THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | **2003** | **99. Jahrgang**

31. 07. 03

Die ökumenische Bewegung während des Kalten Krieges – Eine Rückschau (Thomas Bremer) 177

Allgemeines / Festschriften / Universallexika 189

Metzler-Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, hg. v. Christoph Auffarth / Jutta Bernard / Hubert Mohr unter Mitarbeit von Agnes Imhof / Silvia Kurre. 1999–2002, 3 Bde (Torsten Habbel)

Religion und Phantasie. Von der Imaginationskraft des Glaubens (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 19), hg. v. Werner Ritter (Wolfgang Beinert)

Exegese AT 192

Krispenz, Jutta: Literarkritik und Stilstatistik im Alten Testament. Eine Studie zur literarkritischen Methode durchgeführt an Texten aus den Büchern Jeremia, Ezechiel und 1Könige (Siegfried Kreuzer)

Otto, Eckart: Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (Christian Frevel)

Exegese NT 199

Cebulj, Christian: Ich bin es. Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium (Klaus Scholtissek)

Klumbies, Paul-Gerhard: Der Mythos bei Markus (Thomas Söding)

Schmitt, Tassilo: Paroikie und Oikoumene. Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen zum 1. Clemensbrief (Horacio E. Lona)

Bibelwissenschaften 204

Hoffmann, Heinrich: Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik (Werner Zager)

Michel, Andreas: Theologie aus der Peripherie. Die gespaltene Koordination im Biblischen Hebräisch (Maria Häusl)

Kirchengeschichte 208

Köhler, Joachim: Geschichte – Last oder Befreiung. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, hg. v. Rainer Bendel unter Mitarbeit v. Christian Holzapfel / Christian Handschuh (Hubert Wolf)

Patzold, Steffen: Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs (Historische Studien 463) (Hubertus Lutterbach)

Förster, Niclas: Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe (Holger Strutwolf)

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

Zeitgeschichte 215

Die Kirchen und das Judentum. Bd II: Dokumente von 1986 bis 2000, hg. v. Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus (Franz Mußner)

Fundamentaltheologie 216

Das Opfer – aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie. Deutsch-italienische Fachtagung der Guardini Stiftung in der Villa Vigoni 18.–22. Oktober 1999, hg. v. Bernhard Dieckmann (Stephan Wahle)

Manemann, Jürgen: Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus (Thomas Ruster)

Theologiegeschichte 221

Danz, Christian: Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich (Erdmann Sturm)

Heil, Uta: Athanasius von Alexandrien: De Sententia Dionysii. Einleitung, Übersetzung und Kommentar (Peter Bruns)

Nikolaus von Kues: Nicolai de Cusa. Opera omnia. Iussu et auctoritate academiae litterum Heidelbergensis. Ad codicum fidem edita (William J. Hoye)

P. Matthäus Rader S.J. Bd I: 1595–1612, bearb. v. Helmut Zäh / Silvia Strodel, eingel. u. hg. v. Alois Schmid (Hans Pörnbacher)

Podskalsky, Gerhard: Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459 (Thomas Bremer)

Roth, Ulli: Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus (Stephan Ernst)

Dogmatik 233

Krötke, Wolf: Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften" (Harald Wagner)

Ökumene 234

Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque, hg. v. Alfred Stirnemann / Gerhard Wilflinger (Bernd Oberdorfer)

Sozialwissenschaften 236

Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte hg. v. Herfried Münkler / Marcus Llanque (Hermann-Josef Große Kracht)

Körtner, Ulrich H. J.: Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder (Friedhelm Hengsbach)

Religion als gesellschaftliches Phänomen. Soziologische, theologische und literaturwissenschaftliche Annäherungen, hg. v. Marianne Heimbach-Steins (Hubert Filser)

Liturgiewissenschaft 244

Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft, hg. v. Albert Gerhards / Benedikt Kranemann (Stephan Winter)

Kirchenrecht 247

Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, hg. v. Axel Freiherr v. Campenhausen / Ilona Riedel-Spangenberger / P. Reinhold Seebott SJ unter Mitarbeit v. Michael Gangster / Heribert Hallermann. Bd 2 (Klaus Lüdicke)

Universales und partikulares Recht in der Kirche. Konkurrierende oder integrierende Faktoren?, hg. v. Peter Krämer / Sabine Demel / Libero Gerosa / Ludger Müller (Klaus Lüdicke)

Religionswissenschaften 250

Bürkert-Engel, Barbara: Charles de Foucauld: Christliche Präsenz unter Muslimen. Analyse und kritische Auseinandersetzung mit einer Islamrezeption in Biographie und Nachlass (Herbert Hartl)

The Quest for Fruition Through Ngoma. The Political Aspects of Healing in Southern Africa, hg. v. Rijk van Dijk / Ria Reis / Marja Spierenburg (Arnd Bünker)

Philosophie / Philosophiegeschichte 253

Schule des Denkens. 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in Pulach und München, hg. v. Julius Oswald (Thomas Schärtl)

Sans, Georg: Ist Kants Ontologie naturalistisch? Die „Analogien der Erfahrung" in der „Kritik der reinen Vernunft" (Münchner philosophische Studien NF Bd 17) (Aloysius Winter)

Theologie / Medienwissenschaften 260

Detambel, Daniel: Verkündigung durch das Fernsehen. Möglichkeiten und Grenzen in einem sich verändernden Kontext (Ludger Verst)

Kurzrezensionen 259

Die ökumenische Bewegung während des Kalten Krieges – Eine Rückschau

Von Thomas Bremer

Die politischen Veränderungen in Europa, die Ende der 80er/Anfang der 90er Jahre dazu geführt haben, daß die Konfrontation zwischen den beiden großen politischen und militärischen Blöcken zu Ende kam, hatten weitreichende Auswirkungen auf die Kirchen und auf die zwischenkirchlichen Beziehungen. Das betrifft ihre Wirkungsmöglichkeiten – wo jahrzehntelang die Ausübung von Religion verboten wurde, konnten jetzt Gemeinden gegründet, Kirchen gebaut und das kirchliche Leben wieder organisiert werden. Das betrifft ebenso die Rolle der Kirchen in den Gesellschaften, die jetzt zumeist kirchlichen Aktivitäten positiv gegenüber standen. Es bezieht sich auch auf die zwischenkirchlichen Beziehungen, wie das Beispiel des früheren Jugoslawien zeigt, wo durch den Krieg die ohnehin

BS: theol A 010

schwach entwickelten ökumenischen Beziehungen fast völlig zum Erliegen kamen. Die Veränderungen hatten für das kirchliche Leben positive wie negative Konsequenzen, und insgesamt sind ihre Auswirkungen noch gar nicht abzusehen.

Mit der „Wende" wurde aber auch eine Epoche abgeschlossen, die durch die Bezeichnung „Kalter Krieg" eine politische Kennzeichnung erhalten hat. Doch auch der Kalte Krieg hatte eine wichtige kirchliche Dimension, zumal in dieser Periode wichtige ökumenische Prozesse zu verzeichnen sind: die Öffnung der katholischen Kirche für die Ökumene im Zusammenhang mit dem II. Vatikanum, der Beitritt aller orthodoxen Kirchen zu den ökumenischen Gremien sowie die Aufnahme und Durchführung wichtiger bilateraler und multilateraler ökumenischer Dialoge. Aufgrund der politischen und kirchenpolitischen Entwicklungen der letzten Jahre ist es nach dem Ende des Kalten Krieges zu einer merklichen Abkühlung in den ökumenischen Beziehungen gekommen, nicht nur, aber besonders deutlich sichtbar in denen zwischen westlichen und östlichen Kirchen. All diese Umstände können Anlaß zu einem Rückblick auf die Zeit des Kalten Krieges in ökumenischer Hinsicht geben: Wie sind die Dialoge und die zwischenkirchlichen Beziehungen heute zu werten?

Bei dieser Frage ist ein Aspekt besonders deutlich: Die ökumenischen Beziehungen während dieser Zeit waren, insofern sie die Systemgrenze überschritten, niemals ohne politische Konnotation zu denken. Die osteuropäischen Staaten hatten politische Interessen, und sie versuchten häufig, die Kirchen in ihrem Herrschaftsbereich zu einem Instrument zu machen, das diese Interessen und eine politische Botschaft transportieren sollte. Die Kirchen ihrerseits standen zwischen den machtpolitischen Realitäten und ihren eigenen Interessen und Zielen. Hier ist natürlich zwischen den einzelnen Ländern zu unterscheiden. Hatte die katholische Kirche in Polen eine kaum angefochtene Position – trotz aller Versuche des Systems, ihr das Leben zu erschweren – so gab es in Albanien überhaupt kein legales religiöses Leben. Dazwischen standen die übrigen sozialistischen Staaten, in denen die Kirchen mehr oder weniger stark und mehr oder weniger offen unterdrückt wurden.

Die Frage, wie frei die Kirchen agieren konnten, welchen Zwängen sie unterlagen und auf welche Weise die staatlichen Behörden versuchten, auf sie Einfluß zu nehmen, wurde in den westlichen Kirchen bereits während dieser Epoche diskutiert. Man war sich der politischen Gegebenheiten natürlich bewußt. Über den Umgang damit herrschte keine Einigkeit. Gab es Stimmen, die allein die Möglichkeit eines Dialogs und Kontakts mit den Kirchen jenseits des Eisernen Vorhangs begrüßten, so verwiesen andere auf die Menschenrechtsverletzungen an Gläubigen dort und verlangten, diese Themen müßten bei den ökumenischen Begegnungen und von den ökumenischen Gremien deutlich angesprochen werden. Als der Weltkirchenrat (ÖRK) in den 70er Jahren sein Programm zur Bekämpfung des Rassismus auflegte, kam es zu großen Debatten, weil zwar die strukturelle Ungerechtigkeit des Rassismus in der südlichen Hemisphäre thematisiert wurde, nicht aber das Unrecht, das im Osten Europas Kirchen und Gläubigen zugefügt wurde. Über das rechte Vorgehen in dieser Frage war keine Einigkeit zu erzielen, zumal sich die Vertreter der osteuropäischen Kirchen in den ökumenischen Gremien einer Diskussion verweigerten und oft einfach abstritten (bzw. abstreiten mußten), daß in ihren Heimatländern religiösen Menschen Nachteile erwüchsen. Für Kirchenvertreter aus der südlichen Hemisphäre hingegen war die Frage nach der Religionsfreiheit häufig ein „nördliches" Thema, das von der dominanten Frage nach den Menschenrechten für alle Menschen, gleich welcher Hautfarbe, in den Schatten gestellt wurde.

Auf Grund der dargestellten Umstände ist es nicht weiter verwunderlich, daß auch nach dem Ende des Kalten Krieges und der staatlichen Kirchenverfolgung in Osteuropa die Debatte um die Bedeutung der ökumenischen Beziehungen jener Zeit nicht nur nicht abgerissen, sondern vielmehr in noch größerer Intensität entbrannt ist. Einen gewichtigen Beitrag hierzu hat ein Sbd mit drei thematisch relativ unabhängigen Arbeiten geleistet, der aus einem Projekt unter der Leitung des Heidelberger Kirchenhistorikers Gerhard Besier stammt[1].

Der erste Beitrag von Armin Boyens ist überschrieben „Ökumenischer Rat der Kirchen und Evangelische Kirche in Deutschland zwischen Ost und West" (27–321). Boyens zeichnet die Geschichte der zwischenkirchlichen Beziehungen und des Anteils der EKD seit Kriegsende nach; hierbei orientiert er sich an den Vollversammlungen des ÖRK, bei denen auf fast jeder der politische Ost-West-Gegensatz eine Rolle spielte, angefangen von der Gründungsversammlung 1948 in Amsterdam, als der spätere amerikanische Außenminister John Foster Dulles und der tschechische Theologe Josef [nicht Joseph, wie zuweilen bei Boyens] Lukl Hromádka gegensätzliche Positionen über die Haltung zu den politischen Systemen vertraten. Wie viele andere, so sah auch Hromádka nach der Katastrophe des Krieges die Lösung nicht im westlichen, kapitalistischen System, das strukturell nicht in der Lage sei, den Herausforderungen der Zeit zu begegnen. Tatsächlich handelte es sich nicht so sehr um eine Option für das kommunistische System, sondern vielmehr um die Ablehnung eines ungezügelten Kapitalismus. Damit war die Frage nach dem „Dritten Weg" (48) aufgeworfen, die für den ÖRK bestimmend bleiben sollte.

Die Auseinandersetzungen setzten sich fort und wurden vor allem durch politische Ereignisse (Koreakrieg, Ungarnaufstand, Niederschlagung des Prager Frühlings, sowjetische Intervention in Afghanistan), aber auch durch die immer wieder aufbrechende Diskussion um die Menschenrechte bestimmt. Die EKD war durch die besondere deutsche Situation geprägt; sie vertrat bis zur Gründung des „Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR" (BEK) 1969 Gemeinden auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs und war auf Grund ihrer sehr früh entstandenen Kontakte zur Russischen Orthodoxen Kirche eine der Vorreiterinnen systemüberschreitender ökumenischer Kontakte. – Boyens behandelt auch ökumenische Prozesse über den ÖRK hinaus, so die Gründung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), den „Konziliaren Prozeß" sowie Aspekte der „Christlichen Friedenskonferenz", des Lutherischen Weltbundes und anderer Organisationen.

Am Ende des Beitrages wird in einem Kapitel „Bilanz der Gemeinschaft" eine Wertung unternommen, dessen letzter Abschnitt mit „Die Schuldfrage" überschrieben ist. Es scheint also klar zu sein, daß es eine Schuld gibt, die zugewiesen werden kann. Das Ergebnis lautet: Die ökumenischen Gremien tragen Schuld dafür, daß sie sich während des Kalten Krieges zu wenig für das Schicksal der kirchlichen Dissidenten und der verfolgten Gläubigen in Osteuropa eingesetzt haben, daß sie politisch nicht eindeutiger agiert haben und vor allem dafür, daß sie sich nach dem Zusammenbruch des Kommunismus nicht eindeutig zu dieser ihrer Vergangenheit bekannt haben. Für den Vf. scheint das Hauptproblem darin zu liegen, daß nach dem Ende des kommunistischen Systems das westliche politische, vor allem aber wirtschaftliche System nicht rückhaltlos von allen in der ökumenischen Bewegung Engagierten als ideales Modell übernommen worden ist. Noch bestehende Kritik oder Zurückhaltung gegenüber der Marktwirtschaft wird undifferenziert als Ideologiebindung verstanden.

Der Beitrag von Boyens ist – ebenso wie die anderen in diesem Bd – sehr gut recherchiert und basiert auf ausgiebigen Quellenstudien. Die Vf. haben sich vor allem der Archive des ÖRK in Genf sowie des staatlichen Sekretariats für Kirchenfragen der DDR bedient. Die Aussage, die Arbeiten basierten „gleichermaßen auf Quellen aus westlichen wie östlichen Archiven" (Einleitung, 25), wird allerdings dadurch relativiert, daß die „östlichen" Archive sich auf das Bundesarchiv, die „Gauck-Behörde" und das Evangelische Zentralarchiv beschränken.

In der zeitgeschichtlichen Methodenfrage darüber, inwieweit die „Wahrheit" aus Archivmaterial rekonstruiert werden kann oder ob dazu auch die Befragung von Akteuren, von „Zeitzeugen", notwendig ist, haben sich die Vf. für das erstgenannte Vorgehen entschieden. Das hat den Vorteil, daß sie sich nicht mit der Frage nach der nachträglichen Wahrnehmung von Ereignissen durch Beteiligte und nach der bewußten oder unbewußten Filterung der Erinnerungen beschäftigen müssen, birgt aber den Nachteil, daß gerade in einer solchen schwierigen Frage wie der nach den ökumenischen Beziehungen zu den Kirchen in Osteuropa viele informelle Vorgänge, atmosphärische Details, persönliches Engagement etc. unbeachtet bleiben müssen. Undifferenziertes Urteil ist die Folge. Ein Beispiel: Boyens führt bei jeder Person, die erstmals genannt wird, eine Fußnote mit den wichtigsten biographischen Details an. Beim berühmten Metropoliten von Leningrad und Leiter des Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche, Nikodim, heißt es dann lapidar: „Nikodim (Boris Rotov), 1929–1978, (...) 1963 Metropolit von Leningrad und Nowgorod im Alter von 34 Jahren, Agent des KGB; (...)" (Anm. 43, S. 40). Die Zusammenfassung der schwierigen Position des Metropoliten in der Spannung zwischen kirchlicher Loyalität und staatlichem Druck

[1] **Besier**, Gerhard / **Boyens**, Armin / **Lindemann**, Gerhard: **Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung**. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945–1990). Mit einer Nachschrift von Horst-Klaus Hoffmann, Berlin 1999 (Zeitgeschichtliche Forschungen, 3).

durch die Worte „Agent des KGB" zeigt, wie unzulänglich die Vorgehensweise ist. Ein häufig ironischer Ton (der zumeist unangebracht ist), viele rhetorische Fragen und ein unausgesprochenes Vorverständnis lassen den Schluß zu, daß der Vf. bereits mit einer klaren Vorstellung über das Ergebnis an die Untersuchung herangetreten ist. Es ist bedauerlich, daß das Urteil über die Rolle der EKD und der ökumenischen Bewegung im Kalten Krieg nicht fundierter ausgefallen ist. Trotz des großen und bewundernswerten Aufwands und Arbeitseinsatzes hätte man sich eine größere Neutralität und eine Wertung aller Aspekte gewünscht. Das ist jedoch leider ausgeblieben.

Am Ende des Kalten Krieges zeigt sich in der ökumenischen Bewegung das gleiche Phänomen wie zu ihrem Beginn, nämlich die Frage nach dem Dritten Weg (oder besser: nach einer Alternative, da einer der beiden Wege ja faktisch nicht mehr existierte). Die Auseinandersetzung hierüber hat sich durch die letzten Jahrzehnte hindurchgezogen. Der ÖRK hat – aus gewichtigen Gründen, nicht zuletzt unter dem Einfluß von Kirchen aus der südlichen Hemisphäre – für eine sozialethische Ausrichtung plädiert, in der die Themen von wirtschaftlicher Gerechtigkeit und globalem Gleichgewicht wichtiger waren als die von Markt, freiem Unternehmertum und dem natürlichen Gewinnstreben der Menschen, die von Boyens gepriesen werden (307). Man muß es kritisieren, wenn und daß dabei die Thematik der religiösen Freiheit in der Ökumene zu kurz gekommen ist. Doch ist zu sehen, daß diese Option der Sozial- und Wirtschaftsethik eine ist, die von zahlreichen Ethikern, Theologen und anderen Fachleuten vertreten wird. Es ist nicht einfach ein Irrweg der ökumenischen Gremien gewesen, sondern eine Ausrichtung, die vielen Mitgliedern des ÖRK und vielen Menschen in den Kirchen entgegenkam. Der Zusammenbruch des Kommunismus ist Beweis dafür, daß das westliche System wirtschaftlich und politisch stärker war und sich durchsetzen konnte. Er beweist aber keineswegs, daß die Weltwirtschaftsordnung geeignet ist, die Probleme der Welt zu lösen, und viele jüngere Entwicklungen zeigen das ja sehr deutlich. Man muß Kritikern des Systems nicht Sympathie für den Kommunismus unterstellen, sondern kann und sollte ihre Zweifel an der Eignung des Systems durchaus ernst nehmen. Mit einem simplen Gegensatz von gutem und schlechtem System (und logischerweise dem Vorwurf der Blindheit an diejenigen, die nach dem Ende des schlechten Systems die Vorzüge des guten nicht erkennen wollen) ist niemandem geholfen.

Gerhard Besier beschäftigt sich mit „Protestantismus, Kommunismus und Ökumene in den Vereinigten Staaten von Amerika" (323–652). Seine Studie ist eine Darstellung der christlichen Organisationen und Zusammenschlüsse von Kirchen in den USA, die sich in verschiedener Weise zu den politischen Entwicklungen verhalten haben. Auf Grund ihrer unterschiedlichen Ausrichtung – evangelikal oder „mainline" – nahmen sie auch unterschiedliche Haltungen gegenüber dem ÖRK ein, was zu dauernden Spannungen im US-amerikanischen Christentum hinsichtlich der Ökumene führte. Auch bei den nordamerikanischen Kirchen war die Friedensfrage seit Kriegsende (eigentlich schon vorher) eines der bestimmenden Themen, und auch hier gab es unterschiedliche, teilweise einander diametral entgegenstehende Optionen hinsichtlich der Frage, wie sich die Kirchen angesichts der wachsenden Spannungen zwischen den Blöcken verhalten sollten, zumal bei Zunahme von Meldungen über die Unterdrückung von Christen und Kirchen in den kommunistischen Ländern.

In den Auseinandersetzungen in den USA um den rechten Kurs der Kirchen spielte der „National Council of Churches of Christ in the USA" (NCC) die entscheidende Rolle. Ereignisse und Entwicklungen wie der McCarthyismus, die Rassenfrage (in den USA und in Südafrika) und der Vietnamkrieg bestimmten den Verlauf der Debatten. Der NCC nahm häufig eine Position ein, die der der amerikanischen Regierung und auch der vieler Kirchen des Landes gegenüberstand, was zu Protesten konservativer Christen und Kirchen führte und eine faktische Spannung innerhalb der Christenheit der USA bewirkte. Besier spricht von einer „nationalen Entäußerung" (531) des NCC und seiner Mitgliedskirchen. Nach Ende des Vietnamkriegs ging jedoch der Einfluß der NCC-Kirchen zugunsten solcher zurück, die als „New Christian Right" eine eher konservative, national orientierte Politik (insbesondere Außenpolitik) förderten.

Besier zeichnet das Bild einer Dekadenz des NCC. Er habe sich auf Grund seiner politischen Option, nämlich einer grundsätzlichen Kritik des US-amerikanischen Systems in der Innen- wie in der Außenpolitik, des Einsatzes für die unterdrückten Minderheiten in den USA und im Ausland sowie der Infragestellung des Wirtschaftssystems immer mehr in das gesellschaftliche Abseits gestellt. Sowohl die jeweiligen Regierungen der Vereinigten Staaten als auch die Bevölkerungsmehrheit haben diesen Kurs abgelehnt, und Folge davon sei ein ständiger Rückgang der Zahl der Kirchenmitglieder in den Kirchen des NCC und eine Zunahme der Mitgliedschaft bei Evangelikalen verschiedener Richtung gewesen. Auch die ökumenische Situation wurde dadurch beeinflußt, insofern die Kirchen des NCC eine einseitige, auf sozialethische Themen ausgerichtete Form der Ökumene vertraten, während die Evangelikalen aufgrund ihrer hoch individualistischen Struktur an Fragen der klassischen Ökumene überhaupt wenig Interesse zeigten. Durch die allmähliche Entgegenstellung der Mainline-Kirchen einerseits und der Evangelikalen und „rechten" Kirchen andererseits kam es zu einer Situation, in der die Ökumene keine große Bedeutung mehr hatte und sich diejenigen christlichen Gemeinschaften, die sich vom NCC abgewandt hatten, schließlich stark auf eine Binnenperspektive konzentrierten, in der die vorher wichtigen Themen keine zentrale Rolle mehr spielten.

Besier beurteilt diese Entwicklung deutlich kritisch. In seinem Resümee stellt er eine Verbindung der politischen Ausrichtung des NCC mit der wachsenden Zahl von Kirchenaustritten (und Eintritten bei evangelikalen Kirchen) seit den 60er Jahren her. Er beschreibt die strategischen Vorzüge der Christian Right, der es gelang, Themen des öffentlichen Diskurses der USA zu besetzen, die auch von einer Bevölkerungsmehrheit in ähnlicher Weise gesehen wurden. Die Positionen der Mainline-Kirchen hingegen hätten sich immer mehr von den Wurzeln ihrer eigenen Gläubigen entfernt und seien so immer isolierter geworden, besonders dann, als sie sich „neomarxistische[r] Deutungskategorien" (649) bedient hätten. Besier analysiert und interpretiert diese Situation, ohne jedoch auf die Motive der Vertreter der Mainline-Kirchen einzugehen. Auch wenn deren wachsende Isolierung in der amerikanischen Gesellschaft richtig gesehen wird, so ist doch festzuhalten, daß bei einer Bewertung nicht nur die Frage nach der Verankerung in der Bevölkerung zu berücksichtigen ist, sondern auch das Anliegen, das hinter den Positionen steht und stand. Darauf geht Besier jedoch praktisch nicht ein.

Von Gerhard Lindemann stammt der dritte Teil mit dem Titel „‚Sauerteig im Kreis der gesamtchristlichen Ökumene': Das Verhältnis zwischen der Christlichen Friedenskonferenz und dem Ökumenischen Rat der Kirchen" (653–932). Die Christliche Friedenskonferenz (CFK) kam 1958 in Prag das erste Mal zusammen. Sie verstand sich in Kontinuität zu den zwischenkirchlichen Friedensbemühungen in der Zeit zwischen den Weltkriegen, wurde aber auch von den staatlichen Behörden der kommunistischen Staaten mit Interesse und Sympathie betrachtet, weil man sich erhoffte, mit dieser Thematik Verbündete in den westlichen Staaten zu finden, die die politische Linie des östlichen Lagers gegen das atomare Wettrüsten mittragen würden. Daher wurde die Konferenz von Anfang an materiell und logistisch durch die für die Beaufsichtigung der Kirchen zuständigen Behörden unterstützt.

Lindemann zeichnet die historische Entwicklung der CFK anhand von Archivmaterialien nach, wobei er sich vor allem der Unterlagen aus dem früheren Amt des Staatssekretärs für Kirchenfragen der DDR bedient. Damit wird nicht nur das staatliche Interesse an der CFK in der DDR dokumentiert, sondern auch das der anderen Staaten des Ostblocks, da die Kirchenämter gemeinsame Tagungen abzuhalten pflegten, deren Protokolle und Dokumente in den Archivmaterialien der früheren Berliner Behörde zugänglich sind. Die Entwicklung der CFK blieb von einer unklaren Beziehung zu den bereits bestehenden ökumenischen Gremien sowie von einer eindeutigen Neigung zu den politischen Positionen der Ostblockstaaten geprägt: Aus der Angst, es könne eine eigene „Ost-Ökumene" und damit eine Doppelung der ökumenischen Bemühungen entstehen, war die anfängliche Skepsis und Zurückhaltung westlicher Theologen gegenüber der CFK zu erklären. Lindemann kann zeigen, daß solche Befürchtungen nicht völlig von der Hand zu weisen waren, da die Kirchenämter durch die Unterstützung der CFK auch ein Gegengewicht zum angeblich von den Amerikanern kontrollierten ÖRK sowie einen Zusammenschluß der Kirchen in den sozialistischen Ländern schaffen wollten. Die politische Ausrichtung der CFK hingegen wurde mit der Zeit immer deutlicher; sie war stark durch die politischen Debatten der einzelnen Perioden geprägt, was Lindemann an der Behandlung der „deutschen Frage" in den frühen 60er Jahren sowie an den Reaktionen auf die Unterdrückung des Prager Frühlings durch sowjetische und verbündetet Truppen zeigt. Es kam zu immer stärkeren Spannungen mit westlichen Kirchenvertretern, die die oft einseitigen Aussagen nicht mehr mittragen wollten und konnten.

Die Darstellung von Lindemann zeigt, wie die staatlichen Behörden und Beamten versuchten, die Kirchen in ihrem Sinne politisch zu beeinflussen und die CFK zu einem Instrument zu machen, das ihre Positionen öffentlich, auf der ökumenischen Szene und damit auch im Westen vertrat. Zu einem großen Teil ist ihnen das auch gelungen. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß, wie Lindemann auch erwähnt (705), beim ÖRK durchaus Klarheit darüber herrschte, wie stark der staatliche Druck auf östliche Kirchenvertreter war. Ebenso weist der Vf. mehrfach (etwa 678, 708) auf Archivfunde hin, in denen die staatlichen Ämter besonders in der Frühgeschichte der CFK ihrer Unzufriedenheit über die Arbeit der Kirchenvertreter aus ihren Ländern Ausdruck verliehen. Die Kirchenvertreter waren also nicht nur Empfänger und Exekutoren staatlicher Anweisungen, sondern versuchten auf verschiedene Art und Weise, ihre kirchlichen Ziele durchzusetzen, soweit das unter den gegebenen Umständen möglich war. Daß darüber, wie das zu erreichen war, verschiedene Meinungen herrschten und herrschen, liegt auf der Hand. Zudem ist der zeithistorische Kontext zu beachten. Die Anfangsjahre der CFK lagen in der Zeit, als sich die Kirchen des östlichen Machtbereichs langsam den ökumenischen Institutionen annäherten. Somit bot die CFK auch einen Rahmen, und zwar oft den einzigen, in dem sich westliche und östliche Kirchenvertreter treffen und austauschen konnten. Daß der spätere russische orthodoxe Metropolit Pitirim bei einer Konferenz 1960 als „Metropolit" bezeichnet wird (674), obwohl er erst 1963 Bischof und 1986 Metropolit wurde (übrigens nie von Leningrad, wie hier behauptet), gibt seinen Aussagen in der Darstellung von Lindemann größeres Gewicht, als sie wohl tatsächlich hatten.

Lindemann liefert eine sorgfältig recherchierte Institutionengeschichte, doch wird damit noch nichts über Motive der Beteiligten gesagt. Das Desiderat nach einer *theologischen* Analyse der Texte, Vorträge und Dokumente im Zusammenhang mit der CFK, auf das Fairy von Lilienfeld hingewiesen hat (zitiert in Anm. 4 auf S. 870), besteht nach wie vor. Ob nach einer solchen Analyse die Aussage von Lindemanns Resümee, die CFK sei ein „von den sozialistischen Staaten Osteuropas initiiertes und ständig angeleitetes Unternehmen" (925) gewesen, noch aufrecht erhalten werden kann, muß bezweifelt werden. Für die Existenz der CFK genügte nicht die politische Taktik der staatlichen Kirchenämter und die Mitarbeitsbereitschaft einiger Kirchenmitglieder, sondern es gab eben auch die ehrlichen Absichten vieler Menschen in den Kirchen, die nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges und angesichts der wachsenden Spannungen zwischen den politischen Blöcken eine zentrale Aufgabe der Kirchen darin sahen, sich für den Frieden zu engagieren. Daß sie sich in ihrer konkreten Lebenslage dazu entschlossen, dieses Ziel in der CFK zu verwirklichen, läßt sich ihnen nicht zum Vorwurf machen.

An die drei Arbeiten schließt sich eine „Nachschrift" von Horst-Klaus Hofmann mit dem Titel „Jenseits von Afrika" (933–993) an, die sich mit der Vollversammlung des ÖRK im Dezember 1998 in Harare beschäftigt. Der größere Teil besteht aus einem Appendix mit Übersetzungen verschiedener Denkschriften und Positionspapiere aus den USA, die die Entwicklung des ÖRK kritisieren. Der Text selber ist eine Art Teilnehmerbericht über die Vorbereitung und Durchführung der Vollversammlung, mit kritischen Seitenblicken auf ihre Struktur und ihre Inhalte. Er fällt damit sowohl inhaltlich als auch zeitlich aus dem Rahmen der übrigen Arbeiten; warum er in den Band aufgenommen wurde, ist nicht deutlich und läßt sich wohl nur durch die These erklären, die aus ihm hervorscheint: der ÖRK ist in der Gefahr, die gleichen Fehler, die er während des Kalten Krieges begangen hat, zu wiederholen.

Der vorliegende Bd kann insgesamt nicht überzeugen. Zu bewundern ist die akribische Aufarbeitung anhand der Archivmaterialien und die zum Teil minutiöse Darstellung der Ereignisse. Daß die Archive vieler Kirchen und vieler Behörden in anderen Ostblockstaaten als der DDR der Forschung nicht offen stehen, kann den Autoren nicht zum Vorwurf gemacht werden. Die von ihnen gefundenen Materialien aber müssen auch kritisch hinterfragt werden; die Erfolgsmeldungen der staatlichen Kirchenämter müssen ja nicht bedeuten, daß es diesen tatsächlich gelungen ist, Kirchen und ökumenische Gremien zu unterwandern, sondern können auch ein Hinweis auf den Wunsch einzelner Beamter oder Abteilungen sein, ihr Wirken als möglichst erfolgreich darzustellen. Der Leser kann sich häufig des Eindrucks nicht erwehren, als hätten die Autoren kein Interesse gehabt, auch nach positiven Gründen und Motiven für das kirchliche Handeln in den östlichen wie den westlichen Kirchen sowie in den ökumenischen Gremien zu finden. Im Vorwort wird es als das Anliegen des Werkes bezeichnet, „die Verstrickungen der Kirchen in die Geschichte des Kalten Krieges, ihre politischen und geistlichen Irrtümer (...) offenzulegen" (VI). Nach den Handlungen und Positionen, die keine Irrtümer waren, sondern sich (wenigstens unter den konkreten Umständen) als richtig oder alternativlos erwiesen, wird nicht gefragt.

Das Buch von Besier u. a. hat stürmische Reaktionen hervorgerufen. Interessanterweise kam es zur Zeit der Publikation zu Debatten, die man schon früher, bald nach dem Ende des Kalten Krieges, hätte erwarten können. Doch erst Ende der 90er Jahre begann man sich systematisch mit der politischen und kirchenpolitischen Geschichte der ökumenischen Bewegung in der Zeit des Kalten Krieges zu beschäftigen. Im Mai 1999, noch bevor das Gemeinschaftswerk publiziert war, veranstaltete die Evangelische Akademie Mülheim eine Tagung, deren Beiträge in einer Nummer der „Ökumenischen Rundschau"[2] (ÖR) sowie in einem Bd der „Beihefte zur Ökumenischen Rundschau"[3] (BÖR) veröffentlicht wurden. Hier wird eine deutlich andere Perspektive als in dem zuvor besprochenen Bd deutlich. Die Tagung hatte sich zum Ziel gesetzt, „Kontexte für ökumenisches Handeln im Kalten Krieg zu erhellen und zu zeigen, daß (selbst-)kritische Reflexion im ÖRK und bei beteiligten Vertretern in Gremien und Verhandlungen (...) keineswegs zu Tabuthemen gehören" (BÖR 18f). Die Veranstalter verweisen darauf, daß die Diskussion nicht abgeschlossen ist und daß es notwendig ist, konkrete Einzelfälle zu prüfen, nicht aber pauschale Schuldzuweisungen zu unternehmen.

Martin Greschat (ÖR, 7–25) zeichnet mit dem Aufsatz „Ökumenisches Handeln der Kirchen in den Zeiten des Kalten Krieges" die Zeit vom Zweiten Weltkrieg bis in die späten 60er Jahre nach, insbesondere die Bemühungen um die Gründung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Er differenziert überzeugend zwischen verschiedenen Phasen des Kalten Krieges, von dem im eigentlichen Sinne nur für die Zeit bis etwa 1955 gesprochen werden kann. Die nachfolgende Epoche war vielmehr von Bemühungen um Koexistenz und Entspannung als von Krieg (wenn auch Kaltem) geprägt. Kirchliches Handeln in jener Zeit war auch gekennzeichnet vom Interesse, über die Systemgrenzen hinweg Kontakte zwischen Gläubigen und Kirchenvertretern herzustellen.

Günter Krusche ist Zeitzeuge; als Generalsuperintendent von Berlin war er seit 1983 in leitender Position beim BEK tätig. In seinem Beitrag „Menschenrecht in christlicher Verantwortung. Die Kirchen in der DDR und die Menschenrechte" (ÖR, 26–42) legt er in insgesamt sieben Thesen dar, wie die Anti-Rassismus-Kampagne des ÖRK sowie der Helsinki-Prozeß das Bewußtsein für die Menschenrechte auch im BEK geschärft und so dazu beigetragen haben, daß die Kirche in der DDR die Menschenrechte als Thema erkennen und zu einem Ort werden konnten, der dissidentischen Menschenrechtsgruppen einen gewissen Schutz bot.

Der folgende Beitrag von Katharina Kunter „Die Schlußakte von Helsinki und die Diskussion im ÖRK um die Verletzung der Religionsfreiheit in Ost- und Mitteleuropa 1975–1977" stellt eine Zusammenfassung ihres unten zu besprechenden Buches dar.

Johannes Althausen hat einen Artikel für die Zeitschrift verfaßt, der nicht auf der Mülheimer Tagung basiert. Der Beitrag „‚Mit einer Hand kann man nicht klatschen' (Karibisches Sprichwort). Die ‚Budapest-Treffen' zwischen 1975 und 1982 – ein Kapitel ‚Ost-Politik' des Ökumenischen Rates der Kirchen" (ÖR, 52–70) beschreibt, wie der ÖRK versuchte, nach dem Rückgang der entsprechenden Rolle der CFK und ihrer immer einseitigeren politischen Ausrichtung durch die im Titel genannten Treffen Einfluß auf die Beziehungen zwischen den Mitgliedskirchen im sozialistischen Machtbereich zu nehmen. Es wird deutlich, daß es sogar bei solchen Treffen möglich war, den staatlichen Behörden unliebsame Themen anzusprechen, auch wenn sie sich nicht in den offiziellen Dokumentationen niederschlagen konnten.

Heinz Joachim Held, der lange Jahre in ökumenischen Gremien Verantwortung getragen hat, unternimmt einen ausführlichen „persönliche[n] Versuch, sich zu erinnern und zur Transparenz beizutragen", unter dem Titel „Ökumene im Kalten Krieg" (BÖR, 21–161; 139–161 als Anhang mit kommentierten Dokumenten und Presseberichten). Faktisch beschränkt sich sein Text, wie der Vf. auch selber

[2] **Ökumenische Rundschau** 49 (2000) Heft 1: Zwischen „erster, zweiter und dritter Welt". Ökumenische Bewegung im Kalten Krieg. Mit Beiträgen v. Johannes Althausen, Martin Greschat, Günter Krusche, Katharina Kunter, Frankfurt 2000.

[3] **Der Ökumenische Rat der Kirchen in den Konflikten des Kalten Krieges.** Kontexte – Kompromisse – Konkretionen, hg. v. Heinz-Jürgen Joppien, Frankfurt 2000 (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, 70).

ankündigt (29), auf den ÖRK. Er stellt die Geschichte des Rates zunächst in verschiedene Kontexte (Umstände der Gründung, Mitgliedskirchen aus der südlichen Hemisphäre, Mitgliedskirchen aus Osteuropa), um dann Fallbeispiele zu analysieren. Im weiteren Verlauf beschäftigt sich der Vf. mit der Aufarbeitung der jüngeren Vergangenheit durch den ÖRK. Eine Thesenreihe schließt die Ausführungen ab. Bei Held wird deutlich, wie wichtig die Erinnerung und das Zeugnis von Beteiligten ist, bei aller Problematik, die damit verbunden ist. Der Vf. thematisiert diese Problematik ausdrücklich (22f). Er kann mit Hilfe der Fallbeispiele zeigen, daß die Themen Religionsfreiheit und Menschenrechte in Osteuropa durchaus eine Rolle gespielt haben, die aus den Dokumenten und Akten nicht ohne weiteres erschlossen werden kann. Insgesamt kommt er zu dem Ergebnis, daß es im ÖRK sehr wohl ein Bewußtsein für die Problematik der Kirchenverfolgung in den sozialistischen Ländern gegeben habe. Held verweist aber auch darauf, daß verschiedene Begleitumstände (Interessen der Mitgliedskirchen aus der Dritten Welt, Kritik an der Weltwirtschaftsordnung u.a.) die Haltung des ÖRK entscheidend geprägt haben und daß sie zum Verständnis in die Überlegungen einbezogen werden müssen. Insbesondere stellt er die wichtige Frage nach den Handlungsalternativen: Es ist ja nicht gesagt, daß sich durch ein anderes, insbesondere ein „forscheres" Vorgehen des ÖRK die Lage der Christen und Kirchen in den Ostblockstaaten verbessert hätte. Zwar kann die Beantwortung dieser Frage nur spekulativ sein, doch kann nicht ausgeschlossen werden, daß die Haltung des ÖRK die denkbar beste war.

Die weiteren Beiträge des Bdes sind zumeist kürzere Artikel, die sich analog zu den Sektionen der Konferenz mit den Themen „Politische Herausforderungen für den ÖRK", „Ökumene als Friedensarbeit", „Eintreten für Menschenrechte" und „Instrumentalisierung der Theologie" (im einführenden Beitrag mit einem Fragezeichen versehen!) befassen. „Nachgedanken" mit durchaus kritischen Anmerkungen runden den Bd ab.

Die in den beiden angeführten Publikationen dokumentierte Konferenz hat die Frage nach der (politischen) Rolle des ÖRK in der Zeit seiner Gründung bis zur Wende in Osteuropa auf eine Art beantwortet, die zwar bei weitem nicht alle Fragen befriedigend lösen und erklären kann, aber zahlreiche Anstöße für weiter führende Diskussionen, Überlegungen und Forschungen geben kann. In den Beiträgen kommen die auf verschiedene Weise Betroffenen zu Wort, westliche und östliche Ökumeniker ebenso wie von den staatlichen Verfolgungsmaßnahmen Betroffene. Das Ergebnis ist keine Absolution für den ÖRK; die festgestellten Defizite werden genannt, analysiert und kontextualisiert. Allerdings wird das Bemühen deutlich, die Motive des Handelns von Personen und Institutionen zu verstehen, so daß auch etwas von der menschlichen Tragik aufscheint, die ja in der Zeit des Kalten Krieges so viele kirchliche Akteure in Osteuropa heimgesucht hat.

Einer der Teilnehmer der Mülheimer Tagung hat mit einem eigenen Buch auf das Werk von Besier u.a. reagiert, nämlich Heinz Joachim Held[4]. Er kommentiert ausführlich die darin enthaltene Arbeit von Boyens, konzentriert auf die Epoche, in der Held selber Akteur der ökumenischen Prozesse gewesen ist.

Bei diesem Werk handelt es sich eigentlich nicht, wie der Vf. im Vorwort ankündigt, um eine „überlange Buchbesprechung", oder jedenfalls nicht nur um eine solche. Die Gliederung ist nicht ohne weiteres nachzuvollziehen, da er sich zunächst mit der Frage der Aufarbeitung der Vergangenheit durch den ÖRK beschäftigt, also einem Thema, das bei Boyens selber erst am Schluß behandelt wird. Einige weitere Abschnitte behandeln methodische Fragen, die Held bei Boyens moniert, nämlich suggestive Fragestellungen, die Voreingenommenheit durch ein bestimmtes historisches Leitbild und die „Engführung in der Interpretation von Vorgängen", womit einseitige Deutungen oder nicht zu treffende Darstellungen gemeint sind. Die folgenden Kapitel beschäftigen sich mit inhaltlichen Fragen, etwa dem Umfang des KGB-Einflusses, der Menschenrechtsdebatte im ÖRK oder der Rolle der russischen Orthodoxie und ihrer Vertreter in Genf bzw. bei den verschiedenen Versammlungen und Tagungen. In einem ausführlichen Anhang mit 40 Abschnitten werden Themen oder Dokumente nochmals dargelegt und kommentiert.

Es gelingt Held, Boyens an zahlreichen Stellen ungenaues Arbeiten nachzuweisen. Für viele Aussagen und Einschätzungen bei Boyens finden sich bei Held Korrekturen, Richtigstellungen oder notwendige Ergänzungen. Andere Aussagen werden in ihren größeren Kontext gestellt und erscheinen somit in einem neuen Licht.

Das Buch bringt also viele inhaltliche Ergänzungen zur Arbeit von Boyens, die Held mit Belegen, eigenen Erinnerungen, Erinnerungen anderer Beteiligter und Nachweisen aus der Literatur anbringen kann. Doch neben dieser inhaltlichen Dimension ist es auch die methodische Frage, die von Held angesprochen wird. Unter der Überschrift „Eine unzureichende Zeugenbefragung" (209) kritisiert er, daß nicht nur praktisch keine Zeitzeugen befragt wurden, sondern daß auch die Tonbandaufzeichnungen der ÖRK-Sitzungen nicht verwendet wurden und viele Dokumente nur einseitig interpretiert wurden bzw. die Behauptungen nicht beweisen können, die mit ihnen belegt werden sollen. Das Werk ist also über die Besprechung der Arbeit von Boyens hinaus eine wertvolle Ergänzung und Fundgrube für die Untersuchung des politischen Verhaltens des ÖRK in den Jahrzehnten vor den politischen Veränderungen in Mittel- und Osteuropa, und es stellt wichtige methodische Anfragen für die kirchliche Zeitgeschichte, obgleich sich der Vf. ausdrücklich nicht als Zeithistoriker versteht. Auch Held kann keine Lösung und endgültige Antwort auf die Frage nach der Rolle der ökumenischen Gremien geben, doch kann er überzeugend anzeigen, daß das Thema sowohl inhaltlich als auch methodisch problematischer ist, als bei Boyens dargestellt. Die Diskussion ist noch nicht abgeschlossen.

Nicht direkt mit dem ÖRK, aber mit der eminent wichtigen Frage nach der Rolle der Kirchen und der kirchlichen Bünde im Helsinki-Prozeß beschäftigt sich Katharina Kunter in ihrer Dissertation[5]. Erstaunlicherweise hat diese Fragestellung in der Forschung kaum eine Rolle gespielt, obgleich so zentrale Themen wie die Entspannungspolitik, Religionsfreiheit und Menschenrechte mit der KSZE verbunden waren, die auch für das kirchliche Handeln von großer Wichtigkeit waren. Um so wichtiger ist die Erforschung des kirchlichen Engagements in diesem Prozeß, das ja auch im Kontext des Kalten Krieges, der Konfrontation zwischen den beiden großen Blöcken, zu interpretieren ist.

Die Untersuchung ist in vier Hauptteile gegliedert, denen ein einleitendes Kapitel (10–23) vorausgestellt ist. Hier macht die Vf.in Anmerkungen zu ihrem Erkenntnisinteresse, zur Forschungslage und zur Methode. Sie rechtfertigt nachvollziehbar die zeitliche Eingrenzung auf die Jahre 1968–1978. Die Darstellung erfolgt in chronologischer Vorgehensweise, beginnend mit den Anfängen des Gedankens an eine gesamteuropäische Sicherheitskonferenz (24–60). Wie in den anderen Kapiteln auch, erfolgt die Darstellung in zwei Schritten: Zunächst werden die politischen Umstände und Ereignisse geschildert, dann die kirchlichen Haltungen, Reaktionen und Aktivitäten. Diese Anordnung wiederholt sich in jedem Kapitel, wobei allerdings die Kirchen und Kirchenverbände, die behandelt werden, nicht immer identisch sind: In diesem Kapitel sind es der ÖRK und der Lutherische Weltbund, die KEK sowie die evangelischen Kirchen in der DDR und in der Bundesrepublik. Bei all diesen analysiert die Vf.in, wie sie auf die Pläne für eine solche Konferenz reagierten.

Das nächste Kapitel ist überschrieben mit „Die Konsolidierung der Konferenzthemen: 1972–1975" (61–121). Auch hier steht eine Beschreibung der Vorbereitung der Konferenz und ihrer Inhalte voran. Ein eigener Abschnitt ist der Rolle des Vatikan gewidmet, der eine besondere Rolle spielt, weil der Heilige Stuhl als Subjekt des Völkerrechts zu den Signatarstaaten des Abkommens von Helsinki zählt und auch an den Vorbereitungen beteiligt war. Im weiteren Verlauf werden die CFK, die ökumenischen Gremien ÖRK, LWB und KEK sowie wieder die evangelischen Kirchen in den beiden deutschen Staaten behandelt. Es schließt sich ein kürzeres Kapitel an, das das Ergebnis, nämlich die Schlußakte von Helsinki, analysiert (122–155). Die kirchliche Rezeption wird vor allem anhand der KEK-Konsultation zu „Die Kirchen und die KSZE" in Buckow (DDR) und der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi dokumentiert. Das letzte Kapitel schließlich konzentriert sich auf das Thema Menschenrechte, das ja durch den KSZE-Prozeß in den Vordergrund gerückt worden war und langfristig gewaltige Wirkungen entfalten sollte (156–230). So verwundert es nicht, daß sich insbesondere der ÖRK ausführlich und auf mehreren Konsultationen mit dem Thema beschäftigte. Außer diesen analysiert die Vf.in noch KEK und LWB sowie die beiden Kir-

[4] **Held**, Heinz Joachim: **Der Ökumenische Rat der Kirchen im Visier der Kritik**. Eine kritische Lektüre der Forschungsarbeit „Ökumenischer Rat der Kirchen und Evangelische Kirche in Deutschland zwischen Ost und West" von Armin Boyens, Frankfurt 2001.

[5] **Kunter**, Katharina: **Die Kirchen im KSZE-Prozeß 1968–1978**. Stuttgart 2000 (Konfession und Gesellschaft, 20).

chen in Deutschland. Eine kurze „Schlußbetrachtung" (231–236), Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Namensregister schließen die Arbeit ab.

Der Autorin ist es gelungen, mit ihrer Arbeit zu zeigen, daß die Kirchen und die ökumenischen Zusammenschlüsse zwar keinen allzu großen Einfluß auf die KSZE und auch nicht auf die Inhalte hatten, daß es ihnen aber bald gelungen ist, die Menschenrechte und insbesondere die Frage nach der Religionsfreiheit für sich fruchtbar zu machen. Allerdings ist hier eine wichtige Differenzierung anzubringen, die in der Arbeit nur angedeutet wird: Es muß grundsätzlich zwischen der katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen unterschieden werden. Die katholische Kirche war aktiv am Helsinki-Prozeß beteiligt, nachdem Papst Paul VI. 1972 angekündigt hatte, daß sich der Heilige Stuhl an den Verhandlungen beteiligen werde. Nicht zuletzt durch ihr Engagement erlangte die Menschenrechts-Thematik so große Bedeutung, wie die Vf.in selbst beschreibt (233). Allein durch ihre Verfaßtheit war eine solche aktive Rolle den evangelischen Kirchen überhaupt nicht möglich. Bei den ökumenischen Gremien und konfessionellen Zusammenschlüssen ist zu differenzieren: Während die KEK aufgrund der Heterogenität ihrer Mitgliedskirchen keine eindeutige Position zur KSZE bezog, machte sich der LWB die neue Situation dadurch zunutze, daß er die Kontakte zu seinen Mitgliedskirchen in den osteuropäischen Staaten stärkte. Insgesamt läßt sich sagen, daß die Frage nach den Menschenrechten durch den KSZE-Prozeß sowohl in der kirchlichen wie auch in der nichtkirchlichen Öffentlichkeit erheblich größere Bedeutung erlangte.

Eine andere Frage im Zusammenhang damit ist die der Dissidenten, die sich in den verschiedenen Staaten auf die Grundlagen der KSZE beriefen, welche durch ihre Regierungen wenigstens formal anerkannt waren. Auch hier muß differenziert werden. Die Rolle der katholischen Kirche in Polen (bei der allerdings wohl nicht so sehr mit Helsinki, sondern mehr mit dem Naturrecht argumentiert wurde) war eine andere als die der evangelischen Kirche in der DDR, die zwischen der solidarischen Unterstützung der kirchlichen Dissidenten und der Bemühung um einen modus vivendi mit dem Staat lavierte, oder als die der Russischen Orthodoxen Kirche, die sich von ihren religiös motivierten Dissidenten distanzierte. Auch in dieser Frage gelang es den ökumenischen Gremien nicht, eine diese Dissidenten eindeutig unterstützende Haltung einzunehmen, da sie im Konsens mit ihren Mitgliedskirchen handeln mußten und wollten.

Die angedeutete mangelnde Differenzierung zwischen den einzelnen Kirchen ist das einzige größere Defizit, das man der Arbeit anlasten kann. Die Vf.in hat ihren Verzicht auf eine solche Unterscheidung auch nicht ausdrücklich begründet; vielfach spricht sie einfach undifferenziert von „den Kirchen". Daher handelt es sich faktisch (mit der angesprochenen Ausnahme) um eine Untersuchung darüber, wie die evangelischen Kirchen und die ökumenischen Gremien im KSZE-Prozeß zu sehen sind. Doch abgesehen davon handelt es sich um eine äußerst solide und gründlich gearbeitete Untersuchung. Die Vf.in hat die einschlägigen Archivmaterialien verwendet, in überzeugender Weise ausgewertet und dargestellt. Sie kommt so zu einem differenzierten, teilweise auch ernüchternden Ergebnis, was die Zeit bis zur Konferenz von Helsinki betrifft, und zu bislang kaum wahrgenommenen Einsichten, was die Rezeption der KSZE-Schlußakte im kirchlichen Raum betrifft.

Ein interessantes und wichtiges, durchaus auch selbstkritisches Dokument ist die Handreichung der Generalsynode der früheren Nederlandse Hervormde Kerk (die jetzt zur Gruppe der sich vereinigenden Zamen op Weg-Kirchen gehört), die hier nur kurz erwähnt werden soll[6]. Obgleich sie unmittelbar nach den Umwälzungen in Mittel- und Osteuropa entstand und somit in gewisser Weise als von der Zeit überholt gelten kann, stellt sie doch ein bemerkenswertes Dokument kirchlicher Reflexion über die vergangenen Dezennien und über die Perspektiven der Zukunft dar. Die reformierten Kirchen der Niederlande hatten eine Tradition von Gemeindekontakten mit evangelischen Gemeinden in den sozialistischen Ländern, vor allem in der DDR. Die einzelnen Gemeinden, an die diese Handreichung gerichtet war, waren also in besonderer Weise von den Veränderungen betroffen. Sie werden zu weiterer Auseinandersetzung mit der neuen Situation, aber auch mit den vier Jahrzehnten des kalten Krieges aufgefordert. Bemerkenswert ist zudem, daß diese Handreichung auch in deutscher Sprache publiziert wurde.

Zwei weitere Publikationen beschäftigen sich speziell mit der katholischen Kirche im Kalten Krieg. Eine davon läßt sich als historische Rückschau verstehen[7].

In 13 Kapiteln stellen die Vf. die geschichtliche Entwicklung in Europa dar, beginnend mit der Zeit zwischen dem 19. Jahrhundert und dem Zweiten Weltkrieg. Dabei werden die einzelnen Länder – immer in Verbindung zur katholischen Kirche – und die wichtigen geistigen Entwicklungen behandelt. Die kommunistische Machtübernahme in den Jahren nach 1945, die unterschiedliche Behandlung der katholischen Kirche in den einzelnen Ländern, die sich ändernde Politik des Heiligen Stuhls und schließlich die Ereignisse im Zusammenhang mit der Perestrojka in der Sowjetunion und analogen Erscheinungen in den anderen Ostblockstaaten bilden die Schwerpunkte der Darstellung. Als gleichsam parallele Geschichte ist das Buch auch eine Biographie von Johannes Paul II. In den einzelnen Kapiteln wird neben den historischen Ereignissen immer auch dargestellt, was sich zur entsprechenden Zeit im Leben des jungen polnischen Studenten, Priesters, Bischofs und schließlich Kardinals ereignete. Die Bibliographie hat einen starken Akzent auf englischer und polnischer Literatur.

Der Bd ist keine wissenschaftliche Untersuchung, sondern hat eher journalistischen Charakter (Luxmoore lebt als Korrespondent verschiedener kirchlicher Magazine und Agenturen in Warschau). Insofern ist das Buch gut zu lesen, zuweilen vielleicht sogar etwas zu glatt. Die Darstellungsweise ist nicht analysierend oder problematisierend, sondern eher erzählend. Unter diesem Aspekt ist der große Anspruch, die Entwicklung in allen osteuropäischen Staaten zu beschreiben, einigermaßen gelungen. Allerdings ist anzumerken, daß die Darstellung stark hierarchiekonzentriert ist. Das macht sich einerseits darin bemerkbar, daß vor allem die kirchenpolitischen Geschehnisse betrachtet werden, weniger das konkrete Leben der Kirchen am Ort, andererseits in einer starken Konzentration auf die Person des gegenwärtigen Papstes. So läßt sich der vorliegende Bd also als gut lesbarer Überblick über das Leben der katholischen Ortskirchen in Osteuropa und die Beziehung des Heiligen Stuhls zu den Regimes vom Zweiten Weltkrieg bis zur Wende betrachten, die auf einem gründlichen Studium der einschlägigen Literatur und publizierter Quellen beruht.

Eine Augsburger Tagung von 1998 wird im anderen zu besprechenden Bd dokumentiert[8]; sie war von der Kommission für Zeitgeschichte organisiert worden. Hier war versucht worden, Wissenschaftler und an den Ereignissen Beteiligte an einen Tisch zu bringen, so daß sich eine Kombination von wissenschaftlicher Analyse und den Berichten von Zeitzeugen ergibt. Die Darstellung beschränkt sich auf die beiden Pontifikate, unter denen sich wohl die entscheidenden Veränderungen in der Politik der katholischen Kirche im Hinblick auf die osteuropäischen Staaten ergeben haben, nämlich die von Johannes XXIII. und Paul VI.

Der Bd wird eingeleitet durch eine Skizze zur vatikanischen Ostpolitik von Heinz Hürten, die als einziger Beitrag nicht der Tagung entstammt, sondern für diese Publikation verfaßt wurde (1–17). Hürten gibt einen konzisen Überblick über die Beziehungen des Heiligen Stuhls zu den unterschiedlichen Ländern. Er deutet in seiner Darstellung bereits etwas an, was ein wichtiges Thema des ganzen Bdes ist: die Spannung zwischen den katholischen Ortskirchen, die oft allen kirchlichen Kontakten zu den Regimes skeptisch gegenüberstanden, und dem Heiligen Stuhl. Rudolf Lill bietet eine knappe Zusammenfassung der vatikanischen Ostpolitik unter den beiden genannten Päpsten (19–30). Auf Archivmaterialien, vor allem solchen des Auswärtigen Amtes, beruht die Arbeit von Rudolf Morsey zur Haltung der Bundesregierung zur vatikanischen Kirchenpolitik hinsichtlich der früheren deutschen Ostgebiete (31–78). Die völkerrechtlich lange Zeit ungeklärte Lage hatte bekanntlich auch weitreichende Konsequenzen für das kirchliche Leben; verschiedene Interessen auf deutscher und auf polnischer Seite standen einander gegenüber. Die Lösung dieser Frage wird aufschlußreich nachgezeichnet. Die vatikanische Haltung zur deutschen Einheit beschreibt Karl-Joseph Hummel (79–106); auch hier gab es gegensätzliche Standpunkte, da die Regierung der DDR Oberhirten aus der Bundesrepublik nicht hinneh-

[6] **Verlorene Jahre?** Über die Herausforderungen für das gemeinsame Kirchesein in Mittel- und Osteuropa und nach dem Ende des Kalten Krieges. Eine Handreichung der Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk, Neukirchen-Vluyn 1993.

[7] **Luxmoore**, Jonathan / **Babiuch**, Jolanta: **The Vatican and the Red Flag**. The Struggle for the Soul of Eastern Europe, London/New York 1999.

[8] **Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958–1978**, hg. v. Karl-Joseph Hummel, Paderborn 1999.

men wollte, aus pastoralen Gründen aber auch pragmatische Lösungen gefunden werden mußten. Eine Analyse aus der Sicht zweier sozialistischen Staaten bieten die beiden nächsten Beiträge, von Josef Pilvousek über die DDR (113–134) und von Leonid Luks über Polen (135–154). Der Band wird von kurzen zusammenfassenden Bemerkungen von Hans Maier (155–161) und vor allem – sehr verdienstvoll – von einer ausführlichen Dokumentation der Diskussion (163–252) abgeschlossen.

Dieser lesenswerte Bd gewinnt seinen Wert durch die Kombination von wissenschaftlicher Analyse und historischem Zeugnis, das sich vor allem in der Diskussion niederschlägt. Beteiligte wie etwa ehemalige Botschafter, Verantwortliche in der Bischofskonferenz oder im Zentralkomitee der deutschen Katholiken haben sich aktiv und in ausführlichen Wortmeldungen daran beteiligt. Aufgrund der thematischen Nähe kommt es in den Beiträgen zwar gelegentlich zu Doppelungen, doch lassen sich der Diskussion dann zahlreiche interessante und weiterführende Details entnehmen. Mit dem Bd liegt ein gutes Beispiel für die noch weiter notwendige zeithistorische Bearbeitung der Rolle der katholischen Kirche in der Epoche des Kalten Krieges vor.

Wie eingangs angedeutet, läßt sich keine Gesamtbewertung dieser aktuellen Diskussion geben. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Zum einen ist sicher wichtig, daß keine Übereinstimmung darüber herrscht, ob die Entspannungspolitik, und damit auch der kirchliche Anteil an ihr, tatsächlich erfolgreich gewesen ist. Nach wie vor gibt es Stimmen, die der Überzeugung Ausdruck verleihen, nur durch den wirtschaftlichen und militärischen Druck des Westens habe der Osten schließlich immer mehr Freiheiten gewähren müssen, und die Perestrojka sei nichts anderes als ein Zeichen dafür gewesen, daß die Sowjetunion im Wettlauf nicht mehr habe mithalten können. Die andere Meinung hingegen geht davon aus, daß durch den Helsinki-Prozeß Menschenrechte und Demokratie eine solche Bedeutung erlangt hätten, daß die Regimes aufgrund des Wirkens der Dissidenten-Bewegungen, allen voran der polnischen Gewerkschaft „Solidarność", in sich zusammengebrochen seien.

