. Das Spannende ist hier, daß aus der bewußt theologischen Perspektive eines protestantischen Theologen die Fragen, wie sie etwa im Bereich des Kommunitarismus oder der kommunikativen Ethik gegenwärtig diskutiert werden, im Blick auf die theologischen Traditionen bedacht werden.

So widmet sich nach der Einleitung, in der die Grundlegungsfragen gegenwärtiger evangelischer Ethik, die Menschenrechts- und Naturrechtstradition miteinander in Beziehung gesetzt worden sind (1–16), ein erster Teil („Modelle theologisch-ethischer Grundlegung im Protestantismus des 20. Jahrhunderts" [17–164]) der exakten Beschreibung von Modellen theologisch-ethischer Grundlegung im Protestantismus des 20. Jh.s. Von Wilhelm Herrmann über Ernst Troeltsch, Karl Barth, Emil Brunner, Emanuel Hirsch bis hin zu Trutz Rendtorff und Dietrich Bonhoeffer, Helmut Thielicke, Stanley Hauerwas und Dietz Lange werden die Suchbewegungen moderner evangelischer Ethik zwischen einer Öffnung auf Rationalität hin und der notwendigen Bindung an das konkrete christliche Evangelium skizziert. Das Schwanken protestantischer Ethik zwischen der Aufnahme rationaler Elemente aus der Kantischen Ethik (wie bei Herrmann), aus der historischen Wissenschaft (Troeltsch) oder aus naturrechtlichen bzw. kulturwissenschaftlichen Denkmodellen (Brunner, Rendtorff) auf der einen Seite, dem strikt theologischen und bloße rationalistische Modelle im Namen der Andersartigkeit Gottes ablehnenden Gedanken bei Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer auf der anderen wird präzise deutlich. Diese zweite Sicht ist nicht gefeit vor Irrationalismen, wie sie bei Immanuel Hirschs Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Mythos oder bei Stanley Hauerwas im Blick auf einen geschlossenen Partikularismus schließlich zum Ausdruck kommen.

Teil 2 („Naturrecht und Menschenrechte" [165–319]) versucht im Anschluß an diese Analyse eine geraffte Darstellung naturrechtlicher Argumente, die in der Moderne schließlich zu Grundlegungen der Menschenrechte hinüberführen. Der Autor kann dabei natürlich nur relativ kurz die Geschichte des Naturrechtsgedankens von Sophokles, Platon über Thomas von Aquin, Hugo Grotius, Thomas Hobbes und Samuel Puffendorf bis hin zu John Locke und Kant darlegen. Er gelangt so zu den neuzeitlichen Naturrechtskritiken, wie sie bei Hegel, Stammler und Radbruch zu finden sind. Ein Blick auf die mißlingende Naturrechtsrenaissance nach 1945 führt dann über das Naturrecht hinaus zu gegenwärtigen rationalen Begründungsversuchen universaler Menschenrechte, wie sie sich im Rahmen von diskurstheoretischen Interpretationen (Robert Alexy) und gerechtigkeitstheoretischen Überlegungen (Otfried Höffe) finden. Friedrich Lohmann geht hier nicht unmittelbar auf den Ansatz der Theorie des kommunikativen Handelns (Jürgen Habermas) oder auf die amerikanischen Rechtsphilosophien des politischen Liberalismus (Jean Rawls, Ronald Dworkin) ein. Aber sie stehen im Hintergrund einer solchen Darstellung.

Teil 3 („Ein Vorschlag zur Grundlegung der christlichen Ethik" [320–429]) versucht auf diesem Hintergrund einen Vorschlag zur Grundlegung der christlichen Ethik zu formulieren, der schließlich auf eine anthropologische Fundierung der Ethik hinausläuft. Im Durchgang durch Argumente für ein perspektivisches Modell innerhalb der Ethik überhaupt, wie sie im Umkreis des Kommunitarismus (Michael Walzer und Charles Taylor) formuliert worden sind, entscheidet sich Lohmann ausdrücklich für einen Ansatz bei der konkreten Tradition christlicher Kultur, in der die Fundierung von Menschenrechten aus der Perspektive religiöser Motive grundgelegt wird. Er versucht aber auf dem Hintergrund der Argumente vor allem Taylors und schließlich Schleiermachers zu zeigen, daß gerade im Partikularen immer wieder nur ein Moment des Universalen gegeben ist, daß Partikularität und Universalität philosophisch als innere Einheit zu lesen sind. Und so kann er in der Kritik von universalistischen Ansätzen eines Thomas Rentsch und einer Sibylle Tönnies schließlich den Relativismusvorwurf zurückweisen, indem er den Partikularismus der christlichen Perspektive als einen kritischen Universalismus zu beschreiben versucht. Hier verbindet sich protestantische Skepsis in bezug auf eine zu stark rationale Theorie, die den Naturrechtsgedanken überzieht, mit der Ablehnung einer Deutung, die die Verwurzelung ethischer Intuitionen in konkreten moralischen Traditionen als bloße willkürliche und irrationale Muster bewertet. L. macht so das Anliegen des Naturrechts und der Menschenrechte für die protestantische Ethik fruchtbar, indem er den Vorwurf der Gesetzlichkeit und Hybris relativiert und den Sinn dieser Traditionen als das Bemühen um Rationalität und Kommunikabilität darstellt, ohne aber die Anbindung an die konkrete Kultur des Christentums im Verständnis der Menschenrechte aufzuheben. So sind nach seiner Interpretation die Strukturen einer christlichen Anthropologie der wesentliche Umschlagplatz zwischen den partikularen Einsichten des auf das Evangelium gestützten Glaubens in die moralischen Grundlagen, die aber durchaus kommuniziert werden können als allgemein menschliche Strukturen, wie es das Menschenrecht etwa versucht.

Aus der Sicht katholischer Theologie ist ein solcher Versuch innerhalb der protestantischen Ethik erstaunlich. Der ausdrückliche Zustimmungskontext zu rationalen Grundmustern ethischer Argumentation ist überzeugend und mit dem theologischen Anliegen sinnvoll verbunden. Letztlich erscheint hier die kulturelle Vielfalt menschlicher Geschichte auf dem Weg zu einer Entdeckung des Wesens des Menschen im Sinne der vollkommenen Anthropologie. Leider wird die katholische Theologie immer wieder nur im Sinne eines abstrakten Naturrechtsdenkens wahrgenommen und die vielfältige Entwicklung gerade in Richtung einer christlichen Anthro-

pologie (vgl. etwa den Ansatz des deutschen, an der päpstlichen Univ. Gregoriana in Rom lehrenden Theologen Klaus Demmer) völlig ignoriert. Dem Autor ist aber nur zuzustimmen, wenn er gerade in der Sicht des Menschen den entscheidenden Umschlagplatz zwischen christlichen Überzeugungen und dem Gespräch mit nichtchristlichen Partnern sieht. Eine alleinige Zuspitzung auf diese Sichtweise birgt allerdings die Gefahr, daß gegenwärtige Fragen der ökologischen Ethik und ihre Grundlegung zu sehr fokussiert werden auf eine anthropozentrische Moral. Aber diese Spannung prägt nicht nur protestantische Ethik, sondern sie dürfte eine Schwierigkeit der christlichen Ethik mit ihrem Glauben an die Inkarnation Gottes im Menschen Jesus von Nazareth sein.

Erfurt Josef Römelt

Pfeiffer, Matthias: **Einweisung in das neue Sein.** Neutestamentliche Erwägungen zur Grundlegung der Ethik. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. (Beiträge zur evangelischen Theologie, 119), 348 S., geb. € 39,95 ISBN: 3-5790-5314-0

Neutestamentliche Ethik fragt, wie W. Schrage es in einer knappen Zielbestimmung formuliert hat, nach der „Begründung, den Kriterien und Inhalten urchristlichen Handelns und urchristlicher Lebenspraxis"[1].

Die vorliegende Diss. von M. Pfeiffer (Universität Zürich 1999, Referent: H. Weder) beschränkt sich auf die erste dieser drei wesentlichen Fragen, und man hat nicht den Eindruck, daß die zweite und dritte Frage für den Autor überhaupt von Bedeutung sein könnten. Ausgangspunkt oder Widerlager für P.s Überlegungen ist das Konzept einer Verantwortungsethik, welches H. Jonas in: „Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation" vorgelegt hat. Nachdem die Menschheit mit ihrem wissenschaftlichen und technischen Machtpotential so tief in das Gleichgewicht der Erde eingedrungen sei, stehe sie nun vor der titanischen Aufgabe, die Zukunft des Lebens auf dem bedrohten Planeten zu sichern. Angesichts der drohenden Zukunft könne, so Jonas, einzig die Furcht im Menschen die Bereitschaft zu einem Handeln wecken, das dem Sein im Ganzen gerecht werde, bzw. die ethischen Prinzipien entdecken lassen, aus welchen sich die Pflichten neuer Macht herleiten (26–30). Demgegenüber habe M. Heidegger angesichts der modernen technischen Zivilisation auf die Entwicklung einer Ethik verzichtet und empfohlen, von dem Gedanken abzulassen, der Mensch könne durch sein wissenschaftlich-technisches Denken einen Weg finden, der zur Bewahrung des Lebens auf der Erde führe. Es sei nicht Zeit zu handeln, sondern zu warten auf das entscheidende Denken, Abstand zu gewinnen von der Herrschaft der Technik über die Auslegung der Welt und in ein neues anfängliches Denken zu finden. Erst dieses Denken werde dem Menschen eine Wahrnehmung der Wirklichkeit „zuspielen", die es ihm ermögliche, der Welt, in der er lebe, gerecht zu werden (31–44). P.s Versuch, das Phänomen des Ethischen im Neuen Testament zu verstehen, gehe von der Wahrnehmung der Wirklichkeit Gottes aus, der seine Schöpfung in die Wirklichkeit des Seins zurückgerufen habe und die Welt, den Menschen und das Sein des Menschen in der Welt neu zu verstehen gebe. Ausgangspunkt der ethischen Reflexion sei die anthropologische Diagnose des Neuen Testaments: Der Mensch habe die Wahrheit des Seins verlassen und wähne sich als Subjekt der Wirklichkeit. Als Subjekt der Wirklichkeit werde er der Welt in seinem Handeln nicht gerecht. Aber selbst Theologie und Kirche bemühten sich, Glaube und neuzeitliches Selbstbewußtsein zu versöhnen und die Wahrnehmung des Glaubens in diese Wirklichkeitskonstruktion zu integrieren. Ein Beispiel dafür sei der konziliare Prozeß, der „Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung" als ethische Aufgabe der Menschen proklamiere (45). Aus der „Sicht des Neuen Testaments" sei diesem Versuch, Theologie und neuzeitliches Denken in Einklang zu bringen, grundsätzlich zu widersprechen, da das NT hermeneutisch nicht von der Wahrnehmung der Welt, sondern von der Wahrnehmung der Wirklichkeit Gottes in der Welt ausgehe (48). Den Menschen als autonomes Subjekt ethischen Denkens und Handelns, wie er in der neuzeitlichen Ethik vorausgesetzt werde, gebe es aus der „Sicht des Neuen Testaments" nicht. Der Mensch habe sein Subjektsein an die Macht der Sünde verloren, existiere nur noch als „Symptom seiner selbst" (G. Klein), sei darauf angewiesen, daß Gott ihn in die Wahrheit des Seins zurückführe. In dieser anthropologischen Diagnose stimmten die wichtigsten theologischen Entwürfe des Urchristentums überein (49f).

Die folgenden Darlegungen exemplifizieren die obige These. Unter „Der Mensch ausserhalb der Wirklichkeit Gottes" (51–151) handelt P. 1. vom „Menschen als Besessenem" nach Mk 1,21–28: Die Wundergeschichte entberge „eine anthropologische Fundamentaldiagnose" (G. Klein): der Mensch außerhalb der Wirklichkeit Gottes, besessen von den Mächten und Gewalten des Todes. Er wähne, unabhängig von der Macht des Schöpfers leben zu können, und existiere immer schon unter der Herrschaft des Todes. Sein wahres Menschsein habe er längst verloren (73f). 2. Vom „Menschen als Sünder" nach Röm 7,7–25a: Paulus entdecke den Ursprung des Bösen in der Herrschaft der Sünde über den Menschen, der sich von Gott distanziere und das Leben von sich selbst und seinem ethischen Handeln erwarte, gerade das ethisch überlegte Handeln des Menschen könne sich verhängnisvoll auswirken (85f). „In Röm 7 werden die anthropologischen Voraussetzungen jeder Ethik, die mit dem Menschen rechnet, als tödliche Illusion entlarvt" (92 mit G. Klein, E. Käsemann, H. Weder). 3. Vom „Menschen in der Finsternis" nach Joh: Die Finsternis werde nicht erklärt, sondern als Erfahrung vorausgesetzt, allerdings nicht als allen zugängliche Erfahrung, sondern als eine, welche sich erst im Licht des Christus erschließe. Zu Joh 3,19–21: Die Menschen des Unglaubens erwarten das Leben, welches der Glaube in Christus als dem Licht der Welt wahrnehme, von ihrem ethischen Handeln. Sie fliehen das Licht, „weil sie in Angst leben, dass sie im Licht mit dem endgültigen Scheitern ihrer Existenz konfrontiert würden". Die Taten könnten deswegen gar keine Grundlage für das Urteil im Gericht bilden, weil sie ihren Ursprung nicht im Menschen, sondern in Gott hätten (128). Ergo: Die neuzeitliche Ethik zeichne sich „aus neutestamentlicher Sicht" durch eine „anthropologische Arglosigkeit" (G. Klein) aus. Der Glaube entdecke das eigentliche Verhängnis im soteriologischen Selbstverständnis des sich als Subjekt der Welt gebärdenden Menschen (138f).

Unter „Der Mensch in der Wirklichkeit Gottes" (153–313) handelt P. 1. Von der „Freigabe der Welt", mit einer Auslegung des Gleichnisses von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26–29): Im Unterschied zur Apokalyptik des Frühjudentums und des Urchristentums, auch Paulus werde in Gal 6,7–9 rückfällig, zeichne das Gleichnis ein Bild von der Ernte, welches sich zutiefst von der apokalyptischen Erwartung unterscheide, es widersetze sich „der apokalyptischen Vorstellung des Gerichts nach dem Gesetz, in dem die Menschen auf ihre Taten festgelegt werden", es gebe den Hörern die βασιλεία τοῦ θεοῦ als die von ihrem eigenen Wirken unabhängige Gabe Gottes zu verstehen (188f). 2. Von der „Einübung des neuen Seins: Zu 1Kor 12: „Ich gehe von der These aus, dass die paulinische Antwort ein hermeneutisches Potential enthält, das die Korinther in Bewegung versetzt und in das neue Sein ἐν χριστῷ, in das Sein im Herrschaftsbereich des auferweckten Gekreuzigten einüben will, in dem die Liebe allein maßgeblich ist" (211). Zu Gal 5,13f: „Einander in Liebe dienen, bedeutet im Kontext der paulinischen Theologie keine Einschränkung der Freiheit (...). Wer die Liebe als Einschränkung der Freiheit denkt, macht einen subjektivistischen Freiheitsbegriff geltend" (252f, gegen Schrage, Schnelle). Der Glaubende, der sich dem Wirken des Geistes anheimstelle, entdecke im Gesetz nichts anderes als die evidenten Ansprüche, welche das Leben selbst mit seinem Reichtum an gewährten Beziehungen an ihn stelle" (254). Es ist einer biblischen Ethik wohl nicht angemessen, das Liebesgebot aus seiner Verankerung in der Tora und in der Toraauslegung des Judentums und Jesu herauszulösen und es auf die „evidenten Ansprüche des Lebens" herunterzubrechen. 3. Vom „Bleiben in der Liebe" (Joh 15,1–17): P. ist in seiner Exegese weiter bemüht, den Handlungsaspekt möglichst auszublenden: „Der Winzer selbst sorgt dafür, dass sein Weinstock Frucht trägt. Der Weinstock und erst recht die einzelnen Rebzweige sind nicht verantwortlich dafür, dass sie Trauben hervorbringen" (285). Obwohl die Bildrede das Bleiben in der Liebe mit dem Halten der Gebote verknüpfe, die im Gebot, einander zu lieben, koinzidieren, begegne das Gebot den Glaubenden nicht als ein „Du sollst". Angesichts der Freude, in der Liebe des Christus einen bergenden Daseinsraum inmitten der feindlichen Welt gefunden zu haben, verstehe sich liebevolle Zuwendung zum Nächsten von selbst (311).

P.s Erwägungen stehen, das ist sehr deutlich geworden, in der Tradition protestantischer Ethik, allerdings vertreten sie wohl eine sehr radikale Variante, das zeigt sich auch an seinem Protest gegen das ethische Engagement der Kirche und ihr Angebot eines ethischen Dialogs mit der Ökumene. Als Neutestamentler möchte ich vor allem seine undifferenzierte Inanspruchnahme der „Sicht des Neuen Testaments" kritisieren. Davon abgesehen, daß es eine solche einheitliche Perspektive kaum gibt, zeigen seine Beispiele, daß er, wie im Falle der Paulusbriefe und des Joh, allenfalls eine theologische Tendenz aufgreift, ohne die wesentlich komplexeren gedanklichen und theologischen Strukturen zu würdigen und abzuwägen, oder – wie im Falle des Mk – Textkomplexe herausgreift, die für die Frage einer Grundlegung der Ethik ziemlich ungeeignet sind.

Gießen Gerhard Dautzenberg

[1] Schrage, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen ^{5}1989, 9; vgl. S. Schulz, Neutestamentliche Ethik, Zürich 1987, 3.

