THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | **2003** | **99. Jahrgang**

Zur Konstitution Sacrosanctum Concilium des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 4. Dezember 1963 (Klemens Richter) . . . . . Sp. 253

Votum der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster zur Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Klemens Richter) . . . . . Sp. 367

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 371

ACHENBACH, Rüdiger / KRIEGE, Hartmut: Die Päpste und die Macht. (Wolfgang Beinert)

Exegese AT . . . . . Sp. 371

SPALLER, Christina: „Die Geschichte des Buches ist die Geschichte seiner Auslöschung …" Die Lektüre von Koh 1,3–11 in vier ausgewählten Kommentaren (Franz Josef Backhaus)

WEBER, Beat: Werkbuch Psalmen. Teil I. Die Psalmen 1 bis 72. (Erhard S. Gerstenberger)

Exegese NT . . . . . Sp. 376

ASIEDU-PEPRAH, Martin: Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy. (Klaus Scholtissek)

UMOH, Camillo: The Plot to Kill Jesus. A Contextual Study of John 11.47–53. (Klaus Scholtissek)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 378

KRUSE, Jens-Martin: Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522. (Martin Brecht)

WEITLAUFF, Manfred: Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, hg. v. Franz-Xaver BISCHOF / Markus RIES als Festgabe für Manfred Weitlauff zum 65. Geburtstag (Hubert Wolf)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 381

BIEMER, Günter: Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben Kardinal Newmans. (Roman A. Siebenrock)

MARSCHLER, Thomas: Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin, 2 Bde (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge 64/I–II) (Karl-Heinz Menke)

Dogmatik . . . . . Sp. 390

LEONHARDT, Rochus: Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie (Harald Wagner)

PASTERCZYK, Piotr: Theologie des kirchlichen Amtes. Das priesterliche Amt in den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils und in der nachkonziliaren Theologie. (Wolfgang Beinert)

VASEL, Stephan: Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen v. H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle. (Susanne Sandherr)

Ökumene . . . . . Sp. 396

OEHMEN-VIEREGGE, Rosel: Die Einzelbeichte im katholisch-evangelischen Gespräch. Eine theologisch-kanonistische Untersuchung (Wolfgang Beinert)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 397

MOSEBACH, Martin: Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, 3. erweiterte Auflage (Benedikt Kranemann)

PROBST, Manfred / RICHTER, Klemens: Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche. (Patrick Dondelinger)

Moraltheologie . . . . . Sp. 401

HOGAN, Linda: Confronting the Truth. Conscience in the Catholic Tradition (Herbert Schlögel)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 403

LÄMMERMANN, Godwin: Einleitung in die Praktische Theologie. Handlungstheorien und Handlungsfelder (Michael Sievernich)

SCHLÖGEL, Herbert: Profi und Profil. Zum Ethos pastoraler Berufe. (Klaus Müller)

Sozialethik . . . . . Sp. 405

Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd 43), hg. v. Karl GABRIEL. (Hans-Gerd Angel)

Philosophie / Philosophiegeschichte . . . Sp. 407

ANDERS, Günther: Über Heidegger, hg. v. Gerhard OBERSCHLICK in Verbindung mit Werner Reimann als Übersetzer, mit einem Nachwort von Dieter Thomä. (Robert Jan Berg) . . . . . .

Feministische Theologie . . . . . Sp. 408

Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, hg. v. Claudia JANSSEN / Luise SCHOTTROFF / Beate WEHN. (Christof Müller)

Theologie / Literatur . . . . . Sp. 411

Dichtung als Teilhabe am Prophetenamt Christi. Zum 100. Geburtstag von Reinhold Schneider (Ulrich T. G. Hoppe)

Theologie / Kunst . . . . . Sp. 424

KRÜGER, Klaus: Das Bild als Schleier des Unsichtbaren. Ästhetische Illusion in der Kunst der frühen Neuzeit in Italien. (Reinhard Hoeps)

Kurzrezensionen. . . . . Sp. 427

Bibliographie. . . . . Sp. 429

Zur Konstitution Sacrosanctum Concilium des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 4. Dezember 1963

von Klemens Richter

1. Auf dem Weg zur Liturgiereform des II. Vatikanums

Annibale Bugnini, von Pius XII. schon 1948 zum Sekretär der Kommission für die Liturgiereform ernannt, die mit der Erneuerung der Osternacht (1951) und der Karwoche (1955) die Liturgiereform des II. Vatikanums wesentlich mit vorbereitet hat[1], schreibt im Rückblick auf seine Tätigkeit sowohl als Sekretär der liturgischen Vorbereitungskommission für das Konzil (1960) wie das Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia (1964) und der daraus hervorgegangenen S. Congregatio pro Cultu Divino (1969) zur vorkonziliaren Situation der Liturgie: „Die Teilnahme des Gottesvolkes an der liturgischen Feier und seine aktive Hineinnahme sind letzter Zweck der Reform. Sie sind der Gegenstand der liturgischen Bewegung gewesen." Denn im Laufe der Jh.e ist „gleichsam ein geistiger Riß entstanden zwischen dem Ritus und seinem theologischen Inhalt. Diese Tendenz hat einen Rückhalt gefunden im Konzil von Trient, das in den dogmatischen Dokumenten die Fragen behandelte, die sich auf die Lehre bezogen; was sich jedoch auf ‚Ritus und Zeremonien' bezog (…) überließ es schließlich der Entscheidung des Hei-

[1] Vgl. Maas-Ewerd, Th.: Papst Pius XII. und die Reform der Liturgie im 20. Jahrhundert, in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, hg. v. Klöckener, M. / Kranemann, B. (LQF 88/II), Münster 2002, 606–628.

BS: Theol A 010

ligen Stuhles, zugleich mit der Reform der liturgischen Bücher.[2] Diese Trennung überlebte die Jahrhunderte, fand Eingang in den Kodex des Kanonischen Rechtes und ist noch heute lebendig in der Kirchenordnung und in der Mentalität vieler Menschen".[3]

Wesentliches Ziel der Liturgischen Bewegung war es, diese Trennung zu überwinden.[4] Trotz mancher Bemühungen der Päpste um liturgische Erneuerungen, beginnend mit der Musikinstruktion „Tra le sollecitudini" Pius' X. von 1903[5], findet diese Bewegung erst durch Pius XII. die Anerkennung des römischen Lehramtes. Das zeigt sich v. a. in dessen Enzyklika „Mediator Dei" über die Liturgie von 1947[6], der „bedeutendsten lehramtlichen Äußerung zum Gottesdienst der Kirche in den 400 Jahren zwischen dem Konzil von Trient und dem Zweiten Vatikanum"[7], aber auch darin, daß er die Liturgische Bewegung als Durchbruch des Heiligen Geistes in seiner Kirche" bezeichnet.[8] Pius XII. ist es gewesen, der die grundlegenden „Aussagen des Konzils" über die Liturgie „erst möglich machte"[9], nicht zuletzt auch durch seine Billigung der sieben Internationalen Liturgischen Studientreffen zwischen 1950 und 1960.[10]

Nach Ankündigung des Konzils durch Johannes XXIII. am 25. 1. 1959 wurden alle katholischen Bischöfe zur Eingabe ihrer Wünsche für das bevorstehende Konzil an die römische Vorbereitungskommission, die Antipraeparatoria, aufgefordert.[11] „Was die Voten der Bischöfe der Fuldaer Bischofskonferenz zur Liturgie betrifft, verdient es festgestellt zu werden, daß sie bei aller persönlichen Verschiedenheit den Eindruck einer großen, wenn auch relativen Einheitlichkeit machen." So wurde von vielen Bischöfen „für Meßreform, Brevierreform, Reform der Sakramentenspendung, Konzelebration der Priester, vermehrter Gebrauch der Volkssprache, Reform des Kalenders ausdrücklich votiert. Ja, es fehlte nicht das Desiderat der Wiedereinführung der Kelchkommunion der Laien. (...)"[12]

Besonders hervorgehoben werden darf das Votum des Bischofs von Münster, Michael Keller[13], das man nach dem Urteil des münsterschen Liturgiewissenschaftlers Emil Joseph Lengeling[14] im Vergleich mit anderen Bischöfen „ohne Übertreibung zu den sehr seltenen Eingaben wird rechnen müssen, die unter Verzicht auf kleine und kleinste (meist auf den CIC bezogene) Reformwünsche große Leitlinien des Zweiten Vaticanum vorwegnahmen, und zwar in einer Folgerichtigkeit und Vollständigkeit (bei allen Grenzen gegenüber dem Schlußergebnis des vierjährigen Reformprozesses im Konzil), wie sie kaum eine andere Eingabe aufweisen kann".[15] Keller wünschte hinsichtlich der Liturgie u. a.: die klare Herausstellung, daß die Verschiedenheit der Riten keineswegs der Einheit entgegensteht, und sie ggf. in ursprünglicher Form wiederherzustellen seien; die Erweiterung der Rechte der Bischöfe im liturgischen Bereich; die Lesung des göttlichen Wortes im Gottesdienst sofort in der Muttersprache und seine Erklärung in der Homilie; einen drei- oder vierjährigen Zyklus der Perikopen; generell einen stärkeren Gebrauch der Volkssprache; gegenüber einem nicht recht verstandenen Begriff des „opus operatum" und magischem Mißverständnis der Sakramente die Erklärung, daß diese bei Erwachsenen Aufnahmebereitschaft (dispositio) voraussetzen und neben der Wirksamkeit der Zeichen auf deren Sinnhaftigkeit zu achten sei; die Einführung eines Erwachsenen-Katechumenates; die Abschaffung der niederen Weihen und die Einführung von Segnungen für Lektor, Kantor, Küster und Katecheten, die den Anschein klerikaler Weihen vermeiden sollen; die Wiedereinführung des Allgemeinen Gebetes, der Fürbitten; die Muttersprache für das Brevier.

Von ähnlicher Bedeutung war das Votum zur Liturgie der münsterschen theologischen Fakultät, dem einzigen einer deutschen Fakultät neben Trier und Bonn[16], das – wie schon das Votum von Bischof Keller – ganz entscheidend auf Lengeling selbst zurückgeht.[17] Gewünscht wurden die Verwendung der Volkssprache in der Meßfeier, bei der Sakramentenspendung und im Stundengebet; die Vermehrung der Perikopen (in drei- oder vierjährigem Zyklus); die Wiederherstellung der „Oratio fidelium"; lauter Vortrag und Straffung des Meßkanons; Überprüfung von nur geschichtlich verständlichen Riten in der Liturgie; Begrenzung der Heiligenfeste auf universal bedeutende Heilige sowie stärkere Berücksichtigung der Märtyrer und Laien.

Auf die Antepraeparatoria folgte die Praeparatoria, die aus 65 Mitgliedern und Konsultoren bestehende Liturgische Vorbereitungskommission mit Unterkommissionen zu den folgenden Themen: 1. Das Mysterium der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche, 2. Die Messe, 3. Die Feier der Sakramente, 4. Das Officium, 5. Sakramentalien, 6. Revision des Kalenders, 7. Die lateinische Sprache, 8. Liturgische Ausbildung, 9. Teilnahme der Gläubigen, 10. Anpassung an die Tradition und den Charakter der Völker, 11. Vereinfachung der liturgischen Kleidung, 12. Musica sacra, 13. Christliche Kunst.[18]

2. Die Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium

Da von den sieben Schemata, die aus ungefähr 70 dann den Bischöfen wenige Wochen vor Konzilsbeginn am 11. 10. 1962 gedruckt vorlagen, die ersten vier mit lehrhaftem Charakter keinen Anklang beim Präsidium und vielen Bischöfen fanden, wurde die Liturgie als erstes Thema behandelt. „Das war zugleich eine Anerkennung der Reife und der Bedeutung dieses Themas. Doch fehlte es bei diesem Vorgehen nicht an Risiken: wenn es den Reigen eröffnete, würde es zum Prüfstein der Konzilsordnung. Die Probe gelang. Die große Zahl der Interventionen bewies das Interesse, das die Konzilsväter diesem Schema entgegenbrachten."[19] Daß das Konzil mit dem Liturgie-Schema begann, ist vielfach als glückliche Entscheidung gewertet worden. So konnte nach Meinung des damaligen Bonner Fundamentaltheologen Joseph Ratzinger, der als Berater des Kölner Kardinals Joseph Frings am Konzil teilnahm, „Aufbauarbeit geleistet werden, die vorwärts führte, die die Zögernden mitriß, weil der Entwurf ihnen

[2] Vgl. Haunerland, W.: Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie, in: Liturgiereformen (wie Anm. 1), Teil I: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung (LQF 88/I), 436–465.

[3] Bugnini, A.: Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament, Freiburg 1988, 25 (Ital. Originalausgabe: La riforma liturgica, Roma 1983); vgl. ThRv 80 (1984), 265–284.

[4] Maas-Ewerd, Th. / Richter, K.: Die Liturgische Bewegung in Deutschland, in: Liturgiereformen (wie Anm. 1), 629–648.

[5] 320 römische Verlautbarungen vom Pontifikat Pius' X. bis zu Paul VI. finden sich in: Braga, C. / Bugnini, A.: Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia 1903–1963, Rom 2000; vgl. ThRv 99 (2003), 63f.

[6] Pius XII.: Rundschreiben über die heilige Liturgie (20. Nov. 1947: „Mediator Dei"). Lat. und dt. Text, Freiburg 1948. Vgl. Maas-Ewerd, Th.: „Mediator Dei" – vor 50 Jahren ein Signal. Die Liturgie-Enzyklika Papst Pius' XII. vom 20. November 1947, in: LJ 47 (1997), 129–150.

[7] Heinz, A.: Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius' XII. (1939–1958) für die gottesdienstliche Erneuerung, in: LJ 49 (1999), 3–38, hier 32.

[8] Papst Pius XII. an den Ersten Internationalen Pastoralliturgischen Kongreß, in: AAS 48 (1956), 712.

[9] Lengeling, E. J.: Liturgiereform 1948–1975. Zu einem aufschlußreichen Rechenschaftsbericht, in: ThRv 80 (1984), 265–284, hier 268.

[10] Vgl. Wagner, J.: Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen, Freiburg 1993. Wagner hatte besonders als langjähriger Leiter des Liturgischen Instituts und Sekretär der Liturgiekommission der DBK sowie als Konzils-Peritus wesentlichen Einfluß auf die Reformentwicklung.

[11] Gedruckt zugänglich: Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Ser. I (Antepraeparatoria), vol. II, pars I, Città del Vaticano 1960. Die Voten der deutschen Bischöfe wie das umfangreiche gemeinsame Votum der Fuldaer Bischofskonferenz ebd. 561–771.

[12] Wagner (wie Anm. 10), 49. Eine Zusammenstellung des Inhalts der Voten der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes zur Liturgiereform ebd. 306–315.

[13] Acta et Documenta (wie Anm. 11), 629–633; in dt. Übersetzung: Lengeling, E. J.: Bischof Michael Keller zum Gedenken. Zum 80. Geburtstag (16. 2. 1896) und 15. Todestag (7. 11. 1961) des Bischofs. Seine Vorschläge für das Zweite Vatikanische Konzil vom 25. 8. 1959, in: Unsere Seelsorge. Informationen und Anregungen für die Seelsorge und für das Laien-Apostolat im Bistum Münster 26 (1976), Nr. 1, 25–27.

[14] Zur Bedeutung E. J. Lengelings zur Vorbereitung wie Durchführung der Liturgiereform weltweit, im deutschen Sprachgebiet und im Bistum Münster vgl. Richter, K.: Emil Joseph Lengeling (1916–1986) „Forscher, Lehrer und Förderer des liturgischen Lebens der Kirche", in: ALW 34 (1992), 154–167.

[15] Lengeling (wie Anm. 13), 25.

[16] Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Ser. I (Antepraeparatoria), vol. IV, pars II, Città del Vaticano 1961, 797–803. Vgl. dazu Richter, K.: Votum der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster zur Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ThRv 99 (2003), 365–368.

[17] Vgl. dazu Richter, K.: Von historischer Forschung zu anthropologischer und theologischer Grundlegung der Liturgie, in: ThRv 98 (2002), 439–444, hier 441f.

[18] Zur Arbeit dieser Kommissionen vgl. Bugnini (wie Anm. 3), 34–49. Zu Werden und Bedeutung der Konstitution vgl. den immer noch als Standardwerk geltenden Kommentar von Lengeling, E. J.: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lat.-dt. Text mit einem Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Münster [2]1965, 37*–96*.

[19] Zur Behandlung der Liturgiekonstitution auf dem Konzil vgl. ebd. 50–60, hier 50; zu den grundlegenden Prinzipien ebd. 61–76.

zeigte, daß es nicht um Zerstörung und Kritik, sondern um die größere Fülle geht, weil er Antwort bot auf Fragen, die gerade die Bischöfe aus den Missionen längst bewegten".[20] Nüchtern betrachtet, läßt sich sagen: Sacrosanctum Concilium (SC) „wurde als erstes Dokument des II. Vatikanums am 4. 12. 1963 mit der eindrucksvollen Mehrheit von 2147 Ja-Stimmen bei nur vier Nein-Stimmen verabschiedet. Mit seinen sieben Kap. (130 Artikel) und einem Anhang muß dieses Dokument – genau 400 Jahre nach der Schlußsitzung des Trienter Konzils verabschiedet – als Beginn einer neuen Epoche in der Geschichte der Liturgie betrachtet werden".[21]

Obwohl die Liturgie entsprechend dem Axiom lex orandi – lex credendi wichtiger Gegenstand schon der frühesten Konzilien und Synoden war, hatte es dazu in der gesamten Kirchengeschichte niemals ein so umfassendes Dokument gegeben: Nach einem Vorwort (SC 1–4) und einem grundlegenden theologischen Kap. über allgemeine Grundsätze zur Erneuerung und Förderung der Liturgie (5–46) folgen Kap. über die Eucharistie (47–58), die übrigen Sakramente und Sakramentalien (59–82), die Stundenliturgie (83–101), das liturgische Jahr (102–111), die Kirchenmusik (112–121), die sakrale Kunst (122–130) und ein Anhang zur Kalenderreform.

2.1. Grundlegende Prinzipien

Daß es bei dieser Konstitution nicht um Äußerlichkeiten, nicht um rubrizistische Veränderungen ging, hebt Joseph Ratzinger besonders hervor. Für ihn schließt der Text „zugleich eine ganze Ekklesiologie mit ein und stellte damit einen schwer zu überschätzenden Vorgriff auf das vermutliche Hauptthema des ganzen Konzils, auf die Lehre von der Kirche dar, die auf diese Weise von der ‚hierarchologischen' (Congar) Verengung der letzten Jh.e gelöst und auf ihren sakramentalen Ausgangspunkt zurückbezogen wurde". Er spricht „von einer Rückkehr zu den Ursprüngen und von einem Abbau der vielfältigen geschichtlichen Überlagerungen, die den Kern des eigentlich Gemeinten oft genug weitgehend überdecken". Es gelte, alle „rituelle Erstarrung" aufzulösen, „den Wortgottesdienst wieder als Verkündigung des den Menschen meinenden, ihn anrufenden Gotteswortes herzustellen, den dialogischen Charakter der ganzen liturgischen Feier, ihr Wesen als gemeinsamen Dienst des Gottesvolkes wieder deutlich" erkennbar zu machen. Dazu gehöre die Dezentralisierung der liturgischen Gesetzgebung und die Benutzung auch der Muttersprache: „Man wird kaum leugnen können, daß die Sterilität, zu der die katholische Theologie und Philosophie seit dem Ende der Aufklärung vielfach verurteilt war, nicht zuletzt von der Bindung an eine Sprache herrührte", an das Latein.[22]

Bugnini sieht die grundlegenden Prinzipien der Konstitution gegeben in sechs wegweisenden und fünf praktischen. Zu ersteren gehört, daß die Liturgie „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi" ist (SC 7), „Höhepunkt und Quelle" des Lebens der Kirche (SC 10). Von daher ergibt sich die Notwendigkeit der „vollen, bewußten und tätigen Teilnahme" aller Gläubigen an den liturgischen Feiern (SC 14). In ihnen wird die Kirche sichtbar, die das „Sakrament der Einheit" ist, weshalb „diese liturgischen Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche" angehen (SC 26). Dabei ist keine „starre Einheitlichkeit" gewünscht (SC 37), sondern „unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus im wesentlichen ist berechtigter Vielfalt und Anpassung" Raum zu geben (SC 38). Bei all dem ist einerseits „die gesunde Überlieferung" zu wahren, andererseits „einem berechtigten Fortschritt die Tür" aufzutun und das auf der Basis „gründlicher theologischer, historischer und pastoraler Untersuchungen" (SC 23). Bugnini folgert daraus mit Recht, was auch vier Jahrzehnte nach der Promulgation der Konstitution weiter gilt: „Man muß den Geist wiederfinden und die Riten die Sprache unserer Zeit sprechen lassen, damit der Mensch von heute versteht, was sie in einer für ihn nicht verständlichen Zeit zu bedeuten hatten."[23] Als Prinzipien für die Praxis werden genannt die Sprache, das Wort Gottes, die Liturgiekatechese, der Gesang und die Liturgiereform selbst, denn „die Grundsätze der Liturgiekonstitution versetzen die ganze Kirche in den Zustand einer Generalmobilmachung". Sie „werden erst nach und nach in die Praxis umgesetzt werden können. Es wird ein langer und schwieriger, aber sicherer Weg sein. An seinem Ende wird eine erneuerte Liturgie stehen, die dem Gottesvolk den Sinn für das Heilige und das Mysterium zurückgibt und ihm einen Zugang dazu eröffnet".[24] Heute möchte man dies als geradezu prophetische Worte kennzeichnen, als Leitmotiv für den Umgang mit den Prinzipien dieser Konstitution: „Auf zu Sacrosanctum Concilium, vorwärts auf das Ziel zu, das uns das Zweite Vaticanum gesteckt hat."[25]

Die genannten Prinzipien[26] lassen sich aber durchaus in etwa folgender Weise noch genauer entfalten:

1. Liturgie kann nicht mehr einseitig nur als cultus debitus verstanden werden, sondern ist zunächst Handeln Gottes zur Heiligung des Menschen (Gottesdienst als Dienst Gottes), darauf erst die Antwort des von Gott geheiligten Menschen in Lob, Dank, Bitte und Sühne. Dieser Dialog zwischen Gott und Mensch (Katabase und Anabase) geschieht unter wirksamen sinnenfälligen Zeichen durch den Mittler Christus im Heiligen Geist (vgl. SC 7).
2. Liturgie ist „Höhepunkt und Quelle" allen kirchlichen Lebens (SC 10; vgl. LG 11), ist heilige Handlung, „deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht" (SC 7). Sie gehört neben Martyria und Diakonia zu den drei Grundfunktionen christlicher Gemeinde, die sich gegenseitig durchdringen, wobei der Feier des Glaubens neben dem Zeugnis und dem Tun des Glaubens eine zentrierende Funktion zukommt.
3. In Christus ist das Mysterium Gottes unter uns sichtbar geworden, das sich in der Gemeinde fortsetzt, die damit selbst Mysterium ist und dieses Mysterium zugleich in Zeichenhandlungen, in Wort und Sakrament, feiernd begeht (vgl. SC 7). Liturgie ist damit Weiterführung des priesterlichen Wirkens Christi, wobei dieses sazerdotale Amt allen durch die Taufe in den Leib Christi Eingegliederten zukommt. Daraus ergibt sich, daß alle Träger der Liturgie sind (vgl. SC 14; 26–29).
4. Voraussetzung für eine „volle, tätige und gemeinschaftliche Teilnahme" (SC 21) ist, daß die Riten „knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen" sowie „der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt" sein sollen, ohne „vieler Erklärungen zu bedürfen" (SC 34). Daraus ergibt sich die grundsätzliche Zulassung der Volkssprache (vgl. SC 36; 54; 63).
5. In der Feier der Liturgie wird Kirche am deutlichsten sichtbar: Weil die Kirche das „Sakrament der Einheit" ist, „gehen diese liturgischen Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein" (SC 26). Daher sollen alle liturgischen Feiern nach Möglichkeit in Gemeinschaft gefeiert werden. Alles andere müßte das erste Zeichen der Gegenwart Christi, die Gemeinde selbst, verdunkeln.
6. Eine Folge dieser Prinzipien ist die Erneuerung aller liturgischen Bücher, wobei die römische Liturgie nicht mehr bis ins letzte einheitlich zentral geregelt sein, sondern Raum „zur Anpassung an die Eigenart und Überlieferungen der Völker" (SC 37–40) lassen soll.
7. Bei der Neuordnung ist einerseits die „gesunde Überlieferung" zu wahren, andererseits „einem berechtigten Fortschritt" Raum zu geben (SC 23).
8. Die Lesung der Heiligen Schrift soll bereichert (Meßfeier, Stundenliturgie) bzw. wieder eingeführt werden (Sakramente, Sakramentalien) (SC 24; 51; 56; 92). Eigene Wortgottesdienste, die sich um das Wort der Schrift aufbauen, sollen eingeführt werden (SC 35).
9. Um alle diese Ziele umsetzen zu können, bedarf es einer gründlichen liturgischen Ausbildung, zunächst der für die Liturgie Verantwortlichen, aber auch aller an ihr Teilnehmenden (vgl. SC 14–20; 115; 129). Daraus ergibt sich u. a., daß die Liturgiewissenschaft „zu den Hauptfächern zu rechnen" ist (SC 16).[27]

[20] Ratzinger, J.: Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick, Köln 1963, 22f.

[21] Berger, R.: Neues Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg 1999, 313.

[22] Ratzinger (wie Anm. 20), 35.

[23] Bugnini (wie Anm. 3), 67.

[24] Ebd. 70f.

[25] Kleinheyer, B.: „Sacrosanctum Concilium 1986." Eine Relecture der Liturgiekonstitution, in: LJ 38 (1988), 5–29, hier 28.

[26] Vgl. u. a. auch Fischer, B.: Die Grundaussagen der Liturgie-Konstitution und ihre Rezeption in fünfundzwanzig Jahren, in: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform (PiLi 5), hg. v. Becker, H. / Hilberath, B. J. / Willers, U., St. Ottilien 1991, 417–428.

[27] Vgl. u. a. Kaczynski, R.: Zwanzig Jahre Liturgiereform. Rückschau und Ausblick, in: MThZ 36 (1985), 52–66, zur liturgischen Bildung 58–60; Lengeling, E. J.: Kritische Bilanz. Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern, Regensburg 1976; Richter, K.: Katechese und Liturgie, in: Katechese im Umbruch. Positionen und Perspektiven, hg. v. Tebartz-van Elst, F.-P., Freiburg 1998, 194–208.

10. Geändert werden muß, „was der inneren Wesensart der Liturgie weniger entspricht" oder sich „als weniger geeignet herausgestellt" hat. Dabei sind „theologische, historische und pastorale" Erkenntnisse, „die allgemeinen Gestalt- und Sinngesetze der Liturgie" und „die Erfahrungen, die aus der jüngsten Liturgiereform (...) gewonnen wurden" sowie ein „sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche" zu berücksichtigen (SC 23).

Bei all diesen genannten Zielen ist allerdings im Auge zu behalten: Das Ziel der Liturgiekonstitution war nicht eine Reform der Liturgie allein, sondern es ging und geht darum, „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann (...)" (SC 1). Es geht also – so schrieben damals die deutschsprachigen Bischöfe – „um Erneuerung und Stärkung des religiösen Lebens durch die liturgische Erneuerung; daß wir und unsere Gemeinden mitten in allen Gefahren, die heute den Glauben eines jeden Christen bedrängen, den Weg finden zu dem in der Liturgie gegenwärtigen und wirkenden auferstandenen Herrn (...)".[28]

In der Beschreibung der Liturgie, wie sie sich vornehmlich in SC 7 findet, wurde unter Beachtung der eben genannten Prinzipien und Intentionen in Münster eine Definition von Liturgie entwickelt, die auch heute noch Bestand haben dürfte: „Die Liturgie ist die vom hierarchisch gegliederten Volk Gottes, der Braut und dem Leib Christi, durch den gegenwärtigen Christus im Heiligen Geist unter wirksamen äußeren Zeichen und in rechtmäßiger Ordnung vollzogene Aktuierung des Neuen Bundes zwischen Gott und Mensch in Fortführung des einerseits soterischen, andererseits latreutischen und impetratorischen Priesteramtes Christi zwischen seiner Erhöhung und der in seiner Wiederkunft anbrechenden vollendeten Königsherrschaft Gottes."[29]

Selbstverständlich hatte die Konstitution Einfluß auf Inhalte und Formulierungen weiterer Konzilsdokumente.[30] Das Reformprogramm selbst wurde mit großem wissenschaftlichen Aufwand auf Weltebene wie übrigens auch im deutschen Sprachgebiet umgesetzt. Mit dem Motuproprio „Sacram Liturgiam" vom 25. 1. 1964 errichtete Paul VI. eine Art Weltrat für die Durchführung der Liturgiereform, das Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia, das neben Kardinälen und Bischöfen v. a. Theologen aus vielen Ländern vereinigte. Seine Auflösung mit der Errichtung der Kongregation für den Gottesdienst am 8. 5. 1969 bedeutete zugleich, daß die römische Kurie die weitere Entwicklung wieder stärker selbst bestimmen konnte.[31] Die einzelnen Schritte der Umsetzung oder auch Nicht-Umsetzung – je nach Standpunkt des Betrachters – der Ziele der Konstitution lassen sich an der Vielzahl römischer Verlautbarungen dazu verfolgen: Allein 353 Dokumente wurden zwischen dem 4. 12. 1963 und dem 4. 12. 1993 veröffentlicht.[32]

3. Theologische Folgen von Sacrosanctum Concilium[33]

3.1. Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch

Liturgie ist nach Sacrosanctum Concilium keine Denkmalspflege überkommener gottesdienstlicher Formen, auch keine ästhetisierende oder romantisierende Schwärmerei für kunstvolle Zeremonien oder Gesänge und auch nicht die ängstliche Beobachtung rubrikaler Vorschriften; sie ist durch das heilshafte Handeln Gottes an seiner Gemeinde und durch die Antwort dieser Gemeinde im dankenden Lobpreis auf diesen Anruf Gottes die Mitte christlichen Gemeindelebens, eben Gipfel und Quelle des gesamten kirchlichen Wirkens (vgl. SC 10; LG 11). Liturgie meint also zunächst das Heilshandeln Gottes, den Dienst Gottes an seiner Gemeinde. Sie ist Fortsetzung des priesterlich-sazerdotalen Handelns Christi[34], das sich dialogisch verwirklicht: von Gott her zum Menschen hin und vom Menschen her zu Gott hin. In der Liturgie wird Gott in Christus durch Wort und Zeichen heilsbringend tätig, und dann erst antwortet der Mensch dankend und lobpreisend auf den Ruf Gottes des Vaters mit und durch Christus im Heiligen Geist. So kann die Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch umschrieben werden, denn „durch sinnenfällige Zeichen (wird) sowohl die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt als auch vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. vom Haupt und von den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen" (SC 7). Diese Doppelrichtung der Liturgie findet sich an vielen Stellen der Konstitution und der nachkonziliaren Dokumente. Dabei wird in der Regel der absteigende, heilshafte, also der katabatische Aspekt an erster Stelle genannt. Das entspricht auch der gesamten Heilsgeschichte. Die Initiative liegt immer bei Gott, der sein Volk ruft. So ist Liturgie Wort und Antwort, Gabe und Gegengabe. In ihr aktualisiert sich je neu der Bund zwischen Gott und Mensch. Das heißt aber auch, daß dies kein Dialog unter Gleichen ist.

Von den beiden Aspekten der Liturgie wird der katabatische v. a. in Sakrament und Schriftlesung verwirklicht, der vom Menschen zu Gott aufsteigende, der anabatische oder auch kultische vornehmlich in Gebet und Eucharistie, sofern sie Opfer ist. Jedoch fehlt der je andere Aspekt niemals. So sind die Sakramente nicht nur in ihrem Rahmen von Gebet umgeben, sondern sie sind selbst in ihrem Kern Gebet.[35]

Liturgie ist also nicht nur, ja nicht einmal primär Kult, wenn Kult als der in der früheren Schultheologie klassische Begriff gemeint ist, „der in der Ethik und Moraltheologie von der Antike über die Scholastik her Kult auffaßt als Akt der Tugend Religion, die ihrerseits potentiell zur Kardinaltugend Gerechtigkeit gezählt wird – daher der stehende Ausdruck ‚geschuldeter Kult' (cultus debitus) (...). Es leuchtet ein, daß ein Begriff aus dem religiösen Pflichtenkreis der Moraltheologie nicht genügen kann, fehlt doch die heilshafte Seite der Liturgie".[36] Dieser durch das Konzil überwundene Kultbegriff scheint hier und da in der Theologie immer noch v. a. durch ein aus dem Mittelalter überkommenes juridisches Verständnis der Liturgie auf. Ein Beispiel dafür ist der Begriff „Einsetzungsbericht", obwohl diese Sätze weder Lesung noch gar Formel sind, sondern zentraler Teil des anamnetischen und eucharistischen Hochgebetes.

3.2. Von einem statischen zu einem dynamischen Liturgieverständnis

In der Liturgie, verstanden als Dialog, ist der letztlich Handelnde Christus, der „Liturge des Heiligtums", der „Hohepriester" und „Mittler" (Hebr 8,2f; 6). Das kommt in den Gebetsschlüssen per Christum zum Ausdruck und gilt für beide Dimensionen: für den katabatischen wie den anabatischen Aspekt. Zu den Leitmotiven der Konstitution gehört es, die Liturgie und damit den in ihr als Mittler zwischen Gott und Mensch wirkenden Christus nicht in seiner statischen, sondern in seiner dynamischen Gegenwart zu beschreiben: Liturgie als Handlungsvollzug. Am deutlichsten wird dies durch die Abfolge der Gegenwartsweisen Christi in der liturgiefeiernden Gemeinde, die in nachkonziliaren Dokumenten anders beschrieben wird als noch in SC 7, wo die Reihenfolge lautete: Gegenwart im Priester, besonders in den eucharistischen Gestalten, in den Sakramenten, im Wort und der Gemeinde, die betet und singt. In der Einführung in das Römische Meßbuch von 1969 heißt es nun: „In der Meßfeier (...) ist Christus wirklich gegenwärtig in der Gemeinde, die sich in seinem Namen versammelt, in der Person des Amtsträgers, in seinem Wort sowie wesenhaft und fortdauernd unter den eucharistischen Gestalten."[37] Die Eucharistiefeier wird also nicht mehr ausschließlich von der eucharistischen Gabe her beschrieben, nicht mehr von der eher statisch zu verstehenden Gegenwart des Herrn in

[28] Pastorale der deutschsprachigen Bischöfe an ihren Klerus vom 18. 2. 1964, in: Lengeling, E. J.: Die Konstitution (wie Anm. 18), 9*.

[29] Lengeling, E. J.: Die Lehre der Liturgie-Konstitution vom Gottesdienst, in: LJ 15 (1965), 1–27, hier 26.

[30] Vgl. Richter, K.: Die Signalfunktion der Liturgiekonstitution, in: MThZ 54 (2003), 98–113, hier 103f.

[31] Nach mehreren Veränderungen von Namen und Zuständigkeiten dieser Kongregation besteht sie seit 1988 als Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentendisziplin. Vgl. Rennings, H.: 25 Jahre „Herbergssuche" der Liturgie in der römischen Kurie, in: LJ 39 (1989), 37–48.

[32] EDIL I–III: Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae, hg. v. Kaczynski, R., Turin 1976, Rom 1988 u. 1997; vgl. ThRv 94 (1988), 554f. In dt. Sprache DEL I–III: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, hg. v. Rennings, H. / Klöckener, M., Kevelaer 1983 u. 1997, Kevelaer / Freiburg Schweiz 2001; vgl. ThRv 98 (2002), 129.

[33] Hier kann nur auf einige allerdings wesentliche Aspekte hingewiesen werden!

[34] Vgl. unten: 3.2 Von einem statischen zu einem dynamischen Liturgieverständnis.

[35] Vgl. unten: 3.4 Sakramententheologie.

[36] Lengeling, E. J.: Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, hg. v. Richter, K., Freiburg 1981, 30. Vgl. auch Maas-Ewerd, Th.: Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch. Reflexionen zum Gottesdienst der Kirche, in: Klerusblatt 80 (2000), 197–202.

[37] DEL I (wie Anm. 32), Nr. 1402; auch in: Die Meßfeier – Dokumentensammlung für die Praxis, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 77), Bonn ^{6}1996, 7–89, hier 16. So unverändert auch in der Neuausgabe der IGMR v. 11. 1. 2000.

der Eucharistie, sondern sie wird als Prozeß gesehen: Der Herr ist nach dem Wort „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18,20) zuerst gegenwärtig in den sich Versammelnden, dann im Dienst des Vorstehers (zuerst werden die Personen, die menschlichen Träger der Liturgie, genannt), sodann im verkündigten Wort Gottes und erst am Ende dieses Prozesses, dieser Feier, auch in der Eucharistie, darin dann fortdauernd.[38] Wenn die eucharistische Gegenwart zuletzt genannt wird, ist das keine Beeinträchtigung des Eucharistieverständnisses, sondern es geht um die gegenüber zuvor fundamental neu akzentuierte Erkenntnis, daß alle Gegenwartsweisen Christi real sind im Sinne der Aktualpräsenz – das Geschehen wird sakramental gegenwärtig gesetzt. Dabei kommt es aber auf die Zuwendung der Person des Herrn zu seiner Gemeinde an. Auch bei der Gegenwart unter den eucharistischen Gestalten geht es ja nicht um eine statische, also „räumliche" Gegenwart des Herrn, sondern um seine personale Gegenwart.