Diese unterschiedlichen Einschätzungen lassen sich auch auf die kirchliche Lage übertragen, sowohl hinsichtlich der ökumenischen Beziehungen als auch der Politik der katholischen Kirche. War es richtig, bei den Kontakten mit den Kirchen im sozialistischen Machtbereich zurückhaltend zu sein und die offensichtliche Mißachtung der Menschenrechte nur ganz vorsichtig zu artikulieren, auf diese Art aber den Kontakt zu diesen Kirchen aufrechtzuerhalten, sie auch gegenüber ihren Regierungen zu stärken und zahlreiche Begegnungen zu ermöglichen, die sonst nicht zustande gekommen wären? Oder hätte man beharrlich und öffentlich die Religionsfreiheit anmahnen sollen, auch um den Preis, daß sich die Lage der betreffenden Kirchen wohl noch erheblich verschlechtert hätte? Es ist nicht möglich, diese Frage überzeugend zu beantworten. Es ist leicht, von einem moralischen Standpunkt aus im Nachhinein vermeintlich recht zu haben. Doch ist den Akteuren zugute zu halten, daß sie nicht einfach naiv waren. Die Verantwortlichen in den ökumenischen Gremien wußten sehr wohl, daß die Vertreter der Kirchen im sozialistischen Machtbereich unter dem Einfluß ihrer Staatsorgane standen und nicht in der gleichen Weise agieren konnten wie die westlichen Vertreter. Sie trafen ihre Entscheidungen im Bewußtsein dieser Tatsache und unter Abwägung der Umstände, wie sie sich ihnen damals darstellten. Zu berücksichtigen ist auch, daß für die Mehrheit der Kirchen, nämlich die in den Ländern der Dritten Welt, weniger die Themen Religionsfreiheit und Demokratie, sondern das der globalen Gerechtigkeit auf der Agenda stand. Die ideologischen Auseinandersetzungen der nördlichen Hemisphäre waren für sie entweder aus Europa importiert oder völlig fremd. Unter den Kirchen in der westlichen Welt gab es also keineswegs eine einheitliche Überzeugung hinsichtlich der Beurteilung des Ost-West-Konflikts.

Grundsätzlich gilt das auch für die Politik der katholischen Kirche, die von verschiedenen Faktoren abhängig war: neben den Regierungen der Bundesrepublik, der DDR und Polens waren das auch die katholischen Kirchen in diesen Ländern. In dieser Gemengelage von Akteuren gab es unterschiedliche Rücksichten zu nehmen. In der Bundesrepublik betraf das etwa die Vertriebenenorganisationen sowie deren kirchlichen Vertreter, wobei die Bundesregierungen zwischen Adenauer und Schmidt sich diesen gegenüber ganz unterschiedlich verhielten. In Polen waren die kirchlichen Vertreter daran interessiert, in Abgrenzung zur Regierung das polnische Volk zu repräsentieren (so daß sie etwa nie einen polnischen – kommunistischen – Vertreter beim Heiligen Stuhl wirklich akzeptierten), zugleich aber in Übereinstimmung mit der Regierung zu rechtfertigen, daß die neu gewonnenen Westgebiete zu Polen gehörten und daß es dort auch eine katholische Hierarchie geben müsse. Zu all diesen Punkten kam noch die Sorge um eine funktionierende Seelsorge, die Angst, daß die Behörden den Bischöfen ihre Arbeit unmöglich machen könnten.

Es kann also keine endgültige Einschätzung dieser Epoche der kirchlichen Zeitgeschichte geben; sie wird letzten Endes wohl von der Gesamteinschätzung der politischen Lage abhängig sein. Auch im Rückblick ist die Kirchengeschichte der Zeit nicht von der politischen Entwicklung zu trennen. Klar ist jedoch, daß noch erheblicher Forschungsbedarf besteht.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Metzler-Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Bd 1: Abendmahl – Guru. Bd 2: Haar – Osho-Bewegung. Bd 3: Paganismus – Zombie. Bd 4: Text- und Bildquellen, hg. v. Christoph Auffarth / Jutta Bernard / Hubert Mohr unter Mitarbeit von Agnes Imhof und Silvia Kurre. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 1999–2002. Bd 1: 1999. XVII, 532 S., 156 Abb., geb. € 85,90 ISBN: 3–476–01551–3; Bd 2: 1999. IV, 632 S., 146 Abb., geb. € 85,90 ISBN: 3–476–01552–1; Bd 3: 2000. IV, 729 S., 126 Abb., geb. € 85,90 ISBN: 3–476–01553–X; Bd 4: 2002. X, 438 S., geb. € 85,90 ISBN: 3–476–01678–1

Lexika aus dem Hause Metzler versprechen stets einen eigenen Zugang. Diesem Anspruch werden auch die Hg. des „Lexikon Religion" gerecht, die sich nicht allein mit der alphabetischen Abfolge von Begriffen begnügen. Auch erschließen die Hg. die „Religion" von keinem offiziellen, dogmatisch geprägten Blickwinkel her, sondern von der alltäglich gelebten Religiosität der Menschen. Damit ist ein Lexikon entstanden für Gläubige und Nichtgläubige, für interessierte Laien und für Wissenschaftler; „Religion" wird vergleichend, beschreibend und möglichst wertneutral erschlossen. Dazu zählt auch einer der Leitgedanken der Hg. – „Religionen werden von Menschen für Menschen gemacht" (Bd 1, VI) –, der allerdings auch die Distanz vieler Vf. zur Religion zum Ausdruck bringt. Doch trotz aller versuchter Neutralität läßt sich ein gewisser Eurozentrismus und damit eine letztlich christlich geprägte Sichtweise der Hg. nicht leugnen, die sie selbst jedoch positiv verstehen, da Religionen „nur perspektivisch erfaßt werden" (ebd., VI) können.

„Religion ist spannend" (ebd., VI), „sinnlich" (ebd., VIII) und wird „medial vermittelt" (ebd., IX). Folglich findet sich in den Lexikonbänden eine Vielzahl von Graphiken, Fotografien und Abb., die weniger argumentieren denn illustrieren. Läßt man sich auf diese Schwerpunktsetzung ein, so gehört dieser Zugang zu den großen Stärken des Lexikons, zumal damit auf Lesegewohnheiten einer breiten Bevölkerungsschicht zurückgegriffen wird. Ein Beispiel dieser gelungenen Schwerpunktsetzung durch die Hg. ist das Foto einer Mahlzeit aus einem Fast-Food-Restaurant mit der Erklärung, daß dieses Essen „gegen die Regeln von 13 Religionen = ca. 60 Prozent der Weltbevölkerung" (ebd., 222) verstößt.

Ausgangspunkt für die Artikel ist eine angenommene „religiöse Erfahrungswirklichkeit der Benutzer" (ebd., V), die die Hg. als distanziert, aber interessiert charakterisieren. Religion wird als „soziale Tatsache" (ebd., VII) aufgefaßt, so daß für Definitionen ihrer Begriffe neben der Religionswissenschaft die Kultur-, Sozial- und Humanwissenschaft bemüht wird. Dieser grundsätzlich weite Horizont kommt in einer Vielzahl von Artikeln zum Ausdruck, was ihren Lesewert deutlich erhöht. – Auch dies kann an dem Artikel „Essen / Nahrung" (vgl. ebd., 301ff) veranschaulicht werden, der neben dem o. g. Foto gesetzt ist: Ausgehend vom „Essen als Grundbedürfnis und soziale Handlung" wird seine „Kommensaltät" betont. In einem zweiten Abschnitt wird auf den Zusammenhang von „Nahrung und Religion" eingegangen, Speiseverbote in den verschiedenen Religionen werden ausführlich beschrieben und funktionalistisch, kulturmaterialistisch und strukturalistisch zu erklären versucht. Abschließend werden verschiedene religiöse und säkulare Aspekte des „Essens in der Moderne" genannt werden. Übersichtliche Literaturhinweise runden diesen wie die anderen Artikel ab.

Der Preis für diese anschauliche Zugangsweise an die jeweiligen Themenschwerpunkte ist der manchmal geringere wissenschaftliche, sprich theologische Nutzen der Beiträge. So beleuchtet beispiels-

weise Jörg Rüpke in seinem Artikel über die „Zeit" (Bd 3, 697–702) viele Dimensionen der Zeit – ohne allerdings auf deren naturwissenschaftliche Brisanz einzugehen –, erörtert aber kaum den gerade bei diesem Thema wichtigen interreligiösen Dialog zwischen den abrahamitischen und asiatischen Religionen und seine ihm innewohnenden Probleme. Dieser geringere theologische Nutzen des Lexikons durchzieht jedoch keinesfalls das gesamte Werks, denn – wieder zurück zum oben angeführten Beispiel „Essen / Nahrung" – auf Grund der besonderen christlichen Relevanz des gemeinsamen (Erinnerungs-)Mahls wird ausnahmsweise auf einen weiteren Artikel, nämlich „Abendmahl / Eucharistie" (Bd 1, 1–5) verwiesen. In leicht verständlicher Form werden in diesem Beitrag die begrifflichen Aspekte des Themas umrissen, die neutestamentlichen Grundlagen wie die kirchengeschichtliche Entwicklung benannt, und die aktuellen Fragen zum Herrenmahl kurz angerissen. Der Abdruck von Leonardos Wandfresco „Ultima Cena" sowie Beispiele seiner Rezeption ergänzen den Artikel auf interessante Weise und laden auch nichtchristlich geprägte LeserInnen zum Studium ein.

Zwar ist das Lexikon alphabetisch geordnet und bietet damit für viele Benutzer zunächst einen leichten Zugriff, aber letztlich ist diese Anordnung sekundär. Entscheidend ist eine ‚innere' Gliederung der Bde, in denen die Religion in 6 Bereichen mit 39 zugeordneten Themenfeldern erschlossen wird. Als Bereiche sind gewählt: Der Mensch, Der Einzelne und die Gruppe, Umwelt, Gesellschaft, Kultur und ihre Teilbereiche, Elemente religiöser Systeme, Religionsgeschichte [Dimension Zeit] und Religionsgeographie [Dimension Raum]. Jedes dieser Bereiche wird in einem Überblicks- und Orientierungsartikel erschlossen und strukturiert. Diesen programmatischen Artikeln sind Einzel- und Spezialartikel zugeordnet, wie beispielsweise systematische, religionsgeschichtliche, Personen-, Regional- und Epochenartikel.

Bei der Vernetzung innerhalb des Lexikons und der – aufgrund der besseren Lesbarkeit – sparsam gesetzten Verweise im Haupttext ist gerade beim Metzler Lexikon Religion der RegisterBd unersetzlich. Denn trotz der etwa 600 Stichworte auf ca. 2200 S. sind viele Begriffe nicht direkt auffindbar (z.B. Anthropologie, Eucharistie oder Soteriologie), andere Artikel würde man vielleicht nicht vermuten (z.B. Alltag, Kitsch, Spiel, Werbung). Doch nicht nur das 53 S. umfassende Sach- und Personenregister machen den letzten Bd so wertvoll. Hervorhebenswert ist der Eröffnungsartikel der Hg. zu „Strömungen der Kultur- und Religionswissenschaft im 20. Jh." (Bd 4, 1–49), sowie der umfangreiche Teil B dieses Bdes: Zu vielen Religionen und religiösen Bewegungen sind hier eine Vielzahl von Quellen, Medien und Materialien zusammengestellt. Neben ausführlichen Chronologien veranschaulichen sinnvolle Grafiken Strukturen einzelner Religionsgemeinschaften. Hier finden interessierte LeserInnen auch gut gegliederte bibliographische Hinweise.

Zusätzlich zu diesem systematischen Blick auf die Religionen werfen die Hg. auch – ihrem Ansatz entsprechend – einen kulturgeographischen Blick auf die Religionen (Bd 4, 227–319). Hier geht es weniger um die Religionen an sich, sondern vielmehr um die geographischen Bereiche in ihren religiösen Prägungen und Wandlungen.

Resümee: Wer in diesem Lexikon nur mal schnell einen Begriff nachschlagen möchte, sollte zu einem anderen Werk greifen; wer jedoch an einem Überblick über religiöse Themen interessiert ist, wird hier fündig werden.

Münster Torsten Habbel

Religion und Phantasie. Von der Imaginationskraft des Glaubens, hg. v. Werner H. Ritter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 182 S., 3 Abb. (= Biblisch-theologische Schwerpunkte, 19), kt € 12,90 ISBN: 3–525–61385–7

Es ist schon fast des Feierns wert, wenn von Konfession wegen dem Fiktionalen a limine abholde, noch dazu berufshalber eher nüchterne protestantische Prof.en der „Göttin Phantasie", der Goethe den höchsten Preis unter den Unsterblichen zuerkennen wollte, nach dem einleitenden Fanfarenstoß von *Walter Jens* („Die Phantasie und die Bibel" 7–14) eine behende Lanze brechen – unter bibeltheologischer, systematischer und (hauptsächlich) religionspädagogischer Perspektive. Phantasie hat kein hohes Ansehen unter den Gottesgelehrten, verbindet sich mit dem Begriff doch auch das Phantastische, das Irrationale, das wissenschaftlicher Betrachtung sich entzieht. Aber andererseits bedeutet sie Zugewinn an Erkenntnis, indem sie – und solches läßt sie Kirchenleuten prinzipiell gefährlich werden – ein Ausprobieren der Leistungsfähigkeit von Theologumena und Dogmen ermöglicht, dadurch aber auch das bewährte und gute Alte höchst unbequem zur ergänzenden Disposition stellt. Doch: „Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles" (Th. Adorno, Negative Dialektik, 1975). So ist Phantasie eine wesentliche Weise, den unergründlichen Gott je neu zur Sprache zu bringen und den Glaubensdiskurs am Leben zu erhalten.

In diese Richtung etwa führt die Lektüre der insgesamt acht Beiträge, deren meiste von Religionspädagogen verantwortet werden. Zuvor werden die exegetischen *(Markus Müller* und *Ulrike Schorn)*, literaturwissenschaftlichen *(Peter Horst Neumann* im Gespräch mit Hg. und I. Schorn) sowie die dogmatischen Aspekte des Themas *(Wolfgang Schoberth, Wie phantasievoll muß die Dogmatik sein?)* kundig erörtert. Zur religiösen Phantasie bei Kindern *(Helmut Hanisch)* und zur ästhetischen Erfahrung im Religionsunterricht *(Ingrid Schoberth)* steuern weitere Artikel bei, bis am Schluß der Hg. *Ritter*, dem auch die Einleitung zu danken ist, „Kindliche Religion und Phantasie" nochmals zusammenzuschauen sucht. Welches katechetische und geradezu mystische Potential religiöse Phantasie freisetzen kann, zeigt sehr eindrucksvoll die von Hanisch zitierte Äußerung eines Neunjährigen zur Auferstehung Jesu: Er stellt sich Licht als die den Stein vom Grab wälzende Kraft vor. „Ich mein', dies Licht ist vielleicht Liebe, also höhere Kraft als Stein, Stein lebt nicht, also Stein kann nicht lieben, aber Liebe also, Licht, die Wärme, die kann alles durchbrechen" (92). Um so mehr ist die einebnende Macht der modernen Medien zu beklagen, wie dies Schoberth deutlich werden läßt. Derartige Äußerungen bleiben dann wohl mehr oder weniger singulär.

Die Gedanken des verdienstlichen Sbdes verbleiben beinahe ganz im protestantischen Denkhorizont. Einmal überschreiten sie ihn bewußt, aber nicht glücklich. Ritter sieht im katholischen sensus fidelium (übersetzt mit „Glaubensgefühl") das Element der Phantasie (171) – aber bei ihm geht es um eine Bezeugungsinstanz des Glaubens aufgrund des Einsatzes aller menschlichen Fähigkeiten, also auch der ratio, unterschieden freilich von Lehramt und wissenschaftlicher Theologie, die nicht phantasielos agieren dürfen – wie der Bd ja eindrucksvoll genug zeigt.

Pentling Wolfgang Beinert

Exegese des AT

Krispenz, Jutta: **Literarkritik und Stilstatistik im Alten Testament.** Eine Studie zur literarkritischen Methode durchgeführt an Texten aus den Büchern Jeremia, Ezechiel und 1Könige. – Berlin: W. de Gruyter 2001. IX, 251 S. (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beiheft, 307), Ln € 84,00 ISBN: 3–11–017057–4

Nachdem J. Krispenz in ihrer Diss. „Spruchkompositionen im Buch Proverbia" (1989) untersucht hatte, widmet sie sich in ihrer Habil. einem methodenkritischen Thema, nämlich der Frage nach der Zuverlässigkeit der literarkritischen Methode. Ausgangsproblem ist, daß die Literarkritik (bzw. die Redaktionskritik) zwar zum methodischen Standard gehört, daß sie aber meist zu erheblich divergierenden Ergebnissen geführt hat. Diesen Unsicherheitsfaktoren und Divergenzen versucht K. dadurch zu begegnen, daß sie der Literarkritik die Fragen und Methoden der (Stil-)Statistik gegenüberstellt.

I. Die Arbeit umfaßt neben den RahmenKap.n „1. Einleitung" (1–6) und „4. Ertrag" (173–190) die Hauptteile: „2. Überlegungen zur Methode" (7–58) und „3. Stilstatistische Textuntersuchung" (59–172). Bei den Überlegungen zur Methode wird zunächst (2.1) die Literarkritik dargestellt, wobei K. Definitionen einiger Lehrbücher referiert und zur Illustration auch Beispiele aus der neuzeitlichen (A. L. Kielland, G. Trakl) wie aus der altägyptischen Literatur (Lehre des Ptahhotep) heranzieht. Sie zeigt, daß zwischen stilistisch begründeten Brüchen und literarkritischen Differenzierungen zu unterscheiden ist, wobei „Diskontinuitäten allein noch nicht ausreichen können, um einen literarkritischen Bruch oder gar einen Verfasserwechsel zu konstatieren." (28) Vielmehr – und hier zeichnet sich bereits die künftige Lösung ab – muß es darum gehen, die voneinander abgegrenzten Textblöcke zu vergleichen und diese „zu solchen Gruppen zusammenzustellen (...), die in sich eine Homogenität aufweisen, welche die Annahme gemeinsamer Herkunft von einer Autorengruppe bzw. einem Autor als wahrscheinliche Erklärung dieser Homogenität zuläßt. Bei den Kriterien für die Zusammenstellung der einzelnen Textabschnitte zu Gruppen ist an erster Stelle die Gleichförmigkeit hinsichtlich der sprachlichen Gestalt, also des Stils, zu nennen. Da der Sprachstil in der folgenden Untersuchung das wesentliche Kriterium für die Wahrnehmung unterschiedlicher ‚Stimmen' in Texten des AT darstellt, wird die Diskussion des hier verwendeten Stilbegriffes nötig. Ebenso ist zu fragen, wie sich dieser Stilbegriff zu einer Gesamtvorstellung von dem, was ein Text ist und wie er aussieht, verhält. Weiter wird es nötig sein, zu beschreiben, aus welcher Perspektive somit die vorliegende Untersuchung an die Texte herangeht und welche Konsequenzen sich daraus – ins-

besondere mit Blick auf die damit ermöglichten und ausgeschlossenen Ergebnisse – ergeben" (28f).

Diesen Fragen und den entsprechenden Definitionen geht K. im Folgenden ausführlich nach. Sie erörtert Literaturtheorien und literarische Ästhetik, den New Criticism, das strukturale Textverständnis des russischen Formalismus und des Prager Strukturalismus, die Semiotik von M. M. Bachtin sowie den Poststrukturalismus. Für die „Theorie, die hinter den folgenden Untersuchungen steht" wählt sie v. a. die Arbeiten von J. M. Lotman (Die Struktur literarischer Texte, ^{2}1981), insbesondere den Gedanken, daß in der Sprache zwischen primärem und sekundärem System zu unterscheiden ist. Zum primären System gehören die Regeln von Syntax, Semantik und Pragmatik. Das sekundäre System sind die modellierenden Wirkungen der Literatur, d. h. der literarischen Gattungen, der konkreten Absicht und Intention des Autors/der Autorin und nicht zuletzt dessen/deren Person. – Diese Unterscheidung ist faktisch eine Weiterführung und Differenzierung der bekannten Unterscheidung von langue und parole. Im Lichte dieser Grunddefinitionen erörtert K. sodann das Verhältnis von Rhetorik, Poetik und Stilistik sowie Stilistik und Grammatik anhand verschiedenster Beispiele aus der alttestamentlichen Exegese, der hebräischen Grammatik, gelegentlich auch von Beispielen aus der Technik oder aus der Mengenlehre.

Nach diesen komplexen und nicht immer leicht nachvollziehbaren Überlegungen kommt K. zum eigentlichen Hauptteil („3. Stilstatistische Textuntersuchung"), wobei sie zunächst nochmals „Konzept und Rahmen der Untersuchung" darlegt (59–61), die Auswahl der Texte begründet (61ff) und sich nochmals der Forschungsgeschichte zuwendet (73–90) und einige literaturwissenschaftliche Pionierstudien referiert:

A. De Morgan untersuchte bereits 1852 an Hand von Vokabelstatistik die Frage von Nähe und Distanz des Hebräerbriefes zu Paulus. In neuerer Zeit untersuchten F. Mosteller und D. L. Wallace die Federalist Papers, 31 Texte aus der Zeitschrift ‚The Federalist' aus dem Umfeld der Entstehung der amerikanischen Verfassung am Ende des 18. Jh.s, von denen zwölf anonym erschienen waren. – So überzeugend hier die Klärung der Verfasserfrage erfolgte, so deutlich wird der Unterschied, nämlich daß der Kreis der in Frage kommenden Autoren sehr klein ist und es von jedem ein eindeutig definiertes Textkorpus gibt. „So kann der Zuweisung eine ausführliche Untersuchung der stilistischen Gewohnheiten der beiden Autoren vorgeschaltet werden ... Bei Texten des Alten Testaments ist [dagegen] nicht einmal die Zahl der potentiell beteiligten Vf. in einem Textbereich immer eindeutig: Gab es überhaupt einen Deuteronomisten? Oder gab es mehrere? Sicher ist nur, daß es zu keinem Autor bisher ein eindeutiges Ausgangskorpus gibt, ja es gibt so etwas heute weniger als in vorkritischen Zeiten." (76)

K. referiert weiterhin Werke zu neutestamentlicher Literatur (A. Kenny, 1986), zum lukanischen Sondergut (K. Paffenroth, 1997) und zu paulinischen Briefen (K. J. Neumann, 1990). Leider bleiben die Referate knapp und allgemein. Es folgt ein ebenfalls sehr knappes Referat über A. Q. Mortons Buch ‚Literary detection. How to prove authorship and fraud in literature and documents', 1978 (80). – So interessant diese Beispiele sind, so deutlich ist zugleich der Unterschied zur alttestamentlichen Forschung: So ist etwa die Zuordnung unbekannter Gedichte zu Shakespeare ein völlig anderes Problem als die Überprüfung alttestamentlicher, literarkritischer Differenzierungen mit Methoden der Stilstatistik.

In der alttestamentlichen Exegese am bekanntesten wurden bisher die Arbeiten von Y. T. Radday. Dieser hatte im Rahmen verschiedener Arbeiten in den 70er und bis in die 80er Jahre v. a. versucht, die Pentateuchquellenscheidung zu widerlegen. K. zeigt die Problematik der von Radday und Mitarbeitern durchgeführten Analysen: „Die Merkmale und die Weise, wie sie dargeboten werden, erwecken den Eindruck, daß hier sehr wenig systematisch und gezielt nach Merkmalen gesucht wurde. Die Ausführungen lassen wenig Sorgfalt, wenig kritische Umsicht und einen erstaunlich oberflächlichen Umgang mit der hebräischen Grammatik erkennen. Die anschließende statistische Untersuchung möchte ich nicht im Einzelnen kommentieren – sie macht einen ähnlich ziellosen Eindruck wie die Auswahl der Merkmale. Zu viele Prozeduren werden auf die Texte angewandt, ohne daß es den Vf.n gelänge, verstehbar darzulegen, wozu diese Tests durchgeführt werden und was sie wirklich testen." (90) K. würdigt zwar Raddays Verdienst, „bereits zu einem frühen Zeitpunkt die Möglichkeit der statistischen Methoden für die Literarkritik erkannt zu haben. Allerdings trägt er zum Teil auch die Verantwortung dafür, daß Statistik für Exegeten des Alten Testaments über viele Jahre hinweg zu einer ‚no go area' geworden ist" (91).

II. Erst nun wendet sich K. ihren eigenen Untersuchungen zu. Sie klärt zunächst Rahmenbedingungen wie die Segmentierung der Texte und die Auswahl der Merkmale. Angesichts der Schwierigkeit, Satzgrenzen zu definieren, wählt K. v. a. Merkmale in den Bereichen der Syntax und des Lexikons, während phonetische Merkmale wegen der Unsicherheit des phonetischen Bestandes ausscheiden und andererseits Merkmale oberhalb der syntaktischen Ebene in der Regel zu selten sind, um sie statistisch auszuwerten. Sie wählt insgesamt acht Merkmale: Ein *erstes* Merkmal ist das Verhältnis von Wortschatz und Textlänge. Ein *zweites* lexikalisches Merkmal ist die Konventionalität des Wortschatzes, d. h. das Vorkommen häufiger Wörter gegenüber seltenen Wörtern (als selten werden Wörter mit 1–100 Vorkommen im Alten Testament definiert). Das *dritte* Merkmal „ist in dieser Untersuchung das einzige konkrete Lexem, das als Merkmal Verwendung findet: Die Präposition Beth hat gegenüber anderen Lexemen eine ganze Reihe von Kennzeichen, die sie geeignet erscheinen lassen. Sie ist dort, wo sie verwendet wurde, eindeutig wahrnehmbar ... Sie ist außerdem überaus häufig ... Ihr Funktionsspektrum ist weniger disparat als das bei Waw der Fall wäre ... Darüber hinaus gibt es zu Beth die Untersuchung von Ernst Jenni" (105). Neben diesen drei lexikalischen Kriterien bestimmt K. fünf Kriterien aus dem Gebiet der Syntax, die sämtlich „unterhalb der Satzgrenze angesiedelt sind" (106), nämlich: *Konstruktusverbindungen, Attribute, Appositionen, Adverbiale ohne Präposition, Adverbiale mit Präposition*. Die Vf.in behauptet: „Im Vergleich zur traditionellen Literarkritik ist das ein recht vielfältiger Merkmalsatz" (108), und moniert, daß die hier genannten Beobachtungen in der klassischen Literakritik bisher kaum verwendet wurden. – Das ist gewiß richtig. Allerdings liegen die Kriterien klassischer Literarkritik in der Regel auf ganz anderer Ebene. Am ehesten spielten stilistische Beobachtungen im Bereich der Formkritik eine gewisse Rolle.

Es folgt die Darstellung der von K. gewählten statistischen Methode, nämlich der Clusteranalyse. „Die Clusteranalyse ist eine multivariante Analysemethode, sie ist ein Schätzverfahren, das mehrere Variablen gleichzeitig in die Berechnung einbezieht." (116) „Wenn in dieser Arbeit von ‚der Clusteranalyse' gesprochen wird, so stellt dies eine starke Vereinfachung dar. Statistiker fassen mit diesem Begriff eine recht umfangreiche Gruppe von mathematischen Verfahrensweisen zusammen, die auf je unterschiedliche Weise ‚Fälle' aufgrund eines Vergleichs von ‚Variablen' zu Gruppen ordnen. In unserem konkreten Zusammenhang sollte die Clusteranalyse die Texte aufgrund der Merkmale sortieren, d. h. die Fälle sind die Texte, die Variablen die Merkmale." (116) Für die statistische Auswertung müssen die o. g. Kennzeichen zunächst an den zu untersuchenden Texten eruiert und numerisch erfaßt werden. Die Ergebnisse werden dann der Clusteranalyse unterzogen, die „theoretisch auch mit ‚Papier und Bleistift' durchgeführt werden könnte" (118), die aber aufgrund der großen Anzahl analoger Operationen heute einfacher mit dem Computer bzw. einem dafür geeigneten Computerprogramm erledigt werden kann.

Das Ergebnis der Berechnungen sind sog. Dendrogramme. Es handelt sich dabei um Diagramme, die wie eine Art waagerecht angeordneter Stammbaum aussehen. Das Feld, in dem dieser Stammbaum entsteht, besteht (vertikal) aus Zeilen, in denen links die Texte genannt werden und (horizontal) aus einer von links nach rechts reichenden Skala, die die Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit ausdrückt (von links „0" für geringste Differenzen = größte Ähnlichkeit bis rechts „25" größte Unähnlichkeit). Die Werte der Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit werden durch senkrechte Linien verbunden, so daß gewissermaßen Klammern zwischen den ähnlichsten Texten zunächst ganz links entstehen, während die weitläufigeren und weiter rechts stehenden Verbindungslinien dagegen die Differenz zwischen den Texten signalisiert.

Diese Methode der Clusteranalyse wird auf 24 Einheiten aus drei verschiedenen Büchern angewandt: 1Kön 13 (4 Einheiten: 13,1–10.11–18. 19–25. 26–32); Ez 13 (2 Einheiten: Ez 13,1–16.17–23); Jer 20 (2 Einheiten: Jer 20,1–6.7–18); Jer 26–29 (15 Einheiten: 26,1–9. 10–16. 17–19. 20–23; 27,1–11.12–15.16–22; 28,1–11.12–17; 29,1–3. 10–14. 16–20. 21–23. 24–32. 4–9); und Jer 7,1–8–3 (in dieser Reihenfolge, vgl. 198f). Dabei werden die o. g. acht lexikalischen und syntaktischen Kategorien ausgezählt. Die „Rohdaten" (198) werden dann in „normierte Daten" umgesetzt (d. h. Anzahl der Phänomene im Verhältnis zur Wortzahl „1"; 199) und sodann der Clusteranalyse unterworfen. Die resultierenden Dendrogramme sind auf S. 200–211 dargestellt.

Abschließend folgt noch eine „Übersicht über direkte Verbindungen zwischen Texten" (212–215), wobei jeweils von einem Text ausgegangen wird, und dazu die sozusagen nächstverwandten Texte aufgelistet werden. Diese Verbundenheit wird zu einer je verschieden großen Zahl von Texten festgestellt, z. B. Ez 13,17–23 verbunden mit Jer 7,1–8,3 und Jer 27,16–22; oder Jer 27,1–11 verbunden mit Jer 28,1–11, Jer 26,1–9 und 1Kön 13,26–32; während etwa 1Kön 13,1–10 als mit 7 Texten verbunden gilt (1Kön 13,26–32, 1Kön 13,19–25, Jer 28,12–17, Jer 29,24–32, Jer 7,1–8,3, Jer 26,10–16, Ez 13,1–6) oder 1Kön 13,26–32 mit 9 Texten (1Kön 13,1–10, 1Kön 13,19–25, Jer 28,12–17, Jer 29,24–32, Jer 26,10–16, Jer 28,1–11, Jer 27,16–22, Jer 26,1–9, Jer 27,1–11). (Die unterschiedliche Zahl der Verbindungen ergibt sich aus dem Übergang von Ähnlichkeit zu Unähnlichkeit in der o. g. Skala von 0–25.)

Diese am Ende des Buches wiedergegebenen Tabellen werden von K. in verschiedenen Hinsichten ausgewertet (3.6 Durchführung der Clusteranalyse; 127–172), wobei z. T. noch weitere methodische Erörterungen angestellt werden. Das kann hier nicht wiedergegeben werden. Drei Beispiele seien genannt: 1) Die Unterschiedlichkeit von Jer 20,1–6; 20,7–18 und 27,1–11, wo K. eine gute Korrelation zu den Differenzierungen bei Mowinkel bzw. auch bei Thiel erkennt (133–135). 2) Besonders ausführlich in insgesamt 12 Analysen wird 1Kön 13 untersucht. Durch diese Vergleiche zeigt sich auch, wie sich die Auswahl der Merkmale bzw. Merkmalkombination auf das Ergebnis auswirkt. Das Gesamtbild ergibt, daß V. 1–10 „vom Nachfolgenden zu unterscheiden" ist, während V. 11–18 und 19–25 eine Einheit bilden, wogegen der Schlußteil, d. h. V. 26–32, „von den beiden so gewonnenen Einheiten entschieden zu trennen" ist (158; die hier gewonnen Erkenntnisse werden im Kap. „Ertrag" in der Diskussion einer Analyse von H. J. Stipp aufgenommen, 177–182). 3) Während es nicht sehr überrascht, daß Ez 13,1–16 Gesamttext und Ez 13,1–16 redaktionelle Teile relativ eng zusammenstehen, ist es doch auffallend, daß diese beiden Texte eng mit Jer 7,1–8,3 verbunden sind, wogegen sich Jer 26 davon deutlich unterscheidet (168f).

Insbesondere beim letztgenannten, aber auch bei anderen Beispielen fragt man sich: Was wird hier eigentlich gemessen und wie verhält sich das zur Fragestellung der Literarkritik? Im Kap. „Ertrag" (173–190) kommt K. selbst auf diese Frage zu sprechen, wobei sie an Hand bestimmter Beispiele aufzeigt, daß manche in der Literatur anzutreffenden literarkritischen (bzw. eigentlich redaktionskritischen)

Behauptungen nicht haltbar – bzw. wie sie als Statistikerin meistens sagt: sehr unwahrscheinlich – sind.

III. Was ist nun des Ergebnis des Ganzen? Zunächst ist die Arbeitsleistung zu würdigen, die in dem Buch steckt. K. hat nicht nur ein „Pilotprojekt" vorgelegt (187), sondern eine Pionierarbeit geleistet. Freilich zeigt sich auch die Schwierigkeit und die Problematik des Unternehmens.

Zu den Schwierigkeiten gehört zunächst der lange Anmarschweg durch die Literaturwissenschaften. Manche der dort erörterten Dinge wie auch die dort besprochenen Texte spielen im Hauptteil doch keine Rolle bzw. zeigen letztlich nur die Diskrepanz in der Fragestellung und in den Möglichkeiten. Das Kap. „Stilstatistik und ‚authorship studies'" (73ff) läßt darüber hinaus erkennen, daß die Frage der stilistischen Verwandtschaft immer wieder eng mit der Frage gemeinsamer Verfasserschaft zusammen gesehen wird, eine Ambivalenz, die sich durch die ganze Arbeit zieht.

Methodisch wichtig ist, daß K. immer wieder betont, daß inhaltliche Verwandtschaft und stilistische Verwandtschaft klar zu unterscheiden sind. Der von ihr – insbesondere im Anschluß an Lotman – gewählte Ansatz ist eine Weiterführung der Unterscheidung von langue und parole, d.h. der Tatsache, daß ein Autor aus der Fülle der im Sprachsystem gegebenen Möglichkeiten ganz bestimmte, für ihn typische Ausdrucksweisen wählt und bevorzugt (wobei allerdings neben dem Individual- auch der Sozial-, der Epochen- und der Funktionalstil zu beachten sind). Der Stil zeigt sich gerade nicht am Thema, sondern an inhaltsleeren [!] Elementen der Texte. – Zu Recht stellt die Vf.in wiederholt die Frage, was diese literaturwissenschaftlichen Einsichten etwa für unsere üblichen Definitionen von deuteronomistischer „Sprache" (aber eben nicht nur „Stil"!) bedeuten. Andererseits fragt man sich, ob sich Sozial-, Funktional- und Epochenstil von inhaltlichen Elementen wirklich trennen lassen.

Daß K. die Clusteranalyse als geeignete Methode auswählt, wird man ihr auf Grund ihrer Vorarbeiten und Kenntnisse zubilligen müssen. Daß es dafür Computerprogramme gibt, die in kürzester Zeit eine Vielfalt von Kombinations- und Abfragemöglichkeiten bieten, ist gewiß ein Gewinn. Da die Berechnungen prinzipiell auch mit Papier und Bleistift durchgeführt werden könnten (118), wäre es aber doch ganz interessant, wenn man die Berechnung wenigstens einmal für ein kleines Cluster vorgeführt bekäme.

Die Clusteranalyse zeigt allerdings auch eine gewisse Eigentendenz: Die Zusammenstellung von Clustern verlangt eine größere Zahl von zu gruppierenden Elementen. K. hat insgesamt 24 Einheiten aus – je nach Abgrenzung – mindestens fünf Textkomplexen ausgewählt. Das macht die Statistiken wie auch die Diskussion nicht nur unübersichtlich und schwer nachvollziehbar, sondern gerade für eine Pionierarbeit wohl zu komplex. Daß K. – wohl auf Grund besonderer Vertrautheit – Prophetentexte wählt, ist verständlich, macht die Sache aber nicht leichter.

Die Arbeit zeigt, daß die von K. herangezogenen Stilmerkmale in der traditionellen Literarkritik kaum beachtet werden, sondern die Frage nach Spannungen, Brüchen und Doppelungen. Allerdings vollzieht sich unter der Hand immer wieder eine gewisse Verschiebung. Die Literarkritik fragt zunächst nach der Abgrenzung von Einheiten, und zwar durchaus auch von Einheiten innerhalb einer Quelle; die Frage nach dem größeren Zusammenhang, in dem eine Einheit steht, ist erst ein weiterer Schritt. Bezeichnend ist, daß auch K. immer von bereits literarkritisch abgegrenzten Einheiten ausgeht (ausgehen muß!), und erst von da aus nach der Berechtigung der Abgrenzung und/oder nach der Berechtigung von redaktionsgeschichtlichen Zuordnungen fragen kann. Der Schritt vom Einen zum Andern müßte jedoch deutlicher klargestellt werden. Dann würde sich wohl auch manche Polemik gegen die klassischen Kriterien erübrigen.

Ein Problem, das immer wieder anklingt, das aber wohl erst durch künftige Studien weitergeführt werden kann, ist die Frage, wie sich stilistische Nähe zur Frage identischer Autorschaft verhält. Gibt es Textmerkmale, die dafür relevanter sind als andere? Reicht der Umfang unserer meist kleinen Einheiten für statistisch signifikante Aussagen? Ist überhaupt zu erwarten, daß in atl. Texten der Individualstil gegenüber dem Funktional- und Epochenstil ausreichend erkennbar wird?

IV. Im Nachhinein ist man bekanntlich immer klüger. Trotzdem ist, bei allem gebotenen Respekt vor dieser Pionierleistung, zu fragen, ob nicht die Textauswahl erheblich zur Komplexität und schwierigen Nachvollziehbarkeit der Untersuchung beigetragen hat. Müßte man nicht zunächst von möglichst eindeutigen Gegebenheiten mit möglichst wenig Variablen ausgehen und sollte nicht eine neue Methodik statt in unwegsamen Gelände besser auf einem vertrauten Feld getestet werden? Sollte das – gerade für die Konfrontation mit der klassischen Literarkritik – nicht ein klassisches literarkritisches Feld sein?

Bei aller Pentateuchdiskussion gibt es doch einige Dinge, mit denen man arbeiten könnte. M.E. könnte man zunächst von anerkannt priesterschriftlichen Texten ausgehen. Wie nahe oder fern stehen sich etwa Gen 1; 6–9P; 17; Ex 6? Dieser Analyse könnte man eine Analyse der priesterschriftlichen und der jahwistischen Sintflutgeschichte gegenüberstellen. Beide Texte sind gleich lang und haben das gleiche Thema, so daß man die klassisch literarkritisch gewonnene Aufteilung relativ sicher mit stilistischen Kriterien konfrontieren könnte. Unbeschadet aller Diskussionen um Jahwist, Elohist, Jehowist oder Jerusalemer Geschichtswerk könnte man auch einige klassisch jahwistische Texte auswählen, etwa Gen 2f; 6–9J; Ex 3J, oder auch Gen 18 etc. Zwei solcher Reihen von vier oder fünf Texten könnte man auf ihre jeweilige stilistische Kohärenz wie auch auf ihre gegenseitigen Unterschiede hin untersuchen. Man könnte testen, welche Merkmale signifikant sind und wie sich jeweils die Ergebnisse ändern (vgl. die oben erwähnten Tests zu 1Kön 13). Anschließend könnte man darüber reflektieren, ob und wie weit ein Zirkelschluß zwischen gewählten Kriterien und vorausgesetztem/gewünschten Ergebnis besteht, und/oder ob es unabhängige Kriterien gibt. M. E wäre auch dafür die Clusteranalyse (wie auch schon ein Vergleich der einfachen „Rohdaten") eine sehr gute Methode. Wenn sich auf einem solcherart begrenzten und überschaubaren Feld gute Ergebnisse erzielen lassen, dann könnte man wohl in der Tat stilstatistische Methoden überzeugend zur Überprüfung literar- und redaktionskritischer Thesen und zur Abschätzung ihrer Verläßlichkeit – zumindest bei genügend umfangreichen Texten – heranziehen.

Wuppertal Siegfried Kreuzer

Otto, Eckart: **Das Deuteronomium.** Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien. – Berlin: de Gruyter 1999. 432 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 284), Ln € 98,00 ISBN: 3-11-016621-6

Die Monographie, die als Vorarbeit zu einem Deuteronomiumkommentar entstanden ist und die Fülle der Arbeiten des Vf.s zu Fragen der alttestamentlichen und altorientalischen Rechtsgeschichte weiterführend zusammenfaßt, legt einen umfassenden Entwurf zur Einordnung des dtn Reformprogramms im Deuteronomium vor. Sie sucht den Nachweis, daß das sog. Ur-Deuteronomium eine unter dem „hermeneutischen Schlüssel" der Kultzentralisation durchgeführte Rechtsreform des Bundesbuches und des sog. Privilegrechtes mit einer gezielt antiassyrischen Spitze ist. Der dtn Vf. zur Zeit Joschijas sei von dem „Bewußtsein der Überlegenheit nicht nur seines eigenen Programms über die Königsideologie der assyrischen Hegemonialmacht, sondern v. a. der judäischen Tradition und ihres Gottes über den Gott Aššur" (376) getrieben.

Zu Beginn seiner Studie (1–14) skizziert der Vf. die Ausgangslage durch einen Blick auf die Deuteronomiumforschung, die für ihn den Angelpunkt der Pentateuchforschung bildet. Den „Kampf" um das Deuteronomium sieht er dahingehend unentschieden, daß die Voraussetzungen der basalen These W. L. de Wettes (1805) nicht nachweisbar seien: Ein historisch verwertbarer Zusammenhang zwischen der Joschijanischen Reform (2Kön 22f) und dem Dtn sei deshalb nicht gegeben. Aus diesem Grunde plädiert Otto hier – wie in seinen übrigen jüngeren Arbeiten zum Pentateuch und zum Deuteronomium[1] – nicht nur für eine neue und enge Verzahnung von Dtn und Tetrateuch, sondern v. a. für die Einbeziehung der altorientalischen Rechtsgeschichte in die redaktionskritische Arbeit an den Gesetzeskorpora. „Die Pentateuchkritik kann nur mittels der Deuteronomiumsexegese durch die Korrelierung mit sicher datierten außerbiblischen Texten, deren Rezeption sicher zu datieren ist, ein Fundament gewinnen" (14). Es ist die Suche nach dem „archimedischen Punkt" (8.12) der Pentateuchkritik, die O. antreibt. Diesen meint er in der Rezeption des assyrischen Loyalitätseides im Deuteronomium finden zu können. Sein methodisches Ziel ist eine rechtshistorisch kontrollierte Literar- und Redaktionskritik (vgl. VII, 6f.278 u. ö.). Dazu wendet er sich zunächst der seit langem bekannten Aufnahme neuassyrischer Texte im Deuteronomium zu.

Das erste Kap. (15–90) versucht den Nachweis, daß es sich bei den als Vasallenverträgen geführten sog. *adê*-Eiden aus Nimrud (VTE = Vassal Treaties of Esarhaddon) um Treue- oder Nachfolgeeide handelt, die die Loyalität gegen-

[1] Hier ist v. a. die „Schwestermonographie": „Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens" (FAT 30), Tübingen 2000, herauszuheben. Die Arbeiten zum Deuteronomium erscheinen jetzt zusammengefaßt in: „Gottes Recht als Menschenrecht. Rechts- und literaturhistorische Studien zum Deuteronomium" (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 2). Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2002.

über dem Kronprinzen in Fällen irregulärer Thronfolge Assarhaddons und Assurbanipals *nur* in der Zeit zwischen 683/2 v. Chr. und 669/8 v. Chr. festzuschreiben suchen. Dabei „besteht ein gattungs- und traditionsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen den junghethitischen und neuassyrischen Treueiden" (28). Wird dann der Begriff der *adê* auf die Vasallenverträge übertragen, dann werde auch das Verhalten der Vasallen als Loyalitätsbekundung verstanden. Diese Voraussetzung überträgt der Vf. auf die Fragestellung, ob das Urdeuteronomium ein Treueid für YHWH sei. Ausgangspunkt ist aber nicht Dtn 28 und der erneute Nachweis eines traditionsgeschichtlichen Zusammenhangs, sondern die Literargeschichte von Dtn 13. Nach einem Überblick über die verschiedenen Datierungen hält der Vf. fest: „Eine Datierung der Grundschicht von Dtn 13, die allein auf inneralttestamentlich-literarkritische Operationen gestützt ist, geht am Schlüsselproblem der Literaturgeschichte von Dtn 13*, der Rezeption eines neuassyrischen Textes, vorbei" (37). Als vordtr. Grundschicht von Dtn 13 werden die vv. 2a.3aβbα.4a.6aα.7aα.9abβ.10aα herausgearbeitet, die durch v.6b.9bα.10aβb.11a.12 *dtn* überarbeitet und in den Kontext von Dtn 12–26* eingebaut wurden. Den Grundtext sieht der Vf. in enger Anlehnung an die VTE § 10 (mit Elementen aus VTE § 12; 18; 29; 57). So stammt beispielsweise die Rechtsreaktion der Tötung, die im Deuteronomium ohne Gerichtsverhandlung sonst nicht belegt ist, aus VTE (60). Mit dem Grundtext von Dtn 13 ursprünglich zusammenhängend, werden analog Dtn 28,15*.20–44 (im Anschluß an H. U. Steymans ohne vv. 20bβγδ.21bγδ.-25b.36.37bβ) auf VTE § 56 zurückgeführt (67f). Zeitlich muß die Übertragung nach O. zwischen 672 und 612 v. Chr., genauer in der Regierungszeit Joschijas, vorgenommen worden sein (69.71). Damit wird der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs mit dem Loyalitätsanspruch des assyr. Königs gleichgesetzt. „Durch die Übersetzung des neuassyrischen Textes und die Übertragung der Loyalitätsforderung auf JHWH wird subversiv dem Großkönig die Loyalität entzogen. (...) Der Herrschaft des assyrischen Königs als „König der Könige" (*šar šarrāni*) über die Könige der Völker und das assyrische Volk entspricht in der himmlischen Welt die Königsherrschaft des Gottes Aššur über die Götter" (69). „Wird mit dem Loyalitätseid Dtn 13*; 28* der Loyalitätseid Asarhaddons aus dem Jahr 672 v. Chr. rezipiert, so wird mit der Übertragung der Loyalitätsforderung auf JHWH nicht nur dem neuassyrischen Großkönig die Loyalität entzogen und die Legitimität seiner Herrschaft bestritten, sondern dem Gott Aššur" (72). Die Übertragung der Forderung nicht auf den judäischen König, sondern auf den Nationalgott mit universalem Anspruch führt O. auf die politische Schwäche Joschijas im weltpolitischen Kontext zurück. Zugleich ist damit ein antiassyrisches Programm verbunden: „Die Loyalität dem Staat gegenüber findet eine Grenze in der Loyalität gegenüber Gott" (73). In der s. E. subversiven Aufnahme des Loyalitätseides sieht O. nun die „Geburtsstunde der Bundestheologie im Deuteronomium" (74). Wenn ein Text „öffentlich verlesen und zur Grundlage der Reform des Königs Josia wurde" (74), dann sei dies der herausgearbeitete Grundtext. Die antiassyrische Linie parallelisiert O. mit der joschijanischen Reform, die er im Kern 2Kön 23,5.11f für historisch erachtet. Er geht sogar so weit, die anikonische Verehrung JHWHs als übersteigerte Angleichung an den Aššur-Kult zu deuten (75) und auch die Idee der Kultzentralisation als subversiven Gegenentwurf aus der assyrischen Religionspolitik abzuleiten (351). Schließlich wird auch die Idee der Alleinverehrung als polemische Überbietung des Aššur-Kultes gedeutet (363f). Das ganze Deuteronomium soll so dem Zweck gedient haben, „die assyrische Religionspolitik zu übertrumpfen und so die aus ihr resultierenden politischen Ansprüche aus den Angeln zu heben" (363).

In einer ergänzenden Nebenargumentation wird auch die vorpriesterliche Überlieferung des Pentateuch auf den antiassyrischen Impuls zurückgeführt. Zu einer neu konstituierten Quelle (Q, in bewußter Abkehr von den Siglen J, E oder Je und nicht zu verwechseln mit Wellhausens Vierbundesbuch Q), die *zeitgleich* zu Dtn 13*; 28* entstanden sein soll, rechnet O. Ex 14,5a.6.9aα.19a.20*.21aβ.25.27aβ.30; 19,2b.3a.18; 34,1aα.18–23.25–27. Hier stehe der Bundesschluß mit dem Volk in antiassyrischer Absicht anstelle des Bundes Aššurs mit dem König. Mit den beiden Überlieferungen sieht sich O. an den Anfängen der Literaturwerdung im Pentateuch: „Damit sind wir an die literaturhistorischen Wurzeln der beiden heilsgeschichtlichen Kernthemen des Alten Testaments, des Exodus und des Sinaibundes, in neuassyrischer Zeit gestoßen. Diese Epoche ist als erste literarische Formierungsphase der Hebräischen Bibel (...) einschneidender als das spätbabylonische ‚Exil'" (86).

Das zweite Kap. (91–202) klärt die Voraussetzungen für die Analyse des deuteronomischen Gesetzes, das in den Loyalitätseid Dtn 13* und Dtn 28* »zwischenhineingekommen« ist. Es bietet eine redaktionsgeschichtliche und rechtshistorische Untersuchung zu den „Rechtsreformen der mittelassyrischen Rechtssammlung der Tafel A". Die Grundfrage, ob es sich hier um ein privates oder ein offizielles Gesetzbuch handelt, wird dahingehend aufgelöst, daß „die Mittelassyrische Rechtssammlung (...) das Programm einer Rechtsreform ist, das das Nebeneinander von gentiler und öffentlicher Strafrechtsverfolgung zugunsten der letzteren vermitteln will. (...) Die vorgegebene, ursprünglich selbständig tradierte Eherechtssammlung wird durch die Einbindung in den Kontext des Reformprogramms in den Horizont öffentlicher Rechtspflege gestellt und aus rein privatrechtlichem Zusammenhang gelöst" (202). Sie wird bewahrt, indem sie in einer „Fachwerkstruktur" zusammen mit dem Pfandrecht in den vorgegebenen Kontext aufgenommen wird. Damit liegen nach O. – bei unterschiedlicher Ausrichtung der Gesetzeskorpora im einzelnen – die Parallelen zur Gestaltung von Dtn 22,22–29* auf der Hand. Denn auch das Deuteronomium bestimmt er als Rechtsreform des Bundesbuches unter dem Aspekt der Kultzentralisation. Dabei kommt der „Aufbau des dtn Reformprogramms dem des Bundesbuches sehr nahe" (352).

Das entfaltet O. ausführlich im dritten Kap. „Rechtsreformen im Gesetzeskorpus des Deuteronomiums (Dtn 12–26)" (203–378). Dort wird zunächst die Abhängigkeit von Dtn 22,22–29* vom Mittelassyrischen Gesetzbuch Tafel A aufgezeigt. Gegen G. Braulik wird die Abhängigkeit von Lev 20,10 und Dtn 22,22 wieder zur Deuteronomiumpriorität hin gewendet und der Rechtssatz aus dem „kasuistischen Konfliktregelungsrecht der Ortsgerichtsbarkeit" (212) abgeleitet und dem dtn Kernbestand (wieder) eingegliedert. „Da der Dekalog erst dtr redigiert und in das Deuteronomim eingefügt wurde, kann Lev 20,10 schwerlich Vorlage für den nach Meinung von G. Braulik im Zuge der dekalogischen Redaktion von Dtn 19–25 formulierten Rechtssatz in Dtn 22,22 sein" (211). In der relativen Frühdatierung liegt für O. die Möglichkeit der Rezeption der keilschriftlichen Redaktionsstrukturen im Korpus des Dtn. Diese fand im 7. Jh. in Jerusalem statt, wo sich der „keilschriftliche Einfluß auf das judäische Recht noch intensiviert" (213). Nicht nur die Aufnahme der Loyalitätseide in Dtn 13*; 28, sondern auch das dtn Familienrecht in Dtn 21–25* deuten für O. auf den neuassyrischen Einfluß des Deuteronomiums hin.

Aus diesem noch „punktuellem" Rahmen entwickelt O. dann das Deuteronomium umfassend als Rechtsreform des Bundesbuches. Dazu gibt er zunächst einen ausgedehnten Forschungsüberblick zu den Kompositionsstrukturen bzw. der Anordnung der Gesetze im Korpus Dtn 12–26 und widerlegt die am Dekalog orientierte Anordnung der Gesetze. Im Hintergrund steht seine These einer Orientierung am Aufbau des Bundesbuches. Ausgehend von seinem Strukturmodell des Bundesbuches, in dem die Rechts- und Gerichtsordnung je von Bestimmungen zum sozialen Privilegrecht gerahmt wird[2], entfaltet er dann in einem detaillierten Text- und Rechtsvergleich das Dtn als Rechtsreform des Bundesbuches. Die Anlehnung an die Redaktionsstrukturen der Tafel A der Mittelassyrischen Gesetze entwickelt O., indem er immer wieder die typische Themenverschränkung im A-B-A-B-[A-C-A-C]-Schema, der »Fachwerkstruktur«, herausarbeitet. „Die dtn Redaktion ist eingespannt zwischen die judäische Tradition in Gestalt des Bundesbuches und das zeitgenössische Keilschriftrecht" (302).

Die sich an den rechtskundigen Spezialisten richtende, ausgesprochen komplexe These kann hier im einzelnen nicht dargestellt werden. Dazu muß auf die ausführlich argumentierende Studie selbst verwiesen werden. Wichtig erscheint mir, daß O. versucht nachzuweisen, daß das Deuteronomium als Rechtsreform des Bundesbuches dieses Gesetz als Bezugspunkt durchgehend weiter voraussetzt: „Das Bundesbuch bleibt neben dem Deuteronomium Bestandteil des deuteronomischen Reformprogramms" (265, vgl. 274f). Es ist leicht ersichtlich, daß sich daraus ebenso wie aus der Frühdatierung des sog. »Privilegrechtes« (s. u.) literarhistorische Konsequenzen ergeben. Diese werden allerdings in der vorliegenden Arbeit nicht im einzelnen entfaltet. Für die Auswahl der Rechtssätze, die durch den dtn Vf. aus dem Bundesbuch rezipiert und reformuliert werden, ist nach O. die Perspektive der Kultzentralisation „als hermeneutischer Schlüssel" (274) entscheidend. An die Stelle der nicht von der Kultzentralisation tangierten Rechtssätze habe der dtn Vf. andere, das Bundesbuch ergänzende Gesetze gesetzt (z. B. durch die Aufnahme des Familienrechtes anstelle des Körperverletzungs- und Ersatzleistungsrechtes). Neben dem Bundesbuch entfaltet O. das in das 7. Jh. datierte sog. „Privilegrecht" Ex 34 als Vorlage der Reformulierung der Gesetze im Dtn. Auch hier gehe es nicht um eine Aufhebung des Älteren, sondern um eine Reformulierung im Horizont der zentralisierten Geschwisterethik. Ebenso erweist sich nach O. die Zentralisationsgesetzgebung in Dtn 12,13–27* „durchgängig als Reformulierung des Altargesetzes" (348). Erneut argumentiert die Studie für die bleibende Autorität des Bundesbuches als dem ausgelegten Text. „In der Perspektive der dtn Zentralisationsgesetze gelesen, definiert das Bundesbuch grundsätzlich die Legitimität eines JHWH-Heiligtums. Im Deuteronomium wird diese Definition auf die Erwählung des Zentralheiligtums appliziert" (350). Wenn aber die Zentralisation *der* Hauptanlaß für die Reformulierung des Bundesbuches im dtn Gesetz gewesen ist, stellt sich die Frage nach dem Hintergrund der Kultzentralisation. Die Zentralisation des Kultes in Jerusalem bestimmt O. ebenfalls als antiassyrischen Impuls, der die „Überlegenheit der judäischen JHWH-Konzeption über die assyrische Konzeption des Gottes Aššur" (351) erweisen sollte. Damit wird der Bogen zum ersten Teil der Untersuchung geschlagen, denn die Rezeption des Bundesbuches und die subversive Übernahme des neuassyrischen Loyalitätseides in Dtn 13 liegen damit auf einer Linie. „Aus einem religionspolitisch brisanten Loyalitätseid für JHWH, der dem neuassyrischen Großkönig die Loyalität entzieht und sie für JHWH fordert, ist das Programm einer Rechtsreform als Reformulierung des Bundesbuches und der Kultordnung in Ex 34,18–26* geworden, die in der Quelle Q ebenfalls in antiassyrischer Frontstellung verschriftet worden war. Zwischen der Theologie des Bundesbuches, des dtn Reformprogramms, der Quelle Q und des Loyalitätseids für JHWH in Dtn 13*; 28*, die allesamt im Horizont neuassyrischen Kulturdrucks verfaßt worden sind, besteht also eine Wahlverwandtschaft, die sich daraus erklärt, daß sie aus ein und demselben Kreis von Vf.n stammen" (354).

Das Neue an der detailliert argumentierenden und in der Deuteronomiumforschung weiterführenden Studie ist nicht der Nachweis, daß es eine Verbindung zwischen assyrischen Texten und der assyrischen Königsideologie und dem Deuteronomium gibt, denn das ist seit langem bekannt. Das Neue ist, daß die These des assyrischen Kul-

[2] Vgl. E. Otto, Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des Alten Israel. Eine Rechtsgeschichte des Bundesbuches Ex XX 22 – XXIII 13 (Studia Biblica 3), Leiden / New York 1988 und zuletzt ders., Art. Bundesbuch, RGG[4] (1998) 1876f.

turdrucks zum umfassenden Erklärungsinstrument der Theologumena des joschijanischen Deuteronomiums erhoben wird. Bundestheologie, Monolatrie, Kultzentralisation, Bildlosigkeit, Königsideologie, geschwisterliches Solidarethos. Ist das nicht ein wenig viel? Sicherlich ist eine antiassyrische Spitze in dem Reformprogramm nicht von der Hand zu weisen, aber ob wirklich „das gesamte dtn Reformprogramm als Alternative zur damals modernen assyrischen Weltinterpretation und den daraus resultierenden politischen Ansprüchen" (364) entworfen wurde? Überschätzt das nicht die relativ begrenzte Reichweite judäischer Ideologie? Der Nachweis, daß es sich im gesamten Deuteronomium um einen Überlegenheitserweis der judäischen Theologie des 7. Jh.s gegenüber der assyrischen Hegemonialmacht handelt, ist m. E. nicht in überzeugender Weise gelungen. Die Pinselstriche sind trotz der ausgesprochen feingliedrigen Argumentation oft doch zu grob, so daß die feinen Konturlinien verwischt werden. Nicht das ganze deuteronomische Gesetz läßt sich dem hermeneutischen Schlüssel der Kultzentralisation unterordnen und nicht alles läßt sich als Reformulierung des Bundesbuches deuten. Hinzu kommt, daß die These einer Verquickung der Aufbauprinzipien der mittelassyrischen Rechtssammlung mit der Kompositionsstruktur des Bundesbuches – noch dazu verknüpft mit dem Moment der subtilen Subversivität gegenüber Aššur – ein Maß an Komplexität in die Rezeptionsprozesse der Rechtsmaterialien einbringt, die dem Rez.en das Mögliche und Erwartbare zu übersteigen scheint. Die Aufwertung der spätvorexilischen Zeit und ihr prägender Einfluß auf die Literatur-, Religions- und Theologiegeschichte, den der Vf. gegen den Trend der perserzeitlichen Konzentration entfaltet, ist begrüßenswert. Es stimmt allerdings bedenklich, wenn der Vf. gleichzeitig den vorpriesterlichen Bestand von Exodus und Sinai auf einer Seite abdruckt (79) und damit wenig über das Deuteronomium hinausgehendes Zutrauen zur Literatur des 7. Jhs. zeigt. Daneben ist die Frage zu stellen, ob sich Bundesbuch, Privilegrecht und Urdeuteronomium theologisch und literargeschichtlich wirklich so dicht in wenigen Jahrzehnten aneinanderdrängen können, wie O. dies voraussetzt. Daß alle drei Rechtskorpora dem gleichen Autorenkreis entstammen, ist ebenso wie die gemeinsame antiassyrische Tendenz eine sicher zu weitgehende Interpretation. Setzt schließlich nicht die These des bleibenden autoritativen Gehalts des Bundesbuches einen literarischen Zusammenhang des auslegenden Deuteronomiums mit dem ausgelegten Bundesbuch voraus? Dieser ist jedoch nicht gegeben, da O. nach wie vor von der Eigenständigkeit des „Urdtn" und der Einfügung des Bundesbuches in die Sinaiperikope durch den Pentateuchredaktor ausgeht. Über die Literarkritik in Dtn 13; 28 wäre gesondert zu diskutieren, zumal die Frage bleibt, ob der von O. rekonstruierte Grundtext ohne literarischen Kontext stehen kann.

Abschließend ist zu fragen, ob es dem Vf. gelungen ist, den archimedischen Punkt der Pentateuchforschung zu finden. Auch hier versagt der Rez. der These die Zustimmung. Nicht daß eine Rezeption der VTE nicht wahrscheinlich oder nicht nachvollziehbar wäre. Aber ob sie sich bei der auch über das Jahr 612 v. Chr. hinausgehenden Präsenz und Bedeutung der Spendertexte und der im einzelnen sehr differenzierten und eigenständigen Rezeption so klar als literargeschichtlicher Fixpunkt datieren läßt, bleibt eine offene Frage.

O. hat eine die Deuteronomiumforschung in methodischer, religionsgeschichtlicher, theologischer und rechtshistorischer Hinsicht anregende Studie vorgelegt, an der die Forschung sich in kritischer Auseinandersetzung abarbeiten muß. Man wird gespannt sein dürfen auf den die literarhistorischen und theologischen Thesen im einzelnen durchtragenden Deuteronomiumkommentar des Vf.s in der Reihe „Alttestamentlicher Kommentar" (ATK), der – geht man von den Vorarbeiten aus – schon weit gediehen sein muß.