Pastoraltheologie

Freude an Unterschieden. Kirchen in Bewegung. Joie des différences – Églises en mouvement. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, hg. v. Hadwig Müller. – Ostfildern: Schwabenverlag 2002. 300 S., pb € 19,50 ISBN: 3-7966-1089-7

In den 40er Jahren des letzten Jh.s begannen deutsch-französische Vergleiche und gegenseitige Lernprozesse hinsichtlich der Entdekkung des neuen Selbstverständnisses, Missionsländer in der Mitte Europas zu sein. In den letzten Jahren hat sich ein neuer Gesprächsprozeß unter der Federführung der Aachener Missionswissenschaftlerin Hadwig Müller etabliert. Ihrer Herausgeberinnenschaft ist die spannende zweisprachige Dokumentation des zweiten deutsch-französischen ökumenischen Kongresses (Magdeburg 2001) zu verdanken, die v. a. die spezifische religiöse Situation im Osten Deutschlands in den Blick nimmt. Die Anfangsintuition, von der Kirche Frankreichs zu lernen und wechselseitig Gemeinsamkeiten, aber v. a. die feinen Unterschiede wahrzunehmen und als Möglichkeiten eige-

nen Lernens zu würdigen, hat sich im Niederschlag der Texte des Bdes bewährt.

Zwei markante und zum Widerspruch reizende Beiträge stehen am Anfang. Eberhard Tiefensee fordert die Kirchen in Ostdeutschland auf, eine dritte Ökumene mit der neuen Konfession der Areligiösen zu wagen und Jean-Marie Donegani wirbt auf der Grundlage einer detaillierten religionssoziologischen Beschreibung der Situation der Kirche in der französischen Gesellschaft für eine neue Form kirchlicher Präsenz, die durch individuelle Zeugnisse und plurale Formen der Vergemeinschaftung unter Beachtung unterschiedlichster Grade und Weisen der Glaubenszustimmung geschieht und darin das Vorschlagen des Glaubens realisiert. Die Rolle der Kirche als Institution wird in seinem Modell v. a. als Dienst an der Einheit durch kommunikative Vermittlungsleistungen beschrieben.

Den Hauptteil des Buches stellen Berichte aus verschiedensten Feldern kirchlicher Praxis in Ostdeutschland und Frankreich dar. Aus so verschiedenen Bereichen wie Hospizarbeit, Citypastoral, Jugendaustausch, Krisenbegleitung, Schule, Verbandswesen, Erwachsenenkatechese und monastischer Lebensweise werden Einblicke in die Beziehung und Begegnung mit kirchen- und glaubensfernen Menschen gewährt. Durchgehender Zug dieser ‚Zeugnisse' ist die Erfahrung des hilfreichen gegenseitigen Zuhörens und Lernens gerade für den eigenen Glauben.

Herausragend ist die dritte Abteilung des Bdes, in der österreichische, französische und deutsche Vf.innen und Vf. ihre persönliche ‚Relecture' der Tagungsbeiträge vorstellen. Diese Außenwahrnehmungen erweisen sich als sehr fruchtbar, sowohl hinsichtlich vielfacher pointierter Anfragen als auch neuer Zugangsweisen und unerwarteter Entdeckungen.

Zwei Fragestellungen, die den gesamten Bd durchziehen, sollen ausdrücklich erwähnt sein.

Einmal geht es um die Relevanz der Wahrnehmung religiöser Unterschiedlichkeit für kirchliches Handeln und kirchliche Identität. Tiefensees Rede von den Areligiösen, verbunden mit seiner qualifizierten Ablehnung der These, daß jeder Mensch religiös sei, fordert in vielen Beiträgen zum Widerspruch auf. Zwar ist anzuerkennen, daß nicht jeder Religionsbegriff sinnvoll zur Bearbeitung einer konkreten pastoralen Herausforderung herangezogen werden kann, ebenso gilt es, die Selbstbeschreibung vieler Ostdeutscher, nicht religiös zu sein (und es auch nicht sein zu wollen!), zu respektieren. Dennoch scheint fragwürdig, weshalb die Kategorie der ‚Konfession der Areligiösen', die Tiefensee konstruiert, hilfreicher bzw. realitätsnäher sein soll, als andere Konzepte, die weniger im Schwarzweiß-Denken verhaftet sind. Der beabsichtigte Respekt vor Menschen, die entschieden konfessionslos leben, und denen viele europäische Christen verwirrt gegenüberstehen, wird m. E. dadurch verfehlt, daß die Fremdheitserfahrung mit der Kategorie der konfessionellen Areligiosität gleich wieder in kirchliche Denkschemata eingepreßt wird. Kritisch wäre zu fragen, welches Eigeninteresse Tiefensee verfolgt, erklärtermaßen nichtchristliche Mitmenschen rücklings zu konfessionalisieren. Geht es um die Sicherung der eigenen konfessionellen, katholischen Identität durch die Festschreibung der religiös unüberwindbaren Fremdheit der Anderen?[1] Auf eine ganz andere Art entdeckt Jean-Marie Donegani die Freude an Unterschieden. Im Gegensatz zu Tiefensee beharrt er auf der Vielfalt der Unterschiede, die auch eine klare Grenze zwischen Christlich und Nicht-Christlich verbieten. Von der gesellschaftlichen Situation der Individualisierung, Entinstitutionalisierung und Pluralisierung und der geistigen Situation der Säkularisierung, des Relativismus und des Probabilismus bleiben für ihn weder Gläubige noch Anders- oder Nichtgläubige verschont. Anders als Tiefensee gelangt Donegani zur Beobachtung der Auflösung aller Konfessionen und ihrer Zugehörigkeitsmuster. Für die Vermittlung des Glaubens bedeutet dies eine Abkehr vom Modell der Sicherung konfessioneller Zugehörigkeit und eine Hinwendung zum Modell der individuellen und gegebenenfalls begrenzten Identifizierung mit Glaubensinhalten innerhalb von Gruppen mit unterschiedlichem Kirchlichkeitsprofil.

Hier schließt die Frage nach der Ekklesiologie an, die die Spannung zwischen der Aufsplitterung der Kirche in unterschiedliche kirchliche Identifikationsgruppen mit ihren breiten missionarischen Kommunikationsmöglichkeiten einerseits und der Sichtbarkeit von Kirche als Sakrament für die Welt andererseits überbrücken muß. Die verschiedenen Praxisberichte betonen v. a. die Unterschiedlichkeit der Glaubensmilieus und ihrer Mitteilungsformen. Wie unter ihnen eine kirchliche Identität gewahrt oder eher neu gewonnen werden kann, bleibt unter der bloßen Parole ‚Durch die Vielfalt zur Einheit' verborgen. Dieses Problem wird v. a. in den ‚Relectures' benannt. Die Suchbewegungen verlaufen jedoch wiederum unterschiedlich. Funktionale Momente der Kirche als Institution, die ihre Einheit immer wieder selbst finden muß, werden ebenso genannt wie Einheitskriterien aus dem Glauben oder der Glaubenspraxis.

Der vorliegende Bd dokumentiert ein Gespräch über die Relevanz des Glaubens und der Gemeinschaft(en) der Getauften in unserem eigenen Kontext. Das Gespräch ist nicht abgeschlossen. Um es fortzusetzen, empfiehlt sich die Lektüre.

Münster Arnd Bünker

[1] Vgl. Bünker, A.: ‚Unsere anderen'. Zur Mission im Kontext säkularisierter Gesellschaft, in: Schultze, A. / Sinner, R. v. / Stierle, W.: Vom Geheimnis des Unterschieds. Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft (Ökumenische Studien 16), Münster 2002, 237–247.

Ziemer, Jürgen: **Seelsorgelehre.** Eine Einführung für Studium und Praxis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 360 S. (UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher, 2147), kt € 21,90 ISBN: 3–8252–2147–4 (UTB) / 3–525–03601–9 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Der Vf. des anzuzeigenden Werkes ist Prof. für Praktische Theologie an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Leipzig. Er tituliert sein Opus kurz und knapp mit „*Seelsorgelehre*". Auch wenn der Begriff „Seelsorge" (S.) im Neuen Testament explizit nicht vorkommt (er stammt aus Xenophons „Memorabilia" I,24: im Sinn der „Sorge des Menschen für die eigene Seele"), so wird sehr wohl – zumal in der apostolischen Briefliteratur – die konkrete „Sache", die mit dem S.-Begriff umschrieben wird, facettenreich bezeugt: besorgt sein (1Kor 12,25), fürsorgen (1Tim 3,5), trösten und bestärken (1Kor 14,3), ermutigen (2Kor 1,6), ermahnen (1Thess 5,14), erbauen (Eph 4,12), dienen (2Tim 1,18) u. a. m. Die Frage stellt sich: Wie kann die „göttliche Gabe der Sorge um den Menschen" in unserer Gemeinde- und Kirchenwirklichkeit neu entdeckt, bewußt gemacht und konkretisiert werden? Die Grundausrichtung von S. ist christologisch-diakonischer Natur. Der Hauptträger von S. ist der erhöhte Herr. Er hat sich nicht nur selbst als „*pastor bonus*" (Joh 10,1) bezeichnet, sondern als eben dieser gute Hirt auch sein Leben für die Seinen hingegeben (Joh 10,15). Durch das „Ursakrament-Kirche" unterbreitet Christus der Welt (Mt 28,19) unentwegt sein Heilsangebot: *heri, hodie et aeternum.* Auch wenn S. gegenwärtig für viele ein fremdes Wort geworden zu sein scheint und nicht selten sogar unter Christen ambivalente Empfindungen auslöst (vgl. 13f), so bleibt S. letztlich ein unverzichtbares kirchliches Handeln (15), schlägt sie gewissermaßen „eine Brücke zur entkirchlichten Welt" (15/16). Die Grundausrichtung der S.-Lehre ist pastoralpsychologischer Natur, d. h. zum biblisch-poimenischen Verständnis werden die Konfliktlagen unter psychologischen Gesichtspunkten betrachtet. Diese Grundausrichtung stellt wiederum an die konkret handelnden Seelsorger(-innen) zwei Postulate: zum einen eine prinzipielle Offenheit für die Klienten/Petenten und deren Situation, zum anderen das Berücksichtigen der kontextuellen Faktoren; denn individuelle Probleme haben nicht nur oft genug soziale Ursachen, sondern jegliches Handeln geschieht immer auch in einer konkreten gesellschaftlichen Situation.

Der *Inhalt* des Opus – läßt man *Vorwort* und Lektüre erschließende *Einführung* (11–19) am Beginn sowie *Adressenverzeichnis* und *Registerpart* (343–360) am Schluß desselben außer Betracht – wird in zehn Kap.n erschlossen.

Das *erste Kap.* (21–39) charakterisiert das „Leben im Ungewissen" als eine Leit-Erfahrung der modernen Gesellschaft. Aufgabe der Seelsorger ist es, den Orientierung suchenden Menschen wieder zu begründeten Gewißheiten zu verhelfen. Doch wird dies sicher nicht mit restaurativen Beschwörungsformeln erreicht, sondern nur durch ein sensibles Eingehen auf deren konkrete Problemlagen.

Das *zweite Kap.* (40–76) bietet einen Längsschnitt durch die „Geschichte der Seelsorge". Sicher sind für sämtliche geschichtlichen Epochen Predigt und Katechumenat die maßgebenden kirchlichen Handlungsfelder. Doch lassen sich sehr wohl bei den einzelnen geschichtlichen Etappen unterschiedliche Genera interaktiven Glaubensvollzugs festmachen. Der Vf. typisiert folgende: S. als Kampf gegen die Sünde (Alte Kirche), S. als Beichte (Mittelalter), S. als Trost (Luther), S. als Hirtendienst (Schweizer Reformation), S. als Erbauung (Pietismus), S. als Bildung und Lebenshilfe (Aufklärung). Die S. im 19. Jh. ist gekennzeichnet durch die Hinwendung zur modernen Welt und darum nicht mehr mit nur einem thematischen Schwerpunkt charakterisierbar.

Das *dritte* Kap. (77–108) wendet sich der S. und S.-Lehre des 20. Jh.s zu. Als gesellschaftlich-historische Rahmenbedingungen für die theologische Poimenik lassen sich drei Herausforderungen benennen: der Siegeszug der modernen Psychologie, die einschneidenden Kriegs- und Katastrophenerfahrungen sowie die explodierende Säkularität von Kultur und privater Lebensführung. Darauf reagieren drei Hauptströmungen der S-Lehre: die kerygmatische oder verkündende, die beratende oder therapeutische und die evangelikale oder biblische S.

Das *vierte Kap.* (109–127) stellt vier grundlegende Aspekte eines theologischen S.-Verständnisses heraus: den emanzipatorischen, ethischen, ekklesiologischen und dialogischen Aspekt. Bei aller legitimen Schwerpunktsetzung dieser Konzepte verbindet doch alle eine Gemeinsamkeit: Sie sehen den je einzelnen Menschen in seiner Bezogenheit auf Gott.

Das *fünfte Kap.* (128–149) erörtert zunächst, warum eine S. ohne die Erkenntnisse der modernen Psychologie und Psychotherapie nicht mehr vorstellbar ist. Unter der Überschrift „Welche Psychologie braucht die S.?" werden überblickhaft die gängigsten Psychotherapiekonzepte vorgestellt: Tiefenpsychologische Ansätze, Theorieansätze der Humanistischen Psychologie, Systemische Therapieansätze und Verhaltenstherapeutische Ansätze. Ferner werden eine Reihe von durch die Psychologie vermittelten Grundintentionen und Wahrnehmungseinstellungen für die S. heute liquid gemacht. Für die Aus-

übung des pastoralen Berufes sind folgende Fähigkeiten unerläßlich: methodisch präzises Arbeiten (als Sprach-, Erinnerungs-, Gefühls-, Gewissens-, und Glaubensarbeit), Kontrakt schließen als Verbindlichkeit einer seelsorgerlichen Beziehung, Empathie als einfühlendes Verstehen, Verschüttetes durch Erinnerung aufdecken, die Kontexte des Lebens aufspüren, die Beziehung des Vertrauens herstellen. Schließlich wird noch die Frage nach dem „Proprium christlicher S." beantwortet. Das Proprium ist der Glaube, daß Gott existiert und daß er in Christus für jeden Menschen da ist. Dieser Glaube prägt die seelsorgerliche Beziehung in dreifacher Weise: als persönlicher Glaube des Seelsorgers, als objektiver Glaube der Gemeinde, als potentieller Glaube des Rat suchenden Menschen.

Das *sechste Kap.* (150–176) sieht im Gespräch zu zweit die Grundform christlicher S. Selbstverständlich gibt es auch andere Formen von S., wie Brief- und Gruppen-S. oder neuerdings die S. im Internet. Aber das Zweiergespräch dürfte auch weiterhin die bevorzugte Gestalt von S. sein. Folgende Aspekte werden hier angesprochen: Was ist ein seelsorgerliches Gespräch? Welche Verhaltensweisen soll der Seelsorger einnehmen? Über welche Wege verläuft das Gespräch (Problemerkundung, Durcharbeitung, Perspektivierung)? Was sind Beurteilungskriterien für Interventionen? Macht das Gespräch die geistliche Dimension erkennbar und bietet es Lebenshilfe an? Ist eine eventuelle Weitervermittlung zu einer Spezialberatung oder gar zu einer Therapie nötig?

Das *siebte Kap.* (177–194) konzentriert sich ganz auf die seelsorgerliche Person; denn S. ist immer und zutiefst ein personales und kommunikatives Geschehen. Darum werden folgende Fragestellungen behandelt: Wer übt die S. aus? Wer bin ich als Seelsorger? Welche seelsorgerlichen Kompetenzen (K.) sind zu erbringen (kommunikative K., hermeneutische K., geistliche K., Theorien-K.)? Welche Lernfelder hat eine Seelsorgerausbildung abzudecken? Ist eine praxisbegleitende Supervision vorgesehen? Wie läßt sich die seelsorgerliche Schweigepflicht sichern bei Verwendung von Gesprächsprotokollen und Fallberichten?

Das *achte Kap.* (195–246) widmet sich, ohne dabei kasuistisch zu werden, weitverbreiteten Lebensthemen zu. Schließlich sind mit ihnen Wesen, Charakter und Dasein eines Menschen verknüpft. Auch wenn jeder Klient/Petent in seiner Einmaligkeit zu sehen ist, so gibt es eingedenk dessen eben doch sich wiederholende Hauptfragen menschlicher Existenz. U. a.: Wer bin ich? – auf der Suche nach Identität. Wie lebe ich meine Beziehungen in Ehe, Familie, Partnerschaft – auf der Suche nach Konfliktlösungen. Wie kann ich mit meiner Schuld umgehen? – Beichte und Vergebung als Zuspruch und Prozeß. Und abschließend: Läßt sich Glauben lernen? – Das Leben als glaubwürdiges Zeugnis.

Das *neunte Kap.* (247–326) thematisiert S. in den unterschiedlichen Lebenssituationen. Näherhin geht es um Problemschwerpunkte in den verschiedenen Lebensaltern (Kinder und Jugendliche, junge Erwachsene und mittleres Lebensalter, der alte Mensch) und Lebenswiderfahrnissen (Krankheit und Sterben, Trauer und Suizidalität).