3.3. Liturgie und Ekklesiologie

Zur nachkonziliaren Rezeption der Liturgiekonstitution gehört auch das Verhältnis von Liturgie und Ekklesiologie.[39] „Die Liturgie baut die Kirche nicht nur auf, sondern sie hält die Kirche auch am Leben, und sie läßt die Kirche – in einer elementaren Ekklesiogenesis – immer wieder neu entstehen. Ekklesiologie und Liturgietheologie hängen deshalb unlösbar zusammen."[40] Und ein evangelischer Theologe bemerkt, das Apostolische Schreiben „Vicesimus quintus annus" Johannes Pauls II. zum 25. Jahrestag der Konstitution[41] kommentierend: „Man wird zugestehen müssen, daß keine Entscheidung für das geistliche Leben der Kirchengemeinden so unmittelbar folgenreich geworden ist wie die Gottesdienstreform. Ekklesiologie und Liturgie gehören untrennbar zusammen."[42] Der Papst weist schon in Nr. 2 seines Schreibens darauf hin: In der Konstitution „ist bereits der Kern jener ekklesiologischen Lehre zu finden, die in der Folge von der Konzilsversammlung vorgelegt" wird. Sie nehme die dogmatische Konstitution Lumen Gentium vorweg. Und in Nr. 4 macht er den Zusammenhang von Liturgiereform und Kirchenreform vollends bewußt: „In Übereinstimmung und Verbindung mit der biblischen Erneuerung, der ökumenischen Bewegung, mit dem missionarischen Eifer und mit der ekklesiologischen Forschung sollte die Liturgiereform zu einer umfassenden Erneuerung der ganzen Kirche beitragen (...). ‚Es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche.'[43] Die Kirche handelt nicht nur in der Liturgie, sie drückt sich auch in ihr aus und schöpft aus ihr ihre Lebenskraft."

Wird dies in Beziehung zur Theologie der Eucharistie v. a. in der Liturgiekonstitution gesetzt, liegt es nahe, nachkonziliar von einer eucharistischen Ekklesiologie zu sprechen. So merkt Walter Kasper zum Schreiben Johannes Pauls II., „Über das Geheimnis und die Verehrung der heiligsten Eucharistie", von 1980 an: Es ergebe sich „insgesamt eine sakramentale, ja eine eucharistische Konzeption der Kirche (...). Diese Konzeption entspricht ganz der Sicht der Kirchenväter (...). Die Ostkirche hat diese Sicht bis heute lebendig bewahrt. Der Westen hat vor allem im 2. Jahrtausend eine mehr individualistische und juridische Sicht entwickelt (...). Man braucht kein Prophet zu sein, um zu sagen, daß eine solche eucharistische Konzeption der Kirche ökumenisch von weitreichenden Konsequenzen ist".[44]

Wenn das erneuerte Liturgieverständnis so eng mit der Ekklesiologie des II. Vatikanums zusammenhängt, ist es allerdings auch davon betroffen, daß hier zwei Ekklesiologien unverbunden additiv zur Geltung kamen, eine hierarchisch-christologische und eine pneumatologische Sicht.[45] Doch ist von hier aus eine einseitige Konzilshermeneutik nicht berechtigt, wie sie leider auch von führenden Repräsentanten der römischen Kirche vertreten zu werden scheint, wenn die Liturgiekonstitution allein durch die Brille einer Communio hierarchica interpretiert wird.[46] Diese Spannung ist vielfach gerade in jüngsten römischen Verlautbarungen zu spüren.[47]

Der Pastoraltheologe Karl Bopp ist in diesem Zusammenhang sogar der Meinung, „daß die nachkonziliare praktische Umsetzung der Liturgiereform im Widerspruch steht zum erneuerten Kirchen- und Liturgieverständnis des Konzils selbst. Den tieferen Grund für dieses Defizit sehen wir in der dogmatisch nicht eindeutigen Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums und vor allem in den praktisch-strukturell nicht eingelösten Vorgaben ihrer theoretisch intendierten Volk-Gottes- und Communio-Ekklesiologie". Er kritisiert, daß entgegen dem erneuerten Kirchen- und Liturgieverständnis des Konzils die Reform „per Dekret durch die leitende Hierarchie, also ‚von oben', zu einem einheitlichen Zeitpunkt und in einer einheitlichen Form verpflichtend für die ganze römisch-katholische Kirche" eingeführt wurde.[48]

Allerdings fragt der Systematiker Bernd Jochen Hilberath: „Ist die liturgische Erneuerung nicht schon weiter als die Ekklesiologie und -praxie?"[49] Er hält es durchaus für wahrscheinlich, daß die Liturgiereform zur Subjektwerdung aller in der Kirche beigetragen hat. Das heißt dann aber auch, daß die liturgische Erneuerung zu einem veränderten Kirchen- und Gemeindeverständnis beigetragen hat, ja daß die „Liturgiereform als Mitte der Erneuerung der Kirche"[50] gelten kann.

3.4. Sakramententheologie

Der Rückgriff auf die Mysterientheologie Odo Casels in der Liturgiekonstitution[51] – achtmal findet sich der Begriff „Paschamysterium" (SC 5; zweimal SC 6; 61; 104; 106; 107; 109), in der Sache sehr viel öfter (vgl. SC 7) – hat die Sakramententheologie verändert.[52] Liturgie – und damit auch die Feiern der Sakramente und Sakramentalien – sind nunmehr als sakramentliche Feiern des Pascha-Mysteriums zu verstehen.[53] Damit wird die v. a. neuscholastische Verengung der Gültigkeit der Sakramente auf das Minimum von Materie und Form aufgebrochen und eine dialogische Sicht der Liturgie zurückgewonnen. Zu diesem Dialog zwischen Gott und Mensch gehört, daß Gott sein Volk anspricht, daß also in jeder liturgischen Feier eine

[38] Zur nachkonziliaren Entwicklung dieser Reihenfolge in verschiedenen Verlautbarungen vgl. Lengeling, E. J.: Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch. Endgültiger lat. und dt. Text. Einleitung und Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 17/18), Münster ^{4}1972, 165–169.

[39] Vgl. Richter, K.: Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Autiero, A. (MthA 62), Altenberge 2000, 117–130 (Lit.).

[40] Koch, K.: Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit, Freiburg 1999, 11.

[41] DEL III (wie Anm. 32), Nr. 6263–6285 (datiert vom 4. 12. 1988, veröff. 14. 5. 1989).

[42] Merkel, Fr.: Die römische Liturgie – 25 Jahre nach der Reform, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 41 (1990), 3–7, hier 3.

[43] Hier zitiert der Papst aus seinem Brief Dominicae Cenae vom 24. 2. 1980, Nr. 13, in: DEL II (wie Anm. 32), Nr. 3950.

[44] Text (vgl. Anm. 43) und Kommentar: Kasper, W.: Ein Leib und ein Geist werden in Christus. Schreiben über die Eucharistie Papst Johannes Pauls II., Freiburg 1980, 80f. Vgl. Thaler, A.: Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie, Freiburg 1988; Beinert, W.: Eucharistie wirkt Kirche – Kirche wirkt Eucharistie, in: StdZ 215 (1997), 665–678; ders.: Ekklesiologische Konsequenzen einer Theologie der Eucharistie, in: ebd. 736–746.

[45] So Acerbi, A.: Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella ‚Lumen Gentium', Bologna 1975. Vgl. Hilberath, J. B.: Communio hierarchica, in: ThQ 177 (1997), 202–219.

[46] Davon scheint geprägt: Ratzinger, J. Kard.: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg 2000.Vgl. dazu Gerhards, A., in: HK 54 (2000), 324–326; Richter, K., in ThRv 96 (2000), 324–326; Gy, M.: Ist „Der Geist der Liturgie" Kardinal Ratzingers dem Konzil treu?, in: LJ 52 (2002), 59–65.

[47] U. a. sieht das gegeben Hilberath, J. B.: Theologie der Laien. Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Laien-Instruktion, in: StdZ 217 (1999), 219–232. Vgl. Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung (QD 171), hg. v. Klöckener, M./Richter, K., Freiburg ^{2}1998.

[48] Bopp, K.: Prinzipielle Defizite in der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils? Eine pastoraltheologische Kritik, in: ALW 35/36 (1993/94), 121–134, hier 122f. Vgl. Güntner, D.: Wer reformiert Liturgie? Zu den Trägern der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Liturgiereformen (wie Anm. 1), 798–814.

[49] Hilberath, J. B.: „Participatio actuosa." Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms, in: Gottesdienst (wie Anm. 26), 319–338, hier 336.

[50] Richter, K.: Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche, in: Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, hg. v. Richter, K., Mainz 1991, 53–74.

[51] Kaczynski, R.: Was heißt „Geheimnisse" feiern? Über den Zusammenhang von Mysterientheologie und Liturgiereform, in: MThZ 38 (1987), 241–255.

[52] Vgl. u. a. Hünermann, P.: Reflexionen zum Sakramentenbegriff des II. Vatikanums, in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum, hg. v. Klinger, E. / Wittstadt, K., Freiburg 1984, 309–324.

[53] Vgl. Pahl, I.: Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996), 71–93. Der Katechismus der Katholischen Kirche (München u. a. 1993) macht das überdeutlich, wenn er den II. Teil über die Liturgie unter die Überschrift stellt: Die Feier des christlichen Mysteriums, Nr. 1066–1401 (S. 303–384).

Wort-Gottes-Verkündigung erfolgt, auf die dann die Gemeinde in Lob, Dank und Bitte antworten kann.[54] Die liturgische Feier der Sakramente kann also nicht mehr so verstanden werden, als ob es genüge, durch eine bestimmte Handlung und eine dazu zu sprechende Formel Gott zum Handeln zu veranlassen, was in der Vergangenheit nicht selten die Grenze zu magischem Mißverständnis gestreift haben mag. Die Neuordnung der Liturgie hat deutlich gemacht, daß nicht nur das, was als für die Spendung der Sakramente wesentlich angesehen wurde, von Bedeutung ist. So sprechen die liturgischen Bücher nicht mehr von materia und forma, zumal die jeweils herausgehobenen formulae sacramentales nicht ohne das anamnetisch-epikletische Segens- oder Weihegebet zu denken sind[55], das allerdings wesensgemäßer als Lobpreis und Anrufung Gottes bezeichnet werden sollte.[56] Von daher ist nun von wesentlichen Elementen der Sakramentenfeier zu sprechen, oder auch von den „wichtigen Elementen der Feier"[57], zu denen neben dem Lobpreisgebet auch der Wortgottesdienst gehört. Ohne diesen Ansatz wäre es schwer denkbar gewesen, daß Rom erst jüngst ein Eucharistiegebet als rechtgläubig anerkannt hat, in dem es keine Einsetzungsworte gibt, sogenannte „Konsekrationsworte" also fehlen.[58]

3.5. Glaube und Liturgie

Die Gemeinde bekennt in der Feier der Liturgie – der nach der Heiligen Schrift zweiten Quelle des Glaubens[59] – „den von den Aposteln empfangenen Glauben. Deshalb gilt: ‚lex orandi, lex credendi' (oder, wie Prosper von Aquitanien im 5. Jahrhundert sagt: ‚legem credendi lex statuat supplicandi'). Das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens; die Kirche glaubt so, wie sie betet. Die Liturgie ist ein grundlegendes Element der heiligen, lebendigen Überlieferung".[60]

Das bedeutet einerseits, daß die Liturgie auch Erkenntnisquelle anderer theologischer Disziplinen und nicht nur der Liturgiewissenschaft sein soll (SC 16; OT 16), denn sie „steht in engster Beziehung zum Glauben und zur Glaubenswissenschaft. Denn in der Liturgie wird der Inhalt des Glaubens und der Theologie, das Mysterium des Heils, das die ganze Geschichte der Menschheit durchzieht, unter heiligen Zeichen immer wieder gegenwärtig und wirksam ... Die Theologie hat – vor jedem Versuch zu spekulativ-systematischer Durchdringung – neben der Schrift unter den Zeugen der Überlieferung vor allem Texte und Riten der Liturgie zu befragen und sich an ihnen zu orientieren".[61] Für Theodor Schneider ist „der enge Zusammenhang von Kirchenverständnis, Glaubensüberzeugung und konkreter Liturgiefeier... durch die Auseinandersetzungen um die Liturgiereform ganz neu ins Bewußtsein getreten".[62] In einem grundsätzlichen Fragen der Bedeutung der „Liturgie als Thema der Dogmatik" gewidmeten Aufsatz macht Herbert Vorgrimler darauf aufmerksam, daß die Liturgie bei dogmatischen Begründungen „nicht in dem Maß und Umfang berücksichtigt wurde (und werden konnte), wie es ihr nach heutigem Erkenntnisstand gebührt". Und zudem müsse gesagt werden, daß die Dogmatik dort, wo sie die Liturgie berücksichtigt, „nicht systematisch, sondern eher zufällig auswählend vorgeht und daß sie bei der Weitergabe des Befundes den liturgischen Zeugnissen selber mehr Aufmerksamkeit schenken müßte als der später darauf aufbauenden Reflexion. Eine liturgiegeschichtliche Anstrengung könnte dazu helfen, spätere Überinterpretationen abzubauen und eine ursprüngliche, weitere Sicht zurückzugewinnen".[63]

Andererseits kann das Axiom „lex orandi – lex credendi" keine Einbahnstraße sein. Die Liturgie als Feier des Glaubens[64] ist wie die Theologie insgesamt Teil des Lebens der Kirche, die von einer sich rasch wandelnden Welt immer aufs neue befragt wird und deren eigene Einsicht in ihre Glaubensgrundlagen immer weiter vertieft werden muß.[65]

4. Angriffe auf die Liturgiereform

Nicht eingegangen werden muß auf die entschiedenen Gegner der Reform, die wie die verschiedenen traditionalistischen Bewegungen der Liturgiekonstitution und deren nachkonziliarer Umsetzung Häresie vorwerfen und damit faktisch außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehen.[66] Innerkirchlich problematischer scheint, daß es von Anfang an in der römischen Kurie selbst starke Kräfte gab, die auf unterschiedlichen Wegen bis heute versuchen, die Folgen der Liturgiekonstitution zu unterlaufen. Schon 1969 richten die Kurienkardinäle Ottaviani und Bacci einen Protest an Paul VI., dem sie eine „Kurze kritische Untersuchung des neuen Ordo Missae" beifügen, die mit dem Satz endet: „Das Aufgeben einer liturgischen Überlieferung, die vier Jahrhunderte lang Zeichen und Unterpfand der Einheit des Kultus war (und ihre Ersetzung durch eine andere Liturgie, die unausbleiblich ein Zeichen der Spaltung sein wird durch die zahllosen Freizügigkeiten, die sie unmittelbar autorisiert, und die schon an sich von zahlreichen oder offenen Verstößen gegen die Reinheit des katholischen Glaubens durchsetzt ist), erscheint, um es auf die mildeste Weise auszudrücken, als unabsehbarer Fehlgriff."[67]

Derartige Angriffe zeigten in Rom durchaus Wirkung. Eine der bedeutendsten ist die Wiederzulassung der Meßfeier nach dem Missale Romanum von 1962.[68] Obwohl diese Erlaubnis nur unter konkreten Auflagen gewährt wird, ist zu fragen, ob in Rom mit diesen und anderen Maßnahmen die Treue zum Konzil noch gewahrt ist. So kann es wohl als „eine Verhöhnung des Konzils"[69] bezeichnet werden, wenn Kurienkardinal Augustin Mayer 1988 die Priesterweihe im mittelalterlich-tridentinischen Ritual erteilt. Dazu Peter Hünermann: „Mir ist keine geschichtliche Parallele für eine solche Suspension von Beschlüssen eines rechtmäßigen Konzils bekannt".[70]

Ein Beispiel dafür, wie die Konzilsbeschlüsse durch die Kurie suspendiert wurden und werden, ist die Rechtszuständigkeit für die Ordnung der Liturgie, die vornehmlich nach SC 22 und SC 36 nicht mehr ausschließlich beim Apostolischen Stuhl, sondern auch bei den Bischöfen und Bischofskonferenzen liegt. Franz Nikolasch, der aus eigener Tätigkeit bei der römischen Gottesdienstkongregation besten Einblick hat, weist nach, wie über einzelne Stationen bis hin zum CIC von 1983 eine Einschränkung der Rechtszuständigkeit der territorialen Autorität und eine Stärkung der kurialen Kompetenz erfolgt. Am Ende verschweigt can. 838 des CIC jede rechtsrelevante Kompetenz der Bischofskonferenzen. So ist es den römischen Behörden gelun-

[54] Vgl. oben: 3.1. Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch.

[55] Kleinheyer, B.: Formulae sacramentales sacrorum ordinum, in: ZKTh 100 (1978), 620–626; ders., Preisung und Anrufung Gottes zur Feier der Sakramente, in: LJ 42 (1992), 3–24.

[56] So in: Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln u. a. 1971, 59: Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser.

[57] So in: Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Zürich u. a. ^{2}1992, Praenotanda Nr. 35, Pastorale Einführung Nr. 27.

[58] Es handelt sich um die Anerkennung der Anaphora von Addai und Mari, was angesichts DH 1321 und 1352, wonach die Verba Testamenti unabdingbar sind, gerade für die systematische Theologie von höchster Relevanz sein dürfte: Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Richtlinien für die Zulassung der Eucharistie zwischen der Chaldäischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens vom 20. 7. 2001, in: OR v. 26. 10. 2001, 7f; KNA-Dokumentation Nr. 1 v. 2. 1. 2002. Vgl. Richter, K.: Eine Ganzheit. Eine römische Entscheidung zur Bedeutung der Einsetzungsworte im Hochgebet, in: Gottesdienst 37 (2003), 22f.

[59] So der Teil B vom „Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985", in: VAS 68, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985, 10–18. Unter der Überschrift „Quellen, aus denen die Kirche lebt" werden „a) das Wort Gottes" und „b) die heilige Liturgie" genannt.

[60] Katechismus der Katholischen Kirche, München u. a. 1993, Nr. 1124.

[61] Lengeling, E. J.: Die Theologie des Weihesakramentes nach dem Zeugnis des neuen Ritus, in: LJ 19 (1969), 142–166, hier 142.

[62] Schneider, Th.: Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz ^{6}1992. Vgl. auch Lehmann, K.: Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens, in: LJ 30 (1980), 197–214.

[63] Vorgrimler, H.: Liturgie als Thema der Dogmatik, in: Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? (QD 107), hg. v. Richter, K., Freiburg ^{2}1987, 115f.

[64] Vgl. Richter, K.: Liturgie – Gottesdienst der Gemeinde, in: Liturgie zwischen Mystik und Politik, hg. v. Erharter, H. / Rauter, H.-M., Wien 1951, 9–28.

[65] Zur Diskussion von lex orandi – lex credendi vgl. Stuflesser, M.: Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (MthA 51), Altenberge ^{2}2000, 17–84.

[66] U. a. dazu: Bugnini, (wie Anm. 3), 299–325; Probst, M.: Die Liturgiereform des II. Vatikanums – eine Reform gegen die Frömmigkeit?, in: LJ 36 (1986), 222–237, hier 223–225.

[67] Vgl. Lengeling, E. J.: Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch. Endgültiger lat. und dt. Text. Einleitung und Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 17/18), Münster ^{4}1972, 66–75; Bugnini (wie Anm. 3), 307–315.

[68] DEL III (wie Anm. 32), Nr. 5685f. Vgl. Nussbaum, K.-O.: Die bedingte Wiederzulassung einer Meßfeier nach dem Missale Romanum von 1962, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen u. a. 37 (1985), 130–143.

[69] Häußling, A. A.: Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: ALW 31 (1989), 1–32, hier 30.

[70] Hünermann, P.: Droht eine dritte Modernismuskrise?, in: HK 43 (1989), 130–135, hier 133.

gen, „weitestgehend wieder jene Zustände herzustellen, wie sie vor dem Konzil bestanden... Wie in vielen anderen Bereichen hat auch hier die römische Kurie ihre Vorstellungen durchgesetzt, was ja nicht allzu schwierig war, da sie die Zuständigkeit für die Durchführung der Konzilsbeschlüsse innehatte und die Erarbeitung des neuen Kirchenrechts unter ihrer Leitung erfolgte. Es wäre wohl zuviel verlangt gewesen, wenn die römische Kurie ihre Vorstellungen von der Rechtsordnung in liturgischen Fragen aufgegeben und sich zum loyalen Vollstrecker von Konzilsbeschlüssen gemacht hätte, die zwar nicht in ihrem Sinne erfolgt waren, aber dennoch von der überwiegenden Mehrheit der Konzilsväter verabschiedet worden sind".[71]

Der jüngste Vorgang einer Suspendierung konziliarer und nachkonziliarer Beschlüsse durch die römische Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung selbst hat Reiner Kaczynski dokumentiert. Es geht um die fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution" ‚Liturgiam authenticam' vom 28. 3. 2001, die den „Gebrauch der Volkssprachen in den herauszugebenden Büchern der römischen Liturgie" regeln will.[72] Sie setzt die von Paul VI. approbierte Instruktion vom 25. 1. 1969, De interpretatione textuum liturgicorum, zur „Übertragung liturgischer Texte" außer Kraft,[73] die nicht eine wortgetreue Übersetzung des lateinischen Textes verlangte, sondern eine freie Übertragung in die jeweilige Kultur. Auf diesem Hintergrund haben Arbeitsgruppen der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet über ein Jahrzehnt lang eine vollständige Überarbeitung des deutschen Meßbuches vorgenommen und z. B. Leitlinien für die Revision der Gebetstexte erstellt.[74] Das dürfte Makulatur sein, wenn die neue Instruktion Anwendung fände, denn nunmehr sollen alle Übersetzungen wortgetreu den lateinischen Text wiedergeben, wobei sich Rom in Zweifelsfällen das Übersetzungsrecht selbst vorbehält. Innerhalb von fünf Jahren sollen zudem alle schon vorhandenen und von Rom ja genehmigten muttersprachlichen Bücher in neuer Übersetzung in Rom vorgelegt werden. Eine derartige Zentralisation liturgischen Rechts gab es selbst vor dem Konzil nicht. So darf wohl behauptet werden: Würde diese Instruktion „befolgt, so könnte man sie später nennen: ‚Instruktion zur Zerstörung der bisher ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution'".[75]

5. Die Rezeption der Liturgiekonstitution

Eine Analyse der nicht nur, aber vornehmlich in den jüngsten Entscheidungen der Gottesdienstkongregation erkennbaren restaurativen Tendenzen hat der ehemalige Erzbischof von Milwaukee vorgelegt.[76] Er befaßt sich u. a. mit den Vorwürfen, bei der Reform sei die Kontinuität mit der Tradition verlorengegangen, sie huldige einem Archäologismus, sei zu aufklärerisch und verwische den Glauben an die Realpräsenz sowie die Rolle des Priesters; damit verbunden sei die Ablehnung moderner Kultur und „das völlige Fehlen jeglicher theologischer Erörterung über die Rolle der Gemeinde ... Statt erbitterter Kontroversen über ‚Erneuerung' gegen ‚Restauration'" sollte die Kongregation „versuchen, nun einen Konsens in der Kirche darüber zu erreichen, was bei der Erneuerung wirklich vorteilhaft war und was an der gegen sie gerichteten Kritik berechtigt ist. Dieser Zugang scheint mehr in Einklang zu stehen mit dem, was Papst Johannes Paul II. zur Sprache brachte".[77]

Gegen Erwartungen „von rechts" hat der Papst die Reform nie zurückgenommen. Zum 25. Jahrestag der Konstitution[78] bekräftigt er deren Ziele, listet aber auch Schwierigkeiten und „irrige Anwendungen" auf. Er benennt sodann vier Faktoren für die Zukunft: vertiefte liturgische und biblische Bildung, Akkomodation an die Weltkulturen, Aufmerksamkeit für die neuen Probleme, Liturgie und Volksfrömmigkeit. Abschließend wünscht er, die Kirche möge „den starken Geistesantrieb" wieder entdecken, den sie „in jenem Augenblick verspürte, da die Konstitution Sacrosanctum Concilium vorbereitet, diskutiert, abgestimmt und veröffentlicht wurde und diese die ersten konkreten Auswirkungen erfuhr". Einer der weitsichtigsten theologischen Wegbereiter der Reform, Angelus Häußling, kritisiert an diesem Schreiben, daß die Reform als eine innerkirchliche Angelegenheit gesehen werde. Wenn es stimme, „daß seit dem Konzilsende ein Paradigmenwechsel der religiösen Erfahrung, der Sinnerfahrung überhaupt geschehen ist, darf dann Liturgiereform als ein binnenkirchliches Vorkommnis erachtet werden? Ist nicht mehr auch nach außen wirksam, wie in der Kirche Gott gehört und geehrt wird?"[79] „Hätte das Konzil die Kirche als eine geschlossene Gesellschaft definiert, wäre Liturgiereform einfach: nach Art der Sekten könnte die Kirche im trauten Kreis ein tradiertes Ritual pflegen, dem durchaus kulturhistorischer und denkmalpflegerischer Wert nicht abgesprochen werden dürfte." Das Konzil „hat Kirche aber anders gesehen; sie soll auf den Paradigmenwechsel der Geschichte reagieren. Das Konzil hat damit der Kirche ‚Liturgiereform', wie es sie verstand, ungeachtet der nicht absehbaren Schwierigkeiten als eine bleibende, niemals mehr abgeschlossene Aufgabe aufgetragen".[80]

Was die nachkonziliare Bewertung der Liturgiekonstitution, ihrer positiven wie auch negativen Seiten betrifft, ist die Literatur bis Ende der achtziger Jahre erschlossen hinsichtlich ihrer systematisch-theologischen Bedeutung wie ihrer pastoralliturgischen Aspekte, darunter auch liturgische Bildung, Inkulturation und Ökumene.[81] Daß bezüglich der konkreten Liturgiegestaltung vor Ort viel im argen liegt, darf nicht der Reform selbst angelastet werden. Hierfür gilt auch heute noch der Satz der deutschen Bischöfe, wonach „sich bei vielen Priestern und Laien, Kirchenmusikern und Religionslehrern, Theologieprofessoren und Studenten neben viel persönlicher Vertrautheit ein oft kaum begreifliches Defizit an gottesdienstlicher Bildung" zeige.[82] Doch ist sicher auch die positive Würdigung der Reform durch die Bischöfe richtig, wonach das Bewußtsein gewachsen ist, daß Liturgie nicht nur vom Priester, sondern von allen Versammelten gefeiert werde und dadurch das Gespür gewachsen sei, „daß die Mitfeiernden zueinander gehören und miteinander Verantwortung tragen füreinander und für die Welt"[83].

Für die Liturgie der Zukunft sollte gelten, daß sie fortwährender Inkulturation bedarf, daß sie von der Versammlung der Gläubigen her beschrieben werden und im Spannungsfeld von Martyria und Diakonia stehen muß.[84] Hinzuzufügen ist: Es bedarf ökumenischer Aufmerksamkeit[85] und einer missionarischen Dimension der Liturgie. Damit ist allerdings noch nicht sichergestellt, daß Gottesdienst nicht doch als „kulturelle Verhaltensanomalie" empfunden wird. Um dem vorzubeugen, zieht ein evangelischer Theologe vier Folgerungen aus den gesellschaftlichen Veränderungen:[86] Erstens kann und muß Glaube heute nur noch persönlich verantwortet werden. Das setzt, zweitens, voraus, daß die grundlegenden theologischen Fragen auch von allen verstanden werden können. Wo die gottesdienstliche Sprache aus innerer Notwendigkeit zur Sondersprache wird, darf sie den

[71] Nikolasch, F.: Das liturgische Recht zwischen Liturgiekonstitution und neuem Kodex, in: LJ 43 (1993), 141–159, hier 159. Vgl. Rau, St.: Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche (MthA 12), Altenberge 1990.

[72] In: Notitiae 37 (2001), 120–174; dt. Text: Notitiae 38 (2002), 236–295. Vgl. Kaczynski, R.: Liturgie in der Weite der Catholica? Fortschreitende Mißachtung und endgültige Aufhebung eines Konzilsbeschlusses, in: Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und die Vielfalt der Kirche (QD 192), hg. v. Franz, A., Freiburg 2001, 160–188.

[73] DEL I (wie Anm. 32), Nr. 1200–1242.

[74] Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der IAG, hg. von Nagel, E., Freiburg 1995.

[75] Kaczynski, R.: Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion, in: StdZ 219 (2001), 651–666, hier 666. Dazu Ratzinger, J. Card.: Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski, in: StdZ 219 (2001), 837–843.

[76] Weakland, R.: Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration, in: StdZ 127 (2002), 475–487.

[77] Ebd. 481 und 486.

[78] Vgl. Anm. 41.

[79] Häußling, A. A.: Nachkonziliare Paradigmenwechsel und das Schicksal der Liturgiereform, in: ThG 32 (1989), 243–254, hier 248.

[80] Häußling (wie Anm. 69), 30.

[81] Gregur, J.: Die nachkonziliare Bewertung der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium", in: Liturgiereformen (wie Anm. 1), 751–784; Jeggle-Merz, B.: Liturgia semper reformanda. Zum Stand der Liturgiereform in Deutschland, in: ebd. 815–833.

[82] Der liturgische Dienst, Papier Nr. 8 aus der Pressemappe der Deutschen Bischofskonferenz anläßlich des Papstbesuchs im November 1980.

[83] Zwanzig Jahre Liturgiekonstitution, in: Gottesdienst 17 (1983), 159.

[84] Vgl. Gerhards, A.: Aus der Geschichte lernen? Versuche über die Zukunft der Liturgie, in: StdZ 207 (1989), 473–484.

[85] Vgl. Schmidt-Lauber, H.-Chr.: Die Liturgiekonstitution in evangelischer Sicht, in: Liturgiereformen (wie Anm. 1), 785–797.

[86] Aeschenbacher, G.: Gottesdienst – eine kulturelle Verhaltensanomalie?, in: JLH 29 (1985), 123–127, hier 126f.

Bereich heutigen Sprachverständnisses nicht verlassen. Denn, so drittens, verlieren liturgische Sprache und Formen ihre Legitimation, wenn Liturgie unverständlich und dadurch eine Begegnung mit Gott erschwert wird. Und viertens ist die von vielen als Krise empfundene Situation des Gottesdienstes Teil der kirchlichen Gesamtproblematik, die nicht allein über die Liturgie gelöst werden kann: Die Feier des Glaubens setzt eine Gemeinschaft voraus und baut sie zugleich mit auf, die grundsätzlich glaubt.

In einer Gesellschaft, in der Gott nicht mehr vorkommt, ist zu prüfen, ob nicht auch die erneuerte Gestalt der Liturgie die Hemmnisse des Betens vermehrt, statt sie durch verständliche Formen und Sprache zu mindern. Bei einer sich missionarisch verstehenden Liturgie ist nicht mehr nur nach der Liturgiefähigkeit des Menschen, sondern verstärkt nach der Menschenfähigkeit der Liturgie zu fragen.[87] Es ist nicht ihre erste Aufgabe, Außenstehende zu werben, aber sie muß doch für ernsthaft Suchende offen sein, die Differenzierung der Kirchenzugehörigkeit wahrnehmen und katechumenale Gottesdienste entwickeln, was auch schon geschieht.[88] „Die Aufgabe der kirchlichen Autorität bestünde dann nicht nur in der Ordnung der Liturgie, sondern auch in der Ermutigung und Befähigung zu verantwortetem Umgang mit dem liturgischen Erbe und dessen Weiterführung im Sinne kreativer Aneignung, damit ‚Gott vollkommen verherrlicht und die Menschheit geheiligt' werde (SC 7)."[89]

Kein Zweifel, die Liturgie ist unabdingbar in den Wandlungsprozeß der Kirche einbezogen, denn einer Ecclesia semper reformanda entspricht notwendig eine Liturgia semper reformanda. Manche retardierende Weisung „von oben" könnte damit zusammenhängen, daß immer deutlicher erkannt wird, welche Konsequenzen die erneuerte Liturgie für das Kirchen- und Gemeindeverständnis hat. Der Rezeptionsprozeß der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums ist längst noch nicht abgeschlossen. Er wird aber aller Voraussicht nach zu einer Liturgie von einer weitaus größeren Vielgestaltigkeit führen, als es die Väter des II. Vatikanums ahnen konnten. Auf diesem Weg wird es „Spannungen und Auseinandersetzungen, überzeugende Lösungen und Fehlentwicklungen geben. Was es aber nicht geben darf, ist die lähmende Angst, die uns hindert, diesen Weg zu beschreiten".[90] Nur so kann die Liturgiereform ihr eigentliches Ziel erreichen, nämlich zur Mitte einer ständigen Reform von Kirche und Gemeinde zu werden. Es ist auch vierzig Jahre nach dem Konzil noch keineswegs sichergestellt, daß dieses Ziel umfassend erreicht wird.

[87] Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, hg. v. Kranemann, B. / Nagel, E. / Nübold, E., Freiburg 1999.

[88] Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, hg. v. Kranemann, B. / Richter, K. / Tebartz-van Elst, F.-P., Stuttgart 2000.

[89] Gerhards, A.: „Liturgie feiern mit Menschen von heute." Perspektiven der Liturgieerneuerung im deutschen Sprachgebiet, in: HlD 49 (1995), 217–226, hier 226.

[90] Meyer, H. B.: Die Feier der Eucharistie auf dem Weg zu katholischer Vielfalt, in: Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform, hg. v. Maas-Ewerd, Th., Freiburg 1988, 84–106, hier 100f.

Votum der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster zur Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils

von Klemens Richter

1. Anfrage aus Rom

Nach Auskunft der „Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando"[1] haben 37 katholisch-theologische Universitäten und Fakultäten außerhalb Roms auf die Anfrage des vatikanischen Staatssekretariates, Wünsche und Anregungen für das bevorstehende Konzil mitzuteilen, geantwortet, darunter fünf aus dem engeren deutschen Sprachgebiet: Trier, Bonn, Freiburg / Schweiz, Innsbruck und Münster.[2] Offensichtlich wurden die jeweiligen Ortsbischöfe beauftragt, den dort ansässigen Fakultäten diesen Wunsch mitzuteilen. So schreibt der Bischof von Münster, Michael Keller, am 29. Oktober 1959 an den Dekan der münsterschen Fakultät, Hermann Volk: „Der Staatssekretär Seiner Heiligkeit, Seine Eminenz Herr Kardinal Dominico Tardini, hat mich beauftragt, der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster mitzuteilen, daß er die Fakultät bittet, auch ihrerseits Wünsche und Anregungen für das kommende Konzil zusammenzustellen und daß er für einen solchen Beitrag zur Vorbereitung des Konzils sehr dankbar sein würde."[3]

Offensichtlich wurden die Fakultäten zumindest hierzulande von Rom nicht direkt angeschrieben, sondern der jeweilige Magnus Cancellarius. Ob das Staatssekretariat dabei an die Großkanzler aller Fakultäten herangetreten ist, muß zunächst offenbleiben. Jedenfalls erhält Dekan Volk, der spätere Bischof und Kardinal in Mainz, auf seine schriftlichen Anfragen wohl an alle deutschen Universitätsfakultäten vom 7. November 1959[4] abschlägige Antworten aus Tübingen vom 11., aus Freiburg vom 13., aus München vom 17., aus Würzburg vom 19. und aus Mainz vom 20. November, während Bonn am 9. Dezember mitteilt, „dass Se. Eminenz der Hochwürdigste Herr Kardinal-Erzbischof von Köln mir vorgestern (...) ebenfalls die Anregung des Herrn Kardinalstaatssekretärs mitgeteilt hat". Und Bonn ist dann ja auch die einzige deutsche Universitätsfakultät, von der außer Münster eine Stellungnahme bekannt ist.

Mit Schreiben vom 12. März 1960 überreicht Dekan Volk dem Bischof von Münster das Votum der Fakultät: „In mehreren Sitzungen hat die Fakultät das gewünschte Votum erarbeitet (...). Der deutsche Text ist der authentische, von der Gesamtfakultät beschlossene. Eine lateinische Übersetzung, von mehreren Kollegen gefertigt, ist beigefügt." Am selben Tage wird auch Staatssekretär Tardini, der Vorsitzende der päpstlichen Kommission zur Vorbereitung des Konzils (Commissio Antepraeparatoria pro Concilio Oecumenico), angeschrieben. Schon am 30. März bestätigt der zum Sekretär des Konzils ernannte Erzbischof Pericle Felici dem Bischof von Münster den Eingang des Votums.

Am 6. April 1960 wendet sich der deutsche Kurienkardinal Augustin Bea in einem mehrseitigen Brief an Dekan Volk, der diesem am 22. Mai das Votum ebenfalls zugeschickt hatte. Bea dazu: „Das Gutachten habe ich mit großer Zustimmung gelesen. Es berührt m. E. alle wichtigen Punkte, die in der heutigen Lage der Kirche und der Welt einer Klärung oder einer Bestätigung bedürfen." Ausdrücklich bezieht er sich auf den Abschnitt II. A.6 mit dem Wunsch nach einer Höherschätzung des Wortes Gottes und damit der Heiligen Schrift in der katholischen Kirche. Bea weist darauf hin, daß er schon auf dem pastoralliturgischen Kongreß in Assisi (14.–17. September 1956) „dieses Anliegen sehr nachdrücklich betont und damit große Zustimmung nicht nur in katholischen Kreisen, sondern auch bei nichtkatholischen Christen gefunden" habe, wobei „die Verwirklichung dieses Anliegens auch eine Auflockerung des Lateins in der Kirche mit sich bringen würde". Der Kardinal verweist darauf, daß die Anliegen III. 2b (Volkssprache bei der Sakramentenspendung), III. 3 (mehrjähriger Zyklus der Schriftlesungen), III. 6 und 7 (Überprüfung von Riten und Kirchenjahr) „schon in Angriff genommen" seien und der Wunsch von II. B.2 (die Einrichtung einer zentralen Institution für die Beziehung zur nicht-katholischen Christenheit und zur nichtchristlichen Welt) „gute Aussicht auf Verwirklichung" habe. Er sei sich „sicher, daß die allermeisten (Anm.: Punkte des Gutachtens) nicht nur von Ihrer Fakultät vorgebracht werden, sondern die Wünsche vieler sind. So werden sie sicher in ernste Erwägung genommen werden. Dabei wird man immer auch die heute brennende Frage der Wiedervereinigung aller Getauften in der einen katholischen Kirche vor Augen haben müssen", schrieb der Kardinal weiter. Schon zwei Monate später, am 5. Juni 1960, wird das „Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen" geschaffen, mit dessen Leitung er von Johannes XXIII. beauftragt wird.

Für die münstersche Fakultät von Bedeutung ist ein eigener Absatz des Schreibens von Kardinal Bea zu den Bemühungen um die Ökumene in Münster: „Der Plan eines Instituts zum Studium der re-

[1] Series I (Antepraeparatoria), vol. IV, pars II, Typis Polyglottis Vaticanis 1961.

[2] Trier, aaO. 737–770; Bonn, aaO. 773f.; Freiburg/Schweiz, aaO. 777–789; Innsbruck, aaO. 793f.; Münster, aaO. 797–803.

[3] Dieses und weitere genannte Dokumente befinden sich im Archiv des Dekanates der münsterschen Fakultät.