Köln Christian Frevel

Exegese des NT

Cebulj, Christian: **Ich bin es.** Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000. XI, 329 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 44), kt € 40,90 ISBN: 3–460–00441–X

Die Münchener Diss. (WS 1989/99) von Christian Cebulj greift mit den prädikativen „Ich-bin"-Worten ein vielbeachtetes Proprium der joh Jesus-Reden auf. Während absolutes „Ich-bin" auch bei den Synoptikern begegnet (vgl. Mk 6,50 parr Mt 14,22–33; Joh 6,16–21; vgl. Mk 13,6 parr Mt 24,5; Lk 21,8), finden sich prädikative „Ich-bin"-Worte nur im JohEv. Das Erkenntnisinteresse dieser Studie liegt weniger in der christologischen Erschließung dieser autoritativen Selbstvorstellung Jesu im Zusammenhang der joh Christologie und Theologie, sondern in der *„Identitätsbildung* des johanneischen Kreises". Dem Vf. geht es somit nicht um die religionsgeschichtliche Herleitung, sondern um die literatursoziologische Frage nach der Funktion der „Ich-bin"-Worte für den joh Kreis (vgl. 56). „Die ἐγώ εἰμι Worte Jesu im JohEv werden als literarische Selbstaussage des joh Kreises aufgefaßt, der darin nicht nur Anspruch und Sendung Jesu beschreibt, sondern auch über seine eigene Identität Auskunft gibt" (16). Die joh „Identität im Umbruch" ruhe auf zwei Säulen: Durch den als Synagogenausschluß wahrgenommen Bruch mit dem pharisäischen Judentum werde die joh Identität *abgrenzend-negativ*, durch die joh „Ich-bin"-Worte *integrierend-positiv* definiert (vgl. 17). Dabei sei die Entwicklung der mit den „Ich-bin"-Worten angezeigten hohen Christologie des JohEv „als Gegenreaktion zur Trennung von der Synagoge" (78) bzw. „als literarischer Reflex einer konkreten, existenzbedrohenden Erfahrung des joh Kreises" zu verstehen, die *„zur Wiederherstellung der Gruppenidentität"* (83) gebraucht werde. Aus der soziologischen Theoriebildung greift C. das Modell der *Stigmatisierung* bzw. *Selbststigmatisierung* (nach E. Goffmann; H. Becker) auf, um die Trennungsprozesse und die Neukonstitution sozialer und religiöser Identität genauer beschreiben und nachvollziehen zu können. Genauerhin lasse sich die joh Christologie, die sich in den „Ich-bin"-Worten widerspiegelt, als Stigma-Management bestimmen (vgl. 17f.81–94).

Im einzelnen bespricht Cebulj forschungsgeschichtliche Positionen zur Deutung der joh „Ich-bin"-Worte: ἐγώ εἰμι als soteriologischer Redetypus, in den Isisaretalogien, als gnostische Geheimformel, als antimandäische Formel, im gnostischen Erlösermythos; *biblische Herleitungsversuche*: aus der Selbstoffenbarung Jahwes in Ex 3,14 bzw. der Selbstproklamation Jahwes in Jes 41–51, als messianische Präsenzformel, als weisheitlicher Sprachstil, als Botenspruchformel). Inhaltlich schließt er sich für die Auslegung der joh „Ich-bin"-Worte der Position H. Zimmermanns[1] an: „Damit trägt und prägt das *Ich* Jesu als Selbstoffenbarungs-Formel ebenso das ganze JE wie das *Ich* des Einen Gottes Israels das Alte Testament durchzieht" (127; vgl. 38–42).

Hinsichtlich der Traditionsgeschichte der joh Jesusüberlieferung und ihrer Rekonstruktion bevorzugt C. einen Mittelweg zwischen den Positionen von R. E. Brown, der immerhin ein fünfstufiges Entwicklungsmodell vertritt („synthetische" Entwicklung), und derjenigen von G. Richter, der mit starken antithetischen Positionen rechnet (vgl. 58–66). Da von einer „joh Schule" im institutionellen Sinn nicht die Rede sein könne, bevorzugt es C., vom „joh Kreis" zu sprechen (vgl. 67–77)[2]. Die joh ἀποσυνάγωγος-Stellen (Joh 9,22; 12,42; 16,2) deutet der Vf. als Rückprojektion des langanhaltenden Trennungsprozesses des joh Kreises von der Synagoge in die Zeit des irdischen Wirkens Jesu (vgl. 95–114).

Im Vorlauf zu der exegetischen Deutung der zwölf prädikativen „Ich-bin-Worte" im JohEv unterscheidet C. diese von den absoluten (vgl. 8,58) und den anaphorischen „Ich-bin"-Worten (vgl. 4,26; 6,20; 8,24.28; 13,19; 18,5.6.8). Die Textanalysen zu den prädikativen „Ich-bin"-Worten (6,35.41.48.51; 8,12; 10,7.9.11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5)[3] folgen alle einem einheitlichen Schema (Textabgrenzung und inhaltliche Struktur, Textsegmentierung, Textkritik, Literarkritik, Tradition und Redaktion, das jeweilige „Ich-bin"-Wort) und münden durchweg in die These eines mit dem „Ich-bin"-Wort auf eine Krise reagierenden Stigma-Managements seitens des joh Kreises (vgl. 128–255).

Im letzten Untersuchungsschritt versucht C. aufzuweisen, daß sich die joh „Ich-bin"-Worte auch einer Relecture weisheitlicher Überzeugungen des Frühjudentums, bes. der personifizierten Weisheit, verdanken (256–287; vgl. 18.44–49.56). Das Modell der relecture, auf das C. sich für diese These stützt, hat jedoch gerade bei den von ihm zitierten Vf.n J. Zumstein und A. Dettwiler eine andere Pointe: Bei ihnen geht es um *innerjohanneische* Fortschreibungen zwischen *joh* Bezugs- und Rezeptionstexten – ein Paradigma also, das die klassische Literarkritik, der sich C. verpflichtet weiß (vgl. nur die Ausführungen zur Literarkritik in Joh 6,26–58: S. 138–144), mit guten Gründen zurückweist.

[1] Vgl. H. Zimmermann, Das absolute „Ich bin" als neutestamentliche Offenbarungsformel: BZ 4 (1960) 54–69.266–276.

[2] Ausgearbeitet findet sich diese Position jetzt in Ch. Cebulj, Johannesevangelium und Johannesbriefe, in: Th. Schmeller, Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit (HBS 30), Freiburg 2001, 254–342.

[3] In der Liste der prädikativen „Ich-bin"-Wörter auf Seite 123f fehlt Joh 10,14.

In der Sicht des Rez.en besteht eine gewisse Gefahr in den Ausführungen von C., das Trauma des Synagogenausschlusses und das mit der hohen Christologie darauf reagierende Stigma-Management zum universalen Schlüssel nicht nur der „Ich-bin"-Worte, sondern der gesamten joh Theologie zu erheben: „Die Lazarusperikope macht deutlich, daß alles, was die Theologie des E [= des Evangelisten] prägt, mit dem Trauma des Synagogenausschlusses zu tun hat" (218). Darin liegt jedoch möglicherweise eine Überschätzung.

Würzburg Klaus Scholtissek

Klumbies, Paul-Gerhard: **Der Mythos bei Markus.** – Berlin / New York: W. de Gruyter 2001, geb. IX, 375 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 108), geb. € 98,00 ISBN: 3–11–01712–01

Seitdem Philosophen wie Kurt Hübner, Hans Blumenberg und Georg Picht nach dem Vorgang von Ernst Cassirer eine wissenschaftliche Rehabilitation des Mythos angebahnt haben, sind die Wirkungen in der neutestamentlichen Exegese unübersehbar. Das Entmythologisierungsprogramm Rudolf Bultmanns wird auf breiter Front attakkiert. Sein Ziel, um der Glaubwürdigkeit des Evangeliums willen dem Neuen Testament sein mythologisches Kleid auszuziehen, damit im Zuge existentialer Interpretation seine reine Wahrheit ans Licht trete, wird nicht mehr deshalb kritisiert, weil es – angeblich – das Haus des Glaubens zum Einsturz bringe, sondern weil es dem Wesen des Mythos nicht gerecht werde. Nicht nur die sog. „Postmoderne" hat ihre Lust an Mythen entdeckt. Auch in der Philosophie und der Theologie, der Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaft ist allenthalben ein neues Interesse an der Ausdruckskraft und dem Wirkungspotential mythischen Redens lebendig. Damit wird eine wesentliche Aufgabe auch für die ntl. Wissenschaft sichtbar, da unbestreitbar ist, was Bultmann hermeneutische Probleme gemacht hat: daß es auf jeder S. des Neuen Testaments von mythischen Motiven nur so wimmelt. Deshalb ist zu fragen, ob sie ein störendes Hintergrundrauschen bilden, das ausgefiltert werden muß, oder ob sie zur Grundmelodie des Evangeliums gehören.

Der Vf. hat sich dem Problem am Beispiel des Markusevangeliums gestellt. Das ist innovativ, weil die Mythos-Hermeneutik bislang eher am Beispiel der Paulinen, des Johannesevangeliums und der Apokalypse diskutiert worden sind. Es bringt auch die Markusexegese voran, weil gerade im ältesten Evangelium mythische Motive – von Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen über sog. „Naturwunder" bis zum leeren Grab – ziemlich ungebrochen, direkt und gewichtig die Jesusgeschichte durchziehen. Ist dies ein Zeichen, daß Markus doch untheologisch, naiv und auf Popularität bedacht sein Werk geschrieben hat? Oder zeigt es, wie elementar, wirklichkeitsnah, erfahrungsgesättigt sein Evangelium ist?

Die Untersuchung ist im Sommersemester 2000 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Univ. Hamburg als Habil. angenommen worden. Nach der aufschlußreich problemorientierten Einleitung (1–5) zeichnet der Vf. sein Untersuchungsinteresse in den Gang der Markusforschung ein (8–62), wobei er der Diskussion über die „Analogielosigkeit" der Gattung Evangelium besondere Aufmerksamkeit widmet (38–59). Sodann unterzieht sich der Vf. der dornenreichen Aufgabe einer Mythos-Definition (63–68), die er im Anschluß an J. Mohn (Mythostheorien, 1998) unter pragmatischem Aspekt als „exemplarische Geschichten" identitätsstiftenden Charakters definiert (68f) und im Anschluß an Kurt Hübner (Die Wahrheit des Mythos, 1985) unter ontologischem Aspekt als „Ursprungsgeschichte", welche die Realität im Walten des Göttlichen gründet (94). So gerüstet, beschreibt der Vf. im dritten Kap. synchronisch die Ereignisfolge, aber mehr noch die Darstellungsmittel des Markus (99–146), wobei er auf erhellende Weise auch auf die erzählten Orte und Zeiten, den Wechsel von Tag und Nacht, Licht und Dunkelheit, die Aktivität von Geistern, nicht zuletzt die große Bedeutung von Wundern verweist. Durchweg spürt man starke Sensibilität für die verborgen oder offen mythischen Züge der Markuserzählung, die nicht nur symbolisch interpretiert, sondern als Darstellungen des Basileia-Heiles wahrgenommen werden, die „Bild" und „Sache" in eins fallen lassen.

Den Hauptteil der Studie ist Kap. 4 (147–302). Dort unterstreicht K. die Deutung von *Arche* in Mk 1,1 als Kennzeichnung der gesamten Jesusgeschichte qua Ursprungsgeschichte (147–159), die ätiologische Funktion der galiläischen Streitgespräche Jesu Mk 2,1–3,6 (160–188), die Strukturverwandtschaft von Metaphorik und Mythos unter dem Aspekt der Basileia-Realität in der „Regelhaftigkeit natürlicher Prozesse" (188–212), die mythische Realität der Wunder (212–253) und v.a. die – keineswegs seltenen – mythischen Züge in der Passionsgeschichte (253–302), die deren Charakter als paradoxe Heilsgeschichte prägen. Ein knapper Schluß (303–314) sichert den Ertrag. Literaturverzeichnis und Register runden die gewohnt vorzügliche Ausstattung der Reihe ab.

Das hermeneutische Interesse am Mythos öffnet die Augen für eine Vielzahl wichtiger Aspekte des Markusevangeliums, die unter dem Vorzeichen der Kerygma-Theologie lange Zeit wenig beachtet worden sind: daß die Wunder Jesu *essentielle* Kap. narrativer Christologie und Soteriologie sind, daß die Wunder*geschichten* nicht eine ornamentale Umrahmung der alles entscheidenden Herrenworte sind, sondern aus eigenem Recht im Evangelium stehen, daß Orts- und Zeitangaben (ähnlich wie bei Johannes) symbolische Bedeutungen haben können u. v.a.m. Hermeneutisch interessant ist, daß der Vf. die notwendige *Interpretation* der mythischen Züge nicht darin sucht, ihnen einen existentiellen Sinn für die (heutige) Leserschaft abzugewinnen, sondern darin, ihre Funktion im Text zu bestimmen, daß sie nämlich die soteriologische Relevanz des Geschilderten signalisierten. Zu den Vorzügen der Arbeit gehört, daß der Vf. zum Schluß in wünschenswerter Deutlichkeit klarstellt, daß Markus sich zwar mythischer Anschauungen bedient, aber zugleich wesentliche Voraussetzungen mythischen Denkens durchbricht und nicht einen Jesus-Mythos erzählt; entscheidend sei, daß der Tod Jesu als wirklicher Tod erzählt und zum Kriterium der ganzen Erzählung erklärt wird (312f).

Freilich erheben sich an dieser Stelle auch Fragen. Sie betreffen v.a. den angewendeten Mythos-Begriff. Weder Mohn, der ausdrücklich einen „transkulturellen" Begriff vorschlägt, noch Hübner, den die interne Rationalität des Mythos interessiert, bringt die genuin theologische, und d.h.: notwendig polytheistische Struktur des Mythos ins Spiel, die aber für die Evangelienexegese sowohl unter religionsgeschichtlichen wie unter hermeneutisch-theologischen Gesichtspunkten nicht unwichtig sein dürfte. Die Konsequenzen für das Zeit-, Wirklichkeits-, Geschichts- und Heilsverständnis (idealtypisch gesprochen) des Mythos und des Evangeliums sind jedenfalls enorm. In dieser Hinsicht ist es zwar richtig beobachtet, daß *Arche* ein (Mk 1,1) „Gattungsbegriff" des Mythos ist, aber seine qualitativ andere Verwendung in einem Evangelium, das im Ganzen (nicht nur im Tode) die Geschichte Jesu wiedergibt, muß scharf herausgearbeitet werden.

In den Bahnen protestantischer Kreuzestheologie verläuft die christologische Zentral-These des Vf.s, Markus gehe es nicht „um die christologisch von Ostern her qualifizierte Person Jesu, deren Herrlichkeit einer permanent kritischen Korrektur durch das Kreuzesgeschehen unterliegt", sondern um „das von Jesus vertretene soteriologische Anliegen" (309), und Jesus erlasse Schweigegebote nicht, um seine Hoheit zu verschleiern, sondern um seine Erhöhung zu unterbinden (310). Beim ersten Punkt wird die Gefahr einer falschen Alternative sichtbar: Der doppelte Genitiv der Überschrift „Anfang des Evangelium Jesu Christi" spricht doch für ein gesteigertes Interesse auch an der Person Jesu, der freilich von Anfang bis Ende im Dienst der Gottesherrschaft steht. Beim zweiten Punkt scheint zu wenig gewürdigt, daß Jesus vom Anfang an nur als der „geliebte Sohn" Gottes (Mk 1,11) handeln kann. „Evangelium ohne Geheimnis" (309) scheint mir deshalb eine schlechte Kennzeichnung zu sein, wenn in Mk 4,11 ausdrücklich vom „Geheimnis der Gottesherrschaft" gesprochen wird.

Ungeachtet dieser Einwände, die strittige Grundfragen der Markusexegese berühren, bleibt es das Verdienst der Studie, die Aufmerksamkeit der Forschung auf die mythischen Motive im Markusevangelium gelenkt und dadurch das Verstehen des Textes substantiell gefördert zu haben.

Wuppertal Thomas Söding

Schmitt, Tassilo: **Paroikie und Oikoumene.** Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen zum 1. Clemensbrief. – Berlin / New York: 2002 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 110), geb. € 58,00 ISBN: 3–11–017257–7

Die Kirche in Rom nach dem Zeugnis des I Clem ist das Hauptthema der in drei Teilen gegliederten Untersuchung. Zuerst geht es um den Nachweis, daß das Verhältnis der römischen Kirche zum römischen Reich nicht durch Nähe, sondern durch Distanz geprägt ist (6–60). Diese Deutung spiegelt sich im ersten Terminus des Titels der Arbeit wider, indem die „Paroikie" auf die Existenz in der Fremde hinweist. Im zweiten Teil stellt der Vf. die „Lösungskompetenz" der römischen Kirche, die durch den Erfolg ihres Eingreifens in den Konflikt der korinthischen Gemeinde erwiesen wurde, in einen Zusammenhang mit einer „Theologie der Ökumene, die sich eben in dieser Kompetenz bewährt (61–95). Darauf weist der zweite Terminus im Titel der Arbeit hin. Den letzten Teil bildet der Abschnitt über „Die Kirche in Rom auf dem Weg zur Römischen Kirche" (97–113), der sich mit dem Autoritätsanspruch der römischen Gemeinde beschäftigt. An die lobenswert knapp gehaltene Untersuchung – insgesamt nur 116 S.! – schließen sich neun Appendices an (117–137), die unterschiedliche Themen behandeln, die allerdings auch die Frage nach der konzeptionellen Geschlossenheit der Arbeit aufwerfen. Neun Exkurse sind für einen

solchen Umfang entschieden zu viel, zumal einige von ihnen in den Gedankenduktus der Untersuchung gehört hätten (etwa der Appendix 3: ἐκκλησία als Kirche" [125–127] oder der Appendix 9: Das Präskript des 1. Clemensbriefes. Christliche Existenz zwischen Fremdheit und Bürgerschaft [135–137]), andere hingegen in die Einleitungsfragen (vgl. Appendix 1: Zur Datierung des 1. Clemensbriefes [117–122]) oder in ein weiteres Umfeld, das mit der Thematik der Arbeit nicht unmittelbar zu tun hat (vgl. Appendix 4: Fortunatus [127s]; Appendix 5: Anmerkungen zu Röm 13 [128–131]; Appendix 8: Zur Regelung der Nachfolge in kirchlichen Ämtern nach der Didache [134f]).

Die Frage der Ekklesiologie in den Texten der Alten Kirche ist deswegen schwer zu behandeln, weil jede Antwort mit vielen anderen Themen zusammenhängt, die im Rahmen eines überzeugenden methodischen Konzeptes auch die Berücksichtigung von weiteren Texten verlangt. Schmitt hat sich mit seiner Untersuchung dieser Herausforderung gestellt. Ob er ihr ganz gerecht wurde, ist in einigen Punkten fraglich.

Im ersten Abschnitt versucht der Vf. „gegen den bisherigen Konsens der Forschung" (5) über eine vom Schreiben bezeugte „Staatsfreundlichkeit" seine eigene Position herauszustellen. Überschaut man die Forschung der letzten Jahre, muß man feststellen, daß ein solcher Konsens nicht vorhanden ist. Stellungnahmen wie die von Chr. Eggenberger (1951) und K. Wengst (1986) darf man nicht als repräsentativ für die ganze Forschung nehmen, die sich zu dieser Frage in viel differenzierterer Form geäußert hat. Warum der Vf. Kirche und römisches Reich so deutlich voneinander trennt, geht letztlich auf ein Kirchenverständnis zurück, das recht fragwürdig ist. Die ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι in I Clem 61,1 werden nicht als Vertreter der römischen Macht verstanden, sondern sie „fungieren als Magistrate im Gottesreich, genauer in dessen irdischer Repräsentation, der Kirche" (52). Die Kirche „ist das Reich Gottes in dieser Welt. Deswegen hat dieses Reich nicht einen rein ‚futurischen' Charakter (...)" (58). Die Berufung auf E. Peterson, um diese Beurteilung zu stützen, ist wenig hilfreich. Nur aus dem Text selbst heraus hätte man eine so dezidierte Meinung vertreten dürfen, was aufgrund von I Clem allerdings m. E. nicht durchführbar ist (die dargelegte Deutung von I Clem 42,3 [56f] überzeugt nicht). – Ein Appendix ergänzt das Thema. Der Vf. plädiert entschieden für eine Übersetzung von ἐκκλησία mit „Kirche", und nicht mit „Gemeinde". Die „Kirche" sei nicht „irgendeine Gemeinde, sondern die „versammelte Gemeinde des Herrn, die ἐκκλησία κυριακή als in dieser Welt sichtbare Gestalt der βασιλεία τοῦ θεοῦ " (125f). – Hinter dieser Aussage verbirgt sich ein problematischer methodischer Ansatz. Die Behauptung, die Kirche sei die sichtbare Gestalt der Basileia, ist eine theologische Aussage, die historisch nicht überprüfbar ist. Der Historiker kann nur feststellen, ob Menschen in einer bestimmten Situation diese Aussagen gemacht haben oder nicht, und was sie darunter verstanden. Für die Frage nach der Gestalt der römischen Gemeinde in I Clem und deren Verhältnis zum römischen Staat ist diese Sicht der Dinge nicht dienlich. Der Vf. betrachtet das Schreiben „als Frucht eines intensiven Austausches innerhalb der Kirche in Rom" (15). Der Ausdruck „die Kirche in Rom" darf die Frage nicht verdrängen, ob es nicht mehrere Gemeinden in Rom gab. Daß „regelmäßig einer πόλις eine christliche Kirche entsprach" (126), müßte man auch in diesem Fall verifizieren. Der „Hirt des Hermas", ein römisches Dokument um 140, hat sprachlich und theologisch recht wenig mit I Clem zu tun. Gehörten die Christen, die den kirchlichen Hintergrund für diesen eigenartigen Text bilden, zu der gleichen Gemeinde, die sich als Absender des Briefes an die Korinther vorstellt, oder waren sie von ihr so unberührt, wie sie 140 von Markion und Valentinus unberührt blieben?

Beim Abschnitt über die „Lösungskompetenz" der römischen Gemeinde postuliert der Vf. eine *allgemeine* Verantwortung aller Kirchen füreinander (64.94f), bei der „die Kirche in Korinth im früheren Zustand ihrer Vollkommenheit eine wichtige Rolle" spielte (64). Die Charakterisierung der korinthischen Gemeinde geht auf eine unkritische Lektüre von I Clem 2,4–6 zurück. Die Berücksichtigung der korinthischen Korrespondenz des Paulus (vgl. 1 Kor 1,11; 5–6; 2 Kor 2,1–11; 10,10f; 11,5–15) hätte den Text als „captatio benevolentiae" erkennen lassen. Vollkommenheit war nicht die Stärke der Korinther. – Ähnlich unkritisch ist die gebotene Sicht über die Entwicklung des kirchlichen Amtes. I Clem 44 setze voraus, daß es „noch einige Episkopen gab, die von den Aposteln eingesetzt worden waren" (78 Anm. 70; 117). Das steht natürlich in I Clem 44, aber als historische Angabe ist sie unhaltbar, es sei denn, daß man die Geschichte des kirchlichen Amtes aus der Perspektive des Irenäus liest. Nach so vielen und guten Darstellungen zur Geschichte des Amtes erscheint die Meinung des Vf.s als wissenschaftlich überholt.

Der Appendix 9 zum Präskript des I Clem stellt die christliche Existenz als Existenz zwischen Fremdheit und Bürgerschaft dar. Das Thema wurde schon vorher angeschnitten (91f), aber nicht richtig entfaltet. Das Präskript würde alles enthalten, was im Brief dargelegt wird (135–137). Es geht nun um den Begriff der „Paroikie, der unbedingt die Frage nach der soziologischen Gestalt dieser Existenz in der Fremde stellt. Der Vf. zitiert auch 1 Petr (91f), aber übersieht das eigentliche Problem. In I Clem bezeichnet die „Paroikie" den theologischen Standort der Gemeinde, aber die soziologischen Folgen – wie in 1 Petr: Beschimpfungen, Verleumdungen, Bedrängnis – kommen nicht zur Sprache. Die ‚Unglücke und Vorfälle' in I Clem, 1,1 prägen nicht die Lage der Gemeinde. Ob man „Paroikie" als zentrales Thema in I Clem auffassen darf, ist fraglich.

Der Vf. hat einen anregenden Beitrag zur Ekklesiologie des I Clem geliefert. Daß er in der Behandlung des Themas m. E. nicht immer den richtigen Weg gefunden hat, bedeutet nicht, daß die gestellte Frage schon beantwortet wurde. Auf dieses Ziel hin wird es sich lohnen, sich mit seiner Untersuchung auseinanderzusetzen.

Benediktbeuren Horacio E. Lona

Bibelwissenschaften

Hoffmann, Heinrich: **Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 367 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 23), geb. € 79,00 ISBN: 3–525–53377–2

Die von Heinz-Wolfgang Kuhn betreute und im Wintersemester 1995/96 von der Ev.-theol. Fak. der Univ. München angenommene Diss. ist der Frage nach der Rolle des Gesetzes in der frühjüdischen Apokalyptik gewidmet. Heinrich Hoffmann beabsichtigt, mit seiner Untersuchung nicht nur einen spezifischen Beitrag zur Apokalyptikforschung zu leisten, sondern zugleich ein historisch angemessenes Verständnis der paulinischen Gesetzesaussagen anzubahnen. Die Beschränkung auf den apokalyptischen Traditionskreis trägt der religiösen Pluralität des antiken Judentums Rechnung, welche es nötig macht, frühjüdische Texte differenziert auf ihr jeweiliges Gesetzesverständnis hin zu analysieren.

Nach knapp gehaltenen Bemerkungen zur Fragestellung (17–20) gliedert sich die Arbeit in drei Teile. Der erste Teil ist mit „Das Phänomen der ‚Apokalyptik'" (21–70) überschrieben und bietet einen Überblick über wichtige Stationen der Apokalyptikforschung von den Anfängen bis zur Gegenwart. Dabei richtet sich das Augenmerk darauf, wie die einzelnen Forscher Wesen, Herkunft und Entstehung der Apokalyptik sowie deren Verhältnis zum Christentum bestimmt haben. An diesen forschungsgeschichtlichen Überblick schließt sich die eigene Sicht des Phänomens der Apokalyptik durch den Vf. an. Danach gehören Form und Inhalt eng zusammen. So rechnet der Vf. zu den formalen Kriterien der Apokalyptik die Pseudonymität und die Offenbarungsvermittlung in Visionen, Auditionen oder einem Dialog zwischen der Offenbarungsgestalt und dem Empfänger, und als zentrales inhaltliches Kriterium gilt ihm die „radikale Eschatologisierung des Geschichtsbewußtseins". Die an dieser Stelle geäußerte traditionsgeschichtliche Hypothese, daß das weisheitlich geprägte priesterliche Kalender- und Kultwissen die Frühphase des apokalyptischen Gesetzesverständnisses prägte, während in der Spätphase die mit prophetischer Überlieferung verbundene deuteronomistische Gesetzestheologie immer stärker hervortrat, findet in den vom Vf. durchgeführten Analysen von apokalyptischen Texten des Frühjudentums ihre Verifikation.

Der zweite und damit zugleich der Hauptteil der Untersuchung erörtert die „Rolle des Gesetzes in den zentralen Texten der frühjüdischen Apokalyptik" (71–323). Behandelt werden – in der Reihenfolge nach dem Zeitpunkt ihrer Endredaktion – folgende fünf ursprünglich in hebräischer oder aramäischer Sprache abgefaßte Schriften: Danielbuch, äthiopisches Henochbuch, Himmelfahrt des Mose, 4. Esrabuch und syrische Baruchapokalypse. Wegen seiner nahen Verwandtschaft mit diesen apokalyptischen Texten im eigentlichen Sinne wird anhangsweise auch das Jubiläenbuch berücksichtigt. Dabei werden in den einzelnen Abschnitten Aufbau, Inhalt, Entstehung und traditionsgeschichtliche Zusammenhänge der betreffenden Schrift erörtert, um ein zutreffendes Verständnis der darin enthaltenen Gesetzesaussagen zu ermöglichen. An Untersuchungsergebnissen verdienen festgehalten zu werden: Die Ereignisse in Palästina unter Antiochus IV. Epiphanes erweisen sich für die frühjüdische Apokalyptik von einschneidender Bedeutung. Während bis dahin allein die Zugehörigkeit zum Volk Israel die Teilhabe am eschatologischen Heil verbürgt (so dominiert noch in Dan 2 der Bundesgedanke), wird nun das Gesetz dem Bund vorgeordnet, insofern im Endgericht alles vom Toragehorsam abhängt. An die Stelle Israels treten die „Gerechten". Zwar wird der deuteronomisch-deuteronomistische Gesetzesbegriff rezipiert, zugleich aber wird er individualisiert und eschatologisiert, d. h. das Gesetz wird von der Geschichte Israels abgelöst und der mit ihm verknüpfte Tun-Ergehen-Zusammenhang wird ins Eschaton transformiert. Es kommt hinzu, daß das Gesetz universalisiert wird: Das Gesetz umfaßt nicht nur die Sinaigesetzgebung, vielmehr ist es auch kosmisches Gesetz. Daß in der Frühphase der Apokalyptik (äthHen 6–36; Dan 2)

kaum vom Gesetz die Rede ist, erklärt sich aus dem Gedanken der Sündenverfallenheit der gegenwärtigen Welt, der der freien Verantwortlichkeit des Menschen für sein Verhalten wenig Raum läßt. Dagegen wird in späteren apokalyptischen Texten (äthHen 92; 94–105; AssMos; IV Esr; syrBar) der Toragehorsam eingeschärft, um Möglichkeit und Notwendigkeit ethischen Handelns nicht in Frage zu stellen.

Im abschließenden dritten Teil der Arbeit wird in der Form eines Ausblicks das zuvor erhobene Gesetzesverständnis der frühjüdischen Apokalyptik einerseits mit dem der Qumrangemeinde (324–334) und andererseits mit dem des Paulus (335–348) in Beziehung gesetzt. Aus den in Qumran selbst verfaßten Texten (u. a. 1QpHab; 4QpNah; 4QPs[a]; CD; 1QH; 1QSa; 1QSb) geht hervor, daß allein die Mitglieder der Qumrangemeinde die Tora als Ganze – d. h. sowohl ihre offenbarten als auch ihre verborgenen Gebote (Sonderlehren über Sabbat und Kalenderfrömmigkeit) – einhalten, was die Voraussetzung für den Bund Gottes ist. „In Qumran steht eine mit der Sündenverfallenheit verbundene ‚Gnadenkonzeption' und eine mit der Entscheidungsfreiheit verbundene ‚Gesetzeskonzeption' recht unverbunden nebeneinander." (332) Was das Gesetzesverständnis des Paulus betrifft, nimmt der Vf. eine Vielzahl traditionsgeschichtlicher Wurzeln an: neben der frühjüdischen Apokalyptik etwa das Griechisch sprechende Diasporajudentum (vgl. dazu den Exkurs: 335–337). Mit der frühjüdischen Apokalyptik teilt Paulus die absolute Rede von „dem Gesetz", die Unterstreichung des Machtcharakters der Sünde und die betonte Vorordnung des Gesetzesgehorsams gegenüber dem Bundesgedanken sowie die enge Verknüpfung von kosmischer Gesetzmäßigkeit, Kalenderfrömmigkeit und Toragehorsam.

Außer durch den bereits erwähnten Exkurs wird das Buch noch um drei weitere kürzere Exkurse bereichert – und zwar zum Problem eines pharisäischen Gesetzesverständnisses (65f), zur Menschensohnproblematik in Dan 7 (86–88) und zur Kalenderdiskussion im Frühjudentum (163–167). Am Ende steht ein Literaturverzeichnis (349–367).

Insgesamt handelt es sich um eine solide durchgeführte und darüber hinaus gut lesbare Untersuchung mit klarer Herausstellung der erzielten Ergebnisse. Nicht nur erhält die gegenwärtige Apokalyptikforschung durch die vorliegende Arbeit zweifellos einen wichtigen Impuls, sondern auch für die ntl. Wissenschaft ist die Untersuchung von besonderem Interesse, da sie einen wertvollen Beitrag zur traditions- und religionsgeschichtlichen Erhellung des paulinischen Gesetzesverständnisses leistet. Auf dem hier eingeschlagenen Weg muß konsequent weitergegangen werden, um zu einem historisch sachgemäßen Verstehen sowohl der „positiven" als auch der „negativen" Gesetzesaussagen des Paulus zu gelangen.

Daß man in Detailfragen von der Meinung des Vf.s abweichen wird (etwa bei der Deutung der Menschensohngestalt in Dan 7; vgl. dazu W. Zager, Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu, BZNW 82, 1996, 71–80), ändert nichts daran, daß er ein weithin konsensfähiges Buch vorgelegt hat.

Bochum Werner Zager

Michel, Andreas: **Theologie aus der Peripherie.** Die gespaltene Koordination im Biblischen Hebräisch. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. XI, 420 S. (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beihefte, 257), Ln € 108,00 ISBN: 3–11–015689–X

Die Arbeit wurde 1996 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen als Diss. angenommen und ist durch die grundlegenden Forschungen von Walter Groß zur Satzteilfolge im Hebräischen entscheidend geprägt.

Der sprechende Titel „Theologie aus der Peripherie" beschreibt die Ausrichtung der Studie. Sie beschäftigt sich mit der „sprachliche Peripherie", näherhin mit dem syntaktischen Phänomen der gespaltenen Koordination im hebräischen Verbalsatz. Andreas Michels Analysen führen aber, wie er zeigen kann, „ins exegetisch-theologische Zentrum" (42). Ehe etwa im Kap. 1 (23–42) der Begriff der gespaltenen Koordination in Auseinandersetzung mit der hebraistischen Forschungsgeschichte – zitiert werden neben den Grammatiken von Ewald, König und Brockelmann v. a. die Arbeiten von Bloch (1946), Levi (1987) und Tsumura (1983) – und in Diskussion mit der einschlägigen linguistischen Literatur definiert wird, stellt M. das syntaktische Problem am Beispiel von Gen 2,9 vor. Der Hauptteil der Arbeit untersucht dann die Belege der gespaltenen Koordination nach Satzteilen gegliedert. Die Arbeit enthält darüber hinaus zwei exegetisch-theologische Exkurse, erstens zur „Landverheißung in der Genesis (Gen 13,15 / 28,13)" (74–84) und zweitens zur „Segens- und Fluch-‚Verheißung'" (Gen 28,14 / Dtn 28,46)" (85–90), und schließt mit einer „Exegetischen Konkretion" zu Num 28 (365–382) ab; es folgt ein ausführliches Stellenregister.

Mit der Diskussion zu Gen 2,9 und zum Lokativ „in der Mitte des Gartens", der zwischen dem „Baum des Lebens" und dem „Baum der Erkenntnis" steht, kann M. zeigen, „welch zweifelhafte Karriere diese zum Regelsystem des Biblisch-Hebräischen gehörende Konstruktion in Gen 2,9 gemacht hat ..." (2)

Denn das syntaktische Argument des „Nachhinkens" des Baumes der Erkenntnis muß in der Forschung ganz unterschiedliche literarkritische Operationen und stilistische Satzteilhervorhebungen begründen. M. stellt dagegen die These auf, daß ein Verbalssatz mit sperrendem Lokativ nicht ungrammatisch ist, sondern eine syntaktisch regelhafte Konstruktion mit einer bestimmten Funktion darstellt. „Die Spaltung leistet etwas, was Kontinuität nicht oder nur erheblich schlechter leisten kann (...). Ein nur teilweiser syntaktisch-semantischer Bezug zwischen den gespaltenen Gliedern und dem spaltenden Glied ist *ein* wichtiger Grund, warum diskontinuierliche Konstruktionen – aus sprachökonomischen Gründen und im Interesse der Verdichtung von Information – gewählt werden." (20)

M.s Ausführungen zeigen auch die Ziele seiner Untersuchung an. Er will gegen das Urteil der Ungrammatizität die Regelhaftigkeit gespaltener Koordinationen im Hebräischen belegen und die damit verknüpften Funktionen differenziert beschreiben (23). Der genaue Untersuchungsgegenstand sind „die diskontinuierlich realisierten, d. h. durch mindestens ein dazwischentretendes Satzteil gesperrten, gleichwohl meist durch Syndese (besonders ו, seltener אוֹ) verbundenen und im Normalfall gereihten, somit koordinierten, aber nicht prädikativen Satzglieder in biblisch-hebräischen Verbalsätzen bzw. verbalen Konstruktionen, kurz: das Phänomen der ‚gespaltenen Koordination' bzw. der ‚Abspaltung' einzelner koordinierter Satzglieder." (23) M. ist sich dabei des Ortes seiner syntaktisch ausgerichteten Studie sehr wohl bewußt. Der Nachweis regelhafter mit der gespaltenen Koordination verknüpften Funktionen macht die Literarkritik zwar um das Argument der Ungrammatizität dieser Konstruktionen ärmer, diese selbst aber nicht überflüssig, zumal der „literarkritische Status" der Einzelfälle jeweils geklärt werden muß (22f).

Mit dem Kap. 2 „Spaltungen mit Pronominalisierung im ersten Glied" (43–90) wendet sich M. einer Sondergruppe von Belegen zu, für die eigene Stellungsregeln gelten. M. formuliert und begründet zwei Regeln: 1. Bei Spaltungen zwischen Vorfeld und Hauptfeld ist nur das im Vorfeld stehende erste Element der Reihung fokussiert (70). 2. In Analogie zur Pronominalregel ist „gespaltene Koordination im Hauptfeld von Verbalsätzen (inkl. היה-Sätzen) – wo möglich – bei Reihungen mit den Präpositionen אל, את (ʾitt), ב und על und bei solchen mit verbsuffigiertem direktem Objekt der unfokussierte Normalfall. Eine Ausnahme stellen die Reihungen von את (ʾat) + Suffix dar, weil sie vom Subjekt komplett in Verbferne verdrängt werden, gegenüber allen anderen Satzgliedern aber komplett in Verbnähe verbleiben." (66)

Zur Gegenprobe konstituiert M. sehr sorgfältig verschiedene Vergleichsgruppen (45–50.69f), präsentiert alle Belege übersichtlich (51.69), diskutiert sie einzeln (52–66.70–74) und kann so die oben zitierten Regeln überzeugend erweisen. Etwas irreführend sind allerdings die Gliederungspunkte 2.1.3, „Spaltung in Nominalsätzen", da sich die Studie auf Verbalsätze konzentriert, Punkt 2.1.4 „Kontinuierliche Belege aus Pronomen mit lexematischer Fortführung", der die Belegstellen nicht nach Vorfeld und Hauptfeld differenziert, und Punkt 2.1.5 „Erste Auswertung", der sich nicht, wie die Überschrift vermuten läßt, auf eine erste Funktionsbestimmung der diskontinuierlichen Belege bezieht, sondern allein die Konstituierung von Vergleichsgruppen vornimmt, wie dies auch der folgende Punkt 2.2.1. „Etablierung der Vergleichsgruppen" tut. In diesem Kap. enthalten ist ein Exkurs zur „Landverheißung in Genesis (Gen 13,15 / 28,13)". Schon immer wurden die unterschiedlichen Adressaten der Landverheißungen in der Genesis, „dir", „deinem Samen", „dir und deinem Samen" diachron zu erklären versucht, wobei von verschiedenen Forschern „die kontinuierlichen und die diskontinuierlichen ‚dir und deinem Samen-Formulierungen'" als Übergangsstadien im Überlieferungsprozeß angesehen werden (76). M. ist sich dessen bewußt, daß die mit diskontinuierlicher Reihung verknüpfte Foskusdifferenz „eher dazu geeignet ist, Spielräume zu eröffnen, und nur in Einzelfällen Modellvorstellungen für unmöglich zu erklären." (84) Trotzdem kann er zeigen, daß aus syntaktischer Sicht einer literargeschichtliche Abfolge 12,7 → 28,13 (oder auch gleichzeitig mit 12,7) → 13,15 + 13,17 nichts entgegensteht, während sich die Abfolge 13,17 → 13,15 + 28,13 → 12,7, wie sie Rendtorff vorschlägt, „weder diachron begründen noch synchron verstehen läßt." (84) Anders als dieser Exkurs zu den Landverheißungen, der ausgehend von der fokusanalytischen Betrachtungsweise zu einem interessanten Ergebnis kommt, scheint mir die Argumentation des folgenden Kap.s 2.4 „Segen und Fluch-,Verheißungen' (Gen 28,14 / Dtn 28,46)" nur wenig von den syntaktischen Beobachtungen herzukommen. Gen 28,14 wird zwar als Normalfall ohne Fokussierung eingestuft und damit Rendorffs überlieferungsgeschichtliches Urteil widerlegt; es werden allerdings keine weiteren exegetisch-theologischen Folgerungen angeschlossen. Inwiefern die Ausführungen zu Dtn 28,46 an syntaktische Beobachtungen anknüpfen, bleibt mir unklar.

Kap. 3 „Gespaltene Subjekte" (91–170) geht anfangs auf die grundsätzlichen Fragen ein, wie mehrteilige Subjekte formuliert werden können, und welche Komitativformulierung nicht als Teil eines mehrteiligen Subjektes, sondern als eigenständiger zweiter Satz anzusehen ist.

M. behauptet die Grammatizität für alle Formulierungen in seinem Paradigma (106). Für die Variante 9 schränken dies allerdings die Ausführungen zum kontextgetilgten ersten Subjekt stark ein (156–165). Zur Beurteilung der Satzhaftigkeit von Komitativformulierungen werden folgende Regeln herangezogen: 1. Pluralisches Verbum finitum spricht für ein mehrteiliges Subjekt. 2. Soweit Komitativformulierungen kontinuierlich zum erstgenannten Subjekt stehen, sind sie als Teil des Subjektes und nicht satzhaft zu deuten. 3. Syndese vor dem את/עם-Glied ist satzweisend. 4. Diskontinuierlich stehende Komitativformulierungen ohne sPP sind Zwei-Satz-Formulierungen, wobei ein ergänzender nominaler Umstandsatz vorliegt. Das Paradigma erweist sich bei der Klärung dieser Fragen als kaum hilfreich, da konsequente Bezugnahmen im Text fehlen und im Paradigma selbst eine einführende Erläuterung und die Differenzierung von Subjekterweiterung, gespaltener Koordination (Varianten 5, 9?) und satzhafter Ergänzung (Varianten 17, 18, 19, 21, 22, 23) fehlt.

Im Anschluß daran werden die Belege der Subjektspaltungen einzeln vorgestellt und diskutiert. Ohne Stellungsunterschied läßt sich je eine Regel für die Prosa und für die Poesie erkennen. In der Prosa wird die Sperrung aus textsyntaktischen Gründen vorgenommen, sie trägt zu einer „differenzierenden Gewichtung der Akteure" innerhalb einer Erzählung bei (132.141). In der Poesie gehen dagegen gespaltene Subjekte nicht mit einer unterschiedlichen Gewichtung der Akteure einher, sondern gehorchen „innerpoetischen Parametern" (135.145), etwa der Bildung von Ballastvarianten, einer Spaltungsfigur, die zu den „Pivot-Patterns" gehört.

Zur Gegenprobe für die „Prosaregel" werden die Belege der Subjekterweiterung ohne Komitativ untersucht. Sie zeigen, daß bei Gleichgewichtung der Akteure, „ein wiederaufnehmendes sPP implementiert werden *müsse*." (143) Das Kap. zur Subjekt-Spaltung schließt mit Überlegungen zum sog. „Wāw concomitantiae" ab, in dem M. aus folgenden Gründen gegen ein „Wāw concomitantiae" dafür plädiert, daß „das Auftreten der Syndese mit ו syntaktisch grundsätzlich als Koordination gleichwertiger Satzglieder zu beschreiben" ist (170): 1. Es gibt Belege, in denen das Verb nicht mit dem erstgenannten Subjekt übereinstimmt, was es aber bei Annahme eines Wāw concomitantiae tun müßte. 2. Zusätzlicher Komitativ würde ein syntaktische Doppelung darstellen. 3. Das Fehlen der im Arabischen häufigen Fortführung eines getilgten ersten Subjektes durch Wāw concomitantiae spricht ebenfalls gegen eine solche syntaktische Funktion von ו.

Die beiden folgenden Kap. 4 „Gespaltene direkte Objekte" (171–306) und 5 „Spaltungen beim Rest der Ergänzungen und bei Angaben" (307–364) zeigen eine gegenüber den vorherigen Kap.n veränderte Aufbereitung des Materials. Damit ist zwar das Auffinden eines Einzelbeleges erleichtert, man vermißt hier aber die argumentative Herleitung der Funktionen und die Gegenproben. Folgende acht „Funktionen" werden zusammen mit entsprechenden Stellungsregeln genannt und erläutert: „1. Fokusdifferenzen zwischen den koordinierten Teilen, 2. Textfunktionen und satzübergreifende Funktionen: Fokussierende und nichtfokussierende Anknüpfung bzw. Diskursgliederung, 3. Syntaktisch-semantischer Teilbezug sperrender Satzglieder auf nur ein Teil des gespaltenen Satzglieds, 4. Partielle syntaktisch-semantische Integration des abgespaltenen direkten Objekts/Elements im Satz (Zeugma), 5. Spaltung zwecks syntaktischer Eindeutigkeit, 6. Poesie: Metrik, ornamentale Funktionen und sperrende Vokative, 7. Spaltung als text- und literarkritisch signifikanter Faktor: Ruinen, 8. Keine gespaltenen Koordinationen (...)" (175). Interessante Stellungsregeln sind hierbei: „Nur das gegenüber der Normalfolge (auch späte Realisierung) verschobene Element trägt [dabei] einen Fokus." (176) Im Vorfeld stehende direkte Objekte sind deshalb anders als Subjekte immer stark fokussiert (174). Solche Regeln gelten nicht notwendigerweise auch in der Poesie, wo Spaltungen durch „Zwangslagen zwischen Metrum einerseits und syntaktisch-pragmatischen Faktoren andererseits" bedingt sein können (180). „Zeitangaben werden auch gespalten zur Fokussierung der ganzen Zeitangabe bzw. zur Signalisierung von sowohl-als-auch-Verhältnissen bei Zeitangaben." (308f)

Beide Kap. schließen jeweils mit der Besprechung von Sondergruppen: mit getilgten ersten direkten Objekten und ihrer Möglichkeit sie syndetisch fortzuführen, mit den oben bereits genannten Zeitangaben, mit Spaltungen syntaktisch/semantisch differenzierter gleichwohl koordinierter Glieder und mit Satzteilen, die der Deiktikaregel bzw. der Sub+ePP-Regel folgen und wie pronominalisierte Elemente die Tendenz zur Verbnähe haben.

In der „exegetischen Konkretion" zu Num 28–29 am Ende des Buches weist M. ausgehend von der syntaktischen Beobachtung der teilweisen diskontinuierlichen Stellung des Trankopfers נסך die Richtigkeit des Urteils Andersons (1992) nach, daß „es sich bei diesem Text um ein Produkt innerbiblischer Exegese" handelt. (365)

Dabei erbringt nach M. der Vergleich der Tamidopferpassage Num 28,3–8 mit Ex 29,38–42 und Ex 40,29 folgenden Ertrag: „Der Vf. von Num 28,3–8 führt ausgehend von Ex 29,38–42 und Ex 40,29 eine terminologische und sachliche Klärung ein, die zu einer deutlichen Ausgliederung des Trankopfers aus dem ‚eigentlichen' Tamidopfer führt. Mit Num 28,3–8 liegt eine erste Exegese von Ex 29, wahrscheinlich sogar Ex 29 und Ex 40 zusammen, vor. Die Aussonderung der Trankopfer geht nach Ausweis allein schon des überzähligen ליהוה mit einer Aufwertung derselben einher. (...) Die Ausgliederung des Trankopfers aus dem Begriff des Tamidopfers führt dazu, daß das Trankopfer neben dem ‚eigentlichen' tierisch-vegetabilen Tamidopfer um der Vollständigkeit willen im folgenden [V.10.15.24.31] immer eigens genannt werden mußte – und sollte." (377). Die diskontinuierliche Reihung des Trankopfers in V15.24 [„Mit V31 liegt eine Ruine vor.] erweisen sich dabei als Beispiele für Fokusdifferenzen – das Trankopfer wird der Vollständigkeit halber genannt, ist aber nicht fokussiert." M. kommt so zu dem Urteil, daß „sich die schon im Textüberlieferungsprozeß problematischen gespaltenen Koordinationen im Zusammenhang der Trankopfer als Weg zum Text, zu seinem Wachstum und so zu seinem Verständnis auch im Detail" erweisen. (382) M. kann damit Ungereimtheiten im Text Num 28 erklären, die ohne die Kenntnis der Funktionen gespaltener Koordinationen etwa von Volgger 2002 (ATS 73) zwar konstatiert, aber nicht gelöst werden: „Die zwei Opfertypen Brand- und Speiseopfer werden nach Num 28f immer zusammen angeführt. Deren Verbindung mit dem Trankopfer ist nicht immer ganz klar." (212)

M. befreit mit dieser Untersuchung überzeugend die gespaltene Koordination vom Verdacht der Ungrammatizität, macht präzise Funktionsangaben für diese im Hebräischen regelhafte Stellung und führt interessante exegetisch-theologische „Anwendungen" vor. Die Mehrzahl der Belege sind ausführlich besprochen, so daß auch, wer am Einzelfall interessiert ist, eine kenntnisreiche, argumentativ abgestützte Deutung nach dem Fokus-Hintergrund-Schema findet. Nebenbei lernt man viel über Stellungsregeln im hebräischen Verbalsatz. Kritisch sei nur angemerkt, daß bei der Bearbeitung dieses komplexen Themas die Rangigkeit der verschiedenen Parameter der hebräischen Satzmodulierung nicht immer klar ist. Z. B. werden die Sätze mit diskontinuierlichem Subjekt nach Vorfeld-Hauptfeld-Spaltung und nach Spaltung innerhalb des Hauptfeldes differenziert. Im Hinblick auf die Funktionsbestimmung der Diskontinuität trägt diese Differenzierung aber wie beim direktem Objekt nichts aus.

Die Untersuchung ist in jedem Fall aber als wichtige Arbeit an der Schnittstelle von syntaktischer und exegetischer Forschung zu bewerten, deren Ergebnisse sowohl in der Hebraistik als auch in der Textauslegung mit sehr großem Gewinn zur Kenntnis genommen werden können.

Würzburg Maria Häusl

Kirchengeschichte

Köhler, Joachim: **Geschichte – Last oder Befreiung.** Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, hg. v. Rainer Bendel unter Mitarbeit v. Christian Holzapfel und Christian Handschuh. – Ostfildern: Schwabenverlag 2000. 251 S., geb. € 25,00 ISBN: 3–7966–1003–X

Wenn akademische Lehrer emeritiert werden, erhalten sie zumeist von Schülern und Kollegen eine FS. Nicht selten werden diese jedoch zu Sammelsurien, weil es kaum einmal gelingt, eine überzeugende (thematische) Ordnung in die oft recht unterschiedlichen Beiträge zu bringen. Anderseits gehen zum Teil hochkarätige Einzelstudien in FSen unter, weil man sie dort eher nicht sucht bzw. vermutet, weshalb man diese Gattung mitunter als „literarischen Friedhof" bezeichnet hat. Deshalb geht man in letzter Zeit häufiger dazu über, den Jubilar dadurch zu ehren, daß man „ausgewählte Vorträge und Aufsätze" aus dessen eigenem Œuvre als FS noch einmal gesammelt vorlegt. Auf diese Weise haben jüngst in der kirchenhistorischen Zunft etwa Klaus Ganzer (Würzburg) und Rudolf Reinhardt (Tübingen) respektable Sbde ihrer wichtigeren Arbeiten, die einen gelungenen Überblick über das Gesamtwerk oder einen wichtigen Schwerpunkt geben, erhalten.

Ein ähnlicher Weg wurde aus Anlaß von Joachim Köhlers 65. Geburtstag beschritten. Der „schlesische Schwabe", der in Tübingen die Professur für kirchliche Landesgeschichte in Südwestdeutschland vertrat, v.a. aber als Hg. des „Archivs für schlesische Kirchengeschichte" und kritischer Zeithistoriker hervorgetreten ist, erhielt ebenfalls eine Sammlung „ausgewählter Vorträge und Aufsätze" als FS. Allerdings handelt es sich nicht um die großen hochakademischen Beiträge, sondern zumeist um bislang ungedruckte Vorträge, die sich – im guten Sinne populär – an ein breiteres Publikum wenden. Dadurch wird auch K.s ureigenes Anliegen deutlich: Die große Synthese mit Handbuchcharakter ist seine Sache nicht. Er versucht Kirchengeschichte als Last oder Befreiung in konkrete Zusammenhänge hinein zum Sprechen zu bringen. Nicht als l'art pour l'art in Regierungsdaten von Päpsten und Kaisern, sondern als „gefährliche Erinnerung" für das heutige Leben von Christinnen und Christen. „Der Versuch, aus der traditionslosen, individualistischen und hedonistischen Gegenwart in eine heile Vergangenheit zu fliehen, muß scheitern" (29). So lautet seine These, die über dem ganzen Bd steht. Daß eine Flucht in die gute alte Zeit wenig statthaft ist, wird unbarmherzig immer wieder durchbuchstabiert – etwa in der gelungenen Formulierung: „Wenn wir von mittelalterlichen Kathedralen träumen, dann sollten wir uns nicht nur auf die farbigen Fenster der Kirche konzentrieren, wir sollten das Leben bedenken, das sich im Schatten der Kathedralen (...) abgespielt hat – und das war oft ein ärmliches und erbärmliches Leben, und das war das Leben der meisten Leute" (31). Die Alltagsgeschichte, die Geschichte der kleinen Leute, nicht die klassische Institutionengeschichte sind K.s Thema. Er plädiert für die „vorletzten Wahrheiten" (28) als Aufgabe der Kirchengeschichte, er verschweigt die Schuld und Last in der Christentumsgeschichte genauso wenig, wie das befreiende Potential, das in ihr liegt, gleichgültig ob er sich mit der Hirsauer Reform und ihren Klerikalismen, der mittelalterlichen Legende als Medium der Verkündigung, mit Bonifatius, dem Hl. Wolfgang, Franz v. Assisi oder der Laienbewegung im Mittelalter beschäftigt. Auch seine verschiedenen Beiträge zu Pfarreijubiläen (Wendelsheim, Otterswang, St. Nikolaus Stuttgart, Horb a. N.) sind voller Sprengkraft, etwa wenn er – um nur ein Beispiel zu nennen – die Aussagen des Papstes zur

Frauenordination kritisch historisch hinterfragt (162) und vieles am christlichen Abendland als „Äußerlichkeit" und „Fassade" brandmarkt. Dieser zum Teil ätzenden Kritik an Kirche und Christentum, in der die Last der Kirchengeschichte zum Ausdruck kommt, korrespondieren seine Beiträge über Heinrich Seuse und Angelus Silesius, die großen Mystiker, denen K.s ganze Liebe gehört und die für ihn befreiend wirken. Allerdings erreicht die Institutionenkritik gerade hier ihren Höhepunkt, gepaart mit einem Schuß Anti-Intellektualismus: „Es sind gewagte Bilder (...), mit denen Angelus Silesius immer wieder das Geheimnis ausspricht, daß Gott in der mystischen Ergriffenheit, also unmittelbar ohne die Vermittlung von Christus und Kirche erfahren werden kann (...). Die Menschen haben Hunger. Aber niemand reicht ihnen Leben spendendes Brot. Im Streit der Meinungen geht es um Erkenntnisse, intellektuelle Einsichten, die dem Menschen vermittelt werden. Durch intellektuelle Erkenntnisse, auch wenn es Wissen um Gott ist, ist noch niemand Heil widerfahren" (123). Aus mystischer Perspektive wirft K. daher den Kirchen vor, daß sie als „Institutionen die Wahrheit nur verwalten" (124).

Die 14 hier versammelten Beiträge geben einen treffenden Einblick in K.s kirchenkritisches Verständnis der Kirchengeschichte. Auch wenn man über manche seiner Analysen geteilter Meinung sein kann und manche Interpretationen Anstoß erregen dürften – eines kann man K. nicht vorwerfen, nämlich was Ignaz von Döllinger den Tübingern nach ihrem Schweigen zum Unfehlbarkeitsdogma von 1870 ins Stammbuch schrieb, sie betrieben nur noch theologische Allotria; K. packt heiße Eisen der Kirchengeschichte an, zur Not auch in Reden gegen den Trend in unserer Zunft.

Münster Hubert Wolf

Patzold, Steffen: **Konflikte im Kloster.** Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs. – Husum: Matthiesen Verlag Ingwert Paulsen jr. 2000. 426 S. (Historische Studien, 463), kt € 61,00 ISBN: 3–7868–1463–5

Mönche ermordeten oder verstümmelten die ihnen gegenüber widerspenstigen Äbte. Neugewählte Klostervorsteher vertrieben die ihnen mißliebigen Brüder und erlaubten nur ihrer eigentlichen Anhängerschaft den weiteren Aufenthalt im Kloster. Klosterkonvente brannten ihre eigenen Klostermauern als letztes Mittel zur Lösung innerklösterlicher Entzweiungen nieder. Sogar in der Welt lebende Verwandte der innerklösterlich streitenden Mönche beteiligten sich von Außen auf höchst einflußreiche Weise an den Klosterkonflikten. Dieser offenkundige Gegensatz von monastischer Wirklichkeit und kommunitärem Ideal legt es nahe, die wenig rühmlichen Seiten hochmittelalterlichen Mönchtums in Ursachen und Auswirkungen eingehend zu analysieren. Dieses Vorhaben unternimmt die bei dem Hamburger Mediävisten Hans-Werner Goetz angefertigte Diss. von Steffen Patzold auf perspektivreiche Weise. Sie bietet gerade keine ‚chronique scandaleuse', sondern erschließt in Fortführung aktueller sozialgeschichtlicher Forschungsansätze vielmehr den facettenreichen Horizont einer längst vergangenen Gesellschaft, wie er sich beim Blick durch die Klosterfenster streitender Mönchskonvente auftut.

Im Zentrum der Arbeit stehen acht Fallbeispiele, von denen sich fünf auf Konflikte zwischen Abt und Konvent sowie drei auf Auseinandersetzungen unter den Konventualen beziehen. Die Darstellung der jeweiligen Konfliktlage folgt dem von Fall zu Fall leicht abgewandelten Schema von „Konfliktführung" und „Streitaustragung und -beilegung". Je nach Einzelfall schließen sich wiederum untergliederte Ausführungen zu „Konfliktursachen" oder „Folgen des Konflikts" an. In all den Fällen, in denen unterschiedliche Primärdarstellungen des Konflikts vorliegen, bringt P. diese zur Sprache und wägt sie hinsichtlich ihrer inhaltlichen Schwerpunktsetzungen sorgsam gegeneinander ab. Brutale Auseinandersetzungen, von denen er berichtet, kamen offenbar selbst in den renommiertesten Klosterfamilien des ottonisch-salischen Reiches vor (hier St. Gallen mit drei, St. Trond mit zwei schweren Konfliktfällen, überdies Fulda, Laubach und Petershausen mit je einem Streitfall). In mancher Hinsicht sind diese Streitigkeiten untereinander vergleichbar, hinsichtlich der meisten Aspekte jedoch verbietet sich der Rückschluß auf eine einheitliche Konfliktführung und -beilegung, wie P. in seinem forschungsgeschichtlich höchst innovativen Kap. „Vergleich und Analyse – Innerklösterliche Konflikte im ottonisch-salischen Reich" darlegt.

Methodisch entscheidet sich P. für ein exemplarisches Vorgehen anhand von Fallbeispielen, die er schließlich in ihren Einzelergebnissen miteinander vergleicht, durch ergänzende Beiziehung weiterer Fälle absichert und in größere Zusammenhänge einordnet, weil die „Konflikte als Teil der klösterlichen Lebenswelt" fast nicht in seriellen Quellen, sondern allzumeist in Hagiographie und Historiographie überliefert sind. Es ist festzuhalten, daß innerklösterliche Konflikte offenbar häufiger vorkamen als bislang angenommen. Sie zogen sich lange – bisweilen über Jahre – hin und ließen die ‚vita communis' zu einer ‚vita discors' herunterkommen; unter Anspielung auf das Verständnis des Klosterlebens als einer ‚mortificatio carnis' konnten diese innerklösterlichen Streitigkeiten sogar als ‚longae et diuturnae mortes' mit schwerwiegenden Folgen wahrgenommen werden. Zu dem ideellen Verlust („schlecher Ruf") eines Klosters, der sich sofort in einem Rückgang der Schenkungen niederschlug, kamen die materiellen Verluste. Umgekehrt konnte der Konflikt auch ein „Schreibanlaß" sein: So verfolgen zahlreiche Heiligenviten das unterschwellige Ziel, die Rechtmäßigkeit einer zur Disposition stehenden Forderung mit der Absicht des heiligen Klosterpatrons zu begründen. Zugleich ließen sich derartige Werke an den Konvent selbst richten, um diesen unter Verweis auf die gemeinsamen geistlichen Wurzeln zur ursprünglichen Einigkeit zurückzuführen. Schließlich konnten sie auch der Außenwelt gelten, um diese auf das heilige Klosterzentrum neuerlich aufmerksam zu machen.