Das *zehnte* Kap. (327–342) trägt als Schlußkapitel zur komplementären Ergänzung von Gemeinde-S. einige wichtige Institutionalisierungen von S. vor. Zum einen kommt damit die Kirche dem gestiegenen Bedürfnis nach professioneller und problemspezifischer Beratung nach. Zum anderen sollen auch die Gemeindeseelsorger/-innen von solchen institutionalisierten Formen von S. Rat und Hilfe erhalten. Konkret sind dies: die Psychologischen Beratungsstellen (als Lebens-, Paar-, Erziehungs-, Drogen- und Schwangerenkonfliktberatung), die speziellen S.-Dienste (als Krankenhaus- und Notfall-S., als Soldaten- und Gefängnis-S., als Kur- und Urlauber-S.) und – last but not least – die Telefon-S. als das seelsorgerliche Angebot der Kirchen im öffentlichen Raum.

Fazit: Könnte der Rez. wie die Juroren des französischen „*Guide Michelin*" Sterne der Auszeichnung für hervorragende Leistungen verleihen, dann würde er nicht zögern, der hier angezeigten Edition die Höchstzahl zuzuerkennen. Was will die Metapher? Worauf gründet dieses Urteil? Weil Jürgen Ziemer sämtliche relevanten Stoffe einer S.-Lehre nicht nur wie in einer Schatztruhe zusammengetragen hat, sondern weil er diesen Stoff- und Aspektreichtum auch durchgängig unter der doppelten Perspektive der Psycho-Theologie und der Psycho-Logie/-Therapie sichtet und bipolar zusammenhält. Die am Schluß eines jeden Kap.s aufgelisteten Literaturhinweise lassen den auf Vertiefung bedachten Leser schnell zum Ziele kommen. Fachlich und ökumenisch repräsentativ werden Gesamtdarstellungen, Handbücher und grundlegende Beiträge aus Sammelwerken und Zeitschriften zitiert.

Summa summarum: ein Grundlagenwerk der Pastoralpsychologie von ausgezeichneter Lesbarkeit.

München Ehrenfried Schulz

Religionswissenschaften

Iwersen, Julia: **Lexikon der Esoterik.** – Düsseldorf: Artemis 2001. 279 S., geb. € 26,00 ISBN: 3–538–07119–5

Religiöser Pluralismus und das Christentum. Festgabe für Helmut Obst zum 60. Geburtstag, hg. v. Michael Bergunder. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 188 S. (Kirche – Konfession – Religion, 43), kt € 26,00 ISBN: 3–525–56547–X

Die Erforschung der Esoterik macht in den letzten Jahren sprunghaft Fortschritte (vgl. ThRv 2001, 417f). In dieser Situation fehlt für den deutschen Sprachraum ein Lexikon, das einen Zugang zur Esoterik eröffnet. Julia Iwersen hat diesen Versuch ambitioniert mit einer populärwissenschaftlichen Publikation unternommen – und ist daran gescheitert. Dafür gibt es v. a. drei Gründe: (1.) In vielen Art.n stehen falsche Informationen. König Artus etwa ist nach dem Stand der Forschung keine historisch „kaum faßbare", sondern eine fiktionale Figur; die Sachangaben zu Blavatskys Geheimlehre sind fast alle falsch; Hieronymus Bosch von katharischen Lehren beeinflußt zu sehen, blendet in dieser Eindeutigkeit die neuere Forschung aus. (2.) Die Literaturverweise sind sehr oft nicht auf dem Stand der Forschung. Je weiter ein Phänomen von der Antike entfernt ist, um so unzuverlässiger werden die Angaben. Dazu kommen unzureichende Informationen, etwa beim dürftigen Artikel zur Alchemie, einem zentralen Phänomen der Esoterik. (3.) Der entscheidende Mangel ist I.s Geschichtstheorie. Die Kontinuitäten einer Gegenkultur, die sie etwa in der Einleitung oder im Art. „Christentum" suggeriert, werden zwar in esoterischen Kreisen behauptet, lassen sich aber historiographisch so nicht nachweisen. Last but not least gibt es formale Mängel wie z. B. nicht aufgelöste Abkürzungen, und: Man vermißt diverse Art. Dies ist gegenüber jedem Lexikon ein Totschlagsargument, geht aber bei I. an die Substanz, etwa bei den biographischen Art.n (so fehlen etwa Artikel zu Péladan, St. de Guaitá, Papus, A. J. Davis ...).

Vermutlich ist die Zeit für ein solches Lexikon noch nicht reif. Die Alternative ist die historiographische Kärnerarbeit. Ein gelungenes Beispiel liegt in der kleinen FS für Helmut Obst vor, dem Doyen der konfessionskundlichen Forschung in den neuen Bundesländern, der schon zu DDR-Zeiten diesen Freiraum verteidigt hat. Der Bogen der Beiträge spannt sich von Eberhard Jüngels Positionsbestimmung universitärer Theologie bis zu Albrecht Schröters Analyse des thüringischen Modells zur schulischen Beratung in Fragen neureligiöser Gruppen und Bewegungen. Der Schwerpunkt aber liegt in der Analyse neuer religiöser Gruppen in der europäischen Religionslandschaft. Daniel Cyranka etwa identifiziert die Naturphilosophie Charles Bonnets als Quelle der kulturhistorisch wichtigen Seelenwanderungslehre von Johann Georg Schlosser (darin den Rez.en zu Recht korrigierend), Harald Lamprecht verfolgt die Transformationen der Reinkarnationsvorstellung im theosophisch-rosenkreuzerischen Milieu des frühen 20. Jh.s, Christoph Bochinger analysiert Formen der islamischen Interessenvertretung in Deutschland und – ein letztes Beispiel – Reinhart Hummel entschleiert die These einer irenischen Konfliktsteuerung in asiatischen Religionen als westliche Projektion. All dies ist anstrengende Arbeit am Detail, aber sie lohnt.

Bonn Helmut Zander

Philosophiegeschichte

Mulsow, Martin: **Moderne aus dem Untergrund**. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720. – Hamburg: Felix Meiner 2002. 514 S., kt € 58,00 ISBN: 3–7873–1597–7

Die hier zu rezensierende Arbeit ist ein Auslaufmodell, nämlich eine Habil.sschrift. Sie wird/soll es in Zukunft nicht mehr geben, es soll ja alles schneller, selbständiger und selbstverständlich nicht nur ohne Verlust, sondern mit entsprechender Steigerung der Qualität gehen – es fragt sich nur, wie dies alles zusammengehen soll. Mindestens für die Geisteswissenschaften bedeutet der Verzicht auf Habil.sarbeiten nicht nur die Befreiung von einer Last, nämlich eine solche Arbeit zu verfassen, sondern zugleich einen außerordentlichen Verlust. Dies läßt sich an der Arbeit von Mulsow sehr gut zeigen.

Der Vf., schon durch eine Reihe einschlägiger Arbeiten ausgewiesen, legt in dieser Arbeit nach einer Einleitung zur „Radikalität als Forschungsproblem" sieben Fallstudien vor, die in gewisser Weise selbständig und doch vielfach miteinander verwoben sind. Mit detektivischem Spürsinn hat er clandestine Literatur und ihr zugehörige Autoren gesucht und untersucht. Dabei sieht er eine wichtige Aufgabe in der Würdigung anonymer Schriften und der Bemühung zur Eruierung ihrer Autoren. Dies gelingt ihm etwa für die der jüdischen Tradition zugehörigen anonymen und nicht betitelten Schrift, die bislang als „Judaeus Lusitanus" bezeichnet wurde (44), für die er Moses Raphael d'Aguilar († 1679) (61) als Autor auffinden kann, oder für die Schrift „Le Platonisme devoilé" (1700) (262), für die er Jaques Souverain benennen kann (265), oder für die Schrift „Freymüthige Gedancken" (1703) (426), die nach seiner Klärung Johann Christian Behmer verfaßt hat (428). Offen bleibt die Urheberschaft für die Schrift „Ineptus religiosus" (1652) (362), die möglicherweise von Johann Salvius verfaßt ist (379). Unerkannt bleiben weiterhin die Autoren von Schriften wie „Theophrastus redivivus" (ca. 1650) und „Symbolum sapientiae" (21).

Die vielfältigen Themen und Entwicklungslinien, die in dieser Arbeit zur Sprache kommen, lassen sich hier nur skizzieren. Besprochen werden „Jüdische Clandestina" (41), dann später Sozinianismus der Frühaufklärung (85), das des Atheismus verdächtige Buch Johann Joachim Müllers „De tribus Impostoribus" (1688) (115), die „Politische Theologie" Daniel Clasens (1655) (161), die Auseinandersetzung um den christlichen Platonismus mit der Identifizierung Souverains sowie mit der Schrift von Nikolaus Hieronymus Gundling „Plato atheus" (1713) (261), die skeptische gegen die konservative Aufklärung am Beispiel Gundlings und Buddes (309) sowie schließlich „Der verborgene Diskurs der Religio prudentum" (355) mit der anonymen Schrift „Ineptus religiosus" und der von Johann Christian Behmer verfaßten Schrift über die „Religio Prudentum" (1701) sowie die von Friedrich Ernst Kettner stammende Schrift über die „Religio Eclectica" (1702) (426ff). Immer wieder geht es dabei um die Wechselwirkungen „orthodoxischer und heterodoxischer Philosophischer und Theologischer Doktrinen" (so Theodor Ludwig Lau an Christian Thomasius, 433).

Das Buch mit seinen schier unübersehbar vielen Namen und Texten liest sich spannend. Doch tut man schwer, die in den verschiedenen Studien gelesenen Positionen auch zu einem einheitlichen Bild einzelner Personen zusammenzufassen. Ich möchte nicht den gegenteiligen Weg für den einzig gangbaren halten, kann man für diesen doch den Einwand erheben, man habe eine verflochtene Geschichte in jeweilige (kleine) Monographien aufgelöst. Jedenfalls treten uns manche Autoren aus ihrer bisherigen Verborgenheit entgegen, ein schätzenswertes Ergebnis dieser Studien. Darüber hinaus aber belegen sie deutlich, ein wie vielfältiges Netz von Mit- und Gegeneinander in dieser (wie wohl auch in jeder anderen) Zeit vorliegt, das viel zu sehr im Dunkel geblieben ist. Es zeigt sich auch, wie Dogmatismus und Kritizismus ineinander verwoben sind und letztlich beide zu einer Aufklärung beigetragen haben, die wohl auch den Kritizisten, sprich den Atheisten, nicht weit genug gegangen ist.

Es kann nicht anders sein, als daß eine solche Studie zu Fragen Anlaß gibt: Einmal klammert der Vf. die „religiöse Radikalität" aus (8); aber ist dies überhaupt möglich? Zum anderen soll die „Moderne aus dem Untergrund" erarbeitet werden. Aber viele herangezogene Autoren, etwa Spencer, Locke, auch Bayle sowie Christian Thomasius oder Mosheim und schließlich besonders behandelte Autoren wie Clasen und Gundling gehören nicht im engeren Sinne zum Untergrund, sie schrieben keine Clandestina. Die Übergänge sind dazu viel zu fließend. Auch waren heterodoxe Schriften noch nicht unbedingt clandestine, ebensowenig unpublizierte (gehörte, was hier nicht zu verhandeln war, Bodins „Colloquium heptaplomeres" zur clandestinen Literatur, nur weil es erst im 19. Jh. gedruckt wurde?).

Speziell habe ich die Frage (über Mulsow hinaus an Winfried Schröder), wie man sich die Zitate des (anonymen) Buches „De tribus Impostoribus", das mit guten Gründen auf Müller und das Jahr 1688 zurückgeführt wird, vor diesem Datum erklären soll. Soll es sich um ein reines Phantom handeln?

Einen Vorschlag zur Präzisierung möchte ich einbringen: Die (übrigens noch hinter Varro zurückgehende) Dreiteilung der Theologie mit der Formulierung der „theologia mythice, physice, politice" (deren Reihenfolge mit der „theologia politice" an letzter Stelle auf Varro zurückgehen dürfte) bleibt deutlich abzuheben von einer „religio politica", die insgesamt selten thematisiert wird (wie man auch „fides" nicht mit „Religion" übersetzen sollte, 382). Ferner fehlt die Differenzierung der gleichfalls klassischen „theologia naturalis" als Übersetzung der „theologia physice" im Sinn einer „theologia philosophica" (wie Marsilio Ficino auch tatsächlich übersetzt), nämlich der ‚wesentlichen Theologie', von einer neuzeitlichen „natürlichen Theologie" im Gegensatz zur geoffenbarten (vgl. 212). Darüber hinaus ist verschiedentlich von „secta" die Rede (vgl. bes. von 325 an), ohne zu präzisieren, daß hier in aller Regel nicht zuletzt durch Vossius die ‚Gefolgschaft', nämlich die Philosophenschule gemeint ist – mit einem gewissen negativen Unterton, sind doch diese Schulen sich gegenseitig nicht eben sehr freundlich gesinnt –; es geht aber noch nicht um ‚Sekten' in einem späteren sozialwissenschaftlichen Sinn.

Anzumerken bleibt, daß die griechischen Wörter sehr oft (vielleicht schon in den Originalen, was dann zu vermerken wäre) falsch geschrieben sind, angefangen von differierenden Akzentsetzungen bis hin zu falschen Auflösungen von möglicherweise vorliegenden Abkürzungen sowie Verwechslungen von Buchstaben (vgl. θεοειδεῖς, 185–189; v. a. aber χειραγωγία, 192; πολυμαθέστατος, 204; bes. ψευδοπάρθενος, 163, 460).

Fragen, die gestellt werden, können aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die Mühe der Arbeit sehr wohl gelohnt hat. Dieses Buch wird seinen wichtigen Platz in der weiteren Forschung der beginnenden Aufklärung behalten. Es ist ein hervorragendes Beispiel für ein Plädoyer zugunsten der Habil.sschriften. Wann hat ein im Amt befindlicher Hochschullehrer die Zeit, aber auch die normalerweise unausweichliche Verpflichtung, sich einer solchen Arbeit zu unterziehen? Nicht umsonst wird immer wieder darauf hingewiesen, daß ein wesentlicher Fortschritt in der Forschung mindestens der Geisteswissenschaften durch Habil.sarbeiten geleistet wird (bzw. bald: wurde). Sie stellen auch für ihre Autoren einen großen Gewinn dar – wenn sie gut sind. Dies ist hier der Fall.

München Ernst Feil

Theologie / Psychologie

Theologie und Psychologie im Dialog über Sterben und Tod, hg. v. Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 2001. 144 S. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie „Die Wolfsburg"), kt € 12,90 ISBN: 3–89710–149–1

Bereits in mehreren Bdchen dokumentierte M. Schlagheck Tagungen der Kath. Akademie des Bistums Essen „Die Wolfsburg", die einen konstruktiv-kritischen Dialog zwischen Theologie und Psychologie zu unterschiedlichen Themen (wie z. B. Angst, Schuld, die Frage nach Gott) anzielten. Im vorliegenden Taschenbuch sind die vier Beiträge einer solchen Tagung zu „Sterben und Tod" versammelt: Stimmen aus empirischer Psychologie, Theologie, Psychoanalyse und medizinischer Ethik kommen darin zu Wort.

Der Würzburger Psychologe J. Wittkowski klärt und differenziert den Forschungsgegenstand einer empirischen Psychologie des Todes: das Denken, Fühlen und Tun von Menschen angesichts von Sterben und Tod – ihrem eigenen wie dem von anderen. Anhand vorläufiger Forschungsergebnisse zeigt er „Sinngebung" als bes. wichtigen psychischen Mechanismus auf, wenn es um die Auseinandersetzung mit Sterben und Tod geht (vgl. 43). „Sinngebung" hat *kognitiv* eine finalistische Ausrichtung und erfordert *emotionale* Bedeutsamkeit der damit verbundenen Wertvorstellungen für die Person selbst (vgl. 32–37).

Der emeritierte Essener Dogmatiker F.-J. Nocke skizziert die lebens-orientierten Akzente katholischer Theologie der letzten 40 Jahre, mit denen er die knappen neuscholastischen Aussagen zum Tod neu buchstabiert und anreichert. Die Kunst des Sterbens heiße, sich „ganz ausliefern in die Hände Gottes" (63); solchem Sich-und-Andere-Loslassen aus Liebe habe christliche Begleitung von Sterbenden zu dienen. Daß die Hoffnung auf Auferstehung eine allein von Gott zu empfangende *ewige* Erfüllung des Menschseins – personal-communional – impliziert, wirkt als Hintergrundfolie, vor der allein es christlich sinnvoll erscheint, sich „in Gottes Hände" zu geben. Personale Auferstehung und ewiges Leben erhoffen Christen als Werk Gottes, der Jesus Christus vom Tod erweckte. Ohne diese Explikation der Zumutung des Glaubens kann die folgende Formulierung realitätsverleugnend oder zynisch wirken: „Da Sterben in christlichem Verständnis ein Prozeß ist, der in die Auferstehung hineinführt, kann es also auch beim Sterben nicht darum gehen, aus Welt, Geschichte und Beziehungen auszusteigen, sondern gerade darum, daß Weltbezug, Kommunikation und Geschichte intensiviert und vollendet werden" (53). – Denn Sterbende *werden* von der Angst bedrängt, daß sie mit dem nahenden Tod aus der Welt, aus der Geschichte und v. a. aus ihren Beziehungen herausgerissen und ins Nichts geschleudert werden.