[4] In den Akten befindet sich nur der Durchschlag des Schreibens „Sr. Spektabilität dem Herrn Dekan der Theologischen Fakultät der Universität ..."

formatorischen Theologie gefällt mir sehr. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß in unserer eigenen Theologie die Fragen, die die anderen Getauften von uns trennen, gründlich behandelt und entsprechend dargestellt werden müssen." Die Bezeichnung „ökumenische Theologie" scheint ihm mißverständlich, „kontroverstheologisch" zu negativ, so daß er vorschlägt „Institut für Theologie der ökumenischen Bewegung", was ihm das Gemeinte aber auch nicht ganz zu treffen scheint. Wenig später entsteht an der Fakultät in Münster das „Ökumenische Institut", bis heute mit zwei Abteilungen und Professuren: „Geschichte und Theologie der Kirchen und religiösen Gemeinschaften aus der Reformation" sowie „Ökumenik und Friedensforschung" mit dem Schwerpunkt auf den Kirchen des Ostens.

Für die Erarbeitung des Votums haben mehrere Professoren der Fakultät eigene Vorschläge erstellt: Hermann Volk, Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte, der als Bischof von Mainz (1962–1982) selbst Konzilsvater war und sowohl als späterer Vorsitzender der Liturgiekommission (1964–1969) wie auch der Glaubenskommission (1969–1978) der Deutschen Bischofskonferenz an der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse beteiligt war; Emil Joseph Lengeling, Ordinarius für Liturgiewissenschaft, seit 1960 korrespondierendes Mitglied der Commissio Praeparatoria des Konzils, Konzilsperitus (1962–1965), von 1964 an zudem im Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia als Consultor und Relator mehrerer Studiengruppen tätig und auch als Mitglied der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz an der Umsetzung der Liturgiekonstitution beteiligt; Peter-Joseph Keßler, Ordinarius für Kirchenrecht; Josef Höffner, Direktor des Instituts für Christliche Soziallehre, ab 1962 dann als Bischof von Münster Konzilsteilnehmer, zudem ab 1969 als Erzbischof von Köln und Kardinal, 1976 bis 1987 als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz mit erheblichem Einfluß auf den nachkonziliaren Prozeß.

2. „Wünsche und Anregungen" der Fakultät für das angekündigte Konzil

I. Gottesglaube:

Das Konzil möge zur Stärkung der Gläubigen und als Bekenntnis vor der Welt den christlichen Glauben an den lebendigen Gott kraftvoll und elementar-religiös bezeugen und die entsprechenden Züge des christlichen Menschen- und Weltbildes verdeutlichen.

Näherhin wäre zu sagen:

1. Gott ist der Herr der Welt; in Christus ist Gott der Welt ein für allemal in Barmherzigkeit und Liebe zugewandt, um sie aus ihrer Verlorenheit in der Sünde zu retten.
2. Die Welt, durch Erschaffung und Erlösung Gottes Welt, entgleitet weder durch Entwicklung noch durch den Fortschritt der Naturwissenschaft und Technik dem bestimmenden Zusammenhang mit Gott. Die Welt ist nicht durch sich selbst vollendbar, sondern nur in der Herrschaft Gottes, näherhin Christi. Allen bösen Mächten der Verneinung und Vernichtung zum Trotz wird in der sieghaften Wiederkunft Christi seine Herrschaft sich durchsetzen und die Schöpfung ewiger Vollendung teilhaftig (Röm 8,21).
3. Das Konzil möge eine zeitgemäße Interpretation der Aussagen des Vaticanums über das Verhältnis von Glaube und Vernunft geben (kosmologische und geistesgeschichtliche Entwicklung, Wunder).

II. Kirche

A. Eine wesentliche Bedingung für die Wirksamkeit der Kirche, auch für die Wiedervereinigung aller Christen in der katholischen Kirche, ist ihre vollere Darstellung in Lehre und Leben. Dem würde dienen:

1. die Beschreibung der Kirche nicht nur als Leib Christi, sondern auch als Volk Gottes und als Braut Christi
2. die Beschreibung des Bischofsamtes und seine entsprechende Entfaltung in der Kirche
3. die Klärung der Frage, ob das Diakonat als selbständiges Amt wieder eingeführt werden soll
4. eine umfassende Beschreibung des Sakramentes der Firmung, insbesondere der Firmgnade
5. die Beschreibung der geistlichen Würde der Laien, seiner Rechte (vgl. IV. B.1). Pflichten und Möglichkeiten in der Kirche
6. die nachdrückliche Betonung des Wortes Gottes als Heilsrealität. Dadurch würde Gottes Wort in der Kirche höher geschätzt, das geistliche Leben in der Kirche befruchtet, die Seelsorge eine erwünschte Orientierung und Hilfe erhalten und die katholische Kirche auch als die Hüterin der hl. Schrift und als die in der Schrift beschriebene Kirche Jesu Christi leichter erkennbar.

B. Damit die Kirche ihre Aufgabe der nicht-katholischen Christenheit und der nicht-christlichen Welt gegenüber besser erfüllen kann, wäre

1. das Christliche auch in der nicht-katholischen Christenheit zu beachten
2. eine zentrale Stelle zu errichten
   a. zur Kenntnisnahme der nicht-katholischen christlichen Wirklichkeit
   b. zur Pflege von Beziehungen zu den nicht-katholischen Christen
3. entsprechende Stellen zu errichten mit gleichen Aufgaben in bezug auf das Judentum, den Islam und andere Religionen
4. die Einbeziehung anderer Kulturen zu erstreben (ihrer Werte, Denkweisen und Sprachen), insofern sie Ausdruck katholischen Glaubens und Lebens werden können
5. die Latinität der Kirche aufzulockern
6. in den Missionsländern eine ihnen gemäße Liturgie und Frömmigkeit zu fördern.

III. Gottesdienst

Der Kult ist als Selbstdarstellung der Gott verherrlichenden und das Heil vermittelnden Kirche eine ihrer wesentlichen Aufgaben und Dienste, sowohl für die Gläubigen wie für die Welt. Daher ist zu erwägen:

1. der Schutz der Mysterien gegen die Gefahr der Profanation besonders durch moderne Publikationsmittel
2. die Verwendung der Volkssprache
   a. in der Meßfeier
   b. bei der Sakramentenspendung
   c. im Stundengebet
3. die Vermehrung der Perikopen (in drei- oder vierjährigem Zyklus)
4. die Wiederherstellung der „Oratio fidelium"
5. lauter Vortrag und Straffung des Meßkanons
6. Überprüfung von nur geschichtlich verständlichen Riten in der Liturgie, insbesondere im Taufritus
7. Überprüfung des liturgischen Kalenders. Begrenzung der Heiligenfeste zugunsten des Herrenjahres auf universal bedeutende Heilige; stärkere Berücksichtigung der Märtyrer und Laienbekenner.

IV. Kirchenrecht

Die amtlich in Aussicht gestellte Anpassung des kanonischen Rechts an die gewandelten Zeitverhältnisse möge greifbar werden

A. in einem neugefaßten, dabei auch rechtssprachlich besser gefeilten „Codex repetitae praelectionis"

B. in folgenden sachlichen Einzelverbesserungen:

1. Ausgestaltung des Laien-Rechts
2. Reform der Vorschriften betr. Überwachung des Schrifttums (Vorzensur und Verzeichnis der verbotenen Bücher)
3. Ehe-Recht:
   a. Anpassung an die – im Vergleich zum CIC – schon vorgenommenen Verbesserungen im neuen Eherecht für die Ostkirchen
   b. Zurückschraubung der Geltung der (übersteigerten) Formvorschrift für das kanonische Eheversprechen auf den Rechtsbereich
   c. einwandfreie Klarstellung des kanonischen „Impotenz"-Begriffs
   d. Ersetzung des antiquierten Irrtums über die Sklaven-Eigenschaft durch den praktisch hochbedeutsamen Irrtum über eine (zumal: gesundheitliche) Eigenschaft des Partners infolge arglistiger Täuschung
   e. Beseitigung der Anerkennung von Vorbehalt oder Bedingung bei Erklärung des Ehewillens
   f. Sofern Änderung Nr. 3e untunlich: Abschaffung des wegen eines selbstverschuldeten Ehenichtigkeits-„Hindernisses" zugezogenen, seelsorglich bedenklichen Verlustes des Klagerechts einer Partei.
4. Prozeß-Recht:
   a. Ausgestaltung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit
   b. Fortbildung der hinter den Bedürfnissen zurückgebliebenen Gerichtsverfassung und -verwaltung
   c. Beschleunigung des kirchlichen (besonders: Ehe-) Prozeßgangs, wozu nötig ist:

aa. Bereitstellung einer genügenden Anzahl fachlich ausgebildeter und hauptamtlich tätiger Richter
bb. stärkerer Einbau des Prinzips mündlicher Verhandlung
cc. grundsätzliche Ausschaltung kommissarischer Vernehmungen (in Ausnahmefällen nur durch eigens geschulte Kommissare)
dd. Betrauungsmöglichkeit eines fachlich ausgebildeten Laien mit den Aufgaben eines (ständigen) Untersuchungs- (nicht: erkennenden) Richters

5. Straf-Recht:
Neben einer durchgreifenden Reform des gesamten Strafrechts insbesondere:

1. Einschränkung der Strafen latae sententiae
2. klare, übersichtliche Aufstellung der Folgen einer Besserungsstrafe (Zensur).

V. Moral:

Das Konzil möge:

1. die Gottes- und Nächstenliebe als das beherrschende Prinzip des christlichen Ethos und als wichtigste Aufgabe christlicher Erziehung herausstellen
2. die Berücksichtigung gesicherter anthropologischer Erkenntnisse (Reifungsprozeß der menschlichen Person, Integration von Sein, Können und Sollen) in Lehre, Imputation und Sakramentenpraxis (bes. Buße und Eucharistie sichern).

VI. Soziallehre:

Der durch die Industrialisierung hervorgerufene Wandel der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse stellt die katholische Soziallehre heute vor besondere Aufgaben. Zu ihrer rechten Orientierung möge das Konzil betonen:

1. Die katholische Soziallehre ist durch die Entfaltung spezifisch theologischer Kategorien (Erschaffung, Erbsünde, Bund, Volk Gottes, Kirche, Heilsgeschichte) über das Naturrecht hinaus zu entwickeln. Das würde auch ökumenisch bedeutsam sein, da in der protestantischen Soziallehre die theologische Betrachtungsweise vorherrscht. Allerdings darf das Naturrecht – gegenüber einem irrigen „übernatürlichen" Spiritualismus und Existentialismus – nicht vernachlässigt werden
2. Es müssen spezifische Leitbilder christlichen Lebens in der modernen industriellen Gesellschaft aufgezeigt werden, z. B.
   a. für Ehe und Familie
   b. für Arbeit und Beruf
   c. für die Pflichten gegenüber den größeren Gemeinschaften
   d. für das christliche Verhalten gegenüber der Fülle der Konsumgüter
   e. für das rechte Verhältnis von persönlicher Verantwortung und sozialer Sicherung
   f. für den Gebrauch der Freizeit
   g. für die Heiligung des Sonntags
3. Wert und Grenzen der Religionssoziologie und der Religionssoziographie sind zu umschreiben, damit die Seelsorge davon zwar den möglichen Nutzen habe, aber nicht durch eine „soziologistische" Methode verfälscht werde, d. h. nicht einem soziologischen Determinismus und einer soziologisch verbrämten Situationsethik verfalle.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Achenbach, Rüdiger / **Kriege**, Hartmut: **Die Päpste und die Macht.** – Düsseldorf: Artemis & Winkler 2002. 290 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–538–07141–1

Die beiden Redakteure des Deutschlandfunks (Abt. Kirche und Gesellschaft) haben dieses Buch als Begleittext zu einer gleichnamigen Sendereihe geschrieben, die von Oktober bis Dezember 2002 über den Äther ging. Es handelt sich also um kein im strengen Sinn wissenschaftliches Werk, wohl aber um einen (teilweise ziemlich raschen) Durchgang durch die Papstgeschichte, der im allgemeinen gut recherchiert, geschickt dargestellt und auf Strecken recht spannend zu lesen ist. Achenbach verdanken wir den Überblick über die ersten anderthalb Jahrtausende (bis zur Renaissance), Kriege beschäftigt sich mit den Päpsten vom 16. Jh. bis zum Pontifikat Johannes Pauls II. Titelgerecht stehen im Blickfeld vornehmlich die Bestrebungen der römischen Bischöfe, ihren auf das Petrusamt begründeten ekklesiologischen Anspruch auf die Vorherrschaft nicht nur über alle Kirchen, sondern prinzipiell auf die ganze irdische Welt auszudehnen. Spätestens seit dem Mittelalter zeigt sich ein bis heute anhaltender Antagonismus: Je weniger dieser Anspruch, politisch gesehen, wirklichkeitsgedeckt ist, um so nachdrücklicher akzentuieren die Amtsinhaber durch starken Zentralismus wenigstens ihre innerkirchliche Primatsstellung. Dieses Ringen ist noch nicht abgeschlossen; wir stehen mitten in einer erregenden Phase in der gleichfalls erregend gehaltvollen Geschichte des Papsttums. Der Wert der Darstellung liegt darin, die heutigen Konflikte und Auseinandersetzungen verständlich zu machen, die nicht zuletzt wegen der ökumenischen Relevanz der Thematik für den Zeitbeobachter bedeutsam sind. – Die kleinen Flüchtigkeitsfehler des Buches sollen nicht beckmesserisch aufgelistet werden, aber wenigstens eine Bildunterschrift schreit nach Korrektur: S. 199 sehen wir nicht die römische Kirche „San Ignazio", sondern die sog. „Palazzi del burò" in der Perspektive, die sich dem die Kirche „Sant' Ignazio di Loyola" verlassenden Betrachter bietet.

Pentling Wolfgang Beinert

Exegese AT

Spaller, Christina: **„Die Geschichte des Buches ist die Geschichte seiner Auslöschung ..."** Die Lektüre von Koh 1,3–11 in vier ausgewählten Kommentaren. – Münster: Lit 2001. IX, 291 S. (Exegese in unserer Zeit. Kontextuelle Bibelinterpretation, 7), brosch. € 25,90 ISBN: 3–8258–5395–0

Die vorliegende Studie stellt die stark überarbeitete Fassung einer Diss. dar, die 1998 von der Kath.-Theol. Fak. der Paris-Londron-Univ. Salzburg angenommen wurde. Nach einer Einleitung (1–7) folgt im 1. Kap. eine Einstimmung auf die Fragestellung der Studie (8–13). Auf sie folgt im 2. Kap. eine theoretische Grundlegung (14–67), deren praktische Umsetzung anhand von vier ausgewählten Kommentaren im 3. Kap. durchgeführt wird (68–201). Das 4. Kap. reflektiert die Ergebnisse des 3. Kap.s auf dem Hintergrund der im 2. Kap. vorgelegten Theorie (202–275). Im 5. Kap. schließen sich weitere Reflexionen in Form von Schlußfolgerungen und Diskussionspunkten an (276–282), die in einem Nachwort münden (283–291). Die Studie schließt mit einem Literaturverzeichnis (XI–XXIV).

Der Titel dieser auf hohem Niveau reflektierenden Studie ist zugleich auch ihre Programmatik und stellt ein Zitat des französischen Rabbiners M.-A. Ouaknin dar. Es bildet den Ausgangspunkt einer Untersuchung, der es nicht um die Auslegung eines biblischen Textes, sondern um die Darlegung des Verhältnisses zwischen einem biblischen Text und seinen Kommentaren sowie um das Aufzeigen der Differenzen zwischen den Kommentaren (4.84f) geht. Insofern ist diese Studie ein *Metakommentar* (68). Der Begriff „Auslöschung" ist in diesem Zusammenhang als Gegenbegriff zum Kunstwort „Vereindeutlichung" zu verstehen (1), denn durch die vielfältigen Kommentierungen, die ein Text im Verlauf seiner Überlieferungsgeschichte erfahren hat bzw. erfährt, wird durch die Hinzufügung von Sinn der sog. erste Sinn des Textes (2) bzw. seine ursprüngliche Aussage (276) verdeckt („ausgelöscht") und bleibt in der Fülle von Interpretationen unauffindbar. So endet das Streben der Kommentatoren nach Eindeutigkeit in einer Vielfalt von Deutungen, die auf die „letztendliche Nicht-Festlegbarkeit" (6) des mehrdeutigen Bibeltextes hinweist. An dieser Stelle ist bei der Vf.in eine begriffliche Ungenauigkeit festzustellen: Meint das Phänomen der „Auslöschung" ein Zudecken der *ursprünglichen Textaussage* (Singular!) durch die Vielzahl an Interpretationen (2.276)? Oder werden durch die Aufnahme einer Deutungsmöglichkeit des mehrdeutigen Textes in einer Kommentierung die übrigen im Text enthaltenen *Deutungsmöglichkeiten* (Plural!) zugedeckt (42)?

Wenn die historisch ursprüngliche Aussage eines Textes unbestimmbar ist oder eine Leerstelle (13) darstellt, dann ergeben sich aus der Sicht der Vf.in zwei zusammenhängende Konsequenzen: Die einzelnen Auslegungen eines Bibeltextes, die verschieden sein können und sich vielleicht sogar widersprechen, können nicht danach beurteilt werden, welche von ihnen der ursprünglichen Aussage des Textes am nächsten kommt (277.281). Vielmehr stellt sich die Frage, „ob nicht der ursprüngliche Sinn eines Textes darin besteht, neue Texte zu ermöglichen, ohne sich selbst darin zu erschöpfen" (278). In diesen neuen Texten (Kommentaren) erfährt der biblisch-kano-

nische Text eine Aktualisierung in ein jeweiliges gesellschaftliches Umfeld hinein, so daß mit seiner Hilfe Welt bewältigt wird (255) und der Leser/die Leserin eines solchen Kommentars sich selber besser begreift (42). Insofern achtet die Vf.in in ihrer Studie darauf, welche Denk- und Handlungsanweisungen die Kommentare ihren Lesern und Leserinnen mit an die Hand geben (84). So wird die Vielstimmigkeit eines Textes positiv bewertet, zugleich aber auch die gesellschaftliche Relevanz der Arbeit mit Texten betont (3).

In der theoretischen Grundlegung reflektiert die Vf.in zunächst das Phänomen der *Sprache*, wobei nachdrücklich auf die Polysemie der Sprache und ihre konkrete Verwendung im Alltag in unterschiedlichen Diskursen (Übernahme des Diskursbegriffs von M. Foucault) hingewiesen wird (16–28). Wie die Sprache Welt in Diskursen konstituiert, so stellen auch *Texte* literarische Inszenierungen von Wirklichkeit dar. Eine solche gedeutete Wirklichkeit geschieht kontextuell, d.h. unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen Verortung des Autors bzw. der Autorin sowie des Textfeldes, in den der Text hineingeschrieben und gelesen wird (Intertextualität wird von der Vf.in auf die Beziehung schriftlicher Texte beschränkt). Doch folgt auf die textliche Aneignung von Wirklichkeit sogleich deren Enteignung, denn über die Rezeption ihrer Texte durch den Leser und die Leserin hat der/die AutorIn keine Kontrolle (29–37). Im Unterschied zum rezipierenden Lesen betont die *Lektüre* die Mitarbeit des Lesers und der Leserin bei der Konstituierung einer Textbedeutung im Leseprozeß. Hierzu stellt die Vf.in verschiedene theoretische Ansätze vor (u.a. R. Barthes; U. Eco; J. Derrida; W. Iser; E. Lévinas; R. Rorty), um anschließend die Kontextualität und damit die Subjektivität des Textverstehens zu betonen, von dem auch die wissenschaftliche Lektüre nicht ausgenommen ist (38–50). Abschließend wird im Sinne der kritischen Moderne darauf verwiesen, daß Erkennen immer bestimmten *Erkenntnisbedingungen* unterliegt, die hinterfragt werden müssen (Dekonstruktion). Das gilt auch für die wissenschaftliche Lektüre (51–57).

Für die praktische Umsetzung der theoretischen Überlegungen wählt die Vf.in als kanonischen Text Koh 1,3-11 bzw. 1,4-11 und als Kommentar die Kommentierungen von A. Lauha, N. Lohfink, D. Michel und Th. Krüger aus (68–87). Sowohl die Auswahl des kanonischen Textes als auch der Kommentare wird nicht hinreichend begründet, denn die vielfältigen und widersprüchlichen Interpretationen (4) treffen auch für andere Koh-Texte zu (z.B. 7,15–22). Hängt die Wahl von Koh 1,3-11 bzw. 1,4-11 vielleicht mit der kompositorischen Anfangstellung des Gedichts im Koh-Buch zusammen, die eine textlich gewollte Mehrdeutigkeit mit sich bringt? Bei der Auswahl der Kommentare stellt sich die Frage nach dem eingegrenzten Zeitraum (1978–1990), denn die historisch-kritische Methode, deren Wissenschaftsideal (Eindeutigkeit und Objektivität) in dieser Studie kritisch beleuchtet wird, hat es auch schon vor 1978 gegeben. Was ist mit anderen Koh-Exegeten wie F. Ellermeier, W. Zimmerli oder O. Kaiser? Gerade weil die vier Kommentatoren mit ihren Interpretationen in einer langen Geschichte der „Auslöschung" von Koh 1,3 bzw. 1,4-11 stehen (276), hätte sich auch eine andere Auswahl nahegelegt, die u.a. auch jüdische Auslegungen (z.B. Midrasch KohR) oder frühchristliche Auslegungen (z.B. Hieronymus) berücksichtigt.

Um das Verhältnis der vier Kommentare zu Koh 1,3-11 bzw. 1,4-11 und auch zueinander transparent darzustellen, werden sie mit Hilfe eines Untersuchungsrasters analysiert (89–96).

Die anhand des Untersuchungsrasters durchgeführten Einzelanalysen zu den vier Auslegungen (97–201) zeichnen sich durch einen hohen Grad an Differenziertheit aus. Besonders gut wird zu A. Lauha herausgearbeitet, daß er Koh als pessimistischen Exponenten einer rational ausgerichteten jüdischen Lebensauffassung versteht, der auf negative Weise nicht nur die Botschaft des Evangeliums notwendig macht (evolutives Moment), sondern zur Konsequenz hat, daß das Christentum die Bewahrerin der eigentlichen atl.en Grundaussagen ist und somit an die Stelle des in der „ratio" verhafteten Judentums tritt (121f.242.269). Nach N. Lohfink wird das Gedicht Koh 1,4-11 im Gegensatz zu A. Lauha vom damaligen Leser bzw. Leserin positiv verstanden, insofern im Rahmen einer Synthese von jüdischem und griechisch-hellenistischem Weltgefühl die Ewigkeit und Herrlichkeit des Kosmos betont wird, an die der endliche Mensch nicht nur durch die Wiederholungen seiner Handlungen, sondern auch durch den Genuß des Augenblicks Anteil hat (149). In der Analyse zu D. Michels Kommentierung hebt die Vf.in nicht nur die Einschätzung Kohelets als erkenntnistheoretischen Skeptiker hervor (154.158.160f.167.169.173), sondern weist in einem „Michel-Faden" die suggestive Argumentationsweise von D. Michel nach (168f). Bei Th. Krüger wird nicht nur auf seinen historischen und rezeptionsorientierten Ansatz, in dem er Vorstellungen Lohfinks methodisch umsetzt, hingewiesen (179), sondern auch sein Verständnis von Koh 1,3–11 hervorgehoben, nach dem ein ethisches Handeln unter bestimmten Rahmenbedingungen in dieser Welt möglich ist (Gestaltung der Gegenwart), so daß sich dieser Text kritisch gegenüber einer resignativen Haltung, einer eschatologischen Heilserwartung und linearen Geschichtskonzeptionen verhält (177.199f).

Der Widerspruch zwischen dem wissenschaftlichen Anspruch von Eindeutigkeit und den vielfältigen Ergebnissen in den vier Auslegungen bedarf einer Reflexion der Bedingungen und Ansprüche von Wissenschaft, die letztlich den Anspruch auf Eindeutigkeit kritisch hinterfragt. Diese Reflexion der analysierten vier Auslegungen geschieht entsprechend der theoretischen Grundlegung zunächst auf *sprachlicher Ebene* (205–228). Anhand von ausgewählten Beispielen (1,6.8.10) weist die Vf.in auf die Übersetzungsproblematik hin, die sich u.a. in der Wahl eines deutschen Äquivalents für ein hebräisches Wort ergibt. Leider wird einerseits die Auswahl der Beispiele nicht begründet (warum nicht auch 1,5.7?), andererseits hätte eine Rezeption der gegenwärtigen Diskussion um den Äquivalenzbegriff in der Übersetzungswissenschaft (vgl. u.a. W. Koller, Einführung in die Übersetzungswissenschaft, Wiesbaden: Quelle & Meyer ^{5}1997, 159–300) zu einer differenzierteren Darstellung der Übersetzungsproblematik führen können. Überzeugend weist dagegen die Vf.in nach, daß die Einschränkungen der durch Wegfall der pragmatischen Sprachebene entstandenen Bedeutungsmöglichkeiten, die u.a. durch die Textabgrenzung / Textstrukturierung oder durch die Rekonstruktion der historischen Bedingungen erreicht werden soll, wesentlich durch das Selbstverständnis, den theologischen Denkhorizont und durch die gesellschaftliche Verortung der Kommentatoren mitbestimmt ist. Dies führt dann z.B. zu unterschiedlichen Bewertungen zentraler Lexeme des Gedichts.

Auf *textlicher Ebene* (229–244) zeigt sich, daß die Interpretation des Koh-Textes von der jeweiligen Textabgrenzung abhängt. Ausführlich stellt die Vf.in die Mehrdeutigkeit von Koh 1,3-11 bzw. 1,4-11 dar, indem sie auf textliche Leerstellen hinweist, die zwecks semantischer Eindeutigkeit die Mitarbeit des Lesers bzw. der Leserin erfordern. Da der Koh-Text als Textil verschiedene „Fäden" enthält, die von den jeweiligen Kommentatoren verschieden aufgenommen und unterschiedlich kombiniert werden, erhält der Text unterschiedliche „Einfärbungen". Die jeweilige Auslegung des Koh-Textes ist also rückgebunden an die jeweilige weltanschauliche Verortung des Kommentators (hermeneutischer Zirkel!), die bei A. Lauha durch ein christlich geprägtes Heilsschema mit antijudaistischen Elementen (Substitutionstheorie), bei N. Lohfink durch eine für Neuerungen „offene" Tradition, bei D. Michel durch Kohelet als erkenntnistheoretischen Skeptiker, der auf die Notwendigkeit des Glaubens an Jesus Christus hinweist, und bei Th. Krüger durch die ethische Frage nach den Handlungsmöglichkeiten des Menschen in der jeweiligen Gegenwart bestimmt ist.

Auf der *Lektüre-Ebene* (245–255) zeigt sich, daß im Zusammenspiel von Vorverständnis eines Kommentators und Mehrdeutigkeit des Textes sich in den Auslegungen unterschiedliche Interpretationsmuster ergeben, die zu gegensätzlichen Sichtweisen des Koh-Textes führen können.

Bei der Thematisierung der *Erkenntnisbedingungen* (256–275) fällt auf, daß alle vier Kommentatoren in ihren Kommentaren für die Koh-Figur bzw. für den Autor des Koh-Buches und für die möglichen historischen Leser und Leserinnen jeweils einen Erkenntnisrahmen festlegen. Indem die Erkenntnisbedingungen von damals seitens des Autors und des Lesers bzw. der Leserin rekonstruiert werden, soll dem Leser bzw. der Leserin von heute eine Hilfe an die Hand gegeben werden, den Koh-Text historisch korrekt zu verstehen, um ihn dann zu aktualisieren. Anhand von Beispielen wird gezeigt, daß die Rekonstruktion der damaligen Erkenntnisbedingungen mit den Erkenntnisbedingungen der jeweiligen Kommentatoren zusammenhängt (hermeneutischer Zirkel!). Dadurch wird der Objektivitätsanspruch einer historisch-kritisch ausgerichteten Auslegung empfindlich in Frage gestellt.

Abschließend stellt die Vf.in fest, daß die durch eine wissenschaftliche Methodik abgesicherte Suche nach Eindeutigkeit eine Mehrdeutigkeit durch die vier unterschiedlichen Auslegungen produziert habe. Diese Vielfalt, die nicht mit einer Beliebigkeit zu verwechseln ist, sei nicht negativ zu beurteilen, sondern enthalte ein „Freiheitsmoment" und „ein antiideologisches oder antidogmatisches Moment" (278). Mit dem Abschied von der Suche nach einer (historischen) Eindeutigkeit der Textaussage (281) verbindet die Vf.in die Ansicht, daß die jeweilige Auslegung nach ethischen und politischen Momenten beurteilt werden müsse. Dieses handlungstheoretische Kriterium, welches allerdings in der Studie methodisch nicht weiter entfaltet wird, zeigt, daß wissenschaftliche Auslegungen für sich nicht länger eine Neutralität beanspruchen können.

Die lesenswerte und viele wichtige Beobachtungen enthaltende Studie läßt von ihrem *Einsatz* und von ihren *Konsequenzen* her allerdings zwei Fragen offen: Warum setzt die Vf.in nicht beim 2. Nachwort (12,12–14) zu Koh ein, um das Phänomen der „Auslöschung" zu erklären? Das 2. Nachwort bildet über das 1. Nachwort (12,9-11) eine erste auf inhaltliche Eindeutigkeit zielende Auslegung des gesamten Koh-Buches, indem es die aus dem Buch stammende Aufforderung zur Gottesfurcht in 12,13 mit dem Gebotsgehorsam verbindet und auf diese Weise Koh der Tora annähert (vgl. bTSchab 30b). So sind weitere (rabbinische) Interpretationen des kanonischen Buches möglich. Und wie lassen sich die Ergebnisse dieser Studie methodisch umsetzen? Welche Konsequenzen haben sie für die Methodenvielfalt in der Exegese, besonders aber für die historisch-kritische Methode?

Warendorf Franz Josef Backhaus

Weber, Beat: **Werkbuch Psalmen.** Teil I. Die Psalmen 1 bis 72. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2001. 357 S., kt € 25,00 ISBN: 3–17–016312–4

Der Vf., ausgewiesen als wissenschaftlicher Exeget und danach „in einem emmentalischen Landpfarramt" tätig (5), möchte „als Psalmenfachmann" „Kolleginnen und Kollegen" „im kirchlichen Dienst" „den Zugang zu diesem biblischen Buch erleichtern" (6). Ein sehr löbliches Unterfangen, dem die Gattung der Werk- oder Arbeitsbücher in der Theologie insgesamt dient. Wie stellt der Vf. sich die Hilfestellung vor, und wer genau kann davon profitieren? Er möchte

die Erkenntnisse wissenschaftlicher Auslegung für alle jene zusammenfassen und auf praktische Situationen hin zuspitzen, die mit dem hebräischen Originaltext arbeiten können, aber weder Zeit noch genügend bibliographische Ressourcen besitzen, für jeden Bedarfsfall eine eigenständige, tiefschürfende Exegese anzufertigen. Es geht also in erster Linie um Pfarrerinnen und Pfarrer und um solche, die es werden wollen (5f). Der in solchen Fällen beliebte Hinweis, „Leserinnen und Leser ohne Hebräischkenntnisse" könnten das Buch ebenfalls verwenden (5), führt in die Irre, weil mindestens ein Drittel seines Textes explizit die hebräische Textgrundlage bzw. Kenntnisse der hebräischen Grammatik voraussetzt (vgl. Hinweise 6; 18f; 21f; 27).

Anlage, Schwerpunkte und Zielsetzungen des Werkbuches sowie Eigenarten der Psalmen und des Psalters breitet der Vf. skizzenhaft in der „Einführung" aus (17–47). Hier geht es um die Grundlinien des Unternehmens. Sie müssen vorrangig untersucht werden. Das Buch bringt stereotyp zu jedem Psalm Übersetzung, hebräisches Glossar und Erörterungen von „Form und Inhalt", „Struktur und Poesie", „Kontexte[n]" (landläufig: biblische Parallelstellen), „Anregungen für die Praxis" (sprich: Gemeindearbeit). Die „Einführung" erläutert jeden einzelnen Punkt: Der Vf. will dicht am hebräischen Text bleiben und „im Hebräischen gleiche Wörter (bzw. Wurzeln) nach Möglichkeit ebenfalls stets mit der gleichen deutschen Begrifflichkeit (bzw. Wortwurzel)" wiedergeben (17). Wer denkt dabei nicht an den Kampf James Barrs gegen den deutschen „Wurzelwahn"? (Vgl. derselbe, *Bibelexegese und moderne Semantik*, München 1965). Die hebräischen Gottesnamen sind beibehalten bzw. eingedeutscht (17), ohne daß irgendwo eine religionsgeschichtliche Einordnung geboten würde. Diese Fehlanzeige mindert den Informationswert des Werkbuches. Die sehr schwierige Frage nach der Funktion der hebräischen Verbalformen löst der Vf. kurzerhand durch ein modifiziertes Zeitstufenmodell (Affirmativkonjugation = Vergangenheit; Präformativkonjugation = in der Regel futurisch, präsentisch und modal: 17f); man sollte mindestens D. Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*, Bonn 1960, mit zu Rate ziehen. Die Zeilenstruktur des Psalms ist dem Übersetzer zu Recht wichtiger als die (spätere) Verszählung, auf ihr basieren Verse und Stanzen (= Strophen) (18).

Die Hermeneutik der Psalmen muß mit mehreren Verstehensfeldern und Zugängen rechnen. B. Weber stellt die für ihn wichtigsten als drei, einander teilweise überschneidende Kreise dar (21). Der historischen (sozio-kulturellen) Sichtweise steht das literarische Verstehen parallel. Beide gehen z. T. in die größere, wichtigere theologische Interpretation ein, welche die spirituelle Bedeutung der Texte damals und heute darstellt (21f). Im letzteren Zusammenhang bekennt sich W. zu einer wichtigen Metamorphose, die von manchen Forschern konstatiert und postuliert wird: „Auf dem Weg der Kanonisierung ist das Menschenwort der Psalmen (...) zugleich Gottes Wort *an* uns Menschen geworden." (22; vgl. 45). Das ist bedenkenswert, aber auch theologisch verführerisch: eine Umfunktionierung von Gebet in Offenbarung! Was jetzt noch in der „Einführung" folgt, ist eine lesenswerte, kompakte Analyse der literarischen Eigenarten von Einzelpsalmen und Psalter (23–47). Poetische Sprache und Struktur werden auf allen Textebenen, vom einfachen Satz bis hin zur kanonischen Psalterkomposition abgehandelt (vgl. 24–31; 40–44), weil sie transparent sind für multiple Sinndeutungen. Dabei geht es nicht um ästhetische „Schöngeistigkeit", sondern um herausfordernde, existentielle Bezeugung der Gotteserfahrung (31). Mit den verschiedenen Psalmengattungen sind auch unterschiedliche, konventionelle Sprachmuster und zeit- und kulturgebundene Metaphern gegeben; sie machen die Originalität des Zeugnisses kommunikabel (31–36; W. weist ausdrücklich auf die Verdienste der formgeschichtlichen Methode H. Gunkels hin, 32f). Die Tatsache, daß Psalmen dann in Gruppen überliefert wurden und schließlich zum kanonischen Psalter zusammenflossen, begründet neue Deutungsmöglichkeiten. Der Sammlungs- und Edierungsprozeß ist zwar äußerst vielschichtig und zeitlich ausgezogen (37–42), dennoch liegt ihm ein einheitlicher Plan zugrunde (42–46; hier melde ich stärkste Zweifel an: Wo in der Menschheitsgeschichte gibt es einen literarischen oder redaktionellen Entwurf, der durch Generationen von Akteuren folgerichtig ausgeführt worden wäre? Wäre die Kölner Dombaugeschichte ein Beweis?). Die „Fort-Lesung" aller Psalmen, meint W., ist „durchaus beabsichtigt". Sie vermittelt dem Betrachter „durch assoziative Verknüpfungen auch neue Sinndimensionen" (...) „allerdings nur dem sorgfältigen Leser, der das Gehörte im Herzen bewegt, meditiert, nachbetet." (45). Wenn man die durch kanonische Lektüre erschlossenen neuen Sinndeutungen als das interpretative Konstrukt der modernen Nachbeter ansieht, dann erscheint mir diese Erkenntnis sachentsprechend zu sein. Wir könnten auf dieselbe Weise unsere eigenen Gesangbücher, auf die W. ständig – aber nur punktuell – verweist, auf Stichwortassoziationen, Clusterbildung, Themenbögen hin analysieren, die nur zum kleinen Teil von den Redaktionsteams intendiert waren.

Die Auslegung der Einzelpsalmen (48–330) vollzieht sich in dem vorgegebenen Rahmen. Der Vf. schöpft gleichermaßen aus seiner wissenschaftlichen Arbeit und praktischen Erfahrung. Es gelingt ihm, in dem sechsteiligen Korsett von Übersetzung, hebräischem Glossar, Form und Inhalt, Struktur und Poesie, Kontexte [= biblische Parallelen], Anregungen für die Praxis (jeweils auch mit Verweisen auf Psalmnachdichtungen und Zitationen in evangelischen und katholischen, deutschsprachigen Kirchengesangsbüchern) auf stark begrenztem Raum eine große Menge nützlicher Informationen, Beobachtungen und Reflexionen zusammenzutragen. Eine relativ umfangreiche, thematisch mehrfach unterteilte Bibliographie (331–357) unterstützt den / die LeserIn in dem Bemühen, sich ein eigenes Bild von der Bedeutung eines gegebenen Psalms und der fortlaufenden Lektüre des Psalters zu machen.

Der langen Rede kurzer Sinn: W. legt mit seinem „Werkbuch Psalmen I" eine vom hebräischen Text herkommende, wissenschaftliche und praxisorientierte Anleitung vor, mit der fachlich Qualifizierte sich die Sprachdynamik und Theologie der atl.en Psalmen erarbeiten und Verkündigungswege in die Gegenwart finden können. Der Vf. konzentriert sich bewußt auf die poetologische Sicht der Texte (programmatisch: 22, letzter Absatz), weiß um manche Auslassungen und nennt seinen Entwurf u. a. darum „fragmentarisch" (5; 6). Trotzdem muß er oft auf die situative Verankerung der Psalmen im Tempel- oder Königskult, im Gerichts- bzw. Ordalverfahren, in Sängergilden und liturgischen Begehungen verweisen. Nur mißt er dem „Sitz im Leben" der Lieder und Gebete – wie die meisten Psalmenexperten – keine (oder nur minimale) kreative, textproduzierende Kraft zu. Dieses letztere Prinzip – die sozio-kontextuelle Genese besonders von gottesdienstlichen Überlieferungen – ist nun die Grundlage für meine eigene Psalmenforschung (vgl. *Psalms*, 2 Bde., Grand Rapids 1988 und 2001). Ich kann also die Beschränkung auf das Sprachgeschehen und die literarisch-poetische Gestalt der Psalmen von meinem Standpunkt aus leider nur als eine bedauerliche Reduktion bei der gegenwartsorientierten Sinnfindung beurteilen.