V. a. intendiert die vorliegende Studie, „systematisierend das breite Spektrum an Methoden und Möglichkeiten aufzuzeigen, mit denen insgesamt klösterliche Konflikte im ottonisch-salischen Reich ausgetragen wurden" (253). Die Mittel der Konfliktführung waren wahrhaft vielfältig: Der Konflikt konnte sich auf den Konvent beschränken, konnte aber auch dazu führen, daß sich die vom Streit betroffenen Mönche außerhalb des Klosters (zumeist verwandtschaftliche) Stärkung für ihr Streitanliegen holten. Wenn der Konflikt unter Konventualen tobte, war das Primkapitel die richtende Instanz; bei Beteiligung des Abtes am Konfliktgeschehen konnte der König als Herrscher eingeschaltet werden oder der weltliche Herr des Klosters; auch eine Audienz vor dem Bischof bzw. dem Papst als ‚Letztinstanz' war möglich. Schließlich legte sich die Anrufung eines Gerichts v. a. dann nahe, wenn eine Streitpartei die Absetzung oder Vertreibung des Konfliktgegners zu erreichen suchte. Noch weitaus „regelloser" als andere Verfahrensweisen gestaltete sich die Verfahrensweise vor den verschiedenen gerichtlichen ‚Instanzen'; ein modernes Prozeßrecht mit verbindlichem Reglement war damals unbekannt, so daß P. von „Flexibilität, ja Regellosigkeit bei der gerichtlichen Austragung eines innerklösterlichen Konfikts" spricht (263). Wichtiger als ‚im Recht zu sein' waren Beziehungen zu Personen außerhalb des Klosters, um die je eigenen Ziele durchzusetzen: „Die gerichtliche Austragung einer innerklösterlichen Auseinandersetzung in ottonisch-salischer Zeit läßt sich nur mit Einschränkungen als ein von Sachnormen geregelter und formalisierter Weg der Konfliktführung beschreiben. Die Gerichtsverfahren waren zutiefst geprägt durch die Quantität und die Qualität der Kontakte und Beziehungen, die die Streitparteien zu Personen außerhalb der Klostermauern unterhielten. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum die Prozesse in den hier untersuchten Fällen auf den ersten Blick so verschiedenartig verliefen: In den Unterschieden spiegelt sich letztlich die je eigene Struktur der Umweltbeziehungen der monastischen Gemeinschaften wider." (267) Im Sinne einer Alternative zur gerichtlichen Beilegung konnte ein innerklösterlicher Konflikt durch die Beiziehung von ‚mediatores' mit einem außergerichtlich-gütlichen Schlichtungsversuch gelöst werden. Auch in diesen Fällen verliefen die Friedensbemühungen nicht nach einem institutionalisiert-festgeschriebenen Regelsystem. Endlich ließ sich ein Konflikt auch gewaltsam beenden, wobei die Äbte und Mönche ebenso wie Personen von Außen ‚Hand anlegen' konnten; in diesen Fällen reichte das Spektrum der Gewaltanwendung von Prügel bis Mord. Jeweils vielfältig gestaltete sich der Rekurs auf schriftliche Normen bei der Konfliktführung und -beilegung: „Die Mönche trennten nicht konsequent zwischen den (modernen) Kategorien Recht, Moral, Sitte, Religion und Herkommen, ja sie unterschieden nicht einmal grundsätzlich ‚einklagbare' Normen, deren Übertretung Rechtsfolgen nach sich ziehen konnte, von anderen, weniger verbindlichen Verhaltensmaßregeln." (296) Schärfer noch gilt: „Eine klare Normenhierarchie existierte nicht." (298)

Ein wesentliches Ergebnis der Analyse von Klosterkonflikten aus ottonisch-salischer Zeit besteht darin, daß sich die Konfliktführung und -beilegung deshalb nicht einheitlich gestalteten, weil der jeweilige Verlauf der Auseinandersetzung so nachhaltig von den Außenkontakten der klösterlichen Streitparteien abhing: „Im früheren Mittelalter, so könnte man formulieren, pflegten Mönche nicht Kontakte *zu* ihren Familien; sie blieben auch nach dem Klostereintritt *Teil* ihrer Familien."

Für die aktuelle (kirchen-)geschichtliche Forschung beinhalten die Ergebnisse von P. grundlegende Anfragen: „Charakteristisch ist die Vielfalt an Austragungs- und Beilegungsmöglichkeiten [im Falle von innerklösterlichen Konflikten]. Diese Vielfalt zu erklären ist der älteren, allein an Institutionen und Rechtsnormen orientierten Rechtsgeschichte nicht gelungen; und es erscheint fraglich, ob die Flexibilität im Umgang mit Konflikten durch die Annahme ‚quasi-institutionalisierter' Vermittler und gesetzesartiger ‚Spielregeln' hinreichend verständlich wird." (334) In diesen knappen und zuvor wohl-

begründeten Worten P.s muß sich die gesamte aktuelle mittelalterliche Konfliktforschung, einerlei ob deutschsprachiger oder angloamerikanischer Provenienz, in Frage gestellt sehen. Zwei Beispiele:

1. Für die deutsche Forschung ist zu diskutieren, ob die vom Münsteraner Mediävisten Gerd Althoff mit Blick auf Streitigkeiten innerhalb des Adels bzw. zwischen Adel und Königtum angezielte „Modellvorstellung vom Regelwerk mittelalterlicher Konfliktführung" (Zitat Althoff!) der tatsächlichen Komplexität in der Konfliktführung und -beilegung gerecht wird, wie sie P. zunächst einmal allein für die zeitgenössischen Klosterkonflikte aufgezeigt hat. Anders gefragt: Müßte nicht mehr Wert als bislang auf die sozialen Strukturen gelegt werden, innerhalb derer ein Konflikt spielt, um dessen Verlauf und Beendigung möglichst präzise einschätzen zu können? Immerhin spricht vieles dafür, daß sich die von Althoff vorausgesetzten „ungeschriebenen Spielregeln" bei der Konfliktbeilegung in ihrer Bedeutung auch nach den Personen richten konnten, die von außerhalb in die Konfliktbeilegung einbezogen wurden. Kurzum: Wenn Althoff fragt, wie mittelalterliche „Herrschaft ohne schriftlich fixierte Normen" funktioniert, stellt P. den Absolutheitsanspruch der von Althoff behaupteten „allgemeingültigen [nicht verschriftlichten] Regeln in Konfliktfällen" in Frage (Zitate Althoff).

Die Bochumer Mediävistin Hanna Vollrath vertritt die These, daß sich in den Darstellungen von Konflikten aus dem 11. Jh. ähnliche Wahrnehmungsweisen erkennen ließen wie Ethnologen sie für illiterate Gesellschaften nachgewiesen haben. Noch bis in das 12. Jh. hinein hätte man sich im Westen nicht in der Lage gesehen, schriftlich überlieferte (Rechts-)Normen in die von Mündlichkeit dominierten Rechtsvorstellungen zu integrieren. Dieser Option widerspricht P., insofern er bei seiner Analyse der Klosterkonflikte durchaus den Einfluß von schriftlichen Normen (u.a. Bibel, Klosterregeln, Konzilsbeschlüsse) und mündlichen Regelsystemen gleichermaßen zu erweisen vermag. Allerdings könne die den schriftlichen und mündlichen Normen für die Konfliktführung und -beilegung jeweils zugesprochene Wertigkeit von Streitfall zu Streitfall variieren: „Die Art und Weise, in der schriftkundige Geistliche vor dem 12. Jh. mit Texten umgingen, unterscheidet sich von einer modernen Textanalyse nicht dadurch, daß die mittelalterlichen Zeitgenossen unfähig gewesen wären, überhaupt ein Prinzip eines Textes zu erkennen (was sich dann mit ihrer ‚oralen' Perzeptionsweise erklären ließe); die Menschen hegten lediglich eine andere Vorstellung davon, welches Prinzip in einem Text formuliert sei und auf welche Streitfälle man dieses Prinzip anwenden könne." (347) Schließlich hält Patzold der Unterscheidung von mündlich und schriftlich agierenden Gesellschaften grundsätzlich entgegen: „Die Gesellschaft des ottonisch-salischen Reichs läßt sich nicht schlüssig einem dieser beiden Gesellschaftstypen zuordnen; und sie ist auch als eine in zwei verschiedenartige Kulturen gespaltene Gesellschaft, also als ‚soziokulturelle Dichotomie von klerikaler lateinischer Schriftlichkeit und laikaler volkssprachlicher Mündlichkeit' nicht angemessen zu beschreiben. So nämlich, wie die Mönche in den hier untersuchten Klöstern auf vielfältige Weise in ihre adlige Umwelt eingebunden blieben und diese Verbindungen bei Auseinandersetzungen in ihren Gemeinschaften ausnutzten, so waren auch die Grenzen zwischen der ‚klerikalen', durch Schriftlichkeit geprägten und der ‚laikalen', durch Mündlichkeit gekennzeichneten Kultur unscharf und durchlässig." (357)

2. Die Ähnlichkeit der Konfliktaustragung und -beilegung in den von P. untersuchten Klostergemeinschaften stellt die von Mediävisten in Großbritannien und in den USA vorgetragene Behauptung in Frage, derzufolge die Weisen der Konfliktführung im Frankreich nach der Jahrtausendwende ein aus dem Zusammenbruch der Karolingerherrschaft erklärbares Spezifikum gewesen seien: „Wenn sich Mönche und Äbte östlich des Rheins untereinander mit annähernd den gleichen Mitteln stritten, mit denen zur selben Zeit Mönche westlich des Rheins ihre Besitzstreitigkeiten mit Laienadligen ausfochten, dann lassen sich die in Frankreich beobachteten Methoden der Konfliktregelung kaum allein aus der spezifischen politischen Situation dieses Landes heraus erklären." (340)

Insgesamt muß die Innovationskraft der vorliegenden Diss. hervorgehoben werden, verfeinert sie doch die bisherigen Vorstellungen vom mittelalterlichen Mönchtum und seinen Beziehungen zur Welt erheblich: P. eröffnet neue Perspektiven (und Fragestellungen!) für das Verständnis der mittelalterlichen Gesellschaft, die nicht zuletzt für eine methodisch-innovationsfreudige und sozialgeschichtlich ausgerichtete Kirchengeschichtsschreibung von vorwärtsweisender Bedeutung sind. Sein rundum überzeugendes Ergebnis verdankt sich einer ‚case study-artig' angelegten Quellenanalyse unter breiter Berücksichtigung sozialgeschichtlich relevanter Forschungsfelder und einer tiefgehenden Auseinandersetzung mit aktuellen mediävistischen Forschungspositionen.

Münster Hubertus Lutterbach

Förster, Niclas: **Marcus Magus.** Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1999. XII, 485 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 114), Ln € 99,00 ISBN: 3–16–147053–2

Die vorliegende Monographie über den Gnostiker Markus den Magier wendet sich einer in der Forschung lange vernachlässigten Gestalt der valentinianischen Gnosis zu. Das bisher eher geringe Interesse an dieser Form des Valentinianismus erklärt sich in der Hauptsache aus dem wirren und verwilderten Eindruck, den diese spezifische Ausprägung gnostischen Denkens unwillkürlich auf den modernen Betrachter macht: Das einigende Bd, das die markosianischen Texte zusammenhält, scheint nicht so sehr die Stringenz eines gnostischen Systementwurfs als vielmehr ein von pythagoreisierender Zahlenspekulation und magischen Vorstellungen und Praktiken gesteuerter Eklektizismus zu sein, dessen vergangene Attraktivität nicht auf logischer Konsistenz, sondern kultischer Repräsentanz und Vergegenwärtigung des gnostischen Heilsmysteriums beruhte. Diesen eher negativen Eindruck vermag auch die vorliegende Studie nicht zu entkräften, sondern bestätigt ihn m. E. nur auf dem Hintergrund eingehender und erhellender Analysen des markosianischen Gnostizismus. Aber auch ein solch eher ernüchterndes Ergebnis einer eingehenden Studie über eine bestimmte und einstmals wirkungsvolle geistige Formation berechtigt nicht zur Vernachlässigung derselben, denn es darf nicht vergessen werden: Gerade diese magisch-kultische Ausprägung eines Valentinianismus, die uns heute als bloße Verwilderung der Hochgnosis erscheinen mag, hat in der Zeit des Irenäus offenbar eine große Attraktivität für viele heidenchristliche Zeitgenossen besessen. Daher ist eine Beschäftigung mit dieser wenig bearbeiteten markosianischen Gnosis durchaus ein Desiderat der Gnosisforschung, dem mit dieser Studie abgeholfen werden soll.

Nach einer kurzen Einleitung, die Gegenstand und Methode der Arbeit umreißt, beginnt die Untersuchung methodisch klar und stringent mit der „Sammlung und Untersuchung der Quellen" (Kap. 1): Hier werden die verschiedenen Kirchenväterzeugnisse, die über die Markusgnosis berichten, vorgestellt und in ihrem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis untersucht. „Besonderes Gewicht ist dabei auf die Identifikation der ältesten doxographischen Traditionen über Markus und der frühesten Aufzeichnungen über seine eigentümlichen gottesdienstlichen Riten sowie die Struktur und die Ausbreitung seiner Gemeinde" gelegt. (5) Als Ergebnis dieser Quellensichtung wird festgehalten, daß „die früheste und umfangreichste schriftliche Quelle über Markus den Magier", der Bericht des Irenäus von Lyon, der auf die Kap. 14 bis 16 seines ersten Buches Adversus haereses beschränkt wird, den Ausgangspunkt jeder Beschäftigung mit Markus zu bilden hat. Irenäus hat nach Förster eine Originalschrift des Markus sowie als weitere Quelle eine schriftliche Sammlung gottesdienstlicher Formeln der Markiosier gekannt und ausgeschrieben und zitiert ferner einige Verse aus einem alten Spottgedicht eines anonymen früheren Bekämpfers des Markus. Von dem Bericht des Irenäus sind nach den Untersuchungen von F. fast alle andere patristischen Quellen, die sich mit der markosianischen Gnosis beschäftigen (Euseb von Caesarea, Epiphanius von Salamis, Theodoret von Kyrus, Tertullian, Filastrius von Brescia, Ps.-Tertullian, Hieronymus, Theodor bar Koni, Michael der Syrer und Bar Hebraeus), abhängig und bringen ihm gegenüber keine neuen und zuverlässigen Nachrichten. Eine gewisse Ausnahme bildet hierbei zunächst Hippolyt von Rom, der in seiner Refutatio omnium haeresium VI 39,1–54,2 zwar deutlich den Irenäusbericht als Vorlage benutzt, aber in bezug auf die gottesdienstlichen Riten neues Material bietet, das auf mündliche Mitteilungen von Markusanhängern in Rom zurückgehen dürfte. Zugleich hat er unter dem Einfluß markosianischer Kritik am Irenäusbericht diesen in einigen Punkten bewußt modifiziert, so daß seine Darstellung als Korrektiv zur Irenäischen Darstellung dienen kann.

Einen weiteren Sonderfall stellt die bisher in der Markusforschung nicht beachtete Darstellung der markosianischen Gnosis in der frühmittelalterlichen Weltchronik des Mahbub (oder Agapius) dar. Dieser kurze doxographische Text hat in den bisher bekannten Quellen keine Parallele, läßt sich aber nach F. gut mit dem markosianischen System vereinbaren. Die Frage, wie dieser immerhin 700 Jahre nach Markus lebende Vf. an authentisches und altes Material über dessen System gekommen sein kann, beantwortet F. mit der durchaus diskussionswürdigen Hypothese, der arabisch schreibende Mahbub habe Texte aus dem bis auf zwei Fragmente verlorenen Briefkorpus des Irenäus von Lyon in syrischer Übersetzung gekannt und seiner Markusdarstellung zugrunde gelegt.

Den Hauptteil der Arbeit bilden dann in den Kap.n 2 bis 5 ausführliche Kommentare zu den einzelnen Kap.n und Paragraphen des Irenäusberichts. Zu jedem Paragraphen der Darstellung des Irenäus wird jeweils der griechische Text und seine deutsche Übersetzung dargeboten, die Abgrenzung von Redaktion und Tradition vorgenommen, und schließlich der gesamte griechische Text einer eingehenden, Vers für Vers, bzw. Kolon für Kolon vorgehenden Kom-

mentierung unterzogen, in der die von Markus herangezogenen und amalganisierten Traditionen aufgewiesen und die Methode ihrer Rezeption nachgezeichnet werden. Diesem Kommentar, der viele neue und erhellende Einsichten in die Denkhintergründe der Markus-Gnosis enthält, kann in dieser Rezension nicht im einzelnen nachgegangen werden. Die Kommentierung, die mit enormer Quellenkenntnis und ihrer umsichtigen Anwendung manche interpretatorische Schneise in die oft dunklen und kryptischen Aussagen des Markus zu schlagen vermag, ist oft überzeugend, manchmal gezwungenermaßen hypothetisch, immer aber anregend und wird die weitere Beschäftigung mit dieser Form des Valentinianismus sicher prägen und ihr entscheidende neue Wege weisen.

Da keine expliziten Markuszitate vorliegen, ist die Quellenlage für die Rekonstruktion der Markusgnosis natürlich äußerst prekär. Die authentischen Aussagen des Markus müssen aus dem Bericht des Irenäus selbst herausdestilliert werden. Die Vorgehensweise ist dabei im wesentlichen eine tendenzkritische: Die Tendenzen der Ketzerpolemik des Irenäus werden aus Adv. haer. I 13,1 eruiert, wo dieser zu Beginn seiner Darstellung von Kultpraxis und Lehre des Markus diesen als (1) einen betrügerischen Magier und (2) Frauenverführer und (3) dämonische Kräfte gebrauchenden Vorläufer des Antichristen darstellt. Diese Tendenzen werden jeweils bei der Unterscheidung von markosianischer Tradition und irenäischer Redaktion und polemischer Verzerrung in Rechnung gestellt. Die Problematik eines solchen Verfahrens ist nun allerdings m. E. nicht zu übersehen. Wie weit reicht die von dieser vermeintlichen Tendenz getragene Verzerrung in die Darstellung hinein? Stößt man nach Würdigung und „Abzug" dieser tendenziellen Schicht auf die markosianische Grundschicht? Diese Frage zeigen die Problematik einer tendenzkritischen Quellenarchäologie, die immer mehr oder weniger hypothetisch bleiben muß, solange keine unabhängigen Kontrollquellen vorliegen. Daß dem Vf. diese Problematik bewußt ist, zeigen seine viele Bemerkungen, in denen er den hypothetischen Charakter vieler seiner Ausführungen deutlich macht, eine neben der stupenden Gelehrsamkeit des Kommentars großen und lobenswerten Stärken dieser Studie.

Kritisch anzumerken bleibt hinsichtlich dieses Kommentarteils allerdings das völlige Fehlen textkritischer Diskussionen. Der Text der Ausgabe Rousseau / Doutreleau wird z. B. mit all seinen Konjekturen und Änderungen unkritisch vorausgesetzt. So ist etwa die den Sinn der Passage Adv. haer. I 5,2 (504–506) umkehrende Einfügung einer Negation keiner Begründung gewürdigt (276). Gerade bei einer solchen diffizilen Überlieferungslage wie sie beim Irenäus- und auch beim Hippolytbericht vorliegt, wäre eine textkritische Fundierung der Interpretation nur allzu wünschenswert.

Eine letzte kritische Bemerkung: Der mittelplatonische Einfluß auf das Denken des Markus wird klar herausgearbeitet. Daher muß es auf S. 179 statt „neuplatonischen Einflusses" „mittelplatonischen Einflusses" heißen, denn die herangezogenen Quellen, die einen solchen Einfluß belegen (Apuleius und Albinius / Alkinoos), sind mittelplatonischer, nicht neuplatonischer Provenienz.

Aus dieser überaus gelehrten und erhellenden Kommentierung ergibt sich – wie bereits angedeutet — das Bild eines synkretischen Denkens, das Elemente biblischer Überlieferung mit solchen heidnischer Herkunft auf assoziative Weise mit Hilfe von Zahlen- und Buchstabenspekulation miteinander vernetzt, ohne eine wirklich spekulative Durchdringung dieser Inhalte zu leisten.

Das Kap. 6 (Zusammenfassung und Schluß) bündelt dankenswerter Weise die in den weitläufigen Kommentaren gewonnenen Ergebnisse und stellt deren Ergebnisse in den weiteren Zusammenhang allgemeinerer Fragen, wie etwa der, warum diese Form gnostischen Denkens auf seine christlichen Zeitgenossen einen solch große Anziehungskraft ausüben konnte, wie wir sie aus der Polemik der Kirchenschriftsteller erschließen können (389). In diesem Schluß-Kap. werden zunächst unsere spärlichen Kenntnisse der Biographie des Markus dargeboten, die sich im wesentlichen darauf beschränken, daß er „etwa zwischen 160 und 180 n. Chr. gelehrt" habe und seinen Wirkungskreis v. a. in Kleinasien hatte. Die aus dieser Lokalisierung sich nahe legende Vermutung einer Zugehörigkeit des Markus zum sog. östlichen Valentinianismus wird durch eine systematische Zusammenfassung der „Grundgedanken der Markuslehre" (391–395) und die anschließende kurze, allzu kurze (!) Skizze „Das Verhältnis der Lehre des Markus zum östlichen und westlichen Valentinianismus" in dem Sinne beantwortet, daß bei Markus eine „Mischung aus westlichen und östlichen Motiven des Valentinianismus" vorliegt, die es unmöglich erscheinen ließe, „den Weg zu rekonstruieren, auf dem sich die eigenständige Erscheinungsform der markosischen Gnosis aus der ursprünglichen Lehre des Valentin entwickelt hat" (395). M. E. allerdings gehört Markus deutlich in die Generation der Valentinianer, die schon das entwickelte und damit deutlich „nachvalentinische" System der Ptolemäusschule voraussetzen.

Als weitere Quellen, aus denen Markus sein System „komponierte", werden namhaft gemacht: „christliche Glaubensinhalte und Reminiszenzen seiner Bibellektüre", jüdische Quellen wie das Alte Testament und der Einfluß jüdischer Weisheitsspekulationen, „wie sie auch im Werk des Philo von Alexandrien vorausgesetzt sind", platonische Vorstellungen, wie die von der Weltseele, neupythagoräische Zahlen- und Buchstabenspekulationen, Lehrbücher und Spezialwissen der Astrologie, wie der Einfluß paganer Mythologie, wie der altägyptischen Schöpfungsmythen, die er durch griechische Übersetzungen altägyptischer Mythen kennengelernt habe könne, sowie kultische Vorstellungen aus dem Umkreis griechischer Orakelorte und der Mysterienreligionen. Darüber hinaus kannte sich Markus offenbar „gründlich in den Theorien der antiken Grammatiker aus" und rezipierte viele „Vorstellungen magischer Herkunft." (399).

Interessanter noch (was also keinesfalls heißen soll, daß diese uninteressant wäre!) als diese synkretistische Systembildung und ihre disparaten und letztlich nicht miteinander zu vereinbarenden Quellen sind m. E. für die Gnosisforschung die Einblicke, die das die Markusgnosis betreffende Quellenmaterial in den Kult und das Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe ermöglicht. Die Markosianer bildeten danach in ihrer Frühzeit kleine Konventikel im Rahmen schon bestehender christlicher Gemeinden, die an den normalen Gottesdiensten teilnahmen, daneben aber im kleineren Kreis der in die Gnosis Eingeweihten „einen gesonderten Kult" mit eigentümlichen Zeremonien praktizierten. Hierbei spielte die sakramentale Verwandlung von Weiß- in Rotwein eine zentrale Rolle bei der Weihung der Gnostiker, die sich durch den direkten Kontakt mit der göttlichen Gestalt der Charis als Prophet bzw. Prophetin der höchsten Gottheit bzw. seiner Paargenossin fühlen konnte (400f). Neben diesem einmaligen Initiationsritus symbolisierte ein Ritus, bei dem Wein (wahrscheinlich mittels eines Brausemittels) zum Überfließen gebracht wurde, das stetige Wachsen der Initiierten in der Erkenntnis. Bedeutsam war ferner ein spezieller Sterberitus, Apolytrosis (Erlösung) genannt, „bei dem dem Gnostiker auf dem Totenbett Paßworte ins Ohr geflüstert wurden, die ihm unmittelbar nach seinem Sterben" die Überwindung der Götter und Dämonen ermöglichen sollten, die seinen Aufstieg in die geistige Welt zu verhindern trachteten. Diese Riten waren es wohl im Besonderen, die die Attraktivität der markosianischen Gnosis für viele Mitglieder christlicher Gemeinden ausmachten: verschaffte sie ihnen doch eine rituell vermittelte, handgreifliche Erfahrung ihrer individuellen Erwählung zu einem überweltlichen und elitären Heilszustand.

Zusammenfassend und ausblickend kann man sagen: Die vorliegende gelehrte und gründliche Studie erbringt nicht nur viele neue Einsichten in die markosianische Gnosis und die Mechanismen und Gründe ihres zeitweiligen religionsgeschichtlich interessanten Erfolges, sondern läßt auch moderne Wiedergänger einer esoterisch-verquasten Religiosität in neuem, bzw. altem Licht erscheinen. Zumindest für die markosianische Gnosis drängt sich mir das Diktum von Christoph Markschies auf, nach dem Gnosis ein „Halbbildungsphänomen" war. Studien wie die vorliegende helfen, das Phänomen zu erhellen und damit auch zu entzaubern. Und das ist m. E. keine Arbeit, die unter der Würde von Religions- und Kirchengeschichtlern sein sollte.

Pirmasens Holger Strutwolf

Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika (1938). Texte aus dem Nachlaß von Gustav Gundlach SJ, hg., eingeleitet und kommentiert v. Anton Rauscher. – Paderborn: F. Schöningh 2001. 208 S., kt € 21,00 ISBN: 3–506–77022–5

Das Verhältnis der katholischen Kirche zu Faschismus, Nationalsozialismus und Rassismus ist in den letzten Jahrzehnten immer wieder der Gegenstand öffentlicher Diskussionen und wissenschaftlicher Forschungen geworden. Einerseits wurde heftig über einen spezifischen „endogenen" katholischen Antisemitismus gestritten, insbesondere im Anschluß an die Arbeiten von Olaf Blaschke und Urs Altermatt. Andererseits stand das Schweigen der Kurie und insbesondere Papst Pius' XII. zum Holocaust im Mittelpunkt des Interesses. Angesichts dieser Ausgangslage muß das Thema des vorliegenden Bändchens geradezu elektrisieren. Papst Pius XI. hat in seinem letzten Pontifikatsjahr eine Enzyklika „Wider den Rassismus" und namentlich den Antisemitismus in Auftrag gegeben. Er wollte sich offenbar eindeutig gegen die nationalsozialistische Rassenideologie äußern; leider ist aber diese Enzyklika weder im Pontifikat Pius' XI. noch in dem seines Nachfolgers Pius' XII. jemals erschienen.

Es ist das Verdienst des Benediktiners Georges Passelecq und des Soziologen Bernard Suchecky, die französische und englische Fassung dieser nie erschienenen Enzyklika aufgespürt und 1995 auf französisch sowie 1997 auf deutsch publiziert zu haben. Beiden Vf.n wurde damals von Anton Rauscher die Publikation des deutschen Originalentwurfs von Gustav Gundlach SJ, dessen Nachlaß die katholische sozialwissenschaftliche Zentralstelle in Mönchengladbach verwaltet, verweigert. Daher waren die Vf. gezwungen, den französischen Text ins Deutsche zurück zu übersetzen, um ihr Buch auch auf deutsch publizieren zu können. Nun legt Pater Rauscher den deutschen Originalentwurf vor. Das ist v. a. deshalb gerechtfertigt, weil sich dieser in entscheidenden Passagen – gerade im Hinblick auf den Antisemitismus – von der französischen bzw. englischen Vorlage unterscheidet. Warum Rauscher allerdings seinerzeit den beiden Forschern den Gundlach'schen Entwurf nicht ausgehändigt hat, wird trotz seiner Argumentation, es habe sich nicht um eine Verhinderungstaktik (16) gehandelt, weil der Text Eigentum des Vatikans gewesen sei und vatikanische Dokumente erst bis 1922 zugänglich seien, nicht wirklich deutlich. Rauscher kommt jedenfalls in seiner Einleitung nicht wesentlich über das, was Passelecq / Suchecky bereits in ihren beiden Büchern vorgelegt haben, hinaus, wie bereits ein

Blick in die Fußnoten 11–63 zeigt, wo fast ausschließlich Passelecq / Suchecky auftaucht.

Pius XI. beauftragte 1938 den amerikanischen Jesuiten John LaFarge mit der Abfassung eines Entwurfes einer Anti-Rassismus-Enzyklika. Der Jesuitengeneral Ledochowsky gab LaFarge zur Unterstützung zwei Wissenschaftler an die Seite, nämlich Pater Gustav Gundlach und Pater Gustave Desbuquois. Die Urfassung wurde offenbar in deutscher Sprache von Gundlach erarbeitet, danach sind Übersetzungen ins Französische und Englische angefertigt worden. Es gibt aber Abweichungen zwischen dem deutschen Text, nun von Rauscher ediert, und der französischen, bereits von Passelecq / Suchecky vorgelegten, Fassung. So schlug Gundlach den Titel „Societatis Unio" für die Enzyklika vor, während LaFarge von dem Titel „Humani Generis Unitas" ausgegangen war. Während beide Texte in den Grundlagen weitgehend übereinstimmen, läßt sich der Schluß der französischen Fassung, wie Rauscher zu Recht feststellt, auf die kurze Formel bringen „Antisemitismus nein – Antijudaismus ja, weil biblisch begründet" (35). In Gundlachs Text taucht die mißverständliche Unterscheidung zwischen einem „guten christlichen Antijudaismus" und einem „schlechten rassistischen Antisemitismus" nicht auf. Gundlach formulierte, daß die „sog. Judenfrage (...) in ihrem Wesen weder eine Frage der Rasse, noch der Nation, noch des Volkstums, noch der Staatlichkeit" sei, sondern „sie ist eine Frage der Religion und seit Christus eine Frage des Christentums" (Nr. 171 des Enzyklika-Entwurfes). „Es geht also lediglich um eine religiöse gesellschaftliche Besonderung" (Nr. 172), denn „alle anderen gesellschaftlichen Grundlagen sind seit jener Ablehnung dem Judentum durch die Zerstreuung in der Welt durch das Leben in sehr verschiedenartiger Umwelt als wirksame Stütze der Einheit genommen (Nr. 173). Wie für alle anderen Völker gelte auch für das jüdische Volk, daß es nach dem Naturrecht behandelt werden müsse: „Die sog. Judenfrage ist und war stets in Wahrheit wesentlich eine Frage des Christentums und nicht der Rasse. Nur mit Entrüstung und mit Schmerz sieht die Kirche heute eine Behandlung der Juden aufgrund von Anordnungen, die dem Naturrecht widersprechen und also niemals den Ehrennamen von Gesetzen verdienen" (Nr. 182). Damit hatte Gundlach in seinem Entwurf eindeutig die „Nürnberger Rassegesetze" abgelehnt.

Das Verdienst des vorliegenden Buches liegt darin, den deutschen Originaltext des Entwurfes der Enzyklika aus der Feder von Gustav Gundlach SJ vorgelegt zu haben. Stärker als die bisher bekannte französische und englische Fassung wird hier die antirassistische Einstellung der Enzyklika deutlich. Die entscheidenden Fragen, warum diese Enzyklika weder unter Pius XI. noch unter seinem Nachfolger jemals publiziert wurde, kann allerdings auch Pater Rauscher nicht beantworten, weil die entscheidenden vatikanischen Dokumente bislang der Forschung nicht zugänglich sind. Durch die überraschende Ankündigung Papst Johannes Pauls II., alle Akten des Vatikanischen Geheimarchivs von 1922 bis 1939, die sich auf Deutschland beziehen, in einer Ausnahmegenehmigung der wissenschaftlichen Forschung zugänglich zu machen, und zwar bereits ab Februar 2003, dürfte wenigstens für das Pontifikat Pius' XI. auch diese Frage einer Beantwortung näherbringen. Handelte es sich, wie Pater Rauscher vermutet, einfach um eine nicht erschienene Enzyklika oder um eine unterschlagene Enzyklika, wie Passelecq und Suchecky annehmen? Was die Rolle Pius' XII. im Kontext des Nicht-Erscheinens der Anti-Rassismus-Enzyklika und überhaupt sein Schweigen in der Judenfrage angeht, wird man sich allerdings noch einige Jahre gedulden müssen, bis die von dem jetzigen Papst ebenfalls angekündigte Öffnung dieser Archive in Hinblick auf die deutschen Angelegenheiten bis 1945 in einigen Jahren erfolgt sein wird.

Münster Hubert Wolf

Zeitgeschichte

Die Kirchen und das Judentum. Bd 2. Dokumente von 1986–2000, hg. v. Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus. – Paderborn / Gütersloh: Bonifatius / Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 2001. XXX, 1036 S., geb. € 49,95 ISBN: 3–89710–148–3 (Bonifatius) / 3–579–02668–2 (Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser)

1988 erschien Bd I: Dokumente von 1945–1985, hg. von R. Rendtorff u. H. H. Henrix, vorgestellt von mir in ThRev 85 (1989) Sp. 407f, der unterdessen in 3. Aufl. (2001) vorliegt. Ihm folgte erfreulicherweise nun Bd II mit den Dokumenten von 1986 bis 2000, hg. katholischerseits wieder von H. H. Henrix (Direktor der Bischöfl. Akademie des Bistums Aachen), evangelischerseits von W. Kraus (Prof. f. Bibl. Theologie und Didaktik des Religionsunterrichts an der Univ. Koblenz – Landau, Abt. Koblenz). Wies der Bd I 746 S. auf, so Bd II 1036 S., woraus ersichtlich ist, daß das Interesse am Thema gesteigert anhält. Bischof Scheele, der Vorsitzende der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, und Landesbischof Kreß, Stellv. Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, schrieben zu Bd II ein Vorwort; ihm folgt eine ausführliche Einleitung der Hg. (Entstehungsgeschichte; Auswahlkriterien; Anlage der Dokumentation; Aufbau im einzelnen; Übersetzung, Rechtschreibung, Internet, CD-ROM-Fassung; Dank für Mithilfe).

Der Bd bringt zuerst „Katholische Verlautbarungen", gegliedert so: Päpstliche bzw. vatikanische Dokumente, mit insgesamt 48 Verlautbarungen, angefangen mit den Ansprachen des Papstes beim Weltgebetstag am 27. Okt. 1986 in Assisi bis hin zu seiner Vergebungsbitte am 26. März 2000 an der „Klagemauer" von Jerusalem. Dann folgen Verlautbarungen nichtdeutscher Bischöfe, Bischofskonferenzen, Diözesen, Synoden und Gremien; dann Verlautbarungen deutscher Bischöfe, Bischofskonferenz und Gremien, 18 an der Zahl (hier z. B.: Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken: „Nachdenken über die Schoa. Mitschuld und Verantwortung der katholischen Kirche". Zur Erklärung der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden vom 16. März 1998). Es schließen sich an: Evangelische Verlautbarungen mit 76 Nummern; gegliedert nach: Ökumenische Verlautbarungen; Verlautbarungen aus nichtdeutschen Kirchen; Verlautbarungen aus deutschen Kirchen, unter diesen: Rat der EKD, Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum vom 14. März 2000. Es folgen jüdische Verlautbarungen, im ganzen acht, unter ihnen zuletzt das Nationalprojekt jüdischer Gelehrter, „Dabru Emet" [„Redet Wahrheit"]. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 11. September 2000 (mit acht sehr beachtlichen Leitsätzen); s. dazu H. H. Henrix in Herder Korrespondenz 55 (2002, Juli-Heft) 340f. Den Abschluß des Bdes bieten: Gemeinsame christlich-jüdische Verlautbarungen (13 an der Zahl), unter ihnen als Nr. 7 der Text des Grundlagenvertrags vom 30. Dezember 1993: Heiliger Stuhl und Staat Israel. Und als Nr. 12: Internationaler Rat der Christen und Juden, Stellungnahme zum Schuldbekenntnis des Papstes vom 15. März 2000.

So bildet dieser Dokumentenband II zusammen mit Bd I ein Quellenwerk ersten Ranges, unentbehrlich für den christlich-jüdischen Dialog, aufschlußreich für seinen Fortschritt, wichtig auch für den Hochschulbetrieb der Exegeten, Systematiker und Historiker, aber ebenso für den Religionslehrer und Prediger. Ich erlaube mir dazu eine Anfrage: Welcher Prediger spricht schon mal über das Thema der beiden DokumentenBde in seinen Predigten? Das sind erfahrungsgemäß nur wenige. Wenn es stimmt, was Paulus in Röm 11,18 schreibt: „nicht du [der Christ] trägst die Wurzel [Israel, den Juden], vielmehr (trägt) die Wurzel dich [den Christen, die Kirche]", dann muß endlich „die Wurzel" Thema von Predigt und Katechese sein. Der Prediger und Katechet empfängt reichste Anregungen durch die beiden DokumentenBde. Ihre Hg. verdienen unseren größten Dank, sie haben eine enorme Arbeitsleistung vollbracht. Gerade im Hinblick auf die gegenwärtige, so verfahrene Situation im Heimatland Jesu schrieb mir einer der Hg. des DokumentenBdes II, Hans Hermann Henrix, in einem Brief vom 2. Mai 2002: „Zu der Sorge um die betroffenen Menschen in der Region tritt auch die Wahrnehmung, daß dieser Konflikt nicht wenige dazu einlädt, ihre judenfeindliche Einstellung nun auch öffentlich zu äußern. Manche Kritik an Israel aus dem Bereich der Kirche ist nicht ganz frei von der Gefahr, hier antijüdische Traditionen zu verlängern. So ist es ein Gebot der Stunde, fair gegenüber Israel zu bleiben und zugleich empfänglich zu sein für die Leiden beider Seiten ... Und manchmal bleibt nur das Gebet", das leider oft auch zu kurz kommt. Es bleibt nach wie vor die Aufgabe, Vorurteile gegenüber den Juden abzubauen und von ihren religiösen Überzeugungen Kenntnis zu nehmen, sowohl im Dialog mit ihnen als auch durch Studium einschlägiger Literatur, deren es eine Menge gibt.

Passau Franz Mußner

Fundamentaltheologie

Das Opfer – aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie. Deutsch-italienische Fachtagung der Guardini Stiftung in der Villa Vigoni 18.–22. Oktober 1999, hg. v. Bernhard Dieckmann. – Münster: Lit-Verlag 2001. 308 S. (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung, 12), brosch. € 25,90 ISBN: 3–8258–4755–1

Die in jüngerer Zeit offensichtliche Wiederentdeckung des Opfers ist wesentlich auf eine interdisziplinäre Beschäftigung mit diesem

Phänomen zurückzuführen; neben theologischen Abhandlungen sind hier v. a. kultursoziologische, psychologische und religionswissenschaftliche Untersuchungen festzustellen, die sich in zahlreichen Publikationen niederschlagen (vgl. die Neuerscheinungen CLARUS, Opfer. Ritus. Wandlung [2000]; GERHARDS/RICHTER, Das Opfer [2000]; JANOWSKI/WELKER, Opfer [2000]).

So reiht sich die zentrale Frage „Ist menschliches Leben ohne Opfer unmöglich?" (9) einer deutsch-italienischen Tagung zum Thema „Transformationskraft des Opfers. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie", die vom 18.–22. Oktober 1999 in der Villa Vigoni stattgefunden hat, in diesen Kontext ein. Bezugspunkt der Tagung war die mimetische Theorie René Girards, welcher in zahlreichen Publikationen eine Theorie über die Entstehung der Opfer und Opferriten in archaischen, wie in modernen Gesellschaften entwickelt hat. Eine besondere Bedeutung muß dabei seiner Phänomenologie vom Sündenbockmechanismus zugemessen werden. Aus der Tagung ist der vorliegende Sbd hervorgegangen.

Der I. Teil „Kosmos und Opfer" (17–117) untersucht vorwiegend die mimetische Theorie Girards in Verbindung mit der Interpretation durch Roberto Calasso, dessen italienischen Verleger. Im II. Teil „Politische Philosophie und mimetische Theorie" (119–248) erfolgt eine Konfrontation mit dem politischen Denken Carl Schmitts, einem der bedeutendsten Staatsrechtler des 20. Jh.s. Im III. Teil „Dekonstruktion, Religion, Christentum" (249–306) steht schließlich die Girard-Kritik Gianni Vattimos im Vordergrund, einem besonders guten Kenner des Opferverständnisses von René Girard.

Raymund Schwager skizziert zu Beginn des I. Teils in seinem Beitrag „Schöpfung und Opfer" (19–35) die unterschiedliche „Opferwelt nach R. Calasso und R. Girard" (20). Während beide in der Gewalt- und Sündenbockstruktur eine alle menschlichen Wahrnehmungsbereiche bestimmende Kategorie sehen, deutet Calasso die Gewalt als etwas Selbstverständliches, das zur Natur unbedingt hinzugehört – die menschliche Gewalt wird bei ihm naturalisiert. Girard möchte jedoch biblische Schöpfungslehre, Evolutionstheorie und die Gewaltkritik Jesu Christi miteinander verbinden. Er argumentiert daher nicht naturphilosophisch, sondern schöpfungstheologisch unter Rezeption der Erbsündenlehre und folgert, daß die Gewaltstruktur und die seit Urbeginn gegebene Versuchung zum Bösen (Erbsündegedanke) durch die Nachfolge Christi umgekehrt und befreit werden soll.

Die Erörterung über das Verhältnis Natur und Opfer wird von Giuseppe Fornari in seinem Artikel „Dionysos, die Natur und die evangelische Differenz" (37–58) fortgesetzt, indem er die Position von Calasso in dessen Werk „Der Untergang von Kasch" mit Überlegungen zu Anaximander und Nietzsche fortführt. Kernproblem bleibt die Formulierung der eigentlichen Frage nach dem Menschen: die Unterscheidung von Natur und Kultur. Dabei distanziert er sich von Calassos These, nach dem die Hypothese einer vom Opfer befreiten Gesellschaft eine Täuschung sei, und wendet sich Girards Rezeption des Christusereignisses zu.

Hans Dieter Zimmermann thematisiert in seinem Beitrag das Verhältnis „Menschenopfer – Gottesopfer" (59–80) und gibt damit einen Rückblick in die Vergangenheit des Menschenopfers in der Religionsgeschichte. Dabei stellt er heraus, daß das „Christos-Opfer" sich von den vorangegangenen Opfern absetzt, weil es das Ungeheure am Opfertod umkehrt: „Früher opferte ein Vater seinen Sohn, um Gott zu beeinflussen. Inversion: Gott opfert seinen Sohn, um die Menschen zu beeinflussen" (75).

Alternative Blickwinkel runden den I. Teil ab. Zunächst setzt sich Susanne Nordhofen aus literaturwissenschaftlicher und feministischer Perspektive in ihrem Beitrag mit „Christa Wolfs Medea" (81–97) auseinander. Aus kunsthistorischer Perspektive untersucht Wieland Schmied schließlich in „Blasphemie oder Theodizee?" (99–117) das Orgien Mysterien Theater des Hermann Nitsch. Bei Nitsch wie bei Wolf kommt es zu einem (Neo-)Mythos auf dem Hintergrund eines synkretistischen Gottesbildes.

Der II. Teil des Sbdes wird mit dem Artikel „Feindschaft, zu welchem Zweck" (121–140) von Maria Stella Barberi eröffnet und leitet zu Carl Schmitts Verbindung von mimetischer Theorie und politischer Philosophie bzw. Theologie über. Zentral ist die Bestimmung des Verhältnisses von Freund und Feind, die Schmitt als „die dialektische Spannung, die die Weltgeschichte in Bewegung hält" (138) bezeichnet. Michele Nicoletti führt die Erläuterung des Freund-Feind-Verhältnisses bei Schmitt in „Die politische Theologie Carl Schmitts und die mimetische Theorie René Girards" (141–156) weiter. Dabei bleibt zu fragen, inwieweit die Politik auf Gewalt und Opfer verzichten kann oder eben nicht.

Ruth Groh geht in ihrem Beitrag auf das „Problem der Entscheidung bei Carl Schmitt und René Girard" (157–180) ein. Sie untersucht zum einen die These, inwieweit der von Girard beschriebene Sündenbockmechanismus „der verborgene Ursprung von Schmitts Politischer Theologie" (158) sei, zum anderen unterzieht sie die These der Enttheologisierung der politischen Entscheidung bei Schmitt einer Kritik. Wesentlich erscheint die Gegenüberstellung der negativen Anthropologie Schmitts zu Girards Überzeugung einer sozialen, liebesfähigen Natur des Menschen.

In „Globalisierung und Opfer" (181–206) bezieht Wolfgang Palaver die aktuelle Debatte zur Globalisierung in die beschriebene Thematik mit ein. Eine bedenkenswerte These ist die Sichtweise der Feier der Eucharistie, in der der Vf. eine Alternative zum individualisierten Globalismus sieht, die Schmitts Lehre vom Nomos und vom Freund-Feind-Schema diametral gegenübersteht.

Auf die Rivalität, die bei Schmitt als treibende Kraft des Politischen erscheint, geht auch Klaus Reichert in seiner literaturwissenschaftlichen Untersuchung der Königsdramen William Shakespeares sowie dessen Werk „Macbeth" ein. Der II. Teil wird mit einem Beitrag von Sergio Manghi „Niemand ausgeschlossen" (225–248) über die Bedeutung universaler Solidarität im modernen Sozial- und Rechtsstaat abgerundet.

Im III. Teil des Sbdes, der sich mit der Girard-Interpretation Gianni Vattimos befaßt, kommt dieser im ersten Artikel selber zu Wort. In „Heidegger und Girard – Ansätze eines Dialogs" (251–259) sieht er eine Verbindungslinie zwischen der Metaphysik-Kritik Heideggers und der These vom Opfermechanismus Girards, aus der heraus eine Kommunikation postmetaphysischer Philosophie und der jüdisch-christlichen Tradition möglich erscheint.

Auf diesen Beitrag folgt eine gewisse Entgegnung durch den viel zitierten Protagonisten des Sbdes. In dem Artikel „Tatsachen, nicht nur Interpretationen" (261–279) erläutert Girard sein Verständnis vom Sündenbockmechanismus. In früheren Studien sah er in der Diskontinuität archaischer Opferpraktiken und dem vom Liebesgebot durchzogenen Opfer Christi einen entscheidenden Grund seiner Ablehnung der Anwendung des Opferbegriffs auf Jesus Christus. V. a. Studien Raymund Schwagers führten ihn zur Überzeugung, daß Jesu Selbsthingabe „in Begriffen des (Selbst-)Opfers beschrieben werden muß" (265). Im Sündenbockmechanismus ist die jüdisch-christliche Tradition „mit anderen Religionen verbunden und doch zugleich mit ihnen nicht vergleichbar" (271), weil diese eben im Gegensatz zu den anderen Religionen den Kreislauf der Gewalt „entschleiert", als solchen entlarvt hat. Darin liegt nach Girard die besondere Leistung jüdisch-christlicher Überlieferung.

Stefano Tomelleri setzt sich in seinem Beitrag „Ressentiment und Dekonstruktion" (281–291) kritisch mit Girards Hypothese eines Gründungsmordes zu Beginn der Menschheitsgeschichte auseinander, wodurch die Gewalt zu einem Konstitutivum zwischenmenschlicher Beziehungen geworden ist, die sich aufgrund der mimetischen Verfaßtheit des Menschen immer wieder erneuert.

Unter dem Titel „Transzendenz und Menschwerdung" (293–306) fragt Józef Niewiadomski zum Abschluß des III. Teils im Untertitel nach der „Transformationskraft des Opfers im Fokus österlicher Augen" und sieht in diesen „österlichen Augen" den Schlüssel zum Verständnis der Transformationskraft des Opfers. Im Glauben an die sakramentale Teilhabe an der Person Jesu Christi erweisen sich die Feiern der Eucharistie und Taufe als Aktualisierungen des österlichen Geschehens. Sie sind Ausdruck einer „Gegensündenbockgesellschaft" (306) und damit bleibendes Fundament für eine ethisch verantwortbare Handlungsweise der Menschen.

Damit dürfte die Vielfalt dieses Sbdes deutlich geworden sein, die auch kontroverse Ansätze miteinander vereint. Es ist durchaus beeindruckend, wie deutlich die Opferkategorie auf den verschiedensten kulturellen Gebieten eine tragende Rolle spielt. Letztlich geht es immer wieder um die Fragestellung der Verfaßtheit des Menschen, seiner Verstrickung in das Böse und die Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Dabei scheint bei einigen Vf.n bzw. Ansätzen ein anthropologischer Pessimismus vorzuliegen, der jedoch mit einem jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben nicht vereinbar ist. Nach Girard steht in der Tat unsere gegenwärtige Zivilisation vor der Alternative: „Entweder die völlige Selbstzerstörung der Menschheit oder die volle Verwirklichung der Liebe, die Jesus gepredigt hat" (252). An einigen Stellen wird wiederholt die Bedeutung der Eucharistie innerhalb eines positiven Opferbegriffs angedeutet, wenngleich es der Theologie aufgegeben ist, die aufgezeigten Wege des rechten Verständnisses vom Opfer weiterzuverfolgen. Der vorliegende Sbd bietet dafür sicherlich bedenkenswerte Anknüpfungspunkte.

Bonn Stephan Wahle

Manemann, Jürgen: **Carl Schmitt und die Politische Theologie.** Politischer Anti-Monotheismus. – Münster: Aschendorff 2002. VIII, 400 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 61), geb. € 38,00 ISBN: 3–402–03965–6

J. Manemann spricht in dieser von J. Werbick betreuten fundamentaltheologischen Habil. im Namen der Neuen Politischen Theologie und als Schüler und Freund von J. B. Metz. Was Metz immer versäumt hat, will er nachholen: eine Auseinandersetzung der neuen mit der alten politischen Theologie von Carl Schmitt. So rechtfertigt sich angesichts der bereits abundanten Literatur das weitere Buch zu Schmitt.

Das Ergebnis der Auseinandersetzung kommt klar heraus und kann nicht überraschen: Schmitts politische Theologie war an der Stabilisierung politischer Macht interessiert. Er betrieb eine Theologisierung der Macht, um die Gesellschaft vor dem Chaos, die Geschichte vor dem Untergang zu bewahren. Die von ihm proklamierte totale Politik kam ohne den Dezisionismus des Souveräns und die alles sich unterordnende Unterscheidung von Freund und Feind nicht aus. Daß er sich in die Dienste des Nazi-Regimes stellte, war kein Fehltritt, sondern Konsequenz seines Denkens. Seine katechon-

tische (nach 2 Thess 2,1–8: das Kommen des Antichrist und die Parusie aufhaltende) Theologie war auf Feindschaft zu den Juden angelegt, denn die Juden warten noch immer auf den Messias. Für Schmitt war die Welt restlos der Sünde verfallen; so kann es nur „Herrschaft in Permanenz" sein, mit der sie vor der Zerstörung bewahrt wird. Demgegenüber versteht sich die Neue Politische Theologie ausdrücklich als „apokalyptisch angeschärft" (262). Sie steht auf der Seite der Opfer und will in der Autorität der Leidenden sprechen. Für sie ist das Weiterlaufen der Geschichte bereits die Katastrophe (W. Benjamin). Sie versucht, die Logik der Herrschenden aufzudecken und die Normativität des Faktischen zu unterlaufen. Damit verweigert sie sich der Konditionierung der Religion zu Sinngebung und Legitimation des Bestehenden. Der klarste Gegensatz äußert sich in der Bewertung der Zeit als Frist: Schmitt will die Frist verlängern, ist Katechontiker, die Neue Politische Theologie redet von Gott im Horizont befristeter Zeit, sie argumentiert apokalyptisch, vom Ende her, an dem den Unterdrückten ihr Recht gegeben wird.

Neu an M.s Schrift, die in der Gegenüberstellung zu Schmitt zugleich als Programmschrift der Neuen Politischen Theologie gelesen werden will, ist die Aufdeckung der „gnostischen Grundierung" des Schmittschen Denkens. Seine Theologie sei vom dogmatischen Mythos der Gnosis durchdrungen. Mit der Gnosis teilte er die strikte Verneinung der Welt (so wie er sie in Gesellschaft und Staat der Weimarer Republik antraf). Sein Dualismus von gut und böse war metaphysisch begründet, wie man es von der Gnosis her kennt, und so mußte er letztlich auch in marcionitischer Manier die Einheit von Schöpfer- und Erlösergott aufkündigen. Das ist die bereits im Untertitel benannte Spitze der Analyse M.s: Schmitt war im letzten und trotz gegenteiliger Versicherungen Anti-Monotheist, damit aber zutiefst häretisch in einem Sinne, der ihm das Recht abspricht, im Namen der christlichen Theologie zu reden. Die Neue Politische Theologie will demgegenüber entschieden eine „theologische Politische Theologie" (352) sein, die von dem Gott der Bibel herkommt und sich von ihm in die universale Verantwortung für die Opfer der Geschichte gerufen sieht. Schmitts gnostische Signatur ist jedoch näherhin als eine „kupierte Gnosis" (168) zu bezeichnen. Er, für den auf den Spuren von Hobbes Jesus unüberholbar der Christus ist, kennt nicht mehr den „ganz Anderen" der gnostischen Erlösungshoffnung, er hält es mit der Welt des Demiurgen, die keine andere ist als die von Christus bereits erlöste. So verfängt sich sein Konzept im Prädestinationsgedanken, wie sehr er auch die Sündhaftigkeit der Menschheit betont und um die Aufrichtung legitimer Herrschaft um jeden Preis bemüht sein muß.

Die Kennzeichnung Schmitts als Anti-Monotheist gnostischer Prägung läßt nun für M. seine Aktualität, ja die Gefahr seines Denkens für die gegenwärtige Gesellschaft offenbar werden, die wie die der Weimarer Republik eine Gesellschaft der Krise und der Ungewißheit ist. Vom „Ende der Geschichte" (F. Fukayama) konnte damals wie heute gesprochen werden, und Schmitts Werk kann als eine auf diese Lage bezogene „Erfindung des Politischen" verstanden werden, wie sie der Soziologe U. Beck für heute postuliert. Wie Schmitt reagiert heute die „Neue Rechte" (A. de Benoist, B. Strauß, P. Sloterdijk u. a.) mit Anti-Monotheismus und erneuerter Gnosis bis hin zum „Neuheidentum". Die aus dem Monotheismus erwachsende universale ethische Verantwortung wird zurückgewiesen. Schmitts Freund-Feind-Unterscheidung entspricht Fremdenfeindlichkeit und ein neuer Regionalismus, der sich nicht selten auf Schmitt als seinen „Cheftheoretiker" (42) berufen kann. Die Entgegensetzung der beiden politischen Theologien zielt also auf den Beitrag der Theologie zur krisenhaften Gesellschaft der Gegenwart überhaupt. Der Schmittschen Versuchung entsagend, bekundet die Neue Politische Theologie ihre kritische Solidarität mit dem Projekt der Moderne und der liberalen Demokratie, der sie als „kritisches Korrektiv" (291) dienen will.

M.s Arbeit, ein Ergebnis immensen Fleißes, stets sicher im Meer der schier unerschöpflichen Sekundärliteratur sich bewegend, beeindruckend durch luzide Intelligenz und diskursive Kompetenz, ruft viele Fragen hervor. Nur einige davon sollen hier aufgelistet werden:

Zunächst – wie steht es mit Schmitt, dem Gnostiker und Anti-Monotheisten? Nur wenige S. (179–190) sind dem Beweis dieser Spitzenthese gewidmet, und mich hat er nicht überzeugt. M. muß mit der *Politischen Theologie II* (1970) gegen die *Politische Theologie I* (1922) argumentieren, muß sich auf „Approximation" (173) und die Behauptung von „Grundstimmungen" (179) zurückziehen. Ist aber eine „kupierte" Gnosis ohne das „ganz Andere" überhaupt noch Gnosis? Ist nicht der Gegensatz Marcion-Schmitt, so wie ihn J. Taubes gezeichnet hat, fundamental? Ist nicht die Proklamation Jesu Christi zur „Ordnungsmacht" die vollzogene Vereinigung von Schöpfer und Erlöser und damit die Aufhebung des gnostischen Dualismus? Sehr wohl liegt darin bei Schmitt Antijudaismus, aber aus Antijudaismus kann nicht auf Gnosis geschlossen werden, so wenig sich die Gnosis, wie M. einräumt, reinlich vom Judentum trennen läßt. Ist nicht, wie ich es vorgeschlagen habe, die theologische Apotheose der Macht bei Schmitt das Zu-sich-selber-Kommen der Religion in Reinform, nämlich als Religion minus Christentum? Daraus würde sich die Schmitt-Konjunktur in der Neuen Religiosität zwangloser erklären lassen als über den Umweg der Gnosis, zumal M.s Bestimmung des Gnostischen – damals und heute – schwankend ist und mal dieses, mal jenes Element hervorhebt. Und auch der Gegensatz von Katechontik und Apokalyptik ist nicht wirklich klärend. Schmitt war Katechontiker, weil er Apokalyptiker war; der Ruf nach dem Aufhalter ist nur sinnvoll, wenn man das Ende vor Augen hat.

Nicht ganz überzeugt hat mich auch die Fokussierung auf die Neue Rechte als Gestalt der Reaktion auf die Krise der Moderne. Ihr wird Polytheismus und die Verweigerung der ethischen Verantwortung vorgeworfen. Ja, das gibt es, so wie es immer Wirrköpfe gibt, die sich ihre eigene Religion zusammenmischen. Und richtig ist es auch, beständig die „gnostische Dauerversuchung" (Metz) im Blick zu behalten, wenn auch die sich auf H. Strohm stützende Charakterisierung des Nationalsozialismus als „mächtigste (...) gnostische Bewegung des 20. Jahrhunderts" (83) schwerlich begründet werden kann. Aber sollte man nicht genauer zusehen und die Aufkündigung der ethischen Verantwortung als Reaktion auf einen Zustand der Gesellschaft deuten, der durch die eigendynamische Autopoiesis von Funktionssystemen und die damit einhergehende Exklusion der Menschen aus der Gesellschaft gekennzeichnet ist? Unterhalb einer systemtheoretischen Beschreibung, wie sie etwa bei N. Luhmann vorliegt, ist, so meine ich, die Lage der Gesellschaft kaum zureichend zu erfassen; das Insistieren auf Moral und Ethik verbietet sich aber, nimmt man diese Beschreibung ernst. M. hat sich für seine Gesellschaftsanalyse hauptsächlich U. Beck angeschlossen, aber der von diesem gewiesene Ausweg einer „Subpolitik" sowie die proklamierte „Religion der Liebe" nehmen sich angesichts der Probleme der funktional differenzierten Gesellschaft als geradezu idyllisch aus. Es ist eine Crux, aber wer sich als Theologe zum Stand der gesellschaftlichen Entwicklung äußert, kann auf die anspruchsvollsten Theorien nicht verzichten.

Daraus leitet sich die dritte Frage ab: Was kann die Neue Politische Theologie heute leisten? Wo ist der Ort ihrer Kritik, wer sind die Adressaten, denen sie ihr „kritisches Korrektiv" vorträgt, was will sie konkret verändern, was könnte aus ihr folgen? Es kann dem Leser/der Leserin nicht entgehen, daß die Passagen, die von der apokalyptischen Anschärfung der Theologie handeln, von einem befremdlichen und hohl klingenden Pathos erfüllt sind. Es werden die einschlägigen Autoren zitiert; und dabei fällt auch auf, wie sehr die Neue Politische Theologie von W. Benjamin zehrt und wie wenig sie über ihn hinausgekommen ist. „Benjamin hat darauf hingewiesen", so liest man, „daß der Ausnahmezustand die katastrophale Normalität ist" (278). Man beachte die in der Formulierung sich ausdrükkende Distanz! Die Metzschen Stichworte, einst wirkungsvoll und notwendig, haben ihren Ort und ihren Glanz verloren. Wären nicht zuerst die „neuen Sozialformen explizit christlichen Lebens" zu entwickeln (305 mit F.-X. Kaufmann), statt weiterhin am Postulat der universalen Erkennbarkeit Gottes festzuhalten und eine „natürliche Theologie" (350) zu betreiben, die doch in einer gänzlich immanentisierten Welt keinen Anhaltspunkt mehr hat, um von „offener Transzendenz" (350) und messianischen Perspektiven zu reden? M. verwendet eine ungeheure Energie darauf, theologische Aussagen vor der globalen Diskursgemeinschaft auszuweisen. Die nichttheologische Literatur überwiegt; kaum ein Satz ohne eine Fußnote oder auch zwei; der Anmerkungsapparat führt ins Uferlose. Warum nicht einfach sagen, was man zu sagen hat, und die Einordnung und Deutung anderen überlassen, die mehr Zeit dazu haben? Warum nicht die Eigenlogik des christlichen Glaubens entfalten und hinstellen? Biblisches Fristdenken, das M. so nachdrücklich unterstreicht, kann, wenn es die Zeichen der Zeit deutet, wissen, daß wenig Zeit bleibt. Die Dehumanisierung schreitet zu rasch fort, als daß noch die Zeit bliebe, sich mit Posthumanisten vom Schlage Sloterdijks auseinanderzusetzen. Oder sollte etwa die wissenschaftliche Theologie selbst eine katechontische Funktion erfüllen?

Bornheim Thomas Ruster

Theologiegeschichte

Danz, Christian: **Religion als Freiheitsbewußtsein.** Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich. – Berlin / New York: W. de Gruyter 2000. XI, 459 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 110), geb. € 128,00 ISBN: 3–11–016943–6

Die von der Theol. Fak. der Univ. Jena im WS 1999/2000 als Habil.schrift und mit dem Paul-Tillich-Preis des Jahres 2000 ausgezeichnete Untersuchung versteht sich als „idealtypische Rekonstruktion der Theologie Tillichs aus einem einheitlichen Grundgedanken" (4). Dieser Grundgedanke ist der Gedanke der endlichen Freiheit als „Freiheit dem Absoluten gegenüber und Gebundenheit an das Absolute", wie Tillich (= T.) schon in seiner Systematischen Theologie" (= ST) von 1913 formuliert. Freiheitsbewußtsein ist also ein Zugleich von Bewußtsein der Freiheit und Gebundenheit. Darum die Formel „endliche Freiheit", die T. wörtlich erst 1943 prägt. Mit ihr will T. die abstrakte Alternative der Reflexionsform von Supranaturalismus und Naturalismus vermitteln.

Der Vf. rekonstruiert die Theologie T.s auf der Basis und mit den Möglichkeiten einer strikt transzendentalphilosophischen Argumentation. Er unterscheidet dabei *nicht* zwischen einer frühen transzendentalphilosophisch orientierten und einer späten durch die Ontologie bestimmten Theologie T.s. Die Ontologie der ST von 1951ff wird – dies die These des Vf.s – durch eine transzendentalphilosophische Auslegung, sozusagen durch eine Rückübersetzung, erst verständlich. T.s gesamtes Œuvre wird berücksichtigt und als in sich konsistente Einheit dargestellt und expliziert.