Dieses drohende nihilistische Nichts ist die Aussicht des darauffolgenden gemeinsamen Beitrags der emeritierten Düsseldorfer Psychoanalytikerin A. Heigl-Evers, des Psychiaters A. Böhle und der Archäologin E. Böhle-Neugebauer zu „Tod und Sterben aus psychoanalytischer Sicht". Für sie wird der sog. Todestrieb der orthodoxen Freudschen Trieblehre mit seiner destruktiven Kraft zum „Katalysator für Individuation". Die Anerkennung des Nichts nach dem Tode beraube uns zwar „der Möglichkeit von Sinn und Ausdeutung unserer Existenz" (83), enthalte aber dennoch einen tiefen Frieden und ein Loslassen (vgl. 84). Freuds monadologisch-organismisches Todestriebverständnis wurde von Melanie Klein („Objektbeziehungstheorie") metapsychologisch weiterentwickelt. Sie verstand den *Todestrieb* von primitiven heftigen Aggressionen gegen versagende Objekte her; er wurde umgedeutet als „der transitive auf die Umwelt gerichtete und durch die Internalisierung der Objekte zurück ins Selbst genommene *Tötungstrieb*; er richtet sich sowohl gegen Objekte als auch gegen das Selbst" (93, kursiv vom Rez.). Die Integration aggressiver Affekte in überwiegend libidinöse Objektbeziehungen wird zu einer Voraussetzung reifen Leben-, Lieben- und dann auch Sterbenkönnens: „Erst in der Anerkennung der beiden Seiten unserer psychischen Existenz – der ‚Haßrelation', wie Freud sie nannte, und der liebevollen Bindung – entsteht das dem Menschen eigentümliche Verhältnis zu Tod und Sterben" (94f). Das Überwiegen der Liebe in den Beziehungen ermögliche in der Ambivalenz liebender und aggressiver Gefühle erst, die bedeutsamen Anderen *loszulassen* und ihnen ihr eigenes Lebensrecht zuzugestehen, statt sie (psychisch) in den Tod mitreißen zu müssen. Diese Sichtweisen wenden die Vf. als Deutungsmuster auf drei Fallbeispiele sterbender Menschen an.

Im letzten Beitrag kämpft der Dortmunder Pädagoge F. Rest in zwölf Thesen teilweise sehr pointiert gegen die Hirntod-Definition als eine biologistische, zweckbestimmte Reduzierung des Menschen auf sein Gehirn. In diesem Horizont deutet er den „Tod" als Konstrukt nicht nur des lebenden Menschen, son-

dern v. a. als Konstrukt jener Menschen, die ein Organverwertungs- oder sonstiges Interesse am Tod des Sterbenden haben. Demgegenüber betont er einen Zusammenhalt des Lebens vor und nach dem Sterben sowie nach der Auferstehung „durch den Menschen, der diese Leben lebt, und durch Gott, der diese Leben gibt" (137). Diesem engagierten Plädoyer mit seinen Überspitzungen ist zur Vermeidung akuter Mißverständnisse zumindest hinzuzufügen, daß der irdische Tod eine lebenszerstörende Wirklichkeit für den Menschen bleibt, auch wenn er sich selbst als Gottes Ebenbild versteht und von anderen in vollem Umfang und Gewicht so betrachtet und anerkannt wird. Die Todes-Feststellung mit verantwortbaren medizinischen (biologischen) Kriterien bleibt in der theologisch fundierten Betrachtung des Menschen legitim und sogar notwendig. Der *Mißbrauch* des verantworteten Konstruktes „Todes-Definition" zu menschenentwürdigenden Zwecken stellt das eigentliche Problem dar, das Rest im Blick zu haben scheint.

S. bemerkt im Vorwort, daß die Beiträge „wie bei kaum einer anderen Thematik die Eigenständigkeit" (10) der jeweiligen Disziplin illustrieren. M. a. W. wird an diesen Beiträgen leider wenig von *„Dialog* zwischen Theologie und Psychologie" über das Thema Sterben und Tod erkennbar. Eine Art „Panel Report" über die Tagungs*diskussionen* als Ergänzung des Buches wäre um so mehr wünschenswert. Denn Diskussionsstoff legen die Beiträge in Fülle vor. Einen interdisziplinären Brückenbegriff wie einen pastoral- bzw. sakramententheologischen Aspekt will ich zur Stimulierung weiterer Überlegungen wie Diskussionen herausgreifen:

An Wittkowskis Profilierung von „Sinngebung" im Erleben von Sterben und Tod könnten sowohl theologische wie (tiefen-)psychologische Beiträge oder Forschungsaufträge anschließen. Die Theologie ist gefordert, Sinngebungsdimensionen des christlichen Credos zu profilieren; (Tiefen-)Psychologie könnte interdisziplinär daran anknüpfen und emotional-motivationale Prozesse bewußter wie unbewußter Art erkunden, die in solchem Sinn-Geben oder -Entdecken zentral, förderlich wie hinderlich, sind. Es wirkt ironisch, wie der psychoanalytische Beitrag einerseits solche Sinngebung prinzipiell bestreitet und S. Freuds Todeskampf als einen „Tod mit wenig liebevollen, aber hochaggressiven Aspekten" (88) in Erinnerung ruft; in ihrer letzten Falldarstellung einer friedvoll sterbenden Frau blenden die Vf. zugunsten ihrer nihilistischen Deutung dann andererseits völlig aus, daß für diese Sterbende offenkundig „Gott" ein positiv besetztes inneres Objekt war (objektbeziehungstheoretisch gesprochen), dem sie sich sterbend „hingab". Die aus der Falldarstellung als innerpsychische Realität leicht erkennbare liebevoll-vertrauende Gottesbeziehung ohne vorherrschend defensiv-kompensatorische Züge (vgl. 88) dürfte wesentlich dazu beigetragen haben, daß sie in der „libidinösen Einbindung" in ihre Familie mit der neidlosen „Gewißheit des Überlebens der Objekte unabhängig von der Existenz der Sterbenden" (100) ihr eigenes Sterben bewußt akzeptierte und „loslassen" konnte. Hilfe jenseits des Todes erwartete sie bewußt und friedvoll „von dem Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat" (99, zit. Ps 121), und „starb friedlich" (100). Statt die entscheidende Frage nach den Bedingungen bzw. dem Gelingen solcher Art von liebender Gottesbeziehung zu stellen, bleibt sie in der psychoanalytischen Wirklichkeitswahrnehmung dieses Beitrages sogar als *psychische* Realität unbeachtet bzw. undiskutiert – von der möglichen Anerkennung der „Realität" Gottes selbst, die alle Omnipotenzgefühle des Menschen relativiert, ganz zu schweigen (vgl. etwa H. E. Richter, *Der Gotteskomplex*; ders., *Umgang mit Angst*). Die Rede vom „Lebensstrom" und der „Zoe" (73; 88) wie vom Todestrieb und dem Nihil erweist die präsentierte psychoanalytische Deutung als latentes religiös-metaphysisches Surrogat mit (undiskutiertem?) Wahrheitsanspruch. Sie ist zu (unter-)scheiden von den wertvollen psychoanalytischen Überlegungen über die Fähigkeit zum Loslassen im Sterben; sie kann eng verbunden sein mit der (von Gott) geschenkten Fähigkeit zur bewußt vertrauenden, geliebt-liebenden „Hingabe" (Nocke) an Gott.

Zum pastoraltheologischen Aspekt: Treffend wünscht Nocke, daß die Symbolhandlungen der Krankensalbung „nicht so stark ritualisiert werden, daß sie gar nicht mehr als Gesten menschlicher Nähe erkennbar sind" (70). Das sollte jedem Spender dieses Sakramentes selbstverständlicher Anspruch sein. Nockes inzwischen recht populäre Überlegung zu einer „sakramentenrechtliche[n] Reform" mit Blick auf den legitimen Spender des Sakramentes (70) wirkt hier jedoch *mehr* als ein emotivistischer Fehlschluß (der in der beklagten Erfahrung von objektivistisch-ritualisierter Kälte im Vollzug der Krankensalbung wurzeln mag) denn als Entsprechung zu dem *Neuen* und *Geschenkhaften* des Handelns *Gottes* in den sakramentalen Zeichen: Handauflegung und Salbung im Sakrament sind spezifisch mehr und anderes – und als solches auch deutlich zu erhalten – als die ihnen ähnelnden „gewohnten Gesten des zärtlichen Streichelns" (70) durch nahe Menschen, selbst (und insbesondere!) wenn dies kontinuierlich begleitende Krankenseelsorger(innen) sind, ob geweiht oder nicht. Der möglicherweise fremde, „ausschließlich zur Sakramentenspendung herbeigebetene Priester" (70) kann auf unaufdringlich-ansprechende Weise dem Kranken und den Mitfeiernden helfen, „das alles (...) mit seinem Glauben an die stärkende Nähe Gottes [zu] verbinden" (70), wie es Jak 5, 14f entspricht (vgl. Greshake, Gisbert: *Priester sein in dieser Zeit*, Freiburg: Herder 2000). Um so richtiger ist es aber – darin liegt die völlige Berechtigung von Nockes weiterem Anliegen –, wenn dieser Glaube an die Auferstehung *auch* von den Angehörigen und Betreuenden durch ihre teilnehmende Präsenz in Krankensalbung wie Wegzehrung lebendig mitbezeugt und als gemeinsame Hoffnung über den Tod hinaus für Kranke wie Sterbende *spürbar* gemacht wird. Traurig wäre, würden unzufriedene KrankenseelsorgerInnen in der pastoralen Praxis solchen *spürbaren* Segen ebenso mitverhindern, wie formalistische Sakramentenspender.

Paderborn Klaus Baumann

Kurzrezensionen

Miehl, Melanie: **99 Fragen zum Islam.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 2., durchgesehene Aufl. 143 S. (Gütersloher Taschenbücher, 1203), kt € 7,90 ISBN: 3–579–01203–7

Angesichts des Informationsdefizits breiter Schichten der Bevölkerung über den Islam ist dieses kleine Buch sehr willkommen. In gut lesbaren, nach Lexikon-Art geordneten 99 Kurzbeiträgen zu verschiedenen Fragen des Glaubens, des Rechts, der Sitten und Bräuche des Islams bietet die Vf.in eine erste, im allgemeinen ausreichende Information. Das Buch erhebt keinen wissenschaftlichen Anspruch. Gleichwohl sind seine Ausführungen recht gut fundiert. Dennoch findet man da und dort Mängel, wo die Ausführungen für das Verstehen der Sache nicht viel bringen, z. B. bei der Frage nach dem Leiden: Da wird ein Abschnitt aus einer Koransure zitiert (18,65–82) anstelle einer substantiellen Erklärung. Auch der Beitrag zur Nächstenliebe ist nicht zufriedenstellend, da unter anderem aufschlußreiche Hadithe nicht berücksichtigt werden. Bei der Behandlung der Frage nach dem Schicksalsglauben hätte man erwartet, eine Kurzdarstellung der Antwort der Orthodoxie seit dem 10. Jh. zu erfahren.

Bei einer nächsten Aufl. sollte man einige Fehler korrigieren. Hier einige Beispiele: S. 32: statt perykletos soll es heißen periklytos; S. 35: da'wa statt da'wa; S. 38: ğahiliyya statt ğahiliya; S. 38: soll es heißen: Rifa'iyya (statt Riafa'iyya); S. 58: Nasa'i statt Nasa'i; S. 59: Muhyiddin statt Muhiuddin; S. 73: statt Ayša (Frau Muhammads) soll es heißen Asya (Frau des Pharao, vgl. Koran 66,11); S. 111: statt Ahmed soll es heißen Ahmad ...

Für eine erste, zuverlässige Information ist dieses Buch einem breiten Leserkreis zu empfehlen. A. Th. K.

Visionen für Gesellschaft und Christentum. Bd 1: *Wodurch* sich Gesellschaft entwickeln kann. Bd 2: *Wohin* sich Gesellschaft entwickeln kann, hg. v. Bernhard Nacke. – Würzburg: Echter 2001. Bd 1: 477 S. (Christentum und Gesellschaft, 3. Teilband 1), brosch. € 34,80 ISBN: 3–429–02211–8; Bd 2: 618 S. (Christentum und Gesellschaft, 3. Teilband 2), brosch. € 49,90 ISBN: 3–429–02224–X; beide Bde: € 76,00 ISBN: 3–429–02229–0

Der Hg. versammelt in diesem Doppelband über 60 z. T. sehr heterogene Beiträge von Politikern, Publizisten, Bischöfen, Professoren, Privatdozenten und Praktikern, die er als einen ‚einladenden Blumenstrauß' zu einer gesellschaftlichen Zukunftsdebatte präsentiert. Im ersten Bd geht es eher um ethische Problemzugänge und Handlungsansätze, während der zweite Bd nach Konkretisierungen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Handlungsfeldern (Rolle der Unternehmen, der Wirtschafts- und Sozialpolitik, der Familien- und Schulpolitik etc.) Ausschau hält. In seinem Schlußbeitrag thematisiert der Hg. die Idee einer ‚Zuständigkeitsgesellschaft', die die personale Verantwortung der Individuen aufgreift und versucht, „die Anreize so zu setzen, daß verantwortliches Tun zum Vorteil und Nichtwahrnehmung von Verantwortung zum Nachteil für die Betroffenen wird" (II, 571). H. J. G. K.

Winterfeld, Dethard von: **Romanik am Rhein.** Mit Fotografien von Joachim Feist. – Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001. 160 S., 195 Abb., geb. € 39,90 ISBN: 3–8062–1419–0

In diesem Bd werden vom Kunstgeschichtler Dethard von Winterfeld die wichtigsten romanischen Kirchen am Rhein vorgestellt. Tatsächlich ist der ganze Rheinlauf erfaßt, von Konstanz über den südlichen und nördlichen Oberrhein (hier Speyer, Worms und Mainz) sowie dem Mittelrhein (mit Köln, Xanten und Nijmegen). Fast 100 Kirchen werden präsentiert und unter vorwiegend kunsthistorischen Gesichtspunkten vorgestellt. Die beeindruckenden Fotos, von Joachim Feist eigens für diesen Bd aufgenommen, sind auch für die theologische Meditation von großer suggestiver Kraft. Ein hervorragendes Werk innerhalb seines Genus. H. E. W.

Os, Henk van: **Der Weg zum Himmel.** Reliquienverehrung im Mittelalter. Mit Beiträgen von Karel R. van Kooij und Kaspar Staal. – Regensburg: Schnell & Steiner 2001. 224 S., 84 Abb., Ln € 66,00 ISBN: 3–7954–1406–7

Dieser prachtvolle Bd über die Reliquien und ihre Verehrung kommt aus den Niederlanden, verdankt sich im wesentlichen dem langjährigen Direktor des Reichsmuseums Amsterdam, Henk van Os, und ist – sonst hätte er wohl kaum das Licht der Welt erblickt – von zahlreichen Unternehmen gesponsert, auch wegen seines Charakters als Begleitpublikation zu einer einschlägigen Ausstellung in Amsterdam/Utrecht.

Der Text ist in theologischer Hinsicht freundlich, aber v. a. historisch bzw. kunsthistorisch geprägt. Insofern hat der Bd auch für den Theologen einen informativen Wert. Dieser besteht v. a. in Bildmaterial, das man in dieser Breite und Qualität sonst wohl nicht findet. H. E. W.

Studien zur Gnosis, hg. v. Gerd Lüdemann. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 287 S. (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums, 9), brosch. € 40,40 ISBN: 3–631–34331–0

Dieser vom Hg. der ganzen Reihe auch einzeln herausgegebene Bd enthält drei Beiträge. Der erste stammt von Gerd Lüdemann selbst: „Die Apostelgeschichte und die Anfänge der simonianischen Gnosis" (7–20). Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine v. a. durch Textzitate erweiterte deutsche Fassung eines vor Jahren erschienenen Aufsatzes: „The Acts of the Apostles and the Beginnings of Simonian Gnosis" (NTS 33 [1987] 420–426). Die beiden anderen Beiträge stammen von Mitarbeitern des Göttinger Prof.s für Geschichte und Literatur des frühen Christentums (siehe Homepage: http://www.gerd.luedemann.de). Unter der mit Fragezeichen versehenen Überschrift „Mystagogus Gnosticus" verbirgt sich eine riesige Materialsammlung von Martina Janßen zur „Gattung der ‚gnostischen Gespräche des Auferstandenen'" (Untertitel; 21–260). Mit dieser bereits veröffentlichten Arbeit wurde die Vf.in im November 2000 zur Dr. theol. promoviert. Das relativ schmale Literaturverzeichnis (256–260) täuscht darüber hinweg, daß in den mehr als 900 Fußnoten eine Unmenge weiterer Titel erscheinen und mehr oder weniger eingearbeitet wurden. Der abschließende Beitrag stammt von Roald A. Zellweger: „Das Mandäerproblem im Lichte des frühen syrischen Christentums" (261–287). Dieser Mitarbeiter war verantwortlich für die nicht fehlerfreie Reproduktionsvorlage, hat aber leider weder ein Register noch ein vollständiges Literaturverzeichnis erstellt. Wegen des monographischen Charakters des Herzstücks dieser „Studien zur Gnosis" kann dieser Bd Spezialbibliotheken zur Anschaffung empfohlen werden. M. L.

Menschenbild und Menschenwürde, hg. v. Eilert Herms. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2001. 559 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 17), kt € 49,95 ISBN: 3–579–01843–4

Genese und Geltung des Menschenwürdebegriffs werden in den augenblicklichen bioethischen Diskussionen kontrovers thematisiert. Die Positionen schwanken zwischen einer rein formalen, für die medizinethischen Debatten jedoch weithin inhaltsleeren Vorstellung der Menschenwürde und einem theologisch oder philosophisch stark imprägnierten Vorverständnis von Menschenwürde, das – aufgrund seiner anthropologischen Prämissen – durchaus relevant wird für die normative Ethik in der Biomedizin. Die Bedeutung des zugrunde liegenden Menschenbildes für eine Ethik der Menschenwürde ist offensichtlich.