Marburg Erhard S. Gerstenberger

Exegese NT

Asiedu-Peprah, Martin: **Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2001. XIII, 280 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2, 132), € 49,00 ISBN: 3–16–147530–5

Die Diss. an der Australian Catholic University (St. Patrick's Campus, Melbourne) legt einen neuen Interpretationsvorschlag für die beiden joh Sabbatkonfliktszenen in 5,1–47 und 9,1–10,21 vor: M. Asiedu-Peprah deutet sie in Abgrenzung von einem regulären Gerichtsverfahren als „two party juridical controversies" (9). Demnach gehe es nicht um einen formalen juristischen Prozeß mit drei Parteien (den Anklägern, den Angeklagten und einem Richter), sondern um ein vorgerichtliches Verfahren, das gleichwohl ebenfalls einem festgelegten procedere unterliegt. Ziel dieser justiziablen Kontroverse zwischen zwei opponierenden Parteien ist der Versuch, „to convince the other party of the truthfulness of their position or claims in order to bring about a peaceful resolution of the conflict and effect reconciliation" (233). Gattungsgeschichtlich verweist der Vf. auf die prophetischen *Gerichtsreden* – so die auf H. Gunkel zurückgehende Gattungsbezeichnung – in Jes 1,2–4.10–17.18–20; Jer 2,2–37; Mi 6,1–16; Hos 2,4–25, in denen die Propheten polemische bzw. anklagende Worte an Israel richten, „to make Israel recognize her infidelities, and to convince her to turn to God by living according to the stipulations of the covenant" (235; vgl. 13–24). Hierbei handele es sich – gegen H. Gunkel – gerade nicht um reguläre Gerichtsverfahren, sondern um ein zweiseitiges Verfahren mit drei Strukturelementen: *Anklage, Verteidigung, Schlußfolgerung aus der Kontroverse* (16). Weitere Komponenten solcher Gerichtsreden (vgl. 19–24) können die Anrufung von Zeugen, Gerichtsgleichnisse und intervenierende Verteidigungen von dritter Seite sein (vgl. JHWH in 1 Sam 25,39; Spr 22,23; 23,11; Jer 50,34; 51,36). Dabei liege die Sinnspitze der prophetischen Gerichtsreden im AT wie in den joh Sabbatkontroversen nicht in antijüdischer Polemik und Ausgrenzung, sondern im Gegenteil in dem Versuch, den Opponenten aufgrund der Argumente und Zeugnisse zur Umkehr, Einsicht und Zustimmung zur eigenen Position zu führen.

Weil die Sabbatkontroverse in Joh 5 und ihre zugespitzte Entfaltung in Joh 9 jedoch nicht zu einem versöhnlichen Ergebnis führten, wird dann im JohEv ein reguläres Gerichtsverfahren, in dem eine unabhängige, dritte Instanz ein Urteil fällt, notwendig (vgl. 115f.234; vgl. 18,28–19,16). A. schließt deshalb auch die für Joh 5; 9 (und 18–19) sonst oftmals angeführten ironischen Rollenwechsel zwischen Anklägern und Angeklagten aus (vgl. 23.38.234; gleichwohl gesteht er solche Rollenwechsel für die atl. Gerichtsreden durchaus zu; 18). Adressat der joh Konfliktgeschichten und damit des JohEv.s insgesamt seien in der Konsequenz dieser Auslegung die nichtchristusgläubigen Juden, die sich von der Rechtmäßigkeit der Praxis und Position Jesu und damit auch seines christologischen Anspruchs überzeugen lassen sollen (vgl. 236.242–244).

Die exegetische Hauptthese dieser Studie hält nach Ansicht des Rez.en einer kritischen Prüfung nicht stand: Zwar ist die Unterschei-

dung zwischen zwei bzw. drei Parteien in Joh 5 und 9 einerseits und Joh 18–19 andererseits formal richtig, inhaltlich steht aber jeweils der gleiche christologische Offenbarungsanspruch zur Debatte, der von seiten „der Juden" durchaus in Personalunion als Ankläger *und* Richter (und Exekutive?) negativ beschieden wird (vgl. 5,16.18; 7,1.19.25.30; 8,37.40; 11,47–53). 11,53 spricht von einem expliziten Beschluß des Hohenrates, Jesus zu töten! Die joh Erzählführung in den Streitreden Joh 5 und 9 wie im JohEv insgesamt, die ein polemisches, disqualifizierendes Bild der Gegner Jesu entwirft, macht es wenig wahrscheinlich, daß sich nichtchristusgläubige Juden, die dem Christusglauben der joh Christen dezidiert entgegentreten, als Adressaten des JohEv in den solchermaßen gezeichneten Kontroversen angesprochen erkennen. Lassen sich die harten Worte Jesu an die Pharisäer in 9,39–41 wirklich plausibel als Versuch Jesu bzw. des Evangelisten verstehen, eben diese Opponenten zur Einsicht und Umkehr zu führen – in Form einer „rhetoric of persuasion" (154), die in 10,1–18 nahtlos fortgesetzt werde (vgl.151–157)?

Die wahren Adressaten der beiden Heilungs- und Begegnungssequenzen in Joh 5 und 9 werden doch eher in denen zum Zeugnis gerufenen und befähigten Geheilten erkennbar, die gerade in der Kontroverse mit den ihren Glauben ablehnenden „Juden" zu einem mündigen Glauben gerufen sind.

Würzburg Klaus Scholtissek

Umoh, Camillo: **The Plot to Kill Jesus.** A Contextual Study of John 11.47–53. – Frankfurt am Main / Bern / Berlin: P. Lang 2000. XX, 309 S. (European Universities Studies. Series 23. Theology, 696), brosch. € 45,50 ISBN: 3–631–36203–X

Die in Frankfurt St. Georgen erstellte Diss. von Camillus Umoh (Moderator Prof. Dr. J. Beutler SJ) greift eine leicht vernachlässigte und schnell übersehbare Perikope des Johannesevangeliums auf: den Beschluß des Hohenrates, Jesus umzubringen nach Joh 11,47–53. Anders als in den synoptischen Evangelien, die ein Synhedrialverfahren unmittelbar vor dem Pilatusprozeß kennen, erzählt das JohEv einen förmlichen Todesbeschluß seitens des Hohen Rates im unmittelbaren Anschluß und Zusammenhang der Auferweckung des Lazarus (11,1–44.45–46). Durch diese Vorverlagerung und in ihrer konkreten Gestalt kann der Evangelist sein eigenes Verständnis der Verurteilung Jesu zum Tode herausarbeiten. Eben dies ist das vielversprechende Thema der anregenden Untersuchung von U., die synchron arbeitet und zugleich auch die historische Rückfrage, literarkritische Überlegungen und den synoptischen Vergleich berücksichtigt. Wichtige Inspirationen für seine Thematik kann Umoh einem Aufsatz von J. Beutler entnehmen.[1] Die exegetischen Durchführungen wenden sich der Forschungsgeschichte zum gesamten Kap. 11 zu (die Studie von J. Kremer[2] dürfte hier freilich nicht fehlen), untersuchen 11,47–53 philologisch, semantisch und narrativ (vgl. nur die wichtige, in Übersetzungen oft übersehene Beobachtung der Rahmung von VV 47–53 durch συνάγειν), führen synoptische Vergleiche durch und reflektieren die Bedeutung des Zeichenwirkens Jesu im JohEv für die Verurteilung Jesu.

Unvermeidlich nimmt U. im Verlauf seiner Arbeit auch zur Frage nach „den Juden" im JohEv Stellung und nähert sich dieser sensiblen Frage aus einer neuen Perspektive: Hermeneutisch vorsichtig und umsichtig sucht U. einen vermittelnden Weg zwischen den beiden Positionen, die das Thema „die Juden" im JohEv ausschließlich innergemeindlich verorten oder ausschließlich einen externen Konflikt zwischen der joh Gemeinde und Synagogengemeinden als Ursache für die joh Polemik erkennen wollen (vgl. xv–xvi). Angesichts der joh Darstellung der Gründe für die Verurteilung Jesu zum Tode (vgl. 11,47f) hebt U. auf die Kooperation jüdischer Autoritäten und der Repräsentanten des römischen Imperiums ab. Entgegen der verbreiteten Ansicht, in den vier Evangelien lasse sich eine sukzessive Entlastung der Römer und Belastung „der Juden" aufweisen, betont der Vf. für das JohEv die Gemeinsamkeit beider Parteien, die hinsichtlich der Kriterien ihrer konkreten Machtausübung übereinstimmen: Machtmißbrauch um des Machterhaltes willen, taktisches Kalkül, Rücksichtslosigkeit gegenüber den Angeklagten bzw. dem Volk (vgl. xvii; 95.197.200–210.213–220 u. ö.). Joh 11,47–53 betone „the cooperation between the imperial authority and the Jewish local leaders"; letztlich agierten die jüdischen Autoritäten „as the local agents of the Roman imperial authority" (xvii). Jesus werde aufgrund dieser Konstellation zu einem Justizopfer, dem Recht und Gerechtigkeit vorenthalten wird (vgl. 54.135–137f). Aufgrund der erzählerischen Linienführung des Evangelisten offenbart dieses machtpolitisch und vom Eigennutz verblendete Vorgehen von jüdischer Autorität und übermächtiger römischer Gewalt, ohne es zu wollen, positiv das joh Modell von „leadership", wie es johanneisch von Jesus selbst bis in die letzte Konsequenz vorgelebt werde: Führungsverantwortung durch liebenden Dienst und Selbsteinsatz bis zur Selbsthingabe (xviii; 226–262 u. ö.). Überzeugend arbeitet U. heraus, wie Jesus, obwohl er persönlich in der Szene 11,47–53 nicht anwesend ist, als Kontrastmodell zum Hohenpriester Kajaphas profiliert wird (vgl. 55f). Die Hirtenrede 10,1–18 und die Fußwaschung in 13,1–20 lassen sich als nachdrückliche Veranschaulichungen der lebensrettenden Hirtensorge und des Freundesdienstes Jesu lesen (vgl. auch seine Deutung von 21,15ff). In 11,50–52 erkennt Umoh einen „process of redefinition and interpretation of tradition": Jesus erfülle nicht nur die Schriften, er bringe sie auch zur Vollendung (113) – eine These, die doch recht ungeschützt formuliert ist.

Abschließend bezieht U. das Ergebnis seiner joh Studien auf die politisch-soziale und innerkirchliche Situation afrikanischer Staaten in der Gegenwart ein (269–288): Staat und Kirche stellt das JohEv die Alternative vor Augen: Machtmißbrauch um der Macht und des Eigenwohls willen oder Führungsverantwortung in der Nachfolge Jesu, die dem Wohl der Menschen bis zum Einsatz des eigenen Lebens dient.

Würzburg Klaus Scholtissek

[1] Vgl. J. Beutler, Two Ways of Gathering. The Plot to Kill Jesus in John 11:47–53: NTS 40 (1994) 399–406 (= ders., Zwei Weisen der Sammlung. Der Todesbeschluß gegen Jesus in Joh 11,47–53, in: ders., Studien zu den johanneischen Schriften [SBAB 25], Stuttgart 1998, 275–283).

[2] Vgl. J. Kremer, Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1–46, Stuttgart 1985.

Kirchengeschichte

Kruse, Jens-Martin: **Universitätstheologie und Kirchenreform.** Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522. – Mainz: Philipp von Zabern 2002. XII, 452 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 187), geb. € 45,00 ISBN: 3–8053–2758–7

Die noch unter Bernhard Lohse begonnene Hamburger theologische Diss. greift die bereits mehrfach vertretene These auf, die Reformation sei nicht allein das Werk Luthers gewesen, sondern sei aus einem Gesprächs- und Kommunikationsprozeß akademischer Theologen oder aus einer gemeinsamen Bewegung in Wittenberg hervorgegangen. Die These ist dazu geeignet, das Format Luthers auf ein erträgliches Maß zurückzuführen und ihn somit leichter verstehbar zu machen. Sie hat sich allerdings daran zu bewähren, daß sie den vorhandenen Proportionen und erfolgten Impulsen gerecht wird. Und da wird es dabei bleiben müssen, daß Luther als Schriftausleger, theologischer Autor und Prediger seinen Kollegen weit voraus und eines Hauptes länger als sie alle war. Gleichwohl kann man sich mit dem Vf. auf seine weitflächige Explikation der These einlassen und verfolgen, was dabei herauskommt.

Man hätte erwarten können, daß mit der Bedeutung des Bibelhumanismus für die junge Wittenberger Univ. eingesetzt wird, aber darauf wird lediglich en passant eingegangen, obwohl sich das Schriftprinzip dann als die konstitutive Gemeinsamkeit herausstellt. Begonnen wird mit den Bibelauslegungen und dem Interesse an den Kirchenvätern bei Luther und seinem Ordensbruder Johann Lang. Die neuen Quellen zu Luthers differenzierter Beschäftigung mit Hieronymus sind vom Vf. nicht mehr berücksichtigt worden. Hinsichtlich Langs ist doch sehr zu fragen, ob er, abgesehen von seinem Humanismus, nicht sehr im Kielwasser Luthers gesegelt ist. Bei der Ausbildung der Wittenberger reformatorischen Theologie wird von Luthers Römerbrief-Vorlesung 1515/1516 ausgegangen. Offenbar plaziert der Vf. in ihr Luthers reformatorische Entdeckung, ohne die noch vorhandenen Unfertigkeiten bei Luther zu berücksichtigen. Zutreffend ist immerhin, daß die Disputation Bartholomäus Bernhardis *De viribus et voluntate hominis sine gratia* (25. Sept. 1516) in diesen Zusammenhang gehört und die Diskussion mit mehreren Wittenberger Theologen in Gang gebracht hat. Amsdorf, Karlstadt (nach Vorbehalten) und Dölsch (verzögert) schlossen sich Luther an. 1517 legten Luther und Karlstadt ihre großen Thesenreihen gegen die scholastische Theologie vor. Inwiefern Luthers Rezeption der deutschen Mystik von seinen Kollegen mitgemacht wurde, wäre vielleicht besonderer Untersuchung wert gewesen.

Der Beginn der Kontroverse um die Wittenberger Theologie wird mit den Ablaßthesen von 1517 angesetzt. Dazu ist allerdings zu vermerken, daß Luther in diesem Konflikt zunächst recht allein in Wittenberg stand. Karlstadt war nicht seiner Meinung. Ob man Luthers Heidelberger Disputation (1518) in den Wittenberger Diskurs einbeziehen soll, ist wie die Auseinandersetzung mit Prierias und Cajetan jeweils ein Problem für sich. Der Vf. ist insgesamt recht großzügig mit solchen Eingemeindungen, obwohl eine gewisse Zurückhaltung in dieser Hinsicht der Präzision seiner These wohl zugute gekommen wäre.

Luthers bedeutendster Kollege und Partner ist von Anfang an und bleibend zweifellos der im Zusammenhang der Wittenberger Universitätsreform 1518 berufene Philipp Melanchthon geworden. Daß der Name notorisch falsch abgesetzt wird, schmerzt. Zwischen Luther und Melanchthon lassen sich gegenseitige Beeinflussungen und Impulse feststellen, obwohl die Einpassung von Melanchthons Theologie in die Wittenberger Konzeptionen ein komplizierter Prozeß war, den der Vf. gar nicht erst weiter untersucht. Als dauerhaft komplex erweist sich das Verhältnis Karlstadts zu Luther, wobei freilich nicht zu vergessen ist, daß Karlstadt neben Luther zunächst der wirksamste Publizist der Wittenberger Theologie war. Aber Karlstadt verwickelte Luther in den Konflikt mit Eck. Bei der Leipziger Disputation teilte er nicht in allem Luthers Auffassung, obgleich nachträglich beide als Kampfgenossen erschienen. In der Kanonfrage brachen (nicht ohne Luthers Schuld) 1519 erhebliche Divergenzen auf. Insgesamt erweist sich Karlstadt ständig menschlich und theologisch als ein recht sperriger Kollege innerhalb der Wittenberger Universitätstheologie, und dies hätte die Untersuchung auch deutlicher herausstellen und in den Folgen abschätzen dürfen. Mit gewissem Spaß scheint das Team der Wittenberger Reformationstheologen bei der Franziskanerdisputation (1519) aufgetreten zu sein. Der Fortschritt der Reformdiskussion in Wittenberg ist an den diversen Thesenreihen der Diskursteilnehmer ablesbar. Die Verbrennung der Bannandrohungsbulle durch Luther 1520 samt dessen Deutung des Vorgangs wird zutreffend auch als akademisches Spektakel aufgefaßt. Hingegen gehört die Neuordnung der Armenfürsorge schwerlich in diesen Zusammenhang.

Während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg mußten die Wittenberger Reformer in der Tat vielfach ohne ihn agieren, wobei jedoch festzustellen ist, daß dies nicht immer gelang. In ihrer Bestreitung von Zölibat und Mönchsgelübden erreichten die Wittenberger, insbesondere Karlstadt, eben nicht die Grundsätzlichkeit Luthers. In der Ablehnung des Meßopfers bestand zwar Einigkeit, aber in der Deutung des Abendmahls und in seiner Ausgestaltung waren Differenzen vorhanden. Nichtsdestoweniger spricht der Vf. von einer gelungenen Führung vor Ort und will die Differenzen nicht überbewertet wissen. Am Fortgang der Reformen bzw. der Wirren in Wittenberg waren, wenn auch nicht allein, die Universitätstheologen beteiligt, ohne jedoch mit ihrer Autorität einvernehmliche Lösungen durchsetzen zu können. Dabei stimmte Luther mit ihnen, was Messe und Aufhebung der Gelübde anbetraf, überein, bremste aber ein übereiltes Vorgehen. Mit seiner evangelischen Abendmahlsfeier am Christfest 1521 sowie seinem weiteren Vorgehen brach Karlstadt einmal mehr aus der gemeinsamen Linie aus. Der Vf. sieht ihn damit an der Spitze der Wittenberger Reformer und als Vollender der dortigen Reformation. Das Resultat sei die reformatorische Neuordnung der Stadt Wittenberg gewesen. Karlstadt gilt aber nicht als der Alleinverantwortliche für die Abschaffung der Bilder und schon gar nicht für den Bildersturm. Der Neuordnung gebot dann der Kurfürst partiell Einhalt.

An Luthers Rückkehr von der Wartburg nach Wittenberg zeigt sich, daß er mit der Entwicklung in der Universitätsstadt nicht mehr einverstanden war. Ob das Problem der wohl überaus einseitig konservativen Information Luthers durch Hieronymus Schurf voll gesehen worden ist, kann man sich fragen. Jedenfalls wurde Karlstadt wegen des gesetzlichen Rigorismus seiner Ordnungen ausgegrenzt, und Luther nahm wieder die Zügel in die Hand. Der etwaige Fortbestand eines Wittenberger Teams mit Melanchthon, Bugenhagen, Amsdorf, Jonas und anderen wird vom Vf. nicht mehr im einzelnen bedacht.

Es ist nicht uninteressant, der vorliegenden Darstellung des gemeinsamen Agierens der Wittenberger Reformationstheologen zu folgen. Einzelne Aspekte und Zusammenhänge werden dabei auch besser als sonst erkennbar. Der allgemeine Blickwinkel auf die Anfänge der Reformation dürfte darin jedoch nicht gegeben sein. Dabei liegt es nicht so sehr daran, daß andere Aspekte in den Hintergrund treten. Das eigentliche Problem besteht in der Berücksichtigung und Gewichtung des Theologen Luther: Nähme man ihn aus der Wittenberger Mannschaft heraus, bliebe schwerlich genügend Substanz für die historischen Wirkungen. Nicht die geringste seiner Leistungen bestand allerdings darin, daß er eine Gruppe seiner Wittenberger Kollegen weitgehend zu überzeugen und zu gewinnen vermochte.

Münster Martin Brecht

Weitlauff, Manfred: **Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung.** Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, hg. v. Franz-Xaver Bischof / Markus Ries als Festgabe für Manfred Weitlauff zum 65. Geburtstag. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2001. VII, 632 S., geb. € 50,00 ISBN: 3–17–016967–X

Bei dem vorliegenden Bd handelt es sich um die FS zum 65. Geburtstag des Ordinarius für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München Manfred Weitlauff. Er reiht sich damit in den Typus von Festschriften für deutsche Kirchenhistoriker ein, die nicht in einer Sammlung (allzu häufig auch in einem Sammelsurium) von Aufsätzen und Beiträgen von Schülern und Kollegen des zu Ehrenden bestehen. Vielmehr werden zentrale, oft allerdings auch an abgelegeneren Orten erschienene Beiträge des Jubilars, gesammelt noch einmal vorgelegt, so daß sich von daher ein wichtiger Blick auf dessen kirchenhistorisches Wirken ermöglicht. Bei dem Tübinger Kirchenhistoriker Rudolf Reinhardt etwa dokumentiert die ihm gewidmete FS den Forschungsschwerpunkt Reichskirche (vgl. dazu Reinhardt, Rudolf: *Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der Frühen Neuzeit*, hg. von Hubert Wolf, Ostfildern 1998). In der FS für den Würzburger Kirchenhistoriker Klaus Ganzer spiegelt sich dagegen wesentlich seine Beschäftigung mit dem Konzil von Trient (vgl. Ganzer, Klaus: *Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und Theologisches Ringen*, hg. von Heribert Smolinsky und Johannes Meier, Münster 1997). Die FS Weitlauff dokumentiert ebenfalls einen der Forschungsschwerpunkte des Münchener Kirchenhistorikers, nämlich die Kirchen- und Theologiegeschichte des „langen 19. Jh.s" (1789–1918).

Auf rund 600 S. werden 14 Beiträge wieder abgedruckt, davon elf Aufsätze und drei Rezensionen, die sich allesamt durch eine gepflegte und lesbare Sprache auszeichnen. Manfred Weitlauff ist nicht nur ein Meister der Synthese und des Überblicks, wie sich beispielhaft an seinem exzellenten Artikel über die Säkularisation von 1802/3 und ihre Folgen zeigt (74–102), der für Studierende der Kirchengeschichte als erste Einführung in die Thematik durchaus geeignet ist. Andererseits zeichnen sich seine Beiträge durch die Entdeckung und Auswertung neuer, meist ungedruckter Quellen aus, die gekonnt in ein größeres, forschungsgeschichtlich abgesichertes Koordinatensystem eingeordnet werden. Hier sei nur auf die Beiträge über die Konversion des Grafen Friedrich Leopold zu Stohlberg (1–49), über den Konstanzer Fürstbischof Karl Theodor von Dalberg und seinen Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg (50–73), oder über den Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab (103–139) oder die Entstehung des Denzinger (140–190) verwiesen.

Die Aufsätze über die Dogmatisierung der *Immaculata Conceptio* 1854 und die Stellungnahme der Münchener Theologischen Fak. sowie über den Münchener Kirchenhistoriker Ignatz von Döllinger im Schatten des I. Vatikanums geben tiefe und erschütternde Eindrücke in diese für die neuere Kirchengeschichte so zentralen Ereignisse. Ein weiterer Schwerpunkt ist die Auseinandersetzung mit dem Thema Antimodernismus und Modernismus. Dabei öffnet der fast monographische Beitrag „Catholica non leguntur"?, Adolph von Harnack und die „katholische" Kirchengeschichtsschreibung (316–387) neue und bisher weitgehend unbekannte Einblicke in die protestantische Wahrnehmung dieser innerkatholischen Kontroverse. Mit „History or Apologetics" wendet sich W. mit Edmund Bischop (1846–1917), einem Modernisten *avant la lettre* zu (461–497). Nachhaltige Impulse für die Modernismusforschung sind allerdings von folgenden beiden Beiträgen W.s ausgegangen: Sein „Modernismus litterarius" (388–460) ist nach wie vor die entscheidende Darstellung des katholischen Literaturstreits um die Zeitschrift *Hochland*. W.s ausgiebige Rezension von Thomas Michael Loomes Diss. *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research*, Mainz 1979, erschienen in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1982, (498–544) dürfte der deutschen Modernismusforschung entscheidende Anstöße vermittelt haben. Ohne W.s Rezension wäre Loomes englischsprachiges Buch wahrscheinlich hier kaum zur Kenntnis genommen worden. So aber wurde es zu Initialzündung für einen neuen Forschungsboom im Bereich Modernismus. Loomes These, von W. auf den Punkt gebracht, von den beiden einander widerstreitenden Katholizismen im 19. Jh. und seine Annahme eines Etikettenwechsels (d.h. diejenigen, die Mitte des Jh.s als Liberalkatholiken bezeichnet wurden, heißen kurz vor der Jahrhundertwende Reformkatholiken und am Beginn des 20. Jh.s dann Modernisten; also Wechsel des Namens bei Identität der Sache) fehlt seither in keiner Arbeit über das Thema, wobei allerdings meistens nach W. zitiert wird. Ähnliches dürfte für die monumentale

Studie von Otto Weiß über die bayerischen Redemptoristen und ihre stigmatisierte Seherin Louise Beck, verbunden mit dem Phänomen der *Höheren Leitung*, gelten (588–595). Mit sicherem Blick erkannte der Münchener Kirchenhistoriker die forschungsgeschichtliche „Bombe", die in den rund 1200 S. von Weiß' Studie versteckt war. Seine Rezension hat nicht nur die kirchenhistorische Forschung maßgeblich angeregt, sondern dürfte bis in die literarische Verarbeitung des Phänomens der *Höheren Leitung* gewirkt haben.

Mit der vorliegenden FS hat man nicht den ganzen W. in der Hand, vielmehr wird hier lediglich einer seiner drei Forschungsschwerpunkte dokumentiert, die Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. Jh.s. Auf die beiden anderen, nämlich seine wichtigen Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Frühen Neuzeit und zum Leben und Werk von Joseph Bernhart, namentlich die Edition und Kommentierung seiner Lebenserinnerungen und Tagebücher, sei hier ausdrücklich hingewiesen. Der Bd zeigt, wie spannend Kirchengeschichte sein kann und wie gelungen W. sie aus Quellen aufbereitet, neu zum Sprechen bringt. Seine Beiträge belehren und unterhalten zugleich, was man nicht von jeder wissenschaftlichen Literatur behaupten kann. Sie verdienen weit über den engeren kirchenhistorischen Leserkreis hinaus Interesse. Vielleicht sollte zumal jeder Dogmatiker W.s Beitrag über die Entstehung des „Denzinger" lesen. Einschlägige Quellen werden dort ja meist nach Denzinger (jetzt Denzinger-Hünermann) zitiert. Wer die historischen Entstehungszusammenhänge dieser Quellensammlung kennt, ihre Auswahlkriterien und insbesondere ihre Aus- bzw. Weglassungen, der dürfte künftig den Denzinger, so brauchbar er auch und gerade in seiner deutschen Übersetzung ist, mit größerer Vorsicht benutzen.

Münster Hubert Wolf

Theologiegeschichte

Biemer, Günter: **Die Wahrheit wird stärker sein.** Das Leben Kardinal Newmans. – Frankfurt: Peter Lang 2000. 567 S. (Internationale Cardinal-Newman-Studien, 17), geb. € 50,10 ISBN: 3–631–35747–8

Um John Henry Cardinal Newman ist es nach dem Konzil bei uns still geworden. Während des Konzils noch als ‚geheimer Peritus' gefeiert, ist im deutschen Sprachraum nach Heinrich Fries, der Newmans Impulse für einen personalen Glaubensvollzug in einer erneuerten Fundamentaltheologie integrierte, systematisch wenig geschehen. In den letzten Jahren zeichnet sich jedoch eine neue Aufmerksamkeit ab. In seiner Ansprache während des Konsistoriums der neuen Kardinäle am 21. Februar 2001, dem 200. Geburtstag Newmans, erwähnte ihn Papst Johannes Paul II. In Übereinstimmung mit vielen Beiträgen auf dem am Tag zuvor zu Ende gegangenen Newman-Kongreß in Rom verwies der Papst auf Newmans Auseinandersetzung mit dem theologischen Liberalismus, also auf Newmans Auseinandersetzung mit der Position, daß es keine Wahrheit in der Religion gebe, und ein Bekenntnis so gut wie das andere wäre und Religion Privatsache sei, über die öffentlich nicht gesprochen werden dürfe. Newman, so der Tenor der höchstkirchlichen Aussagen, habe diese Herausforderung als die größte Bewährungsprobe für Glaube und Kirche angesehen. Doch Newman hat diesen Liberalismus nicht nur abgelehnt, sondern in seiner Bedeutung und Unausweichlichkeit beschrieben, und dessen positiven Impulse für den Glauben nicht einfach negiert. Es ist daher wichtig, den weiten Horizont Newmans im Auge zu behalten; ja es wäre gut, uns von seiner Weite heute von unseren Untergangsängsten befreien zu lassen.

Für die Wahrnehmung des großen Horizontes hat uns der Altmeister der deutschen Newman-Forschung ein epochales Werk geschenkt. Biemers Biographie ist meiner Ansicht nach die erste deutsche Biographie, die den Vergleich mit den großen englischen Biographien seit Ward nicht zu scheuen braucht. Ja mehr noch: mit dieser Arbeit hat er einen bleibenden Beitrag zur biographischen Arbeit geleistet. Weil er seine Biographie stark auf die autobiographischen Dokumente aufbaut, also Newman von sich selbst her zu verstehen lehrt, und den englischen und kirchlichen Kontext seiner Zeit nicht vernachlässigt, kann er die wichtigsten theologischen und philosophischen Beiträge Newmans verläßlich aus ihrer jeweiligen Situation heraus auslegen. Dabei geht es dieser Biographie aber nicht, hier ist der Fundamentaltheologe und Religionspädagoge B. immer erkennbar, um eine Darstellung des Gewesenen, des Historisch-Musealen, sondern immer wieder um die Frage: Wie ist Glaube heute möglich? Die Newmanbiographie B.s erweist sich als Darstellung einer exemplarischen Glaubensgeschichte in der Moderne, die den Leser zur „Nachfolge" einlädt. B.s Biographie überrascht den Kenner immer wieder mit ungekannten Perspektiven und Informationen. Sie erweist sich aber in gleicher Weise als verläßliche Einführung und Vertiefung in Newmans Leben und Werk. Ich habe keinen relevanten Text vermißt.

Newmans Theologie erwächst aus der Auseinandersetzung mit der englischen Tradition, philosophisch von Bacon über Locke bis Hume und Mill, theologisch in Aufnahme der katholischen Renaissance Hookers, der Wiederentdeckung der Kirchenväter als Norm der Kirche und dem Einsatz für eine Erneuerung der etablierten Staatskirche am Kriterium der Apostolizität. Wie sich dieser Weg entwickelt und zum Konflikt in der anglikanischen Kirche führt, wie er an diesen Orientierungen auch nach seiner Konversion 1845 festhält und die Schwächen der römisch-katholischen Kirche damit zu beheben versucht, was wiederum zu Konflikten führen mußte, ist bei B. spannend dargestellt: Theologiegeschichte als Lebensgeschichte.

Auch B. hebt den Protest des Anglikaners gegen den theologisch-liberalen Relativismus seiner Zeit hervor. Kronzeuge hierfür ist die Biglietto-Rede Newmans, also die Rede anläßlich seiner Kardinalsernennung. Wir Katholiken sollten aber darauf achten, nicht in die alten Gräben des „Anti-Modernismus" zu verfallen, und den Glauben wieder gegen jemanden aufzubauen. Wir dürfen daher die letzten Worte dieser Rede nicht überhören: „Manchmal wird der Feind zum Freunde; bisweilen wird ihm das besondere Gift des Übels geraubt; das so drohend aussah; manchmal wird er selbst vernichtet; manchmal tut er gerade soviel, als heilsam ist, und wird dann vertrieben. Gewöhnlich hat die Kirche nicht mehr zu tun, als in ihren eigentlichen Pflichten zu verharren in Vertrauen und Frieden; stille zu sein und das Heil Gottes zu schauen". Daß die Biographie nun bereits in der zweiten Auflage erscheinen konnte, und nicht nur hinsichtlich der Bildqualität und kleinerer Fehler verbessert wurde, sondern auch inhaltliche Neugewichtungen hat (v. a. zum „Dream of Gerontius"), weist nicht nur auf die Weite und noch keineswegs ausgelotete Tiefe des Werks Newmans hin, sondern auch auf das Engagement des Autors. Jede Beschäftigung mit Newman wird dieses Werk als verläßliche Hinführung und bleibende Orientierung schätzen. B.s Biographie repräsentiert auch als Werkeinführung den Standard deutscher Newmanforschung für die kommende Generation.

Innsbruck Roman A. Siebenrock

Marschler, Thomas: **Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin**, 2 Bde. – Münster: Aschendorff Verlag 2003. 705 u. 315 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge 64/I–II) kt € 119,00 ISBN: 3–402–04017–4

Das Thema „Auferstehung" ist in jüngster Zeit exegetisch (s. die Debatte über die Thesen von Gerd Lüdemann) wie dogmatisch (s. die Kontroverse zwischen Hans Kessler und Hansjürgen Verweyen) wieder in den Mittelpunkt eines theologischen Diskurses gerückt. Verbunden damit sind, wie der Vf. einführend dokumentiert, auch Urteile über die scholastische Tradition: Da ist z. B. die Rede von einer quasi monophysitischen Christologie, einer Trennung der Offenbarung von der Geschichte oder von einem triumphalistischen Verständnis der Auferweckung. Vor diesem Hintergrund will der Vf. dogmengeschichtliche Kärrnerarbeit leisten. Genauerhin geht es um die Untersuchung aller wichtigen Aussagen über Auferstehung und Erhöhung Christi in den 150 Jahren zwischen Hugo von St. Viktor und Thomas von Aquin, die unter dem Namen „Scholastik" zu einem der bleibend normativen Bezugspunkte theologischen Denkens geworden sind. Mit guten Gründen schreibt der Vf. in seinen Vorbemerkungen: „Im Werk des Thomas von Aquin, so werden wir aufzuzeigen versuchen, hat die seit der Frühscholastik einsetzende Entwicklung der Lehre über Auferstehung und Himmelfahrt Christi einen gewissen Abschluß und sicher auch Höhepunkt erreicht. Es darf wohl ohne allzu große Bedenken behauptet werden, daß in unserer Studie das Wichtigste dessen zur Sprache kommt, was in der mittelalterlichen Scholastik, ja der vormodernen Theologie insgesamt über Auferstehung und Himmelfahrt Christi gelehrt worden ist" (6).

Innerhalb der bisher geleisteten Forschung gibt es zwar einige Arbeiten zur scholastischen Eschatologie (N. Wicki, C. Trottmann, R. Heinzmann, H. J. Weber), nicht aber eine durchgehend vergleichende Analyse der Aussagen zur Auferstehung und Himmelfahrt. Wo die Aussagen des Aquinaten über die Heilswirksamkeit des Lebens Jesu und speziell der Auferstehung behandelt wurden (J. P. Torell, G. Lohaus, I. Biffi, B. Mondin), fehlt der Vergleich mit den entsprechenden Thesen der vorausliegenden Scholastik. In dem wegen

seiner mangelnden Methodenreflexion umstrittenen „Handbuch der Dogmengeschichte" lassen die Faszikel, die einen Überblick über die scholastische Christologie vermitteln sollen, bis heute auf sich warten. Und die der Frühscholastik geltenden Arbeiten des Bamberger Weihbischofs Arthur Michael Landgraf behandeln zwar einzelne Aspekte, bieten aber keine genetische Betrachtung.

Der Vf. will sich ausdrücklich auf die dogmengeschichtliche Analyse beschränken und also seine Ergebnisse nicht noch einmal, kritisch oder bestätigend, in Beziehung setzen zu Positionen im Diskurs der Gegenwart. Drei Schritte bestimmen das methodische Vorgehen der Untersuchung: (1) Die bisher nirgendwo vorgenommene umfassende Sichtung des verfügbaren Quellenmaterials (s. dazu den angehängten Editionsband mit bisher unveröffentlichten Texten zum Thema); (2) die Behandlung der christologischen Lehrstücke, in denen für das Verständnis der Auferstehung Jesu entscheidende Weichenstellungen vorgenommen wurden; (3) die vergleichende Darstellung der scholastischen Deutung von Auferstehung und Himmelfahrt Christi nach ihren inhaltlichen Schwerpunkten in chronologisch-vergleichender Form.

Mit einer geradezu bewundernswerten Gründlichkeit sichtet der Vf. im ersten Teil seiner Arbeit alle für sein Thema relevanten Quellen. Dabei erweist er sich als ein in jeder Hinsicht souveräner Kenner der mittelalterlichen Geistesgeschichte und Forschungslandschaft. Bis in die feinsten Verästelungen von Zuordnungs- und Datierungsfragen geht er jedem Hinweis nach und urteilt stets differenziert und vorsichtig. Auf diese Weise wird der erste Teil seiner Dissertation zu einer Fundgrube nicht nur für Theologen, die an den scholastischen Aussagen über Auferstehung und Erhöhung interessiert sind. Über einen Zeitraum von ca. 150 Jahren, angefangen bei den vorscholastischen und monastischen Theologen des 12. Jh.s (Honorius von Autun, Rupert von Deutz, Wilhelm von St. Thierry, Bernhard von Clairvaux, Petrus Alfonsi, Hervaeus von Bourg-Dieu, Gerhoch von Reichersberg) über die Schulen von Laon, der Viktoriner, des Peter Abaelard und des Gilbert von Poitiers bis hin zu den Summisten der Wende zum 13. Jh. und den Autoren der Hochscholastik, sichtet der Vf. eine schier unglaubliche Fülle von Material, um zu eruieren, welche Texte eine genauere Betrachtung erfordern und welche vorhandene Argumente lediglich tradieren. Er ordnet seine Entdeckungen ein in das jeweilige Gesamtwerk, charakterisiert Entwicklungslinien, macht aufmerksam auf neue Frage- und Argumentationsmuster und bewegt sich – man darf ohne Übertreibung sagen: bei jedem Autor, den er untersucht – auf dem aktuellen Forschungsstand. Ohne in dieser Rez. die immensen Vorarbeiten auch nur annähernd würdigen zu können, verweise ich exemplarisch auf die Ausführungen zu Robertus Pullus (23), zu Petrus von Wien (25), zu dem von Kardinal J. P. Pitra veröffentlichten Material des Kreises um Odo von Ourscamp (29), zu Gaufried von Poitiers (35), zur Paulinenglosse des Johannes von Rupella (44f), zum Sentenzenkommentar des Dominikaners Richard Fishacre (53f), zur „Legenda aurea" des Jacobus de Voragine (57f) und zum Strukturvergleich zwischen Alexander von Hales und Thomas von Aquin (76f).