Der Vf. greift dabei auf die von Dietrich Korsch (Das doppelte Absolute. Der Geist als Medium von Reflexion und Religion, in: NZSTh 35, 1993) und von Jörg Dierken (Glaube und Leben im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher, Tüb. 1996) ausgearbeitete Denkfigur der Dualität von unmittelbarem Vollzug und begrifflicher Bestimmtheit zurück, eine an die Unterscheidung von fides qua und fides quae creditur erinnernde Differenz. Freiheit ist Freiheit nur, indem sie als Freiheit bestimmt („vollzogen") wird, aber sie ist nicht ohne Bestimmtheit, will sie nicht bloße Willkür oder Indifferenz sein. Ebenso kann auch Religion, so sehr sie Gewißheit vollzieht, nicht auf den unmittelbaren Vollzug von Gewißheit reduziert werden, sie bedarf einer Bestimmtheit, d. h. auch einer Reflexions- und Lehrgestalt. Der Geist als die diese Duplizität übergreifende Vermittlung tritt demgegenüber (im 3. Teil) trotz aller Bezugnahme auf ihn auffallend in den Hintergrund.

In den T.-Interpretationen von G. Wenz, J. Ringleben, F. Wagner, aber auch O. Bayer sieht der Vf. die transzendentalphilosophische Problemperspektive der Theologie T.s und die durch sie erschlossene kategoriale Grunddifferenz von Vollzug und Bestimmtheit vernachlässigt. Der Vf. will zeigen, daß die „unmittelbare Gewißheit des Unbedingten" und die „Bestimmtheit des Begriffs" nicht einen Selbstwiderspruch darstellen, der nach der einen oder nach der anderen Seite aufzulösen sei, sondern „eine irreduzible Duplizität" (51), die gerade eine Stärke des T.'schen Denkens sei und nicht eine Schwäche. So plädiert der Vf. in Auseinandersetzung mit den Interpretationen von Wenz und Wagner durchgehend für eine nicht an der Alternative, sondern an der Duplizität von unmittelbarer Gewißheit und Bestimmtheit des Begriffs orientierte, differenziertere Lesart der Theologie T.s. Hier liegt die Hauptabsicht und Stoßrichtung der Untersuchung. Sie wird am gesamten Opus T.s, v. a. aber an der ST von 1951ff expliziert, oft mit Rückbezug auf die beiden frühen Schelling-Dissertationen und die Marburger Dogmatik-Vorlesung von 1925.

Die Untersuchung besteht aus drei sachlich den drei Bden der ST von 1951ff entsprechenden Abschnitten. Der 1. Teil („Der Begriff der endlichen Freiheit", 13–175) behandelt die Funktionen der ontologischen Theorie, die ontologische Struktur als Theorie der Bestimmtheit der endlichen Freiheit, die systematische Funktion der Gottesbeweise sowie die Gottesidee als Ausdruck des religiösen Bewußtseins.

Die Funktion der Gottesbeweise sieht der Vf. in der „Explikation der Anerkennung des Faktums der endlichen Freiheit" (80–99). Der ontolog. Beweis thematisiert die Instanz, die die Frage nach Gott möglich macht und die auch für die Aufnahme der Offenbarung und deren Unterscheidung von Nicht-Offenbarung konstitutiv ist, nämlich „die Struktur des endlichen Bewußtseins als endliche Freiheit" (86). Der endliche Freiheitsvollzug kann sich aber nur so realisieren, „daß das Selbst die Welt ergreift und umwandelt", wodurch er eine „kosmologische Perspektive" (94) erhält. Der Vf. versteht die traditionellen Gottesbeweise also als „Selbstbewußtsein" der ontolog. Struktur. Entsprechend binde T., so die These des Vf.s, die Gotteslehre an eine Theorie des religiösen Bewußtseins an. Konstitutiv für alle Akte des Bewußtseins ist die „Einheit des Bewußtseins", die als „reflexionstranszendente Einheit" (103) verstanden sein muß. T.s viel diskutierte Konstruktion des Seins Gottes als Sein-Selbst versteht der Vf. als eine für das Denken des endlichen Bewußtseins notwendige Bestimmung („Denkbestimmung"), die ihren systematischen Ort „allein in der als Meta-Theorie durchgeführten Strukturtheorie" hat und die nicht beansprucht, „an die Stelle der gelebten Religion zu treten" (117). Auch diese immer wieder geltend gemachte Unterscheidung geht auf die besagte Duplizität von Vollzug und Bestimmung zurück.

In seiner Gotteslehre ist T., so die These des Vf.s, mit den Problemen konfrontiert, die in den spekulativen Theorien des späten Fichte und des späten Schelling bearbeitet werden. Im Anschluß an die kritische Erkenntnistheorie Schellings interpretiert der Vf. T.s Lösung so: „Ist ... unter den Bedingungen der kritischen Philosophie der Denkvollzug selbst das Medium der Wahrheit, so kann sie dennoch nur als Gedanke erfaßt werden. So sehr das Denken die Wahrheit realisiert, so sehr verfehlt jeder Gedanke immer auch schon die Wahrheit, da der Gedanke nicht mit dem Vollzug des Denkens zur Deckung gebracht werden kann. Ohne Bestimmtheit wäre freilich die Wahrheit auch nicht darstellbar, und insofern ist diese Differenz, welche am Identitätsgedanken aufbricht, für diesen selbst konstitutiv. Ebenso bedarf die Differenz, welche das Schuldbewußtsein namhaft macht, immer schon einer Identität, weil ansonsten der Differenzgedanke selbst aufgehoben ist" (143).

Mit der Anerkennung der gegenläufigen Momente von Faktizität und Reflexion stehe T. in der Pflicht, diese Momente in seine Gotteslehre in der ST von 1951ff zu integrieren. Dies bedeutet, daß T. das Verhältnis zwischen dem Sein-Selbst und dem endlichen Sein („der Welt") einerseits als einen „absoluten Bruch", als „einen unendlichen Sprung", andererseits als Partizipation dieses Endlichen am Sein-Selbst versteht, also als „relationslose Relationalität", wie der Vf. formuliert (154).

Das untrennbare Zugleich von nichtsymbolischer und symbolischer Aussage versteht der Vf. transzendentalphilosophisch als Ausdruck der menschlichen Situation. Der Mensch als endliche Freiheit weiß, daß das unmittelbare Bewußtsein des Unbedingten, soll es *für uns* sein, nicht ohne Bestimmtheit ist. Von dieser Bestimmtheit sollen wir wissen, „daß sie die Darstellung des Unbedingten für uns ist". Dies ist aber nur dann möglich, „wenn in diesem Wissen zugleich darum mitgewußt wird, daß die Bestimmtheit nicht das Unbedingte selbst ist, sondern sein Symbol" (167). Vorausgesetzt ist also ein Verständnis des Seins-Selbst als „reflexionslose Unmittelbarkeit", der sich das Bewußtsein entgegensetzt. Daraus ergibt sich das Zugleich von nichtsymbolischer und symbolischer Aussage. Auch hier gilt also wieder die „unreduzierbare Duplizität" von Vollzug und Bestimmtheit.

Thema des 2. Teils („Die Wirklichkeit der endlichen Freiheit", 177–272) ist der individuelle Vollzug der Freiheit in seiner ganzen Unableitbarkeit „in den gegenläufigen Bewegungen des Abfalls der menschlichen Freiheit von ihrem Grund und der Wiedervereinigung der menschlichen Freiheit mit ihrem Grund" (277). Für die Rekonstruktion des Übergangs der Essenz zur Existenz geht der Vf. von der Duplizität von Freiheit und Schicksal (Notwendigkeit) aus, welche einer einseitigen Isolierung jeweils einer der beiden Seiten entgegensteht. Der Freiheitsbegriff muß aber für den Menschen vor dem Fall, die „essentielle Gott-Mensch-Einheit", die Möglichkeit der Abwendung von Gott zulassen. Das Gottesbewußtsein (Schellings „wesentliches Bewußtsein") impliziert nicht schon die Anerkennung Gottes, es ist „offen" auf Gott hin, mehr nicht. Andernfalls kann die Abwendung von Gott nicht ein freier Akt sein. T.s viel diskutierte Behauptung einer „materialen Koinzidenz" von Schöpfung und Fall sieht der Vf. im Lichte solcher Freiheit, die er als „starke Freiheit" verstehen will: „Denn insofern die Schöpfung gerade auf die Selbständigkeit des Menschen zielt, realisieret er seine Selbständigkeit nur dann, wenn er seinen Begriff überschreitet ... Da der Mensch durch seinen Selbstvollzug zu einem von seinem Begriff unterschiedenen Sein kommt, ist die Verwirklichung der Schöpfung zugleich ‚ein Bruch zwischen Essenz und Existenz' (ST I 295)" (193).

Essenz und Existenz sind zwei Formen von Selbstbestimmung, „nämlich einerseits die Bestimmtheit zur Selbstbestimmung und andererseits die abstrakte Selbstbestimmung, welche von ihrer Bestimmtheit abstrahiert ... Die Existenz steht damit für eine Vollzugsweise der endlichen Selbstbestimmung, welche ihre Bestimmtheit in den eigentätigen Vollzug überführt" (203).

Thema der Christologie ist die Neukonstitution der endlichen Freiheit. Das Neue Sein, in Jesus als dem Christus realisiertes Faktum, ist die Einheit von Essenz und Existenz oder von „Bestimmtheit zur Selbstbestimmung und aktualer Selbstbestimmung" und damit der endlichen Freiheit, „die sich so bestimmt, daß sie in ihrem Eigenvollzug ihr sich Gegebensein zur Darstellung bringt" (220).

Die ntl. Bilder von Jesus als dem Christus zeigen das „Ineinander von göttlicher Bestimmtheit und eigentätiger Selbstbestimmung" (226). Sie repräsentieren die „wesentliche Gott-Mensch-Einheit", d. h. einen Existenzvollzug, „der die Bestimmtheit zur Selbstbestimmung darstellt" (227). Es handelt sich um eine Selbstbestimmung, die „nicht von ihrem Herkommen abstrahiert, sondern in ihrer Selbstbestimmung dieses Herkommen darstellt" (227), m. a. W.:

die wesentliche Gott-Mensch-Einheit ist ungebrochene Einheit mit Gott und Negation des unmittelbaren Für-sich-Seins.

Diese Einheit ist ein historisches Faktum (!), das freilich auf Anerkennung und Deutung angewiesen ist. Die Duplizität von Faktum und Anerkennung des Faktums ist für T.s Formel „Jesus ist der Christus" konstitutiv. Als historisches Faktum liegt die Realisierung der Einheit von Essenz und Existenz „außerhalb des Verfügungsbereiches der endlichen Subjektivität" (235). Doch kann diese Einheit vom endlichen Selbst nur dann angeeignet werden, „wenn sie auf dessen Eigentätigkeit bezogen ist" (236).

Indem die Gemeinde ihr Bestimmtsein durch Jesus den Christus deutet, versteht sie die Geschichte als den „Ort der Überwindung des Sinnwidrigen oder ... als Ort des Heils" (253). Der Vf. zeigt, daß auch T.s Geschichtsbegriff ein transzendentalphilosophischer Begriff ist, demzufolge die endliche Freiheit Geschichte an das Interesse einer Sinn- und Handlungsorientierung zurückbindet. Die Sinnvergewisserung von Geschichte artikuliert sich in den Symbolen von Kreuz und Auferstehung des Christus. Zwischen beiden Symbolen besteht eine kategoriale Differenz. Beide sind „Synthesis von Erfahrung und Deutung" (259), also nicht auf historische Tatsächlichkeit zu reduzieren. Im Symbol des Kreuzes wird die Realisierung wesenhaften Menschseins unter den Bedingungen der existentiellen Entfremdung in ihrer letzten Konsequenz, Leiden und Tod, angeschaut. Demgegenüber repräsentiert das Symbol der Auferstehung die „Anerkennung" Jesu als des Christus durch die Gemeinde. In solcher „Anerkennung" vollzieht die Gemeinde „die Anerkennung ihrer Selbstbestimmung als einer vermittelten und vergewissert sich darin des unbedingten Sinnes, der durch diese verwirklicht wird" (261). Die endliche Selbstbestimmung ist eine vermittelte. Das reale Ereignis, das T. „Gewißheit" nennt (ST II 124f, 167, 170), wird in der „Übersetzung" des Vf.s so formuliert: „Die Anerkennung dieser Differenz von Bestimmtheit der Selbstbestimmung und aktualer Selbstbestimmung ist die Überwindung der Negativität, durch welche die abstrakte Selbstbestimmung charakterisiert ist. Diese Überwindung der Negativität entspricht dem Übergang vom Gesetz zum Evangelium" (261).

Der 3. Teil („Der Normbegriff der endlichen Freiheit", 273–415) hat (entsprechend dem 3. Bd der ST) die Funktion, Essenz und Existenz in ihrer „unreduzierbaren Doppelheit" zu explizieren. Der Doppelaspekt mit all seinen unterschiedlichen Perspektivierungen wird durch den Lebensbegriff namhaft gemacht. Die Kraft des Lebens, seine Norm, ist der Geist. Er ist aus dem Leben nicht abzuleiten (T. spricht von einem „Sprung") und auf das Leben nicht zu reduzieren. Der Vf. deutet T.s Lebenstheorie als Sinntheorie (300–311). Religion ist Vergegenwärtigung von unbedingtem Sinn (328–352).

In seiner Darstellung von T.s Religionsbegriff differenziert der Vf. nicht nur zwischen einem philosophisch begründeten allgemeinen Begriff von Religion und Religion im Sinne konkreter, positiver Religion. Im Anschluß an T.s frühe Arbeiten über Schelling unterscheidet der Vf. einen weiteren, die beiden genannten Begriffe vermittelnden Begriff der „philosophischen Religion", der als Resultat der Religionsgeschichte betrachtet werden kann. Der weiteren Entwicklung dieses Gedankens einer „Religion des konkreten Geistes" als Telos der Religionsgeschichte bis hin zu T.s letztem Vortrag (The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian) ist der Vf. leider nicht nachgegangen. Seine These von einem dreistufigen Religionsbegriff findet sich auch schon in T.s „theolog. Prinzip" und seinen drei Momenten (von 1918).

Die Grundstruktur der Pneumatologie T.s, wie sie in der Formel „Gegenwart des göttlichen Geistes" zur Geltung kommt, versteht der Vf. als Ausdruck der Anerkennung der Unverfügbarkeit des Sinnes durch die endliche Freiheit (358–366). Die Vermittlung des Selbst zu sich selbst wird, wie der Vf. formuliert, nicht durch eine immanente Reflexion erreicht, sondern „nur im Ausgriff des Selbst auf die transzendente Einheit" (361). Die transzendente Einheit, die der Eigentätigkeit der Subjektivität entzogen ist, hat eine transzendentale Funktion: sie dient dem Selbst, die Zweideutigkeiten des Lebens in den Lebensvollzug des Selbst zu integrieren. Der Vf. formuliert als Resultat: „T.s im Medium des Geistes explizierte Anerkennungstheorie stellt so eine Applikation der Rechtfertigungslehre auf spezifisch moderne Probleme dar, nämlich die der Vergegenwärtigung von Sinn angesichts der Erfahrung von Sinnlosigkeit auf dem Hintergrund der Auflösung traditioneller Sinnbezüge in der Moderne" (366).

Glaube und Liebe werden als „Erscheinungsformen" solcher transzendent vermittelter Subjektivität bestimmt (367–382). Glaube ist „menschlicherseits getätigte Anerkennung der eigenen Endlichkeit" (371), d. h. der endlichen Freiheit durch sich selbst. Diese Anerkennung endlicher Freiheit ist eine bewußte. Der Vf. betont, daß T. keineswegs die Absicht habe, den formalen Wesensbegriff des Glaubens gegen den materialen Begriff, der seinen Ort im gelebten Glaubensvollzug hat, auszuspielen. Glaube als Vollzug muß immer schon bestimmt sein, wenn er nicht leer sein soll. D. h. das christlich bestimmte Bewußtsein deutet den unmittelbaren Vollzug von Gewißheit im Rekurs auf Jesus als den Christus. In diesem Sinne bestimmt T. den materialen Begriff des Glaubens als „Zustand des Ergriffenseins durch das Neue Sein, wie es in Jesus als dem Christus erschienen ist" (ST III 156). Der Status eines solchen Begriffs ist, wie der Vf. betont, der eines „Normbegriffs" (373).

Konstitutiv für den Glauben ist die Anerkennung der Differenz zum Absoluten, d. h. der eigenen Endlichkeit. Das Einheitsmoment ist für T., wie der Vf. im Anschluß an dessen Hegel-Interpretation zeigt (374–378), die Liebe. „Der Glaube als Anerkennung des Für-Sich-Seins der endlichen Freiheit ist insofern das Kriterium der Liebe, als in ihm die Letztgültigkeit von individueller Freiheit anerkannt ist. Die Kehrseite dieses Bewußtseins endlicher Freiheit ist die Realisierung der Anerkennung des anderen als endliche Freiheit. Diese Realisierung der wechselseitigen Anerkennung macht T. als Liebe namhaft" (377). Die Liebe ist somit nicht Folge des Glaubens, sondern dessen „andere Seite". Glaube und Liebe sind gleichursprünglich und bilden eine „unhintergehbare Duplizität" (378). Die Gemeinschaft des Glaubens ist „ein notwendiges Komplement" des Glaubens des Einzelnen.

Geht es in Glaube und Liebe um individuelle Sinnorientierung, so beim Reich-Gottes-Gedanken um universale Erfüllung. Die transzendente Sinnvergewisserung, die das Symbol „Reich Gottes" namhaft macht, hat für das endliche Subjekt die Funktion innergeschichtlicher Sinnorientierung. Die Begriffe „Kairos", „Theonomie" und „Essentifikation" zielen auf den Vollzug religiöser Gewißheit. Der Vf. bestimmt diesen Vollzug genauer als eine „Synthesis von Essenz und Existenz, mithin als eine Vermittlung von Bestimmtheit der Selbstbestimmung und aktualer Selbstbestimmung" (397). Die Selbstbestimmung ist also als vermittelte Selbstbestimmung anzusprechen. Besagte Synthesis stellt sich in der Funktion des „Lebens in der Dimension des Geistes" dar. Das Symbol „erfülltes Reich Gottes" hat für das geschichtliche Selbst die Funktion, angesichts aller innergeschichtlichen Zweideutigkeit auf „das Gegenteil seiner selbst, das Absolute, aus[zu]greifen" (405). Durch diese Entgegensetzung wird sich endliche Freiheit als solche selbst durchsichtig. Um diese religiös vermittelte Selbstdurchsichtigkeit ermöglichen zu können, muß das Symbol „Reich Gottes" einen übergeschichtlichen Aspekt haben, der sich als solcher gleichwohl auf die Geschichte bezieht.

Die Symbole „Schöpfung" und „Eschaton" sind für den Vf. „Deutungen des Umstandes, daß sich die endliche Selbstbestimmung in ihrer Selbstbestimmung immer schon voraussetzen muß" (406). Diese „Antinomie" des religiösen Bewußtseins und deren individuelle Anerkennung wird im Symbol „Eschaton" gedeutet. Insofern meint dieses Symbol, wie der Vf. gegen bestimmte T.-Interpretationen geltend macht, Erfüllung der geschöpflichen Existenz im Ewigen und nicht umstandslose Rückkehr in das Sein-Selbst oder in die ursprüngliche Einheit. „Reich Gottes" ist freilich eine regulative Idee für das innergeschichtliche Handeln und nicht Gegebenheit im Sinne einer schon realisierten Erfüllung.

Die Rekonstruktion der Theologie T.s aus dem *einen* Grundgedanken des Bewußtseins der endlichen Freiheit zeigt eine Lesart der Theologie T.s, die manche T.-Interpretation bisher völlig unbeachtet gelassen hat. Schließlich hat T. selbst, wenigstens in seiner ST von 1951ff, die transzendentalphilosophischen Voraussetzungen und Motive seines Denkens nicht in der gedanklichen Konsequenz und Präzision offen gelegt, wie dies der Vf. in dieser Arbeit unternommen hat. Man könnte von einer „Übersetzung" der ST T.s in die philosophische Theologie Schellings sprechen, der der Vf. übrigens schon seine theol. Diss. gewidmet hat (Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, vgl. ThRv 2002, Sp. 287).

Die Problemzusammenhänge der Theologie T.s werden im Lichte des Gedankens der endlichen Freiheit expliziert und in „dichten Beschreibungen" ausgeleuchtet. Der Vf. weiß souverän mit der Problemgeschichte umzugehen, v. a. mit Kant, Fichte und Schelling, ist aber in erster Linie selbst ein Systematiker. Er hat eine bedeutende Arbeit vorgelegt, in der er nicht nur einen neuen Weg in der T.-Interpretation geht und die T.-Forschung herausfordert, sondern auch einen interessanten Beitrag zum Verständnis des neuzeitlichen Protestantismus überhaupt leistet.

Münster Erdmann Sturm

Heil, Uta: **Athanasius von Alexandrien.** De Sententia Dionysii. Einleitung, Übersetzung und Kommentar. – Berlin: W. de Gruyter 1999. IX, 344 S. (Patristische Texte und Studien, 52), Ln € 118,00 ISBN: 3–11–016520–1

Nach einem Diktum des berühmten Tübinger Dogmatikers Johann Adam Möhler (Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus, Mainz ^{2}1844, VII) seien die dogmatischen Untersuchungen des Athanasius und seine Apologie für die Trinitätslehre wenig bekannt und gewürdigt. Anderthalb Jh.e später zeigt sich die Erforschung der Dogmengeschichte der Alten Kirche im allgemeinen und des Athanasius im besonderen stark von literargeschichtlichen Fragestellungen bestimmt. Es geht vornehmlich um Echtheits- und Datierungsfragen, sekundär dann auch um die historische Auswertbarkeit von Quellen. Dies ist freilich unerläßliche Aufgabe verläßlicher Dogmengeschichtsschreibung, doch tun

sich hier nicht geringe Schwierigkeiten auf. In der griechischen Patrologie gibt es zahlreiche ungelöste Probleme, und auf weiten Feldern sind die Desiderate uneingelöst.

Die vorliegende Untersuchung sucht einige Lücken im Bereich der Athanasius-Forschung zu schließen. Geboten wird die Übersetzung nebst eingehender Analyse und Kommentierung von Athanasius' *De sententia Dionysii (Dion.)*. Die Arbeit zerfällt in vier Teile. Auf die knappe Einführung (1f) folgt eine umfangreiche Einleitung (3–73). Herzstück (74–269) bildet die Übersetzung mit Kommentar von *Dion.* An die knappen Resultate (270–272) schließt sich ein umfangreiches Literaturverzeichnis (273–321) an, das kaum etwas zu wünschen übrig läßt.

Ziel der Diss. ist es, die von L. Abramowski 1982 aufgeworfene Frage [in: ZKG 93 (1982) 240–272] nach der Echtheit und Einheitlichkeit der Dionyszitate bei Athanasius zu klären. Konkret: „Stammen die Zitate vom historischen Dionys von Alexandrien oder von einem anonymen Verfasser, der unter dem Namen des Dionys unmittelbar vor der Synode von Serdica 342 eine Annäherung der beiden charakteristischen Gestalten der griechischen Trinitätslehre, Euseb von Cäsarea und Markell von Ankyra anstrebte?" (Einführung, S. 1 = Abramowski, Dionys 253f) In der erwähnten Studie kommt L. Abramowski zu dem Ergebnis, daß die trinitätstheologischen Texte der beiden Dionyse erst ein Produkt des 4. Jh.s seien. Um zwischen Euseb von Cäsarea und Markell von Ankyra zu vermitteln, habe ein Anonymus auf den heute nicht mehr rekonstruierbaren Streit der beiden Dionyse zurückgegriffen und ihnen jene Texte untergeschoben. Um bei beiden Seiten Gehör zu finden, habe er charakteristische Ausdrucksweisen sowohl von Euseb und auch Markell miteinander kombiniert. Dies alles habe vor der Synode von Serdika stattgefunden (339/40), denn nach der Synode sei der Bruch zwischen den Theologen so tief gewesen, daß ein Vermittlungsversuch hätte scheitern müssen.

Bislang wurde in der Forschung Abramowskis These mehr kritisiert als akzeptiert. So verwies etwa schon 1986 R. Lorenz auf die Schwachstelle in dieser Argumentation, wenn er bezweifelt, daß jemand ein Interesse haben könnte, zwischen Euseb und Markell zu vermitteln. Theologen bewegten sich nicht selten in verschiedenen Denkwelten, zwischen denen es keine Kommunikation gebe. Zudem sei die nachnizänische Phase in den 30er Jahren des 4. Jh. von Verbitterung und unversöhnlicher Härte geprägt gewesen. Außerdem wisse man zu wenig von der philosophischen und theologischen Diskussion im 3. Jh., um darauf solche Thesen zu bauen. Die Echtheit der Dionys-Zitate wird in der Markell-Studie von G. Feige (1987) ebenso verteidigt wie in der angelsächsischen (A. Clayton 1987, aber auch Hanson, Stead u. a.) und schließlich in der italienischen Forschung (hier v. a. M. Simonetti 1989). Allenfalls nehmen diese Forscher, was nicht unwahrscheinlich ist, eine Kolorierung der Dionystexte in späterer Zeit an. Zustimmung fand L. Abramowski zuletzt in der Markell-Studie von K. Seibt.

Der eigene Beitrag der vorliegenden Studie zu dieser Problematik besteht im Stilvergleich zwischen den bislang als echt geltenden Briefen des Dionys von Alexandrien und den Dionyszitaten bei Athanasius (44–71). Stillschweigend setzt die Vf.in voraus, daß es sich tatsächlich um exakte Zitate und nicht um eine sinngemäße Wiedergabe handelt. Akribisch wird der Stilvergleich anhand statistischer und stilistischer (Satzbau und Ornatus) Kriterien durchgeführt. So wird der Gebrauch der Partikel (γὰρ, ἀλλὰ, οὖν) etwa bei den erwähnten Autoren auf die dritte Stelle hinter dem Komma (in Prozent der Einzelwörter von der Gesamtheit der verwendeten Wörter) berechnet. Der Stilvergleich (45) stützt die Beobachtung von L. Abramowski, daß sich hinter dem „athanasianischen Dionys" ein anderer als der „historische" Dionys von Alexandrien verberge. Schwieriger sei die Beurteilung des römischen Dionys, zitiert v. a. in *De decretis Nicaenae synodi (decr.)*, bei dem die Quellenlage noch prekärer als bei seinem alexandrinischen Namensvetter erscheint. Als Grundthesen zu den Dionys-Zitaten (70f) hält die Vf.in fest, daß zu dem Zeitpunkt, da sich die Eusebianer gegen die Markellianer formierten und auch der Westen auf der Seite des Markell in den schwelenden Streit eingriff, ein anonymer Autor (wer auch immer dies gewesen sein mag) eine Apologie des Dionys von Alexandrien verfaßte, um die Eusebianer vom Arianismus-Verdacht zu befreien und die eigene Position gegen Markell abzugrenzen. Als Zeitraum für diese Fälschung kämen die Jahre 342/43–345 in Frage, aber auch die Zeit kurz vor Serdica, also noch früher. Ende der 50er Jahre des 4. Jh. seien dann beim Streit um die als unbiblisch empfundene Usia-Terminologie auch die Werke des Dionys von Alexandrien als Belege wieder angeführt worden. Schließlich habe ein Redaktor, vielleicht gar Athanasius selbst, den gesamten Textkomplex überarbeitet und das umstrittene ὁμοούσιος eingefügt. Mit einer Abfassung von *Dion.* sei also vor 359/60 nicht zu rechnen. Im Klartext bedeutet dies, daß der sog. „Streit der beiden Dionyse" nicht in die Vorgeschichte des Arianismus hineingehört, wie noch vor gar nicht allzu langer Zeit von R. Lorenz, Arius judaizans, Göttingen 1979, 94–100, behauptet worden ist. Folgt man hingegen der Vf.in in der Spätdatierung von *decr.* und *Dion.*, dann hat dies Konsequenzen für die gesamte Chronologie der athananasianischen Werke. Man kann diese Entwicklung sehr gut in der neueren Literatur beobachten, wenn man in einem einschlägigen Handbuch der Patrologie, dem LACL, die Athanasius-Artikel in der ersten (K. Metzler) und dritten Auflage (U. Heil) miteinander vergleicht.

Von einiger Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen der Vf.in über den ὁμοούσιος-Begriff bei Athanasius (220–225). Geht man mit ihr von einer Fälschung aus, so wird es immer schwieriger, einen vornizänischen Gebrauch dieses umstrittenen Begriffs nachzuweisen. Nach Brennecke sei der ὁμοούσιος-Begriff Paul von Samosata nachträglich untergeschoben worden, wohl um die Nizäner zu diffamieren. So bleibt also nur noch die Verwendung in der gnostischen und der populärphilosophischen Literatur mit einem materialistischen Unterton. Gegen einen solchen manichäistisch-materialistischen ὁμοούσιος-Begriff habe dann auch Arius polemisiert (S. 226), doch mit seiner Kritik über das Ziel hinausgeschossen, wenn er leugnet, daß der Sohn aus dem Vater, aus der Substanz oder dem Wesen des Vaters hervorgebracht worden sei. Die Väter von Nizäa haben nun mit ihrer Definition des ὁμοούσιος-Begriffs im Sinne von ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός die arianische Konzeption zurückgewiesen, freilich mit all den Problemen, denen sich dann die nachnizänische Theologie stellen mußte.

Bei den vielen langen fremdsprachigen Zitaten bleibt es nicht aus, daß sich hier und da der Druckfehlerteufel einschleicht, so etwa ganz massiv auf S. 227, Anm. 78. So muß es heißen in Z. 2–4 οὖν ... διαίρεσιν ... γὰρ ... ἄϋλον ... νοερὰν ... ὑφίστασθαι. γέννημα auf S. 241 ist mit „Sproß", nicht mit „Zeugnis" (für „Erzeugnis"?) zu übersetzen. Doch mindern diese kleineren Korrekturen keineswegs die Qualität dieser Arbeit als solche. Im Gegenteil, die Vf.in bearbeitet methodisch sicher und nachvollziehbar das äußerst komplexe Quellenmaterial. Ob ihre Spätdatierungsthese allerdings breit rezipiert werden wird, muß der Gang der Forschungsgeschichte erst noch erweisen. Das Stilargument, auf das sich die Vf.in hauptsächlich stützt, geht davon aus, daß sich die beiden Dionyse (oder der Anonymus) stets eines gleichbleibenden und völlig widerspruchsfreien Briefduktus bedient hätten. Doch von welchem Bischof oder Theologen, noch dazu, wenn er sich zu komplexen Fragen der Trinität äußert, könnte dies ohne weiteres behauptet werden! Zudem steckte der alexandrinische Patriarch in arger Bedrängnis, konnten sich doch seine zahlreichen Gegner auf tatsächliche oder vermeintliche Äußerungen seines seligen Vorgängers Dionys berufen. Athanasius, der streitbare Bischof und profilierte Vorkämpfer für die nizänische Orthodoxie, polarisierte nicht nur seine damaligen Zeitgenossen, er bietet auch heute noch den Dogmengeschichtlern reichlich Stoff zur Spekulation und damit für weitere Diss.en.

Bamberg Peter Bruns

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

XVII Sermones II (1443–1452). Fasciculus 1: Sermones XXVIII–XXXIX, hg. v. Rudolf Haubst / Hermann Schnarr. – Hamburg: Felix Meiner 1983. 118 S., kt DM 198,00 ISBN: 3–7873–0585–8

XVII Sermones II (1443–1452). Fasciculus 2: Sermones XL–XLVIII, hg. v. Rudolf Haubst / Herman Schnarr. – Hamburg: Felix Meiner 1991. 120–212 S., kt DM 198,00 ISBN: 3–7873–0970–5

XVII Sermones II (1443–1452). Fasciculus 3: Sermones XLIX–LVI, hg. v. Rudolf Haubst / Hermann Schnarr. – Hamburg: Felix Meiner 1996. 214–273 S., kt DM 98,00 ISBN: 3–7873–1276–5

XIX: Sermones IV (1455–1463). Fasciculus 1: Sermones CCIV–CCXVI, hg. v. Rudolf Haubst / Hermann Schnarr. – Hamburg: Felix Meiner 1996. 96 S., kt DM 128,00 ISBN: 3–7873–1277–3

Die vorliegenden Faszikeln enthalten 43 Predigten, die Nikolaus von Kues in der Zeit zwischen 1443 und 1456 in Trier, Koblenz, Mainz und Brixen hielt. In bezug auf Länge, Stil, Methoden und intellektuellen Anspruch unterscheiden sie sich erheblich. Umfangreiche Abhandlungen stehen neben flüchtigen Notizen, die ursprünglich nur für den persönlichen Gebrauch gemeint gewesen sein kön-

nen. Vom Vf. durchgestrichene Passagen werden mit vorbehaltloser Sorgfalt mitgedruckt.

Die Vielfalt der Themen läßt sich nur summarisch andeuten. Es gibt mehrere Trinitätspredigten. In einer Pfingstpredigt (*Sermo XXXVII*) arbeitet N. seine Pneumatologie heraus. Ein häufiges Thema ist die Christologie, v. a. die Passion. Nicht nur das erlösende Leiden und die Auferstehung treten hervor, auch die Beschneidung Jesu sowie sein Name werden erörtert. Mehrmals wird zum Weihnachtsfest gepredigt. In der großen, im Mainzer Dom gehaltenen Martinspredigt wird die dreifache Geburt Christi dargelegt. Der Stern der drei Könige wird zum Anlaß genommen, um Gott, der sich überall und zugleich nirgends befindet, als das „Wo", der Ort, aller Dinge zu bedenken. In dieser geistreichen, philosophisch anspruchsvollen, von Meister Eckhart inspirierten Epiphaniepredigt (*Sermo CCXVI*) begegnet man bekannten Fragen, wie z. B. wo Gott vor der Schöpfung war. Mit Rekurs auf Augustinus weist N. auf, daß mehrere klassische Fragen eigentlich durch eine unangemessene Vorstellung veranlaßt werden. An Kants Analyse der Antinomien erinnernd, deckt N. implizite Widersprüche in solchen Fragen auf, z. B. in der Vorstellung, daß das Universum noch größer sein könnte.

Ferner greift der europäische Prediger von der Mosel Fragen bzgl. der Schöpfung Adams auf. Zweimal behandelt er die Sünde, wobei er sie als einen Schlaf deutet, in dem der Sünder in sich zurückkehrt und sich selbst zum Endziel macht. Einmal thematisiert N. direkt die Aufgabe des Predigers, sehr verschiedene Zuhörerkreise berücksichtigen zu müssen. Hier kommt der bekannte Vergleich des Predigers mit einem Bäcker vor, der Brotsorten für verschiedene Käufer herstellen muß. Eine Predigt über das Letzte Gericht stellt die eschatologischen Ansichten des N. dar. Diese Predigt ist überraschend apokalyptisch, wenngleich der Kardinal abergläubische Bräuche deutlich zurückweist. Bei Fragen nach dem ewigen Leben, dem Endgericht, dem Antichrist und Satan nimmt N. Rücksicht auf die Mentalität seiner Zuhörer.

Auch Mariologie, etwa am Fest der Verkündigung sowie der Himmelfahrt, wird mit Engagement gepredigt. 1445 erläutert N. den Gruß „Ave", den er in Übereinstimmung mit einer mittelalterlichen Tradition „etymologisch" als „a-vae", d. h. „ohne Weh", auslegt. Hier schärft er ein, daß der Mensch zum „a-vae" gelangen muß, damit auch er mit „Ave" gegrüßt werden darf. Wir finden Predigten außerdem über Johannes den Täufer, Maria Magdalena wie auch den hl. Martin. Probleme bzgl. der ermordeten unschuldigen Kinder in Jerusalem werden dargelegt. Das neuplatonische Eine kommt zur Geltung in einer Auslegung des Satzes „Maria optimam partem elegit". Wir erfahren etwas über die *vita activa* und *vita contemplativa*. Dabei werden Verstand und Vernunft miteinander in Beziehung gesetzt. Es gibt auch eine Visitationspredigt (*Sermo XXIX*) in Trier, in der N. sich über den Stand des Kanonikers äußert. Das berühmte Symbol des Magneten wird ausführlich behandelt, um vielfältige theologische Inhalte zu verdeutlichen. Darüber hinaus findet man Ansätze einer narrativen Theologie. *Sermo LIII* etwa übernimmt eine Erzählung von Meister Eckhart und gestaltet sie allegorisch um.

Als „leichte Zusammenfassung" all seiner Predigten designierte N. in der Mitte seiner fünfziger Jahre die 1455 gehaltene Michaelspredigt (*Sermo CCIV*), die er als „die erste und grundlegende" seiner Predigten bezeichnete. „Nam non pauca meditatione ad hoc Deo sic inspirante perveni, ut facili quodam compendio deprehenderem omnium aliqualem intellectum" (n. 1). Besonders diese Ausführungen geben Aufschluß über seine eigene Deutung seiner Arbeit. Das gewählte Thema repräsentiert nicht etwa eine aufgeklärt philosophische Sicht, sondern ist der ausgesprochen theologischen Frage nach der Herrlichkeit Gottes gewidmet. Die Lehre, die N. in diesem Kontext hervorhebt, ist die von allen Nationen anerkannte, notwendige Existenz Gottes als der unleugbaren ewigen Wahrheit selbst, durch die alles ist, was es ist. Der Kardinal wählt einen Ansatzpunkt, der seiner Meinung nach von allen Christen, Juden, Muslimen wie auch Philosophen gemeinsam getragen wird, nämlich die Überzeugung, daß Gott das Beste für die gesamte Welt beabsichtigt. Das Ziel der Schöpfung sei die Manifestation der Herrlichkeit Gottes, das Ziel des Menschen bestehe darin, die Herrlichkeit Gottes zu schauen, sei es in der Welt in den sichtbaren Geschöpfen wie in einem Spiegel, sei es im Himmel von Angesicht zu Angesicht. „Das Ende der Schöpfung ist die Schau der Herrlichkeit Gottes zu seiner Verherrlichung" (Nr. 11). Zur Seligkeit gehöre, wie N. in *Sermo CCXI* anführt, die Selbstreflexion, welche ohne Wissen vom göttlichen Vater und Sohn nicht vollzogen werden könne. Was Glückseligkeit ist, bestimmt Cusanus als die Wahrnehmung der Wahrheit. Christus, das Lamm Gottes, d. h. der Unschuldige im Wissen, sei die absolute Wahrheit selbst und somit die „Speise des Intellekts". Selbst die übernatürliche Erfüllung des Menschen bleibt für N. innerhalb der Grenzen des Menschlichen. Die Erfüllung eines Engels könne von vornherein nicht das Glück eines Menschen sein; das wolle ein Mensch auch nicht, so wie ein Hund nicht wollen kann, eine Katze zu sein. So folgt: Wenn wir also Jesus nicht in uns selbst finden, werden wir ihn gar nicht finden. So haben alle Völker, lehrt N., den konkreten Jesus im Geheimen ersehnt.

Die edel gedruckte Edition zeichnet sich durch aufschlußreiche Quellenbelege und hilfreiche Querverweise aus, so daß sie sich geradezu als ein reichhaltiges Nachschlagewerk gebrauchen läßt. In den früheren Faszikeln macht der Quellenapparat sogar den größeren Teil der S. aus; inhaltlich ist dieser oft wichtiger als der Text selbst, der manchmal lediglich aus persönlichen gedächtnisstützenden Aufzeichnungen besteht. So läßt sich beispielsweise nachvollziehen, wie N. Petrus Lombardus studierte und wie er sich zunehmend für Eriugena und Meister Eckhart interessierte. Man kann auch sehen, wie er relativ unbekannte Vf., beispielsweise Aldrobrandinus von Tuscanella, zur Hilfe herangezogen hat. Gelegentlich bekommen wir die Möglichkeit zu beobachten, wie N. erste Versuche revidierte. In einer Pfingstpredigt (*Sermo XXXVII*) hat er nicht weniger als viermal neu angesetzt; die Edition unterläßt es nicht, auch die ersten drei durchgestrichenen Entwürfe mitzudrucken. Falls in besonderen Fällen erforderlich, wird die jeweilige handschriftliche Genese analysiert.

Der früheste Faszikel enthält leider viele Druckfehler aufgrund der 1996 eingeführten Umstellung auf Computer-Aufbereitung, die sich aber sonst vorteilhaft auswirkt. Außerdem läßt sich im Laufe der Zeit konstatieren, daß die Quellenbelege bedauerlicher-, wenn auch verständlicherweise nicht mehr so ausgiebig angegeben werden, was aber auf einen zügigen Abschluß der Gesamtedition hoffen läßt.

Kein Leser kann diese Predigten lesen und N. nur für einen aufgeklärten Philosophen halten. Die Heilige Schrift durchtränkt alles, so daß augenfällig wird, daß der Kardinal – selbst wenn er philosophiert – in einer biblisch bestimmten Welt lebte. Man kann den pastoral bedachten Prediger bei der Arbeit nachempfinden, wenn er etwa notiert, daß er nun Beispiele anführen will, damit das Volk klarer geführt wird. Selbst in den Fällen, in denen er offensichtlich nur flüchtige Notizen für sich aufgeschrieben hat, werden dadurch lebendige Einblicke in seine spontanen Denkwege ermöglicht. Die Edition ist nicht nur ein Beweis, daß N. ein vorbehaltloser Theologe im 15. Jh. war, sondern sie ist auch ein Vorbild für penible wissenschaftliche Arbeit heutiger Theologie.

Münster William J. Hoye

P. Matthäus Rader SJ. Bd I: 1595–1612, bearb. v. Helmut Zäh / Silvia Strodel. Eingel. u. hg. v. Alois Schmid. – München: C. H. Beck 1995. LXIX, 659 S. kt € 102,00 ISBN: 3–406–10–650–1

Matthäus Rader (1561–1634) aus Innichen in Tirol, Mitglied der Gesellschaft Jesu, vorwiegend in Augsburg und München tätig, war eine überaus einflußreiche Persönlichkeit für das kulturelle und religiöse Leben seiner Zeit und seiner Umwelt, als Philologe, als Schriftsteller und als Historiker, nicht zuletzt als begnadeter Lehrer. Er steht – mit anderen – am Anfang der geistlichen Barockliteratur in Bayern, sein Vorbild und sein Einfluß wirken lange nach und prägen die nachfolgenden Generationen. Zu seinen bekanntesten Schülern zählen der große Jacob Bidermann, einer der besten Dramendichter im Europa des frühen 17. Jh.s, Jeremias Drexel, dessen Erbauungsschriften in vielen Ländern, auch in protestantischen wie England oder den Niederlanden, beliebt und angesehen waren, und Georg Stengel, ebenfalls ein großer Name unter den Barockschriftstellern der ersten Generation. Es mag überraschen, daß eine solche Persönlichkeit bisher wenig beachtet wurde, wenig in Bayern selbst und schon gar nicht außerhalb des ehemaligen Fürstentums. Es gibt kaum Forschungen zu Rader, auch noch immer keine Biographie. Auch die wichtigsten Quellen zu seiner Persönlichkeit, eine große Anzahl von Briefen, immerhin ca. 2000 sind bisher bekannt, waren und sind in der Mehrzahl bisher nur schwer zugänglich. Zu den Schreibern oder Adressaten gehören v. a. Gelehrte und Schriftsteller aus der Gesellschaft Jesu wie Jacob Bidermann, Petrus Frank, Jacob Gretser, Jacob Keller, Jeremias Drexel, Christoph Scheiner, Sigismund Bachhamer und viele weitere wohlklingende Namen, aber auch andere Größen der Zeit wie der berühmte Justus Lipsius oder der gelehrte Caesar Baronius. Diese Briefe, die meist wissenschaftliche Fragen behandeln und künstlerische Probleme besprechen, doch nicht nur, geben weit über Raders Person und Radius hinaus Aufschluß über die geistige Situation im Herzogtum, nicht nur innerhalb der Gesellschaft Jesu. Dieser Schatz blieb nicht unbekannt, doch wagte es niemand, ihn zu heben. Nur ansatzweise Versuche, diese Briefe bekannt zu machen, lassen sich beobachten. Vor etwa zehn Jahren hat sich die Situation grundlegend gewandelt durch den Plan der Kommission für bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Raders Briefwechsel in der Reihe *Bayerische Gelehrtenkorrespondenz* zu edieren. Die Edition ist auf fünf Bde angelegt. Der seit geraumer Zeit[1] vorliegende erste Bd umfaßt 316 Briefe aus der Frühzeit Raders bis zu seiner Versetzung von Augsburg nach München im Jahre 1612; nur zehn Briefe sind von Rader selbst.[2] Die Ausgabe legt,

[1] Aus persönlichen Gründen war es dem Rez.en nicht möglich, diese Besprechung früher zum Druck zu bringen. Dafür möchte er sich entschuldigen

[2] Wo Raders Briefe an alle möglichen Adressaten noch „versteckt" sind, soweit überhaupt noch erhalten, läßt sich schwer herausfinden.

wo nur immer möglich, die Originale zugrunde und strebt eine authentische Wiedergabe des Textes an. Jedem Brief ist ein Kopfregest vorangestellt, das neben Ort und Zeit der Abfassung auch eine knappe Inhaltsangabe bietet. Manch wichtige Informationen, z. B. bio-bibliographische Angaben zu den Korrespondenten, bleiben dem Abschlußband vorbehalten. Die Briefe sind chronologisch angeordnet, was sinnvoll ist; ein alphabetisches Verzeichnis der Korrespondenten findet sich auf den S. LXVI ff. „Und alles lateinisch" sagt Franz Lang einmal über Jacob Bidermanns Werk. Das gilt auch für diese Briefe. Wäre eine Übersetzung wirklich so unmöglich oder gar abwegig, zumal das Latein dieser Briefe nicht eben leicht zu lesen ist? Dazu kommt, daß der Kreis der Historiker und Germanisten, die das Latein dieser Briefe flüssig lesen können, immer kleiner wird. Andererseits ist der Inhalt der Briefe von so hohem Quellenwert und von solch großem inhaltlichen Reichtum, daß ihn möglichst viele Leser und Forscher erkennen und verstehen sollten. Erst dann ist eine fruchtbare Beschäftigung mit diesem Schatz denkbar. – Der nächste, jetzt bald zu erwartende Bd enthält die Korrespondenz mit dem Augsburger Humanisten Marx Welser, Briefe, die Welser selbst sorgfältig gehütet hat. Die Edition der bisher bekannten Briefe, der man ein zügiges Voranschreiten wünscht, ist ein Meilenstein in der Erforschung der Geistesgeschichte des frühen 17. Jh.s. Ihr Wert kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Daß die Arbeit selbst fachlich mustergültig betreut wird, sei dankbar vermerkt.

Wildsteig Hans Pörnbacher

Podskalsky, Gerhard: **Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459.** – München: C. H. Beck 2000. X, 578 S., Ln € 99,90 ISBN: 3–406–45024–5

Mit dem vorliegenden Bd hat der Vf., ausgewiesener Spezialist für die Kirchen- und Theologiegeschichte des christlichen Ostens, eine Lücke in seinen bisher veröffentlichten Schriften geschlossen: Nach der „Theologie und Philosophie in Byzanz" (1977) und „Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237)" (1982) wird im zu besprechenden Bd das theologische Schaffen des „Mittelalters" im Balkanraum dargestellt. Damit sind jetzt die drei wichtigen Zweige der byzantinischen Orthodoxie erfaßt: Byzanz selbst, das alte Rußland und der südosteuropäische slavische Raum vor der Osmanenzeit.

Die zeitliche Eingrenzung ist einfach nachvollziehbar und dadurch zu erklären, da sich ja für den Osten nicht ohne weiteres von einem Mittelalter sprechen läßt. 865 bezeichnet das (wahrscheinliche) Jahr der Christianisierung der Bulgaren. Die Serben haben wohl kurz darauf den christlichen Glauben angenommen. Es gab auch zuvor schon Spuren von Christentum, seien es die antiken Bistümer in der Region, von denen wir wissen, seien es Berichte über einzelne Konvertiten. Doch erst seit dem letzten Drittel des 9. Jh.s können wir davon ausgehen, daß das Christentum beherrschende Religion ist und bleibt, und erst damit kann sich auch ein christliches Schrifttum entwickeln. Der Zeitpunkt, bis zu dem im vorliegenden Bd Vf. berücksichtigt werden, ist der Fall der letzten serbischen Festung Smederevo, die 1459 von den Osmanen genommen wurde. Damit waren die letzten Reste serbischer Staatlichkeit für Jh.e beseitigt. Auch das theologische literarische Schaffen wurde hierdurch stark beeinträchtigt, war es doch in hohem Maße direkt oder indirekt an die Unterstützung durch den Hof, an eine funktionierende hierarchische Struktur und an ein lebendiges Klosterwesen gebunden. Diese Bedingungen gab es nun aber nicht mehr, so daß sich die zeitliche Einschränkung aus diesen Umständen erklärt. Sie umfaßt also die Zeit von der Christianisierung der Bulgaren und Serben bis zu deren endgültigen Unterwerfung durch die Osmanen.

Der Bd besteht aus einem Hauptteil und mehreren begleitenden Kap.n. Zunächst („Einleitung", 2–14) wird der Gegenstand kurz umrissen und der Forschungsstand dargestellt. Der Vf. verweist hier auf die Quellen- und Bibliothekslage sowie auf die wichtigsten Vorarbeiten. Ein „Geschichtlicher Überblick" (15–168), der durchaus auch als „Neben-Hauptteil" betrachtet werden kann, schließt sich an. In insgesamt elf Abschnitten werden religiöse Phänomene (frühes Christentum, Heidentum) vor der Christianisierung sowie diese selbst und die Ausgestaltung des kirchlichen Lebens (Kirchenstruktur, Mönchtum, Synoden) behandelt. Weitere Abschnitte widmen sich den wichtigen Fragen der Übersetzungen (viele Werke sind Übersetzungen, meist aus dem Griechischen, oder ihrerseits nur als Übersetzungen überliefert), der kirchlichen Kunst und schließlich dem Problem, in welchem Verhältnis die heutigen Staaten Bulgarien, Makedonien und Serbien zu den dargestellten Traditionen stehen. Aufgrund der Bedeutung der „Makedonischen Frage" seit dem späten 19. Jh. und der aktuellen politischen Entwicklungen (die auch kirchliche Implikationen haben) ist die Erörterung dieser Thematik wichtig. Die gewählte Entscheidung, sich auf die Bezeichnungen Bulgarien und Serbien zu beschränken, zugleich aber bei den Bulgaren regionale Besonderheiten anzuerkennen, vermeidet Anachronismen, läßt aber das (vom Vf. auf S. 167 ausdrücklich betonte) Recht der Makedonen auf ihren eigenen Staat und auf ihre eigene Identität unangetastet.

Der dritte Teil ist einfach „Hauptteil" (169–524) überschrieben und trägt im Untertitel den Namen des gesamten Bdes. Der Vf. gliedert seine Darstellung nach Gattungen; innerhalb einer jeden Gattung wird zunächst die bulgarische, dann die serbische Überlieferung dargestellt, und zwar chronologisch nach Vf. und deren Werken, deren Editionen im laufenden Text, abgesetzt durch eine kleinere Schriftgröße (warum nicht in den Fußnoten?), aufgeführt werden. Die einzelnen Abschnitte beschäftigen sich mit Homiletik (170–207), Asketik (207–227), Exegese (227–235), Dogmatik, Apologetik, Polemik (236–271), Hagiographie (271–425; mit Abstand der umfangreichste Teil!), liturgischer Dichtung (425–471), Chronistik (471–494), Kanonistik (494–512) und mit Wallfahrtsberichten (513–524).

Ein knappes „Nachwort" (525–527) als viertes Kap. mit Bezügen zur aktuellen Situation schließt den Textteil des Bdes ab. Es folgen noch ein „Anhang" (529–533) mit Herrscher- und Bischofslisten sowie (als sechster Teil) zwei Register (535–578).

Dem Vf. ist es mit diesem in jeder Hinsicht großen Werk (2309 zumeist ausführliche Anmerkungen auf 527 Textseiten!) gelungen, eine Geschichte der frühen theologischen Literatur der Region zu bieten, die wohl auf lange Zeit hinaus Gültigkeit behalten wird. Die Darstellung ist informativ und ausgewogen. Es werden nahezu alle relevanten Literaturhinweise gegeben, und bei Kontroversen in der Forschung werden häufig auch noch die unterschiedlichen Standpunkte der Vf. wiedergegeben, so daß der Bd hierdurch Handbuchcharakter erhält. Durch die Register ist es sehr einfach möglich, über einen bestimmten Vf., die Editionen seiner Schriften, die Sekundärliteratur und den aktuellen Stand der Forschung erschöpfend informiert zu werden. Das bezieht sich nicht nur auf den Hauptteil, sondern auch auf das historische Kap., wo etwa hinsichtlich der Frage nach den Bogumilen und den „bosnischen Christen" wichtige theologiehistorische Informationen zu finden sind (129–141). Die Angaben sind zuverlässig; obgleich ein großer Teil der angeführten Titel der Sekundärliteratur in slavischen Sprachen verfaßt ist, bleibt die Zahl der Druckfehler gering.

Der Bd versteht sich als Geschichte der theologischen Literatur. Das wird allein durch die Anordnung des Materials deutlich, das eben systematisch nach Gattungen, nicht nach geistesgeschichtlichen Strömungen geordnet ist. In gewisser Hinsicht läßt es sich jedoch auch als Theologiegeschichte verstehen, nämlich insofern, als in der untersuchten Epoche und Region eine starke Beeinflussung der Vf. durch die Theologie der griechischen Väter und der byzantinischen Vf. aufgezeigt werden kann; originelle theologische Entwürfe der südslavischen Vf. sind kaum zu finden. Der relativ schmale Anteil des Abschnittes, der sich mit „systematischer Theologie" beschäftigt, unterstreicht das. Insofern kann also der vorliegende Bd weitgehend als Ersatz für eine solche Theologiegeschichte dienen. Interessant ist die Frage, *wie* das byzantinische Erbe jeweils aufgenommen und verarbeitet wurde. Jedenfalls wird kein Forscher, der sich einem solchen Unterfangen widmen wollte, an dem Werk von P. vorüber können.

Schließlich sei noch ein Wort zum Gegenwartsbezug gestattet. Der Vf. bezieht sich mehrfach auf die aktuelle Situation in der Region, die ja durch die Kriege der 90er Jahre stark in das öffentliche Bewußtein gerückt ist. Er verweist (mit Recht) darauf, daß selbst in scheinbar harmlosen Debatten um theologische Schriften des Mittelalters die nationale Herkunft eines modernen Autors den Gang seiner Argumente entscheidend beeinflussen kann; seine eigene Position versteht der Vf. als „die noch ungenutzte Chance des Außenseiters" (3). Hier könnte man allerdings darauf hinweisen, daß ein deutscher Katholik natürlich ein „Außenseiter" ist, er jedoch gerade heute von den Betroffenen oft als Beteiligter verstanden wird. Gerade an den Stellen, wo die (in der frühen Zeit ihrer Kirchen zweifellos vorhandenen) Beziehungen der Bulgaren und Serben zu Rom erörtert werden, kann man (wenigstens in der Fremdwahrnehmung) nicht mehr Außenseiter bleiben. Diese Beziehungen haben heute natürlich nur noch historische Bedeutung, da es in der Zwischenzeit viele Entwicklungen gegeben hat, die das Verhältnis zwischen Rom und dem christlichen Osten so gestaltet haben, wie es heute ist. Doch ist das ein Problem, mit dem sich alle Forscher auf diesem Gebiet zu plagen haben. Dem Vf. ist dafür zu danken, daß er immer wieder einen ideologie- und voraussetzungsfreien Ansatz als Grundlage für seriöse wissenschaftliche Erkenntnis postuliert.

In seinem Schlußwort verteidigt der Vf. „die diachronische Aufarbeitung der Theologie beider Völker" (526) als hilfreicher für das

Verständnis von Genese und Wesen der beiden Kirchen denn die Konzentrierung auf die Erforschung einzelner moderner Theologen. Versteht man unter dem „Wesen" die Besonderheiten der heutigen Erscheinungsform, so wird man wohl ohne Komplementarität beider Elemente nicht auskommen: Lassen sich die modernen bulgarischen und serbischen Vf. ohne den Bezug auf die eigene theologische Tradition nicht vollständig verstehen (allerdings wäre hier anzumerken, daß oft die griechische Patristik, die russische „Schultheologie" des 19. Jh.s und die neugriechische Theologie der Fak.en von Athen und Thessaloniki wichtiger sind!), so ist es doch unerläßlich, sich für ein Begreifen vieler aktueller Entwicklungen in Kirchen und Gesellschaften Südosteuropas mit den herausragenden theologischen Gestalten der Moderne zu befassen. Auch wenn es sich hier nicht um die Fülle der Tradition handelt, sondern häufig um die tendentiöse Herausnahme und einseitige Betonung einzelner Elemente, so haben diese Vf. doch einen kaum zu unterschätzenden Einfluß nicht nur auf ihre Zeitgenossen, sondern auf die bulgarische, v. a. aber serbische Kirche bis in die Gegenwart ausgeübt. Man könnte es geradezu bedauern, daß von der alten Tradition, die in dem vorliegenden Werk so glänzend dargestellt ist, nicht mehr in die entsprechenden Werke modernerer theologischer Vf. der Region Eingang gefunden hat. Die nationalen Bezüge sind im Mittelalter bereits angelegt, wie P. mehrfach zeigt, doch die starke Konzentration auf die eigene Nation läßt sich *allein* aus der Geschichte nicht verstehen.

Doch dieser Einwand kann natürlich das Werk und seine bleibende Bedeutung nicht schmälern. Dem Vf. ist zu gratulieren.

Münster Thomas Bremer

Roth, Ulli: **Suchende Vernunft.** Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus. – Münster: Aschendorff 2000. XXIV, 315 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F., 55.), kt € 44,00 ISBN: 3–402–04006–9

Mit der Aufmerksamkeit, die in letzter Zeit gerade die Christologie in ihrer zentralen Bedeutung für das Werk des Nicolaus von Cues gefunden hat (vgl. etwa Ulrich Offermann, Christus – Wahrheit des Denkens), ist auch der cusanische Begriff des Glaubens und insbesondere dessen Zusammenhang mit der Vernunft in das Interesse der Forschung gerückt. Ulli Roth sieht hier, im cusanischen Glaubensverständnis, das bisher selbst noch nicht eigens und ausdrücklich wissenschaftlich abgehandelt worden sei, sogar den Kern des cusanischen Denkens, den er in der vorliegenden Untersuchung, einer bei dem Freiburger Dogmatiker Peter Walter angefertigten Dissertation, herausarbeiten möchte.

Nach einem kurzen Überblick über die Aussagen zum Glaubensbegriff des Nikolaus von Cues in der bisherigen Forschung beginnt der Vf. in einem *Ersten Hauptteil* mit der Darstellung des Glaubensbegriffs in „De docta ignorantia", dem Hauptwerk des Cusaners, in dem er seinen Gedanken in einer einheitlichen und geschlossenen systematischen Konzeption vorgelegt hat. Dabei arbeitet der Vf. den spezifischen Gedanken des Nikolaus von Cues stets in Absetzung v. a. gegen Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, Raimundus Lullus, aber auch Anselm von Canterbury heraus.

Als grundlegend für das Gesamtverständnis von „De docta ignorantia" weist der Vf. zunächst darauf hin, daß es nicht nur um eine rationale Durchdringung der Glaubensartikel gehe, die – wie bei Thomas von Aquin – als erste Prinzipien der Vernunft vorgegeben sind, sondern – nun aber auch in Absetzung gegen den Nominalismus etwa eines Wilhelm von Ockham – darum, daß die Vernunft, die als unwissende, voraussetzungslose und suchende Vernunft (ohne erste Prinzipien) konzipiert ist, aus sich selbst heraus nach und nach alle Glaubensgeheimnisse entfaltet. Für Cusanus ergibt sich „gerade von einer nur noch suchenden Vernunft aus eine Rationalität, die nicht nur direkt auf den Glauben als Wurzel und Grund führt, sondern in ihrer eigenen suchenden Entfaltung die Explikation des Glaubens selbst wird" (17). Der Vf. weist dabei darauf hin, daß damit die „fides quae" nicht von der „fides qua" losgekoppelt wird, sondern daß sie unablösbar zusammenhängen (22).

Für die Darstellung des Glaubensverständnisses des Cusaners ist dann das Dritte Buch von „De docta ignorantia" von besonderer Wichtigkeit. Denn hier wird nicht nur – neben der Christologie – auch noch eine Bestimmung des Glaubens gegeben. Vielmehr ist die Bestimmung des Glaubens mit der Christologie, insofern hier das Prinzip auch der beiden ersten Bücher über die zentralen Glaubensinhalte „Gott" und „Universum" zur Sprache gebracht wird, identisch. Entsprechend geht der Vf. konsequenterweise auf die beiden ersten Bücher nur insoweit ein, als es für das Verständnis des dritten Buches notwendig ist (22–44). Er zeigt, wie die ihrer selbst als Nichtwissen bewußte, nicht mehr von ersten principia per se nota ausgehende, sondern lediglich vergleichend vorgehende Vernunft aus sich heraus die Einsicht nicht nur in die Existenz, Einheit und Trinität Gottes, sondern auch in die Kontingenz und das Geschaffensein der Welt entfaltet. Auf dieser Grundlage schließt sich dann die Christologie im Sinne einer kosmologisch, nicht soteriologisch begründeten Inkarnationslehre an.