Der voluminöse Bd dokumentiert den zehnten Europäischen Theologenkongreß des Jahres 1999 in Wien und präsentiert die einzelnen Vorträge, die zwischen den o. g. Polen oszillieren und – aufgrund des interdisziplinären Anspruchs der Tagung – thematisch ein weites Feld abschreiten, da die Frage nach der Menschenwürde und dem Menschenbild aus der Optik der unterschiedlichen theologischen Disziplinen beleuchtet wird.

Die systematische Grundlinie, die mit den Stichwörtern Menschenbild und Menschenwürde vorgegeben wurde, ist weit genug gefaßt, um die verschiedensten Zugangsweisen zu diesem Themenkreis zu legitimieren, wobei zu betonen ist, daß auch das interdisziplinäre Gespräch zwischen Medizin und Theologie zu seinem Recht kommt. K. A.

Douglass, Klaus: **Die neue Reformation.** 96 Thesen zur Zukunft der Kirche. – Stuttgart: Kreuz Verlag 2000. 346 S., kt € 24,90 ISBN: 3–7831–1833–6

In der ausführlichen Einleitung (15–45) stellt Klaus Douglass in rein innerreformatorischer Perspektive fest, daß die Kirche in einer erheblichen Krise stecke, die er mit Jürgen Moltmann als Relevanzkrise und Identitätskrise beschreibt. Die Kirche habe sowohl die Nähe zur eigenen Aufgabe bzw. zu den Menschen als auch die Nähe zu ihrer eigenen Mitte verloren. Das Mißverhältnis wiege so schwer, daß Reformen lediglich das Sterben der Kirche verzögerten. Eine neue, grundsätzliche Reformation sei notwendig.

Wenn D. im weiteren Verlauf von Kirche spricht, meint er Gemeinde. Die Weltkirche kommt nicht vor und die Landeskirche ist für ihn der Inbegriff des Veralteten und Erstarrten. In seinen 96 Thesen entwirft D. die neue Gemeinde, in deren Zentrum Hauskreise (181–199) stehen.

Eine differenziertere Begrifflichkeit und Argumentation wäre wünschenswert. Auch bleibt er in der rein innerreformatorischen Perspektive, die nur partiell übertragbar ist. Dennoch bietet D. interessante Impulse für eine Gemeinde der Zukunft. W. R.

Müller, Klaus: **Gott erkennen.** Das Abenteuer der Gottesbeweise. – Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos 2001. 140 S. (Topos plus Taschenbücher, 405), kt € 8,90 ISBN: 3–7867–8405–1

Nach einer Einführung zu Anspruch und Funktion von „Gottesbeweisen" werden die „quinque viae" vorgestellt, sodann das ontologische Argument, mit Descartes' Reformulierung, den Einwänden (vor Kants treffe Thomas' Kritik) bis zu heutigen Diskussionen. Es folgt Kants moralischer Beweis. Schließlich neue kosmologische Argumente (u. a. der unsägliche Tipler) und Swinburnes wahrscheinlichkeitstheoretisches Unternehmen. Resümee, Register, Auswahlbibliographie runden das so anspruchsvolle wie hilfreiche Büchlein ab. – Zwei Fragen: Warum nicht gegen Kants Nachträglichkeit das wahrhaft moralische Argument aus dem Gewissen? Und wie, wenn dies von der formalen Sicht zu einem wortentsprechenden Verständnis des „ontologischen" Arguments führte? Sei es im Blick auf Gottes Göttlichkeit (Bonaventura), sei es transzendental auf den Selbstüberstieg gerufener Freiheit (nicht vom Begriff zum Sein, sondern aus realem Gemeintsein zum realen Woher dieses Rufs). J. Sp.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblica Vol. 82 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2001. 600 S., € 45,00 pro Jahr ISSN: 0006–0887: 457–476: Murray, D. F.: Under YHWH's Veto: David al Shedder of Blood in Chronicles; 477–495: Zlotnick, H. From Jezebel to Esther: Fashioning Images of Queenship in the Hebrew Bible; 496–514: Nicklas, T.: Formkritik und Leserezeption. Ein Beitrag zur Methodendiskussion am Beispiel Mk 9,14–29; 515–538: Talbert, C. H.: Indicative and Imperative in Matthean Soteriology; 560–561: Niehr, H.: P. Heger, The Three Altar Laws; 561–564: Vílchez, J.: K. De Troyer, The End of the Alpha Text of Esther; 564–568: Albertz, R.: M. Henze, The Madness of King Nebuchadnezzar; 569–573: Struthers Malbon, E.: J. C. Naluparayil, The Identity of Jesus in Mark; 573–576: Kilgallan, J. J.: J. Harrington, The Lukan Passion Narrative; 576–580: Segalla, G.: T. Thatcher, The Riddles of Jesus in John; 580–584: Donfried, K. P.: S. Légasse, Les épîtres de Paul aux Thessaloniciens; 584–586: Attridge, H. W.: D. A. de Silva, Perseverance in Gratitude; 586–588: Hess, R. S.: P. V. Mankowski, Akkadion Loanwords in Blibical Hebrew; 589–591: Gnuse, R.: J. Day, Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan.

Biblica Vol. 82 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2001. 600 S., € 45,00 pro Jahr ISSN: 0006–0887: 305–328: Menken, M. J. J.: The Old

Testament Quotations in Matthew 27,9–10: Textual Form and Context; 329–357: Royalty, R. M.: Dwelling on Vision. On the Nature of the so-called ‚Colossians Heresy'; 358–374: Choi, J. H.: The Doctrine of the Golden Mean in Qoh 7,15–18: A Universal Human Pursuit; 375–391: Troxel, R. L.: Economic Plunder as a Leitmotif in LXX-Isaiah.

Maria Tochter Sion? Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft; hg. v. Johannes Heil / Rainer Kampling. – Paderborn: Schöningh 2001. 271 S., kt € 41,00 ISBN: 3–5506–74254–X: 13–36: Kampling, R.: „... die Jüdin, aus deren Fleische der geboren wurde ..." Zu einem antijudaistischen und antimarianischen Modell der patristischen Auslegung; 37–57: Heil, J.: „... auch durch deine Seele wird ein Schwert dringen." Zur Auslegung von Lk 2,24–35 in der exegetischen und homiletischen Literatur von der Patristik zum Hochmittelalter; 59–68: Kloft, M. T.: „Die heilige Jungfrau ist gleichsam die Vollendung der Synagoge." Maria und die Juden in der Theologie des Hochmittelalters; 69–91: Weber, A.: „... Maria die ist juden veind." Antijüdische Mariendarstellungen in der Kunst des 13.–15. Jahrhunderts; 117–138: Kirn, H.-M.: Maria – Mutter der (Un-)Barmherzigkeit? Zum marianisch-mariologischen Antijudaismus in der spätmittelalterlichen Predigtliteratur; 139–162: Frey, W.: „der ungetruen Iudden rat disz hertzleit geraden hat." Die Mutter Jesu in deutschsprachigen Passionsspielen; 163–186: Glübler, W.: Die Judengaßen thet man zerstören/ der hymelkünigin zu eren." Synagogenzerstörung und Marienkirchenbau; 187–210: Haibl, M.: „Sulamith und Maria." Antijüdische Facetten in der Kunst der Nazarener; 211–239: Pollmann, V.: Der „Ritter der Unbefleckten" und „Die Fahne Mariens." Marienkult und Judenfeindschaft in Polen auf der Grundlage ausgewählter katholischer Presse vor 1939; 241–259: Bäumer, F.-J.: „O, Maria kennt die Werte, die in den Worten liegen: Blut und Boden." Zur katholischen Marienfrömmigkeit im Nationalsozialismus.

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 27, hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt. – Trier: Paulinus 2001. 216 S., kt € ISBN: 3–7902–1368–3: 1–29: Roth, U.: Die astronomisch-astrologische „Weltgeschichte" des Nikolaus von Kues im Cidex Cusanus 212. Einleitung und Edition; 31–63: Reinardt, K.: Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese; 65–80: Euler, W. A.: Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues; 81–128: Thurner, M.: Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf; 129–175: Schwaetzer, H.: Homine mediante.

Religionskultur – zur Beziehung von Religion und Kultur in der Gesellschaft, hg. v. Markus Witte. – Würzburg: Religion & Kultur 2001. 426 S., kt € 31,00 ISBN: 3–933891–09–4: 18: Tillich, P.: Religion in ihrer Beziehung zu Moralität und Kultur; 21–38: Bormann, L.: Apokalyptik im Film – Eco, Coppola, Tarkowskij, vor Trier; 39–66: Steinacker, P.: Ist Wagners Wotan ein „trauriger Gott"?; 67–82: Deuser, H.: Protestantismus und Bildung; 83–109: Von Kriegstein, M.: Christliche Glaubenslehre und erzieherische Haltung; 111–119: Licharz, W.: Dialogische Existenz und schöpfungsgläubige Interaktion – Lernen mit Martin Buber und Ruth Cohn; 121–138: Kurz, W.: Die psychotherapeutische Weisheit der Bibel; 139–161: Witte, M.: Vom Wesen der alttestamentlichen Ethik; 163–176: Nord, I.: Über die Zweideutigkeit einer androgynen Kultur – Fundstellen bei Paul Tillich und anderswo; 177–198: Alkier, Y.: Die Vielfalt der Zeichen und die Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments; 199–220: Schwartz, Y.: Formen mittelalterlicher Inter-Kulturalität und ihre gegenwärtige politisch-theologischen Deutungen in der Wissenschaft des Judentums; 221–238: Dienst, K.: „Von hier und heut geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus" – Die Jahrhundertwende 1800/1801 und Frankfurt am Main; 239–252: Röhr, H.: Nietzsche und das Christentum; 253–267: Graf, B. / Heimbrock, H.-G. / Römhild, N. / Schlesinger, S.: Auf der Suche nach gelebter Religion in „ Main-Hattan". Facetten und Elemente urbaner Religionskultur; 269–294: Heimbrock, H.-G.: City-Religion, Synkretismus und kontextuelle Theologie – Praktisch-theologische Notizen zur Wahrnehmung von Religion in kultureller Vielfalt; 295–313: Wabel, T.: Bemerkungen zur „Leitkultur" – Die Orientierungsfunktion des Protestantismus in der pluralistischen Gesellschaft; 315–339: Weber, E.: Die Religion der Hindu Vaishnavas der Internationalen Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein in der Perspektive diakritischer Theologie; 341–363: Nagel, S.: Moderne Esoterik – eine ernstzunehmende Herausforderung; 367–386: Mädler, I.: „Habeo ergo sum" oder: Besitz muss nicht vom Teufel sein – Praktisch-theologische Anmerkungen zu einer Kultur des Habens; 387–411: Pelkner, E.: GENese einer neuen Wissenschaftsreligion? Kultur, Biotechnologie und Protestantismus.

Religion und Verstehen. Albert Schweitzers Religionsverständnis und der interreligiöse Dialog, hg. v. Wolfgang Erich Müller / Manfred Ecker. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2001. 191 S. (Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung, 8), kt € 34,50 ISBN: 3–631–37383–X: 7–14: Müller, W. E.: Einleitung; 15–37: Wimmer, R.: Schweitzers Deutung der Religionsphilosophie Kants – zugleich ein Beitrag zu Schweitzers eigenem Religionsverständnis; 39–67: Grundmann, C. H.: Monolog oder Dialog? Zu Albert Schweitzers Auseinandersetzung mit der indischen Geisteswelt; 69–89: Glüer, W.: Albert Schweitzers Bild einer „geistigen, ethischen Kultur" in China in seiner „Geschichte des indischen und chinesischen Denkens"; 91–125: Ecker, M.: Der apagogische Beweis und das Prinzip der Bejahung als Grundlagen der Weltanschauungslehre Albert Schweitzers; 127–142: Claussen, J. H.: Zwei Flußfahrten in das Herz der Dinge. Die afrikanischen Expeditionen von Joseph Conrad und Albert Schweitzer; 143–163: Van Soest, A.: Medizin und Weltanschauung bei Albert Schweitzer.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Klaus Baumann, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Dr. Johannes Brantl, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
Arnd Bünker, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Löberstr. 9, D-35390 Gießen;
Stephanie von Dobbeler, Heckenweg 50, D-53757 St. Augustin;
Prof. Dr. Beate Ego, Institut für Evangelische Theologie, D-49069 Osnabrück;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Prof. Dr. Stephan Ernst, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Ernst Feil, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Michael F. Feldkamp, Luisenstr. 35, D-10117 Berlin;
Dr. Jochen Flebbe, Am Hof 1, D-53133 Bonn;
Dr. Ansgar Franz, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum;
Prof. DDr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans Kessler, Sodener Weg 43, D-65812 Bad Soden;
Dr. Rainer Kessler, Bahnstr. 51, D-63303 Dreieich 4;
Prof. Dr. Georg Langenhorst, Regensburger Str. 160, D-90478 Nürnberg;
Dr. Jörg Lauster, Lenebergstr. 9, D-55124 Mainz;
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Krumme Str. 36, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Claus Peter März, Goethestr. 22, D-99096 Erfurt;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Josef Römelt, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Jens Schröter, Otto-Schill-Str. 2, D-04109 Leipzig;
Prof. Dr. Ehrenfried Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. DDr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domdechanei 4, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3, D-80799 München;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn.

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Maximilian Halstrup, Björn Igelbrink, Kerstin Klose, Boris Krause
Sekretariat: Gundula Wittenborn

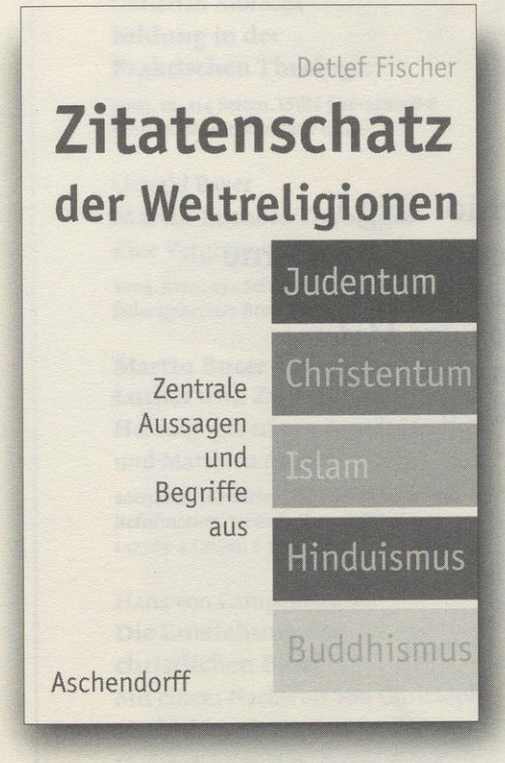
Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,00/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2003

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

© 2003 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

Zitatenschatz der Weltreligionen



Detlef Fischer:
Zitatenschatz der Weltreligionen
Zentrale Aussagen und Begriffe aus Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus

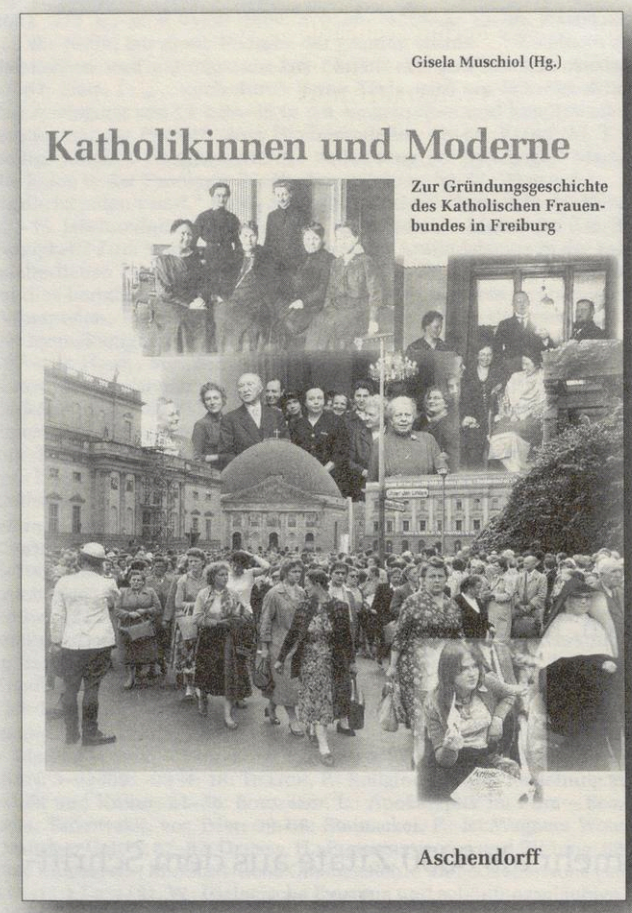
2003, 464 Seiten, kart., 24,– €. ISBN 3-402-05469-8

In diesem Nachschlagewerk hat Detlef Fischer mehr als 8000 Zitate aus dem Schrifttum der fünf großen lebenden Religionen zusammengetragen. Die Auszüge aus den kanonischen Texten (Bibel, Talmud, Koran, heilige Schriften der Hindus, Lehrreden Buddhas) sind nach über 500 Stichworten geordnet. Zusätzlich kommen auch Gedanken von Dichtern und Denkern zur Geltung, die ihre Religion in den Jahrhunderten nach ihrer Gründung geprägt, ausgeformt und auch kritisch begleitet haben.

Auf diese Weise ergibt sich ein farbiges Mosaik religiösen Gedankengutes, das sich unmittelbar aus den Quellen speist. Einzigartig im deutschen Sprachraum ist die Fülle an Zitaten aus den drei orientalischen Religionen Islam, Hinduismus und Buddhismus. Das Buch lädt durch seinen Aufbau zu vergleichendem Lesen ein und fördert dadurch auf besondere Weise den interreligiösen Dialog.