Zusammenfassend (vgl. 88ff) stellt der Vf. fest:

(1) Innerhalb der ersten Hälfte des 12. Jh.s ist das Thema „Auferstehung/Himmelfahrt" in den Hauptwerken der schulbildenden Autoren Anselm von Laon, Abaelard, Hugo von St. Viktor und Gilbert von Poitiers ein Nebenthema, das – wenn überhaupt – in unterschiedlichen Kontexten (Christologie; Eschatologie; teilweise auch innerhalb der Sakramentenlehre) behandelt wird. Weil die Sentenzen des Petrus Lombardus (um 1158 veröffentlicht) ein immer wieder kommentiertes „Schulbuch" wurden, hat sich das weitgehende Fehlen des Themas in diesem Werk besonders ausgewirkt. Ein Vergessen kann angesichts der ständig geübten Kommentierung der Schriften des NTs nicht der Grund sein. Vermutlich wirkt hier die patristische Tradition fort, von der Reinhart Staats behauptet, in ihr sei das Osterereignis kein eigenes dogmatisches Thema, sondern diene der Stützung des Inkarnationsdogmas.

(2) Während der größere Teil der Summisten des ausgehenden 12. Jh.s (Petrus von Capua, Stephan Langton, Gaufried von Poitiers, Robert Courson, auch Wilhelm von Auxerre und Hugo von St. Cher) die Auferstehung Christi im eschatologischen Kontext (Zusammenhang der „resurrectio nostra" mit der „resurrectio Christi"; Beschaffenheit des Auferstehungsleibes etc.) behandeln, gibt es immer häufiger Autoren, die zu einer christologischen Verortung dieses Themas neigen.

(3) Wo Auferstehung und Erhöhung betreffende Fragen von der Christologie getrennt werden (z. B. im vierten Buch der Sentenzen), kommt es nicht selten zu einer Fokussierung der Diskussion auf naturphilosophische Fragen.

(4) Zwischen 1230 und 1260 (zwischen den Summen der ausgehenden Frühscholastik und den Hauptwerken der Hochscholastik) entstehen Quästionengruppen, in denen die bisher in verschiedenen Kontexten behandelten Aspekte von Auferstehung und Erhöhung gebündelt werden. Verbunden damit ist neben einer stärkeren Systematisierung und Differenzierung auch die der aristotelischen Wissenschaftslehre verpflichtete Frage nach der *Notwendigkeit* der Geschehnisse von Auferstehung und Himmelfahrt.

Auf Grund der im ersten Hauptteil geleisteten Arbeit sieht sich der Vf. in der Lage, die inhaltliche Detailanalyse auf die Autoren zu beschränken, die sein Thema vorantreiben bzw. exemplarisch behandeln. Er beginnt den zweiten Hauptteil („Die Stellung der Auferstehungslehre in der scholastischen Christologie") mit der Analyse eines Theologen, der zeitlich am Anfang der scholastischen Epoche steht, aber bereits eine Christologie vorweisen kann, die systematisch konsistent und von wirkungsgeschichtlicher Bedeutung wenigstens bis zum Entstehen der Sentenzen des Petrus Lombardus ist. Gemeint ist Hugo von St. Viktor mit seinem zwischen 1135 und 1140 entstandenen Traktat „De sacramentis". In diesem Werk wird nach Ansicht des Vf.s deutlich, daß nicht Gründe der Tradition oder der Konvention, sondern Fragen der Christologie zu einer verstärkten Behandlung der Erhöhungsereignisse und also auch zu deren mehr christologischer als eschatologischer Verortung führen.

Weil Hugo die Heilsereignisse von der Inkarnation her deutet, sind sie für ihn ausnahmslos „sacramenta Christi". So erklärt sich der zentrale Stellenwert des Themas „Inkarnation" in der Schrift mit dem Titel „De sacramentis". An sich finden Auferstehung und Erhöhung keine Aufmerksamkeit in den detaillierten Erörterungen Hugos zum Verhältnis der beiden Naturen in Christus. Aber innerhalb der Betrachtung der hypostatischen Union entstehen Fragen, die für das Thema „Auferstehung" bedeutsam werden – zum Beispiel: „Gehört zu der göttlich-gnadenhaften Ausstattung der Menschheit Christi auch die leibliche Unsterblichkeit?" (103). Oder: Konnte Jesus – obwohl mit dem göttlichen Logos hypostatisch geeint – „vor Gott Verdienste erwerben"? (103) Die Antworten Hugos falten in einem konsequenzialistischen Sinne aus, was die alexandrinische Christologie vorgibt. Jesus „wird" in keiner Weise erst der Christus; er erwirbt sich nicht die Unsterblichkeit, welche die ewige Gemeinschaft mit dem Vater ist. Die Unabhängigkeit des Erlösers von den poenalen Defekten der Leiblichkeit bleibt für Hugo auch nach deren freiwilliger Übernahme so groß, daß Christus „die Sterblichkeit wie eine von seinem Menschsein trennbare Eigenschaft [...] vor der Auferstehung je nach Erfordernis zeitweise ablegen und wieder annehmen konnte" (114) – eine Auffassung, die an den Aphthardoketismus des 6. Jh.s erinnert (vgl. 125).

Dem von Hugo formulierten Primat der göttlichen vor der menschlichen Natur Christi entspricht der anthropologische Primat der Seele gegenüber dem Leib. Denn Person – so lehrt er – ist die Seele auch dann, wenn sie im Tod vom Leib getrennt wurde. Zusammenfassend kann der Vf. festhalten: In Hugos Christologie fehlt eine eigene Erörterung des Erhöhungsgeschehens, weil dieses christologisch gar keinen eigenständigen Sinn besitzt. Am Ostermorgen tut Christus „prinzipiell nichts anderes, als er schon während seines Erdenlebens tat, wenn er gelegentlich die Leidensfähigkeit ablegte – nur trennt er sich jetzt von ihr ein- für allemal" (126). Die Erhöhung schenkt dem Erlöser selbst nichts; sie geschieht nur „für uns" im Sinne einer exemplarischen Veranschaulichung unserer eigenen Auferstehung.

Der Vf. will im Folgenden klären, ob Hugo für die Scholastik typische Ansichten vertreten hat, ob die leibliche Glorie für Christus als verborgene Mitgift der hypostatischen Union betrachtet werden muß oder ob so etwas wie ein „Verdienst Christi für sich selbst" erkannt wird; und schließlich auch, wie die Einschätzung des Erhöhungsgeschehens mit den anthropologischen und theologischen Erklärungselementen für den Tod Christi verknüpft ist.

Die sogenannte Idiomenkommunikation wird – so hat schon Landgraf in seiner „Dogmengeschichte der Frühscholastik" gezeigt – durchgängig dahin verstanden, daß die Seele Jesu von Anfang an die vollkommene Gottesschau besaß. Also erklärt z. B. Honorius von Autun: „Christus war seiner Natur nach so, wie er sich den Jüngern auf dem Berge der Verklärung offenbarte. Nur weil die Menschen diese Herrlichkeitsgestalt nicht ertragen konnten, hat er sich ansonsten ‚sub larva' (!) gezeigt – leidensfähig." (132) Noch deutlicher wird diese Auffassung in der gegen Abaelard und Gilbert von Poitiers gerichteten Polemik des Gerhoch von Reichersberg (vgl. 133–140). Ausdrücklich schreibt er die Unsterblichkeit nicht bloß der göttlichen Person, sondern ebenso der menschlichen Natur Christi zu. Als eine Begründung für diese These erscheint innerhalb der Sakramentenlehre des 13. Jh.s der Hinweis, Christus habe den Jüngern beim Abendmahl nicht einen sterblichen, sondern einen unsterblichen Leib gereicht. Vorösterliche Verklärungseigenschaften (Seewandel; Taborszene) und nachösterliche Verklärungseigenschaften (Gang durch verschlossene Türen; Leidensunfähigkeit) werden als Phänomene ein und derselben Wahrheit betrachtet. Wie sehr diese quasi-doketische Inkarnationschristologie bis in die Hochscholastik fortwirkt, verdeutlicht der Vf. am Beispiel entsprechender Ausführungen des Albertus Magnus im Matthäuskommentar und in der Schrift „De resurrectione" (vgl. 142).

Dennoch gibt es eine andere Argumentationslinie, die der Vf. in der Boethius-Schrift „Contra Eutychen et Nestorium" grundgelegt und in der lange Zeit fälschlich Hugo von St. Viktor zugeschriebenen „Summa Sententiarum" oder auch bei Robertus Pullus und Petrus Lombardus ausgefaltet sieht. Hier ist Christi menschliche Natur nicht eigentlich unsterblich bzw. sterblich nur dann, wenn Christus dies für uns so will; der Erlöser nimmt vorgängig zum Geschehen der Inkarnation die mit den Folgen der Sünde behaftete sterbliche Menschennatur an – nicht notwendig, aber faktisch und endgültig. Doch mit der bloßen Tatsache, daß sich diese Position gegenüber der These von einer natürlichen Unsterblichkeit durchsetzt, ist nicht automatisch eine neue Sicht des Ostergeschehens verbunden. Denn die Christologie der Folgezeit denkt weiterhin strikt inkarnationslogisch.

Detailliert kann der Vf. zeigen, daß Bonaventura die genannten Vorgaben der Tradition aufgreift. Partiell neu ist nur der anthropologische Kontext, in dem die christologischen Aussagen artikuliert werden. Zum Beispiel erweist sich die philosophisch angestoßene Reflexion über eine „natura pura" des Menschen als christologisch effizient. „Die Entdeckung der Natürlichkeit des Sterbens, die der durch Gnade bestimmten Paradiesesnatur des Menschen vorausgeht, ermöglicht es Bonaventura [...], die Leidensfähigkeit Christi als notwendig zu bejahen, weil sie von derjenigen aller anderen Menschen nicht ihrem Wesen, wohl aber ihrem Grund nach unterscheidbar wird. Die enge gedankliche Verknüpfung von Sterbenkönnen und Sündigenkönnen, die bei Hugo entscheidend war, ist mit Hilfe einer ‚naturalen' Anthropologie entflochten. [...] Vor allem die Satisfaktion am Kreuz fordert einen leidensfähigen Leib. Sobald der Erlösungsauftrag erfüllt ist, kann die Inkarnation ihr letztes und tief-

stes Implikat erfüllen, das Verherrlichung heißt – für Christus und durch ihn für die Erlösten." (165f). Vor diesem Hintergrund ist klar: Weil der Vollzug des Heilswerkes auf Erden der einzige Grund dafür ist, daß die ursprüngliche Begnadung Christi nicht sofort in die Glorie mündet, steht jedes Reden über Erhöhung, Auferstehung oder Himmelfahrt für Bonaventura unter dem Vorzeichen der Soteriologie.

Auch in der thomanischen Summa kann man die Soteriologie als das Motiv bezeichnen, das Christologie und Eschatologie verbindet. Aber der Vf. betont, daß die Idee von der Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit etwas Neues darstellt. Ohne die unterschiedlichen Angaben der Sekundärliteratur über die geistesgeschichtliche Herleitung des thomanischen Instrumentalbegriffes bewerten zu wollen, stellt der Vf. fest: Instrument kann nach Thomas „etwas immer dann genannt werden, wenn es in der Kraft eines von ihm Unterschiedenen handelt" (174). Christologisch bedeutet diese Definition: Obwohl in Christus die menschliche Natur von der göttlichen bewegt und geleitet wird, bleibt ihr doch wie der göttlichen Natur formell eine eigene, unterschiedene Tätigkeit. Daß sie Instrument der Gottheit ist, bedeutet nichts anderes, als daß sich diese ihrer Handlungen bedient, ohne sie jedoch in ihrer ontischen Eigenständigkeit aufzuheben. Von daher versteht sich, daß Thomas im Unterschied zu Augustinus und allen seinen Zeitgenossen nicht so sehr den göttlichen Logos, sondern die Menschheit des Herrn als dessen universale Vollzugs- und Ausdrucksinstanz die Ursache unseres Heils nennt. Wenn man Thomas mit Hugo von St. Viktor vergleicht, ist von vornherein klar: „Leibliche und seelische Defekte, die Christus als Mensch annimmt, gehören zur hypostatischen Union selbst, nicht zu deren Folgen. Sie sind keine Akzidentien der Menschwerdung, sondern ihr unmittelbarer Bestandteil." (191) Was die prinzipielle Gewichtung des Leiblichen gegenüber dem Seelisch-Geistigen angeht, so gilt für alle Menschen, was auch für Christus gilt. Die Grundregel lautet: „Das Menschliche ist Werkzeug des Göttlichen, das Körperliche des Geistigen. ‚Das Fleisch ist wegen der Seele, wie die Materie wegen der Form und das Werkzeug wegen der Hauptursache'. Analog zu dieser Verhältnisbestimmung unterscheidet Thomas (mit Aristoteles) ein ‚dreifaches Gut' des Menschen: seiner Seele – seines Leibes – äußerer Dinge. Bleibt diese Ordnung gewahrt, so behalten auch die ‚bona secundaria' ihren Wert und ihre Bedeutung. Die Verherrlichung des Leibes gehört ohne Zweifel zur ‚vollkommenen Glückseligkeit', allerdings als ein ‚äußerliches' bzw. ‚nachgeordnetes' Gut, das aus dem ‚Überfließen' der seelischen Herrlichkeit erwächst. Was Thomas zu Beginn der I-IIae in allgemeiner Form ausführlich beweist, gilt analog im Falle Christi: Die leibliche Glorie kommt gegenüber der seelischen nur ‚als ein zweites' hinzu." (208f)

Daß Gott die Satisfaktion als irreduzible Voraussetzung vor die umfassende Rechtfertigung gestellt hat, liegt nach Thomas darin begründet, daß sie im Erlösungsvorgang seinen Willen zum Ausdruck bringt, den Menschen nicht zum bloßen Objekt zu degradieren, sondern in der Menschheit Christi zum Mitvollziehenden des Heilswerkes zu erheben. Von daher wendet sich der Vf. (vgl. 197) gegen jüngere Versuche, juridische Kategorien ganz aus der thomanischen Darstellung des Erlösungsgeschehens zu eliminieren.

Insgesamt sieht der Vf. durch die Christologie Hugos von St. Viktor drei Fragen formuliert, von denen die nach der Sterblichkeit und Leidensfähigkeit Christi die erste und grundlegende ist. Doch für das Thema „Auferstehung bzw. Erhöhung" ebenso wichtig sind die beiden Fragen nach der Möglichkeit eines Verdienstes Christi für sich selbst und nach der christologischen Deutung seines Todes.

Mit bewundernswerter Genauigkeit und Detailkenntnis, aber auch mit einem besonderen Gespür für Zusammenhänge und Entwicklungen bietet der Vf. auf den S. 210–285 eine brillante Darstellung der früh- und hochscholastischen Verwendung des Verdienst-Begriffs und seiner christologischen Applikationen. Dabei kommen – stets unter umfassender Berücksichtigung aller erreichbaren Quellen – besonders Anselm von Canterbury, Philipp der Kanzler, Robert von Melun, Peter Abaelard, Petrus Lombardus, Petrus Pictaviensis, Stephan Langton, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquin zur Sprache. Ohne die begriffsgeschichtlichen Beobachtungen des Vf.s oder die von ihm protokollierten Nuancierungen der einzelnen Autoren hier auch nur andeutend erwähnen zu können, beschränke ich mich auf ein kurzes Referat der Ergebnisse:

(1) Der Begriff „Verdienst" bezeichnet den Zusammenhang von Handeln Jesu und Belohnung durch Gott. Die soteriologische Dimension dieses Zusammenhangs ist einfach erklärlich: Christus hat für uns die Schuld gesühnt (vgl. Rezeption der Anselmschen Satisfaktionslehre); und weil er mit allen Menschen wie das Haupt eines Leibes mit dessen Gliedern verbunden ist, sind alle, die ihn als Christus glaubend bejahen, durch ihn gerechtfertigt. Doch die christologische Dimension dieses Verdienstes ist weniger leicht erklärlich. Denn das Verdienst – die Rechtfertigung der Sünder – betrifft ja nicht den Erlöser selbst. Also stellt sich die Frage, wie das Handeln Christi „für uns" auch eine Bedeutung „für ihn selbst" hat.

(2) Wenn von einem Teil der frühscholastischen Autoren ein Verdienst Christi für sich selbst als unvereinbar mit der ihm von Anfang an zukommenden Herrlichkeit betrachtet wird, dann gerät das „für uns" des Lebens, Leidens und Auferstehens Christi in den Verdacht einer bloßen Inszenierung, die „an sich" auch hätte unterbleiben können bzw. durch ein bloßes Machtwort des allmächtigen Gottes ersetzbar wäre.

(3) Der immanenten Logik einer strikt inkarnationslogisch konzipierten Christologie zum Trotz vertritt der größere Teil der frühscholastischen Autoren die These eines Verdienstes Christi auch für sich selbst. Vorübergehend dominiert die Auffassung, Christus habe verdienend verteidigt, was er vorher schon besaß. Hugo prägt das Bild vom Hausvater, der sich die generell geschuldete Mahlzeit auch noch durch seine Arbeit „verdient". Petrus Cantor spricht von dem Kleriker, der sich die Pfründe verdient, die er immer schon besitzt. Robert von Melun vergleicht den auferstandenen Christus mit dem König von Frankreich, der nach der Abwehr von feindlichen Übergriffen das Land besitzt, das er immer schon hatte. Und der Kanzler Philipp meint, Christus habe die Erhöhung verdient, indem er etwas ihm habituell Geschuldetes zu etwas ihm aktuell Geschuldetem gemacht habe. Daß diese „Problemlösung" für das Leben, Leiden und Sterben Christi keine wirkliche Eigenbedeutung begründen konnte, wurde in der kritischen Diskussion des vorgetragenen Argumentes rasch deutlich. Aber auch die besonders von Peter Abaelard und seinen Anhängern vorgeschlagene Unterscheidung zwischen dem Formalgrund aller Verdienste Christi (tugendhafter Wille: Liebe, Gehorsam) und dessen Konkretisierungen (Erdentaten Christi) führt nicht viel weiter. Denn mit diesem Modell läßt sich zwar erklären, daß Christus nicht nur für die Sünder, sondern auch für sich selbst „verdienen" konnte; da aber das mit der Annahme des göttlichen Willens identische „Verdienst für sich selbst" schon vom ersten Moment des Menschseins Jesu an in jedem seiner Akte vollkommen konkretisiert wird, müßte es folgerichtig gleichgültig sein, ob ich bete: „Ich danke Dir, Herr; denn durch den Trank, den du der Samariterin am Jakobsbrunnen gereicht hast, hast du die Welt erlöst"; oder ob ich bete: „Ich danke dir, Herr, denn durch dein Kreuz hast du die Welt erlöst."

(4) Auf dem Weg in die Hochscholastik gewinnt der Gedanke an Boden, daß nicht nur das Formalmotiv menschlichen Handelns vor Gott (die „caritas"), sondern auch der materiale Eigenwert dieses Handelns unter dem Aspekt des „Verdienstes" zu beachten ist. Wilhelm von Auxerre spricht von einer umgekehrt proportionalen Entsprechung zwischen Erniedrigung (Verdienst) und Erhöhung (Lohn). Nicht den gleichsam „wesentlichen" Lohn der Inkarnationsgnade, wohl aber dessen akzidentelle Vollendung, die in denjenigen sekundären Gütern der Seele, des Leibes und der Anerkennung vor den Menschen besteht, auf die der Herr im Erlösungsgeschehen vorübergehend verzichten mußte, hat sich Christus verdienend erworben.

(5) Verdienen zu können, so betont Thomas, ist Ausdruck menschlicher Würde bzw. geschöpflicher Freiheit. Diese Möglichkeit darf also dem Erlöser, sofern er wahrer Mensch ist, nicht fehlen. Christi Selbstsein und sein Für-uns-Sein entsprechen einander auf jeder Stufe des sich entfaltenden Heilsgeschehens. Mit anderen Worten: Leben, Leiden und Sterben sind nicht nur Darstellungen dessen, was der Gott-für-uns (Christus) immer schon ist, sondern nur als der für uns Lebende, Leidende und Sterbende ist er der Christus. Resümierend formuliert der Vf.: „Die Frage nach der Idiomenkommunikation in Christus wird von der Ebene abstrakter Naturenbeziehungen in den Raum der geschichtlichen Entfaltung dieser Wesensvorgaben und zugleich unter die Prämisse des Erlösungszieles gestellt." (308)

Während der Vf. mit den ersten beiden Hauptteilen seiner Diss. den systematischen Hintergrund der Auferstehungs- und Erhöhungsaussagen ausleuchtet, behandelt er im dritten Hauptteil die Quästionen und Traktate, die innerhalb von Christologie und / oder Eschatologie expressis verbis der Auferstehung und Himmelfahrt gewidmet sind. Dabei entscheidet er sich gegen einen autorenorientierten und für einen problemgeschichtlichen Ansatz, weil viele Autoren dieselben Argumente benutzen. Da Thomas von Aquin fast alle entscheidenden Fragestellungen der Vorzeit aufgreift und bündelt, orientiert der Vf. die Aufteilung des dritten Hauptteils an den Quästionen des dritten Teils des Summa (III, qq. 53–58).

In einem ersten Abschnitt erläutert der Vf. Definitionsversuche für den Begriff „Auferstehung", Argumente für die Konvenienz bzw. Notwendigkeit des Ostergeschehens und Deutungen des Auferstehungszeitpunktes.

Innerhalb einer inkarnationslogisch dominierten Christologie überrascht es nicht, „daß stets die Begrifflichkeit einer Auf*erstehung* Christi aus eigener göttlicher Kraft im Vordergrund steht, der gegenüber die Rede von der Auf*erweckung* durch den Vater in den Hintergrund tritt: ‚in propria potestate', ‚propria voluntate, non aliena, est suscitatus'" (317f). Weil die Scholastiker durchgehend der Auffassung sind, daß sich im Tode die Gottheit Christi nicht von seiner Menschheit getrennt hatte, vertreten sie die These, die Auferstehung als Wiedervereinigung von Leib und Seele des Herrn habe aus eigener Kraft erfolgen können und die Verherrlichung der menschlichen Natur stelle neben der Inkarnation den höchsten Erweis der göttlichen Kraft Christi dar. Insgesamt wird zwischen unvollkommener (Beispiel: Lazarus) und vollkommener Auferstehung (Eliminierung der Notwendigkeit oder gar Möglichkeit des abermaligen Todes) und zwischen vollkommener Auferstehung und Verherrlichung unterschieden. „Verklärt" ist Christus in seiner Seele schon von der Empfängnis Mariens an; und in der Seele bleibt er auch nach dem Kreuzestod „verklärt". Also ist seine Auferstehung nur die Bedingung dafür, daß die Verklärung nach dem Vollzug des Erlösungsauftrags auch den Leib erreichen kann. Sehr schön zeigt der Vf. durch eine vergleichende Analyse verschiedener Kommentare zu den von Johannes Damascenus übermittelten Definitionsformeln der Tradition (vgl. 327–329), daß der Scholastik die begriffliche Herausarbeitung der Eigentümlichkeiten der Auferstehung Christi gegenüber anderen möglichen Formen der Auferstehung (Beispiele: Lazarus; biblisch bezeugte Auferstehung nach dem Geschehen von Golgotha; allgemeine Auferstehung am Jüngsten Tag) eine gewisse Mühe bereitet.

Was die Gründe für die Konvenienz oder Notwendigkeit der Auferstehung betrifft, kann der Vf. exemplarisch aufweisen, daß Thomas eine Debatte resümierend zusammenfaßt. Insgesamt unterscheidet er fünf Gründe (STh III,53,1): die Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit, der es zukommt, den Erniedrigten zu erhöhen; die Stärkung des Glaubens an die Gottheit Christi; die Stär-

kung der Hoffnung auf die eigene Auferstehung; das formende Vorbild für das Leben der Gläubigen; die Vollendung des Heils der Gläubigen.

Auch wenn nicht alle Ausführungen z. B. zur metaphorischen Deutung der Zahlenangabe „dritter Tag" für die systematische Durchdringung des Themas wichtig sind, wird doch deutlich, warum der Vf. die Deutungen des Auferstehungszeitpunktes behandelt. Alexander von Hales und Gérard d'Abbeville z. B. fragen, warum die Auferstehung des auch nach seinem Tod mit dem Leib verbundenen Erlösers nicht unmittelbar nach dem Exitus erfolgt. Und Jakobus de Voragine fragt, warum die Auferstehung Christi nicht gemeinsam mit der Auferstehung aller Verstorbenen geschieht. Bei allen Nuancierungen, die in der Folgezeit beigetragen werden, gibt Honorius Augustodunensis die entscheidende Antwort: „Der Zeitpunkt der Auferstehung war so gewählt, daß man weder am wahren Tod Christi noch an der Identität des Auferstandenen mit dem Verstorbenen und dessen Handeln aus Vollmacht zweifeln konnte" (343).

Eine spannende Diskussion entzündet sich an der Frage nach der Identität zwischen vor- und nachösterlichem Christus und nach der neuen Daseinsweise des Verherrlichten. Das neuplatonische Konzept, das Johannes Scottus Eriugena im fünften Buch seines Hauptwerkes „Periphyseon" entwickelt, spricht von einem vollkommenen Übergang des Leibes in Geist; von einem „transitus" des Zusammengesetzten in das Unzusammengesetzte bzw. Eine. Obwohl die endgültige Verurteilung von „Periphyseon" im Zusammenhang mit den Amalrikaner-Prozessen zu Beginn des 13. Jh.s eine Wirkungsgeschichte in der Hochscholastik unterbunden hat, läßt sich der Einfluß des großen Denkers z. B. im Werk des Honorius Augustodunensis oder des Propstes Gerhoch von Reichersberg unschwer feststellen. Allerdings gehen beide nirgends so weit, die Geistigkeit des Auferstehungsleibes mit der des „intellectus" zu identifizieren. Aber sie lehren die Ubiquität des Auferstandenen und damit seine völlige Unabhängigkeit von der äußeren Erscheinungsform. Statt eine Rückkehr des Leiblichen ins Geistige lehrt Peter Abaelard, im Auferstandenen sei der Leib derart durch den Geist geprägt, daß ihm kein materielles Hindernis im Wege stehen könne. Mit Nachdruck betont der Vf., daß solche Thesen wie die des Peter Abaelard nicht verwechselt werden dürften mit Versuchen der neueren Theologie (vgl. in bezug auf Greshake, 399[192]), das Wesen von Leiblichkeit auf das Medium der Kommunikation oder personalen Selbstkundgabe zu reduzieren. „Wie die große theologische Autorität Augustinus ‚die Auferstehung eindeutig im wörtlichen Sinn einer Wiederzusammensetzung aller Teilchen der Materie verstand, woraus sich ursprünglich jeder Einzelmensch zusammensetzte', so wird auch von den Scholastikern die ‚veritas humanae naturae', die in der Auferstehung gefordert ist, in erster Linie als konkrete materiale Vollständigkeit konzipiert." (372) Der Vf. spricht von dem augustinischen „Verklärungsrealismus", der in Abgrenzung von Johannes Scottus Eriugena die nachfolgende Scholastik grundsätzlich bestimmt. Auch da, wo die Hochscholastiker von der „spiritualitas" des Auferstehungsleibes sprechen, meinen sie keine Rückkehr des Leibes in den Geist, sondern zum einen die Adam vor dem Sündenfall zueigene Verfügbarkeit des Leibes durch die Seele und zum anderen eine Art Partizipation des Leibes an der Wesensnatur des Geistes. Die Verantwortung des in der Heiligen Schrift Vorgegebenen vor dem Forum der Vernunft zwingt die Scholastiker zu Quästionen, die dem modernen Theologen als absurd erscheinen: z. B. über die Erklärung der Berührbarkeit des Auferstandenen oder über den Verbleib der Nahrung, die der Auferstandene am See von Tiberias zu sich nahm. Aus der Sicht des hl. Thomas ist es die völlige „Durchseelung" des Leibes in der Verklärung, die umfassende Durchsetzung der Form in der Beherrschung ihrer Materie, die dem Verklärten die Möglichkeit gibt, über das Ob oder Wie seines Erscheinens vor anderen wie seiner Berührbarkeit selbst zu entscheiden.

Eine weitere Frage stellt das Thema „Auferstehung" in die Mitte der Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen. Es geht um den Stellenwert der Erscheinungen für den Glauben an Jesus als den Christus. Dabei ist innerhalb einer inkarnationslogisch dominierten Christologie a priori klar, daß nicht erst die Selbstkundgabe des Auferstandenen die wahre Gottheit des Erlösers offenbart. Die Auferstehung manifestiert lediglich, was ganz ursprünglich zur Person Christi gehört und wenigstens anfanghaft auch schon vor Ostern offenbar wurde. Es geht um die Erneuerung und Befestigung der – wie z. B. Peter Abaelard betont – durch die Passionserfahrung zerrütteten Glaubensgewißheit. Stärker als die Funktion der Auferstehung für den umfassenden Glauben an Christus als Gottessohn beschäftigt die Scholastiker die Frage nach der Kundgabe des Auferstehungsgeheimnisses. Glaube als geistiger Akt des Menschen, der bestimmte Objekte anzielt, muß – wie die Frühscholastik von Hugo bis zu Wilhelm von Auxerre unterstreicht – vom Wissen unterschieden werden, weil er nur so den Charakter der Verdienstlichkeit behält. Glaubenszustimmung ist Zustimmung des Willens, näherhin begründete, aber nicht auf dem Zwang einer Evidenz beruhende Zustimmung. Sein Inhalt ist gewissermaßen „abwesend", weil er nicht unmittelbar wahrgenommen oder erkannt werden kann. Übertragen auf die Selbstbekundungen des Auferstandenen kann also von Glauben nur dann die Rede sein, wenn die Überzeugung der Zeugen nicht auf einem zwingenden Wissen, sondern auf einer begründeten Zustimmung des Willens beruht.

Während die Frühscholastik das Erkennen des Menschen im Sinne des Augustinus oder Anselm von Canterbury auf den Glauben an den Gott stützt, der die *adaequatio rei et intellectus* verbürgt, kommt es im Zuge der Aristotelesrezeption des 13. Jhs. zu einer immer eindeutigeren Abgrenzung zwischen Glauben und Wissen. Aus der Sicht des Aquinaten ist Objekt des Glaubens im eigentlichen Sinn, was Gott dem Menschen über die Möglichkeiten seines natürlichen Begreifens hinaus zur Erreichung eines ebenso übernatürlichen Letztzieles offenbart. Die Gegenstände des Glaubens sind dem menschlichen (intuitiven und diskursiven) Erkenntniszugang entzogen und damit von den Gegenständen tatsächlichen bzw. möglichen Wissens abgegrenzt. Vor diesem Hintergrund ergibt sich von selbst, daß nach Thomas die natürliche Vernunft das volle Dogma der Auferstehung nicht aus den autoritativen (Schriftzeugnisse) oder sinnlichen (Erscheinungen) Kundgebungen ableiten kann. Hinzukommen muß die gnadenhafte Erleuchtung des Willens durch die Gnade, welche die Zustimmung weckt. Nicht nur die Franziskaner Bonaventura und Wilhelm von Baglione betonen, daß die Vernunft das, was sie natürlicherweise von der Auferstehung erfaßt, nicht ohne das Licht der Gnade in rechter Weise verstehen kann. Denn auch wenn Thomas viel deutlicher als die Franziskaner zwischen Wissen und Glauben unterscheidet, macht gerade er auf dem Feld der Auferstehungsquästionen deutlich, daß die Offenbarung dieses Geheimnisses im Glauben empfangen und in Analogie zur hierarchischen Illuminationsordnung des Dionysius Areopagita (vgl. 468–470) durch hierarchisch gestufte Argumente begründet, aber niemals bewiesen wird.

Was Wilhelm von Auxerre als allgemeine Regel für die „Beweise" (argumenta) des Auferstehungsgeschehens formuliert hat, wird z. B. von Guerricus Quintinus aufgegriffen: Sie sind notwendig, um die Identität des auferstandenen mit dem vorösterlichen Christus und die Verherrlichung des Erlösers zu erklären. Besonders hervorzuheben ist der u. a. von Guerricus Quintinus, Alexander von Hales, Albertus Magnus und Thomas von Aquin vorgetragene Versuch, die Verklärung auf dem Berge Tabor als „vorösterlichen Erscheinungsbeweis" zu interpretieren. Allerdings kann Christus aus der Sicht des Aquinaten „nicht die eigentlichen Qualitäten des verherrlichten Leibes angenommen haben, weil dies den Bedingungen einer sterblichen Leiblichkeit widersprochen hätte, die er vor Ostern *immer* besessen hat" (496). Wie der Vf. detailliert darstellt, gehört zur Reflexion der „argumenta" das Problem der Harmonisierbarkeit der keineswegs in allem übereinstimmenden biblischen Berichte; nicht zuletzt auch die Frage nach den Absichten eines sich z. B. auf dem Weg nach Emmaus verhüllt offenbarenden Erlösers. Vor allem Albertus Magnus erweist sich als Systematiker der einzelnen Argumente. „Seine Gliederungsidee besteht darin, daß sowohl für die Auferstehung Christi wie für die Auferstehung aller Menschen jeweils drei Aspekte bedeutsam sind: Es muß [1.] ein ‚Vermögen' vorhanden sein, aus dem dann [2.] ‚die Wirklichkeit' der Auferstehung hervorgeht, die sich [3.] im ‚Glorienstand der Auferstandenen' vollendet." (475)

Die Frage nach dem, was die Auferstehung Christi für die Erlösung der Menschen bewirkt hat, ist für viele Scholastiker der wichtigste Aspekt bei der Erörterung dieses Glaubensartikels. Grundlegend sind, wie der Vf. zeigt, jene Vorgaben der paulinischen Theologie, die ausdrücklich der Auferstehung eine soteriologisch- bzw. eschatologisch-kausale Funktion zusprechen. So gründet auf den beiden Kerntexten Röm 4,25, wo die Auferstehung Christi ‚wegen unserer Rechtfertigung' behauptet wird, und 1 Kor 15,12ff mit seiner Beweisführung, ‚Weil Christus auferstanden ist, werden auch wir auferstehen', die gesamte scholastische Spekulation zum Kausalitätsaspekt.

Bei der Erörterung der Wirkung, welche Christi Auferstehung für die zukünftige Auferstehung aller ausübt, unterscheiden die Autoren der Frühscholastik nicht selten unzureichend zwischen Erkenntnis- und Sachgrund. Da figuratives Denken für das Mittelalter einen viel größeren Realitäts- und Überzeugungsgrad besitzt als für die Moderne, darf man nach Meinung des Vf.s aus der frühscholastischen Betonung der exemplarursächlichen Dimension des Ostergeschehens nicht folgern, daß der Zusammenhang der Auferstehung der Erlösten mit der Auferstehung des Erlösers nur im Sinne einer Vorbildlichkeit erklärt worden wäre. Immerhin setzt sich die Appropriation der eschatologischen Auferweckung an Christus, das auferstandene ‚göttliche Wort im Fleisch', zunehmend gegenüber Begründungsmodellen durch, die sich mit der Berufung auf die abstrakte göttliche Gerechtigkeit zufrieden geben. Die Autoren der Hochscholastik bemühen sich auf vielfältige Weise, eine Wirkung der Auferstehung Christi für die eschatologische Auferstehung begrifflich faßbarer zu machen. Wilhelm von Auxerre spricht in seiner „Summa aurea" von einer doppelten „causa motiva". Zunächst einmal ist der Auferstandene selbst das „Motiv", das den Vater „bewegt", das Geschenk der Verherrlichung auf die menschlichen Brüder und Schwestern Christi auszudehnen. Und zum anderen wird durch Christi Auferstehung unsere eigene menschliche Tatkraft mit dem Ziel „motiviert", die Verherrlichung nach Christi Vorbild zu erreichen. Während aber bei Wilhelm von Auxerre und auch noch bei Albertus Magnus die Auferstehung des Erlösers bloß dispositiv-mittelbare Ursache des eschatologischen Geschehens bleibt, gelingt es Thomas von Aquin, mittels des oben explizierten Instrumentalitätsbegriffs die Menschheit Jesu als zweitursächliches Heilsorgan der Gottheit vorzustellen. An der echten Zweitursächlichkeit aller menschlichen Taten Jesu in der Gnadenvermittlung nimmt auch seine Auferstehung teil, weil sie Instrument der Gnade Gottes ist, ohne daß sie für ihr Wirksamwerden eines unmittelbaren Kontaktes mit den Wirkungen bedürfte.

Der Vf. beschließt seine Ausführungen über die Wirkungen der Auferstehung Christi mit einem Exkurs zu der Frage, wie weit auch in den Aussagen zur Theologie der Sakramente bzw. der Liturgie eine Relevanz des Themas „Auferstehung" festgestellt werden kann. Dabei muß er sich im Blick auf die Fülle des Materials auf einen exemplarischen Blick in die Schriften des Aquinaten beschränken.

