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 XIX[e] 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