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Katholikinnen und Moderne



Gisela Muschiol (Hg.)
Katholikinnen und Moderne
Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Moderne
2003, 352 Seiten, kart., 19,80 €.
ISBN 3-402-03432-8

Vor hundert Jahren organisierte sich erstmals auch der katholische Teil der Frauenbewegung in Deutschland, keineswegs unter dem Beifall aller Männer in der Kirche. Der Aufsatzband versammelt achtzehn Beiträge, in denen der schmale Weg zwischen Tradition und Emanzipation, zwischen dem Selbstverständnis der Frauenbewegung und den Ansprüchen der katholischen Kirche beleuchtet wird. Neben den Aufbrüchen der Katholikinnen in Beruf und Bildung stehen die Auseinandersetzungen der Frauen innerhalb der Kirche im Mittelpunkt des Buches; einen weiteren Schwerpunkt bildet die Darstellung polititscher Aktivitäten der Katholikinnen von der Weimarer Zeit bis in die sich formierende Bundesrepublik. Die Aufsätze bieten ein lebendig geschriebenes und weitgespanntes Bild der katholischen Frauenbewegung und schließen sowohl hinsichtlich der Katholizismusforschung als auch hinsichtlich der Geschichte der Frauenbewegung eine Forschungslücke.

I. Katholische Frauenbewegung in Bildung und Beruf
Mit Beiträgen von Relinde Meiwes, Hergard Schwarte, Irmgard Niehaus, Gerlinde Wosgien.

II. Katholische Frauenbewegung und Kirche
Mit Beiträgen von Dorothea Rohr, Stefanie Schneider, Regina Heyder, Ines Weber, Cordula Janusch, Christine Schmitt, Angela Berlis.

III. Katholische Frauenbewegung und die Politik in Deutschland
Mit Beiträgen von Marie-Emmanuelle Reytier, Birgit Sack, Ingrid Richter, Jutta Müther, Heide-Marie Lauterer, Petra Holz.

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Neu bei Mohr Siebeck

Christian Albrecht
Bildung in der Praktischen Theologie

2003. IX, 214 Seiten. ISBN 3-16-148098-8 fadengeheftete Broschur € 29,–

Oswald Bayer
Martin Luthers Theologie
Eine Vergegenwärtigung

2003. XVIII, 354 Seiten. ISBN 3-16-148122-4 fadengeheftete Broschur € 29,–

Martin Bucer zwischen Luther und Zwingli
Herausgegeben von Berndt Hamm und Matthieu Arnold

2003. VIII, 167 Seiten. (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 23). ISBN 3-16-147763-4 Leinen € 59,–

Hans von Campenhausen
Die Entstehung der christlichen Bibel
Mit einem Nachwort von Christoph Markschies

Unveränderter Nachdruck 2003. IX, 402 Seiten. (Beiträge zur historischen Theologie 39). ISBN 3-16-148227-1 fadengeheftete Broschur € 29,–

Michael Dörnemann
Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter

2003. XIII, 380 Seiten. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 20). ISBN 3-16-148161-5 fadengeheftete Broschur € 59,–

Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie
Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti
Herausgegeben von Wolfgang Kraus, Karl-Wilhelm Niebuhr unter Mitarbeit von Lutz Doering

2003. XV, 417 Seiten. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 162). ISBN 3-16-148163-1 Leinen € 99,–

Christa Frateantonio
Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum
Öffentliche Religionen im Kontext römischer Rechts- und Verwaltungspraxis

2003. XI, 260 Seiten. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 19). ISBN 3-16-148200-x fadengeheftete Broschur € 54,–

Hans-Georg Geyer
Andenken
Theologische Aufsätze
Herausgegeben von Dietrich Korsch, Hans Theodor Goebel, Hartmut Ruddies und Jürgen Seim

2003. XI, 508 Seiten. ISBN 3-16-148065-1 fadengeheftete Broschur € 29,–

Eberhard Jüngel
Wertlose Wahrheit
Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens
Theologische Erörterungen III

2003. XII, 419 Seiten. ISBN 3-16-148222-0 Broschur € 39,–; ISBN 3-16-148226-3 Leinen € 69,–

Thomas Kaufmann
Das Ende der Reformation
Magdeburgs »Herrgotts Kanzlei« (1548-1551/2)

2003. XVII, 662 Seiten. (Beiträge zur historischen Theologie 123). ISBN 3-16-148171-2 Leinen € 119,–

Thomas K. Kuhn
Religion und neuzeitliche Gesellschaft
Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung

2003. XIII, 442 Seiten. (Beiträge zur historischen Theologie 122). ISBN 3-16-148169-0 Leinen € 94,–

Rochus Leonhardt
Skeptizismus und Protestantismus
Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie

2003. VIII, 352 Seiten. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 44). ISBN 3-16-147864-9 Leinen € 89,–

Christina Metzdorf
Die Tempelaktion Jesu
Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich

2003. XIII, 289 Seiten. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/168). ISBN 3-16-148190-9 fadengeheftete Broschur € 59,–

Andreas Michel
Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament

2003. X, 395 Seiten. (Forschungen zum Alten Testament 37). ISBN 3-16-148155-0 Leinen € 79,–

Christoph Schwöbel
Christlicher Glaube im Pluralismus
Studien zu einer Theologie der Kultur

2003. XVIII, 467 Seiten. ISBN 3-16-148228-x fadengeheftete Broschur € 39,–

Michael Theobald
Studien zum Römerbrief

Studienausgabe 2003. IX, 599 Seiten. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 136). ISBN 3-16-148148-8 Broschur € 59,–

Ernst Troeltsch Lesebuch
Ausgewählte Texte
Herausgegeben von Friedemann Voigt

2003. XXXVI, 404 Seiten. (UTB Kleine Reihe 2452). ISBN 3-8252-2452-x € 16,90



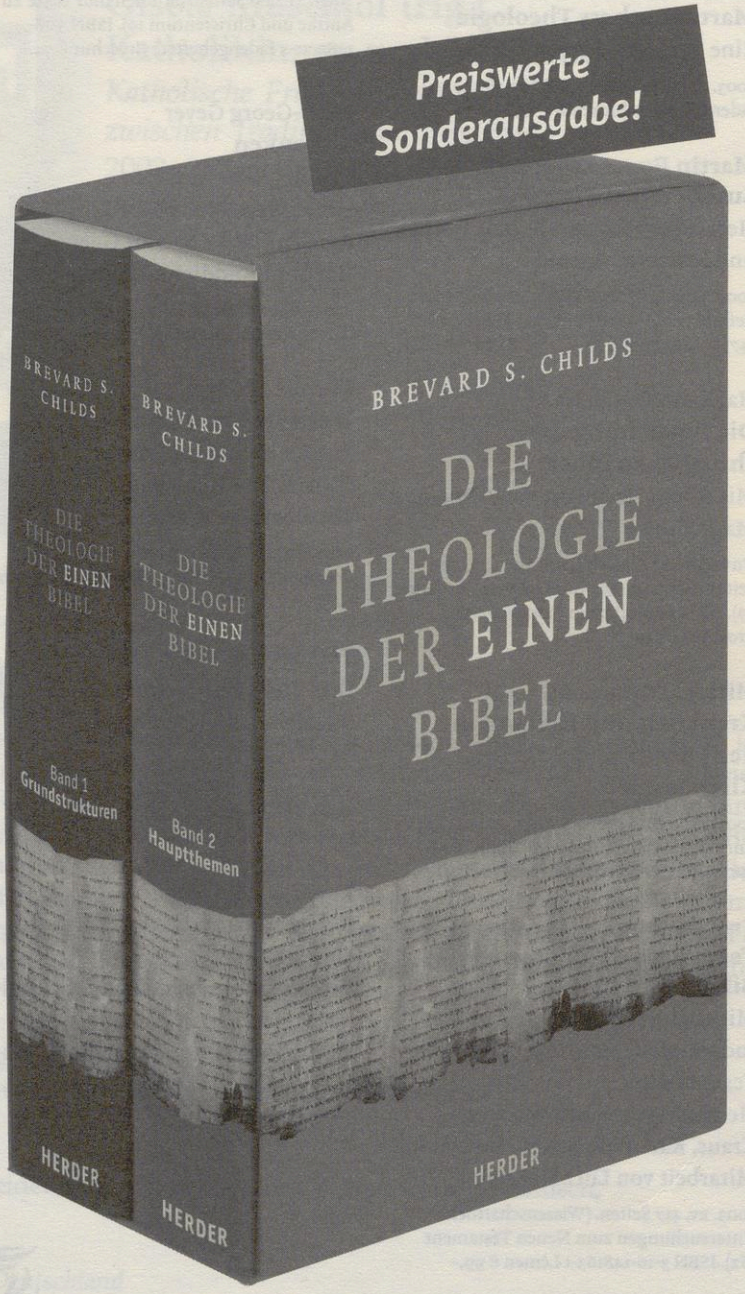
Mohr Siebeck
Postfach 2040
D-72010 Tübingen

Fax 07071 / 51104
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

Aktuelle Informationen per e-mail – jetzt anmelden unter www.mohr.de/form/eKurier.htm

Maßstäbe

Ein Meilenstein der Schriftauslegung



Brevard S. Childs

Die Theologie der einen Bibel

Sonderausgabe in zwei Bänden

Bd. 1: Grundstrukturen
Bd. 2: Hauptthemen
Je 15,1 x 22,7 cm,
zwei Bände, kart.,
in Schmuckkassette,
zusammen 912 Seiten
€ 38,– */SFr 65.30 /€[A] 39,10*
ISBN 3-451-27899-5

„Die Theologie der einen Bibel" ist die theologische Summe eines der bekanntesten Exegeten der Gegenwart – ein international Maßstäbe setzendes Werk. Es bündelt die neuesten Forschungsergebnisse und bietet zugleich einen neuen, umfassenden Zugang zur Biblischen Theologie, der den hermeneutischen Bruch zwischen alt- und neutestamentlicher Theologie überwindet. Eine kühne Gesamtdarstellung Biblischer Theologie, die in beispielloser Weise ganzheitliches Lesen der Bibel demonstriert. Ein Meilenstein für die Exegese und eine nahezu unerschöpfliche Quelle für alle, denen die Bibel am Herzen liegt.

Europreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung · Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung.

www.herder.de

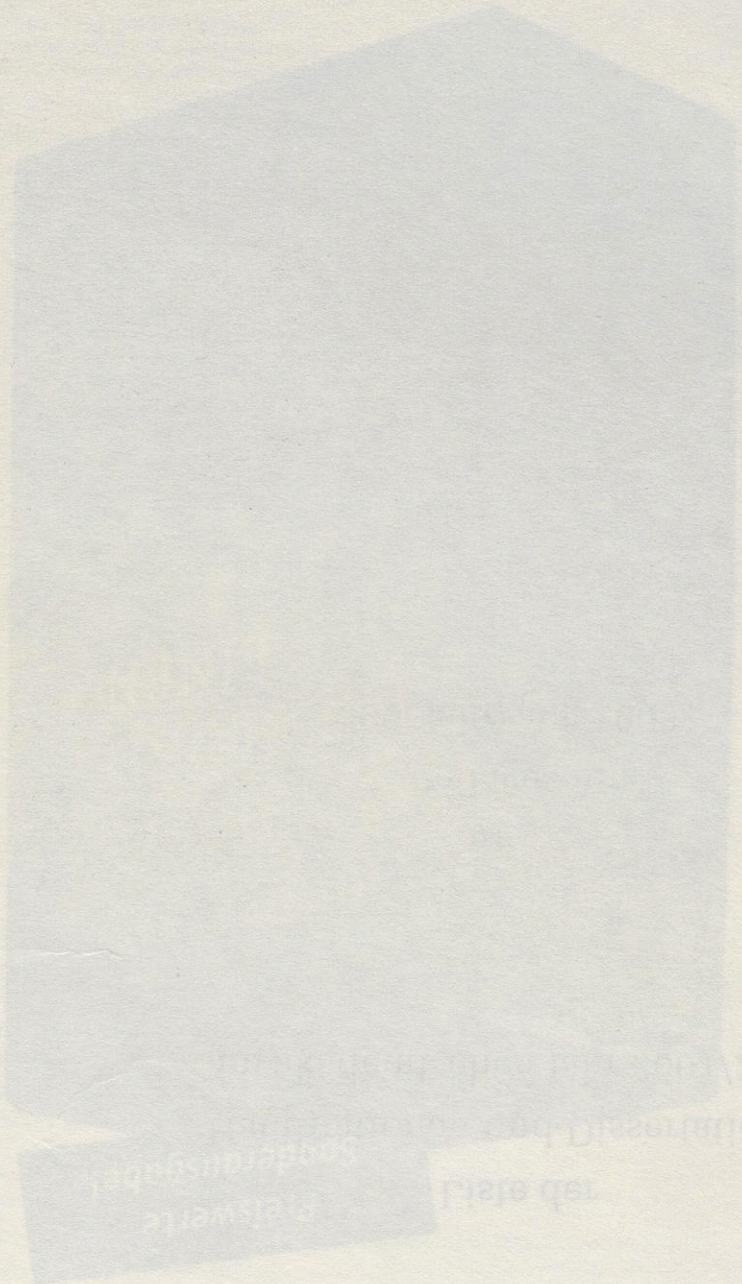
HERDER

THEOLOGISCHE REVUE

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

Liste der Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 2001/2002

Beilage zum
99. Jahrgang 2003



Dissertationen im akademischen Jahr 2001/2002

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Anazodo, Alfred: Christians and Muslims at Prayers. A Comparative study of Public-Liturgical Worship of Christians and Muslims based on the Roman Liturgy of the Hours (Liturgia Horarum and the Mantadery Islamic Daily Prayers [Salat]) (Franz Kohlschein / Peter Wünsche)

Bieber, Marianus: Theologie der Innerlichkeit. Zur philosophischen Begründung von Glauben und Offenbarung aus den Differenzsymptomen von Raum und Zeit (Wolfgang Klausnitzer / Peter Wünsche)

Friedrich, Andrea M.: Kirche als Gemeinschaft der Befreiung. Vergleich und Zusammenführung der ekklesiologischen Ansätze der Befreiungstheologie bei Leonardo Boff und der feministischen Theologie bei Rosemary Radford Ruether und Elisabeth Schüssler Fiorenza (Georg Kraus / Marianne Heimbach-Steins)

Herberhold, Mechthild: Die Auswirkungen der Rede von ‚verschiedenen Kulturen' auf die Lebensbedingungen alter türkischer Frauen in Deutschland. Eine moraltheologische Untersuchung zum Ethos in der Dominanzbevölkerung (Volker Eid / Marianne Heimbach-Steins)

Neimes, Karl: Alexander Müller (1784–1844). Kirchenrechtliche Positionen eines „protestantischen" Katholiken (Alfred E. Hierold / Peter Bruns)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Hug, Walter: Johann Jacob Rambach (1693–1735). Religionspädagoge zwischen den Zeiten (K. Dienst / K. Wegenast / W. Lienemann)

Nägeli, Markus: Die reformierte „Berner Kirche" und die Anthroposophen (W. Thiede / M. George / R. Dellsperger)

Kirchl. Hochschule Bethel

Suk, Won Sik: Erzählte Welt und erfahrbare Wirklichkeit. Zu den Heilungen und Exorzismen Jesu im Markusevangelium (Andreas Lindemann / François Vouga)

Fak. für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie der Univ. Bielefeld

– keine –

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Chung, Ki-Cherl: Das Zeitproblem in der Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Eschatologie (Christian Link / Christofer Frey)

Kim, Yong Sun: Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie (Christian Link / Erich Geldbach)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Farcas, Lucian: Die soziale Dimension der Metanoia. Bekehrung aus der sozialen Sünde und Wandel der schuldhaften Strukturen (Hans Kramer / Joachim Wiemeyer)

Kaulig, Ludger: Ebenen des christlich-islamischen Dialogs. Beobachtungen und Analysen zu den Wegen einer Begegnung (Hermann Josef Pottmeyer / Adel Theodor Khoury)

Specker, Tobias: Einen anderen Gott denken? Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion (Hermann Josef Pottmeyer / Markus Knapp)

Winterkamp, Klaus: Die Bischofskonferenz zwischen ‚affektiver' und ‚effektiver Kollegialität'. Zur Genese zweier Redeweisen in der theologischen Diskussion um das Verhältnis von Bischofskonferenz und Kollegialität (Hermann Josef Pottmeyer / Heinrich Reinhardt)

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Brenner, Christian: Der Computer als Medium im Religionsunterricht? Ein Beitrag zur Mediendidaktik im Zeitalter von Multimedia (Hans-Dieter Bastian / Michael Meyer-Blanck)

Cheon, Byung-Suk: Zur Entwicklung und Begründung der koreanischen Indigenisierungstheologie (Gerhard Sauter / Marin Honecker)

Choi, Kwang-Hyun: Konflikte in der Kirchengemeinde in systemischer Perspektive. Von der Relevanz des systemischen Denkens für die Konfliktseelsorge und für die Wahrnehmung von Beziehung und Kommunikation im deutschen und koreanischen Presbyterium (Eberhard Hauschildt / Michael Meyer-Blanck)

Kück, Cornelia: Zwischen DEG und EKG: Die Entwicklung der Gesangbucharbeit unter dem Einfluß von Christhard Mahrenholz und Oskar Söhngen in der Zeit des Nationalsozialismus (Heiner Faulenbach / Michael Meyer-Blanck)