Es ist innerhalb dieser Rez. nicht möglich, auch nur anzudeuten, mit welcher Umsicht und Genauigkeit der Vf. alle wichtigen „Paralleltexte" zu STh III,57 über die Himmelfahrt aus dem gesamten Werk des hl. Thomas einbezieht, die Äußerungen der Scholastik des 13. Jh.s zur Himmelfahrt insgesamt sichtet (vgl. 582ff die Ausführungen über Johannes Scottus Eriugena, Honorius Augustodunensis, Gerhoch von Reichersberg, Peter Abaelard, Petrus Lombar-

dus, Petrus Comestor, Petrus Pictaviensis, Petrus Cantor, Alanus ab Insulis, Petrus von Capua, Richard Fishacre, den Kanzler Philipp, Alexander von Hales, Guerricus Quintinus, Gerhard von Abbeville, Albertus Magnus und Thomas) und zudem noch detaillierte Informationen zur Rezeption der naturphilosophischen Ansichten des Aristoteles (vgl. 637ff) bietet. In einem Vergleich von STh III,57 mit verschiedenen „Paralleltexten" stellt der Vf. fest, daß der Aquinate die Himmelfahrt in der Summa ganz von der Auferstehung her interpretiert. Auch sie geschieht „propria virtute". In der Vereinigung mit Gott ist die Seele das, als was Aristoteles sie in seiner Naturphilosophie konzipiert hat: Prinzip der Selbstbewegung. Aber auch wenn die Seele des in den Himmel aufgenommenen Menschen vollkommene Verfügungsgewalt über den Leib besitzt, bleibt Thomas bei seiner oben schon erläuterten Auffassung, daß damit die Leiblichkeit nicht aufgehoben wird, daß der Auferstehungsleib räumlich verfaßt und also nicht im Sinne des Johannes Scottus Eriugena oder der Ubiquitätslehre „spiritualisiert" ist. Der Vf. sieht in den ausführlichen Erörterungen der Scholastiker über den Ort des Himmels und des Auferstehungsleibes nicht nur den Niederschlag eines überholten Weltbildes, sondern auch eine Bestätigung der Grundthese, daß der Mensch auch *in statu gloriae* seinem Wesen nach das bleibt, was er jetzt ist: ein leib-seelisches Geschöpf in einer realen und objektiv erkennbaren Dingwelt.

Die Kausalität der Himmelfahrt besteht nicht nur in der Läuterung von Glaube, Hoffnung und Liebe, sondern auch darin, daß Christus mit seiner Menschennatur exemplarisch alle Erlösten in den Besitz des Himmelreiches bringt. V. a. im Johanneskommentar des Aquinaten erscheint die Himmelfahrt als „Öffnung des Weges". Die Taufe ist nach Thomas die „Öffnung des Himmels" in der Kraft von Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt des Erlösers. Christus tritt als Hoherpriester allezeit für uns ein und wird zum Ausspender aller göttlichen Gaben.

Die von Thomas Marschler präsentierte Untersuchung übertrifft nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ die Maßstäbe einer Diss. Hinzu kommt der an Gründlichkeit kaum zu überbietende Bd. mit bisher ungedruckten scholastischen Quellentexten aus dem 12. und 13. Jh. zur Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Hier erweist sich der Vf. nicht nur als ausgezeichneter Kenner der Dogmen- und Theologiegeschichte, sondern auch als mit allen Regeln der Kunst vertrauter Editor.

Der kritische Apparat ist ein Musterbeispiel für die saubere Trennung zwischen Interpretation und Textbeleg; und er bietet neben den Zitaten der zugrundegelegten Quellen auch eine stets umsichtig und differenziert argumentierende Diskussion der immensen Sekundärliteratur. Die Titel, die der Vf. in seinem mehr als 50 Seiten umfassenden Literaturverzeichnis aufführt, werden ausnahmslos in einer Weise berücksichtigt, die auf ein gründliches Studium schließen läßt.

Als ein methodischer Kunstgriff erweist sich der Einstieg seiner Untersuchung bei Hugo von St. Viktor, insofern dieser im Rahmen seiner inkarnationslogisch dominierten Christologie die drei entscheidenden Fragestellungen vorgibt, welche die Diskussion der Folgezeit bestimmen. Auf diese Weise gelingt es dem Vf., eine chronologische (an Autoren orientierte) Behandlung des Themas zu vermeiden und statt dessen problemgeschichtlich zu arbeiten. Dabei sollte der Leser nicht übersehen, daß die im ersten Hauptteil vorgestellte Sichtung und Auswahl der Quellen bezogen auf einen Zeitraum von 150 Jahren alles andere als eine bloße Fleißarbeit war. Denn diese „Vorarbeit" setzt eine sehr genaue Kenntnis der Theologiegeschichte des Mittelalters, der entsprechenden Terminologie, der Abhängigkeiten und Entwicklungen und nicht zuletzt der christologischen und eschatologischen Argumentationsmuster voraus.

Selbst die rein analytischen Passagen dieser Diss. sind im Hegelschen Sinne „mit Pfiff" geschrieben und nicht nur für die Spezialisten eine geradezu spannende Lektüre. Die sprachlich brillant formulierte Arbeit verliert sich trotz aller Freude am Detail nicht in den Sackgassen der Einzelanalyse; im Gegenteil, der Vf. versteht es, die großen Linien der Entwicklung immer wieder aufzugreifen; und er resümiert am Ende jedes größeren Abschnittes die zentralen Ergebnisse seiner Beobachtungen. Die stets auf das Wesentliche konzentrierte Untersuchung verbindet exegetische Gründlichkeit mit synthetischer Kraft sowie Genauigkeit im Detail mit theologischem Urteilsvermögen. Auch da, wo der Vf. sich deutlich von den Forschungsergebnissen anderer (z. B. von G. Lohaus) absetzt, urteilt er differenziert und vornehm. Ob Thomas von Aquin wirklich in dem Maße die vorherige Entwicklung zusammenfaßt und überbietet, wie dies der Vf. behauptet, mag kritisch diskutiert werden. Gut begründet ist diese Position des Vf.s aber allemal.

Der aufmerksamen Lektüre empfehlen möchte ich besonders die „Exkurse" zur Geschichte und Entwicklung des Verdienstbegriffs, zur Schlüsselkategorie „Instrumentalität", zur Rezeption der aristotelischen Naturphilosophie, zur „Damascenusformel", zur Verhältnisbestimmung von Leib und Seele, zur Verklärung Jesu als vorösterlichem Auferstehungsargument, zur Rolle der Sakramente und der Liturgie in der Frage nach der Wirksamkeit der Auferstehung Christi oder zur Verbindung von Verherrlichung Christi und Geistsendung in der thomanischen Theologie.

Auch wenn der Vf. angesichts des Umfangs seiner Untersuchung bewußt auf eine abschließende Konfrontation seiner Ergebnisse mit dem gegenwärtigen theologischen Diskurs verzichtet, läßt sich unschwer erkennen, daß viele von den Scholastikern diskutierte Probleme (Auferstehung als Handeln des Vaters am Sohn oder als Handeln des Vaters mit dem Sohn; Leib-Seele-Problematik; soteriologische Verhältnisbestimmung von Inkarnation und Erhöhung etc.) auch die jüngere Diskussion bestimmen. Durchgehend beweist der Vf., daß er um den Zusammenhang der scholastischen Diskussionen mit der neueren theologischen Entwicklung weiß. Als Beispiele nenne ich exemplarisch seine Ausführungen zur *analysis fidei* innerhalb seiner Ausführungen über die glaubensanalytische Funktion der „Auferstehungsargumente" in Abgrenzung vom Formalgrund des verdienstlichen Glaubens (421ff); und seine Ausführungen über das Detailproblem des Aufbaus der thomanischen Summa, die auch den jüngsten Beitrag zum Thema (Wilhelm Metz mit seinen Invektiven u. a. gegen Max Seckler und Otto Hermann Pesch) einbeziehen (vgl. 538).

Fragt man nach der Bedeutung von M.s Arbeit für die theologische Forschung, so wird man ohne Abstriche behaupten dürfen, daß er zum ersten Mal einen wirklich lückenlosen Überblick über die Aussagen der Früh- und Hochscholastik zu dem Thema „Auferstehung und Himmelfahrt" bzw. „Erhöhung" Jesu Christi bietet. Dieser an Gründlichkeit kaum zu übertreffende Überblick wird durchgehend aus den Quellen selbst erarbeitet; und er bietet – wie gesagt – keine bloße Chronologie der Argumente oder Autoren, sondern arbeitet die Denk- und Argumentationsformen in ihrer Entwicklung und Unterschiedenheit heraus. Dabei wird deutlich, daß die Auferstehung christologisch zunächst eine marginale Rolle spielt, weil die inkarnationslogische Erklärung des Jesus als des Christus seit der Väterzeit das Erhöhungsthema marginalisiert. Durch eschatologische Fragen wie die nach dem Zusammenhang der Auferstehung Christi mit der Auferstehung aller Toten oder die nach dem Verhältnis von Seele und Leib wird die christologische Reflexion immer mehr zu einer Präzisierung ihrer Aussagen über die Auferstehung und Erhöhung Christi gezwungen. Der entscheidende Schritt hin zu einer Eigenbedeutung von Auferstehung und Himmelfahrt innerhalb der Christologie gelingt, wie der Vf. überzeugend darlegt, erst Thomas v. Aquin mit seiner Instrumentalitätskategorie.

Bonn Karl-Heinz Menke

Dogmatik

Leonhardt, Rochus: **Grundinformation Dogmatik.** Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie. – Göttingen: UTB / Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 327 S., 7 Abb., kt € 19,90 ISBN: 3–8252–2214–4 / 3–525–03232–3

Der katholische Dogmatiker horcht auf, wenn von evangelischer Seite eine „Grundinformation Dogmatik" präsentiert wird. Dies unternimmt der (zum Zeitpunkt des Erscheinens des Buches) Rostocker Privatdozent Rochus Leonhardt. Er möchte mit dieser Grundinformation elementare Kenntnisse zu den wichtigsten Themen christlicher Dogmatik vorlegen, Kenntnisse, die zugleich unverzichtbare Voraussetzungen eigener Urteilsbildung darstellen. Entstanden ist ein Lehr- und Arbeitsbuch mit allen Grenzen, die ein solches eben beinhaltet.

Dem klassischen evangelischen Aufbau folgend, werden zuerst jene Themen angegangen, die evangelischerseits als „Fundamentaltheologie" konfigurieren, meist identisch mit den Inhalten katholischer Fundamentaltheologie (Theologie bzw. Dogmatik als Wissenschaft, Offenbarung und Glaube, Heilige Schrift, „romanisches" Verständnis von Fundamentaltheologie).

Im zweiten Teil folgt die „spezielle" Dogmatik, d. h. Dogmatik ihren Inhalten nach (Gottes- und Schöpfungslehre, Theologische Anthropologie, Soteriologie, Ekklesiologie und Eschatologie). Insofern handelt es sich um eine gute, auch didaktisch geschickt konzipierte Einführung in Prinzipien und Grundinhalte der evangelischen Dogmatik.

Der katholische Dogmatiker und Ökumeniker blickt besonders auf die Darstellung zur *katholischen* Seite und ist hier freilich weniger

begeistert. So hat der mittelalterliche Katholizismus nach Meinung des Vf.s „eine Vielzahl sehr unterschiedlicher theologischer Auffassungen und kirchlicher Lebensformen zugelassen" (35), der neuzeitliche Katholizismus bedeutet Abgrenzung gegenüber dem Protestantismus und entsprechende Herausarbeitung des eigenen Profils (ibid.), das Erste Vatikanum sei Abgrenzung gegenüber der Aufklärung. Das alles ist nicht falsch, verfehlt aber jeweils das Entscheidende. Die Darstellung katholischer Mariologie (212–216) ist nicht sachgerecht. Die katholische Sakramentenlehre (255–258) erscheint so, als sei sie mit dem Tridentinum stehengeblieben. Auch Teile, die nicht konfessionsspezifisch aufzuführen sind, überzeugen in der Darstellung nicht (z. B. Trinitätslehre).

Insgesamt ein hilfreiches Buch, das aber andere Darstellungen fast notwendigerweise voraussetzt bzw. durch diese zu ergänzen ist.

Münster Harald Wagner

Pasterczyk, Piotr: **Theologie des kirchlichen Amtes.** Das priesterliche Amt in den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils und in der nachkonziliaren Theologie. – Frankfurt am Main: Hänsel-Hohenhausen 2002. 354 S. (Deutsche Hochschulschriften, 1212), pb € 46,00 ISBN: 3–8267–1212–9

Gegenwärtig werden die pastoralen Aufgaben der Kirche nur mehr von einer Minderheit jener Männer wahrgenommen, die nach der Auffassung des Buches allein Amtsträger genannt werden dürfen. Von den weltweit über vier Millionen in der Seelsorge tätigen Personen sind gerade einmal 0,1 Prozent Bischöfe, 9,9 Prozent Priester. Dazu gesellen sich im nichtsazerdotalen Weihegrad des Diakons noch einmal 0,7 Prozent aller Seelsorger(innen). Die Arbeit von Pasterczyk geht zwar von ihrer Intention her nicht auf diese Situation ein, die das ganze traditionelle Gefüge der röm.-kath. Kirche wesentlich tiefgreifender umgestaltet als die ausdrücklichen Reformversuche der letzten 40 Jahre, sie vermag aber sehr nachdrücklich zu illustrieren, daß wenigstens ein Grund dafür in der immer noch weitgehend ungeklärten Theologie des Amtes als substantieller Teil der Ekklesiologie überhaupt zu suchen ist. Wie soll sich jemand für eine Lebens- und Berufsform entscheiden, über deren Wesen und Gestalt kein Konsens in der Gemeinschaft besteht, der er dienen soll?

In einer relativ knappen Einführung macht der Vf. mit dem gegenwärtigen Stand der Diskussion anhand der neuen Werke von Judith Müller, Guido Bausenhart und Josef Hernoga zum Sachkomplex aufmerksam, um dann titelentsprechend die Amts-Theologie des vergangenen Konzils vorzustellen (1. Teil). Der nachkonziliaren Entwicklung sind die beiden folgenden Teile gewidmet. Zunächst werden jene Ansätze geschildert, die eher konform mit der Tradition sind, sofern sie grundlegend der tria-munera-Lehre sich verpflichtet wissen, dabei aber jeweils eines als fundamental und Quelle der anderen betrachten. Das Amt wird primär als Gemeindeleitung in den eingehend rezensierten Arbeiten von W. Kasper, H. Urs v. Balthasar und H. Küng gesehen; als Dienst am Wort betrachten es K. Rahner und J. Ratzinger, als Heiligungsauftrag hingegen H. Schlier und J. Pieper (2. Teil: Die drei Aspekte des Amtes in den nachkonziliaren theologischen Ansätzen). „Alternativen zum konziliaren Amtsverständnis" (3. Teil) sieht der Vf. in den Entwürfen von E. Schillebeeckx (Charisma von unten), L. Boff (koordinatorische Funktion für die Gemeinden) und E. Drewermann („Elimination des Amtes"). Im Schlußteil sucht er endlich seine eigene Position darzulegen („Der kirchliche Dienst als Amt").

Sie nachzuzeichnen ist alles andere als einfach. Gegen die in den Vorgängerentwürfen konstatierte „reduktionistische" will er eine „integrierende" Konzeption verteidigen. Er gewinnt sie durch eine christologisch-ekklesiologische Verwurzelung des Amtes. Aber was ist damit gemeint? Auf der einen Seite wird scharf gegen die objektivierende Verinstitutionalisierung des kirchlichen Amtes gewettert, dann aber gesagt: „Das Amtliche des kirchlichen Dienstes ist eine Form der ‚ursprünglichen Institutionalität' in Jesus Christus" (304). Also hatte das beklagte magische Verständnis der mittelalterlichen Kirche so unrecht nicht? Doch, muß man aber gleich korrigieren, denn, so nur eine Seite später, wo ein kirchlicher Amtsinhaber zum Beamten degeneriert und nicht die Liebe Gottes personal verkörpert, „‚verliert' das Amt in dieser Hinsicht seinen Sakramentscharakter und wird zu einer menschlichen Struktur der Macht und somit zum Gegensatz der Erlösung und des Heils". Was ist dann aber der vom Vf. stark herausgestellte character indelebilis? Dieses Oszillieren erklärt sich wohl aus der mangelhaften theologischen Durchdringung der Amt-Charisma-Dialektik. Während die opinio communis zwischen beiden nur eine unvollkommene Distinktion feststellen zu können glaubt (das Amt ist ein Charisma unter anderen), will P. an der herkömmlichen vollkommenen Unterscheidung (Amt ist kein Charisma) festhalten. Jedoch erklärt er andererseits, daß beide eine unab- und unauflösbare „Struktureinheit" bilden, weshalb der Amtsträger immer auch Charismatiker sein müsse (311). Im übrigen ist er der Ansicht, daß auch das Taufpriestertum „ontologisch" durch die Teilhabe an Christus sei.

Ebenso wichtig wie die christologische ist dem Vf. die ekklesiologische Repräsentationsgestalt des Amtes. „Ecclesia" hat freilich weniger mit der konkreten Gemeinde zu tun als mit einer im Vagen bleibenden Hypostase, deren Agens der nun plötzlich auftauchende Heilige Geist ist. Er ist die Kirche von unten, liest man etwas erstaunt. Ähnlich im Unklaren bleibt man bei der gegenwärtig sehr heiß erörterten Frage, ob das Amt nun eine „ontologische" oder „bloß" „funktionale" Größe sei. Wohl eher das erstere, meint man dem Buch entnehmen zu können, nimmt aber zur Kenntnis, wie sehr das Amt auch schon als christologische Repräsentation vom Handeln Christi bestimmt erscheint und als „Sendung" beschrieben wird.

Man wird an die sprachliche Gestalt dieser Diss. sicher nicht hohe Ansprüche stellen können. Aber neben ärgerlichen drucktechnisch bedingten Mängeln stolpert der Leser wieder und wieder über Fehler, die wenigstens ein freundlicher Lektor hätte leicht beheben können. Einige Beispiele lediglich: „Dominus Jesus" (2000) ist kein „Schreiben" des Kardinals Ratzinger, sondern ein hochoffizielles, ausdrücklich und in besonderer Form vom Papst gebilligtes Dokument der Glaubenskongregation (40). Nichttheologische Faktoren „verhüllen" nicht das Wesen des Amtes (gibt es ein unverhülltes Amt?), sondern verdunkeln es (44). Auf S. 52 ist von der „Volle der Weihegewalt" die Rede! Zahlreich sind Verwechslungen, etwa von einweihen und (gemeint) weihen (57), phänomenal und (gemeint) die Außenseite betreffend (88 u. ö.), Reform und Reformation (305). „Die Betonung äußerer Formen auf Kosten der innerlichen Erkenntnis des Herzens" als typisch atl. zu stigmatisieren (auch noch unter Berufung auf Joh 4,20–24), ist ein arger Fauxpas (60), dem der Vf. auf S. 83f auch heftig widerspricht. Der Satz ist theologisch falsch: „Die Liturgie der Sakramente ist nur gültig, wenn sie von einem geweihten Priester gefeiert wird" (95). Was ist dann mit der Taufspendung durch einen Laien oder der Spendung des Ehesakramentes? Zumindest unschön ist die im Deutschen (im Gegensatz z. B. zum Italienischen) ungebräuchliche Wendung „das Lumen Gentium" (passim). Nicht nur im vorliegenden Werk begegnet mehrfach die merkwürdige Adjektivierung von communio zu „communi-al". Bei natio (natio-nis) heißt das Adjektiv natio-nal, bei ratio (ratio-nis) ratio-nal – also muß aus communio (communio-nis) „communio-nal" werden!

Das vorerst jüngste wird ganz gewiß nicht das letzte Buch dieser Jahre zum Thema Amt bleiben. Sein Verdienst besteht darin, noch einmal und auf eigene Weise die Aporien sichtbar gemacht zu haben, die nach wie vor damit verbunden werden und die nicht allein theologisch, sondern pastoral für die Kirche immer bedrängender und bedrückender werden. Warum ist übrigens die eingangs geschilderte Personallage so schlimm? Der nicht geweihte Gemeindeleiter oder Prediger, lesen wir auf S. 55, Anm. 81 (Hervorhebungen im Original), „zieht tatsächlich die Menschen an Gott v. a. durch *seine* Begabung und konzentriert sie somit viel intensiver *auf sich selbst*. Der sakramental geweihte Amtsträger stellt sich hingegen Gott mit seinem ganzen Leben zur Verfügung und wird durch die Kirche objektiv in seiner Sendung bestätigt, die nicht von ihm (im pneumatologisch-charismatischen Sinne), sondern von Christus selbst stammt". Es gibt wirklich noch sehr viel zu tun ...

Pentling Wolfgang Beinert

Vasel, Stephan: **Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog.** Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen v. H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2001. 768 S., kt € 44,95 ISBN: 3–579–05315–9

„Eine christliche Dogmatik, die nicht auf ihre Israelbezüge reflektiert, hat grundsätzlich die schlechteren Argumente" (726). Diese Überzeugung steht hinter einer von M. Stöhr betreuten, in zeitweiligem Austausch mit P. von der Osten-Sacken, B. Klappert und P. M. van Buren entstandenen und im Sommersemester 2000 von der Univ.-Gesamthochschule Siegen als Diss. angenommenen Studie.

Den Titel „Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog" erweitert und präzisiert der Untertitel „Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle". „Israelbezogene Christologien" dreier systematischer Theologen der Gegenwart, die im Gespräch mit dem Judentum Pionierarbeit leisteten – Hans-Joachim Kraus (27–120), Friedrich-Wilhelm Marquardt (121–258) und Paul M. van Buren (259–368) – werden im ersten Hauptteil verhandelt; der zweite Hauptteil („Philosophisch verantwortete Christologien") befragt systematisch-theologische Entwürfe, die den christlichen Glauben nicht vorrangig im Gespräch mit dem Judentum, sondern mit philosophischen Positionen auszuweisen suchen. Untersucht werden hier die christologischen Ansätze Paul Tillichs (381–486), Wolfhart Pannenbergs (487–597) und Wilfried Härles (598–710).

Die Untersuchung setzt an bei der Wahrnehmung, daß systematische Theologien, die sich für die Veränderung des christlich-jüdischen Verhältnisses einsetzen, eine Tendenz zeigen, „mit den Traditionen philosophisch verantworteter Theologie radikal zu brechen" (15). Spiegelsymmetrisch zu diesem Sachverhalt liege im Raum reformatorischer Theologie, der hier ausschließlich im Blick ist, derzeit kein Entwurf einer philosophisch verantworteten Theologie vor, der die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses mit einer den Wort-Gottes-Theologien vergleichbaren Entschiedenheit betreibt. Ausgehend von diesem Problem zweifacher Einäugigkeit zielt die Arbeit auf eine „doppelt apologetische" – mit P. Tillich hier verstanden als *antwortende* (vgl. 21) – Theologie ab, die sich sowohl vor dem gegenwärtigen Judentum als auch im philosophischen Gespräch auszuweisen vermag; zur sachgerechten Entfaltung des christlichen Glaubens seien beide Blickrichtungen erforderlich. Es sei Sache der nunmehr dritten Generation des jüdisch-christlichen Dialogs in Deutschland, die nach der Schoa in tiefgreifenden Umlernprozessen erwirkte Grundlagenreflexion im Blick auf die Israelbezogenheit christlichen Glaubens „in einem theologische Strömungen und Schulen übergreifenden Diskurs zu prüfen" (83). Anliegen der Arbeit ist es, die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses auf eine breitere Basis zu stellen. Die theologischen Einsichten einer in Verantwortung vor dem Judentum erarbeiteten christlichen Theologie sollen in den Grundbestand christlicher Dogmatik einfließen. Auch primär philosophisch orientierte Dogmatik hätte die bei Kraus, Marquardt und van Buren formulierten Einsichten in die Israelbezogenheit des christlichen Glaubens zu integrieren; umgekehrt ließen sich die in der Studie aufgezeigten Mängel der im christlich-jüdischen Dialog verwurzelten Systematiken durch die Aufnahme von Lösungsvorschlägen und begrifflichen Präzisierungen philosophisch orientierter Entwürfe beheben. Die Aufmerksamkeit gilt darum besonders jenen Spuren und Wegmarken, die für eine zukünftige sich sowohl vor dem Judentum als auch gegenüber philosophischen Positionen ausweisende Theologie fruchtbar zu machen sind.

Anders als bei Kraus und Marquardt zeige sich bei *Paul M. van Buren* eine bemerkenswerte Offenheit für das Projekt einer doppelt apologetischen Theologie. Grundlegend ist auch hier die Überzeugung, daß es Wille und Aufgabe einer Nach-Schoa-Kirche sein muß, sich von ihrem traditionellen Antijudaismus zu befreien (vgl. 368). Das Verhältnis zu einschlägigen biblischen Aussagen stellt sich jedoch entspannter dar als etwa bei Marquardt, da bei v. B. die Kraft zur Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses nicht aus einer vermeintlich unbeschadeten biblischen Grundlage gewonnen werden muß (vgl. 367). An die Stelle einer Theologie des Wortes Gottes tritt hier eine Theologie des Wegs der Kirche (vgl. 333f). Zentral sind der Geschichte und Geschichtsdeutung eng verschränkende Begriff der „story" (oder des „Weges") und die Figur des „covenantal thinking", demgemäß Christologie immer als Anerkennung und Bestätigung des Gottesbundes mit Israel zu denken ist (vgl. 262). Der Tradierungsprozeß bis hinein in die Gegenwart gehört für v. B. wesentlich zur biblischen Botschaft, eine Sicht, die katholischem Verständnis nahesteht. Die argumentative Darbietungsart stärkt die herausgearbeiteten Israelbezüge des christlichen Glaubens. „Es läßt sich nachvollziehen, wie van Buren dazu kommt, alle christologischen Sätze mit der Intention zu formulieren, damit Gott, dem Vater, die Ehre zu geben. Es läßt sich nachvollziehen, warum und inwiefern s. E. christologische Aussagen den Israelbund zu bestätigen haben." (368, vgl. 262) Auf der Habenseite verbucht V. auch, daß bei v. B. im Unterschied zum theologischen Gestus von Marquardt und Kraus „kein Bruch mit dem geläufigen Wirklichkeitsverständnis erforderlich" (367) ist, um den Gehalt biblischer Rede von Gott in die heutige Zeit zu transportieren. Hier ist allerdings – auch ohne Barthianismus – zu fragen, ob sich das Verhältnis zwischen den zentralen Gehalten biblischer Gottrede und den Realitäten, die das Wünschen, Denken und Handeln in der Gegenwart prägen, als ungebrochen beschreiben läßt.

Alle sechs christologischen Entwürfe werden in Grundzügen dargestellt und einer dreifachen Begutachtung unterzogen; „Israelbezüge", „Religionsphilosophische Prämissen" und der „Erkenntnisgewinn für eine doppelt apologetische Christologie" werden erfragt. Der erste Teil der Arbeit wird durch ein knappes Resümee zu „Tendenzen primär israelbezogener Christologie im Lichte philosophisch verantworteter Theologie" (369–377) abgeschlossen; der zweite schließt entsprechend mit „Tendenzen primär philosophisch verantworteter Christologie im Lichte des christlich-jüdischen Dialogs" (711–721). Ein im Umfang schmaler, Widerspruch und Zuspruch anregender dritter Hauptteil (725–742) stellt aus den Einzeluntersuchungen gewonnene Lösungsansätze im Blick auf die Aufgabe doppelt apologetischer Christologie in 45 Thesen zusammen.

Der Fragenkatalog und die Zwischenresümees sind hilfreich, da mit der Darstellung und Befragung der sechs heterogenen Christologien nicht nur beachtliche theologische Massen bewegt und reorganisiert, sondern auch Theoriehorizonte verschmolzen werden sollen. Durch die wiederholten Bündelungen (Einleitung, Zusammenfassung jeder Einzelanalyse und der ersten beiden Hauptteile, Schlußthesen) in Verbindung mit dem stabilen Kriterienraster schleicht sich allerdings manche Redundanz ein. Dazu trägt auch bei, daß von Anfang an alle in der Arbeit vorgestellten Entwürfe zur Profilierung des jeweils behandelten Ansatzes herangezogen werden.

Entscheidende inhaltliche Anstöße gehen von den israelbezogenen Theologien aus. Die hier besonders profilierte Christologie F.-W. Marquardts wird auf immerhin 60 S. entfaltet, zugleich aber auch scharfer Kritik unterzogen. – Auswahlentscheidungen der Arbeit werden klar und nachvollziehbar begründet. Das Bewährungs- oder Demonstrationsfeld Christologie wurde gewählt, weil hier Verbundenheit und Unterschiedenheit von Judentum und Christentum am klarsten zu Tage treten und weil mit christologischen Fragen grundlegende systematisch-theologische Begründungszusammenhänge im Blick sind (vgl. 22). Ob ein Auszug aus philosophischen Fragehorizonten als Bedingung der Möglichkeit theologischer Neuorientierung im christlich-jüdischen Verhältnis zu gelten habe, wird anhand dreier Werke erörtert, „in denen die Shoa keinen sonderlich markierten Bruch in der Christologie nach sich gezogen hat" (381). Die Unterschiedlichkeit der ausgewählten Ansätze soll einen differenzierten Einblick in die Zusammenhänge von Denkform und Israelbezug christlicher Dogmatik eröffnen: Im einzelnen repräsentiert Tillichs Theologie eine ontologische Gesamtsicht, die systematische Theologie von Pannenberg ist geschichtsphilosophisch orientiert, bei Härle dominieren erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Tendenzen (vgl. 381).

Zwei Mißverständnisse seines Anliegens möchte der Vf. ausschließen, zunächst die Engführung auf eine Holocaust-Theologie. Einerseits wäre bei den meisten der hier verhandelten christologischen Themen schon vor der Schoa nach ihren Israelbezügen zu fragen gewesen, andererseits habe heute neben das Schuldgedenken eine Stärkung der positiven Israelbezogenheit des christlichen Glaubens zu treten (vgl. 23.725, These 1). Eine zweite mögliche Fehldeutung betrifft die christliche Identität. Es gehe keinesfalls um eine Einebnung der wesentlichen christlich-jüdischen Differenzen: „Die christliche Kirche kennt Gott nur so, wie er sich der Christenheit in Jesus Christus erschließt" (23) – ein allerdings stark deutungsbedürftiger Satz. In einer doppelt apologetischen Theologie bleibe die Messianität Jesu als die wesentliche Differenz von Christentum und Judentum, „so es nicht Judenchristentum ist" (24), stehen.

Der materialreiche und z. T. mäandernde Weg der mit umfangreichen, informativen und punktgenauen Exkursen und Zwischenfragen (Themen sind u. a. jüdische Schoadeutungen, Begriff der Wort-Gottes-Theologie, Osterverständnis bei P. Lapide, Israel bei Barth und Gollwitzer, Bilder vom Judentum in der Aufklärungsphilosophie, Begriff des Heidnischen bei Marquardt, Story-Konzept bei D. Ritschl, Dialektik bei Tillich, Frage der Schriftinspiration bei Härle) angereicherten Darstellungen und wechselseitigen Befragungen der sechs Theologien kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet und bewertet werden; statt dessen sei eine kleine Auswahl der Schlußthesen vorgestellt und befragt.

Die in der *fünften These* ausgesprochene Mahnung zu einem argumentativen, weitgehend unpolemischen Stil übt v. a. an Kraus und Marquardt Kritik. Die „Scheu vor dem rigiden Begriff" (726, These 5) sei einer wirksamen Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses auf Dauer im Wege. Dahinter steht die bereits zitierte Überzeugung: „Eine christliche Dogmatik, die nicht auf ihre Israelbezüge reflektiert, hat grundsätzlich die schlechteren Argumente" (ebd.). Worin soll nun die argumentative Überlegenheit einer deutlich israelbezogenen christlichen Theologie bestehen? Verwiesen wird mehrfach auf ihre größere Kohärenz (vgl. ebd. sowie Thesen 14 u. 38). Bei den Fragen des Israelbezugs des christlichen Glaubens gehe es „v. a. um Fragen der Kohärenz der christlichen Lehre" (726). Eine Dogmatik, die nicht auf ihre Israelbezüge reflektiert, werde, wie sich bei Pannenberg und Härle gezeigt habe, „in hohem Maße inkohärent" (726, These 5); Pannenbergs Dogmatik kranke an dem Versäumnis, das sie leitende Kohärenzkriterium auf das Judentum auszuweiten (vgl. 567). – Der Begriff der Kohärenz scheint zwischen einem inhaltlichen – Theologie gewinnt Kohärenz, wenn sie Rechenschaft gibt von der Bezogenheit der Kirche auf das jüdische Volk (vgl. 729) und der „Identität und Selbigkeit Gottes als des Gottes Israels und der Kirche" (739, These 38) – und einem formalen Aspekt – Kohärenz wird als Widerspruchsfreiheit, Schlüssigkeit begriffen (vgl. 729, These 14) – zu changieren. Eine Klärung dieses z. T. emphatisch verwendeten, jedoch an keiner Stelle reflektierten Schlüsselbegriffs wäre hilfreich gewesen.

Die Entfaltung der Israelbezüge christlichen Glaubens soll, so der Leitgedanke der Studie, prinzipiell allen theologischen Spielarten möglich werden, auch wenn sich „erhebliche Vermittlungsschwierigkeiten zum Normalbestand christlicher Dogmatik ergeben" (688). Es gelte, das Thema aus der Exklusivbindung an eine tendenziell philosophiefeindliche Wort-Gottes-Theologie zu lösen.

Die Überzeugung, daß um des Ziels der doppelt apologetischen Theologie willen Engführungen und polemische Extreme zu vermeiden sind, findet auch sprachlichen Niederschlag: Eine „übertriebene biblische Orientierung" (727, These 8), die meint, Theologie komme gänzlich ohne ‚metaphysische' bzw. ‚ontologische' Axiome von Glaubenssätzen aus, irre (vgl. ebd.). Ähnlich wird mit Blick auf Tillichs Dogmatik Behutsamkeit gefordert: „Nun wäre das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, wenn aus der mangelnden jüdischen Verortung der Christusbotschaft in dieser ontologisch orientierten Theologie auf die Notwendigkeit der Ausklammerung ontologischer oder metaphysischer Fragestellungen geschlossen würde." (483) Kraus und Marquardt hingegen drohen mit „ihrer übertriebenen Vernunftkritik (...) das Kind mit dem Bade auszuschütten" (257). Der Versuch F.-W. Marquardts, die noachidischen Gebote als Katechismus für Heidenchristen zu durchdenken, ist „übertrieben" (734, These 30). Doch ein Verständnis Jesu und Pauli, „das beide über die Maßen vom Judentum abkoppelt" (729, These 15), gelte es ebenso zu überwinden. Eine doppelt apologetische Christologie soll „die besondere Beziehung zwischen Gott und Jesus in einer Weise zum Ausdruck (...) bringen, die Jesus nicht über die Maßen vergöttlicht" (738, These 37). Die Frage liege nahe, „ob heutige christliche Theologie nicht von einer allzu göttlichen Beschreibung Jesu Abstand nehmen" (718) müsse.

Zum einen überraschen in einer Untersuchung christologischer Entwürfe so unklare oder ausweichende Formulierungen wie „Jesus nicht über die Maßen vergöttlicht" oder „allzu göttliche Beschreibung Jesu". Zum anderen irritie-

ren sie im Rahmen einer Arbeit, die um des Gewinns größerer begrifflicher Präzision willen für eine Öffnung systematischer Theologie zur Philosophie eintritt und die Verwendung von ‚Verhüllungsbegriffen' (vgl. 105.256) scharf tadelt. Die zitierten Beschwichtigungsformeln („übertrieben", „über alle Maßen", „allzu", „das Kind nicht mit dem Bade ausschütten") signalisieren einen Mangel an gedanklicher oder terminologischer Klarheit in theologischen (christologischen) Sachfragen, der auch der nachhaltigen Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses hinderlich sein dürfte. Sind ein wenig theologische Philosophiekritik, ein wenig Israelbezogenheit des Glaubens, ein wenig Abkoppelung vom Judentum, ein wenig Göttlichkeit Jesu gut, viel jedoch zu viel? Bei allem Bemühen um Anschlußfähigkeit wäre doch jeweils zu verdeutlichen, welcher sachliche Maßstab angelegt wurde, wenn Mäßigung gefordert wird. Bei einer zweifach antwortenden Theologie sollte die Sehkraft wachsen und nicht etwa schwinden.

Verschiedentlich (*Thesen 19, 20, 21, 22*) wird die „Fundamentaldifferenz" (731, These 20) zwischen dem jüdischem Volk und den Völkern hervorgehoben, dem ein Abrücken vom „heidenchristlich üblichen *Primat der Schöpfungstheologie*" (730, These 19) zugunsten eines Vorrangs der Erwählungslehre in Verbindung mit dem Bundes- und dem hier aufschlußreichen Liebesgedanken entspreche. Sind Liebesbeziehungen durch „Wahl und Wechselseitigkeit" gekennzeichnet, dann „ist nicht einzusehen, warum vom ‚Gott der Liebe' (II Kor 13,11) zu behaupten ist, daß er zu unterschiedlichen Menschen wie Atheisten, Christen oder Juden in jeweils der gleichen Beziehung steht" (730/31). Universalität sei nicht eo ipso „Prädikat theologischer Überlegenheit, sondern tendenziell ein Signal inhaltlichen Substanzverlusts" (731, These 21). Hier besteht jedoch weiterer Klärungsbedarf: Soll die heidenchristlich vermittlungsbedürftige (vgl. 707.731) theologische Bedeutung von Partikularität, die im Erwählungsbegriff hervorsticht, mit Hilfe des Liebesgedankens erschlossen werden, dann bleibt die bloße Versicherung, wählende Liebe sei partikular in universaler Perspektive (vgl. 730), kraftlos – schon gegenüber Hegels in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* vorgetragenem Einwand gegen eine Beziehungsform, in der sich alles darum dreht, „daß *dieser* gerade *diese*, *diese diesen* liebt. Warum es just nur dieser oder diese Einzelne ist, das findet seinen einzigen Grund in der subjektiven Partikularität, in dem Zufall der Willkür".

V.s Vorschlag, „*Erwählung als Grundhandeln Gottes* zu begreifen" (740, These 40), ließe sich m. E. mit Überlegungen aus der Philosophie E. Levinas' (Erwählung des Einzelnen zu universaler Verantwortung) vertiefen und klären. Zweifellos bleibt die Anstrengung des theologischen Begriffs gefordert, damit Partikularität und Kontextualität in christlicher Dogmatik so gedacht werden können, daß sie gegen Mißbrauch geschützt sind und die Israelbindung Gottes ihre unverzichtbare und universale Bedeutung entfalten kann.

Diese Forderung gilt zumal für V.s Satz: „Die Inkarnationslehre wäre dahingehend zu radikalisieren, daß Jesus nicht nur σάρξ, sondern jüdisches [sic] σάρξ wurde" (484), sowie für die dort angedeuteten Konsequenzen für die Zwei-Naturen-Lehre.