Die Inkarnation, der Begriff der hypostatischen Union sowie die vereinten Naturen werden konsequent aus dem Gedanken des maximum contractum individuale entwickelt, das allererst wirkliches Wissen möglich macht und somit das erkenntnistheoretische Fundament der docta ignorantia bildet. Die Inkarnation selbst hat ihren Grund nicht in der Sünde der Menschen, sondern ist mit dem Begriff Gottes und der Schöpfung selbst bereits als notwendig gegeben. In der Inkarnation liegt letztlich die tiefste Begründung der Schöpfung überhaupt. Nikolaus von Cues leitet dann aber auch den Begriff Jesu und die einzelnen Glaubensartikel, die seinen Lebensweg betreffen (Jungfrauengeburt, Kreuzestod als Erlösung, Auferstehung, Gericht), als notwendig ab. Der Vf. hebt hervor, daß es nicht die raum-zeitliche Konkretion als solche in ihrer allgemeinen Bestimmtheit ist, die von der Vernunft nicht erschlossen werden kann, sondern lediglich das singuläre hic et nunc, daß es also tatsächlich dieser bestimmte Mensch ist, in dem Gott sich inkarniert hat (81). In Jesus Christus begegnet also nicht ein Inhalt, der nicht mehr von der Vernunft begriffen werden kann, sondern geglaubt werden muß; vielmehr ist Jesus Christus – dies ist die Einsicht am Ende von „De docta ignorantia" – bereits immer schon in allem bisherigen Nachdenken der Vernunft gegenwärtig und leitend gewesen und wird offenbar, wenn die Vernunft zu ihrem wahren Selbstverständnis findet (90f).

Auf der Grundlage dieser Darstellung wird es nun (in Abschnitt D) möglich zu zeigen, wie Nikolaus von Cues den Glauben bestimmt. In der Besinnung auf den Glauben am Ende von „De docta ignorantia" zeigt sich nämlich, daß dieser nichts anderes ist als die belehrte Unwissenheit, die am Anfang des Buches als Methode der Vernunft eingeführt wurde (120f). Der Glaube beinhaltet genau die Grundlage, die die Vernunft immer schon leitet und die die Vernunft entfaltet, indem sie sich selbst als docta ignorantia vollzieht.

Der Vf. weist dabei darauf hin, daß es dem Cusaner – im Unterschied zu Anselm von Canterbury – nicht um notwendige Gründe aus dem Prinzip der Vernunft selbst geht, sondern daß die Vernunft für ihn bei Vermutungen bleibt und keine Eigenständigkeit neben dem Glauben gewinnt. Vernunft bleibt für ihn vom Glauben ungeschieden (128). Alles Wissen und Erkennen baut letztlich auf Jesus auf, womit Nikolaus von Cues auch das Thomasische Wissenschaftsverständnis radikalisiert (132). Damit kann der Cusaner zusammenfassen: Der Glaube enthält letztlich in sich eingefaltet alles Erkennbare und die Erkenntnis ist letztlich die Ausfaltung des Glaubens. Eine Unterscheidung zwischen natürlicher Vernunft und übernatürlichem Glauben kennt Nikolaus von Cues nicht. Der Vf. entfaltet dann weiter die Überlegungen des Cusaners zum Glauben (immer schon als fides caritate formata gedacht) als grundlegender Tugend überhaupt, die mit Christus vereint und in der der Mensch zum Ebenbild Christi wird. Der Vf. weist darauf hin, daß bei Nikolaus von Cues die theologischen Tugenden nicht – wie bei Thomas – als Erhöhung einer zunächst in sich geschlossenen Natur verstanden sind, daß sie vielmehr die nicht maximale endliche Natur des Menschen zu ihrer Vollendung führen, die Gott selbst, d. h. das mit Gott geeinte maximum contractum ist. Abschließend behandelt der Vf. die Lehre des Nikolaus von Cues vom Glauben Christi, der nichts anderes ist als die maxima natura humana. „Wenn für Cusanus der Mensch zuhöchst Vernunft ist, so ist der Gottmensch die mit Gott vereinte endliche Vernunft, eben Glaube." (159) Im Glauben kann jeder Mensch in die Einheit Jesu mit Gott hinein aufsteigen, d. h. in die Gleichförmigkeit mit der Hypostatischen Union, aus der dann die Kirche hervorgeht. Auch hier betont der Vf. wiederum den Unterschied zu Thomas, daß der Cusaner nämlich die Gnade als maximum der Natur versteht.

Nach dieser grundlegenden Untersuchung des Glaubensbegriffs im Hauptwerk des Cusaners wendet sich der Vf. nun im *Zweiten Hauptteil* einigen späteren Werken zu und arbeitet weitere Aussagen über den Glauben heraus. Zunächst behandelt er (in Abschnitt B) „De pace fidei", einer Religionsschrift, in der – wiederum in Absetzung gegen Thomas von Aquin und Raimundus Lullus – die Bedeutung des cusanischen Glaubensbegriff für den Dialog und die Eintracht zwischen den Religionen deutlich wird. Ausgehend vom Präsuppositionsprinzip werden die Glaubensartikel der Trinitätslehre und der Christologie entwickelt sowie schließlich der Glaube insbesondere in seiner Bedeutung für die Rechtfertigung unabhängig von den Werken, d. h. auch von den verschiedenen Riten der einzelnen Religionen hervorgehoben. In Abschnitt C wendet der Vf. sich „De visione dei" zu, in der die Vertiefung des Glaubens bis in eine – in Jesus Christus realisierte – unmittelbare Vereinigung mit Gott im Mittelpunkt steht. Die Trinität wird dabei als Ermöglichung einer freien Schau Gottes und die Menschwerdung als deren exemplarische Verwirklichung entfaltet. Schließlich geht der Vf. noch (in Abschnitt D) auf weitere Werke des Cusanus ein: „De filiatione dei", wobei er den Glauben als „Selbstvertrauen der endlichen Vernunft" versteht, und „De possest", anhand deren Überlegungen der Vf. das philosophische Experimentieren als Glaubensvollzug und die Begriffserfindung als Glaubenseinsicht interpretiert.

Der *Dritte Hauptteil* widmet sich dann den Aussagen des Cusaners zum Glauben in dessen umfassendem Predigtwerk. Der Vf. wählt

hier einen systematischen Zugriff auf das disparate Material, der in Parallelität zu der Systematik von „De docta ignorantia", aber auch zu „De pace fidei" und „De visione dei" steht. Zuerst wird auch hier die Erkennbarkeit der Glaubensmysterien der Trinität und der Menschwerdung durch die Vernunft thematisiert. Weiterhin untersucht der Vf. die Aussagen der Predigten zur Hypostatischen Union als der Wahrheit der Vernunft und das Wirken der Gnade in der Natur. Abschließend werden dann die Aussagen zum Glauben, über den Zusammenhang von Glaube und Vernunft, die Einheit der theologischen Tugenden, den Glauben als Selbstvertrauen der Vernunft und den Glauben Jesu zusammengestellt. Sie bringen noch einmal eine Bestätigung und Vertiefung dessen, was der Vf. bereits aus den systematischen Werken über den Glauben bei Nikolaus von Cues herausgearbeitet hatte.

Mit diesem Untersuchungsprogramm ist es dem Vf. gelungen, den zentralen methodischen Gesichtspunkt der Einheit von Glaube und Vernunft, der freilich auch sonst in mehreren Arbeiten zu Nikolaus von Cues Gegenstand ist, nun von seiten des Glaubens her zu thematisieren. Innovativ ist dabei insbesondere auch die Auswertung der anderen Schriften über „De docta ignorantia" hinaus, um zu einer vollständigen und abgerundeten Darstellung des Begriffs des Glaubens bei Nikolaus von Cues zu kommen. Aufschlußreich und für das Verständnis des spezifischen Denkens des Cusaners sind dabei immer wieder die begleitenden Vergleiche mit den anderen großen Theologen des Mittelalters. Die Arbeit stellt damit eine wichtige Informationsquelle für die Philosophie- und Dogmengeschichte dar. Andererseits läßt sich fragen, ob der Ertrag aus den im zweiten und dritten Hauptteil behandelten übrigen Schriften und Predigten wirklich so groß und originell ist, daß er noch einmal zwei parallel zu De docta ignorantia angelegte Durchgänge rechtfertigt. Eine Entwicklung des Denkens des Cusaners zeichnet sich nämlich nicht ab. Wäre es dann nicht ausreichend gewesen, anhand der systematischen Gliederung von „De docta ignorantia" sofort alle Schriften des Cusaners mit einzubeziehen?

Würzburg Stephan Ernst

Dogmatik

Krötke, Wolf: **Gottes Klarheiten**. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften". – Tübingen: Mohr Siebeck 2001, XI 314 S., brosch. € 39,00 ISBN: 3–16–147582–8

Das Ziel dieses Buches teilt der Berliner Theologe Wolf Krötke bereits im Vorwort mit. Es ist das Anliegen, „die Lehre von den Eigenschaften Gottes auf das Zentrum der biblischen Rede von Gott zurückzuführen und für die Aufgabe fruchtbar zu machen, die sich der Verantwortung des Redens von Gott heute theologisch und praktisch stellen" (VII).

Die Untersuchung geht in neun Schritten (= neun Kapitel) vor. Richtig beschreibt er in *Kapitel 1* die aktuelle Situation hinsichtlich des Redens von Gott in der Gegenwart: Wie kann man von den Eigenschaften, d. h. von Näherbestimmungen Gottes reden, wenn gar kein Einverständnis darüber besteht, welche Wirklichkeit man „Gott" nennen soll? Da aber Gott vor allem in jenen Konkretionen, die die Eigenschaften Gottes aussprechen, im Leben der Menschen bedeutsam wird, dürfen Theologie und Verkündigung auf dieses Reden nicht verzichten. Im Wesentlichen befaßt sich Krötke einleitend noch mit einigen bekannten Problemen, wie sie sich etwa aus der theologia „naturales" ergeben bzw. aus der Analogielehre. Besonders nimmt er Bezug auf die Analogielehre von Karl Barth. In *Kapitel 2* skizziert er die Problematik aus der Geschichte (Gregor von Nyssa, Dionysios Areopagita, M. Luther – in einem eigenen Unterkapitel Thomas v. Aquin (als Beispiel für eine „metaphysische Lehre" von den Eigenschaften Gottes. Neuere protestantische Autoren haben Auswege aus dem metaphysischen Ansatz gesucht: *Kapitel 3*: Anthropologisch (F. Schleiermacher u. a.), aus dem Liebeswillen Gottes (H. Cremer) usw. In *Kapitel 4* stellt der Vf. (unter Rückgriff auf H. U. v. Balthasar) Gottes Eigenschaften als Ereignis der δοξα Gottes vor. Gottes Sein ist in seiner Wahrheit, die sich im Christusereignis der Welt darstellt. In *Kapitel 6* widmet der Autor sich der Rede von der „Liebe" Gottes: Die Liebe Gottes ist nicht ein allgemeines Einheitsprinzip der Liebe Gottes, sie ist vielmehr jene Konkretion der Klarheit Gottes, die „einprägt, daß sich Gott im Ereignis seines Wirklichseins Menschen vertraut macht" (165). Die Nächstenliebe ist „Folge der Erfahrung Gottes im Leben der Glaubenden" (165). Die Liebe Gottes zeigt sich v. a. „im Gleichnis des Menschseins Jesu" (171ff). *Kapitel 7* problematisiert die Macht Gottes, *Kapitel 8* die Ewigkeit Gottes.

In einer Art Ausblick („Schlußbemerkung") werden die Eigenschaften Gottes nochmals als Ermutigung zur konkreten Gottesrede thematisiert, womit der Anschluß an das Vorwort gegeben ist.

Diese gründliche dogmatische Studie füllt einen „weißen Fleck" in der Dogmatik der Gegenwart aus. Sie bietet eine Fülle von Einzeluntersuchungen, inhaltlich und an Impulsen viel mehr, als man in einer kurzen Rezension wiedergeben kann. Für künftige Entfaltungen der Gotteslehre bzw. Aspekte aus ihr setzt das Werk Maßstäbe und zeigt, wie lebensrelevant Dogmatik sein kann (und muß).

Münster Harald Wagner

Ökumene

Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque, hg. v. Alfred Stirnemann / Gerhard Wilflinger. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1998. 236 S. (Pro Oriente, 21), pb. € 21,50 ISBN: 3–7022–2170–0

1995 wurde „in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen" eine „Klarstellung" über „Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes" veröffentlicht, die eine ganz erstaunliche Neuorientierung der römisch-katholischen Kirche in der seit mehr als einem Jahrtausend zwischen der östlichen und der westlichen Kirche strittigen Frage des Filioque dokumentiert. Rom akzeptiert jetzt den griechischen Ursprungstext des Nicäno-Constantinopolitanums (NC), der bisher neben der lateinischen Fassung allenfalls geduldet worden war, als verbindliche Form des Glaubensbekenntnisses und unterstreicht die grundlegende Bedeutung der Monoprinzipialität des Vaters für das Verständnis von Gottes trinitarischem Sein. Zugleich freilich behauptet das Dokument in seinem zweiten Teil unter Berufung auf einen unterschiedlichen Bedeutungsgehalt des griechischen *ekporeuesthai* und des lateinischen *procedere*, daß die griechische Formel *ekoporeuomenon ek tou Patros* und die lateinische Formel *qui procedit ex Patre Filioque* miteinander kompatibel seien. Letztere sei keine Aussage über innergöttliche Ursprungsverhältnisse, sondern nur Ausdruck für die Konsubstanzialität von Vater, Sohn und Geist; dem lateinischen *procedere* entspreche im Griechischen nicht *ekporeuesthai*, sondern *proiënai*. Insofern ist das lateinische „Große Credo" streng genommen auch keine Übersetzung des griechischen NC, sondern hat den Status eines eigenständigen regionalen Glaubenssymbols der Westkirche mit einer langen und ehrwürdigen Tradition, und diese Tradition rechtfertigt es, daß in der Messe weiterhin die lateinische, natürlich filioquistische Form resp. deren landessprachliche Äquivalente verwendet werden.

Auf Anregung von Christoph Kardinal Schönborn veranstaltete die Stiftung Pro Oriente 1998 in Wien eine internationale ökumenische Tagung mit hochrangigen Experten, die sich mit der Frage befaßte: „Könnte das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes zum Anlaß einer allgemeinen ökumenischen Klärung werden?" Der anzuzeigende Bd dokumentiert die Vorträge und Diskussionen dieser Tagung.

Auf ein Geleitwort des Kardinals, eine Zusammenfassung des „wissenschaftliche(n) Ertrag(s) der Studientagung" durch Hans-Joachim Schulz und den Abdruck des Dokuments folgen zunächst zwei römisch-katholische Beiträge: Hans-Joachim Schulz (Würzburg) begrüßt die Anerkennung des griechischen Ursprungstextes, kritisiert aber als „Mißgriff", daß das Dokument positiv „auf die Synoden von 1215 und 1274" und mittelbar auf das Florentinum (1438/39) Bezug nehme, in denen die Anliegen des Ostens nicht angemessen gewürdigt worden seien (47). Das Filioque sei zwar nicht häretisch, aber doch eine wegen seiner „sprachliche(n) Formelhaftigkeit (...) weniger glückliche Nebenlinie abendländischer Bekenntnisbildung" (48), die jedoch im Westen dominant geworden sei. Mit Recht mahnt Schulz eine „sauber strukturierte Kriteriologie" (50) für die Übertragung heilsökonomischer Relationen in die immanente Trinität an. Ebenso wie Schulz plädiert auch Wacław Hryniewicz (Lublin) dafür, in der Liturgie zur filioque-freien Fassung zurückzukehren (bemerkenswert übrigens sein Hinweis, daß im Gegensatz zur Aussage des römischen Dokuments in mit Rom unierten griechisch-katholischen Kirchen durchaus filioquistische Fassungen des griechischen NC Verwendung finden; vgl. 58). Trinitätstheologisch hält er eine Annäherung der Traditionen für möglich, ohne daß freilich eine „unkritische Synthese" das Ziel sein könne (68).

Auch der Lutheraner Ulrich Kühn (Leipzig) und der Reformierte Ulrich Körtner (Wien) sprechen sich für einen liturgischen Verzicht auf das Filioque in ihren Kirchen aus. Kühn hält allerdings unter Berufung auf das Nebeneinander von griechischem und lateinischem Text des NC in den Lutherischen

Bekenntnisschriften (der griechische Text ist freilich erst in der Ausgabe von 1930 gleichsam als historische Anmerkung beigefügt!) ein liturgisches Nebeneinander beider Formen für vertretbar (vgl. 79). Im übrigen will er berechtigte Motive, die die Reformatoren das Filioque übernehmen ließen, gewahrt wissen, namentlich die Vermeidung eines christologischen Subordinatianismus sowie „das Interesse, die geschichtliche Sendung des Geistes durch den Sohn innertrinitarisch zu verankern" (75). Wenn er indes die Unterscheidung von *ekporeuesthai* und *proiënai* als eine zwischen immanentem „Ausgehen" und „heilsgeschichtliche(m) ‚hervorgehen'" deutet (78), scheint er das römische Dokument mißzuverstehen, das von einem *ewigen proiënai* des Geistes aus Vater und Sohn spricht. Nach Körtner wiederum ist die „theologische Differenz" der Reformatoren zum Osten in der Filioque-Frage „keineswegs akzidentell, sondern strukturell" (81). Allerdings unterschieden Calvin ebenso wie im 20. Jh. Barth und Moltmann zwischen theologischer „Sache" und „interpretierender Begrifflichkeit" (88). Dies ermöglicht es, „das westliche Filioque ebenso wie das orthodoxe *ek mónou toû patrós* (als) sekundäre Interpretationen" anzusehen, die *beide* zu „Verkürzungen des Lehrgehaltes des altkirchlichen Bekenntnisses" führten (89). In einem eigenen Interpretationsansatz legt Körtner den Gedanken vom Geist als Liebe so aus, daß diese als „Liebe des Anderen als des Anderen (...) dem Sohn ebenso wesentlich wie dem Vater ist" (93). Ursprünglich geht sie vom Vater aus (i. S. v. *ekporeusis*), findet ihre „Erfüllung und Vollkommenheit" aber nur in der „Erwiderung" durch den Sohn, „die ihrerseits nur als Freiheit wirkliche Liebe ist" (93). „Insofern hat die vollkommene, erfüllte Liebe auch im Sohn ihren Ursprung"; dieser „kommunikative Aspekt des Geistes" könne als „sein *proiénai*" bezeichnet werden (ebd).

Auffallend kritisch beurteilt der Altkatholik Herwig Aldenhoven (Bern) das römische Dokument. Die anerkennenswerten (von den Altkatholiken freilich schon seit langem gelehrten) positiven Ansätze seien nicht konsequent durchgehalten; außerdem bleibe Rom auf die mittelalterliche Systematisierung des Augustinismus fixiert, statt in der westlichen Tradition durchaus vorhandene alternative Zugänge zu berücksichtigen, die teils schon bei Augustinus selbst, teils in der voraugustinischen Theologie zu finden seien.

Ungewöhnlich ist die Beteiligung eines Vertreters der *altorientalischen* Tradition. Der armenisch-apostolische Erzbischof Mesrob K. Krikorian (Wien) betont zwar, der Filioque-Zusatz sei „nicht nur eine Ergänzung bzw. Veränderung des Glaubensbekenntnisses der allgemeinen Kirche (...), sondern auch eine gefährliche Aussage oder Formulierung (...), die zu Fehlinterpretationen und Irrlehren führen könnte" (125). Andererseits macht er darauf aufmerksam, daß in seiner Kirche eine traditionellerweise auf Epiphanius zurückgeführte, mit dem NC nicht identische „Fassung des nizänischen Glaubensbekenntnisses" gebräuchlich sei, in der der Hervorgang des Geistes aus dem Vater gar nicht erwähnt wird (vgl. 127f). Die Filioque-Kritik kann sich also nicht auf den formalen, sondern nur auf den inhaltlichen Aspekt beziehen. Vermutlich deshalb erscheint ihm die im römischen Dokument erklärte Bereitschaft, das Filioque im Sinne des NC von 381 zu interpretieren, als hinreichend.

Auch die Vertreter der orthodoxen Kirchen begrüßen einhellig die römische Anerkennung des griechischen Ursprungstextes des NC und würdigen den Versuch, das Filioque von der väterlichen Monoprinzipialität her zu interpretieren. Metropolit Ioannis Zizioulas von Pergamon hält freilich die augustinische Formel vom Hervorgang des Geistes *principaliter a Patre* für weiterer Präzisierung bedürftig. „Wenn die römisch-katholische Theologie in der Lage wäre, zuzugeben, daß der Sohn keinesfalls eine ‚Ursache' (*aítion*) für den Ausgang des Geistes darstellt, würde das die beiden Traditionen im Hinblick auf das Filioque einander viel näher bringen." (143). Als besonders strittig erklärt Zizioulas die Frage der „Unterscheidung zwischen der immanenten und der heilsökonomischen Dreifaltigkeit" (147); im Gegensatz zu einem breiten Konsens neuerer westlicher Trinitätstheologie lehnt er es ab, die heilsökonomischen Beziehungen der göttlichen Personen „in das ewige Leben Gottes" einzutragen (ebd.). Daniel Ciobotea, rumänisch-orthodoxer Metropolit der Moldau und der Bukowina, äußert sich skeptisch über den Versuch, „die Filioque-Doktrin mit dem Ökumenischen Glaubensbekenntnis in Einklang zu bringen" (159), hält aber für möglich, „daß die Konvergenz oder gar ein Konsens über die Formel ‚Der Heilige Geist geht vom Vater aus und ruht auf dem Sohn' erreicht werden kann" (ebd.). Der bulgarisch-orthodoxe Theologe Totju Koev sucht den „Unterschied zwischen dem ewigen Ausgang vom Vater und Seiner zeitweiligen Sendung in die Welt vom Vater durch den Sohn" aus dem Johannesevangelium zu erweisen (vgl. 167f) und versteht *ekpóreusis* als aktivisch-freies „sich auf den Weg machen" (169) des Geistes im Unterschied zum passiven *proiënai*.

Die ausführlich protokollierten Diskussionen vertiefen einige Aspekte, offenbaren aber auch bleibende Verständnisschwierigkeiten und Differenzen. So wird deutlich, daß es eine der innerwestlichen kritischen Revision der eigenen trinitätstheologischen Tradition entsprechende innerorthodoxe Selbstkritik nicht gibt (vgl. 176f). Viele Beiträge kreisen um die in der Tat entscheidende Frage des Verhältnisses von immanenter und ökonomischer Trinität. Bemerkens- und beherzigenswert ist die scharf vorgetragene Forderung des Reformierten Alaisdair Heron, die westliche Tradition der Trinitätstheologie nicht als „billige Karikatur" darzustellen (207) und sich so die Kritik daran allzu leicht zu machen.

Das Buch endet mit einem noch auf der Tagung verabschiedeten „Bericht" (217–221), der nach einer Würdigung positiver Aspekte „grundsätzliche Schwierigkeiten" benennt und in „Empfehlungen" mündet. Ob die in der „Klarstellung" artikulierte Überzeugung von der Komplementarität der westlichen und der östlichen Tradition wirklich tragfähig ist, wird offen gelassen. Bedauert wird das Fehlen einer selbstkritischen Bemerkung über die einseitige Veränderung des Bekenntniswortlauts und über dessen kirchenpolitische Instrumentalisierung. Gefordert wird schließlich die Konsequenz, auch liturgisch zur Ursprungsfassung zurückzukehren.

Der Bd bietet eine anregende Momentaufnahme der gegenwärtigen Diskussion um das Filioque. Gut erkennbar werden die Fortschritte, die die römische „Klarstellung" zweifellos gebracht hat, aber auch deren Unklarheiten und Grenzen. Als Einführung in die Materie dürfte er sich freilich schon wegen seiner Anlage kaum eignen. Sein besonderer Reiz liegt in dem multiperspektivischen Zugang. In dieser Hinsicht ist er der mittlerweile fast zum Klassiker avancierten Dokumentation der Faith-and-Order-Tagungen von Klingenthal 1978/79 zu vergleichen (Lukas Vischer [Hg.], Geist Gottes – Geist Christi, Frankfurt/M. 1981), deren Beiträge freilich durchweg grundlegenderen Charakter haben. Mittlerweile ist neben meiner eigenen historisch-systematischen Rekonstruktion (Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems, Göttingen 2001) auch Peter Gemeinhardts quellengesättigte Geschichte der „Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter" (Berlin / New York 2002) erschienen, die u. a. deutlich macht, daß von einer bewußt antigriechischen einseitigen „Einfügung" des Filioque in einen bereits als sakrosankt anerkannten Bekenntniswortlaut nicht die Rede sein kann. Die ohne Zweifel höchst elegante Argumentation der römischen „Klarstellung" mit der Bedeutungsdifferenz zwischen *ekporeúesthai* und *procedere* ist damit freilich kaum historisch legitimiert; jedenfalls fiel weit über tausend Jahre niemandem auf, daß es sich beim lateinischen „Großen Credo" nicht um eine Übersetzung des griechischen NC handeln sollte. Zu fragen bleibt auch, wie die römische Kirche mit den klaren trinitätstheologischen Vorgaben der Konzilien von 1215 (vgl. DH 800), 1274 (vgl. DH 850) und 1438/39 (vgl. DH 1300–1302) umzugehen gedenkt, die doch in einer gewissen Spannung stehen zu den in der „Klarstellung" vorgetragenen Argumenten. Die „Klarstellung" erzeugt mithin zugleich neue Unklarheiten, die der weiteren Diskussion bedürfen.

Der sehr bald nach der Tagung erschienene Bd ist nicht immer ganz sorgfältig ediert. So sind etliche Namen falsch geschrieben (z. B. „Dietzmann" statt Lietzmann). Besonders hart trifft es in dieser Hinsicht den lutherischen Kirchenhistoriker Reinhard Staats: Nicht nur wird er konsequent „Straats" genannt; auf der Unterschrift einer der abgebildeten Fotografien wird er vielmehr auch mit dem reformierten Systematiker Alaisdair Heron verwechselt. Ausdrücklich zurücknehmen muß ich indes meinen Vorwurf (vgl. Filioque, a.a.O., 543, Anm. 105), einer meiner Diskussionsbeiträge sei auf S. 202 falsch wiedergegeben. Daß man gelegentlich die eigenen Worte nicht mehr versteht, ist freilich noch einmal ein (in diesem Fall für den Rez.en schmerzlicher) Hinweis auf die Komplexität der Materie.

Augsburg Bernd Oberdorfer

Sozialwissenschaften

Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte, hg. v. Herfried Münkler / Marcus Llanque. – Baden-Baden: Nomos 1999. 428 S., kt € 56,00 ISBN: 3–7890–5895–5

Sammelbände herauszugeben, die sich programmatisch einem philosophischen Großbegriff widmen wollen und dies im Titel auch selbstbewußt ankündigen, ist keine ungefährliche Sache. Denn sie verleiten die Rez.en dazu, zunächst einmal genüßlich die Fehlanzeigen und Auslassungen des Buches aufzuspießen; und dies dürfte um so leichter gelingen, je umfangreicher das angekündigte Großthema ist. In der Tat muß ein Bd über ‚Konzeptionen der Gerechtigkeit' geradezu zwangsläufig zahlreiche Lücken aufweisen, zumal dann, wenn er sich nicht auf die aktuellen Debattenlagen der Gegenwart beschränkt, sondern darüber hinaus auch die Ideengeschichte berücksichtigen und sogar einen ‚Kulturvergleich' vornehmen will.

Wer diesen Bd also zunächst nach Fehlanzeigen durchsucht, wird leicht fündig. Zu John Rawls etwa, der als der wichtigste Gerechtigkeitstheoretiker des 20. Jh.s gelten kann, findet sich überraschenderweise kein eigenes Kap.; auch andere aktuelle Theoretiker sozialer Gerechtigkeit – um hier beim 20. Jh. zu bleiben – fehlen, etwa Martha Nussbaum, Bruce Ackermann, Thomas Nagel und Philippe van Parijs, nicht aber Ronald Dworkin, dessen Konzept egalitärer Verteilungsgerechtigkeit *Bernd Ladwig* in einem instruktiven Beitrag weiterentwickelt. Auch die gegenwärtig so einflußreichen *libertarians* mit ihren sozialstaatskritischen Gerechtigkeitskonzeptionen im Gefolge von Hayeks, etwa (der frühe) Robert Nozick oder James M. Buchanan, kommen nicht zur Sprache, obwohl die Hg. gleich im Vorwort die „Ökonomisierung des Gerechtigkeitsbegriffs" und deren „rechenhafte Rationalität" (9) beklagen. Ebenfalls fehlt die Diskus-

sion um Fragen internationaler Gerechtigkeit, wie sie etwa von so unterschiedlich agierenden Wissenschaftlern wie Thomas Pogge und Amartya Sen vorangetrieben wird; und auch die Ergebnisse der feministischen Theoriedebatte zur Gerechtigkeit bleiben nahezu vollständig ausgeblendet. Dafür finden sich eigene, zum überwiegenden Teil hoch elaborierte Beiträge zu Theoretikern der politischen Ideengeschichte, die man in diesem Bd eigentlich nicht erwartet hätte, da sie sich nur indirekt mit dem Gerechtigkeitsthema beschäftigt haben, wie die jeweiligen Vf. dieser Beiträge auch ehrlich zugestehen. Zu nennen wären hier etwa Texte zu Hans Kelsen (*Marcus Llanque*) oder Alexandre Kojève (*Sabine Grunwald*), aber auch zu Karl Marx, dem gleich zwei luzide Beiträge (von *Walter Euchner* und *Harald Bluhm*) gewidmet sind; und dies, obwohl Marx selbst bekanntlich stets heftig dagegen polemisierte, sich auf abstrakte Begriffe wie Gerechtigkeit zu berufen, die ihm lediglich als ‚philanthropische Schwärmereien' galten. Dennoch läßt sich in vielen Beiträgen dieses Bdes gerade auch dort, wo sich das Gerechtigkeitsthema nicht unmittelbar aufdrängt, manch wertvoller Schatz heben. Dem eiligen Leser sei deshalb geraten, einzelne Kap. nicht vorschnell zu überschlagen.

Der erste – und zugleich auch schwächste – Abschnitt dieses Bdes, dessen Beiträge zum größten Teil aus einer Tagung der Sektion ‚Politische Theorie und Ideengeschichte' der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft hervorgegangen sind, wendet sich der ‚Gerechtigkeit im Kulturvergleich' (23–53) zu. Er umfaßt lediglich drei Beiträge, und zwar zu ‚Gerechtigkeitsvorstellungen im konfuzianischen Denken', zur ‚Gerechtigkeitsvorstellung der jüdischen Prophetie' (beide von *Peter Weber-Schäfer*) und zur ‚japanischen Perspektive' auf Gemeinwohl und Gerechtigkeit (*Shingo Shimada*). Das erklärte Ziel dieses Abschnitts, zur „Wiederentdeckung der kulturalistischen Voraussetzungen des Westens" (16) beizutragen und dadurch das Bewußtsein für die Kontextualität der abendländischen Gerechtigkeitsdiskurse zu schärfen, wird kaum erreicht, zumal man ‚die jüdische Prophetie' (Weber-Schäfer benutzt hier nur Literatur aus den 50er und 60er Jahren!) zur westlichen Tradition wird zählen dürfen und der Beitrag über das konfuzianische Denken am Ende auch noch bei Aristoteles landet.

Der Abschnitt über ‚Gerechtigkeit in der Ideengeschichte' (57–260) ist dagegen sehr gehaltvoll. Er beginnt mit einer prägnanten Beschreibung der klassisch-griechischen Konzeption von Gerechtigkeit als kosmischer Wohlgeordnetheit bei Platon und Aristoteles (*Alexander Demandt*), kontrastiert diese mit der ‚Juridifizierung' des Gerechtigkeitsproblems im von Europa späterhin rezipierten römischen Privatrecht (*Tomasz Giaro*) und führt dann über die Gerechtigkeitsvorstellungen in den ‚Fürstenspiegeln' der Frühen Neuzeit (*Hans-Otto Mühleisen*) und den protestantischen Kirchenordnungen der Reformationszeit (*Hans Grünberger*) stimmig zur europäischen Aufklärung. Hier wird v. a. der Schottischen Moralphilosophie in der Form von zwei ausführlichen Beiträgen besondere Aufmerksamkeit gezollt. *Raimund Ottow* diskutiert das moderne, insbesondere von Adam Smith formulierte Gerechtigkeitskonzept des marktorientierten Äquivalententausches. Dieses neue, minimalistische Gerechtigkeitskonzept, dem man schon ‚by sitting still and doing nothing' (Smith, Theory of moral sentiments) genügen kann, sei in der Sicht der schottischen Aufklärer aber bleibend „auf die Fundierung in gesellschaftlicher Sittlichkeit angewiesen" (135). Vor diesem Hintergrund läßt sich für Ottow „im Ablauf der schottischen Aufklärung (...) nachvollziehen, wie die Besorgnis über die expansiven Tendenzen der ökonomischen Logik des Marktes wächst, die nicht nur die individuelle Moralfähigkeit angreift, sondern auch die notwendige Superiorität der Politik als ‚Clearing'-Stelle der Ermittlung des Gemeinwohls und als genuiner gesellschaftlicher Steuerungssektor" (ebd). *Matthias Bohlender* sekundiert dann mit dem Hinweis, daß die von den schottischen Denkern entwickelte staatskritische Konzeption der *civil society* zwar den paternalistisch-wohlmeinenden Allzuständigkeitsstaat der merkantilistischen Tradition überwinden und ihm die Grenzen seines Wissens und Könnens aufzeigen wollte. Damit habe sie aber gerade nicht darauf gezielt, „die *Regierung* und Regulierung des sozialen Raumes abzuschaffen, sondern sie effektiver und letztlich intensiver zu gestalten" (169) – und zwar nicht zuletzt mit Blick auf die soziomoralische Leistungsfähigkeit von Religionsgemeinschaften, Schulen, Parlamenten und den damals überall aufblühenden ‚privaten' Wohlfahrts- und Wohltätigkeitsgesellschaften.

Der letzte Abschnitt handelt schließlich von ‚Gerechtigkeit in der modernen Debatte' (263–424). U. a. thematisiert *Walter Reese-Schäfer* hier ‚postmoderne Gerechtigkeitsdiskurse im Spannungsfeld von Universalismus und Kulturrelativismus', verliert sein anspruchsvolles Thema aber schon bald aus dem Blick und begnügt sich mit einigen problemeröffnenden Erörterungen, in denen sich viele postmoderne Gerechtigkeitstheoretiker aber nicht hinreichend wiederfinden dürften. *Horst Hegmann* wartet im Anschluß an die seit einiger Zeit geläufigen *rational-choice*-Konzeptionen mit der selbstbewußten ökonomistischen These auf: „Was eine universalistische Ethik leisten soll, nämlich Menschen mit ganz unterschiedlichem kulturellen Hintergrund ein friedliches Zusammenleben zu ermöglichen, kann ein auf ökonomischen Nützlichkeitserwägungen basierender Sozialvertrag besser." Allerdings fehlt hier, wie für *rational choice*-Ansätze leider insgesamt kennzeichnend, jede Reflexion über die Frage, warum sich denn das in der Theorie angeblich so schlagende Konzept so hartnäckig weigert, auch in der politischen Alltagspraxis entsprechend zu funktionieren. In zwei weiteren Beiträgen werden Gefühle und Intuitionen von Ungerechtigkeit im Hinblick auf die Frage thematisiert, ob sie notwendigerweise konkret, kontextuell und relativ sind oder auch universalistische Begründungsleistungen übernehmen können. *Alexander Thumfart* beschäftigt sich vor diesem Hintergrund mit Michael Walzers Idee der *spheres of justice* und Richard Rortys pragmatistischem Konzept eines universellen Mitgefühls; und *Beate Rössler* greift Judith Shklars Rede vom ‚Sinn für Ungerechtigkeit' auf und fragt nach den ‚Grenzen von Gerechtigkeit im liberaldemokratischen Rechtsstaat'. Dabei geht sie von der Erfahrung aus, daß im Hinblick auf Fragen von Unrecht und Unglück „auch bei spezifisch rechtsstaatlichen Formen von Gerechtigkeit, wie ausgewogen und fair sie auch scheinen mögen, Gefühle von Ungerechtigkeit bestehen bleiben können, und zwar berechtigte ebenso wie unberechtigte" (348). Die in der politischen Theorie bisher allzu sehr vernachlässigte Thematisierung von konkreten Erfahrungen der Ungerechtigkeit kann und soll dabei das Bewußtsein dafür schärfen, daß dem liberalen Rechtsstaat auch die Aufgabe zufällt, all das auszugleichen, „was nicht einfach Unglück ist, sondern Unrecht" (363). Auf dieser Linie noch nicht hinreichend ausgeschöpfter Ungerechtigkeitssensibilitäten und Entschädigungspflichten eines umverteilenden Rechtsstaates bewegt sich dann auch der Beitrag von *Bernd Ladwig*, der im Anschluß an Ronald Dworkin die egalitaristische Idee der Verteilungsgerechtigkeit als ‚erweiterte Chancengerechtigkeit' ausbuchstabiert. Als deren Bedingung gilt ihm, „daß alle Menschen über gleichwertige Bündel derjenigen Ressourcen verfügen, die für die Führung eines selbstbestimmten und für die Subjekte wertvollen Lebens erforderlich sind" (368).

Besonders hervorheben möchte ich zum Abschluß den Beitrag von Krause/Malowitz und den Text von Hartmut Rosa. *Skadi Krause* und *Karsten Malowitz* setzen sich auf hohem Differenzierungsniveau mit der Habermasschen Theoriekonzeption und der aus ihrer Sicht „einseitig rationalitätstheoretische(n) Orientierung des Projekts der Diskursethik" (278) auseinander. Universale Geltungsansprüche, die bekanntlich das Herzstück der Habermasschen Moraltheorie bilden, sind für Krause und Malowitz ‚hölzerne Eisen' – und die Vf. fragen nicht zu Unrecht: „Warum sollen moralische Gefühle wie Kränkung oder Empörung nur dann einen nicht-reduzierten Sinn haben, wenn derjenige, der sie empfindet, den Anspruch erhebt, die von ihm erlittene Verletzung seiner Integrität ließe sich potentiell gegenüber *jedermann* als eine solche begründen?" (298) Moraltheorie und politische Theorie hätten es nun einmal nicht mit abstrakten Individuen und ‚rational motivierten Einverständnissen', „sondern mit Bürgern, Kriegsdienstverweigerern, Franzosen, Behinderten, Steuerzahlern, Deutschen, Schwulen, Akademikern, Serben, Genossen, Müttern, Gläubigen etc. zu tun" (299). Deshalb erweise sich die Legitimität eines demokratischen Gemeinwesens auch „weit eher in der gemeinsamen Ausübung sozialer Praktiken und dem gemeinsamen Streit über diese, als in einem kognitiv anspruchsvollen Verfassungspatriotismus" (294f). Ihre scharfe Abschlußthese, daß der „hartnäckig verteidigte Begriff universaler moralischer Gerechtigkeit ... ein Phantom – vielleicht *das* moralphilosophische Phantom der Moderne schlechthin" (302) sei, verdient auf jeden Fall erhöhte Beachtung, auch dann, wenn sie die Probleme der Moraltheorie nicht löst, sondern verschärft. Denn man wüßte am Ende doch gerne, woran sich eine hochgradig plural und konfliktiv angelegte Massengesellschaft in ihrer Suche nach verbindlichen und allgemein für ‚gut' und ‚richtig' erachteten Grundlagen ihres politisch-moralischen Zusammenlebens jenseits solcher ‚Phantome' orientieren könnte.

Hartmut Rosa verdient mit seinem abschließenden Text zur ‚moralischen Landkarte der Gerechtigkeit' deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil er deutlich auf den prekären Status akademischer Gerechtigkeitsdiskurse hinweist, die für ihn heute „etwas geradezu Gespenstisches" (395) haben. Sie erscheinen ihm wie einzelne Leuchttürme, die einander aus der Ferne ihre Signale zufunken, während dazwischen „die See des sozioökonomischen Wandels immer rauher wird und das unter dem Banner von Solidarität und Gerechtigkeit segelnde Schifflein des Sozialstaates vollkommen zu verschlingen droht" (ebd). Wichtiger als immer neue, säuberlich ausgefeilte deontologische Begründungsstrategien für Verteilungsgerechtigkeit, die zwar intellektuell zu glänzen vermögen, aber nicht in der Lage sind, „gesellschaftliche Energien gegen die sog. ‚systemischen' oder funktionalen Zwänge des kapitalistischen Wirtschaftssystems zu mobilisieren" (397), sei deshalb die Frage, welchen gesellschaftlichen Ort politisch-praktische Gerechtigkeitsdiskurse in modernen Gesellschaften überhaupt haben können. Anknüpfend an Charles Taylors Rede vom *horizon of significance*, vor dessen Hintergrund sich vergesellschaftete Individuen konkrete Entwürfe ihres privaten und gemeinschaftlichen Lebens geben, plädiert Rosa für eine Repolitisierung der gängigen Gerechtigkeitsdiskurse, die er im Rahmen der für jedermann relevanten Grundfrage, ‚in welcher Gesellschaft er eigentlich leben möchte', reformulieren will. Eine solche demokratietheo-

retische Einbettung der Gerechtigkeitsdiskurse könnte dann auch die vereinsamten Leuchttürme wieder ins Spiel bringen, denn sie sind gerade für Schiffe auf stürmischer See unverzichtbar, die sich nicht hilflos und resigniert dem widrigen Gang der Wellen überlassen wollen.

Münster Hermann-Josef Große Kracht

Körtner, Ulrich H. J.: **Evangelische Sozialethik.** Grundlagen und Themenfelder. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 360 S. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher, 2107), kt € 18,90 ISBN: 3–525–03287–0 (Vandenhoeck & Ruprecht) / 3–8252–2107–5 (UTB)

„Dieses Lehrbuch (...)" – Die Selbstbezeichnung, mit der Ulrich Körtner seine Sozialethik einleitet, klingt überraschend und anspruchsvoll. Doch nach der Lektüre der zwölf Kap. mit zahlreichen weiterführenden Literaturhinweisen, einem 15seitigen Glossar und einem 17seitigen Register empfinde ich Dank und Anerkennung dafür, daß die geweckten Erwartungen nicht enttäuscht worden sind.

Der erste Teil (31–137) vermittelt einen Überblick über die Grundlagenprobleme und die Vorgehensweise einer evangelischen Sozialethik. Im 1. Kap. (33–64) verortet K. die Ethik als Theorie der Moral handlungstheoretisch, nimmt die katholische Soziallehre, die Befreiungstheologie sowie die feministische Theologie in den Blick und schließt die eigene sozialethische Reflexion an die sozialwissenschaftliche Forschung, beispielsweise E. Wolfs Theorie der Institutionalität und N. Luhmanns Theorie sozialer Systeme, an. Im 2. Kap. (65–79) wird der Verantwortungsbegriff als Schlüsselwort der ethischen Diskussion der Gegenwart erläutert. Ob er als ethisches Grundprinzip tragfähig ist, hält K. für strittig, solange moralische und außermoralische Konnotationen ineinanderfließen und die Komplexität moderner Gesellschaften eine eindeutige Zurechnung von Entscheidungen und Handlungsfolgen erschwert. Erst wenn ein moralisches Subjekt, das Verantwortung wahrzunehmen imstande ist, eine religiöse Instanz, die in die Verantwortung ruft, und die Reichweite der Verantwortung bestimmt sind, lassen sich pflichten-, güter- und tugendethische Komponenten in einer theologischen Verantwortungsethik integrieren. Das 3. Kap. (80–97) nimmt Abschied von einer ethischen Begründung, die universale Geltung beanspruchen kann, und bekräftigt die historische Relativität aller Moral und Ethik. K. hält in den pluralen Gesellschaften von heute die Verständigung über eine allgemein verbindliche Ethik nicht mehr für möglich, weil bisher gemeinsam geteilte Überzeugungen bestritten werden, gut begründete Normen einander widersprechen und unterschiedliche Gruppen nicht erst über Handlungsnormen, sondern bereits über die Analyse von Sachverhalten streiten. Eine theologische Überbietung, die ethische Konflikte beilegen und zwischen konfligierenden Ethiken vermitteln könnte, etwa der Gehorsam gegen Gottes Gebote, das christologische Bekenntnis oder ein religiöses Weltethos mag zwar universale Geltungsansprüche anmelden, überzeugt aber nur die Anhänger der jeweiligen partikulären Glaubensgemeinschaft. Auch ein universales Ethos wie die „Ehrfurcht vor dem Leben" (A. Schweitzer) oder eine Heuristik der Furcht (H. Jonas) bietet ebensowenig einen Ausweg aus dem ethischen Konflikt, wie die Berufung auf den Gewissensnotstand. Im 4. Kap. (98–113) weist K. die grundlegende Ähnlichkeit zwischen einer philosophischen Verantwortungsethik und der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre nach. Diese beantwortet die offene Frage nach einer Instanz, die berechtigt ist, von den Menschen als geschaffenen Subjekten Rechenschaft für ihr Handeln zu fordern. Der Rechenschaftspflicht des ethischen Subjekts liegt die Gerechtsprechung des Sünders durch den vergebungsbereiten Gott voraus. Dieser stellt die Freiheit und die Verantwortungsfähigkeit des ethischen Subjekts wieder her. Die theologische Rechtfertigungslehre kann einen universalen Geltungsanspruch einlösen, indem sie über die Person Jesu auch eine stellvertretende Verantwortung einbezieht. Sie begründet moralische Verantwortung und begrenzt sie zugleich; sie befreit den vor Gott Gerechtfertigten vom Druck eines ethischen Rigorismus, macht ihn gelassen gegenüber der Herausforderung ethischer Konflikte und kompromißbereit. Das 5. Kap. (114–137) setzt die Suche nach den dogmatischen Voraussetzungen einer theologischen Verantwortungsethik fort und bringt sie zum Abschluß. Nach einem erhellenden Gang durch die Geschichte der biblisch-christlichen Versöhnungstheologie unter Einschluß von Nebenwegen und Sackgassen erkennt K. in der Versöhnungslehre den Anker eines hermeneutischen Zirkels, der den Grund der Rechtfertigungslehre und den allgemeinen Grund einer Ethik des Guten umschließt. Die Versöhnung verklammert die dogmatische und ethische Perspektive. Sie bietet die Chance, jene ethischen Konflikte zu erschließen und zu lösen, die durch die Sündhaftigkeit der Menschen verursacht sind. Aber das Subjekt der Versöhnung, die soziale und kosmische Ausmaße hat, bleibt Gott allein. Er zeigt sich in der stellvertretenden Lebenshingabe Jesu und im eschatologischen Horizont der Gottesherrschaft.

Im 2. Teil (139–326) werden die gewonnenen Einsichten einer theologischen Verantwortungsethik einschließlich der Rechtfertigungslehre als ihres tragenden Grunds mit gewichtigen gesellschaftlichen Handlungsfeldern und derzeit drängenden Problemsegmenten konfrontiert. Eine Scharnierfunktion zwischen den beiden Teilen nimmt das 6. Kap. über die Menschenrechte (141–174) ein. K. begründet deren herausragende Stellung damit, daß sie vorrechtliche moralische Forderungen darstellen, während ihre Bedeutung als kodifizierter Rechtsansprüche umstritten ist. V. a. stellen sie den Zusammenhang zwischen der theologischen Rechtfertigungslehre, die in der Sprache des Rechts und der gerichtlichen Sphäre formuliert ist, und den allgemeinen Normen sozialer Gerechtigkeit in den verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen her. Sie vermitteln zwischen theologischer Ethik und allgemeiner Vernunftethik. Obwohl sie nicht theologisch begründet werden, stehen sie einer theologischen Deutung offen. Obwohl die Kirchen sich der Proklamation der Menschenrechte in der Neuzeit widersetzt haben, gehört das Christentum zu den Wegbereitern des Menschenrechtsdenkens. Offensichtlich läßt sich zwischen dem Evangelium von der freien Gnade Gottes und der Unantastbarkeit der Würde des Menschen eine Entsprechung finden. So bilden die Menschenrechte mehr als die Menschenpflichten einen herausragenden Gegenstand des Dialogs der Weltreligionen. Im 7. Kap. (175–198) finden sich kritische Reflexionen zur derzeitigen friedensethischen Debatte. K. erschließt die religiösen und theologischen Konnotationen des Friedensbegriffs, die jene Spannung zwischen der Mahnung Jesu zur Gewaltlosigkeit, der verhältnismäßigen Gewaltanwendung, um die Sicherheit zu gewährleisten, und des eschatologischen Schalom aufdecken. Eine in internationalen Vereinbarungen und Organisationen verkörperte globale Verantwortung für den Frieden wird der Erwartung, erst der Friede zwischen den Religionen garantiere den Weltfrieden, ebenso vorgezogen wie jener „Kreuzzugsmentalität", die militärische Interventionen befürwortet, um Menschenrechte zu schützen. Das 8. Kap. (198–232) befaßt sich mit Problemen der medizinischen Ethik. In der Anbindung der modernen Medizin an naturwissenschaftliche, technische und ökonomische Leitbilder sieht K. deren strukturelles Defizit vorprogrammiert, sich von den heilenden und leidenden Menschen abgelöst zu haben. Die Menschenrechtskonvention des Europarates zur Biomedizin bildet den Leitfaden seiner Reflexionen u. a. zur somatischen Gentherapie, Keimbahntherapie, zur pränatalen Diagnostik und zur Präimplantationsdiagnostik. Als ethischen Maßstab, der dem Mißbrauch medizinischer Technik wehrt, markiert K. das Menschenrecht auf unversehrtes Leben sowie die Achtung vor der Würde eines als verantwortungsfähig und selbstzwecklich anerkannten Subjekts. Das 9. Kap. über Sexualität und Paarbeziehungen (232–253) greift zwei derzeit heftig diskutierte Fragen der nichtehelichen und der gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften auf. K. belegt anschaulich, wie klärend für ein ethisches Urteil die Unterscheidung zwischen Ehe und Familie, psychosomatischer Sexualität und gesellschaftlichen Geschlechterrollen, sozialgeschichtlich bedingten Lebensformen und der Unbedingtheit des Wortes Gottes ist. Er verteidigt die Selbstzwecklichkeit menschlicher Sexualität, erklärt Ehe und Familie zur exemplarischen, aber nicht einzigen Form des Zusammenlebens von Mann und Frau bzw. von Eltern und Kindern und billigt den Homosexuellen eine Lebensform zu, die es ihnen ermöglicht, eine dauerhafte Paarbeziehung zu leben und ihre Sexualität verantwortlich zu gestalten. Das 10. Kap. (254–276) widmet sich umweltethischen Fragen und scheint die Reichweite der Sozialethik zu überschreiten. Aber K. sieht im Menschen das einzige Subjekt moralischer Urteilsbildung. Folglich reflektiert er den Umgang mit Tieren und Pflanzen anthropozentrisch. Er rechtfertigt die begrenzte Anwendung gentechnischer Verfahren in der Landwirtschaft und bei der Nahrungsmittelproduktion, nicht jedoch die Patentierung von Lebewesen. Als Maßstäbe der Urteilsbildung nennt er u. a. den Schutz des Menschen und seiner Umwelt vor Schäden, die durch gentechnisch veränderte Organismen verursacht werden, die gestufte Freisetzung solcher Organismen unter ständiger und öffentlicher Sicherheitskontrolle, die Verantwortung des Menschen für Tiere und Pflanzen sowie die Eigenwertigkeit des nichtmenschlichen Lebens. Diese darf indessen nicht mit dem Grundsatz der „Unverfügbarkeit des Lebens" verwechselt werden, der die Abhängigkeit des Menschen von der Natur an die Stelle der Abhängigkeit des Menschen von Gott setzt. Den Zugang zum Handlungsfeld der Wirtschaft erschließt K. im 11. Kap. (277–302) über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte. Mit deren ethischer Auslegung stellt er die grundlegenden Wirtschaftsordnungen auf den Prüfstand und skizziert, indem er sich an das Gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland anlehnt, die Konturen einer ökosozialen Marktwirtschaft. Wie das Teilsystem Wirtschaft in eine umfassende gesellschaftliche Kultur einzubetten und wie die Anerkennung der Menschenrechte mit der Suche nach einer kulturellen Identität in Einklang zu bringen ist, wird an der Nahtstelle zum letzten Kap. thematisiert. Das 12. Kap. (303–326) spitzt die ethische Reflexion über die kulturellen und religiösen Grenzen der Ökonomie und der Erwerbsarbeit auf die Arbeitsruhe am Sonntag und den Sinn der menschlichen Arbeit zu. Die unterschiedlichen Deutungsmuster und institutionellen Regelungen sowohl der Arbeit als auch des Sonntags im Verlauf der Geschichte des Christentums bieten K. eine reichhaltige Quelle, um dem beklagten Zeitnotstand einer arbeits- und freizeitwütigen Industriegesellschaft mit kreativen ethischen und theologischen Reflexionen zu begegnen.

Mich beeindrucken die systematische Geschlossenheit, das tragende Konzept, das die allgemeine Vorgehensweise und die kompetenten Urteile im Detail zusammenbindet, sowie die plausible Verknüpfung der sozialethischen Reflexion mit theologischen Begründungen und sozialwissenschaftlichen Analysen. K. kann diese anspruchsvolle Architektur durch eine erstaunliche Integrationsleistung stabilisieren, indem er eine Fülle komplementärer Bausteine zusammenfügt – beispielsweise binnenkirchliche und zivilgesellschaftliche Leitbilder, gesellschaftskritische und ordnungstheoretische Entwürfe, pflichtenethische und güterethische Ansätze, die paulinische Rechtfertigungslehre und das scholastische Lehrstück

vom Concursus divinus, eine biblische Anthropologie und die gesellschaftliche Konstruktion von Anerkennungsverhältnissen, die universale Dimension der Gottesherrschaft und die partikulare Reichweite der Menschenrechte. Körtners Integrationsleistung erreicht ihre höchste Dichte, da er die Ähnlichkeit und Entsprechung zwischen der Menschenrechtsproklamation und der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre behauptet, und da er diese theologische Lehre als Begründung und Begrenzung einer Verantwortungsethik einführt. Das Markenzeichen theologischer Sozialethik und evangelischer Sozialethik ist dadurch eindeutig erkennbar.

Eine solche Leistung ist beachtenswert, aber nicht zum Nulltarif zu haben. Ich finde es äußerst riskant, wenn in pluralen Gesellschaften auf die Anstrengung verzichtet wird, die mentalen Schranken eines regionalen Milieus oder einer kontinentalen Zivilisation zu durchbrechen und den grenzenlosen Weg einer Verständigung über allgemein verbindliche Normen zu beschreiten. Die bisherigen Vorhaben des Menschenrechtsdenkens, einer planetarischen Lebensphilosophie oder eines Weltethos sind für mich noch kein rechtfertigender Grund, den Widerstand gegen eine moralische Horizontverengung bzw. gegen eine räumliche und zeitliche Regelstarre, die von den Mächtigen vor Ort diktiert wird, resigniert preiszugeben; immerhin ist dieser in Personen wie Mose, Jesus, Amos, Sokrates, Seneca und Kant, Rawls und Habermas und deren Botschaft verkörpert. Folglich halte ich den grundlegenden Unterschied zwischen formalen und materialen Ethikkonzepten, zwischen einer Theorie des Gerechten und einer Theorie des Guten für nicht hintergehbar.

Religion und Theologie können die Funktion einer ethischen Horizonterweiterung nur begrenzt erfüllen. Denn sie können ebensowenig den Platz güter- oder tugendethisch übersehener Alternativen einnehmen, wie die offenen Flanken einer verkürzten Ökonomie oder eines pathologischen Arbeitsverständnisses schließen. Strukturen der Sünde beispielsweise sind nicht die erstrangige Kategorie, um ethische Konflikte in pluralen Gesellschaften und den Kompromiß als Medium ihrer Regelung zu erklären. Die mentalen Korrekturen und Begrenzungen sind an erster Stelle innerhalb derselben Sphäre zu leisten. Den Gesichtspunkt der Unparteilichkeit und Universalität können sie nicht vertreten, solange sie selbst raumzeitlich gebundenen Sprachspielen und Denkbewegungen verhaftet sind. Die Aporien philosophisch-ethischer Argumentationen können durch einen Sprung in die theologische Dimension nicht aufgelöst werden. Die Raumzeitbindung der theologischen Sphäre gilt erst recht für die Rechtfertigungslehre. Den Gesichtspunkt der Universalität kann sie nicht beanspruchen, solange sie in das Kleid einer reformatorischen Auslegung paulinischer Theologie gehüllt und deshalb konfessionell und zivilisatorisch mehrfach partikulär klingt. Zwar kann sie mit ausgewählten ethischen Entwürfen und gesellschaftlichen Leitbildern in ein Verhältnis der Entsprechung gebracht werden, aber ein argumentativer Begründungszusammenhang entsteht dadurch nicht.

Deshalb kann die theologische Rechtfertigungslehre, zumal in ihrer neuzeitlich-personalistisch eingefärbten Auslegung, weder einer sozialphilosophisch umstrittenen Verantwortungsethik noch diffusen Menschenrechtsforderungen den Charakter des unbedingt Gebotenen verleihen. Außerdem ist der gerecht gesprochene Sünder und das verantwortungsfähige Subjekt tendenziell der individuelle, evtl. auch der stellvertretende Entscheidungsträger. In einer theologischen Sozialethik könnten jedoch auch andere biblische Schlüsselgrößen, etwa das Volk Gottes oder die Gottesherrschaft als Chiffre des schöpferisch und heilsam handelnden Gottes, einen vorrangigen Platz einnehmen. Indem system-, spiel- und entscheidungstheoretische Ansätze kritisch überprüft werden, könnten kollektive Akteure als verantwortungsfähige Subjekte in den Blick geraten. Und die stellvertretende, fürsorgende Verantwortung der Gesunden und Wissenden ließe sich durch eine beteiligungsbasierte, kollektive Verantwortung ersetzen.

In der Kopplung der Rechtfertigungslehre mit dem Menschenrechtsdenken wird der blinde Fleck integrativer Sozialethiken erkennbar: Sie verdecken leicht, daß andere Entwürfe, etwa eine „ethische Theologie" mit vergleichbaren Entsprechungen zwischen einer sorgfältigen Zeitdiagnose und einem theologischem Profil ebenso plausibel erscheinen. Der theologisch-sozialwissenschaftliche Kurzschluß hinterläßt in der Regel ein Niemandsland philosophischer Reflexion, insbesondere formalethischer Argumentation. Die Vorgehensweise einer Grundlagenforschung, die anschließend mit ausdifferenzierten Handlungsfeldern konfrontiert wird, verdrängt unversehens eine alternative Schrittfolge, nämlich Orientierungen des guten Lebens und allgemein verbindliche Normen aus der Alltagswelt und dem Leidensdruck strukturell benachteiligter gesellschaftlicher Gruppen zu erspüren, Entsprechungsverhältnisse zwischen Detailanalyse, theologischer Auslegung und ethischer Reflexion zu rekonstruieren, die ethische Reflexion den Maßstäben der Unparteilichkeit und Universalität zu unterwerfen und im Interesse einer normativen Verständigung innerhalb pluraler, kulturell mehr und mehr entgrenzter Gesellschaften zu vertiefen.

Die selbstkritischen Anfragen an die vorliegende christliche Sozialethik mindern nicht meinen Respekt vor dem bunten Spektrum zahlreicher innovativer Entwürfe christlicher Sozialethik, die derzeit miteinander konkurrieren. Sie aufmerksam zu beobachten und zu ermutigen, hat die Lektüre von K.s evangelischer Sozialethik bewirkt.

Frankfurt am Main Friedhelm Hengsbach

Religion als gesellschaftliches Phänomen. Soziologische, theologische und literaturwissenschaftliche Annäherungen, hg. v. Marianne Heimbach-Steins. – Münster: Lit-Verlag 2002. 103 S. (Bamberger Theologisches Forum, 3), kt € 12,90 ISBN: 3–8258–6040–X

Der von der Bamberger Prof.in für Christliche Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie eingeleitete und herausgegebene Bd publiziert die Vortragsreihe des Bamberger Theologischen Forums im Wintersemester 2000/2001 über das Thema „Religion als gesellschaftliches Phänomen". In fünf exemplarischen Annäherungen wird aus der Perspektive der Religionssoziologie, der Theologie und der Literaturwissenschaft das weite Feld der Religion, die in vielfältigen Formen in der Gesellschaft präsent ist, in den Blick genommen.

Der Frage der Erkenntnismöglichkeit der Soziologie im Blick auf Religion und Religionslosigkeit geht der Beitrag der Leipziger Religions- und Kirchensoziologin *Monika Wohlrab-Sahr* nach. Mit den Methoden der quantitativen Sozialforschung ist nach ihrer Meinung Entkirchlichung und Entchristlichung in der Gesellschaft, speziell hier in Ostdeutschland, relativ gut zu erfassen. Anders verhält es sich mit der Frage, ob dies gleichbedeutend mit Religionslosigkeit ist. In einem Durchgang durch klassische und neuere soziologische Theorien will sie in ihrer Analyse die Fragen erörtern, „wie dort Religion und Religionslosigkeit behandelt wurden" (14) und was man mit soziologisch getönten Brillen in den Blick bekommt. In den Theorien der Klassiker der Soziologie Max Weber und Émile Durkheim war, wie sie feststellt, Religion mit Identität verknüpft: „mit kollektiver Identität bei Durkheim, mit der Herausbildung eines professionellen Habitus bei Weber" (18). In neueren soziologischen Ansätzen wird nach ihrer Ansicht die Verbindung von Religion und Identität neu aufgegriffen. Individuum und Privatsphäre sind Leitthemen der neuen Sozialgestalt der Religion, wobei es Religionslosigkeit nicht geben kann, da es sonst kein Selbst und keine Gesellschaft gäbe. Der „Gedanke der Individuation und Gewissensbildung und dafür notwendig der Aufbau von subjektiven Systemen letzter Bedeutung" (21) steht im Zentrum der Theorie Thomas Luckmanns. Ulrich Oevermann gründet seinen Ansatz auf den „Gedanken der Bewährung" (21). Beide Konzeptionen arbeiten mit einem doppelten Religionsbegriff (i. S. historisch-spezifisch oder allgemein-strukturell). Strukturelle und allgemeine Momente von Religion sind die Hierarchisierung letzter Relevanzen und die Verpflichtung gegenüber höherstehenden Zielen. Diese sind mit spezifisch religiösen Inhalten gefüllt, bleiben aber bestehen, selbst wenn diese Inhalte „verdampfen" (21). Religionslosigkeit wäre nach diesen Konzeptionen dort gegeben, wo „Fragen subjektiver Rechtfertigung und Bewährung – und damit insgesamt Sinnfragen – nicht mehr gestellt werden" (22). Diesen Theorien stellt sie den Ansatz von Niklas Luhmann entgegen, der „Religion strukturell im Problem der Kontingenz" (22), in der Spannung zwischen Bestimmbarem und Unbestimmten, von Immanenz und Transzendenz verankert sieht. Die Religion hat die Funktion der Chiffrierung, „in dem sie das Unbestimmbare – den Leerhorizont – verdeckt, ihn aber dadurch gleichzeitig mit erlebbar macht. Gott, Jenseits, Transzendenz sind solche Chiffren, mit denen das Unbestimmbare bezeichnet wird" (23). Von Religionslosigkeit ist nach der Luhmannschen Theorie erst dann zu reden, „wo dieses Moment von Unbestimmbarkeit systematisch beseitigt und bestritten wird und – als Folge davon – Chiffrierungen von Unbestimmbarkeit kommunikativ nicht mehr anschließbar sind. Zivilreligion ist in diesem Sinne keine Religion. Sie findet sich klar (...) auf der Seite der Bestimmung" (24).