Mack, Ulrich: Die Bedeutung der Scham in der Seelsorge – Scham die Nachtseite der Liebe (Reinhard Schmidt-Rost / Eberhard Hauschildt)

Reichert, Andreas: Das Verständnis der Taufe im 1. Korintherbrief (Wolfgang Schrage / Michael Wolter / Wolfram Kinzig)

Seelbach, Larissa Carina: „Das weibliche Geschlecht ist ja kein Verbrechen…" Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin (Gerhard Sauter / Wolfram Kinzig / Morwenna Ludlow)

Stogiannidis, Athanassios: Bildungstheorien im Vergleich. Eine Untersuchung zum Verhältnis von evangelischer und orthodoxer Religionspädagogik (Michael Meyer-Blanck / Eberhard Hauschildt)

Theissen, Henning: Konzeptionen evangelischer Eschatologie seit Schleiermacher unter besonderer Berücksichtigung ihrer Wahrnehmung des Judentums (Gerhard Sauter / Günter Bader)

Zimmermann-Oertel, Holger: Gesucht wird: Gott? Jugend, Identität und Religion im Bedingungsfeld der Spätmoderne. Eine qualitativ-empirische Studie zur Situation in den alten und neuen Bundesländern (Michael Meyer-Blanck / Eberhard Hausschildt)

FB Gesellschaftswissenschaften, Phil. und Theol. (14) der Univ. Dortmund

Fidler, Rudolf: „Rosenkranzaltar und Scheiterhaufen" – Entstehungsbedingungen und Funktionen des Rosenkranzretabels von 1631 in der Probsteikirche St. Walburga zu Werl / Westfalen im Umfeld von Konfessionspolitik, Marienfrömmigkeit und Hexenverfolgung (Detlev Dormeyer / Norbert Mette)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Babo, Markus: Kirchenasyl – Kirchenhikesie. Eine Untersuchung zur Relevanz eines historischen Modells im Hinblick auf das Asylrecht der Bundesrepublik Deutschland (Antonellus Elsässer / Konstantin Maier)

Noll, Raymund: Die marieologischen Grundlagen im exegetischen Werk des Cornelius a Lapide (1567–1637) (Michael Seybold / Erwin Möde)

Sottopietra, Paolo Giovanni: Dieses gemeinsame Wissen, das aus der Taufe kommt. Der christliche Weg aus den Aporien der autarken Vernunft im Werk von Joseph Ratzinger (Michael Seybold / Norbert Fischer)

Maciejewski, Andrzej: Der Mensch – Gottes Geschöpf. Seine Würde und sein Elend nach Wolfhart Pannenberg (Alfred Gläßler / Christoph Böttigheimer)

Theologische Fakultät Erfurt

Hoffmann, Alfred: Gottloser Atheismus. Untersuchungen zu Theorie und Praxis des Atheismus im Marxismus-Leninismus der Deutschen Demokratischen Republik (Konrad Feiereis / Michael Gabel)

Wanitschke, Matthias: Methoden und Menschenbild des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR (Konrad Feiereis / Lothar Ullrich)

Evangelisch-Theologische Fakultät, Erlangen

Becker, Eve-Marie: Schreiben und Verstehen. Paulinische Briefhermeneutik im zweiten Korintherbrief (Oda Wischmeyer / Mechthild Habermann)

Benga, Daniel: David Chytraeus (1530–1600) als Erforscher und Wiederentdekker der Ostkirchen. Seine Beziehungen zu orthodoxen Theologen, seine Erforschungen der Ostkirchen und seine ostkirchlichen Kenntnisse (Karl Christian Felmy / Berndt Hamm)

Schwambach, Claus: Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozeß. Die Eschatologie M. Luthers im kritischen Gespräch mit der Eschatologie südamerikanischer römisch-katholischer Befreiungstheologie von L. Boff und J. B. Libânio. Überlegungen zur ökumenischen Verantwortung christlicher Hoffnung (Reinhard Slenczka / Hermann Brandt)

Ocoleanu, Picu-Nelu: Politische Mahlzeiten und Gesellschaftsverträge. Eine theologische Topographie der Öffentlichkeit (Hans G. Ulrich / Wolfgang Schoberth)

Rank, Adolf: Die Gegenreformation in der Stadt Sulzbach (Fürstentum Pfalz-Neuburg) 1627–1649 und ihre Auswirkungen auf die Bevölkerung (Berndt Hamm / Hanns Christof Brennecke)

Körner, Wolfgang: Spannungsfeld Kirchenmusik. Musik im Raum der ev. Kirche in Deutschland 1945–2001 (Konrad Klek / Johannes Lähnemann)

FB Kath. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt/M.

Affam, Rafael Mbanefo: Traditional Healing of the Sick in Igboland – Nigeria (Thomas Schreijäck / Bernd Trocholepczy)

Fletcher, Hilde Juliane: Die Eschatologien von Karl Rahner und Paul Schütz. Ein Vergleich. (Hans Kessler / Heinrich Ott)

Ochs, Andreas: Um der Reichskirche Schlüssel. Die Bemühungen Johann Philipp und Franz Georg von Schönborns um den Wormser Bischofsstuhl untersucht an ihren Werbungen um die Voten der Domherrn (Klaus Wittstadt / Wolfgang Weiß)

Offor, Joseph Okechukwu: Community Radio and its Influence in the Society: The Case of Enugu / Nigeria (Johannes Hoffmann / Obiora F. Ike)

Prömper, Johannes: Emanzipatorische Männerbildung in der Kirche. Grundlagen und Orientierungen zu einem geschlechtsspezifischen Handlungsfeld (Michael Raske / Paul Michael Zulehner / Thomas Schreijäck)

Rao, Anand R.: Soteriologies of India and their role in the perception of disability. A comparative transdisciplinary overview with reference to Hinduism and Christianity in India (Franz Kaspar / Michael Raske)

Wagener, Hermann Josef: Entwicklung lebendiger Religiosität. Die psychodynamische Basis religiöser Entwicklung – unter besonderer Berücksichtigung des strukturgenetischen Ansatzes von Fritz Oser / Paul Gmünder (Thomas Schreijäck / Hans-Georg Ziebertz)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg/Br.

Burkard, Joachim: Schulpastoral als Beitrag zur Schulkultur. Eine theologisch-pneumatologische Handlungsorientierung (Werner Tzscheetzsch / Paul Wehrle)

Eich, Klaus Gerd: Der Einsatz Pastoraler Mitarbeiter des Bistums Trier in der Schule. Ein religionspädagogischer Entwurf und ein empirischer Beitrag zur Rezeption und Evaluation von Qualitätsmanagementsystemen für Religionsunterricht und Seelsorge (Werner Tzscheetzsch / Norbert Glatzel)

Gnädinger, Stefan: Vorsehung. Ein religionsphilosophisches Grundproblem bei Johann Gottlieb Fichte (Hansjürgen Verweyen / Wilhelm Metz)

Loos, Stephan: Religion als Freiheit. Eine hermeneutische Phänomenologie der Religion nach Klaus Hemmerle (Bernhard Casper / Markus Enders)

Robrecht, Josef: „Woher kommt mir Hilfe?" Empirische Studie zur Religiosität seelisch leidender Menschen am Beispiel 25–40jähriger Männer in Psychotherapie (Heinrich Pompey / Hubert Windisch)

Rüdiger, Andreas: Leistung und Macht in der Kirche. Eine ekklesiologische Studie zu „munus regendi" und „sacra potestas" – ausgehend von der Kirchengewalt in den Frühschriften Klaus Mörsdorfs (Peter Walter / Hartmut Zapp)

Rumstadt, Almut: Frauen als Seelsorgerinnen. Die Entwicklung des Berufs „Seelsorgehelferin", dargestellt am Lebenswerk von Margarete Ruckmich (1894–1985) (Hubert Windisch / Paul Wehrle)

Schmid, Hansjörg: Gegner im 1. Johannesbrief? Zu Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem (Lorenz Oberlinner / Ludger Schenke)

Scholz, Ruth Maria: Die Diskussion um die Euthanasie. Zu den anthropologischen Hintergründen einer ethischen Fragestellung (Eberhard Schockenhoff / Heinrich Pompey)

Stolle, Thomas: Succesio gloriosa. Die Märtyrerfrömmigkeit der Donatisten nach den hagiographischen Zeugnissen (Karl Suso Frank / Lorenz Oberlinner)

Sumarko, Adrianus: Offenbarungstheologie als Vermittlungstheologie und ihre Konsequenzen für einige Aspekte des Kirchenverständnisses. Untersuchungen zur Theologie von Edward Schillebeeckx (Peter Walter / Helmut Hoping)

Wolfers, Melanie: Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft. Der fundamentalethische Entwurf von Klaus Demmer (Eberhard Schockenhoff / Gisbert Greshake)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Büchel Sladkovic, Angela: „Warten auf Gott." Simone Weil zwischen Rationalismus, Mystik und Politik (Guido Vergauwen)

Daguet, François: Finis omnium ecclesia. Le dessein de Dieu sur la société des créatures spirituelles chez saint Thomas d'Aquin (Benoît D. de La Soujeole)

Dal Corso, Zeno Marco: Il dono della terra. Protagonismo etico e religioso dei contadini brasiliani (Roger Berthouzoz)

De Ena Tardi, Jean Emmanuel: Le conflit des interprétations sur le sens du Cantique des Cantiques. Essai théorique et pratique d'une herméneutique articulée du sens au texte: sens textuel, sens directionnel et cadre du texte (Adrian Schenker)

Dessues des Cerou, Henri-Marie: Une vraie dévotion à la Sainte Vierge, dans l'acquisition et la conservation de la sagesse éternelle selon Saint Louis Grignion de Montfort (Servais Pinckaers)

Giroud, Nicole: Une mosaique de fr. Bartolomé de Las Casas. Une histoire de la réception de Las Casas, OP (1484–1566) dans l'histoire , la littérature, l'art, la théologie et la société (Guido Vergauwen)

Kiessling, Klaus: Seelsorge bei Seelenfinsternis. Depressive Anfechtung als Provokation diakonischer Mystagogie (Leo Karrer)

Levy, Antoine: Le créé et l'incréé chez S. Maxime le Confesseur et S. Thomas d'Aquin. Aux sources de la question palamite (1341 / 1241) (Gilles Emery)

Luzzatto, Franco: Organisationskommunikation und -struktur der katholischen Kirche Schweiz – Bedingungen für ein Ende der Stagnationskrise. Analyse der Organisationskommunikationsstruktur sowie Inhaltsanalyse der lehramtlichen Programmatik und der Bettagsmandate in der Schweiz von den 1880er Jahren bis zum Ende des 20. Jahrhunderts (Leo Karrer)

Mayer, Rupert Johannes: De veritate: Quid est? Vom Wesen der Wahrheit. Ein Gespräch mit Thomas von Aquin. Anmerkungen zum Seinsdenken Martin Heideggers (Barbara Hallensleben)

Oliva, Adriano: Le prologue du commentaire de Thomas d'Aquin au Livre des Sentences de Pierre Lombard. Etude critique, édition du texte et commentaire partiel (Jean-P. Torrell)

Peng-Keller, Simon: Gottespassion in Versunkenheit. Die psychologische Mystikforschung Carl Albrechts aus theologischer Perspektive (Guido Vergauwen)

Pfammatter, Thomas: Geschiedene und nach Scheidung wiederverheiratete Menschen in der katholischen Kirche. Kriteriologische Fundamente integrierender Praxis (Marc Donzé)

Simbanduku, Célestin: YHWH, les Dieux et les Anges. Permanence du polythéisme dans la religion de la Bible (Adrian Schenker)

FB Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

Barnbrock, Chr.: Der Himmel auf Erden und eine Heimat in der Fremde – Eine Untersuchung der Predigten Carl Ferdinand Wilhelm Walthers (1811–1887) im Kontext deutscher Auswanderergemeinden in den USA (M. Josuttis / J. Hermelink)

Krüger, T.: Empfangene Allmacht. Die Christologie Tilemann Heshusens (1527–1588) (J. Baur / Th. Kaufmann)

Lüdemann, J.: August Mylius (20.11.1819–21.2.1887) und zentrale Elemente deutscher lutherischer Missionsarbeit in Indien im 19. Jahrhundert (M. Tamcke / J. Martikainen)

Reuter, R.: Textvergleichende und synoptische Arbeit an den Briefen des Neuen Testaments. Geschichte – Methodik – Praxis. Textvergleich Kolosser- und Philemonbrief (B. Schaller / H. Stegemann)

Stäblein, Chr: Predigt als Wortwechsel im Gegenüber. Die Homiletische Theoriebildung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Horizont der Erinnerung an den Holocaust zwischen eigenem Auftrag und jüdischem Gegenüber. Systematisch-homiletische Überlegungen in praktisch theologischer Absicht (M. Josuttis / Chr. Bizer / H.-J. Becker)

Voigt, Chr.: Der englische Deismus in Deutschland: von der Zeitschrift zum Kompendium. Eine Studie zur Rezeption englisch-deistischer Literatur in Deutschland im 18. Jahrhundert (E. Mühlenberg / M. Ohst)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

– keine –

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Cristescu, Vasile: Die Anthropologie und ihre christologische Begründung bei Wolfhart Pannenberg und Dumitru Staniloae (Michael Welker / Christoph Schwöbel)

Munteanu, Daniel: Die Pneumatologien Jürgen Moltmanns und Dumitru Staniloaes (Michels Welker / Theo Sundermeier)

Obenauer, Andreas, Too much heaven? Religiöse Popsongs . Jugendliche Zugangsweisen – Chancen für den Religionsunterricht (Heinz Schmidt / Hartmut Rupp)

Petersen, Nils: Geistigbehinderte Menschen. Ihre Stellung im Gefüge von Gesellschaft, Diakonie und Kirche. Eine Diakoniewissenschaftliche Studie (Theodor Strohm / Heinz Schmidt)

Rolf, Sibylle: Vom Sinn zum Trost. Kritik einer an grundsätzlicher menschlicher Autonomie orientierten Poimenik unter der Perspektive der theologischen These des *servum arbitrium* (Christian Möller / Wilfried Härle)

Stricker, Nicola: Die maskierte Theologie von Pierre Bayle (Heimo Hofmeister / Gerhard Besier)

FB I der Univ. Hildesheim

– keine –

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

Ezeh, Uchenna Anthony: Jesus Christ the Ancestor. An African Contextual Christology in the Light of the Major Dogmatic Christological Definitions of the Church from the Council of Nicea (325) to Chalcedon (451) (Lothar Lies / Franz Weber)

Fiechter-Alber, Elmar: Welche Ethik in der Schule? Hermeneutische Grundlagen ethischen Lernens aus Anlaß des Schulversuches „Ethik" in Österreich (Matthias Scharer / Wolfgang Palaver)

Koditthottam, George: Inter-religious Marriage and Indissolubility. Jesus' Prohibition of Divorce: A Law for Christians or a Gospel Challenge for All? (Hans Rotter / Franz Weber)

Leku Owiko, Robert: Rights, Equality and Dignity of Spouses in the Context of African Customary Marriage; with special Reference to the Madi of Uganda. A critical Analysis in the Light of the Church's Teaching on Conjugal Morality (Hans Rotter / Wolfgang Palaver)

Maniangat, Joseph: J. G. Fichtes Ringen um das Absolute. Die Entwicklung seiner Gotteslehre (Emerich Coreth / Siegfried Battisti)

Mgimwa, Cephas: Sakramentale Heilserfahrung im schwarzafrikanischen Kontext. Sakramentale Heilserfahrung durch Wiederentdeckung der Heilsdeutung der Symbole in der schwarzafrikanischen Weltanschauung und Findung der afrikanischen christlichen Identität (Karl Neufeld / Lothar Lies)

Mrcela, Jadranka: Ist das eucharistische Geheimnis lebensrelevant? Grundfragen einer Eucharistiekatechese im ekklesiologischen Kontext Kroatiens (Matthias Scharer / Franz Weber)

Paganini, Simone: Der Weg zu Frau Zion, Ziel unserer Hoffnung. Aufbau, Kontext, Sprache, Kommunikationsstruktur und theologische Motive in Jes 55, 1–33 (Georg Fischer / Martin Hasitschka)

Prettenthaler, Monika: Ökumene-Lernen im Religionsunterricht. Anspruch auf Resonanz? (Matthias Scharer / Grigorios Larentzakis)

Rayappan, Arasakumar: The Divine Struggle: Divine – Cosmic –human Relationship in Jer IX (Georg Fischer / Martin Hasitschka)

Schwarz, Detlef: Schneeflocken im Frühling. – Das Kind im Krankenhaus – ein pastoraltheologisches Modell als Plädoyer für eine praxisorientierte Klinikseelsorge für Kinder oder Kinder in unseren Händen (Franz Weber / Stephan P. Leher)

Skorulski, Krzystof: „Den Seelen helfen." Pastoraltheologische Ansätze der frühen Jesuiten. (Franz Weber / Martin Hasitschka)

Solo Kewuta, Markus: Gottesbild in Ostflores zwischen Tradition und Jesus Christus (Karl Neufeld / Franz Weber)

Solomon, Paul: Wer nicht gegen uns ist, ist für uns. Impulse für die Arbeit mit Jugendgruppen in der Diözese Iasi (Rumänien) (Franz Weber / Hans Rotter)

Tiankavana, Odilon: Die Bedeutung des Herzens und der Affektivität in der Ethik im madagessischen Kontext (Hans Rotter / Hans Goller)

Troyer, Franz: Gott sucht den Menschen. Der Hirte, die Frau und der Vater in Lukas 15 als Metapher für den Gott Jesu Christi (Martin Hasitschka / Georg Fischer)