Die *Thesen 30 und 31* greifen – auf dem Hintergrund der von einem negativen Gesetzesverständnis geprägten lutherischen Theologie – die Frage nach der christlichen Haltung zur Tora auf. Die christliche Wahrnehmung der Tora sei ausgehend von jüdischen Quellen zu ändern. Angesichts der Entfremdungsgeschichte zwischen Christen und Juden empfiehlt der Vf. die bewußte Anknüpfung an Motive positiver Wertschätzung der Tora in der paulinischen und jesuanischen Tradition. Da das lutherische Begriffspaar „Gesetz und Evangelium" nicht ausreichend gegen antijudaistische Fehlinterpretationen geschützt sei, habe lutherische Theologie „den Gehalt des vorgängig befreienden Gotteshandelns, der allem menschlichen Tun ermöglichend vorausgeht, mit anderen Begriffen zu entfalten" (734/35, These 31). Dabei habe die heidenchristliche Kirche jedoch „von Paulus her gute Gründe, die Tora nicht in der Fülle ihrer einzelnen Weisungen auf sich zu nehmen"; zum Heidenchristentum gehöre eine „relative Freiheit vom Gesetz" (734, These 30). Umgekehrt ergebe die Bejahung der Tora noch „keine hinreichende Beschreibung heidenchristlicher Bindung an den Gott Israels" (ebd.). Diese sei nur christologisch zu erlangen, „weil die (Heiden)Christenheit (den) Gott (Israels) so zu kennen glaubt, wie er sich ihr in Christus erschließt" (ebd., vgl. 23). – Auch wenn Judenchristen ausgeblendet werden, sind hier zweifellos bedenkenswerte Schritte angesprochen, die aus habituellen Antijudaismen christlicher Theologie herauszuführen vermögen. Die Hinweise zum christlichen Toraverständnis sind m. E. allerdings noch unbefriedigend – was heißt „relative Freiheit vom Gesetz"; warum ist der Rückgriff auf die noachidischen Gebote „übertrieben"? –, was das empfohlene Umdenken erschweren dürfte.

Ich breche hier ab; eine Vielzahl weiterführender Impulse der Arbeit (im Blick auf die Deutung des Todes Jesu, erhöhungschristologische Aussagen, christologische Titel, altkirchliche Dogmen, immanente und ökonomische Trinität, aber auch auf die Deutung des Staates Israel) wären zu würdigen, weiteres Nachfragen unvermeidlich. Die ersten Hinweise auf Unschärfen sowie ungeklärt gebliebene dogmatische und hermeneutische Fragen verstehen sich als Problemanzeigen, die die herausragende Bedeutung der vorliegenden Untersuchung nicht schmälern wollen. In ihren beeindruckend umfassenden und kenntnisreichen Darstellungen unterschiedlicher theologischer Positionen informativ, besticht und provoziert die Arbeit v. a. durch die Konsequenz ihres Fragens nach den Israelbezügen der jeweiligen Dogmatik. In der Kritik nach allen Seiten wenig zimperlich – Kraus und Marquardt wird ein wenig argumentativer, stark polemischer, immunisierender Theologiestil angekreidet; die Mängel in Pannenbergs theologischer Wahrnehmung des Judentums werden als „gefährlich" (579) eingestuft; Härle wird ein der „massiven Israelvergessenheit" (708) seines Denkens geschuldeter „theologischer Fehler trotz formaler Entsprechung zu den lutherischen Bekenntnisschriften" (706) vorgeworfen und bescheinigt, „bzgl. der christlichen Mitschuld an den Verbrechen am jüdischen Volk nicht aus Umkehr" (708) zu denken –, lautet, wie gesagt, die tragende Einsicht doch: „Es käme darauf an, daß jede Spielart christlicher Theologie sich auf ihre Israelbezüge besinnt" (483). Dieses Anliegen hat die vorliegende Untersuchung zweifellos einen großen Schritt weitergebracht.

Wirft man abschließend einen Blick auf die katholische Theologie, so zeigt sich, daß die bei V. zu Grunde liegende Vermessung und Aufteilung christlicher Dogmatik – Orientierung am christlich-jüdischen Dialog und an der Wort-Gottes-Theologie hier, philosophische Ausrichtung da – im katholischen Raum so nicht anzutreffen ist (und möglicherweise auch im Bereich evangelischer Theologie zukünftig an Bedeutung verlieren wird). Dazu vier knappe Hinweise: Im Unterschied zum reformatorischen „sola scriptura" hat das katholische Prinzip „Schrift und Tradition" den Beitrag philosophischer Reflexion zur Ausbildung des Glaubensbewußtseins stets einbegriffen. Zweitens wird sowohl von christlicher als auch von jüdischer Seite – bei allen Divergenzen – eine innere Nähe ‚biblischen' und ‚griechischen' Denkens (etwa: prophetische Götzenkritik – philosophische Mythenkritik) in den Blick genommen. Drittens hat das letzte Jh. eine radikale innerphilosophische Rationalitätskritik hervorgebracht, die das philosophische Selbstverständnis so verändert hat („Dialektik der Aufklärung"), daß m. E. eine Brücke zu theologischer Kritik einer zugleich herrschaftlichen und blind funktionierenden Vernunft zu schlagen wäre. Schließlich ist gegenwärtig gerade bei die Revision der eigenen Israelbezüge vorantreibenden systematischen Theologien eine Orientierung an *philosophischen* Werken der Gegenwart (mit jüdischem, z. T. auch christlichem Hintergrund: E. Levinas, J. Derrida, J.-F. Lyotard, J.-L. Marion) zu beobachten. – Eine der vorliegenden Pionierarbeit entsprechende Untersuchung im Bereich katholischer Dogmatik wäre also keinesfalls eine Dublette.

Bonn Susanne Sandherr

Ökumene

Oehmen-Vieregge, Rosel: **Die Einzelbeichte im katholisch-evangelischen Gespräch.** Eine theologisch-kanonistische Untersuchung. – Paderborn: Bonifatius 2002. 228 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 72), geb. € 34,90 ISBN: 3–89710–173–4

Die 2000 in Bochum gefertigte kanonistische Diss. (Betreuer: H. J. F. Reinhardt) befaßt sich, gegen den Titel, nicht mit der Einzelbeichte etwa im Gegensatz zu anderen Formen des Bußvollzugs – auch das wäre ja ein ökumenisches Problem –, sondern mit der Auslotung der Möglichkeiten einer „Interkonfession", durch die es einzelnen röm.-kath. bzw. evang. Christinnen und Christen möglich würde, bei Angehörigen der je anderen Kirchengemeinschaft die Ohrenbeichte abzulegen.

Zu diesem Zweck legt die Vf.in eine einläßliche Analyse der entsprechenden offiziellen Lehraussagen, der diesbezüglichen Konsensdokumente und der kanonistischen Weisungen von römischer Kirche, Luthertum und Reformierten Kirchen sowie der EKU vor. Es zeigt sich, daß wenigstens darin alle Gruppen einig sind, daß der Buß- und Bekenntnisgedanke in der Gegenwart kaum mehr eine lebenspraktische Resonanz unter den Christen findet, andererseits aber gerade sie unbedingt und unter allen pastoralen Anstrengungen zu erreichen ist. Ein Nein zur Beichte ist, davon war schon Luther überzeugt (Gr. Katech.; vgl. CA 25 – BSLK 732; 100) ein Nein zum Evangelium. So bemühen sich alle Kirchen um eine Restauration der Bußpraxis und alle haben darin keine merklichen Erfolge.

Aber das zu beheben ist nicht Aufgabe der ökumenischen Theologie allein, erst recht nicht eine primäre Aufgabe. Ihr kommt es zu, und die Vf.in stellt sich dieser Aufgabe, die Möglichkeiten des Konsenses über das Institut der Buße auszuloten und die sich zeigenden Differenzen hinsichtlich ihrer ekklesialen Relevanz einzuordnen. Aus röm.-kath. Sicht ergibt sich dabei ein Problem. War vor dem Vaticanum II jedwede communicatio in sacris mit reformatorischen Kirchen strikt untersagt laut CIC 1917, ließ sich aufgrund der neuen ekklesiologischen Vision des Konzils die im Bußinstitut sich vollziehende Rekonziliation sowohl als Versöhnung mit Gott verstehen – was unter der Perspektive der ekklesialen Elemente in anderen Kirchen favorabel für eine Interkonfession wäre – wie auch als Versöhnung mit der Kirche, was aber einen derzeit nicht gegebenen ekklesiologischen Konsens voraussetzte. Die Fragestellung des Werkes erweist sich hier als eine Detailproblematik der Lehre von der

Kirche. Dem Untertitel entsprechend wird sie dogmatisch und kirchenrechtlich behandelt (v.a. mit Blick auf can. 844 §§ 4 und 5 sowie die beiden Ökumenischen Direktorien von 1967 und 1993).

Unmittelbar aber gibt es noch andere sakramenten- und amtstheologisch verwurzelte Schwierigkeiten, welche gewöhnlich im Vordergrund der Diskussionen stehen, auch wenn sie per Saldo nichts anderes als Explikationen des jeweiligen konfessionellen Kirchenbildes sind. Vor allen anderen ergeben sie sich aus den unterschiedlichen Theologumena bzgl. der Sakramentalität des Bußinstituts und hinsichtlich seiner Bindung an das ordinierte Amt. Die in Frage stehenden Rechtssysteme der Kirchen kennen alle eine praktische Regelung für den Fall, daß ein Mitglied einer anderen Kirchengemeinschaft bei der eigenen sich der liturgischen Buße unterziehen möchte. Die Vf.in legt in dankenswerter Klarheit die jeweiligen Voraussetzungen kanonistischer Art dar, die die Ordnungen verlangen. Während im reformatorischen Raum eine relative Großzügigkeit gegeben ist, verhält sich die röm.-kath. Kirche eher restriktiv, sofern sie die Erlaubnis zum Empfang des *Bußsakramentes* an die gültige Weihe des Beichtigers in der anderen Kirche bindet. Aus diesem Blickwinkel sind derzeit alle Hoffnungen wie auf Interkommunion so auch auf zwischenkonfessionellen Bußempfang aussichtslos. Sehr richtig heißt es in einem der letzten Sätze des Buches: „Aus diesem Themenkomplex ergibt sich in bezug auf die sakramentale Form der Versöhnung die zentrale Frage nach der ekklesiologischen Dimension von Sünde und Vergebung" (199). Oehmen-Vieregge leistet auf dem mühsamen Weg zu deren Behebung und Lösung eine respektable Hilfe. In kritisch-genauen Untersuchungen hebt sie die theologischen und kirchenrechtlichen Implikationen diverser neuerer Konsenspapiere (bis hin zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" von 1999) ans Licht. Dabei scheut sie sich nicht, deren Schwächen namentlich zu machen; hauptsächlich bestehen sie in einer gewissen Schwammigkeit und in mangelnder Präzision. Sofern die Diss. umfassend die Möglichkeiten der Konvergenz herausarbeitet, die sich in der ökumenischen Arbeit in den letzten 40 Jahren ergeben haben, leistet sie auch in der Praxis eine dankenswerte Hilfe. Hervorzuheben ist die umfangreiche Bibliographie, zu rühmen die eingängige Diktion, erfreulich die Transparenz der Darstellung,

Pentling Wolfgang Beinert

Liturgiewissenschaft

Mosebach, Martin: **Häresie der Formlosigkeit.** Die römische Liturgie und ihr Feind. 3., erweiterte Auflage. – Wien / Leipzig: Karolinger 2003. 171 S. kt € 15,00 ISBN: 3–85418–102–7

Kurz bevor sich zum vierzigsten Mal die Verabschiedung der Liturgiekonstitution durch das Zweite Vatikanische Konzil jährt, hat Martin Mosebach eine fundamentale Kritik zur jüngsten Liturgiereform vorgelegt. Der Titel des Buches, das nun schon in der dritten Auflage vorliegt, kennzeichnet treffend sein Programm. Die These, die der Schriftsteller M., der kein Theologe ist, in zehn Kap. vertritt, läßt sich so zusammenfassen: Liturgisches Ritual und Glaube bildeten eine Einheit, die die vorkonziliare Liturgie garantiert habe. Durch die von Papst Paul VI. zu verantwortende Liturgiereform sei sie zerstört worden, was tiefreichende Schäden für das Glaubensleben nach sich gezogen habe. M. konzidiert Unterschiede zwischen den Aussagen des Konzils und manchen nachkonziliaren Reformen der Liturgiefeier. Grundsätzlich beharrt er aber darauf, daß man bis zum Pontifikat Pauls VI. in der Liturgie nur Modifikationen finde. Diese „geschahen organisch, unbewußt, unbeabsichtigt, ohne theologisches Konzept" (18) (vgl. aber *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes.* 2 Bde., hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann. Münster 2002 [LQF 88]; vgl. ThRv 99, 2003, 66–69; Bärsch, Jürgen: Reform der Liturgie als Grundgegebenheit christlicher Liturgiegeschichte, in: ALw 45, 2003, Heft 1). Deshalb möchte M. die römische Messe ähnlich der Chrysostomus-Messe nach Gregor d. Gr. benannt wissen, um durch den Namen das Moment der Beharrung zu unterstreichen (66).

Was die Päpste seit Gregor dem Gr., welche bekanntlich durchaus liturgische Bücher abgeschafft und eingeführt, neue Feste ausgerufen und Kalender reformiert haben, zu solchen Konstrukten der Liturgiegeschichte sagen würden, sei dahingestellt. Ob man beispielsweise über die Arbeit jener römischen Theologen des 16. Jh.s, deren sehr unterschiedliche Entwürfe für das Rituale Romanum uns tradiert sind, wirklich sagen kann, „Änderungen und allmähliche Verwandlungen sind niemals ‚Reformen', denn es steckt nicht die Absicht hinter ihnen, etwas besser zu machen" (28f)? Zwar liest es sich als Polemik gut, wenn es heißt, „der schlimmste Schaden der Meßreform (...), der größte geistliche Verlust ist dies: daß wir nun über die Liturgie sprechen müssen." (19) Doch gab es nicht, so muß man rückfragen, seit der Antike die theologisch-geistliche Rede über die Liturgie in Liturgiekommentaren, in rubrizistischen Werken, in theologischen Traktaten (beispielsweise eines Thomas von Aquin)? Unwillkürlich denkt man an Michael Vehe, Johann Leisentrit, Kasper Ulenberg und die vielen anderen Lieddichter späterer Jh.e, wenn M. der „festen Überzeugung" Ausdruck gibt, „daß den Kirchenliedern für den Niedergang der Liturgie eine vielleicht ursächliche Rolle zukommt." (34) Gegenüber dem Stilwechsel, dem Subjektivismus und den unterschiedlichen Niveaus der Lieder beschwört er „das Band, das der gregorianische Choral zwischen liturgischer Handlung und Gesang webt, so eng, daß sich Form und Inhalt nicht mehr lösen lassen." (35) Als gelte das nicht auch für die große Tradition deutschsprachiger Kirchenlieder. Bei der Lektüre des Buches fragt man sich, was eigentlich weltweit zu Beginn des 20. Jh.s Menschen in der Liturgischen Bewegung zusammengebracht haben mag, wenn die vorkonziliare Liturgie und Praxis so ideal waren, wie M. sie hier verklärend beschreibt. Schlimmer als die vielen historischen Irrtümer – allein die Altersangaben für „die" römische Messe, die einmal 1500 Jahre alt ist, dann von Gregor d. Gr. stammt, der aber erst 604 starb, bieten ein rechtes Durcheinander – ist, daß dem Vf. offensichtlich ein wirkliches Gespür für Geschichte fehlt. Man kann nicht im Ernst bestreiten, daß die römische Liturgie im Laufe der Jh.e verändert worden ist, daß manches weggebrochen (etwa das wichtige Element des Fürbittgebets), anderes hinzugekommen ist (so 1014 auf Bitten Kaiser Heinrichs II. das Credo); daß es Umdeutungen gegeben hat; daß sich die – M. zu Recht so wichtige – Ästhetik der Liturgie mit Gewändern, Räumen, Musik gewandelt hat. Mittelpunkt blieb das Bekenntnis zum auferstandenen Christus; die Formen, in denen dieses sich äußerte, wandelten sich mal mehr, mal weniger stark. Vieles davon bekommt M. gar nicht in den Blick, weil er sich ausschließlich auf die Messe konzentriert und auch hier sehr selektiv vorgeht. Der Wortgottesdienst etwa, der für Gregor d. Gr. noch selbstverständlicher und wichtiger Teil der Messe war, fällt beispielsweise in seiner Analyse unter den Tisch. Es hat aber vermutlich wenig Sinn, über die Details des hier ausgebreiteten Bildes von Liturgiegeschichte zu streiten. Es überrascht bei aller Oberflächlichkeit und Fehlerhaftigkeit nicht, mit welcher Sicherheit M. zu sagen weiß, daß die heutige römische Liturgie kein Ort ist, an dem das Christusmysterium gefeiert werden kann.

Ärgerlich ist neben allen Fehlinformationen und Verzeichnungen der Ton, mit dem M. mit der katholischen Kirche abrechnet. Welcher Stil spricht aus folgendem Satz, der offensichtlich bewußt verletzen will: „Studentenrevolten in Deutschland, Frankreich, in den Vereinigten Staaten; der Beginn der chinesischen Kulturrevolution mit Millionen Toten, mit ihrer Bilderstürmerei, der Verwüstung von Tempeln und Kunstschätzen – und das Jahr der Liturgiereform." (74) Es ist zudem ein merkwürdiger Verfechter der katholischen Liturgie, wer Papst Paul VI. mit den Worten „der Reformator selbst" (20) beschimpft und in anderen Zusammenhängen auch schon einmal von der „Lehmann-Kirche" (Die Welt, 21. 12. 2002) redet. Solche und ähnliche Passagen machen die Lektüre des Buches zusätzlich schwer. Sicherlich zeigt sich in dieser Publikation Sehnsucht nach mehr Sakralität, Ehrfurcht, Ästhetik des Glaubens; und durchaus könnte bei sachlicher Argumentation eine sinnvolle und notwendige Diskussion um ein stimmiges Verhältnis von Form und Inhalt angestoßen werden. Dabei geht es zweifellos um drängende Fragen des Glaubenslebens. Hier kann man einige Passagen in M.s Buch als Defizitanzeige heutiger Liturgie lesen. Stil und Qualität seiner Ausführungen sind aber dem Anliegen, das er vertritt, in jeder Weise abträglich.

Erfurt Benedikt Kranemann

Probst, Manfred / **Richter**, Klemens: **Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen.** Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche. – Münster: Aschendorff 2002. 192 S. brosch. € 12,50 ISBN: 3–402–033426–3

In diesem kleinen Buch widmen sich zwei Liturgieprofessoren einem Thema, welches zuletzt vor 20 Jahren in der Diskussion um den tödlich geendeten Exorzismusfall in Klingenberg von namhaften westdeutschen Theologen behandelt wurde. Damals allerdings be-

merkenswerterweise ohne vergleichbare Wortmeldungen von Liturgiewissenschaftlern. Ganz in der Linie ihrer Vorgänger, und in offenkundiger Abgrenzung zur 1999 erschienenen nachkonziliaren Reformfassung des Exorzismus im Rituale Romanum, hoffen die Autoren, „daß ihre Veröffentlichung mit dazu beiträgt, in der katholischen Kirche den Weg von dem aus einem anderen Weltbild stammenden Exorzismus zu einer Liturgie zur Befreiung vom Bösen zu beschreiten, die nicht zuletzt in Verbindung mit der Krankenpastoral allen wirkliche Hilfe sein kann, die sich vom Bösen bedrängt fühlen" (13).

Nach einem einleitenden Klärungsversuch, was denn unter Exorzismus zu verstehen sei (14–17), folgt zuerst ein historischer Rückblick „Zur Geschichte des Exorzismus bis zum Rituale Romanum von 1614" (18–28), dann „Der Große Exorzismus des Rituale Romanum von 1614 und die Ergänzungen Leos XIII von 1925" (29–52) in bestehenden deutschen Übersetzungen übernommen und von den Autoren mit einem eigenen Kommentar versehen; sodann die Geschichte der „Überprüfung des Großen Exorzismus in der katholischen Kirche Deutschlands" (53–74) mit Wiedergabe der Praenotanda zum Liturgie-Entwurf der entsprechenden, aus Theologen und Humanwissenschaftlern zusammengestellten gemischten Kommission der Deutschen Bischofskonferenz von 1983. Es folgt „Der Große Exorzismus des Rituale Romanum von 1999: Exorzismen und einige Bittgottesdienste" (75–138), für den die Autoren eine deutsche Übersetzung des Textes nebst einem Kommentar verfaßt haben. Auf ihre Frage „Wie soll im deutschsprachigen Bereich mit dem Großen Exorzismus umgegangen werden?" (139–147) antworten die Autoren, indem sie „Vorschläge für eine Liturgie zur Befreiung vom Bösen" (148–180) einbringen. Abschließend folgt ein Literaturverzeichnis (181–189).

Dieser Aufbau bringt die eigentliche Argumentationsweise zum Ausdruck: Das neue römische Reformritual läuft der geschichtlichen Liturgieentwicklung zuwider, an seine Stelle müßte eine andere Liturgie gesetzt werden. Somit liegt beachtenswerterweise das Hauptargument der Autoren in nichts geringerem denn der Definition der Liturgie selbst. Und in der Tat wird schon gleich zu Beginn statuiert, daß Exorzismus Liturgie, „Liturgie aber per definitionem ein Dialog zwischen Gott und Mensch" (15, mit Verweis auf das von K. Richter herausgegebene gleichnamige Buch von E. J. Lengeling), und ergo Teufelsbeschwörung „höchst bedenklich" sei. Daß jedoch ein Exorzismus, welcher sich nicht direkt an den Teufel adressiert, eine contradictio in terminis ist, wird von den Autoren zwar mehrmals angedeutet, doch nicht unbedingt bis zur letzten Konsequenz durchdacht; genau so, wie eigentlich nicht ganz klar dargelegt wird, daß beim kirchlichen Exorzismus per definitionem die Ausfahrt dem bösen Geist zwingend befohlen werden muß, da dieser nicht wie Gott gebeten werden darf. Apud auctoritates (vgl. z. B. Catalani, Josephus: *Rituale Romanum* (...), Romae, 1757, Bd 2, 296, IV, ja sogar das neue Exorzismusritual selbst) ist deshalb immer von „imperativen", und nicht, wie bei den Autoren, von „imprekativen" Exorzismen die Rede. Bestimmend ist in der Tat nicht die Frage nach der Erlaubtheit des Adressaten, sondern Absicht und Modus der Anrede. Deshalb kann es ja genuin liturgische Sprachakte geben, welche sich an andere Wesen denn an Gott richten, doch in seinem Namen von kirchlich Beauftragten nach anerkannten Formen vollzogen werden. Teufelsbeschwörung – als direkte Anrede eines zuerst einmal als bezeichnendes Sprachwesen zu verstehenden personifizierten bösen Geistes zu dessen Vertreibung – ist somit keineswegs schon per se unliturgisch oder gar abergläubisch, bzw. magisch oder dualistisch, wie die Autoren es immer wieder andeuten wollen – wiewohl diese Praxis im heutigen Abendland höchst bedenklich ist, und zwar auf Grund eines veränderten Weltbildes, oder besser: eines auch ganzheitlich-körperlichen Daseinsvollzugs (oder noch genauer: einer darin gründenden therapeutischen Kontraproduktivität), was die Autoren sehr richtig bemerkt haben, jedoch vielleicht nicht immer ganz ausreichend argumentiert darzulegen wissen. So gelangt der Leser bisweilen nur ansatzweise zum – jeder profunden Kritik notwendig vorangehenden – wohlwollenden Verständnis dessen, wovon bei Besessenheit, Exorzismus, Teufels- und Dämonenglauben im christlichen Sinne sowohl anthropologisch als auch theologisch in letzter Analyse positiv die Rede ist. Was den Autoren selbstverständlich nicht zum Vorwurf gemacht werden kann, ist doch gerade in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft der religionsanthropologische Ansatz so gut wie unbekannt, ohne den aber das theologische Verständnis der unvergleichbar schwierigen und komplexen Exorzismusproblematik kaum profund zu erbringen ist. Über dem vordergründigen Anstoßnehmen an der imperativen Teufelsanrede läuft man zudem schnell Gefahr, zu übersehen, wo das neue Exorzismusritual gerade in bezug auf die lex orandi eigentlich am fragwürdigsten ist: z. B. bei der Einführung eines in der Liturgietradition beispiellosen Parallelismus zwischen dem teuflischen und dem Heiligen Geist, und dies gerade in einer von den Autoren so hochgeschätzten deprekativen Formel.

Demgegenüber sind die anderen Kritiken, welche man dem Werke gegebenenfalls vorhalten könnte, sekundär: zum Beispiel, daß nur ungenügend berücksichtigt wird, daß von Jesus niemals eigentliche Exorzismen berichtet werden; daß die Unterscheidung zwischen „Kleinen" und „Großen" Exorzismen ungenau problematisiert und zudem auf Epochen rückprojiziert wird, die diese recht rezente Unterscheidung nicht kannten; daß für den vor 1999 allein gültigen Exorzismus das Rituale Romanum 1925 und nicht die letzte Ausgabe von 1952 angeführt wird; oder daß die Übersetzung des neuen Exorzismusrituals manchmal doch recht gewichtige Ungenauigkeiten aufzeigt: Wird in den Praenotanda noch korrekt „imperative Formel" übersetzt, so wird bei den Gebetsformeln selbst, entsprechend dem Sprachgebrauch der Autoren, aber entgegen dem Text des Rituale, plötzlich „imprekative Formel" geschrieben; entgegen Text und Intention des Rituale auch wird die Person, für die gebetet wird, als „krank" bezeichnet. Dabei hätte man sich wünschen können, daß genau diese – anthropologisch korrekte – Gleichsetzung von kakodämonischer Besessenheit und Krankheit eingehender behandelt worden wäre, will doch seit bald 400 Jahren das Exorzismusritual seine Daseinsberechtigung auf eine wissenschaftlich zu erbringende, heute jedoch nicht mehr zu vertretende diesbezügliche Differenzialdiagnose gründen. Exorzismus ist deshalb weniger munus sanctificandi denn kulturhistorisch datierter munus sanandi und als solcher ein liturgischer Sonderfall; und eben an diesem Punkt könnte eine grundlegende Reflexion über das Wesen der Liturgie, ganz im Sinne E. Lengelings, angesetzt werden. Zu bedauern ist auch, daß die Autoren die das neue Exorzismusritual begleitende Notificatio der Ritenkongregation nicht erwähnen. Diese erlaubt in der Tat eine Anfrage beim Apostolischen Stuhl auf Weiterbenutzung des Exorzismusrituals von 1952 – nicht auszudenken, wie die jüngste Kirchengeschichte verlaufen wäre, wenn allen seit dem Vatikanum II erschienenen liturgischen Bücher von Anfang an diese Möglichkeit mitgegeben worden wäre! Spätestens wenn sie in einer knappen Seite (144–145) über „Mögliche Gründe für eine gewandelte Einstellung in Rom" spekulieren, welche die dem deutschen Reformvorschlag von 1983 zuwiderlaufende Neufassung des Exorzismus 1999 ermöglichte, geben sich die Autoren als in die gegenwärtige internationale Exorzismusszene Uneingeweihte zu erkennen. Doch ohne das Wissen um die jahrelangen gezielten Einflußnahmen bestimmter traditionalistisch-charismatischer Exorzismuspropagandisten bei der Ritenkongregation bzw. deren Konsultoren – von gewissen Eigenansichten des damaligen Kongregationspräfekten ganz zu schweigen – muß man in der Tat den Inhalt des neuen Exorzismusrituals als völlig überraschend und unverständlich empfinden, genau so, wie man gewisse charakteristische, von den Autoren nicht weiter kommentierte Neuerungen – wie z. B. Exorzismus für besessene „Christuserleuchtete", jedoch nicht mehr für Verhexte – dann nur schwer einzuordnen vermag.

Nach allen Vorbehalten, welche sie gegenüber dem klassischen Dämonenglauben vorgebracht haben, wirkt es dann jedoch höchst erstaunlich, daß die Autoren in ihren Vorschlägen für eine nicht-exorzistische Befreiungsliturgie dennoch den Teufel und die Dämonen explizit erwähnen. Wäre es etwa aus pastoralpsychologischen Gründen nicht geradezu geboten gewesen, sich die Unbestimmtheit des deutschen „Bösen" zunutze zu machen und zumindest die Möglichkeit von nicht-dämonologischen Gebetstexten anzubieten? Stellen „Segnungen gegen" (153) und „nur Exorzismus-Gebete" (167), welche dann aber doch eigentlich gar keine sind, eine echte Alternativliturgie zum vorher so bemängelten römischen Exorzismus dar?

Aus diesen Kritiken heraus wird deutlich, daß die Autoren ihr im Untertitel angekündigtes Ziel voll erreicht haben: die notwendige Diskussion über dieses Thema anzuregen. Notwendig wird diese Diskussion nicht nur durch die von Liturgiam Authenticam gebotene wortgetreue Herausgabe des römischen Exorzismusrituals in die jeweiligen Landessprachen – wiewohl gerade das Verstehen unbekannter Sprachen immer noch als Grund gilt, um in den Genuß eben dieses Ritus zu kommen – sondern auch angesichts der steigenden Nachfrage an Heilungsriten seitens der heutigen Menschen. Ansonsten nur schwer zugängliche Informationen und Beiträge liefert das Buch u. a. durch seine differenzierte Darstellung der neuzeitlichen Exorzismuskunst – mit Spannung erwarten wir die angekündigten Resultate von Manfred Probsts Recherchen zu dieser exorzistischen Schlüsselperiode –, sowie der betreffenden liturgischen Texte auf Deutsch. Theologen, und insbesondere Liturgiewissenschaftlern, die

diese Texte erfahrungsgemäß allzu oft nicht kennen, aber auch allen kultur- und therapiewissenschaftlich interessierten Personen ist dieses Buch als erste Einführung in diese wichtige Problematik deshalb nur wärmstens zu empfehlen.

Luzern Patrick Dondelinger

Moraltheologie

Hogan, Linda: **Confronting the Truth.** Conscience in the Catholic Tradition. – New York: Paulist Press 2000. V, 225 S., brosch. US-$ 17,95 ISBN: 0–8091–3981–2

Während zu Beginn der neunziger Jahre im deutschsprachigen Raum eine ganze Reihe von Monographien zur Gewissensthematik erschienen sind (vgl. die Literaturhinweise von Konrad Hilpert im LThK 4 ^{3}[1995], 626), ist danach das Interesse daran wieder abgeebbt. Deshalb greift man mit Interesse zur Arbeit von Linda Hogan, die 2000 in dem für die Moraltheologie einschlägig bekannten Verlag Paulist Press erschienen ist (dort wird u. a. die international renommierte Reihe „Readings in Moral Theology" herausgegeben). Das Buch wurde 2001 auch in Großbritannien verlegt. Die Vf.in nennt als Ziel ihrer Arbeit, die Theologie des Gewissens auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Probleme der Moraltheologie zu entfalten. Dabei sieht sie als Hauptproblem die Spannung an, daß zum einen dem Gewissen immer zu folgen sei, zum anderen die Erwartung des Lehramtes, daß Gewissensurteile immer in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche stehen. Als zentralen Diskussionspunkt hebt sie hervor, daß die Widersprüche zwischen der Autorität des Gewissens und der kirchlichen Lehre eine unvermeidliche Konsequenz des Versäumnisses der Kirche sind, sich mit den Mehrdeutigkeiten ihres eigenen Verständnisses vom Gewissen auseinanderzusetzen. Dies gilt für die gesamte Geschichte der Moraltheologie, in der immer wieder die Aspekte des Gewissensverständnisses Geltung erhielten und vorrangig betont wurden, die ins eigene moraltheologische Konzept am besten zu integrieren waren. Deshalb sei es notwendig, die viele Stränge umfassende Geschichte des Gewissensbegriffs darzustellen und eine monokausale Betrachtungsweise abzuwehren. Dabei wird man an den gegensätzlichen Beurteilungen in der Geschichte der Moraltheologie nicht vorbeigehen können.

Das Buch ist nach der Einleitung (The Problem of Conscience) in sechs Kap. gegliedert: Kap. 1: Mapping the Moral Landscape: The Role of Conscience in the Contemporary Church (9–35); Kap. 2: „The Law Written on Our Hearts": Conscience in Greek, Jewish and Early Christian Thought (36–63); Kap. 3: „Discerning Moral Principles": Conscience from the Medievalists to the Manualists (64–99); Kap. 4: Conflicting Paradigms: Conscience and the Renewal of Vatican II (100–126); Kap. 5: Toward a Personalist Theology of Conscience (127–164); Kap. 6: Living with Contradictions: Disagreement and Dialogue in the Church (165–190); Anmerkungen, Literaturverzeichnis und ein Sach- und Personenregister (191–225) beschließen den Bd.

Aus dem Inhaltsverzeichnis wird bereits ersichtlich, wie die Vf.in die aus ihrer Sicht zentralen Problempunkte des Gewissensverständnisses zu erhellen versucht: breite Darstellung des historischen Befunds, Analyse der Texte des II. Vatikanischen Konzils, Paradigmenwechsel innerhalb der Moraltheologie hin zu einem mehr personal geprägten Gewissensverständnis und – als Ergebnis – Dialog und Dissens in der Kirche in eine neue Beziehung zu bringen.

Im ersten Kap. wird das Feld abgesteckt, auf dem das Gewissen handelt. Gewissensurteile und -entscheidungen sind Ausdruck des Subjektbewußtseins der Person. In ihnen zeigt sich die wahre Wertschätzung der Person für das Gute in einer gegebenen Situation (12). Für den katholischen Kontext gibt es verschiedene Formen, um Gewissen zu bilden. Eine davon ist die lehramtliche Verkündigung, wie sie sich in vergangenen und gegenwärtigen Äußerungen des Lehramtes widerspiegelt. Dabei bezieht sich die Vf.in in ihrer Arbeit nur auf universalkirchliche Texte. Anhand der Enzyklika „Veritatis Splendor" (VS) von 1993 weist sie darauf hin, daß die gegenwärtige „ethische" Situation von seiten des Lehramtes eher negativ bewertet wird (17). Nach der Auseinandersetzung mit den dort vorgebrachten Argumenten (17–28) wird die Gewissenslehre von VS dargestellt. Die Diskussion darüber wird anhand von zwei unterschiedlichen Ansätzen (John Finnis und Lisa Sowle Cahill) vermittelt (28–33). Als Konsequenz aus diesem ersten Überblick wird festgehalten, daß das Gewissen – historisch gesehen – immer in der Spannung zwischen Gesetz und Freiheit gesehen wurde, und daß das Gewissensverständnis in zahlreiche Debatten der gegenwärtigen Moraltheologie involviert ist.

Im zweiten Kap. wird eine Zusammenfassung der zentralen Inhalte in der hellenistischen, jüdischen und frühchristlichen Literatur gegeben (36–55). Im Blick auf die patristische Tradition, bei der Augustinus nur sehr knapp behandelt wird, wird die Aufnahme der jüdischen Tradition herausgestellt, die die Metapher „Herz" als Äquivalent dessen herausstellt, was in der hellenistischen Umwelt und bei Paulus als Gewissen (syneidesis) formuliert wird. In der Patristik wird v. a. auf das Gewissensurteil über vergangene Handlungen abgehoben (z. B. Johannes Chrysostomus) (56). Bei Origenes ist ein frühes Zeugnis dafür zu finden, daß das Gewissen eine zweifache Rolle hat, Richter und Leiter, Führer („guide") zu sein (57). Insofern wurde das Gewissen mehr und mehr zu einer Gelegenheit, das göttliche Gericht und die göttliche Führung zu reflektieren. Hogan kommt auf den Abschreibefehler im Hieronymuskommentar zum Buch Ezechiel zu sprechen (aus syneidesis wird synderesis), und geht dann auf die Tradition der Bußbücher ein, die mit der Unterscheidung der Schwere der Sünden auch einen Beitrag zum Gewissensverständnis lieferten (59–61). Als Ergebnis dieses Teils hält Hogan fest: das Gewissenskonzept ist nichts spezifisch Christliches. Es kommt in der sie umgebenden Umwelt vor. Christlich ist, daß im Gewissen göttliches Gesetz und sittliches Urteil des Menschen zusammenkommen (62–63).

Aus der folgenden Periode, die sich mit der Zeit des frühen Mittelalters bis hin zu den Handbüchern der Moraltheologie zu Beginn des 20. Jh.s beschäftigt, wird eingehender als im deutschen Sprachraum üblich, auf Philipp den Kanzler (gest. 1236 in Paris) eingegangen (67–72). So zeigen Philipps Fragen, daß das Gewissen notwendigerweise emotionale und intellektuelle Aspekte der Person umfaßt. Er hält daran fest, daß das Urgewissen nicht verlorengehen kann. Philipp, so resümiert Hogan, repräsentiert eine wichtige Etappe in der Entwicklung des Gewissens, das beides synderesis und conscientia enthält (70). Nach Bonaventura, Albert dem Großen und Petrus Abaelardus wendet sich die Arbeit Thomas von Aquin zu (75–85). Thomas gelingt es – anders als Philipp – eine direkte Beziehung zwischen synderesis und conscientia herzustellen, in dem die conscientia nichts anderes ist als die Anwendung der ersten Prinzipien auf die konkrete Situation (77). Die Autorität des Gewissens und das irrende Gewissen bei Thomas werden näher skizziert. Aus der folgenden Geschichte werden der Nominalismus, Martin Luther, die Tradition der Kasuistik, die Moralsysteme und die Handbuchtradition des 19. und frühen 20. Jh.s behandelt (85–98). Der Wandel im Gewissensverständnis durch die Geschichte hin wird deutlich. Dies zeigt sich bereits in der Entwicklung von Augustinus zu Thomas von Aquin (99).

Das vierte Kap. wendet sich zuerst ethischen Herausforderungen vor dem II. Vatikanischen Konzil zu. Hier werden genannt: das Bewußtwerden und Bewußtsein um die Geschichtlichkeit der Theologie (103–104); der wachsende Widerstand gegen den Neothomismus (104–105) und die Debatte um die Situationsethik (105–107). Die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils bilden eine neue Sichtweise im Verständnis der Moraltheologie. So wird das Gewissen stärker biblisch begründet und personaler ausgerichtet (107). Hogan stellt dann zu Recht fest, daß manche Gegensätze, die in den Texten des II. Vatikanischen Konzils enthalten sind, die Geschichte des Gewissensverständnisses von Anfang an begleiten: Gewissen und Gesetz; Gewissensurteil aus Einsicht oder Gehorsam? Das irrende Gewissen und die Rolle des Lehramtes (110–115). Die Krise um „Humanae Vitae" (1968) ist von daher eine Folge der durch das II. Vatikanum nicht gelösten Spannungen.