In einem weiteren Beitrag stellt der Bayreuther Prof. für religiöse Sozialisation und Erwachsenenbildung *Christoph Bochinger* die Zwischenergebnisse eines interuniversitären und interdisziplinären Forschungsprojektes zur Alltagsreligiosität evangelischer und katholischer Christen in Oberfranken unter dem Titel „Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion" vor. Das Projekt untersucht den Wandel des Religiösen in der Moderne, die mit den Leitworten „Säkularisierung", „Individualisierung", „religiöser Pluralismus" und „Synkretismus" bezeichnet werden. Diesen Wandel sieht der Vf. nicht „so sehr im Gottesdienst und anderen Manifestationen der ‚offiziellen' Religionsausübung als in der Alltagsreligiosität der Menschen" (27). Ausgehend von der Struktur der religiösen Gegenwartskultur weist er in der stark konfessionell geprägten Region Oberfranken die Vielfalt religiöser Ausdrucksformen und die Vielfalt der Quellen bzw. Gestalten religiöser Kommunikation, die auch bei kirchennahen Personen ausgeprägt sind, auf. Er geht dabei von der Auflösung der Pa-

rochialstrukturen bzw. der kirchlichen Szene-Bildung aus, ermittelt Profilgruppen religiöser Orientierung (Kerngemeindefromme, Kasualienfromme, nicht-plurale Traditionalisten, spirituelle Wanderer) und stellt schließlich das Profil kirchlicher „Wanderer" mit Kirchen- und Spiritualitätsutopie, die auch unter aktiven Kirchenmitgliedern zu finden sind, dar. Die Spiritualitätsutopisten richten das Interesse allein auf ihre eigene Weiterentwicklung und auf die Vorstellung einer besseren Welt. Die Kirche bietet ihnen einen, aber nicht den einzigen willkommenen Rahmen für ihre Aktivitäten. Als Schlußfolgerung zur Zukunft kirchlicher Religiosität formuliert Bochinger die These, daß sich „jenseits der klassischen ekklesiologischen Strukturen ein oder mehrere neuartige Spiritualitätstypen" (41) entwickeln. Fiktion ist für ihn der Anspruch der Gemeinden, „Kirche vor Ort" zu sein, sondern sie sind zunächst Anbieter bzw. Dienstleister unter anderen. Sie sind „privilegiert hinsichtlich der rituellen Gestaltung von Lebensübergängen (Taufe, Erwachsenwerden, Hochzeit, Beerdigung)", haben jedoch „die Deutungsmacht über diese Vorgänge verloren" (43). Wenn Kirchen nicht reine Dienstleister sein wollen, müssen sie seiner Ansicht nach gerade die religionssoziologischen Erkenntnisse in der Bearbeitung der Fragen nach unsichtbarer wie der sichtbaren Religion ernst nehmen.

Auf die Alltagsreligiosität gerichtet ist auch der Beitrag des Regensburger Prof.s für Religionspädagogik *Georg Hilger*, der sein mit Studierenden an Schulen unternommenes Projekt „Was jungen Menschen heilig ist" erläutert. Mit diesem Projekt, das die religionswissenschaftlich bestimmte Kategorie des „Heiligen" aufgreift, sollte die Wahrnehmungskompetenz für die Religiosität von Jugendlichen geschult werden. Auf den Impuls „heilig ist mir" wurden von befragten Jugendlichen folgende Themen zur Sprache gebracht: Kontingenzerfahrung, Gottesfrage, Sinnfragen, Bedeutung des Gebets, Bezug zur Kirche, subjektive Glaubenserfahrungen und die Frage nach dem Grund von Vertrauen und Liebe. Theologische Themen sind nach Hilger dann für Jugendliche interessant, wenn „sie diese nach dem Prinzip der Passung in ihrem lebensweltlichen Bezug erkennen können" (70). Daher sind seiner Meinung nach in der Religionspädagogik und Religionsdidaktik und in konkreten Unterrichtsentwürfen pädagogische und didaktische Instrumente zu entwickeln, mit denen Jugendliche in der Schule ihr eigenes Erleben authentisch zur Sprache bringen können.

Die politische Rolle der Religion in der Weltgesellschaft und für die Friedensarbeit analysiert der vierte Beitrag, den der Würzburger Prof. für Religionsgeschichte *Norbert Klaes* verfaßt hat. Ausgehend von der Ambivalenz der Globalisierung (Fortschritte bzw. bedrohliche Seite) zeigt er die Herausforderungen der Religionen für die Notwendigkeit der interreligiösen Zusammenarbeit für eine menschenwürdige Zukunft auf. V. a. leisten zahlreiche interreligiöse Organisationen den Dialog des gesellschaftlichen Handelns im Hinblick auf Frieden, soziale Gerechtigkeit, Menschenrechte, kulturelle Werte. Nachdem Klaes in einem geschichtlichen Abriß Gründung, Struktur und Programme von Organisationen der interreligiösen Zusammenarbeit (Internationaler Versöhnungsbund, United Religions Initiative, Peace Council, World Faiths Development Dialogue, International Association for Religious Freedom, World Congress of Faiths, Temple of Understanding u. a.) aufgezeigt hat, erörtert er die Entwicklungen und Gefahren interreligiöser Friedensarbeit am Beispiel der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP), die 1969 von indischen Hindus, japanischen Buddhisten und amerikanischen Juden und Christen gegründet wurde, und am erstrebten Modell „Weltrat der Religionen". Trotz dieser positiven Entwicklungen im Bereich der interreligiösen Zusammenarbeit erfordert der Prozeß der Globalisierung nach Meinung des Co-Präsidenten der WCRP ein weiteres „gemeinsames Engagement für eine humanere Zukunft unserer Erde" (90).

Der Bd wird abgeschlossen mit einem Beitrag von *Peter Horst Neumann*, Prof. für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft an der Univ. Erlangen, der sich mit der Religion im Spiegel der Literatur befaßt. Neumann will auf einen geschichtlichen und kulturellen Wendepunkt und damit auf die Wurzel der modernen Problematik von Religion und Religiosität als gesellschaftliches Phänomen aufmerksam machen. Den Verlust der traditionellen Gottesbilder und Glaubensgewißheiten durch die kritische Philosophie Kants zeigt er anhand Jean Pauls Traumdichtung „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei". In diesem Werk sieht der Vf. vorgedacht, was sich in immer neuen Variationen „im Bewußtsein und in der Dichtung der Moderne des 20. Jh.s" ausprägt: „Zweifel und Bejahung, Glaubens- wie Lebenssinnverlust und Glaubensbedürftigkeit, Unsterblichkeitshoffnung und die Melancholie des Nicht-Wissen-Könnens, das Ja und das Nein" (101).

Die Beiträge des Bamberger Theologischen Forums bieten aus religionswissenschaftlicher, religionssoziologischer und theologischer Perspektive einen breiten und guten Zugang zum gesellschaftlichen Phänomen Religion, das keineswegs aus der Gesellschaft verschwunden, sondern in vielfältigen Formen gegenwärtig ist. Sie regen in einer Zeit, in der Religion und Religiosität nicht mehr mit den kirchlich verfaßten Christentümern zusammenfällt, zur Reflexion über die Zuordnung und Abgrenzung der Größen Gott, Kultur, Wertvorstellungen, Glaube, Kult, Lebenspraxis, Transzendenz und Heiligkeit an. Eine empfehlenswerte und anregende Lektüre für alle, die sich für eine Neubestimmung des Christentums in einer pluralen, individualisierten und globalisierten Gesellschaft interessieren.

München Hubert Filser

Liturgiewissenschaft

Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft, hg. v. Albert Gerhards / Benedikt Kranemann. – Leipzig: St. Benno 2002. VII, 350 S. (Erfurter Theologische Schriften, 30), brosch. € 16,00 ISBN: 3–7462–1570–6

Im pluralistischen Kontext der Spätmoderne genießt die christliche Deutung menschlicher Existenz keine Monopolstellung mehr, sondern sieht sich (bestenfalls?) mit konkurrierenden Sinnoptionen konfrontiert. Insofern die Liturgie betroffen ist, konzentrieren sich einschlägige Debatten v. a. auf die sog. Übergangsriten (Taufe, Hochzeit, Bestattung), weil Menschen gerade an markanten Übergängen zwischen Lebensphasen nach einer Gesamtperspektive für ihr Dasein bzw. nach ritueller Begleitung suchen. – Vor diesem Hintergrund war es völlig sachgerecht, daß die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet (AKL) auf ihrem Kongreß „Liturgie im Umfeld von Sterben und Tod im Kontext der säkularen Gesellschaft", der im September 2000 in Schmochtitz bei Dresden stattgefunden hat, „die beiden Themenfelder ‚Umgang mit dem Tod' und ‚Wiederentdeckung des Rituals' miteinander verbunden (hat)", so die Hg. in ihrer Einführung (4f). Der vorliegende Sbd vereinigt Aufsätze, die aus der Tagung hervorgegangen sind, und ergänzt einige Beiträge. Alle Arbeiten liefern – aus liturgiewissenschaftlicher Sicht gesehen – auf je spezifische Weise Einsichten zu der Frage, „welche Kriterien an eine Liturgie angesichts von Sterben und Tod heute anzulegen sind, die einerseits dem christlichen Proprium verpflichtet ist, das sich bei aller Unschärfe mit dem Begriff ‚Pascha-Mysterium' näher beschreiben läßt, an der andererseits Menschen teilnehmen (wollen) [Klammern im Orig.], die durch die säkulare Gesellschaft geprägt sind und damit Voraussetzungen gegenüber Glauben, Kirche und Liturgie mitbringen, die von der Tradition erheblich abweichen." (5). Der Bd spiegelt damit in zwei Hinsichten Grundzüge jüngerer Diskussionsprozesse wider: Zum einen erhält man einen Einblick, wie seit einiger Zeit innerhalb des Inkulturationsparadigmas andere Justierungen vorgenommen werden; zum anderen sind die Beiträge aus der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft repräsentativ für deren neuere Bemühungen um das Thema „Umgang mit Sterben und Tod", während die Aufsätze niederländischer Provenienz deutlich machen, daß das Augenmerk im Nachbarland – parallel zu Entwicklungen im angloamerikanischen Raum – im letzten Jahrzehnt besonders dem Bereich der *Ritual studies* galt (vgl. S. 5 m. Anm.en 22f).

Der Aufbau des Sbdes folgt konsequent dem so markierten weiten Rahmen: In einem ersten Teil (I.) finden sich Beiträge, die grundsätzlich nach dem *standing* von Ritualen und Liturgie in gegenwärtigen europäischen Gesellschaften fragen. Die Aufsätze des Teils II. widmen sich historischen und zeitgenössischen Ausprägungen christlicher Begräbnisliturgie. Teil III. vereinigt Überlegungen, welche die vorher ausgezogenen Linien auf je unterschiedliche Weise zusammenführen, indem sie – bezogen auf die Praxis – gesellschaftliche Trends beim Umgang mit Sterben und Tod und entsprechende innerkirchliche Perspektiven und Modelle miteinander ins Gespräch bringen. Ein resümierender Aufsatz (IV.) sucht am Ende den weit gespannten Bogen noch einmal abzuschreiten und die wichtigsten Aspekte zu bündeln. Diese Gesamtkonzeption gewährleistet, daß stets deutlich bleibt, wie die 15 Beiträge, trotz oder gerade in ihrer Vielfältigkeit, dem skizzierten gemeinsamen Anliegen zuarbeiten. Hier kann nicht jeder Aufsatz angemessen gewürdigt werden; dennoch seien einige Hinweise gegeben, die vermitteln wollen, welche Schwerpunkte die ersten drei Teile setzen.

Die beiden Aufsätze in Teil I. bereiten so etwas wie ein „ritualtheoretisches Terrain". Zunächst liefert *P. M. Zulehner* eine kompakte Darstellung wichtiger Ergebnisse des Großforschungsprojektes AUFBRUCH, das 1997 in zehn postkommunistischen Ländern durchgeführt wurde, und die Positionierung / Repositionierung der Kirchen während des Kommunismus bzw. in den neuen Reformdemokratien untersucht hat. *P. Post* gewährt einen exemplarischen Einblick in ein ökumenisch angelegtes Forschungsprogramm, das in den Niederlanden alle fünf Jahre landesweit Ergebnisse der liturgiewissenschaftlichen Forschung bündelt. Dieses Programm hat sich jüngst unter dem Titel „Liturgische Bewegungen" mit „Veränderungsprozessen bzgl. christlicher Riten" befaßt (vgl. S. 26), und Posts vielschichtige Überlegungen dokumentieren die Differenziertheit der gewählten Forschungsmatrix. – Zulehners wie Posts Beitrag markieren die o. g. Spannungspole, zwischen denen sich einschlägige liturgiewissenschaftliche Anstrengungen bewegen: Auf der einen Seite muß die Liturgiewissenschaft die Komplexität der gesamtgesellschaftlichen und kulturellen Situation aufnehmen, und hierzu ist ein interdisziplinärer Zugang unumgänglich; auf der anderen Seite hat sie ihr Proprium als theologische Disziplin zu

wahren: Die „Identität des christlich-rituellen Spiels" nimmt das Zentrum ein, die „Balance muß gehalten werden: Es besteht nämlich die Gefahr, daß die christliche Identität und die anthropologische Basis so sehr ineinander übergehen, daß das eine auf Kosten des anderen geht", so Post (31). In diesem Spannungsfeld ist nach der Verortung christlichen Gottesdienstes zu fragen, und wie prekär solches Fragen sein kann, zeigt sich z. B. besonders dann, „Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen", wie Zulehner seine Überlegungen überschreibt (16).

Vor diesem ritualtheoretischen Hintergrund loten die folgenden Aufsätze speziell hinsichtlich der Bestattung aus, ob/inwiefern gegenwärtig noch von einer Korrelation zwischen der christlichen Deutung der Geschichte und dem Leben, dem Erfahrungskontext der Mitfeiernden gesprochen werden kann (vgl. S. 57–60) bzw. sie umreißen, in welchen Praxiszusammenhängen diese Korrelationsprozesse stehen. Die Vf. des zweiten Teils steuern hierzu kritische Analysen historischer und zeitgenössischer christlicher Begräbnisliturgie bei. Inhaltlich schlägt dabei der empirisch-liturgisch ansetzende Aufsatz des niederländischen Autorenkollektivs *T. Quartier, A. H. M. Scheer* und *J. Van der Ven* am direktesten eine Brücke zum ersten Teil. Die Vf. legen für ihre Forschungen einen methodischen Dreischritt zugrunde, gemäß dem erstens aus der Vielfalt faktisch vorzufindender Riten mittels systematischer Analysen Konzepte heraus zu destillieren sind, die zweitens operationalisiert werden müssen, um empirisch qualitativ bzw. quantitativ überprüft werden zu können; erst auf der Basis so gesicherten Materials ist dann drittens eine nuancierte theologische Reflexion, Interpretation und Evaluation möglich (vgl. SS. 182f mit Fn. 5). Der vorliegende Aufsatz konzentriert sich auf Schritt 1. Unter Beiziehung wissenssoziologischer Theoreme Bergers und Luckmanns sowie der Theorie der Übergangsriten van Genneps wird herausgearbeitet, daß sich neuere katholische Bestattungsriten einem induktiven und einem deduktiven Typ zuordnen lassen. Beide Grundformen, die zudem anhand zweier Beispiele von Totenliturgie durchgespielt werden, seien als Reaktionen auf die zunehmende Diversifizierung und Individualisierung der spätmodernen Gesellschaft zu begreifen: Während der deduktive Typ „das symbolische Sinnuniversum, das durch den Tod einer Person bedroht wird, (...) aufrechterhalten" wolle und deshalb z. B. den Verstorbenen in erster Linie als Christen sehe, stelle die induktive Grundvariante hingegen stärker die individuelle Biographie des Verstorbenen heraus: „Der damit verbundene Ritus dreht sich um die spezifische Situation und das christliche Erbe als möglichen Dialogpartner." (200). – *J. Bärsch* und *W. Haunerland* konturieren das christliche „symbolische Sinnuniversum", indem sie sich mit der nachkonziliaren katholischen Begräbnisliturgie auseinandersetzen. Im Zentrum steht die Neuakzentuierung des Begräbnisses als Feier des Pascha-Mysteriums Jesu Christi, in das sich der Christ durch die Taufe sakramental inkorporiert weiß. Die Teilhabe an diesem heilvollen Übergang ist für den Getauften existentiell unwiderruflich und wird im Tod durch das Pascha Christi bewahrt (vgl. S. 66). Dementsprechend kann Bärsch anhand einer historisch unterfütterten und durch Schaubilder ergänzten Analyse der Gesamtstruktur des Ritus und v. a. der Feier am Grab bzw. deren wichtigster Teilhandlungen (Aspersion und Inzens; Erdwurf; Kreuzaufrichtung) zeigen, daß der erneuerte Ritus den ursprünglichen Wegcharakter der Begräbnisliturgie wieder freilegt: „Die Totenliturgie erscheint als eine österliche Wanderung, als die Erfüllung eines österlichen ‚Exodus'." (65). Angesichts der zunehmenden (Binnen-)Differenziertheit der Feiergemeinden und ihrer Erwartungen an die Begräbnisliturgie plädiert Bärsch für erhöhte Flexibilität bei der Gestaltung. Andererseits sei die Wiedererkennbarkeit des Ritus unbedingt zu erhalten, denn die gleichbleibende Grundordnung verhelfe zu einem klar durchschaubaren Ritualgerüst, das in der Tradition wurzele und ein immenses spirituelles und katechetischen Potential aufweise (vgl. S. 90). Die skizzierten Spannungen kristallisieren sich natürlich besonders hinsichtlich der Eucharistie, welche vom Ansatz der nachkonziliaren Liturgie als Höhepunkt der Bestattung zu begreifen ist, aber angesichts der pastoralen Realitäten oft nicht mehr angemessen gefeiert werden kann. Haunerland plädiert deshalb dafür, zunächst einmal unterschiedliche Motive für die Feier der Eucharistie im Rahmen des Begräbnisses wahrzunehmen: So könne der Akzent – alternativ bzw. ergänzend zum herkömmlichen Verständnis, gemäß der/die Tote noch einmal symbolisch an der Eucharistiegemeinschaft der Gemeinde teilhat – auch darauf gelegt werden, daß die Messe Teil eines Transformationsritus für die Hinterbliebenen und die Gemeinde ist. Dementsprechend sei den Trauernden nach der eigentlichen Trennung vom verstorbenen Menschen am Grab Gelegenheit zu geben, behutsam wieder ins alltägliche Leben zurückzukehren, etwa dadurch, daß die Eucharistiefeier – entgegen der traditionellen Reihenfolge Sterbehaus–Kirche–Grab – nach der Station am Grab ihren Platz erhält: Die „Meßfeier erweist sich in vielfältiger Weise als Wandlungsritus und die anschließende Beköstigung ist dann wirklich die (rituelle) Rückkehr ins Leben und die Reintegration in die Alltagswelt" (114). – Auch Haunerland setzt demnach, ebenso wie Bärsch, auf eine sensible, an konkreten pastoralen Situationen ausgerichtete Gestaltung der Begräbnisliturgie, die allerdings den Bezug zum Pascha-Mysterium bzw. konkret zur Eucharistiegemeinschaft keinesfalls gänzlich aufgeben darf (vgl. S. 116–119). Der Musikwissenschaftler und Theologe *F. K. Praßl* und *B. Groen* stützen diese beiden Voten. Jener stellt mit dem Introitus „Si enim credimus" ein Element vor, das innerhalb der Entwicklung des römischen Ritus, dessen Gesänge eher Gebetserhörung, Sündenvergebung und göttliches Erbarmen thematisieren, einen österlichen Akzent bildet: Auch kirchenmusikalisch ist die lateinische Tradition, genauer: das hoch- und spätmittelalterliche Choralrepertoire, also für die angemahnte höhere Flexibilität bei der Feiergestaltung durchaus in Dienst zu nehmen. Groen macht anhand der Darstellung und Analyse der Auseinandersetzungen über die Kremation und die Totenriten in Griechenland sozusagen die „Probe aufs Exempel" und buchstabiert die Ausformungen des ‚christlichen Begräbnisritus' in einem spezifischen gesellschaftlichen und kirchlichen Umfeld durch. – Während sich die bisher genannten Aufsätze dem katholischen Bestattungsritus widmen, gehen *A. Völker* und *W. Ratzmann* auf die vielfältigen neueren Entwicklungen im evangelischen Raum ein. Völker beschäftigt sich – als Fortführung eines liturgievergleichenden Vorhabens der Lutherischen Liturgischen Kommission Deutschlands aus 2001 – mit fünf neuen, synodal rezipierten Begräbnisagenden. Schon die hohe Anzahl solcher Agenden belegt, daß sich die evangelischen Kirchen intensiv darum bemühen, der gegenwärtigen sozio-kulturellen Situation Rechnung zu tragen. Völkers „kritisch-darstellende Revue" (149) orientiert sich an drei Aspekten: der Struktur bzw. den Verlaufsformen; der Präsenz und Partizipation; der „äußeren" Gestaltung durch Sprache, Ritus/Gestus und Musik. Im Ergebnis sieht Völker in den Agenden einerseits gute Ansätze, andererseits aber auch – z. B. hinsichtlich der Zusammenarbeit mit kommerziellen Bestattern und der Wahrnehmung der spezifischen Situation in Mittel- und Ostdeutschland – Defizite, wenn es darum geht, zu einem „auftragsgemäßen wie situationsgerechten Handeln anzuleiten" (149). Ratzmann untersucht die Agende der Vereinigten Evangelischen Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD) und einen entsprechenden (mittlerweile allerdings überholten) Erstentwurf der Evangelischen Kirche der Union (EKU) daraufhin, „inwiefern in diesen ... Dokumenten der Kontext der säkularen Gesellschaft aufgenommen worden ist und zu welchen Ergebnissen eine solche bewußte Aufnahme des Kontextes geführt hat" (154). Für die Agende der VELKD zieht Ratzmann das Fazit, daß sie auf die Veränderungen „elastisch" reagiere, „dennoch von einem eher konservativen Ansatz her", gemäß dem die Feier jedenfalls „als Gottesdienst zu identifizieren" sein soll: „Dabei spielt der theologische Grundgedanke eine wesentliche Rolle, daß die christliche Bestattung dadurch einen besonderen Sinn bekommt, daß an die Taufe des verstorbenen Gemeindegliedes und damit an die Hoffnung der Christen auf die Auferstehung erinnert werden kann." (162). Der EKU-Entwurf hingegen wolle ganz offensichtlich „einen deutlichen Neuansatz anbieten und sich noch entschiedener auf die gegenwärtigen Bedürfnisse und Bedingungen einlassen" (165). „Eine solche deutliche Aufnahme der Situation hat", so Ratzmann, „freilich oft ihren Preis. Es ist wohl kein Zufall, daß bei diesem einseitigen Ansatz ausdrücklich christologische Aussagen vom heilschaffenden Sterben und Auferstehen Jesu Christi (...) in den Hintergrund getreten sind." (166). Ratzmann fordert am Ende eine „liturgische Hermeneutik", die zweierlei zu beachten habe: zum einen die Bewegung „von der Situation aus zu den Texten und überlieferten Handlungen hin", zum anderen die Bewegung „von der Überlieferung aus zu der jeweiligen Situation": (169). – Die Zusammenstellung von Aufsätzen katholischer wie evangelischer Provenienz in diesem zweiten Teil ist u. a. deshalb interessant, weil sie konfessionsübergreifende Konvergenzen bei den Bemühungen um eine angemessene Verarbeitung von zeitgenössischen Phänomenen im Umgang mit Tod und Trauer freilegen, dabei aber auch exemplarisch aufzeigen, daß schon „innerchristlich" auf unterschiedliche Traditionsstränge zurückgegriffen wird.

Der dritte Teil beleuchtet das „Begräbnis heute" und thematisiert mit vielfältigen Zugängen „gesellschaftliche Trends und innerkirchliche Perspektiven". *R. Sörries, C. Frateantonio* und *B. Janetzky* werfen einen Blick auf das heutige Bestattungswesen. Die Überlegungen bewegen sich innerhalb des Rahmens, der sich seit den großen Friedhofsverlegungen bzw. -zusammenlegungen im 19. Jh. herausgebildet hat, und der heute durch die immer stärkere Aufweichung des kirchlichen Monopols bei der Ausgestaltung von Bestattungen geprägt ist. Sörries, Direktor der Stiftung Zentralinstitut und Museum für Sepulkralkultur in Kassel, analysiert „die gegenwärtige Situation im Bestattungs- und Friedhofswesen (...) als Folge eines Marktgeschehens", wobei er davon ausgeht, „daß die zu bewältigenden Aufgaben nicht gelöst werden können, wenn der Aspekt der Ökonomie im Sinne falsch gedeuteter Pietät außen vor gelassen wird" (205). Die Religionswissenschaftlerin Frateantonio widmet sich dem Problem, „ob Bestatter als ‚religiöse Spezialisten' anzusprechen sind". Sie stützt sich auf eine Untersuchung von Erfurter Bestattungsunternehmen im Rahmen eines Seminars im WS 2000/2001, die belegt, daß die Unternehmer durchaus an einem Gespräch über ihr Selbstverständnis interessiert sind; denn sie nehmen mittlerweile oft eine Rolle ein, die ehemals Seelsorgern der Kirchen anvertraut war, eine Rolle, die sich nicht ohne weiteres mit wirtschaftlichen Interessen vereinbaren läßt. Die freie Trauerrednerin Janetzky macht deutlich, daß sie ihre berufliche Tätigkeit als therapeutisch versteht, und rückt eine systemische Betrachtungsweise in den Vordergrund: Janetzky wendet den Blick „zurück zum Familiensystem", das „lange Zeit als Ursprungssystem in die Kirche eingebettet" war. Die Trauerrednerin könne im Vorfeld und bei der Bestattung dafür sorgen, daß die Statusveränderung aller Beteiligten im Familiensystem „auf eine gute Weise erfahren werde (...). Lebende und Tote bleiben miteinander in einem gemeinsamen, zeitlosen Raum verbunden. Das Ritual ist wie das Betreten dieses Raumes" (251). – In allen drei Aufsätzen wird offenkundig, daß die Diskussion um Formen von Bestattung und Trauerbegleitung dann, wenn sie angemessen geführt werden soll, anerkennen muß, daß ökonomische und religiöse bzw. kulturelle Faktoren aufs engste miteinander verschränkt sind. Auch die Kirchen sind gezwungen, sich mit diesem Faktum intensiv auseinanderzusetzen. Sörries plädiert deshalb dafür, daß die Kirchen, ebenso wie die Friedhofsgewerbe, in der multioptionalen, zunehmend individualisierten Gesellschaft eine Markt- und Bedürfnisanalyse vornehmen, weil sie „nicht mehr davon ausgehen können, daß ihre Angebote wie selbstverständlich angenommen werden": Die Bestattungsfeier „muß für die Hinterbliebenen zu einem Bedürfnis werden. Und dies gelingt nur, wenn die kirchlich Handelnden diese Bedürfnisse kennen und be-

friedigen." Dabei sollten *alle* Anbieter gemeinsam kulturelle Standards wahren; doch wo die Maßstäbe „ohne die Hinterbliebenen festgelegt (werden), (...) bleiben die Anbieter mit ihren Produkten alleine" (217). Die Beiträge von Frateantonio und Janetzky zeigen in diesem Zusammenhang gelesen Ansatzpunkte zu einem konstruktiven Dialog zwischen kirchlichen und nichtkirchlichen Trägern auf, die womöglich, wenn sie zunächst einmal das gemeinsame Anliegen wahrnehmen, eine humane Bestattungskultur zu erhalten bzw. wiederzugewinnen, durchaus voneinander lernen könnten, ohne ihr jeweiliges Proprium aufgeben zu müssen. Im übrigen ergeben sich für diesen Dialog nochmals neue Perspektiven, wenn auch kirchlicherseits lang vertraute Muster in Fluß geraten. Die oben skizzierten Überlegungen des zweiten Teils dokumentieren ja entsprechende Bewegungen, ebenso wie *L. Zodrows* Darstellung ehrenamtlicher Trauerbegleitung in Frankreich, die inzwischen für die römisch-katholische Kirche dort zum Regelfall geworden ist. Wo Ehrenamtliche bei Bestattungen als Vertreter(-innen) der Kirche agieren, verschieben sich natürlich einige Parameter der Beerdigungspastoral massiv. Die deutsche Kirche wird gut beraten sein, bei entsprechenden Entwicklungen der kommenden Jahre intensiv auf die Erfahrungen mit verschiedenen Ausbildungskonzepten im Nachbarland zu schauen, die Zodrow übersichtlich analysiert. – Im letzten Aufsatz dieses Teils verklammert *J. Hermelink* III und II, indem er eine weiterführende Relecture der Beiträge von Ratzmann und Janetzky vornimmt. Hermelinks liturgiehermeneutischer Zugang bietet eine weitere Systematik an, mit der sich der genannte gesamtgesellschaftliche Dialog strukturieren läßt: Letztlich müsse jede Form der Bestattung drei verpflichtenden Grundgrößen miteinander vermitteln: die (familiäre) Situation der Beteiligten, eine rituelle bzw. weltanschauliche Tradition und die persönliche Überzeugung der Person, welche die Feier leitet (vgl. S. 283). Für den Praktischen Theologen Hermelink ergibt sich – scharf konturiert auf der Folie der religionskulturellen Situation Ostdeutschlands – für die kirchlichen Träger als entscheidende Fragestellung: „Wie läßt sich ‚das Christliche' der kirchlichen Bestattung theologisch bestimmen und rituell-kommunikativ in eine konkrete Situation vermitteln?" (291), womit sich der Kreis zu den Bemühungen hin schließt, die der erste Teil des Bdes zusammenträgt.

Den vierten Teil bildet das Resümee von *K. Richter*. Wer die übrigen Aufsätze gelesen hat, erhält hier die Gelegenheit, die angesprochenen Themenkomplexe, wie in einem Brennglas gebündelt, abschließend zusammenzuschauen. Richter betont, daß Liturgie „im Kern immer Deutung des Lebens im Lichte des Pascha-Mysteriums ist" (311), und damit durchaus das Potential hat, dem Bedürfnis von Trauernden nach adäquater Begleitung im Rahmen ihrer ureigensten Struktur nachzukommen. Mit seinen Überlegungen bietet der Vf. an vielen Stellen weit mehr als ein Resümee der übrigen Beiträge, etwa dort, wo er mit Bezug auf die biblischen Maßstäbe als ein Desiderat herausarbeitet, daß sich diakonisches und liturgisches Engagement christlicher Gemeinde stärker miteinander verschränken müßten. Nur so lasse sich das genannte Potential wieder voller ausschöpfen, als dies in jüngerer Zeit meist der Fall gewesen sei (vgl. v. a. S. 306ff). – Richters Aufsatz endet in einem Katalog von Fragen, anhand derer jede christliche Gemeinde ihre einschlägige Praxis überprüfen könne. Die umfangreiche, thematisch gegliederte Bibliographie, die *N. Wallenkamp* als Anhang beigesteuert hat, wird es jedem/jeder Interessierten erleichtern, sich in diesem Sinne weiter mit den in diesem Sbd behandelten Themenkomplexen zu befassen.

Insgesamt liegt mit dem Buch ein äußerst gelungenes Beispiel dafür vor, daß heutige Liturgiewissenschaft, gerade, was die sog. rites de passage angeht, hinsichtlich der Verständigung über ihr Formalobjekt vor immensen Herausforderungen steht bzw. wie sie diese Herausforderungen bewältigen kann. Der höchst komplexe soziokulturelle Rahmen, in dem in der Spätmoderne christliche Liturgie gefeiert wird, erfordert zweifellos eine möglichst umfassende interdisziplinäre Arbeit. Eine theologische Disziplin hat jedoch die entsprechenden Anstrengungen immer wieder an einem übergeordneten Ziel zu orientieren: Sie muß bestrebt sein, innerhalb einer bestimmten geschichtlichen Situation das christliche Proprium, wie es im Gottesdienst gefeiert wird, methodisch kontrolliert zu reflektieren, und so zu dessen vertiefter Aneignung beizutragen. Diese Bestrebungen dienen letztlich dazu, dieses Proprium mit Sensibilität in vielfältige Erfahrungskontexte hinein zu kommunizieren.

Osnabrück Stephan Winter

Kirchenrecht

Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Bd 2 (G–M), hg. v. Axel Freiherr v. Campenhausen / Ilona Riedel-Spangenberger / Reinhold Sebott unter Mitarbeit von Michael Ganster und Heribert Hallermann. – Paderborn: F. Schöningh 2002. IX, 829 S., geb. € 128,00 ISBN: 3–506–75141–7

Der Westdeutsche Rundfunk hat seit einiger Zeit den Brauch eingeführt, in den Abspann seiner (früher „Morgenandacht" genannten) Sendung „Kirche im WDR" den Hinweis aufzunehmen: „Sie hörten einen Beitrag der evangelischen (katholischen) Kirche". Analoges wäre in einem Lexikon des Kirchenrechts beider großer Kirchen in Deutschland sowie des Staatskirchenrechts mehr als wünschenswert. Geht man davon aus, daß ein Lexikon auch von Personen verwendet wird, die keine Grundkenntnisse haben, dann empfiehlt es sich klarzustellen, daß „Heiratsalter", „Freiheit der Kunst", „Lebensunterhalt", „Leitungsteam", „Mann, kirchenrechtlich" oder „Meinungsäußerungsfreiheit" spezifisch katholische Probleme sind, während „Leitendes geistliches Amt" auch in der katholischen Kirche denkbar wäre, hier aber ein rein evangelisches Stichwort ist. Es wäre vielleicht einmal eine Glosse wert, zu untersuchen, welche vermeintlich „selbsterklärenden" Konfessionszugehörigkeiten Rückschlüsse auf Charakteristika der entsprechenden Kirchen zulassen.

Aber zunächst einmal muß festgehalten werden: Eine großartige Leistung, dieser zweite Bd des LKStKR! Eine bewundernswerte Leistung auch der (nicht exakt überprüfte) Umfang der vom Team der Hg. und des Schriftleiters selbst verfaßten Artikel. Die organisatorische Aufgabe, die hinter einem solchen Bd mit 209 Vf.n steht, ist immens, und daher die Vollendung dieses zweiten Bdes rundum zu bewundern.

Eine kritische Würdigung habe ich schon zum ersten Bd versucht (in dieser Zeitschrift 97 (2001) 72–73), Folgen hat sie, soweit ich erkennen kann, nicht gehabt. So bleibt mir, zumal als Mitautor zur Mäßigung verpflichtet – es gibt allerdings auch keinerlei Grund zu harter Kritik –, einige Anmerkungen zu mehr oder weniger zufälligen Funden zu machen.

Interessant ist, daß im Artikel über die Glaubenskongregation kein Wort über deren „Oberstes Tribunal" steht, von dem ein Rundschreiben dieser Kongregation aus dem Jahr 2001 spricht – ist es tatsächlich erst jetzt „erfunden" worden?

Der Artikel „Grundrechte und Grundpflichten II" leidet unter Platzmangel. Mehr als paraphrasiert werden die cann. 212, 217, 218 und 220, während über 209, 210 und 222 nichts Weiterführendes zu erfahren ist, 223 ohne Nennung des Canons inhaltlich wiedergegeben wird und die übrigen einschlägigen Bestimmungen mit Verweisen bedacht werden. Soweit sie in die ersten beiden Bde weisen – das ist bei 209, 210, 215, 216 und 221 nicht der Fall –, fällt auf, daß can. 214 (Gottesdienst) nur liturgisch behandelt wird, 219 (Standeswahl) auf Weihe, Ehe und Gelübde verweist. Der Artikel „Grundrechtsbindung" handelt nur vom GG – warum? Weil der Artikel „Grundrechte" (ohne Zusatz) auch nur vom staatlichen Recht handelt?

Da wäre festzustellen, daß im Artikel „Habil. I" eine außer Kraft getretene Fassung des Hochschulrahmengesetzes verwendet wird, während „Habil. III" die Neufassung von 2002 kennt.

In welchem Verhältnis die Artikel „Handeln, rechtserhebliches" und „Handlung, rechtsgeschäftliche" stehen, ist nicht eruierbar. Es fehlen Querverweise, und auch inhaltlich gibt es Unstimmigkeiten, was wohl auf den (nicht grundlosen) Brauch der Hg. zurückzuführen ist, die Stichwörter den Vf.n isoliert zuzuteilen, ohne Hinweis auf verwandte Stichwörter und deren Bearbeiter (etwas anders als beim LThK).

Der Artikel „Investiturstreit" ist, so erfreulich breit er angelegt ist, ohne die Nennung der Kontroverse zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. unvollständig. Und während ein Anfänger im Fach das Stichwort „Kanonist" – in dieser Zeitschrift (98 [2002] Sp. 131) kürzlich noch mit Kanoniker verwechselt – sicher eher (aber leider vergeblich) sucht als „Grund, kanonischer", findet der Fortgeschrittene im Artikel „Kirche und Staat" hocherfreut die Systeme von 24 Ländern kurz charakterisiert. Ähnlich informativ ist die „Kirchensteuer im europäischen Vergleich" behandelt, in dieser Knappheit sonst nicht zu finden.

Wenn es auch nicht erforderlich scheint, alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften aufzunehmen, wird die Altkatholische Kirche doch vermißt. Bei „Kirchenfabrik" hätte ich mir eine einsichtigere Erklärung des Wortes gewünscht als nur die, daß der Begriff von *fabrica ecclesiae* kommt.

Nicht alles ist auf dem neuesten Stand. Das „Kanonistische Institut der Univ. München", zu finden beim Stichwort „Kirchenrechtsstudium", darf diesen Namen nicht mehr tragen.[1]

Von Stephan Kuttner wird nur ein Geburtsdatum mitgeteilt, obwohl der Vf. des Artikels in den Literaturhinweisen einen eigenen Nachruf auf ihn angibt. Zum Nachtragen: Kuttner starb am 12. August 1996.

Manche Artikel muß man zusammenlesen, auch wenn sie nur bedingt aufeinander verweisen, so z. B. „Kirchenabfall" und „Kirchenaustritt", weil die Informationen sich ergänzen. Die im einen Artikel kommentarlos erwähnte „Erklärung der Diözesanbischöfe zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens" von 1969 wird im anderen rechtlich gewürdigt.

Fehlgegriffen wurde bei der Unterteilung des Artikels „Hierarchie" in „I. Kath." und „II. Ostkirchl.", da dieser Teil II ausschließlich vom Recht der *katholischen* Ostkirchen handelt. Teil I hätte daher „Lat." heißen müssen.

Unbestreitbar ist das Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht ein kostbares Hilfsmittel, leider aber auch ein kostspieliges. Nach DM

[1] Aufgrund der Umstrukturierung der Münchner Univ. heißt es jetzt „Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik".

228,– für den ersten Bd steht der zweite mit € 128,– auf der Rechnung. Der dritte wird nicht billiger werden, aber das kann kein Grund sein, nicht auf sein baldiges Zustandekommen zu hoffen.

Münster Klaus Lüdicke

Universales und partikulares Recht in der Kirche. Konkurrierende oder integrierende Faktoren?, hg. v. Peter Krämer / Sabine Demel / Libero Gerosa / Ludger Müller. – Paderborn: Bonifatius 1999. 239 S., kt € 29,90 ISBN: 3–89710–108–4

Ende März 1998 fand in Trier eine kirchenrechtliche Tagung statt unter dem Titel, den der vorliegende Berichtsband trägt. Sie befaßte sich mit Problemen, die, wenn man die kirchenpolitische, ekklesiologische und kanonistische Erkenntnislage der gegenwärtigen Kirche bewußt wahrnimmt, nicht der Aktualität ermangeln. Im Berichtsband sind zwölf Referate abgedruckt, von denen einige als „Erster Diskussionsbeitrag" gekennzeichnet sind (Müller, Pree, Stein), was weder über den Umfang noch die Valenz dieser Beiträge etwas aussagt. Grußworte und verschiedene nützliche Register schließen den Bd ab.

Libero Gerosa handelt über die Communio Ecclesiarum, die wechselseitigen Beziehungen zwischen Universalkirche und Partikularkirchen in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht (1–19), indem er das Verhältnis wechselseitiger Immanenz der beiden Größen erläutert und diesem Feststellungen über die Ebenen der kirchlichen Rechtssetzung gegenüberstellt. Zu den Eigenverantwortlichkeiten der Amtsträger in den jeweiligen Kirchen dringt er nicht vor, kritisiert die juristische Methode als Quelle von falschen Konzepten und verlegt sich auf zwei Themen: Sacra potestas und Synodalität, wobei letztere nur hierarchisch konzipierbar sei, also Bischöfe, Priester und Laien betreffe, wenn auch das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, v. a. der Laien, gegenüber dem Amtspriestertum primär sei.

Rudolf Weigand, inzwischen verstorbener Altmeister der kirchlichen Rechtsgeschichte, handelt anhand verschiedener Einzelfelder über die historische Dimension des Beziehungsverhältnisses zwischen Universal- und Partikularkirche (20–38): Biblische Orientierungen, Einheit im Glauben, Kirchenorganisation, Papsttum als Appellationsinstanz und Orientierungsstelle, Vereinheitlichung der Gesetzgebung, Bischofsbestellung, Dispenspraxis. Wenn hier auch nüchtern berichtet wird, schließt Weigand doch den letzten Punkt mit einem sichtlichen Bedauern über die Unausgewogenheit des erörterten Beziehungsverhältnisses.

Der als Diskussionsbeitrag gekennzeichnete Text von *Ludger Müller* (39–45) stellt vier Fragen, welche expliziert, aber nicht beantwortet werden: zum Neuen Testament als Erkenntnisquelle, zu den Gründen für die Erstarkung Roms und seines Bischofs, zur Überlagerung des Beziehungsverhältnisses durch den Primat, zu den geschichtlichen Zeugnissen für die Eigenständigkeit der Teilkirchen und ihrer Rechtsordnungen.

Mit der Mehrstufigkeit im geltenden Rechtssystem befaßt sich *Peter Krämers* Referat unter dem Titel „Universales und partikulares Recht" (47–69). Zunächst werden Begriffe geklärt und verfassungsrechtliche Sachverhalte expliziert. Krämer stellt dann einige Konfliktfälle (Bischofsbestellung, Sonderregelungen für z. B. die Petrusbruderschaft, Laienmitarbeit im pastoralen Dienst) dar, um daran anschließend einen Ausbau der Mehrstufigkeit zu versuchen. Eckdatum dafür ist die Unmittelbarkeit der päpstlichen und der bischöflichen Vollmacht; ein nicht vollzogener Schritt wäre die Schaffung einer Lex Ecclesiae Fundamentalis LEF) gewesen; erforderlich wäre eine echte Rezeption des letzten Konzils.

Das von Krämer Angedachte wird im „Diskussionsbeitrag" von *Helmuth Pree* (71–89) konkretisiert und beim Namen genannt: Die Anwendung des von den Principia der Codex-Reform genannten Subsidiaritätsprinzips wird von ihm durchgeprüft und unbeschadet der Einheit kirchlicher Gesetzgebung unter den Stichwörtern Autonomie, Dezentralisation und Dekonzentration an die Daten des geltenden Rechtes gekoppelt. Das Subsidiaritätsprinzip wird auch mit der Unmittelbarkeit päpstlicher Gewalt abgeglichen, insofern diese nicht nach can. 331, sondern nach der Nota explicativa praevia verstanden wird. Pree fordert die Wahrnehmung der lateinischen Kirche als einer Ecclesia sui iuris unter anderen und die Realisierung des LEF-Projektes. Die Konfrontation der Kategorie „Partikularrecht" mit den Grundsätzen der Kirchenverfassung zeigt Übereinstimmungen und ungelöste Probleme bei den Stichworten communio hierarchica, communio ecclesiarum, Subsidiaritätsprinzip und Grundsatz der Verschiedenheit.

Unter der Überschrift „Gestufte Gemeinschaft der christlichen Kirchen" (91–131) überprüft *Sabine Demel* die Möglichkeiten, im Blick auf Gesamt- und Teilkirche Impulse für einen Fortschritt der Ökumene zu erreichen. Sie stellt zu diesem Zwecke zuerst einmal die Normen des CIC/1983 dar, die mit Ökumene zu tun haben, um dann anhand der Texte der Würzburger Synode deutlich zu machen, was alles durch das kirchliche Gesetzbuch hätte angesprochen und stimuliert werden können. Eine Besichtigung des Gesetzbuches der katholischen Ostkirchen fällt befriedigender aus. Als theologisch-rechtliche Fortentwicklungen projektiert Demel eine ökumenisch verträgliche Definition des Papstamtes und die „Errichtung" (warum nicht Anerkennung?) konfessioneller Teilkirchen eigenen Rechts, d. h. orientiert am Bild der altkirchlichen Patriarchate einer Vielfalt von Kirchen, die in ihren jeweiligen Besonderheiten die eine Kirche bilden sollten. Ob allerdings der Papst schon in der Lage wäre, ein gemeinsames Grundgesetz für alle Christen, d. h. „für die gestufte Gemeinschaft der Konfessionskirchen" (130) zu erlassen, darf bezweifelt werden. Fände die Christenheit zu einem solchen gemeinsamen Grundgesetz, wäre die ökumenische Frage wohl gelöst.

Der Diskussionsbeitrag von *Albert Stein* (133–140), dem inzwischen ebenfalls dahingeschiedenen Lehrer des evangelischen Kirchenrechts in Bochum, begrüßt das Ausbleiben der LEF, weil er erst in späteren Zeiten eine Hoffnung auf Beteiligung der nichtkatholischen Christen an ihrer Entstehung sieht. Der Beitrag nennt im übrigen evangelische Erfahrungen mit dem ökumenischen Bemühen, trägt aber auch einige Daten zum Eucharistieempfang konfessionsverschiedener Paare nach.

Heinrich J. F. Reinhardt beschäftigt sich mit einer anderen Dimension der (gegebenen oder fehlenden) Rechtsvielfalt in der Kirche: Kodikarischer Ehebegriff und Ehetraditionen der Völker (141–152). Zunächst stellt er das Ehekonzept des CIC/1983 vor den Hintergrund anderer Disziplinen und Anfragen in unserem Lebensbereich, um die Elemente eines rechtlichen Ehebegriffs herauszukristallisieren, die auch in anderen Völkern durch die Inkulturation übernommen werden müßten. Unter diese Elemente wird die Formpflicht nicht gerechnet, wohl aber die Einpaarigkeit und die Totalität der Liebe zwischen Mann und Frau, welche Ausschließlichkeit im Sinne unauflöslicher Einheit und Treue verlange. Die Freiheit zur Ehe und zur Partnerwahl wird zu den unabdingbaren Komponenten gezählt. Reinhardt gewährt dann Einblick in verschiedene Ehekonzeptionen, die teils von religiösen Traditionen, teils von kulturellen und regionalen Verhältnissen bestimmt sind. Die Konsequenz ist unausweichlich: Die Übertragung abendländisch-kirchlicher Ehevorstellungen in die Kulturen der Welt muß zurückhaltend und im Wege des Dialogs geschehen – und sich auf das Unverzichtbare beschränken.

Zunächst in sehr allgemeinen, nicht spezifisch auf das Recht bezogenen Überlegungen, dann in einigen Wünschen an das Kirchenrecht äußert sich *Paul Durand* zu Möglichkeiten und Grenzen der Inkulturation (153–163). Aspekte, die sich auf das Tagungsthema bezögen, habe ich bei aller Richtigkeit und Wichtigkeit seiner Überlegungen nicht gefunden.

Es ist interessant zu lesen, wie *Michael Werneke* in seinem Beitrag über das kirchliche Vermögensrecht als klassisches Beispiel für die partikularrechtliche Ausgestaltung universalkirchlicher Normen (165–179) prinzipielle Zuordnungsfragen an einem Rechtsgebiet durchprüft: Nach einleitender Antwort auf die Frage, ob die Kirche überhaupt universalrechtliche Regelungen zum Vermögensrecht brauche, werden die erforderlichen Inhalte eines solchen Rechtes beim Namen genannt. Ernüchternd stellt Werneke abschließend fest, daß das Vermögensrecht des CIC/1983 sich nicht Einsichten in die konziliare communio-Ekklesiologie verdanke, sondern der Anpassung des alten Rechtes an die Wirksamkeitsbedingungen der heutigen Zeit.

Nachdem er kooperative Pastoral von Sozialpastoral abgegrenzt und die Betonung ersterer als Zukunftsmodell in unseren Breiten begründet hat, beschäftigt sich *Michael Böhnke* mit Formen der kooperativen Pastoral in verschiedenen teilkirchlichen Regionen (181–198). Er nennt Beispiele aus Afrika, Frankreich, Deutschland und den Vereinigten Staaten, die jeweils völlig verschiedene Ausgangssituationen und divergierende Fragestellungen zeigen. Abschließend denkt Böhnke über die Wichtigkeit des Parochialprinzips für die Möglichkeit einer communio-Kirche nach.

Titel und Untertitel des Beitrages von *Elisabeth Braunbeck* machen die beiden Teile ihrer Darlegungen aus: Ein Gesetzgeber – zwei Gesetzbücher. Der Laienbegriff im CIC und im CCEO (199–222). In ihrem Referat über die Entstehung der beiden Codices und die Nichtentstehung der LEF ist besonders die Auseinandersetzung um die Promulgationsfrage beim CCEO als Gesetzbuch für 21 Kirchen sui iuris interessant und aufschlußreich. Aber auch die Herausarbeitung, daß der CCEO den Laienbegriff nicht einfach durch das fehlende Weihesakrament faßt, sondern dem Religiosenstatus eine von den Laien unterschiedene Position gibt, ist bemerkenswert.

Der Berichtsband über die Trierer Tagung ist eine Problemanzeige und Aufforderung zu intensiverer Forschung zugleich. Wenn das Kirchenrecht die Erfordernisse des real gelebten Kircheseins unterstützen und festigen soll, ist auf dem erörterten Felde ein erheblicher Nachholbedarf festzustellen, dessen Abarbeitung nicht durch den Trend zur Geringschätzung der Partikularkirchen und die Zentralisierungsbestrebungen entmutigt werden sollte.

Münster Klaus Lüdicke

Religionswissenschaften

Bürkert-Engel, Barbara: **Charles de Foucauld: Christliche Präsenz unter Muslimen.** Analyse und kritische Auseinandersetzung mit einer Islamrezeption in Biographie und Nachlass. – Münster: Lit-Verlag 2000. 348 S. (Christentum und Islam, 1), € 25,90 ISBN: 3–8258–4873–6

On pourrait traduire:

Charles de Foucauld: Présence chrétienne parmi des musulmans. Une réception de l'Islam dans une analyse et une discussion critique de sa biographie et de ses œuvres posthumes.

Le tome I d'une collection *Dialogue entre chrétienté et Islam*, Dissertation en théologie protestante sous la direction du Prof. Dr. Olaf

Schumann à l'université de Hambourg, 348 pages, dans l'annexe des textes arabes originaux.

Ce travail de promotion est l'entreprise audacieuse d'une mère de famille qui met tout son cœur à promouvoir un dialogue islamo-chrétien. Une entreprise audacieuse à plusieurs points de vue: Il y a l'abondance des données biographiques sur Ch. de Foucauld qui fait des difficultés. L'auteur le dit dans la préface. Il y a le facteur du temps qui joue dans la préparation d'une dissertation et qui ne permet pas à laisser mûrir certaines choses. Il y a le fait qu'elle n'ait pas pu aller sur place en Algérie pour prendre contact avec des lieux et des personnes qui auraient pu aider à voir certaines choses dans un contexte plus concret. Ceci dit, il faut noter la quantité énorme de sources (correspondances, travaux linguistiques etc.) et de littérature secondaire qu'elle utilise et le nombre d'informations sur les tendances politiques et théologiques de l'époque ainsi que sur l'islamologie qu'elle donne en filigrane. Son but déclaré consiste à vouloir rendre présent Charles de Foucauld comme un exemple historique d'une rencontre islamo-chrétienne dans des pays de langue allemande (1).

Des les premiers chapitres certaines vues d'à priori l'emportent sur la réalité de quelqu'un qui cherchait son chemin comme à tâtons et pour qui les normes universitaires valaient tout au plus pour son travail linguistique. Pour elle la biographie de F. est «pleine d'antinomies» (*antinomie* est une expression forgée par Kant) et lui-même est un personnage de «nature changeante» (10). Sa «présomption du colonisateur occidental» (13) avec des concepts-clé comme «apprivoisement», «progrès», «paternalisme» et «francisation» (218–226) et «sa prétention (...) de vouloir être frères des Berbères et des Touaregs est à travers une perspective d'aujourd'hui soupçonneuse d'Idéologie et une illusion grave sur lui-même» (261). Si les gens l'appellent le *marabout,* l'A. «démasque» cela par des analyses des textes comme «un *constructum* d'interprétations occidentales» (11). Même «son assassinat fait partie de l'ambivalence de sa vie» (58) – une lecture attentive du livre d'A. Châtelard (*La mort du P. de Foucauld*) paru récemment montre exactement le contraire.

Le lecteur – à travers ses bribes d'une biographie – passe par l'eau et le feu. Il peut admirer la clairvoyance de l'A. dans l'analyse des structures coloniales et, d'une seconde à l'autre, frissonner devant certains jugements graves qui demanderaient une recherche bien plus fouillée (p. ex. par rapport à la prise de position de Foucauld sur l'esclavage dans les années 1913 et 1914: L'A. souligne d'abord l'objectivité de deux écrits en question pour dire deux lignes plus loin: «Ici, c'est l'homme politique des colonies qui écrit, non pas l'homme qui s'est laissé émouvoir théologiquement et existentiellement par la question de l'esclavage»). À travers des analyses bien détaillées l'A. ne réussit pas vraiment à trouver ce que fait l'unité de cette vie. Une conversion – même radicale – n'efface pas complètement le vieil homme mais elle illumine une vie et lui donne un autre sens. Si l'A. reproche à Six la spiritualisation de la biographie de Foucauld (15) et à Kergoat une séparation de l'itinéraire spirituel de son agir politique (16), il saute aux yeux qu'elle-même ne voit pas vraiment, dans la vie de F., l'impact de l'amour du Christ qui le conduit vers ses sœurs et frères les plus délaissées. Dans un contexte où elle parle de la reconnaissance du Maroc elle voit déjà là un «amalgame entre un travail missionnaire et scientifique et l'établissement et l'implantation d'une domination coloniale» (14). Si elle décrit avec finesse le conflit autour de l'esclavage à Beni Abbés (226–235), si elle nomme F. «avocat des indigènes» (224) et si, avec fierté, elle dit qu'elle attire comme première l'attention sur un texte où F. parlerait de sa fonction de guetteur (226), c'est comme pour montrer de quelle façon F. se contredit dans sa vie et dans sa théologie. Et dans la question que Ch. de F. se pose dans une de ses lettres, si les gens vont voir en lui le prêtre ou le colonisateur, elle se voit confirmée dans son avis que sa vocation se situant entre la collaboration avec la puissance coloniale et la mission chrétienne n'a pas été sans tension (223). Cette vocation aurait été instrumentalisée par tout le monde: par les militaires, par les gens d'Église, par les Touaregs (13; 87 ss.). L'A. se rallie finalement à ceux qui accusent F. d'avoir été un espion, un agent du 2ième bureau, sa seule critique touche l'instrumentalisation de ce fait pour des fins politiques (279).

Le lecteur a besoin d'une pause: faut-il continuer à lire ? Il a été indulgent en face des fautes d'orthographe, des fautes d'impression, des fautes dans la compréhension du français (notamment la fausse traduction d'un récit de voyage de Voillard où celui-ci dit que le saint religieux suis le régime des indigènes, tandis que l'A. laisse suivre les indigènes le régime du marabout [12, note 16]), il a pu constater avec un sourire l'introduction d'un mot inexistant («enfanissement») qui, en fait, veut dire «enfouissement» (258) et une certaine confusion dans les appellations: p. ex. le journaliste René Bazin est devenu un Père Blanc (14), le P. Peyriguère est appelé *Petit Frère* (254) de même P. Sourisseau (3). Peu importe qu'il n y a pas d'archive des Petits Frères à Paris (104), il s'agit sans doute des archives de la Postulation Ch. de Foucauld (102). Cette affirmation qui fait de Ch. de Foucauld un espion est la reprise d'un sujet qui revient périodiquement dans la presse algérienne. L'A. n'a pas pris connaissance des études sérieuses comme celles des Michel de Suremain dans le bulletin des *Amitiés Ch. de Foucauld* numéro 121 ss. Pour pouvoir continuer à lire il faut se tenir à l'intention première de l'A.: Comment F. a-t-il vécu une présence chrétienne parmi des musulmans?

L'A. trouve deux choses caractéristiques dans la spiritualité de F.: la première qu'il a écrit de moins en moins des méditations, la seconde est cette «Denkfigur» (253), cette idée préconçue d' une présence silencieuse soutenue par un amour du prochain sans réserve (253). Ensuite elle voit plusieurs aspects de sa spiritualité qui correspondent à des étapes de vie et qui sont tous influencés par sa rencontre avec l'Islam. «Sanctification par la présence du Christ» correspond à l'étape qui suit sa conversion jusqu'à 1900/1901, «marquée par un mélange d'un mysticisme eucharistique et un réalisme bibliciste», «la vie cachée de Jésus à Nazareth» correspondrait à une étape de 1901 à 1908 marquée par un épanouissement de sa piété eucharistique dans sa vie (ouverture de la clôture, hospitalité, amour du prochain), puis suit» l'apostolat de la bonté» marquée par l'affranchissement de la clôture (260 ss, 307). Si elle situe cette spiritualité de Nazareth dans une même ligne avec d'autres formes de piété issues du I9ième siècle, elle trouve aussi des phrases très belles qui décrivent l'agir caché du grain tombé en terre ou qui montre comment la compréhension de cette vie a pu s'approfondir du séjour de F. à Nazareth jusqu'à sa vie en contact avec les Touaregs (259). Cette vie de F. à Nazareth – certainement, par erreur, elle parle aussi de la vie *secrète* de Jésus à Nazareth (307) – est pour elle une phase contemplative qui sera suivi d'une phase active en Algérie remplie de «l'apostolat de la bonté». L'experience de Beni Abbés lui apprend une «placidité missionnaire» voyant dans sa propre vie de foi une préparation pour l'agir de Dieu dans le cœur des hommes (307).

Elle constate que la formation théologique de F. a été plutôt rudimentaire et qu'il s'est nourri d'une littérature pieuse parmi laquelle se trouve Catherine Emmerich laquelle l'A. met sur le même plan qu'un Jean de la Croix ou un Thomas – sans préciser de quel Thomas il s'agit (252, note 9). Malgré ces lacunes l'A. fait ressortir que F., avant tout dans sa correspondance avec des personnes en dehors des milieux ecclésiaux, insiste sur la volonté de Dieu voulant sauver tous les hommes (198). L'A. explique que par ce fait F. – longtemps avant Vat II – avait ebondonné l'adage de Cyprien: *salus extra ecclesiam non est* (199). Ce n'est pas le lieu ici pour montrer dans cette affirmation le double erreur que commet l'A. Un long chapitre sur la réception de Ch. de Foucauld nous apprend que les témoignages des musulmans qui l'ont connu personnellement comme p. ex. un Musa ag Amastan ne valent pas beaucoup en raison d'un calcul politique qui les aurait inspiré (274). Une partie intéressante est celle sur Ali Merad qui définissait la vie de F. comme «une vie dans la vérité» (282). Du coté chrétien ce qui est bien recherché c'est la relation de F. avec Louis Massignon (285 – 295) et la première fondation des Petits Frères à El Abiodh (298). Les Petites Sœurs sont nommées brièvement, les autres communautés religieuses et la famille spirituelle trouvent place dans quelques lignes.

Dans un chapitre final l'A. conclut que la vie et l'œuvre de Foucauld est «un exemple très intéressant d'une rencontre islamo-chrétienne» (304) à condition de ne pas le prendre comme modèle et de ne pas le vouloir enfermer dans «une vocation particulière» (304). Dans le sens d'une «théologie pluraliste de religion» (305) la rencontre avec l'Islam aurait provoqué en lui une redécouverte de sa propre religion. Si plus tard sa distance envers l'Islam comme tel grandissait, son amitié pour des personnes musulmanes de tous les rangs sociaux s'approfondissait (305). L'apport théologique de F. consisterait à avoir lié ensembles différents motifs de spiritualité (venant de Livinhac, de Huvelin ...) pour en faire une spiritualité de présence chrétienne «qui se voit en plein cœur de la mission de l'Église sans être elle-même ouvertement missionnaire» (307).