Wandinger, Nikolaus: Sünde als Grundbegriff einer Heuristik für eine theologische Anthropologie. Impulse aus der Theologie K. Rahners und R. Schwagers (Raymund Schwager / Roman Siebenrock)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Schurig, Sebastian: Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria, dargestellt an seiner Schrift, de adoratione et cultu in spiritu et veritate (Christoph Markschies / Volker Leppin / Jürgen Hammerstedt)

Seysen, Christian: Wissen und Religion – Studien zum Programm der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie in Schleiermachers Dialektik und zu seinen Implikationen für die Religionstheorie (Michael Trowitzsch / Reiner Anselm / Martin Ohst)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Ilgner, Christoph: Die neutestamentliche Auslegungslehre des Johann August Ernest (1707–1781). Ein Beitrag zur Erforschung der Aufklärungshermeneutik (Marin Petzoldt)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Rutishauser, Christian M.: Halachische Existenz. Philosophisch-theologische Deutung des jüdisch-orthodoxen Daseinsvollzugs in den Schriften von Josef Dov haLevi Soloveitchik (1903–1993) (Clemens Thoma / Verene Lenzen)

FB Ev. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

Krieg, Carola: Megilla. Text, textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar des Toseftatraktats Megilla (Günter Mayer / Leo Trepp)

Omerzu, Heike: Der Prozeß des Paulus nach dem Bericht der Apostelgeschichte des Lukas. Eine exegetisch-rechtshistorische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der früheren forensischen Konflikte des Paulus sowie der spezifischen Rechtsverhältnisse in der Zeit des frühen Prinzipats (Friedrich W. Horn, Otto Böcher)

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Bauer, Gerd: „NLP in der Kirche". Eine praktisch-theologische Untersuchung zur Anwendung der Methodik des Neurolinguistischen Programmierens (NLP) in kirchlichen Handlungsfeldern (Gerhard Marcel Martin / Horst Schwebel)

Franz, Matthias: Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6f) und ihre parallelen Aussagen im Alten Testament und seiner Umwelt (Rainer Kessler / Jörg Jeremias)

Gemeinhardt, Peter: Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter (Wolfgang Bienert / Wolfgang Hage)

Morgenstern, Andrea: „Als ob nichts gewesen wäre". Schuldempfinden und Scham: Phänomenologische und theoretische Untersuchungen zur Trauer nach einem perinatalen Tod (Dietrich Stollberg / Ulrike Wagener-Rau)

Rahn, Markus: Die Entstehung des Armenischen Patriarchats von Konstantinopel (Wolfgang Hage / Wolfgang Bienert)

Schmelz, Georg: Kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka. (Wolfgang Bienert / Wolfgang Hage)

Überschär, Ellen: Kirchliche Jugendarbeit im östlichen Deutschland 1945–1961. Eine zeitgeschichtliche Untersuchung ihrer kirchen- und jugendpolitischen Bedingungen, ihrer Organisationsgeschichte und ihrer inhaltlichen Konzeption (Jochen-Christoph Kaiser / J. Henkys)

Weissenborn, Thomas: Dignitatis humanae: Die römisch-katholische Position zur Religionsfreiheit: Entwicklung – ökumenische Einordnung – Würdigung (Reinhard Frieling / Hans-Martin Barth)

Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Burkhardt, Friedemann Wilhelm: Christoph Gottlob Müller und die Anfänge des Methodismus in Deutschland im Spannungsfeld Württemberg – London – Nordamerika (Klaus Koschorke / Martin Wallraff)

Hackbarth-Johnson, Christian: Interreligiöse Existenz. Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (O.S.B.) / Swami Abhishiktananda (Michael von Brück / Klaus Koschorke)

Morgenroth, Matthias: „Weihnachts-Christentum". Gestaltwandel des Christ-Festes in der bürgerlichen Moderne (Hermann Timm)

Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Bielinski, Krzystof: Prophet im Widerspruch. Eine narrativ-sozialgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23,6–12 (Joachim Gnilka / Hans-Josef Klauck)

Daniel, Roberto Francisco: Gegen das Vergessen: Aufarbeitung der Vergangenheit im Filmwerk von Steven Spielberg (Alois Baumgartner / Ludwig Mödl)

Hwang, Chihon: Katholisch-theologisches Schrifttum im Spiegel der Kritik der „Theologischen Literaturzeitung" in der Zeit der Redaktion Adolf Harnacks (1881–1910) (Manfred Weitlauff / Ludwig Mödl)

Jehle, Irmengard: Der Mensch unterwegs zu Gott. Die Wallfahrt als religiöses Bedürfnis des Menschen – aufgezeigt am Marienwallfahrtsort Lourdes (Ehrenfried Schulz / Ludwig Mödl)

Ndubuisi, Luke: Paul's Concept of Χαρισμα in 1 Corinthians. With Emphasis on Nigerian Charismatic Movement (Hans-Josef Klauck / Franz Laubl)

Oberkofler, Friedrich: An den Wurzeln des Glaubens: zu Gott, zu sich und zur Welt finden. Kardinal Giacomo Lercaro von Bologna (1891–1976). Leben, Werk, Bedeutung (Ehrenfried Schulz / Ludwig Mödl)

Podlech, Stefan: DISCRETIO. Zur Hermeneutik der religiösen Erfahrung bei Dionysius dem Kartäuser (Ulrich Horst / Marianne Schlosser)

Pouliot, Francois O. P.: Deus in omnibus intime operatur. Contexte et enjeux théologiques de la doctrine du miracle chez Thomas d'Aquin (Ulrich Horst / Marianne Schlosser)

Raggenbass, Niklas OSB: „Harmonie und schwesterliche Einheit zwischen Bibel und Vernunft". Ein exegetisches Programm im Spannungsfeld von Stabilitas loci und vernetzter Kommunikation. Die Benediktiner des Klosters Banz: Publizisten und Wissenschaftler in der Aufklärungszeit (Manfred Görg / Ehrenfried Schulz)

Schnabl, Beatrix: Umgang mit Übergang. Konzeption der Frauenrollen in Mk 15,40f. 47; 16,1–8 un Lk 23,49. 55f.; 24,1–12 im Spannungsfeld von Kontinuität, Liminalität und Lebenswelt (Franz Laub / Hans-Josef Klauck)

Schröcker, Hubert: Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham (Richard Heinzmann / Martin Thurner)

Strötz, Jürgen: Franz Leopold Freiherr von Leonrod (1827–1905), Bischof von Eichstätt (1867–1905) (Manfred Weitlauff / Ludwig Mödl)

Willi, Konrad: Pastoral der Sterbebegleitung im Kloster der Barockzeit. Dargestellt im Spiegel der „Ars moriendi" – Literatur der Bibliothek von St. Walburg, Eichstätt (Ludwig Mödl / Ehrenfried Schulz)

Augustana-Hochschule d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau

– keine –

FB 1 der Univ./Gesamthochschule Paderborn

Van den Berg, Gundula: Gebrochene Variationen. Beobachtungen und Überlegungen zu Figuren der Hebräischen Bibel in der Rezeption von Elie Wiesel (Jürgen Ebach / Bernhard Lang / Albert H. Friedlander)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Ludwig, Igor: Erörterung des Verhältnisses zwischen Platonismus und Christentum am Gegenstand der menschlichen Seele bei Gregor von Nyssa (Heinrich Holze / Udo Kern / John Dillon)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Armbruster, Jörg Ernst: Studien zu Luthers Bibelvorreden (O.Bayer / P. Stuhlmacher)

Back, Frances: Verwandlung durch Offenbarung. 2Kor 2,14 – 4,6 im Kontext paulinischer sowie jüdisch-hellenistischer und paganer Texte (H. Lichtenberger / P. Stuhlmacher)

Baun, Thomas: Katalektik. Eine Erkenntnistheorie in Weiterentwicklung des Erkenntnisansatzes von Friedrich Nietzsche und ihre Gültigkeit als katalektische Theologie für die Rede vom Wort Gottes (J. Moltmann / G. Figal)

Beutel, Eckart: Individuelle Religiösität und institutionalisierte Religion bei Theodor Fontane. Eine praktisch-theologische Untersuchung (V. Drehsen / H. M. Müller)

Herghelegiu, Monica-Elena: Studien zur Christologie der Johannesoffenbarung (P. Stuhlmacher / H. Lichtenberger)

Janssen, Bernd-Holger: Die Inkarnation und das Werden der Menschheit. Eine Interpretation der Weihnachtspredigten Friedrich Schleiermachers im Zusammenhang mit seinem philosophischen System (E. Herms / V. Drehsen)

Kliss, Oliver: Religion – Religionsunterricht – Schulentwicklung. Die preußische Volksschule im Spiegel von Kirchen, Lehrerverbänden, politischen Parteien, Pädagogik und Religionspädagogik zwischen 1870 und 1918 (F. Schweitzer / V. Drehsen)

Kuhn, Dieter: Metaphysik und Geschichte. Zur Theologie Ernst Lohmeyers (O. Bayer /G. Jeremias)

Leonhardt, Stefan: „Zwei schlechthin unausgleichbare Auffassungen des Mittelpunktes der christlichen Religion". Ignaz Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation, ihrer Lehre und deren Folge in seiner ersten Schaffensperiode (D. Wendebourg / U. Köpf)

Schaede, Stefan: Stellvertretung – was ist das? Studien zur lateinischen Vorgeschichte des Ausdrucks Stellvertretung und zu den Anfängen seiner Etablierung in soteriologischem Zusammenhang (E. Jüngel / O. Hofius)

Wiemer, Axel: „Mein Trost, Kampf und Sieg ist Christus". Martin Luthers eschatologische Theologie nach seinen Reihenpredigten zu 1Kor 15 (1532/33) (O. Bayer / U. Köpf)

Willi, Hans-Peter: Unbegreifliche Sünde. „Die christliche Lehre von der Sünde" als Theorie der Freiheit bei Julius Müller (1801–1878) (E. Jüngel / G. Henning)

Inst. für Kath. Theol. der Hochschule Vechta

– keine –

Kirchl. Hochschule Wuppertal

Denker, Jochen: Das Wort wurde jüdischer, messianischer Mensch. Die Theologie Karl Barths und des Johannes-Prologs (Bertold Klappert / Johannes von Lüpke)

Petracca, Vincenzo: Gott und das Geld. Die Besitzethik des Lukasevangeliums (Kurt Erlemann / Martin Karrer)

Schmitt-Pridik, Ursula: Hoffnungsvolles Alter(n). Praktisch-Theologischer Versuch einer gerontologischen Bibelauslegung (Michael Klessmann / Christine Reents)

Brunk, Yvonne: „ denn Christus ist in seinem Wort und Zusage". Untersuchungen zur Tauftheologie Johannes Bugenhagens anhand ausgewählter Druckschriften ab 1525 (Hellmut Zschoch / Manfred Schulze)

Rüsen-Weinhold, Ulrich: Der Spetuagintapsalter im Neuen Testament. Eine textgeschichtliche Untersuchung (Martin Karrer / Klaus Haacker / Siegried Kreuzer)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich

Voss, Florian: Die entsoteriologisierte Vernunft. Die Begründung des Glaubens durch das Wort vom Kreuz als Begrenzung und Begreifung der menschlichen Vernunft. Eine Untersuchung zum 1. Korintherbrief (Hans Weder)

Gebhard, Rudolf: Der Weg zur Bekenntnisfreiheit. Der Apostolikumstreit in den Reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert (Alfred Schindler)

Habilitationen im akademischen Jahr 2001/2002

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

– keine –

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

– keine –

Kirchl. Hochschule Bethel

Schmid, Ulrich: „Unum Ex Quattor" Genealogie und Rezeption von Evangelienharmonien am Beispiel der lateinischen Tatianüberlieferung (Matthais Benad / August den Hollander / Andreas Lindemann)

Fak. für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie der Univ. Bielefeld

– keine –

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Hübner, Jörg: „Globalisierung – Herausforderung für Theologie und Kirche. Perspektiven einer menschengerechten Weltwirtschaft" (Traugott Jähnichen / Christofer Frey)

Schäfer, Heinrich: „Theologie und Religion: Praxeologische Untersuchungen zu zwei zentralen Themen der ökumenischen Forschung" (Erich Geldbach / Konrad Raiser / Christofer Frey)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

– keine –

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Harbeck-Pingel, Bernd: Gesellschaft und Reich Gottes. Studien zur Alterität, Kommunikation und Handlung (Konrad Stock / Günter Bader)

Pohl-Patalong, Uta: Parochialität und Nichtparochialität im Konflikt. Eine Untersuchung kirchlicher Strukturprinzipien (Eberhard Hauschildt / Reinhard Schmidt-Rost)

FB Gesellschaftswissenschaften, Philosophie und Theologie (14) der Univ. Dortmund

– keine –

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Naab, Erich: Die Gegenwart Gottes in der Gnade nach Eichstätter Theologen im 19. Jahrhundert. (Michael Seybold / Alfred Gläßler)

Theologische Fakultät Erfurt

– keine –

Evangelisch-Theologische Fakultät Erlangen

Freudenberg, Matthias: Verschiedene wissenschaftliche Veröffentlichungen (Alasdair Heron / Walter Sparn / Christian Link)

Markus: Jüngerschaft im Reich des Menschensohnes. Ein Beitrag zur Eschatologie des Matthäusevangeliums (Jürgen Roloff / Otto Merk / Wilhelm Pratscher)

FB Kath. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt/M.

– keine –

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg/Br.

Schaupp, Walter: Gerechtigkeit im Horizont des Guten. Zur Bedeutung des hermeneutischen Denkens Charles Taylors für eine Ortsbestimmung der Moraltheologie im Kontext moderner Gesellschaft (Eberhard Schockenhoff / Markus Enders)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

– keine –

FB Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

Kleffmann, T.: Zum theologischen Begriff des Lebens. Nietzsche und die evangelische Theologie in Deutschland Anfang des 20. Jahrhunderts (J. Ringleben / J. Baur)

Schöpflin, K.: Ezechiel – Gottes Wahrzeichen für Euch (H. Spieckermann / R. G. Kratz / E. Aurelius)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

– keine –

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Roose, Hanna: Heil als Machtausübung. Zur Traditionsgeschichte, den Ausprägungen und Funktionen eines eschatologischen Motivkomplexes (Gerd Theißen / Klaus Berger)

FB I der Univ. Hildesheim

Kalloch, Christina: Das Alte Testament im Religionsunterricht der Grundschule – Chancen und Grenzen alttestamentlicher Fachdidaktik im Primarbereich (Reinhard Göllner / Bernd Trocholepzcy / Wolfgang Werner)

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

– keine –

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Freund, Annegret: Predigt und Interaktionale Bibelarbeit. Studien zu einer praktisch- theologischen Hermeneutik in homiletisch-methodischem Interesse (Klaus Raschzok / Klaus Petzold / Martin Nicol)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Sander-Gaiser, Martin: Lernen mit vernetzten Computern in religionspädagogischer Perspektive. Theologische und lernpsychologische Grundlagen, praktische Modelle (Helmut Hanisch)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

– keine –

FB Ev. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

– keine –

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Haspel, Michael: Konstitution und Applikation protestantischer Sozialethik in der modernen Gesellschaft am Beispiel der Friedensethik in Auseinandersetzung mit dem Krieg der NATO gegen die Bundesrepublik Jugoslawien (S. Keil / W. Nethöfel / Hajo Schmidt)

Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Achenbach, Reinhard: Unheilsdrohung und Erlösungshoffnung. Zum Sitz im Leben mesopotamischer und altisraelitischer Klagegebete (Eckart Otto / Christoph Levin)

Christophersen, Alf: Der Kairos – Stationen einer Begriffskarriere (Friedrich Wilhelm Graf / Jan Rohls)

Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Binninger, Christoph: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht": Berufen zum Aufbau des Gottesreiches unter den Menschen. Die Laienfrage in der katholischen Diskussion in Deutschland um 1800 bis zur Enzyklika „Mystici Corporis" (1943) (Gerhard Ludwig Müller / Ludwig Mödl)

Bohrmann, Thomas Heinrich: Organisierte Gesundheit. Sozialethische Reflexionen zur Struktur des deutschen Gesundheitswesens (Alois Baumgartner / Konrad Hilpert)

Schmidbauer, Hans Christian: Gottes Handeln in der Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der Vorsehung (Gerhard Ludwig Müller / Peter Neuner)

Augustana-Hochschule d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau

– keine –

FB 1 der Univ./Gesamthochschule Paderborn

– keine –

Theol. Fak. der Univ. Rostock

– keine –

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

GROSSHANS, Hans-Peter: Die Kirche – irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums (E. Jüngel D. D. / E. Herms)

HECKEL, Ulrich: Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten. (E. Lichtenberger / M. Hengel / G. Henning)

KAMMLER, Hans-Christian: Kreuz und Weisheit. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 1,10–3,4 (O. Hofius / E. Jüngel D. D.)

WEINHARDT, Joachim: Savonarola als Apologet. Eine Empirische Begründung des christlichen Glaubens in der Zeit der Renaissance (U. Köpf / D. Wendebourg)

Inst. für Kath.-Theol. der Hochschule Vechta

MEYER, Guido: Bild, Bilderleben, Bildwahrnehmung und christlicher Glaube (Ralph Sauer / Egon Spiegel / Georg Baudler)

Kirchl. Hochschule Wuppertal

– keine –

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich

BAUKE-RUEGG, Jan: Theologische Poetik und literarische Theologie? Systematisch-theologische Streifzüge im Spannungsfeld „Theologie und Literatur" (keine Angaben)

SEIDEL, Jürgen: Zu den Anfängen des Pietismus in Bünden (keine Angaben)