Si elle insiste sur ses lacunes dans la connaissance de l'Islam comme tel (p. ex. 101, 306 ...), elle utilise pourtant abondamment ses études linguistiques pour y découvrir la religiosité du peuple Touareg (176) et son inculturation dans l'Islam (138 ss). Des études

de F. elle dit qu'elles sont plus objectives que sa propre perception (186).

L'A. parle avec respect de «son témoignage silencieux à travers son amour pour le Christ» (307) et de son expérience de l'hospitalité dans «la maison de l'Islam» (314) qu'il a pu intégrer dans son projet de vie et dans celui de sa future famille spirituelle. L'A. voit aussi ces attitudes de fond confirmées par le Vat II (313).

Il y a deux raisons – dit-elle – pour lesquelles les espoirs missionnaires de F. ont été voués à l'échec: Il y a d'abord l'enchevêtrement de la foi chrétienne, de l'Église et du colonialisme qui faisait de l'Église «une chose étrangère» (311). Il y a ensuite le fait que la spiritualité contemplative de F., la «présence silencieuse parmi les musulmans» a été refoulée par son «affairement» et son implication dans la politique coloniale (311). Elle donne quelques exemples de communauté dont elle pense qu'elles ont gardé une verve contemplative (311); la possibilité d'une vie contemplative «au cœur des masses» n'est pas mentionnée. Pourtant, une surprise attend le lecteur. L'A., en revenant à la fin sur son projet initial de dialogue entre chrétiens et musulmans, relativise le discours intellectuel, car «c'est la foi vécue dans la suite du Christ qui est reconnue du dehors et qui agit vers l'extérieur. Même sans mots explicatifs il donne témoignage de **notre** profession de foi (*Bekenntnis*) et laisse poser des questions» (315). Poser des questions s'avère toujours important, aussi après cette lecture.

Wien Herbert Hartl

The Quest for Fruition Through Ngoma. Political Aspects of Healing in Southern Africa, hg v. Rijk van Dijk / Ria Reis / Marja Spierenburg. – London: James Currey Publications 2000. 172 S., kt £ 12,95 ISBN: 0–85255–263–7

Der Begriff Ngoma faßt eine Ritualgruppe aus dem südlichen Afrika zusammen, die mittels Heilung, Tanz, Lied und Rhythmus sowohl individuelle als auch gesellschaftliche Erfüllung bzw. die Wiederherstellung eines guten Zustandes verspricht. Die Vf. und Vf.innen des Buches setzen sich mit den vielfachen Erscheinungsformen von Ngoma auseinander und betrachten das vorwiegend im Aspekt des Trommelns wiedererkennbare Ritual mit der Fragestellung, inwieweit Ngoma therapeutische und politische Ziele bzw. Veränderungen bewirkt oder bewirken kann. Deutlich wird, daß diese Ritualformen sowohl im Heilungsbereich, aber auch in familiären (Heirat) und politischen (Häuptlingswesen, Nahrungsversorgung) Bezügen vorkommen. Die Entdeckung der Verwobenheit dieser Bezüge, des individuellen und des politischen, kann als ein Weg betrachtet werden, Unheilssituationen im südlichen Afrika zu heilen. So werden in dem Buch Genderfragen, Stammespolitik oder ‚demokratische' Beteiligungsformen als Felder möglicher Transformationen durch Ngoma genannt.

Für die Theologie ist die vorliegende religionswissenschaftliche Studie v. a. deshalb interessant, da nicht nur ‚esoterische' Europäer und Europäerinnen, sondern auch viele Afrikaner die heilenden Potenziale traditioneller Religion, die sich im afrikanischen Kontext nicht von Politik getrennt verstehen läßt, als konkrete Hilfe aufsuchen.

Nicht zuletzt sind es die unabhängigen afrikanischen Kirchen, die eine Verbindung zwischen christlicher Überlieferung und dem Erbe traditioneller afrikanischer Religion eingehen. Damit stellt sich eine Herausforderung für die Inkulturationsfähigkeit und -bereitschaft des Christentums. Angesichts der vom christlichen Europa mitverursachten großen Probleme in Afrika und der allgemeinen Ratlosigkeit hinsichtlich erfolgversprechender Lösungen sollten die Transformationskräfte traditioneller afrikanischer Rituale nicht länger leichtfertig verworfen werden.

Münster Arnd Bünker

Philosophie / Philosophiegeschichte

Schule des Denkens. 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in Pullach und München, hg. v. Julius Oswald. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 304 S., geb. € 35,30 ISBN: 3–17–016701–4

Wie ehrt man eine Institution? Am besten dadurch, daß man ihr eine Art Biographie schreibt, um ihr auf diese Weise das zum Geschenk zu machen, was man ihr selbst verdankt – eine wichtige Wegmarke in der eigenen Biographie. Diesem Leitgedanken folgen auch die Autoren – nicht selten Professoren des Jesuitenordens in München, Frankfurt und Innsbruck –, um eine Hochschule zu ehren, die aus der philosophisch-theologischen Landschaft in Deutschland nicht mehr wegzudenken ist: die Hochschule für Philosophie in München. Weil sie – nimmt man die Zeit in Pullach hinzu – auf ihr 75jähriges Bestehen zurückblicken kann, widmen ihr die Autoren, die z. T. selbst die Pullacher Philosophieausbildung genossen hatten und inzwischen oftmals als Professoren das Angebot der Hochschule für Philosophie prägen oder der Hochschule in der einen oder anderen Form nahestehen, eine eigene Festschrift.

Etwas holzschnittartig lassen sich in der vorliegenden Festschrift drei Arten von Artikeln unterscheiden: 1. Aufsätze, die sich aus unterschiedlicher Perspektive mit der Geschichte der Hochschule befassen und interessante Einblicke in die Kontexte gewähren, mit denen sich die Hochschule auseinandersetzte oder durch die sie geprägt wurde; 2. Aufsätze, die sich mit der philosophischen Lehrtradition der Hochschule befassen und wichtige Lehrerpersönlichkeiten des Jesuitenordens in den Blick nehmen; 3. programmatische Aufsätze, die den denkerischen Horizont und das Selbstverständnis der Hochschule umreißen und dabei noch einmal die philosophische Ausbildung an der Hochschule im kirchlichen Kontext verankern.

Die Aufsätze der ersten Gattung eröffnet der Beitrag von Julius Oswald: „Vom Heidekolleg zur Hochschule. Die Geschichte von Berchmanskolleg und Hochschule für Philosophie" (13–40), der die Geschichte der philosophischen Ausbildungsstätte zwischen Pullach und München nachzeichnet. O. informiert nicht nur über die ordensgeschichtlichen Hintergründe der Gründung des Kollegs in Pullach, die sieben Jahre nach der Aufhebung des Jesuitengesetzes in Deutschland erfolgte. In klarer Sprache und durch Heranziehung des reichlich vorhandenen und gut edierten Quellenmaterials kann O. ein übersichtliches Bild von der Entwicklung der Hochschule und des Kollegs zeichnen. Eine klare Aufarbeitung findet auch die Zeit des Nationalsozialismus, die das Kolleg und den Jesuitenorden in eine prekäre Situation brachte, und die Zeit des Wiederaufbaus nach dem Zweiten Weltkrieg. Ein weiteres Hauptaugenmerk gilt der Umsiedlung von Pullach nach München: 1971 konnte die Hochschule für Philosophie in der Kaulbachstraße in München den Lehrbetrieb aufnehmen; gleichzeitig öffnete sie ihre Tore auch Studierenden, die nicht dem Jesuitenorden angehören. Spannend zu lesen sind O.s Auskünfte über die Hintergründe dieser Öffnung und über die Wege, auf denen sie realisiert werden konnte. Um einen Einblick in die geistige Aktivität zu bieten, informiert O. schließlich auch über die Forschungsprojekte und Schriftenreihen, die im Laufe der Zeit an der Hochschule entstanden sind. Und in liebenswürdiger Detailfreude beschreibt er auch die verschiedenen Wege, auf denen die wissenschaftliche Bibliothek der Hochschule gebildet werden konnte.

Einen wichtigen Einblick in die jüngere Entwicklung der Hochschule bieten die beiden Artikel von Rüdiger Funiok: „Das Zusatzstudium Erwachsenenpädagogik – Ein neuartiges Angebot an eine neue Zielgruppe ab 1972" (269–273) und „Medien im Philosophiestudium. Von ersten Filmseminaren zum Institut für Kommunikationswissenschaft und Medienpraxis" (274–279). F. belegt, daß die Hochschule im Gefolge der Aufbrüche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil neue Bildungsaufgaben, die über den Bereich der akademischen Philosophie hinausgehen und einen kirchlichen Erziehungsauftrag realisieren wollen, wahrgenommen hat und sich auch den Herausforderungen einer medialisierten Welt kritisch (v. a. im Hinblick auf die Ausformulierung einer Medienethik) und anknüpfend zu stellen wußte.

Von Roman Bleistein (verstorben im Jahr 2000) stammt ein Aufsatz, der die Zeit der Hochschule während des Nationalsozialismus beleuchtet: „Lothar König – Der ‚Dritte Mann' der Jesuiten im Widerstand gegen den Nationalsozialismus" (41–58). B. stellt Lothar König vor, der neben und mit Alfred Delp aktiv im Widerstand gegen das Regime gearbeitet hat und ebenfalls mit den Leuten des Kreisauer Kreises in Kontakt stand. B. gelingt es, die Verflechtung von Ordensgeschichte und Widerstandgeschichte anschaulich zu machen. Zudem wird sichtbar, daß der Widerstand nicht nur im Namen der ideologischen Auseinandersetzung, sondern auch um des Überlebens des Ordens willen geführt wurde.

Einen sehr persönlichen Einblick in die Geschichte der Hochschule gewährt Richard Schaefflers Beitrag „Studienbeginn in Pullach. Ein Rückblick nach 50 Jahren" (177–191). Dieser Aufsatz bietet eine freundliche, ausnehmend wohlwollende Rückerinnerung an Schaefflers erste Studiensemester als Laienhörer in Pullach. S. stellt der Hochschule auf diesen Seiten ein hervorragendes Zeugnis aus; er lobt die Grundtendenz, Philosophiegeschichte nicht nur um der Geschichte willen, sondern aus sachlicher Rücksicht und in systematischer Absicht unterrichtetet zu haben und noch zu unterrichten. Darüber hinaus gelingt ihm ein sehr authentisches Porträt vom geistigen Klima, von der Diskussionsatmosphäre und den Unterrichtsmethoden, die S. in der Phase des Wiederaufbaus nach dem Zweiten Weltkrieg kennenlernen konnte und die er in der Rückschau als zukunftsweisend einstuft.

Ähnlich persönlich gefärbt – aber einen anderen Horizont und damit die vielfachen Kontexte des Jesuitenordens bekundend – ist eine kurze Notiz von Franz Magnis-Suseno: „Erinnerungen eines Jesuitenmissionars" (293–298). M. geht mit der Pullacher Ausbildung kritisch um; er zeigt Möglichkeiten denkerischer Schulung, aber auch so manche Grenzen auf, die sich aus der Rückschau des weltläufigen Missionars, aber auch im Rückblick aus der offenen Münchener Zeit ergeben. M.s Ausführungen sind bisweilen schonungslos ehrlich, aber deshalb auch sehr unterhaltsam, beschreibt er doch die menschlichen Seiten eines Studienbetriebes, darüber hinaus auch Skurrilitäten der scholastischen Methodik, die in Pullach lange und intensiv gepflegt (aber

auch transformiert) wurde, und so manche Eigenheiten der großen Lehrer Josef de Vries, Walter Brugger, Wolfgang Büchel, Adolf Haas und Johannes B. Lotz.

Einen Blick hinter die Kulissen des Zusammenlebens der Jesuiten im Berchmanskolleg versucht Rita Haub zu werfen: „Jesuita (non) cantat. Musik und Gouter im Berchmanskolleg in Pullach" (280–292). Ihr Artikel gewährt einige kurze Einblicke in das musikalische Engagement der Patres und Scholastiker des Berchmanskollegs. Amüsant zu lesen ist auch ihre Schilderung von Lausbubenstreichen, an denen nicht nur junge Scholastiker, sondern auch ehrwürdige Patres beteiligt waren. Allerdings leidet die Konsistenz des Beitrags ein wenig an der eher flanierenden Schreibweise der Autorin. Warum sie diese, aber nicht jene Anekdote ausgewählt hat, wird für den Leser nicht ersichtlich.

Der historische Abriß findet seine Rundung in dem von Richard Müller und Rita Haub erstellten Bildteil (161–176), der die Geschichte der Hochschule von der Grundsteinlegung in Pullach bis zu den Münchener Erweiterungsbauten anschaulich dokumentiert.

Die Beiträge der zweiten Gattung befassen sich, wie schon erwähnt, mit der Lehrtradition der Hochschule. Mitglieder des Lehrkörpers an der Hochschule für Philosophie in München, aber auch Professoren aus Frankfurt und Innsbruck werfen ein Licht auf die Ansätze ihrer Vorgänger, die die Denkstile in der Theologie mitgeprägt haben. Zu den Glanzstücken dieser Kategorie zählen sicher die Artikel von Josef Schmidt, Jörg Splett, Hans Ludwig Ollig und Albert Keller. Ihnen gelingt es nicht nur, bestimmte Denkansätze nachzuzeichnen, sondern auch den Ertrag dieser Ansätze und Fragestellungen im Kontext der Gegenwartsphilosophie aufzuzeigen: Josef Schmidt befaßt sich mit dem „Gottesbeweis aus der Kontingenz. Tradition und bleibende Bedeutung" (192–224). Er referiert zunächst kurz die unterschiedlichen Lehrtraditionen der Hochschule, in denen der Kontingenzbeweis eine wichtige Stellung innerhalb der philosophischen Gotteslehre hatte – so etwa bei Maximilian Rast, Walter Brugger und Béla Weissmahr. Die weitaus größere Aufmerksamkeit widmet S. jedoch einer möglichst konsistenten und validen Darlegung des Kontingenzbeweises. Er bietet zunächst eine halbformale Rekonstruktion, die analytische Stringenz mit dem positiv angeeigneten Erbe der idealistischen Tradition (nachdrücklich der Philosophie Hegels) zu verbinden weiß. S. widmet sich darüber hinaus nicht nur den verschiedenen Einwänden gegen den Kontingenzbeweis aus Vergangenheit und Gegenwart – die Gesprächspartner reichen von Immanuel Kant bis John L. Mackie –, sondern dem Zusammenhang zwischen dem Kontingenzbeweis und dem sogenannten ontologischen Gottesbeweis. In spekulativer Klarheit gelingt es S. zudem, die Grundaussagen des Kontingenzbeweises in der Sprache selbstbewußter Subjektivität zu reformulieren und ihre Relevanz für ein christliches, inkarnatorisches Denken zu erweisen.

Jörg Splett befaßt sich in seinem Aufsatz „Person im Gespräch – August Brunner" (137–153) mit dem zu Unrecht vernachlässigten religionsphilosophischen Beitrag Brunners. Sp. verortet den personalistischen, sprach- und dialogphilosophischen Ansatz dieses Jesuitenphilosophen im Koordinatensystem der Gegenwartsphilosophie. Anhand vielfältiger Parallelen innerhalb eines weiten philosophiegeschichtlichen Horizonts (er reicht von Fichte bis Ricœur) vermag Sp. die Aktualität der Denkkategorien und Grundintuitionen Brunners darzulegen.

Eine ähnliche Aktualisierung einer Lehrtradition gelingt Hans Ludwig Ollig mit seinem Aufsatz „Josef de Vries: ‚Grundbegriffe der Scholastik'" (98–115). O. kann zeigen, wie de Vries scholastische Grundbegriffe wie Sein, Substanz, Ursache und Kausalitätsprinzip in einen sehr dynamischen erkenntnistheoretischen Rahmen einzuspannen vermochte, so daß ein Denken in scholastischer Begrifflichkeit auch transzendentalphilosophisch anschlußfähig werden konnte. Doch O. schafft es darüber hinaus, in einigen klaren Hinweisen die Möglichkeit darzulegen, wie das Denken von Josef de Vries mit Grundfragen der gegenwärtigen analytischen Sprachphilosophie und Ontologie korreliert werden kann, mehr noch: wie dieses Denken auf die gestellten geltungstheoretischen und ontologischen Gegenwartsfragen antworten könnte. Die Anschlußfähigkeit dieses Denkens zu zeigen, das versucht auch Albert Keller in seinem Aufsatz „Zur Erkenntnistheorie von Josef de Vries" (86–97). Keller geht stärker auf die methodischen und erkenntnistheoretischen Fragen in der Philosophie von Josef de Vries ein, um in einem weiteren Schritt zu erörtern, wie de Vries durch die Adaption transzendentalphilosophischer und phänomenologischer Methoden über eine leere scholastische Begriffsakrobatik hinauszukommen vermochte. Daß es de Vries, so Keller, auch gelungen ist, scholastische Grundbegriffe im letzten personal und subjekttheoretisch zu denken, muß als wichtiger Schritt in der philosophischen wie theologischen Überwindung neuscholastischer Enge eingestuft werden.

Stärker referierend sind die Aufsätze von Norbert Brieskorn und Christian Kummer. Brieskorn widmet mit seinem Beitrag „Sozialethik an der Philosophischen Fakultät der Jesuiten in Pullach und München. Anmerkungen zu Johann Baptist Schuster" (71–85) sein Augenmerk einer Form von Sozialethik, die im Gegensatz zu dem Entwurf von Nell-Breuning eher metaphysisch orientiert war. Die Stärke des Beitrags von B. liegt weniger in der Aktualisierung eines Ansatzes als vielmehr in dessen philosophie- und theologiegeschichtlicher Verortung, die die gewundenen Pfade der katholischen Sozialethik sehr anschaulich macht. Christian Kummer wiederum schildert in seinem Aufsatz „Geist und Materie im naturphilosophischen Denken von Adolf Haas" (225–246) wie sich Naturphilosophie mit empirisch grundierter Theorie vereinigen konnte. K. beherrscht die Kunst, philosophische Denkstile mit biographischen Notizen zu einer amüsanten Mischung zu verbinden. Das Bild eines Naturphilosophen, der sich aus scholastischer Begrifflichkeit befreit und naturphilosophische Spekulationen mit empirischen Studien zur Biologie und Verhaltenslehre zu verbinden weiß, wird in einer sehr plastischen Weise ansichtig. K. bemüht sich in einigen klaren, programmatischen Strichen um die Aktualisierung dieses Denkens vor dem Hintergrund der gegenwärtigen mind-brain-Diskussion, indem er darlegt, wie Haas einen Weg jenseits von Dualismus und Monismus zu gehen versuchte. Gleichzeitig ordnet er Haas – durch den Aufweis von Parallelen mit Teilhard de Chardin – in den Kontext jener Denker ein, die sich um eine Versöhnung von Schöpfungstheologie und Evolutionstheorie bemühten.

Eher am Referat als an der Aktualisierung interessiert zeigt sich dagegen Otto Muck in seinem Aufsatz „Weiterführung der Philosophie Maréchals durch Johannes B. Lotz" (116–136). Dieser Beitrag ist gleichwohl eine sehr genaue Aufarbeitung der Traditionslinien, die in der Philosophie des bekannten Jesuitenphilosophen Lotz zusammenlaufen. Nicht nur Maréchal und dessen Anknüpfung an Kant widmet M. seine Aufmerksamkeit, sondern auch dem wichtigen Einfluß Heideggers auf den Ansatz von Lotz. M. bietet eine anspruchsvolle und deshalb nicht immer einfach zu lesende Darstellung des Lotzschen Seinsverständnisses, das sich zwar aus scholastischen Begriffen speist, aber durch transzendentalphilosophische, phänomenologische und fundamentalontologische Transformationen seine denkerische Kraft beweist.

Gewissermaßen auf der Grenze zwischen historischen und philosophiehistorischen Notizen befindet sich Karl Heinz Neufelds Aufsatz „Delp und Heidegger. Aus der Frühzeit der Fakultät" (59–70). Dank N.s Beitrag kann der Leser nicht nur die beeindruckende Persönlichkeit, sondern auch die starke philosophische Begabung Delps kennenlernen. Darüber hinaus erinnert N. an eine Phase der Beschäftigung katholischer Philosophie mit Heidegger, die nicht in Rezeption, sondern eher in tastender Anfrage und vorsichtiger Abgrenzung bestand.

Karl Rahners Beitrag (154–160) – verfaßt anläßlich des 50jährigen Bestehens der Hochschule – ist immer noch sehr lesenswert. Er bietet, wie schon der Titel „Tradition im Wandel. 50 Jahre Hochschule für Philosophie" verrät, gewissermaßen den inneren Fahrplan der vorliegenden Festschrift. R. versucht drei Phasen in der philosophischen Entwicklung der Hochschule voneinander abzugrenzen: die Phase einer neuscholastischen Enge, die Phase einer transzendentalphilosophischen Transformation der Scholastik und die Phase eines philosophischen Pluralismus. Auf der Grundlage einer skizzenhaften Verschränkung der Geschichte der Hochschule mit der Kirchen- und Ordensgeschichte vermag R. die Notwendigkeit der Entgrenzung und die Legitimität eines philosophischen Pluralismus darzulegen.

Zur dritten Gattung, die programmatisch die Ausrichtung der Hochschule und die Grundorientierung des Lehrbetriebes thematisiert, zählt der Artikel von Harald Schöndorf: „Christliche Philosophie" (247–268). In einem ersten Teil befaßt sich S. mit dem Begriff einer christlichen Philosophie – v. a. in kritischer Abgrenzung von Heidegger, der christliche Philosophie ein ‚hölzernes Eisen' nannte. Ein dritter Teil befaßt sich mit einem konkreten Stück christlicher Philosophie aus der Feder von Johannes B. Lotz und Josef de Vries (Die Welt des Menschen. Eine Vorschule zur Glaubenslehre. Regensburg 1940). S. zeigt anhand dieses Buches – verfaßt in der Zeit des Nationalsozialismus –, welche visionäre und zugleich ideologiekritische Kraft eine christliche Philosophie entfalten kann, wenn sie sich den Grundfragen nach dem Sein des Menschen, dem Sinn seines Lebens, seiner Frage nach Gott und dem Sein der Welt stellt. Am wichtigsten dürfte gleichwohl der zweite Teil in S.s Aufsatz sein. Er befaßt sich mit den Aufgaben einer christlichen Philosophie: Christliche Philosophie müsse einen begrifflichen Rahmen, einen Denkrahmen für die systematische Durchdringung der Glaubenslehre bereitstellen. Zudem komme ihr die Aufgabe zu, die Lehre des Christentums in ein umfassendes Weltverständnis zu integrieren. Dazu sei die Formulierung einer tragfähigen Metaphysik, ebenso das Bemühen um Erkenntnistheorie und Ethik unentbehrlich. S. wirbt für eine Durchdringung von Philosophie und Theologie. Wenn auch S.s Kritik an dem einen oder anderen Ansatz der Gegenwartsphilosophie etwas zu hart ausgefallen sein mag – allerdings beweist er damit nur eine erfreuliche philosophische „Rauflust", die sich der Diskussion sicher gerne stellt –, so sollte man auf jeden Fall sein solide argumentierendes Werben für eine Durchdringung von Philosophie und Theologie besonders der Gegenwartstheologie vor Augen führen. Daß Theologie nicht auf die Formulierung einer einheitlichen christlichen Weltsicht verzichten darf – und das kann sie nur mit Hilfe der Philosophie schaffen –, ist all jenen theologischen Entwürfen ins Stammbuch zu schreiben, die sich in der Spur der Postmoderne aus der begrifflichen Verantwortung stehlen wollen.

Die vorliegende Festschrift unterscheidet sich vom herkömmlichen Genre der Festschriften durch die Kunst, Vielperspektivität mit thematischer Geschlossenheit zu verbinden: Den Autoren gelingt es, die Geschichte der Hochschule aus verschiedensten Blickwinkeln aufzuarbeiten. En passant schreiben sie damit nicht nur ein Stück Ordens- und Kirchengeschichte, sondern auch Philosophiegeschichte fort. Der Leser/die Leserin erhält aber nicht nur Einblick in die Historie einer renommierten Institution, sondern auch in die vielen Voraussetzungen, die die ‚Jesuiten-Theologie' des 20. Jh.s nachhaltig prägten. Diese Voraussetzungen sind sozusagen der Mörtel, der tragenden Säulen der Gegenwartstheologie wie Karl Rahner eine verläßliche Verankerung sicherstellte. Zudem belegt der eine oder andere Autor durch die Aufarbeitung der Leistung bekannter (und auch weniger bekannter) Jesuiten-Philosophen, daß so manche Argumentati-

onsweise keineswegs schon in das Museum veralteter Gedankengebäude gehört.

Münster Thomas Schärtl

Sans, Georg: **Ist Kants Ontologie naturalistisch?** Die „Analogien der Erfahrung" in der „Kritik der reinen Vernunft". – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 176 S. (Münchener philosophische Studien, NF 17), kt € 26,00 ISBN: 3–17–016617–4

Das Buch stellt die Veröffentlichung einer Diss. dar, die im WS 1999/2000 „vom Institut für Philosophie der Philosophischen Fak. I der Humboldt-Univ. zu Berlin" angenommen worden ist. Bereits der Titel erregt Verwunderung: Läßt sich aus einem Text von 27 S. (nach der Akademieausgabe) innerhalb eines Abschnittes in der *Kritik der reinen Vernunft* (= KrV) gleichsam als *pars pro toto* darüber befinden, ob Kant ein Naturalist sei? Außerdem ist der Begriff der Ontologie im Hinblick auf die KrV, die, wie G. Tonelli 1974 auf dem 4. Internationalen Kant-Kongreß in Mainz nachgewiesen hat, nach Aufbau und Methode eher der Logik im damaligen Verständnis zuzuordnen ist, nicht ohne weiteres gerechtfertigt. Aus diesem Grunde, und nicht etwa aus Bescheidenheit, ist für Kant der „stolze Name einer Ontologie" für die Grundsätze des reinen Verstandes unangebracht, weil er der Anmaßung Vorschub leisten würde, „von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doctrin zu geben" (A 246f, B 303). Der Vf. glaubt demgegenüber die „Grundthese" der Kantschen Ontologie (19) in dem „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile" zu erkennen, wonach für Kant „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung" zugleich „Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" sind (A 158 / B 197). Dies ist aber nun gerade keine ontologische These, sondern ein Kernsatz der Kantschen Vernunftkritik, der vielfach mißverstanden wird. Kant selbst verdeutlicht das eigentlich Gemeinte in seinem Hs.lichen Nachlaß: „Nun wird es interessant, die Bedingungen des uns möglichen Erkenntnisses der Dinge nicht zu Bedingungen der Moglichkeit der Sachen zu machen; denn thun wir dieses, wo wird Freyheit aufgehoben und Unsterblichkeit, und wir können von Gott keine andere als wiedersprechende Begriffe bekommen." (Refl. 6317, AA XVIII, 623–629, hier: 626) Die „Gegenstände der Erfahrung" sind also lediglich die „Phaenomena", die Gegenstände, wie sie uns erscheinen, und nicht, wie sie an sich selbst sind. Eine *Ontologie*, die diesem Namen gerecht werden soll, kann sich jedoch nicht nur auf die „Phaenomena" beschränken. Für Kant jedenfalls bezieht sich die „Ontologia" auf „Gegenstände überhaupt", „ohne Objecte anzunehmen, die *gegeben wären*" (KrV A 845 / B 873); sie übergreift somit die Themenbereiche der klassischen *Metayphysica specialis*, während der Vf. meint, Kant grenze die Ontologie gegen die „drei Teilgebiete der rationalistischen Metaphysik" ab (11). Wenn man also den Begriff der Ontologie nicht von vornherein (gegen Kant) auf den Bereich der Erfahrung beschränken will, um den es Kant bei den „Analogien der Erfahrung" geht, kann die „Grundlage der kantischen Ontologie" auch nicht in einer „Neubestimmung dessen, was ist" (12), gesehen werden, und aus dem gleichen Grunde wird man auch nicht sagen können, daß die „Analogien der Erfahrung ... innerhalb des Grundsatz-Kap.s die eigentlichen ontologischen Prinzipien" darstellen (ebd.; auch 17). Immerhin räumt der Vf. ein, daß „eine genauere Betrachtung der drei Analogien" zeigt, daß „Kant keineswegs alles, was sich jenseits der Grenzen der Newtonschen oder irgendeiner anderen Physik bewegt, ins Reich der Ideen verbannt" (ebd.). Von den „drei Ideen: *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*" als den „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst" und der „Endabsicht" der Metaphysik „mit allen ihren Zurüstungen" (KrV B 7) läßt der Vf. allerdings nur die Freiheit gelten. So behauptet er z. B., Kants „Widerlegung des Idealismus" sei „ontologisch betrachtet" eine „Widerlegung des Dualismus" (79). Mit ähnlich eigenwilliger ‚Logik' schreibt er: „Kant sieht den Körper – nicht den Geist – als dasjenige an, was den Menschen ontologisch gesehen zur Substanz macht. Eine immaterielle oder geistige Substanz gibt es demzufolge nicht." (ebd.) „Es gibt keine immateriellen, geistigen Substanzen" (85, vgl. auch 18). Richtig dagegen: „Die drei Analogien sind als prinzipielle Aussagen darüber zu verstehen, welche Arten von Gegenständen es *in der Welt der menschlichen Erfahrung* gibt." (160; Hvh. vom Rez.) „Die transzendentale Ontologie entscheidet nicht darüber, welche Arten von Ereignissen und Dingen es wirklich gibt." (165) Der Vf. glaubt jedoch „starke Indizien" dafür zu erkennen, „daß Kant sich insgeheim auf eine monistische und materialistische Deutung der ersten Analogie [Beharrlichkeit der Substanz] festgelegt hat" (59). Dementsprechend wird behauptet: „Trotz der Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Erfahrung ist Kant von einem metaphysischen Dualismus cartesianischer Prägung weit entfernt." (85) „Kants Ontologie ist *nicht dualistisch*" (18). Kant jedoch bestreitet demgegenüber lediglich die Anwendbarkeit des Begriffs ‚Substanz' *als Kategorie* für die Seele, insofern sie nicht als Gegenstand der Erfahrung ‚gegeben' ist, womit aber keineswegs gesagt ist, daß es sie nicht „gibt". Kant ist vielmehr weit davon entfernt, die Realität des „Übersinnlichen" zu bestreiten, sondern er will „die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft" ermitteln (so der ursprünglich geplante Titel der KrV – AA X, 123; 129), um auf dieser Grundlage schließlich den Überschritt ins Übersinnliche legitimieren zu können und dort „den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen" (AA V, 341). Im zweiten Entwurf zur Preisschrift für das Jahr 1791 wird von Kant das dritte Stadium der künftigen Metaphysik geradezu als „Praktisch-dogmatischer Überschritt zum Übersinnlichen" beschrieben, der die „transscendenten Ideen" des Übersinnlichen *„in* uns, *über* uns und *nach* uns" betrifft, nämlich die „Freyheit", „Gott" und die „Unsterblichkeit" (AA XX, 293ff). Der Vf. blendet diesen Bereich nicht nur aus, sondern er bestreitet sogar, daß Kant ihn im Blick hat und auf ihn hinarbeitet. So sei der „transzendentale Idealismus" keine „Theorie zweier Welten", und das „Noumenon" habe als bloßer „Grenzbegriff" „einzig die Funktion der Bestimmung der Grenze der Möglichkeit der Erfahrung", so daß Kants Transzendentalphilosophie lediglich „eine Theorie des Empirischen" sei (28).

So dürfte auch der Naturalismusverdacht einzuordnen sein, den der Titel des Buches andeutet. Leider definiert der Vf. an keiner Stelle, was er unter „Naturalismus" versteht, während Kant verschiedene Formen des „Naturalismus" kennt und sich von ihnen grundsätzlich, wenn auch jeweils mehr oder weniger deutlich distanziert. Das allein hätte die im Titel gestellte Frage beantworten können. Glücklicherweise aber kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß sich ein Naturalismus Kants jedenfalls aus den „Analogien der Erfahrung" nicht belegen läßt, wie das gelegentlich behauptet worden sei (Umschlagrückseite, 158). Kants „ontologischer Monismus" sei „kein Naturalismus" (162) und „keine naturalistische Theorie der Natur" (158), wohl aber „eine nicht-naturalistische Rechtfertigung des Naturalismus" (161). Damit wäre Kant also doch „einer der entscheidenden Wegbereiter des gegenwärtigen Naturalismus" (149)!

Unter der beschriebenen Perspektive werden die drei *Analogien der Erfahrung* eingehend abgehandelt und diskutiert. Sie „beantworten die Frage, was wir als Gegenstände der Erfahrung ansehen können", und „bestehen aus einem allgemeinen Prinzip und den bekannten drei Grundsätzen der Beharrlichkeit, der Zeitfolge und des Zugleichseins" (29). Ihre Dreizahl unterliegt dem von Kant bereits für die Tafel der Kategorien formulierten Grundsatz, „daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Classe entspringt" (KrV B 110; Sans 37). Der „Forschungsüberblick" (12–16) ist aufschlußreich und belegt zugleich die Hintergründe der Diss. Der „Versuch einer systematischen Interpretation der Analogien der Erfahrung unter ontologischer Rücksicht" sei allerdings bisher nicht ersichtlich (12), wohl weil der Vf. einen problematischen Ontologie-Begriff vertritt: „Die Analogien der Erfahrung formulieren die ontologischen Prinzipien der Wirklichkeit" (42), nachdem für den Vf. „das besondere Kennzeichen des transzendentalen Idealismus ... die Unterscheidung zwischen Objektivität und Wirklichkeit" darstellt (27). „Der Begriff der wirklichen Erfahrung bezieht seine objektive Bedeutung ... aus dem Gegebensein sinnlicher Eindrücke." (28) Und: „die objektive Wirklichkeit ist die phänomenale Welt, die wir uns vorstellen, indem wir die gegebenen Wahrnehmungen nach bestimmten Begriffen und Grundsätzen verknüpfen." (51) „In der ersten Analogie geht es um die Unterscheidung zwischen Dingen und ihren Eigenschaften, in der zweiten Analogie um Ereignisse und ihre Ursachen und in der dritten Analogie um Ganze und ihre Teile." (49f) Die ausführliche Behandlung der drei Analogien liefert reichlich Diskussionsstoff, zumal sie der Vf. nicht nur mit der KrV im ganzen, sondern auch mit anderen Schriften Kants in Verbindung bringt, wobei er nicht durchgängig mit Zustimmung rechnen kann. Dafür seien hier einige Beispiele genannt.

Bei der Darstellung der ersten Analogie schließt der Vf. aus der Tatsache, daß Kant die „Accidenzen" zum „Realen an der Substanz" erklärt (KrV A 186f / B 229f), daß er „also der Substanz die reale Existenz" abspreche (52). Kant rücke damit „in die Nähe der empiristischen und nominalistischen Theorien der Erfahrung, die einzelne Eigenschaften für die grundlegenden Bestandteile der Welt (particulars) halten" (54). Warum bezeichnet Kant dann aber das „Dasein der

Substanz" als „Subsistenz" im Gegensatz zur „Inhärenz" der „Accidenzen"? (KrV ebd.) Die Anwendung der ersten Analogie habe Kant zu der Überzeugung verholfen, „daß der Grundsatz der Beharrlichkeit allein im Feld der äußeren Erfahrung wirklich Anwendung finden" könne, so daß „alle Substanzen Gegenstände der äußeren Sinne sein" müssen (73). Dementsprechend heißt es später: „Der Körper macht den Menschen ontologisch gesehen zur Substanz. Dazu paßt weiterhin, daß Kant in der zweiten Fassung des Paralogismus-Kap.s die Identität der Person auf die Beharrlichkeit des Körpers zurückführt." (82; auch 72; 80) Der Mensch also ohne „reale Existenz"? – Bei der Behandlung der zweiten Analogie versucht der Vf. nachzuweisen, daß für Kant „der Widerstreit zwischen Natur und Freiheit unter kritischen Vorgaben kein ontologisches, sondern ein kosmologisches Problem ist." (115) „Darum fallen die wesentlichen Entscheidungen über die Verfaßtheit der Welt der Erfahrung in der Kosmologie." (118) Und mit der dem Vf. eigenen Logik: „Das regulative Prinzip der Vernunft [der Einheit der Erfahrung] verlangt vom Verstand, bei keiner Ursache als einem schlechthin Unbedingten stehen zu bleiben. Mit anderen Worten, es gibt keine empirische Ursache." (120) So wird unterderhand die Methode zur Metaphysik. Als „intelligible Ursache einer Handlung" werden im Anschluß an M. Willaschek „Die Gründe des Handelnden" ausgemacht (129, 132). Weil angeblich nach Kant „spontanen Handlungen keine Willensakte vorhergehen", kann sich „die intelligible Ursache, d.h. die Gründe ... ontologisch betrachtet nur auf die Handlung selbst beziehen" (132). „Die Gründe des Handelns beziehen sich auf das Handeln selbst, nicht auf die ihm vorausgehenden praktischen Überlegungen." (135) Demnach sehe Kant in der „Freiheit des Handelns völlig zu Recht ein kosmologisches und kein psychologisches Problem." (ebd.) Wenn die (nach Kant) transzendentale Freiheit in dieser Weise als bloße Spontaneität (105, 124f) einer „komparativ ersten Ursache" (125) auf die „Gründe der Handlung" als deren „intelligible Ursache" zurückgeführt wird, die mit der Handlung selbst (132) gegeben sind, ist die wichtige Funktion der Freiheit als Brücke zwischen dem empirischen und dem noumenalen Bereich sowie dem theoretischen und dem praktischen Vernunftgebrauch in den in der Handlung selbst liegenden ungewollten Gründen nicht mehr erkennbar. – Die dritte Analogie erfährt eine „merologische" Deutung im Hinblick auf die Individuation als „auf dem Prinzip der funktionalen Differenzierung zwischen Ganzen und Teilen" beruhend (61). Das betrifft einen Teilaspekt der sog. Commercium-Problematik, für die Kant schon früher (in der *Nova dilucidatio*) eine Lösung gefunden hatte: nach dem von ihm so genannten „Principium coexistentiae" sind die Beziehungen endlicher Substanzen untereinander nur dadurch möglich, daß diese „von dem gemeinsamen Grund ihres Daseins, nämlich dem göttlichen Verstand, in wechselseitigen Beziehungen gestaltet erhalten werden" (AA I, 412f). Damit wollte Kant aber nicht die „Annahme des physischen Einflusses" vermeiden (91), sondern erläutern, was er ausdrücklich in der *Dissertatio* von 1770 bestätigt (*„necessaria ... coniunctio* omnium" „per sustentationem omnium substantiarum ab uno"; „mens humana non afficitur ab externis, ... *nisi quatenus ipsa cum omnibus aliis sustentatur ab eadem vi infinita unius"* – AA II, 409). Die *dritte Analogie der Erfahrung* kann nicht als „Widerruf dieser Behauptung" (141) gelten, weil Kant noch in der KU die Idee eines „intellectus archetypus" benötigt, den wir uns denken müssen, damit für unseren Verstand „das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile" enthalte (KU 349ff; auch 335 und 358). Nachdem dieser Aspekt aber in der dritten Analogie nicht zur Sprache kommt, wird man nicht sagen können, daß Kants Ontologie hier „zu ihrem systematischen Abschluß" kommt (158).

Die Vielfalt unterschiedlicher Kantinterpretationen ließe sich bei aller Kenntnis der Sekundärliteratur am ehesten reduzieren, wenn vorab das Ganze des Kantschen Denkens in den Blick genommen würde, wie Kant selbst es sich gewünscht hat (KpV 18). Dennoch sind solche Versuche nicht vergeblich, weil sie den Widerspruch anregen, der Diskussion neue Impulse vermitteln und so zum besseren Verstehen Anlaß geben.

Fulda Aloysius Winter

Theologie / Medienwissenschaften

Detambel, Daniel: **Verkündigung durch das Fernsehen.** Möglichkeiten und Grenzen in einem sich verändernden Kontext. – Frankfurt a. M.: Lang 1998. XVII, 306 S., pb. € 52,00 ISBN: 3–631–32949–0

Am Beispiel der SAT.1-Krimiserie „Schwarz greift ein" geht Daniel Detambel der Frage nach, ob mit Mitteln der Fernsehunterhaltung kirchliche Verkündigung geleistet werden kann. Zunächst trägt er (in Kap. 1) einige systematisch- und praktisch-theologische Kriterien zur Qualifizierung von „Verkündigung" zusammen, u.a. das der Narrativität jesuanischer Rede von Gott (Metz/Weinrich 1973). Dann (Kap. 2) werden Erkenntnisse der Medienwirkungsforschung sowie der religiösen Urteilsbildung (nach Oser/Gmünder 1988) aufgegriffen. In Kap. 3 kommentiert der Vf. die wichtigsten römischen Dokumente zur „sozialen Kommunikation".

Im zweiten Teil der Arbeit (in Kap. 4) werden – auf statistisch leider sehr schmaler Basis – Ergebnisse stichprobenartiger Akzeptanzanalysen zur Krimiserie ausgewertet, mit denen der Nachweis der Erreichung v.a. „kirchendistanzierter" Zuschauerkreise erbracht werden soll. Hier fehlt jegliche Differenzierung der Rezipienten (besser: Testpersonen) nach Bildung, Kirchenbindung, Nutzungsgewohnheiten, ästhetischen Milieus etc. Ausgehend vom kirchlichen Grundanliegen der „Evangelisierung" als einer vielschichtigen und dynamischen Wirklichkeit, wie es das Pastoraldokument „Evangelii Nuntiandi" (1975) beschreibt, entwirft der Vf. in Kap. 5 ein Konzept der Funktionen und Leistungen von „Unterhaltung" im Hinblick auf unterschiedliche Verkündigungsgenres im Fernsehen, um im abschließenden 6. Kap. deren Möglichkeiten und Grenzen für die Fernsehverkündigung zu benennen. Die zentrale Erkenntnis: Fiktionale Unterhaltung im Stil von „Schwarz greift ein" könne auf einer ersten (Evangelisierungs-)Stufe eine „Zustimmung der Herzen" des Publikums zur christlichen Botschaft erreichen. Pfarrer Schwarz gehe es um den „Aufbau einer Gemeinschaft, in der Randgruppen und sozial Benachteiligte nicht ausgeschlossen sind". (270). Sein vorbildlicher Einsatz im Sinne sozialdiakonischer Praxis ermögliche für Filmfiguren wie Zuschauer gleichermaßen „ein Moment der Selbstwahrnehmung in der Fremdwahrnehmung" (274) und so den befreienden „Blick nach oben". Diese Veränderung der Blickrichtung habe (in Anlehnung an die Religionspsychologie von A. Vergote) die Qualität einer „prä-religiösen Erfahrung".

Fazit: Insgesamt gesehen bleiben die Ergebnisse der Studie zu vage und unbestimmt. Sätze wie „Das Fernsehen aber scheint grundsätzlich in der Lage zu sein, die Augen und das Gefühl für diese ‚präreligiösen Erfahrungen' öffnen zu können (wobei hier unbestritten sein soll, daß persönliche Begegnungen mit Christen hilfreicher sein können)" (270) unterminieren im Schlußkapitel andernorts bereits deutlicher artikulierte Einsichten. Das Grundanliegen der Diss. müßte in absehbarer Zeit – auf einer breiteren empirischen Basis und als Publikumsanalyse angelegt – weiterverfolgt werden.

Kassel Ludger Verst

Kurzrezensionen

Kramer von Reisswitz, Crista: **Die Papstmacher.** Die Kardinäle und das Konklave. Aschaffenburg: Pattloch 2001. 304 S., geb. € 20,50 ISBN: 3–629–01626–X

Die Vf.in dieses Buches, seit vielen Jahren als Korrespondentin für deutsche und amerikanische Medien in Rom tätig, stellt hier kenntnisreich die Prozeduren vor, die einen Pontifikatswechsel ausmachen und kennzeichnen. Dabei geht der Blick zunächst in die jüngere Vergangenheit („Papstwahlen im 19. und 20. Jh."). Danach wendet sie sich den Bestimmungen über Sedisvakanz, Konklave und der Vorstellung des neuen Papstes zu („Wie wird man Papst?", „Habemus Papam!"). Besonders interessant ist das Kap. über das Kardinalskollegium, die neuernannten Kardinäle vom Februar 2001 sowie jene Kardinäle, die die Vf.in für besonders wichtig und somit „papabili" hält (z.B. G. Daneels, S. Piovanelli, C. M. M. Martini). Weitere Kap. widmen sich dem Leben der Päpste einst und jetzt sowie deren Möglichkeiten des Rücktritts. Nützliche Listen und Übersichten – z.B. eine Gesamtliste des Kardinalskollegiums und die Zusammensetzung nach Kontinenten und Nationen – runden das Werk ab. Insgesamt ein spannend zu lesendes Buch, das in angenehmer Sachlich-

keit wichtige Informationen über Vorgänge liefert, die wohl bald anstehen. Freilich können sich viele der angegebenen Fakten und Bezüge ganz rasch ändern, z. B. durch Todesfälle. H. E. W.

Schröer, Alois: **Brauchtum und Geschichte im Bereich der Kirche von Münster.** Thematische Beiträge aus dem Schrifttum des Verfassers. – Münster: Aschendorff 2000. XII, 623 S., geb. € 50,20 ISBN: 3–402–03989–3

Der Altmeister der Kirchengeschichte Westfalens, A. Schröer, versammelt in diesem Bd dreißig (teilweise erstmals erschienene) Abhandlungen und Referate zur Geschichte der Kirche von Münster. Der Bogen spannt sich von Untersuchungen zu Liudger, seiner Zeit, seinem Kult über die Bedeutung des Tridentinums für Münster bis hin zu Begebenheiten aus dem Zweiten Weltkrieg und der Zeit danach. Beiträge über große Persönlichkeiten der Kirche von Münster sowie verschiedene Pfarreien in Münster und dem Münsterland runden den Bd ab. Insgesamt ein vielseitiger Einblick in die Geschichte und Gegenwart der Kirche von Münster unter v. a. kirchengeschichtlichen und volkskundlichen, mit teils mehr narrativen, teils eher im strengen Sinn wissenschaftlichen Elementen. H. E. W.

Biser, Eugen: **Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002. 178 S., kt € 24,90 ISBN: 3–534–16027–4

Mit diesem Bd beschließt (vgl. Vorwort) Biser, der 1962 mit seiner bis heute provozierenden Studie „Gott ist tot" ein neues, aus polemischer Abwehr sich befreiendes Kapitel einer konstruktiven theologischen Nietzsche-Rezeption eingeläutet hatte, seine Studien zu Nietzsche. Seiner ursprünglichen Idee einer Nietzsche-Hermeneutik, diesen zwar nicht als konstruktiven Erneuerer des Christentums interpretieren zu wollen, weil das Ausdeutungspotential seiner Stellungnahmen hierfür zu vieldeutig bleibe, wohl aber eine Inversion im Sinne eines „Positionswechsels" bei ihm auszumachen, „der auf eine mögliche Identifikation mit dem Gegner hindeutet" (106), bleibt B. auch in diesem Bd treu. Der lesenswerte Bd macht nochmals deutlich, daß eine Theologie, die ihre Rechenschaftspflicht ernst nimmt, durch Nietzsche hindurch muß, will sie sich nicht der Naivität bezichtigen lassen. Ob indessen Nietzsche in seinem Spätwerk die Schwelle zu einem Glauben an Gott wirklich nochmals erreicht hat, „in der geheimen Erwartung", daß sich die „auch heute noch mögliche Urgestalt" des Christentums wiederherstellen lasse (wobei zu fragen ist, ob mit dieser Urgestalt wirklich der Gott gemeint ist, der sich in der Dimension der Geschichte selbst geoffenbart hat und doch in bleibender Differenz zu dieser existiert), wird weiter diskutiert werden müssen. M. S.

Painadath, Sebastian: **Der Geist reißt Mauern nieder.** Die Erneuerung unseres Glaubens durch interreligiösen Dialog. – München: Kösel 2002. 156 S., kt € 15,95 ISBN: 3–466–36591–0

Der indische Jesuit Sebastian Painadath stellt mit seinem Buch einen Überblick über die Hauptthemen seiner theologischen Auseinandersetzung im interreligiösen Dialog vor. Aus der Unterscheidung von Religion und Spiritualität gelangt er zu seiner Grundlegung des interreligiösen Dialogs. Diesen führt er v. a. anhand der Themen Mystik und Meditation aus. Innerhalb dieser Schwerpunkte werden theologische und ekklesiologische Fragestellungen aus dem Erfahrungsschatz interreligiöser Beziehungen in einem christlichen indischen Ashram behandelt.

P. bündelt in knapper Form wichtige theologische Beiträge für ein weltkirchliches Gespräch und lädt zur weiteren Auseinandersetzung ein. Auch oder gerade weil sich Lesenden europäisch-theologischer Herkunft Fragen an die asiatisch geprägte theologische Reflexion stellen, leistet das Buch einen guten, kreativen und leicht lesbaren Beitrag v. a. für die Anwendung in theologischer Erwachsenenbildung, die sich der weltkirchlichen wie der interreligiösen Diskussion nicht länger verschließen kann. A. B.

Ostmeyer, Karl-Heinrich: **Taufe und Typos.** Elemente und Theologie der Tauftypologien in 1. Korinther 10 und 1. Petrus 3. – Tübingen: Mohr Siebeck 2000. XVI, 283 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 118), brosch. € 49,00 ISBN: 3–16–147308–6

Die Diss. untersucht in einem ersten Teil das Bedeutungsspektrum des Wortes „τύπος" im hellenistisch-jüdischen Schrifttum, sowie die Wassertraditionen in Frühjudentum und Christentum, bevor in einem zweiten Teil diese Erkenntnisse in der Exegese von 1 Kor 10 und 1 Petr 3 fruchtbar gemacht werden. Mit der Untersuchung ist nicht nur viel Licht geworfen auf die vom Vf. exegesierten Stellen, sondern auch ein brauchbares Hilfsmittel gegeben für den Umgang mit dem Typos-Begriff im Allgemeinen. Insbesondere das Wasser-Motiv in seiner Leben vernichtenden (und damit Neuschöpfung ermöglichenden) als auch seiner die Schöpfung erhaltenden Funktion wird eingehend beleuchtet, der religionsgeschichtliche Hintergrund erhoben. Nicht nur für die Tauftheologien der untersuchten Stellen, sondern für ein Gesamtverständnis von Taufe im Neuen Testament liegt mit dem Bd somit eine brauchbare Studie vor. M. Sl.

Theologie und Psychologie im Dialog über Identität und Fremdheit, hg. v. Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 2000. 113 S. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Die Wolfsburg), kt € 12,90 ISBN: 3–89710–097–5

Der kleine Bd (113 S.) enthält Betrachtungen über „Identität und Fremdheit" aus der Sicht der Psychoanalyse, der Sozialethik und der Psychologie, vorgetragen in der Katholischen Akademie in Mülheim / Ruhr. Die Betrachtungen kreisen, vor dem Hintergrund der Diskussion von Ausländerfeindlichkeit und Integrationsversuchen, um die Erfahrungen von Ähnlichkeit und Verschiedenheit und um die Reflexion des Eigenen und des Fremden, die schließlich in die Frage nach der Art der Wahrnehmung der eigenen Person münden. Dabei sind die Vf. – hierin treffen sie sich alle – stets um das Dialogische bemüht. Das mutet gelegentlich etwas zu weise an und zu wenig im praktischen Alltag verortet. So kann manche Paradoxie, die der Leser sieht, nicht aufgehoben werden. Es fällt auf, daß der Gedanke, Identität erschließe sich wesentlich in der Wahrnehmung von Differenz bzw. in der Wahrnehmung des Selbst mit der Wahrnehmung des Andersseins, in diesen Betrachtungen weitgehend fehlt. Dem gemäß hat das Recht auf Behauptung des Eigenen kaum Raum erhalten. Für den Gedanken, daß im Horizont des Dialogischen beidseitig partnerschaftliche Bedingungen unabdingbar einzufordern sind, woran nicht zuletzt der 11. September des letzten Jahres schmerzhaft erinnert, wurde nicht mit dem nötigen Nachdruck gefochten. Sicherlich hat sich mit der Veränderung der Weltlage auch die Sicht geändert, mit der wir heute das Thema betrachten. Anregungen zur Reflexion und zur weiteren Analyse bietet das Bändchen allemal. E. S.

Küng, Hans: **Spurensuche.** Die Weltreligionen auf dem Weg. – München / Zürich: Piper 1999. 314 S. geb., € 19,90 ISBN: 3–492–04361–5

Seit längerer Zeit beschäftigt sich Hans Küng, wie allgemein bekannt, sehr medienintensiv und breitenwirksam mit den Weltreligionen. Der vorliegende Bd ist die Buchfassung zum Fernsehprojekt, das aus sieben Teilen bestand. K. hat aber durchaus recht, wenn er selbst am Ende bemerkt, das Buch besitze ganz unabhängig vom Film seinen Eigenwert. Es befaßt sich in plakativer Weise (was nicht heißen will: falsch, aber manchmal eben doch sehr vereinfachend) mit: den Stammesreligionen, dem Hinduismus, der chinesischen Religion, dem Buddhismus, dem Judentum, dem Christentum, dem Islam. Daß die römisch-katholische Kirche gerade wegen des Papstamtes besondere, nur mäßig sachliche Kritik erfährt, ist aus K.s Vita zu erklären, macht das ansonsten doch (etwa für Schule und Religionsunterricht) sehr brauchbare Buch freilich in diesem Teil nicht symphatischer. H. E. W.

Die Bibel. Erschlossen und kommentiert v. Hubertus Halbfas. – Düsseldorf: Patmos 2001. 2. Auflage. 599 S. geb., € 68,00 ISBN: 3–491–70334–4

Man kann zum Werk des umstrittenen Religionspädagogen Hubertus Halbfas stehen, wie man will, mit dieser Bibelausgabe ist ihm ein großer Wurf gelungen. Eigentlich handelt es sich nicht um eine Gesamtbibel, sondern um eine Auswahl, die hineinverwoben ist in aktualisierende und kommentierende Texte, sorgfältig ausgewählte Bilderfolgen aus der Geschichte von Judentum und Christentum sowie der allgemeinen Religionsgeschichte. Die Übersetzungen der präsentierten Teile des AT (hier durchgängig „Jüdische Bibel") stützt sich auf verschiedene Aussagen, die des NT („Christliche Bibel") auf die kraftvolle Übersetzung von Fridolin Stier. Die Texte stammen, um nur unsystematisch ein paar Namen aneinanderzureihen, von Theologen wie Günter Bornkamm, Otto Her-

mann Pesch und Joseph Ratzinger; von Schriftstellern wie Bertolt Brecht, Günter Eich und Joseph Roth; von Philosophen wie Hermann Cohen, Sören Kierkegaard und Simone Weil. Exegeten wie Systematiker mögen da und dort Fragezeichen machen. So kann man sich, um nur ein Beispiel zu nennen, daran stoßen, wie selbstverständlich die „Baum-Zweige"-Theorie als ökumenisches Deutemodell übernommen wird (580). Im ganzen aber hält man das „Buch der Bücher" (pardon: eine Auswahl daraus) in der Hand, als wäre es zum ersten Mal. H. E. W.

Theologische Literatur

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

Neues Testament

Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums, hg. v. Peter Leander Hofrichter. – Hildesheim: Georg Olms 2002. 320 S. (Theologische Texte und Studien, 9), kt € 39,80 ISBN: 3–487–11692–8: 19–58: Anderson, P.: Interfluential, Formative and Dialectical. A Theory of Johns's Relation to the Synoptics; 59–72: Berger, K.: Neue Argumente für die Frühdatierung des Johannesevangeliums; 73–114: Charlesworth, J. H.: The Priority of John? Reflections on the Essenes and the First Edition of John; 115–138: Fuchs, A.: Das Verhältnis der synoptischen agreements zur johanneischen Tradition, untersucht anhand der messianischen Perikope Mk 6,32–44 par Mt 14,13–21 par Lk 9,10–17; Joh 6,1–15; 139–150: Hainz, J.: Das Johannesevangelium in der Sicht der neueren Redaktionskritik unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu den Synoptikern; 151–159: Hasitschka, M.: Beobachtungen zu Chronologie und Topographie der Passionsgeschichte nach Johannes; 161–181: Hofrichter, P. L.: Zur Komposition des Markusevangeliums auf der Grundlage des Hellenistenbuches; 183–194: Matson, M.: The Influence of John on Luke's Passion: Toward a Theory of Intergospel Dialogue; 195–211: Morgan, R.: The Priority of John over Luke; 213–239: Söding, T.: Johanneische Fragen: Einleitungswissenschaft – Traditionsgeschichte – Theologie; 241–252: Untergassmair, F. G.: Das Verhältnis des Evangelium Veritatis zum Johannesevangelium – ein Indiz gegen eine kanonisch-johanneische Priorität?; 255–280: Shellard, B.: The Relationship of Luke and John – A Frech Look at an Old Problem.

Qumran kontrovers. Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer, hg. v. Jörg Frey / Hartmut Stegemann. Paderborn: Bonifatius 2003. 200 S. (Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte, 6), kt € 15,40 ISBN: 3–89710–205–6: 11–22: Bergmeier, R.: Zum historischen Wert der Essenerberichte von Philo und Josephus; 23–56: Frey, J.: Zur historischen Auswertung der antiken Essenerberichte. Ein Beitrag zum Gespräch mit Roland Bergmeier; 59–69: Lange, A.: Kriterien essenischer Texte; 71–85: Hempel, C.: Kriterien zur Bestimmung „essenischer Verfasserschaft" von Qumrantexten; 89–113: Doering, L.: Überlegungen zum Ansatz der Halacha in den Qumrantexten; 115–124: Steudel, A.: Ehelosigkeit bei den Essenern; 127–146: Dahmen, U.: Die Psalter-Versionen aus den Quamranfunden. Ein Gespräch mit P. W. Flint; 147–156: Steck, O. H.: Sachliche Akzente in der Paragraphos-Gliederung des Jesajatextes von 1QIs[a]; 159–171: Rohrhirsch, F.: Datengenerierung und Dateninterpretation. Zur Bedeutung von Theorien in der Archäologie am Beispiel der Gräber von Chirbet Quamran; 173–191: Fabry, H.-J.: Die Friedhöfe von Chirbet Quamran; 195–199: Lange, A.: Zwei Fragmente aus Höhle 4 von Qumran: 4Q468i.

Was ist ein Text?, hg. v. François Vouga / Oda Wischmeyer / Eve-Marie Becker. – Tübingen: A. Francke 2001. 225 S. (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie, 1), kt € 46,00 ISBN: 3–7720–3151–X: 1–14: Wischmeyer, O.: Einführung; 15–27: Schmidt, L.: Micha 5,1–5. Ein Beispiel für die historische Auslegung alttestamentlicher Texte; 29–41: Wischmeyer, O.: 2 Korinther 12,1–10. Ein autobiographisch-theologischer Text des Paulus; 43–64: Vouga, F.: Matthäus 5,17–20. Der Gott des Tauschens und der Geist der Gabe: Das theologische und existentielle Programm der Bergpredigt; 65–79: Wischmeyer, W.: Die Aberkios-Inschrift. Reflexionen über den Umgang mit Texten anhand einer Inschrift; 81–93: Brennecke, H. C.: Die Kirche als ΔΙΑΔΟΧΑΙ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ. Das Programm der ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ des Euseb von Caesarea (Eus., h.e. I 1); 95–107: Koster, S.: Wo spät noch eine Rose weilt...Horaz, carm. 1,38 als Beispiel eines eindeutig mehrdeutigen Textes; 109–115: Bayer, O.: *Titel und Motto von Johann Georg Hamanns Metakritik über den Purismum der Vernunft*; 117–130: Kloocke, K.: J. J. Rousseau: 2. Brief an M. de Malesherbes; 131–143: Witting, G.: Friederike Kempners Gedicht „Das scheintote Kind". Zum Problem von Intention und Rezeption; 145–157: Habermann, M.: Ein Nürnberger Flugblatt von 1583. Ein Gebrauchstext aus sprachwissenschaftlicher Sicht; 159–169: Becker, E.-M.: Was ein Text sein kann. Zur Beschreibung eines Text-Inventars; 171–209: Wischmeyer, O.: 1. Korinther 15. Der Traktat des Paulus über die Auferstehung der Toten; 211–225: Wischmeyer, O.: Was ist ein Text? Zusammenfassung des Kolloquiums und Perspektiven für die Interpretation neutestamentlicher Texte.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Peter Bruns, An der Universität 2, D-96047 Bamberg;
Arnd Bünker, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Stephan Ernst, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Dr. Hubert Filser, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Christian Frevel, Wilhelm-Backhaus-Str. 1A, D-50923 Köln;
Dr. Hermann-Josef Große Kracht, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Dr. Torsten Habbel, Mergelberg 234, D-48161 Münster;
Herbert Hartl, Arbeitergasse 18/16–17, A-1050 Wien;
Dr. Maria Häusl, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Siegfried Kreuzer, Dietrich Bonhoeffer Weg 22, D-42205 Wuppertal;
Prof. Dr. Horacio E. Lona, Don-Bosco-Str. 1, D-83671 Benediktbeuren;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Krumme Str. 36, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau;
Dr. Bernd Oberdorfer, Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg;
Prof. Dr. Hans Pörnbacher, Holz 3, D-82409 Wildsteig;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsseler Str. 26, D-53332 Bornheim;
Thomas Schärtl, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Klaus Scholtissek, Hagia Maria Sion, Dormition Abbey, P.O.B. 22, ISR-91000 Jerusalem;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Dr. Holger Strutwolf, Sedanstr. 41a, D-66953 Pirmasens;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Günter Switek, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Ludger Verst, Bermannstr. 33, D-34121 Kassel;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Stephan Wahle, Am Hof 1, D-53133 Bonn;
Prof. Dr. Aloysius Winter, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Dr. Stephan Winter, Postfach 23 80, D-49003 Osnabrück;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Werner Zager, Kollegstr. 10, D-44801 Bochum.

Impressum

Theologische Revue (ThRV)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

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

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG,
Druckhaus · Münster 2003

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

© 2003 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X