Die Vf.in entwirft dann eine personale Sichtweise der Moraltheologie (118–126), die sie auf eine personale Sicht des Gewissens im 5. Kap. ausdehnt (127–164). Als zentrale Stichworte seien hier genannt: die Einstellung der Person zu Gut und Böse (optio fundamentalis); die innere Dynamik des Gewissens, die geprägt ist durch Verstand, Intuition, Gefühl und Vorstellungskraft; Gewissen und Unterscheidung der Geister wie moralisches Gelingen gehören zur Selbstannahme, die für das sittliche Handeln notwendig ist. Das Kap. schließt ab mit Hinweisen auf die Sünde. In diesem Kap. bezieht sich die Vf.in u. a. auf Karl Rahner, Bernhard Häring und Josef Fuchs (165–190). Im abschließenden 6. Kap. (165–190) wird noch einmal die Spannung aufgenommen, die den Gewissensbegriff von Anfang an prägt: das Leben mit Gegensätzen, das sich in Meinungsverschiedenheiten aber auch im Dialog in der Kirche ausdrückt.

Die relativ ausführliche inhaltliche Darstellung soll auf den Materialreichtum der Arbeit hinweisen, die anhand des Gewissensverständnisses einen guten Einblick in die Geschichte der Moraltheologie gibt. Das gilt besonders für die Patristik und das Mittelalter. Auch gibt es gute Gründe, die Gewissensthematik auf das Gewissensurteil hin zu fokussieren und zu zeigen, wie Probleme, die heute damit verbunden sind, z. B. – „objektives Gesetz – subjektives Gewissen" –, bereits ihre Wurzel in der Geschichte des Gewissensbegriffs haben. Insofern löst die Arbeit den Anspruch des Titels „Confronting the Truth" – wohl etwas nachempfunden der Enzyklika VS, die als einen Hauptpunkt „Gewissen und Wahrheit" (Nr. 54–64) hat – gerade unter dem geschichtlichen Gesichtspunkt voll ein.

Zwei Hinweise sollen weniger als Kritik denn als Hilfe zur besseren Einordnung des Buches dienen. Es überrascht nicht, daß bei der Fülle des theologiegeschichtlichen Materials philosophische, humanwissenschaftliche aber auch spirituelle Aspekte nur sehr knapp angesprochen werden. Die Diskussionen, die im deutschsprachigen Raum im Zusammenhang mit der Gewissensthematik diskutiert werden, finden keinen Widerhall. Zu denken wäre hier z. B. an Jean Pierre Wils Beitrag „Das Gewissen nach seinem Ende" oder Josef Römelts Diagnose „Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen" wie auch Klaus Demmers Überlegungen (zuletzt in: „Fundamentale Theologie des Ethischen"), die – mit unterschiedlichen Akzenten – über Chancen und Grenzen des Gewissens angesichts zunehmender ethischer Herausforderungen in einer pluralistischen

Gesellschaft reflektieren. Dies soll aber die Leistung des Beitrags von H. – gerade in ihrer geschichtlichen Konzentration – nicht schmälern.

Regensburg Herbert Schlögel

Pastoraltheologie

Lämmermann, Godwin: **Einleitung in die Praktische Theologie.** Handlungstheorien und Handlungsfelder. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2001. 287 S., kt € 20,40 ISBN: 3–17–015275–0

Die vorliegende „Einleitung" des evangelischen Religionsdidaktikers an der Univ. Augsburg beansprucht weder eine Gesamtdarstellung noch ein Kompendium der Praktischen Theologie zu sein, sondern eine fragmentarische und exemplarische Darstellung, die neben einer „elementarisierenden Einleitung" in kirchliche und soziale Handlungsfelder den programmatischen Anspruch erhebt, eine „bildungstheologische Fundierung der Praktischen Theologie" (9) zu bieten. Freilich in einer „subjektiven" Art, weil die „Verabreichung objektiver Informationen" nicht nur eine Fiktion, sondern „eine Gewalttat" am eigenen Denken und am fremden Leser seien (8), obgleich der Vf. später durchaus objektive Informationen verabreicht und sehr wohl auf die empirische „Objektivität" in den Sozialwissenschaften pocht (41).

Einleitend definiert der Vf. die Praktische Theologie, einem in den 70er Jahren anhebenden *mainstream* folgend, als „kritisch-empirische Handlungswissenschaft" (35), die einerseits einen starken Bezug zu den Human- und Sozialwissenschaften pflegt und zum anderen von der Kritischen Theorie her das Moment der Ideologiekritik übernimmt, die „so etwas wie das methodische Zentrum und die methodische Umsetzung für eine bildungstheologisch verantwortete Praktische Theologie" darstellt (41). Deren Implikationen laufen auf eine negative Geschichtstheologie hinaus, derzufolge die „Geschichte nicht positiv im Sinn der Heilsgeschichte als unmittelbare Selbstdurchsetzung Gottes in der Wirklichkeit" zu begreifen ist, sondern im Gegenteil in der Negativität der Wirklichkeit der „Fortschritt auf das Reich Gottes hin" zu suchen ist, wobei Konkretionen dieses Fortschritts „der Zuwachs an freier Subjektivität und an sozialer Gerechtigkeit" sind (55). Nun sind freie Subjektivität und soziale Gerechtigkeit zweifelsohne auch für Christen begrüßenswerte Ziele, doch ist damit das Reich Gottes theologisch gewiß unterbestimmt, wenn man etwa die biblische Bestimmung von Umkehr und Glaube an das Evangelium heranzieht.

Unter diesen Vorgaben strukturiert der Vf. die vielfältigen in der Praktischen Theologie zu reflektierenden Handlungsfelder durch fünf formale Grundfunktionen, denen er mit Überschneidungen die verschiedenen materialen Felder locker zuordnet. Es sind dies: (1) Bildung, (2) Kommunikation, (3) Organisation und Leitung, (4) Beratung und (5) Hilfe. So ordnet er der ersten Funktion Katechetik und Religionspädagogik zu, aber auch die Homiletik, die ihrerseits ebenso wie die Liturgik der ersten Grundfunktion der „Bildung" zugehört. Unter der Kategorie „Organisation" kommen Kybernetik und Gemeindeaufbau zum Tragen, während „Beratung" die Seelsorge (Poimenik) und „Hilfe" die Diakonie abdecken soll. Daß „Bildung" an erster Stelle genannt wird, ist dabei nicht zufällig, sondern programmatisch, weil diese Grundfunktion schöpfungstheologisch (Gottebenbildlichkeit), rechtfertigungstheologisch und mystisch („Einbildung") begründet, im Anschluß an K. E. Nipkow die thematische Mitte und praktisch-theologische Leitkategorie bildet und Übersetzung dessen sein soll, was in traditioneller Terminologie „Erneuerung oder Bekehrung" genannt wird (109). Man wird dem Vf. leicht zustimmen können, daß der Kirche im Bildungsbereich „angesichts von Wertverwirrtheit und Sinnerosion in unserer Gesellschaft und angesichts der Perspektivlosigkeit vieler Menschen und ihrer Unfähigkeit, die eigene Freiheit und Subjektivität gestaltend zu entwerfen" (74), eine besondere Verantwortung zukommt, z. B. durch einen pädagogisch und theologisch exzellenten Religionsunterricht oder exemplarisch durch christliche Schulen. Doch folgt daraus schon, daß dem Bildungsthema, sicher ein „Megathema" unserer Zeit, auch der praktisch-theologische Primat zukommt? Angesichts des theoretischen Aufwands, den der Vf. bei der Bestimmung der einzelnen Grundfunktionen treibt, z. B. bei der Diskussion des Bildungsbegriffs (74–113), ist es erstaunlich, daß er die fünf Grundfunktionen sehr genügsam nur „im Sinn einer ‚vorwissenschaftlichen', auf unmittelbare Plausibilität beruhenden Übereinkunft" (27) unterscheidet, ohne indes ihre theologische Begründung und Kohärenz weiter zu entfalten. Überdies ist die Terminologie der Grundfunktionen so allgemein, daß sie sehr plausibel auch die Handlungsfelder einer Gewerkschaft strukturieren könnte.

Die fünf Grundfunktionen werden in den folgenden Kap.n zunächst erläutert und dann exemplarisch an praktisch-theologischen Handlungsfeldern durchexerziert: die Bildung an der evangelischen Religionsdidaktik, die Kommunikation vornehmlich an Kasualien (Taufe, Konfirmation), Leitung und Organisation an Amt und Laienkompetenz, Beratung und Hilfe an Diakonie und Trauerfall. Dabei gelingen dem Vf. immer wieder hervorragende Zusammenfassungen, etwa zum Bildungsbegriff allgemein oder zur „Troika genuin evangelischer Bildungsdenker", Luther, Comenius und Schleiermacher (93). Manche Unterkapitel sind kleine Kabinettstücke dichter Darstellung, etwa das religionspsychologische Kap. (228–245), das dem psychoanalytischen Denken nicht zuletzt deshalb einen Vorrang einräumt, weil der Vf. Psychoanalyse und Bildungstheologie, als „strukturverwandt" (225) ansieht, da sie die selbstbestimmte Subjektivität förderten. Manchmal schlägt der Vf. Schlachten der jüngeren Vergangenheit nochmals, wenn er beispielsweise die „wissenschaftliche Praktische Theologie" gegen die „pfarrerzentrierte Pastoraltheologie" ausspielt (197), ohne die neueren Entwicklungen hinreichend einzubeziehen. Dem Stand der 70er Jahre sind auch Darstellung und Literatur zu den Kirchlichen Basisgemeinden verhaftet, die sich keineswegs als „Alternative zur kirchlichen Institution" verstehen (205), sondern als neue Gemeinschaftsform im Rahmen derselben. Was das reformatorische Pfarrerwahlrecht angeht, hat es nicht nur hehre theologische Gründe, sondern stellt auch pragmatisch eine Anwendung des mittelalterlichen „Kommunalismus" auf die Kirche dar (179f).

Insgesamt ist das Buch die konzise Synthese eines durchaus imponierenden Ansatzes Praktischer Theologie, dessen Konzeption und Durchführung jedoch nicht nur viele Fragen aufwirft, sondern v. a. theologisch unterbestimmt erscheint. Formal zeigt sich dies etwa darin, daß der Vf. fast ängstlich bemüht ist, eine theologische „Sondersemantik" zu vermeiden (137), sich aber zugleich den sozialwissenschaftlichen Sondersemantiken anvertraut und diese dann theologisch nachbuchstabiert. Material zeigt sich die theologische Unterbestimmung exemplarisch im Vorschlag, die Konfirmation als „Einsegnung in Subjekthaftigkeit" zu begreifen (164) oder im letzten Satz des Buches, der als letztes Wort im Trauerfall den Trost bereithält: „Die Einsicht in das Totsein und -bleiben der Toten befreit zur Lebensbejahung." (256).

Frankfurt am Main Michael Sievernich

Schlögel, Herbert: **Profi und Profil.** Zum Ethos pastoraler Berufe. – Regensburg: Pustet 2000. 127 S., kt € 12,90 ISBN: 3–7917–1727–8

Aus akademischen wie spirituellen Ressourcen schöpfend, hat der Vf. eine kleine Standesethik vorwiegend für hauptamtlich in der Pastoral Tätige skizziert: Moraltheologische Reflexionen, die auch eine Diskussionslinie der US-amerikanischen Gegenwartstheologie aufnehmen, verbinden sich homogen mit Überlegungen aus der zeitgenössischen Homiletik (an denen der Vf. als Mitglied des Dominikanerordens und als in dessen Institut für Pastoralhomiletik Tätiger direkt beteiligt ist). Gerade durch letztere wird es ihm unschwer möglich, die geistliche Dimension als integrales Konstituens pastoraler Professionalität zur Geltung zu bringen. Daß kurz nach Erscheinen der Schrift im Gange der Pädophilie-Vorwürfe gegen Priester zunächst in den USA und dann auch in Deutschland grundsätzliche Debatten über das Ethos pastoraler Berufe und die Eignungsprofile der Bewerber in Gang kamen (und streckenweise eine irritierende Hilflosigkeit auf der Ebene der Verantwortlichen zu Tage förderten), dokumentiert die Aktualität und Notwendigkeit der Fragestellung, der sich der Vf. gewidmet hat.

S. spannt den Horizont seiner Überlegungen zunächst ganz weit, um dann Schritt um Schritt durch Eingrenzungen auf die – buchstäblich lokalen – Konkretionsebenen pastoraler Professionalität und Profilbildung zu gelangen. So skizziert er in Kap. I „Streiflichter" unter eingeführten Leitmotiven wie „Globalisierung", „Individualisierung" und „Pluralisierung" eine kleine soziologische Situationsdiagnose, der die spezifisch theologischen Befunde einer Abschwächung theistischen Gottesglaubens und einer Depotenzierung kirchlicher Plausibilität und Verbindlichkeit eingeschrieben werden (13–22).

Dem folgt unter dem Titel „Theologischer Rahmen" im Kap. II eine Reflexion – vielleicht besser: Meditation – des in der Regel so selbstverständlich wie ungeklärt gebrauchten Berufungsbegriffs, die diesen dadurch prägnant macht, daß sie das aus ihm abgeleitete berufliche Tätigsein in der Kirche über die Bundesthematik und den Gedanken der Gottebenbildlichkeit ausbuchstabiert: Pastoral als Mitwirken am Gottesbund und als Handeln, das sich unter das Richtmaß der Würde gestellt weiß, die jedem Menschen dadurch zugesprochen ist, daß er sich als nach Gottes Bild geschaffen glauben darf (23–39).

Das sachliche Zentrum des Buches bildet das Kap. III „Haltungen", in dem unter dem Vorzeichen eines sowohl biblisch als auch theologiegeschichtlich kurz umschriebenen Tugendbegriffs (der sich im wesentlichen auf Thomas

von Aquin stützt) in fünffacher Ausdifferenzierung ein normativ verstandener Habitus kirchlicher Berufsausübung entwickelt wird, der die Kompetenz und Authentizität (vgl. dazu eigens 48–54) der RollenträgerInnen verbürgt: Dazu rechnet der Vf. (a) Frustrationsfähigkeit, die sich gleichermaßen aus realistischer Situationsanalyse wie angemessener Selbsteinschätzung speist; (b) Transparenz, die in den altmodischen Tugenden der Bescheidenheit und Demut gründet und ohne die ein adäquates Konfliktmanagement nicht denkbar ist; (c) Frömmigkeit nennt er als Dimension dieses Habitus und bestimmt diese dabei als ein integrales Netzwerk aus geistlichem Leben inklusive sozialer Sensibilität, Gewissensbildung und -erforschung, Umkehr, Buße – Beichte und Versöhnung, und immer wieder wird die Haltung heruntergebrochen auf konkrete Handlungsmaximen, so etwa, wenn S. unter Umkehr des Handelns auch die Arbeit, zumal deren ungeliebte Teile versteht (85); als weiteren Zug hat der Vf. in seine Profilskizze pastoraler Professionalität auch (d) die Keuschheit aufgenommen, die pastoral Handelnden die unabdingbare Balance zwischen Nähe und Distanz im Verhältnis zu ihrem jeweiligen Gegenüber ermöglicht; den Abschluß der Haltungen bildet (e) die Verläßlichkeit, die ja nichts anderes tut, als im Maß des Menschlichen Gottes Bundestreue zu spiegeln, und die gerade in Gestalt ihrer Konkretionen als Gerechtigkeit und Klugheit zum Medium außersprachlicher Verkündigung wird (54–105).

Im abschließenden Kap. IV „Verortungen" transponiert S. die vorausgehend ausgefalteten Haltungen auf basale Vollzugsfelder pastoralen Handelns, nämlich „Pfarrei und Gemeinde", „Krankenhaus" und – ja, auch das – „Kirchliche Verwaltung" (106–120).

Wenn der Vf. im Schlußwort nochmals explizit darauf zu sprechen kommt, daß er sich bei seinen Überlegungen vom thomanischen Begriff des habitus hat leiten lassen, für den charakteristisch sei, die Ausprägbarkeit sittlicher Einstellungen aus dem geschöpflichen Verfaßtsein mit der Bereitschaft, gnadenhaft Geschenktes in einem gelebten Leben zur Geltung kommen zu lassen, nahtlos zu verbinden (121), dann gibt er zu erkennen, daß er sich pastorale Professionalität nur im Horizont gelungener Subjektwerdung vorstellen kann – und das ist eine höchst fällige Provokation im Blick auf manche Üblichkeiten bei der mittlerweile bereits rein quantitativ prekär gewordenen Rekrutierung kirchlicher RollenträgerInnen.

Münster Klaus Müller

Sozialethik

Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 43), hg. v. Karl Gabriel. – Münster: Regensberg 2002. 320 S., € 33,00 ISBN: 3–7923–0752–9

Aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster errichteten Instituts für Christliche Sozialwissenschaften im Jahr 2001 hat eine Fachtagung unter dem Thema ‚Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten' stattgefunden in der Absicht, das augenblickliche Selbstverständnis des Faches zu erheben und dessen Gestaltungsmöglichkeiten in einer pluralen Gesellschaft zu beschreiben. Der 43. Bd des Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften dokumentiert die Tagung, bei der sieben HauptreferentInnen ihre Thesen zu der jeweils von ihnen vertretenen Konzeption von Sozialethik vorgetragen haben, die von je zwei KorreferentInnen kommentiert wurden.

Schon die Titel der Referate spiegeln wider, daß sich die Sozialethik nicht mehr als katholische Milieubetreuungswissenschaft versteht, sondern um ihre theoretische Grundlegung und die Form der Anwendung in einer pluralen Gesellschaft ringt. Allen Ansätzen gemeinsam ist die Überzeugung, daß das Paradigma „mit einer für ‚alle Menschen guten Willens' rational einsehbaren, kontextunabhängigen und übergeschichtlichen Wesensordnung des Sozialen auftreten zu können, heute endgültig verabschiedet ist" (Gabriel, Vorwort 8). Basierend auf dem Bekenntnis zu einer pluralen Demokratie mit freier Meinungsbildung, in der sich die Überzeugungen in deliberativen Prozessen bilden, ringen die Ansätze nach einer plausiblen Begründung von Sozialethik in diesem Kontext im Wissen darum, daß die Zeiten längst vorbei sind, „da eine Christliche Sozialethik lediglich als Hermeneutik kirchenoffizieller Lehr- und Mahnschreiben auftreten konnte" (Höhn, 261). Seit der Verlust eines geschlossenen katholischen Milieus die Notwendigkeit des Redens auch vor Nicht-Katholiken und Nicht-Christen generiert hat, suchen die VertreterInnen der Sozialethik in unterschiedlichen Zugangsweisen nach der Selbstbestimmung des Faches.

Ein kurzer Abriß der Hauptreferate mag dies verdeutlichen:

Der Mainzer Sozialethiker *Arno Anzenbacher* plädiert in seinem Beitrag ‚Sozialethik als Naturrechtsethik' (14–32) für eine Kombination des klassischen – nicht neuscholastischen – Naturrechts im Sinne von Aristoteles, Thomas und Hegel mit den universalistisch angelegten Entwürfen von Locke, Rousseau, Kant und Rawls. Ihm geht es darum, auf der Basis eines christlichen Vorverständnisses, das eine genuine Sicht des Menschen und seiner Bestimmung zu liefern vermag, „eine Konzeption des Guten als Gemeinwohl, konkrete Freiheit und gutes Leben" (29) zu entfalten.

Die Bamberger Fachvertreterin *Marianne Heimbach-Steins* entwirft ihre Sozialethik als kontextuelle theologische Ethik und weist darauf hin, daß die Disziplin sowohl die Frage nach Gerechtigkeit als auch nach gutem Leben, also lebenskontextueller materialer Füllungen, zu stellen hat. Sozialethik habe darauf zu achten, „dass alle sittliche Erfahrung im Rahmen von Gesellschaften gewonnen und gedeutet wird, in denen bestimmte geschichtlich gewachsene, in Macht- und Ohnmachtstrukturen verfestigte, sittlich nicht neutrale Geschlechterverhältnisse herrschen" (52).

Angelehnt an systemtheoretische Entwürfe begreift *Michael Schramm* (Stuttgart) Sozialethik als theologische Systemethik. Ausgehend von dem Fakt einer ausdifferenzierten pluralen Gesellschaft plädiert er für eine klare Trennung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen, eben weil die Implementierung von Normen aufgrund einer je spezifischen „Vielzahl von ökonomischen, juristischen und organisatorischen Bedingungen" (110) einer ganz eigenen Anstrengung bedarf. Theologisch-ethische Begründungsmuster sind s. E. nicht unmittelbar dazu geeignet, in akzeptierte Normen umgesetzt zu werden.

Der in Frankfurt / St. Georgen lehrende Jesuit *Friedhelm Hengsbach* entwirft christliche Gesellschaftsethik als normative Handlungstheorie. Individuelle Subjekte und in freiwilligen Assoziationen, etwa den sozialen Bewegungen, zusammengeschlossene kollektive Akteure haben aus dem Horizont des Glaubens den *moral point of view* einzubringen, nämlich die moralische Perspektive von einem unparteilichen Standpunkt aus. Seine „gesellschaftsethische Reflexion [kreist v. a.] um die Subjekte der Glaubenspraxis" (165).

Für den Augsburger Lehrstuhlinhaber *Thomas Hausmanninger* ist Sozialethik dagegen in erster Linie Strukturenethik. Er rechnet zu ihrem Gegenstandsfeld „alle transpersonalen, aus lebensweltlichen und medialen Interaktionen sowie systemischen Prozessen hervorgehenden Strukturen" (196). Den Versuch der Begründung einer material gefüllten Ethik hält er in einer Zeit der Entsubstantialisierung der Vernunft für notwendig kontingent und somit wenig hilfreich. Statt dessen sind für ihn solche Normen und Handlungsregeln zu rechtfertigen, die, aus dem „nichtwidersprüchlichen Selbstvollzug vernünftiger Freiheit" (189) entstanden, Zustimmungsfähigkeit beanspruchen können.

Dietmar Mieth (Tübingen) will Sozialethik als hermeneutische Ethik verstanden wissen und spricht sich gegen eine bereichsspezifische Aufteilung der Zuständigkeiten zwischen Moraltheologie und Sozialethik aus, da man jede ethische Problematik sowohl individualethisch als auch sozialethisch auffassen könne (219). Er entwickelt in fünf Schritten seine sog. „konduktive Methode" (vgl. 227), mit der er sowohl der Begründungs- als auch der Implementierungsproblematik Rechnung tragen möchte.

Der an der Univ. Köln dozierende *Hans-Joachim Höhn* stellt bei der Suche nach dem Spezifikum des Faches fest, daß die Christliche Sozialethik nichts Eigenes anzubieten hat, „was auf den Reflexionsstufen der Sozialanalyse, Normenbegründung und -operationalisierung für die anderen [Wissenschaften] von Belang ist" (263). Aus diesem Grund schlägt er vor, das Proprium des Faches in einem genuin christlichen Zeitverständnis zu sehen, das den kinetischen Imperativ der Neuzeit zu unterbrechen vermag und der sozialethischen Gesellschaftsanalyse „qua Zeitdiagnose größere Tiefenschärfe" (265) vermitteln kann.

Gewiß hat sich jede/r FachvertreterIn Gedanken über das Konzept gemacht, begründet es entsprechend und argumentiert für ihre / seine Sicht des Faches. Beim Lesen jedes dieser Beiträge ist man daher unwillkürlich geneigt zuzugestehen, daß die jeweils angesprochenen – von den Autoren unterschiedlich gewichteten – Aspekte von Bedeutung für eine Christliche Sozialethik sind. Liest man anschließend die je zwei Erwiderungen zu den Beiträgen, die stets auch deren Desiderate beleuchten, erscheinen jedoch auch die Argumente der Gegenrede plausibel.

Der Grund hierfür liegt in der Komplexität der ausdifferenzierten Gesellschaft. Sie führt dazu, daß jeder wie immer geartete Versuch, sie in normativer Absicht zu betrachten, zu analysieren und Lösungen anzudenken, nicht umfassend genug gestaltet werden kann, um dieser Komplexität gerecht zu werden. Daher haben unterschiedliche Zugangsweisen, Sozialethik zu begreifen und zu betreiben, ihre Berechtigung – sofern diese einem zeitgemäßen Wissenschaftsstandard, der moralphilosophisch gründlich fundiert und empirisch abgesichert argumentiert, entsprechen.

Der Bd spiegelt das Bemühen, die unterschiedlichen Problemlagen einer als gerecht angedachten Gesellschaft aus der Sicht der Christlichen Sozialethik anzugehen. Zweifellos ist das Bemühen um eine tragfähige normative Basis der Begründung ebenso bedeutsam für das Fach wie Bemühungen um eine Implementierung der Vorstellungen von einer gerechten Gesellschaft. Auch das Ringen um ein *specificum christianum* kann als Notwendigkeit des Faches in pluraler Gesellschaft betrachtet werden.

Das Jahrbuch gewährt eher einen Einblick in die Denkwerkstätten der deutschsprachigen SozialethikerInnen denn in eine geschlossene Theorie „katholischer Soziallehre". Es ist daher gut geeignet, sich in kompakter Form einen Überblick über den Diskussionsstand des theologischen Faches Sozialethik zu verschaffen.

Bonn Hans-Gerd Angel

Philosophie / Philosophiegeschichte

Anders, Günther: **Über Heidegger,** hg. v. Gerhard Oberschlick in Verbindung mit Werner Reimann als Übersetzer, mit einem Nachwort von Dieter Thomä. – München: Beck 2001. 488 S., Ln € 34,90 ISBN: 3–406–48259–7

Aus der unübersehbaren Fülle der Forschungsliteratur zu Martin Heideggers Philosophie ragen die Werke heraus, die kritische Auseinandersetzungen, Stellungnahmen und Annotationen von Heideggers berühmt gewordenen Schülern, philosophischen Freunden und Opponenten enthalten – man denke hierbei nur an Karl Löwith[1], Hans-Georg Gadamer[2] oder Karl Jaspers[3]! Das vorliegende Buch des Kulturphilosophen und kritischen Zeitdiagnostikers Günther Anders ist zweifelsohne der neueste Beitrag, der unter diese Form der Heidegger-Literatur zu rubrizieren ist.

A. war alles andere als ein akademischer Philosoph, der sich um eine historisch und philologisch präzise Interpretation der klassischen Autoren der Philosophiegeschichte bemüht; vielmehr hat er sich selbst als einen „Gelegenheitsphilosophen" verstanden, der dann philosophiert, wenn ihm die aktuelle und unmittelbare Situation die Gelegenheit dazu bietet. So wird auch der Leser in diesem umfangreichen Bd vergeblich nach einer hermeneutisch ausgewogenen und sich um historische Gerechtigkeit bemühenden Konfrontation mit Heideggers Fundamentalontologie suchen, sondern eine extrem angriffslustige, geistreiche und in einem brillanten Stil vorgetragene Polemik finden. Daß sich der Autor in seinen pointierten Formulierungen selbst unendlich zu gefallen scheint und damit in den Verdacht einer narzißtischen Selbstverliebtheit gerät, nimmt dem Werk nichts von seinem Reiz und seiner Bedeutung – schließlich zeigen Beispiele wie Schellings leidenschaftlicher Angriff auf Jacobi oder Schopenhauers wütende Invektiven gegen Hegel, daß philosophische Polemik selten mit Samthandschuhen ausgetragen wird.

Bereits ein kurzer Blick auf A.' Biographie läßt vermuten, daß es sich hier um einen ambitionierten Distanzierungsversuch des Schülers gegenüber den philosophischen Denkwegen – aber auch politischen Irrgängen – seines Lehrers handelt. Der 1902 in Breslau als Sohn des berühmten Entwicklungspsychologen William Stern geborene Günther Stern – so A.' eigentlicher Name – studierte nach dem Ersten Weltkrieg bei Ernst Cassirer Philosophie und bei Erwin Panofsky Kunstgeschichte und promovierte später bei Edmund Husserl in Freiburg. Hier lernte er auch den Husserl-Assistenten Heidegger kennen, der ihn so faszinierte, daß er ihm nach Marburg folgte, wo er 1925 in einem Seminar seines Lehrers der jungen Philosophiestudentin und seiner späteren Ehefrau Hannah Arendt begegnete. A. kann also vorbehaltlos neben Hans Jonas, Karl Löwith und Hannah Arendt zum ersten Schüler-Kreis Martin Heideggers gezählt werden. Auch die schärfsten Vorwürfe gegenüber Heidegger können nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Fundamentalontologie Heideggers A. ein Leben lang faszinierte.

Der Bd enthält neben allen von 1933 bis 1948 publizierten Aufsätzen zum Thema Heidegger (12–115) – darunter auch die deutsche Übersetzung des bedeutenden Beitrages „On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy" (72–115) – zwei große, bisher unpublizierte Konvolute aus A.' Nachlaß: 1. „Trotz-Philosophie" (116–277) und 2. „Frömmigkeitsphilosophie" (278–366); im ersten Nachlaßkonvolut befinden sich A.' Ausführungen zu Heideggers Hauptwerk „Sein und Zeit", das zweite besteht aus Notizen zum Spätwerk Heideggers. Dieser Hauptteil des Werkes wird von einer „Heidegger-Erinnerung" aus dem Jahr 1984 (11) sowie einem Vortrags-Konzept zu Heidegger (367–384), zwei Rundfunkrezensionen aus dem Jahr 1954 (385–392) und dem literarischen Fragment „Denkmal. Molussische Geschichte" (393/394) eingerahmt. Eine „Editorische Notiz" des Hg.s (395–397) und das die Heidegger-Kritik A.' zusammenfassende Nachwort „Gegen Selbsterhitzung und Naturvergessenheit" des Heidegger-Kenners Dieter Thomä (398–433) schließen den voluminösen Bd ab.

[1] Löwith, Karl: Sämtliche Schriften, Bd 8: Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1984.

[2] Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke, Bd 3: Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger, Tübingen 1987.

[3] Jaspers, Karl: Notizen zu Martin Heidegger, München/Zürich 1978.

Versucht man die polemischen Gedankengänge A.' einem gemeinsamen Nenner zuzuführen, so bietet sich die griffige Formel des Titels des oben erwähnten Aufsatzes an: A. ist von Heideggers Fundamentalontologie fasziniert, weil sie mit ihren zentralen Begriffen wie „Dasein", „Sorge", „Zeug" und „Angst" eine nie zuvor gekannte Konkretheit verspricht, eine überzeugende Vermittlung von Theorie und Praxis scheint mit diesem terminologischen Instrumentarium endlich erreicht zu sein. Aber dieser Schein ist mehr als trügerisch, denn er hält nicht, was er verspricht – die betörende Faszination schlägt um in eine ernüchternde Enttäuschung und die besagte Konkretheit entpuppt sich als eine „Pseudo-Concreteness", eine Schein-Konkretheit. Der Grund für diese Schein-Konkretheit liegt nach A. in der Ignoranz Heideggers gegenüber der Determination des menschlichen Daseins durch seine natürlichen Bedürfnisse und durch die moderne Ökonomie und Technik. „Obwohl also Heidegger die Abhängigkeit des Begriffs der ‚Welt' oder des ‚Zeuges' von der Praxis durchschaute, nannte er das Kind nicht beim Namen; weder nannte er den Motor der ‚Sorge', ‚Hunger', noch die vom Menschen gemachten ‚Sorge-Instrumente' von heute, die Wirtschaftssysteme, die Industrie, die Maschinen beim Namen. Der Bereich von Heideggers Konkretheit beginnt hinter dem Hunger und hört vor der Wirtschaft und der Maschine auf: in der Mitte sitzt das ‚Dasein' herum, hämmert sein ‚Zeug' und beweist dadurch ‚Sorge' und den Neubeginn der Ontologie." (83) In diesem Zusammenhang ist auch A.' Vorwurf der Provinzialisierung an seinen Lehrer zu sehen: Indem Heidegger das Dasein nicht durch eine materialistisch-naturalistische Anthropologie fundiere, müsse sich seine konkret scheinende Begrifflichkeit zu einer metaphysischen Hypostase verflüchtigen – seine Ontologie sei die Ontologie eines Dorfschusters. Denn „dort, wo Heidegger anscheinend ‚konkret' oder ‚pragmatisch' wird!", ist „er ganz altertümlich [...], denn seine ganzen Beispiele stammen aus der ländlichen Schusterwerkstatt. Die Entfremdung, die gerade durch die angeblich ‚aufschließenden' Geräte produziert wird, ist ihm fremd. Um so verwirrender ist es, daß in gewisser Hinsicht ‚Entfremdung' eine grundlegende Rolle in seinen Erfahrungen spielt; aber wo sie auch auftaucht, tut sie es in einer harmlosen Verbrämung, als eine ‚metaphysische Entfremdung', z.B. als sogenanntes ‚Nichten' der Welt." (80)

Die Gefahr der Heideggerschen „Schein-Konkretheit" offenbart sich für A. in ihren politischen Konsequenzen, da der „Pseudo-Radikalismus" (94) der Fundamentalontologie letztlich nichts anderes als ein Eskapismus sei, der den realen Mächten der Geschichte keine kritischen und inhaltlich bestimmten Imperative entgegensetzen könne. Hier liegt das Zentrum der Heidegger-Kritik des Heidegger-Schülers A., der trotz seines prinzipiellen Atheismus seine jüdische Herkunft nicht leugnen wollte. Aus seiner Perspektive muß sich Heideggers Philosophie durch das politische Engagement ihres Schöpfers moralisch selbst disqualifizieren. „Die aktivistische Heftigkeit seines Philosophierens ist lediglich die Kehrseite der Tatsache, daß er nicht die mindeste moralische oder politische Aktion in dieser Welt postuliert noch beansprucht, die Kehrseite der Tatsache, daß er (wie die Majorität des deutschen Kleinbürgertums) einen moralischen und politischen Sitzstreik durchführte. Kaum verwunderlich, daß er überhaupt kein Prinzip, kein Gesellschaftsideal, kurz: Nichts hatte, als die Trompete des Nationalsozialismus in sein moralisches Vakuum hineinzudröhnen begann: er wurde Nazi." (96) Philosophie und Politik können für einen engagierten Denker wie A. nicht gesondert betrachtet werden: Im politischen Irrweg Heideggers spiegelt sich adäquat sein philosophischer Denkweg, deshalb wandeln auch Heideggers Gedanken auf verhängnisvollen Irrwegen, die Schein-Konkretheit der Heideggerschen Philosophie entlarvt sich nach A. dann, wenn sie die hauchdünnen Höhen des abstrakten Gedankens verläßt, um in der politischen Praxis tatsächlich konkret zu werden und dabei Resultate zu zeitigen, die den kritischen Intellektuellen A., der mit einer undogmatischen Form des Neo-Marxismus sympathisiert, anwidern muß.

A.' Kritik an Heidegger kann nur aus der historischen und persönlichen Situation des Autors angemessen verstanden und gewürdigt werden. Dem Philosophiehistoriker, der sich auf den mühsamen Weg der Erforschung der Wirkungsgeschichte der Philosophie Heideggers begeben möchte, wird der Bd eine unschätzbare Fundgrube von Details bieten. Der philosophisch interessierte Leser wird sich an der originellen Sprachkunst des Autors erfreuen, gegenüber den manchmal ein wenig steril anmutenden Abhandlungen der gängigen Heidegger-Forschung zeichnet sich der vorliegende Bd durch einen unmittelbaren und respektlosen Zugriff und einen rhetorisch glänzenden sprachlichen Ausdruck aus. Die Lektüre des Werkes bleibt auch dann noch ein Vergnügen, wenn die notorische Besserwisserei des Vf.s dem heideggerfreundlichen Leser ein gewisses Maß an Geduld und Verständnis abverlangt.

Münster Robert Jan Berg

Feministische Theologie

Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, hg. v. Claudia Janssen / Luise Schottroff / Beate Wehn. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2001. 207 S., kt € 19,95 ISBN: 3–579–05318–3

Die feministische Theologie ist – so bestätigt die Summe des hier zu rezensierenden Sbdes den paradox klingenden Befund – in ihrer

jüngsten Generation erwachsen geworden. Nachdem sie in der theologischen und akademischen Landschaft ihren ihr angemessenen Platz erobert hat, präsentiert sie sich in vielem gelassener und unverkrampfter, weiter und zugleich konkret-differenzierter als in ihren Anfangszeiten. Von gewachsener Souveränität zeugt nicht zuletzt die offensichtliche Bereitschaft, die eigene Geschichte und frühere Positionierungen und Pointierungen – wenn nötig – auch kritisch zu reflektieren und gegebenenfalls zu korrigieren.

So bietet die vorliegende „feministische Lektüre" des Paulus und der paulinischen Theologie, die abgesehen von der „Klassikerin" Luise Schottroff Beiträge von neun jüngeren Vf.innen vereint, ein überaus anregendes Kompendium gegenwärtiger feministischer Bibeltheologie. Dabei wird das feministische Auslegungsparadigma in fruchtbarer Weise durch sozialgeschichtliche und durch (bes. in bezug auf den Antijudaismus) ideologiekritische Interpretationsansätze angereichert. Das Gesamt der inhaltlichen und methodischen Facetten dieses Sbdes ergibt schlußendlich ein Paulusbild, das den Völkerapostel in weiten Teilen rehabilitiert: gegenüber antijudaistischer, gegenüber rigid-dogmatischer, gegenüber patriarchal-autoritärer Auslegungstradition – aber auch gegenüber früheren feministischen Stilisierungen des Paulus zum führenden Protagonisten frauenfeindlicher Ideologie, ohne daß hierbei Frag- und Kritikwürdiges der paulinischen Theologie unterschlagen würde. Zutreffend verheißt das Vorwort des Sbdes: „Die Artikel dieses Buches zeigen, wie Paulus die Tora für Juden, Jüdinnen und Menschen aus den Völkern auslegt: konkret, lebensnah, bescheiden und argumentierend (...). Doch seine Äußerungen sind nicht widerspruchsfrei, v. a. seine Sicht der Geschlechterdifferenz geht hinter die Visionen eines Miteinanders ohne Hierarchien zurück. Hier muß Paulus mit Paulus kritisiert werden" (7).

Die Beiträge des Bdes ordnen sich fünf Fragen- und Themenbereichen der Paulusinterpretation unter: (1) „Unrettbar frauenfeindlich"?; (2) Rechtfertigung und Gesetz; (3) Auferstehung und Geschöpflichkeit; (4) „... nicht Sklave noch Freier, nicht mehr männlich und weiblich"; (5) Anpassung und Widerstand. Im ersten Aufsatz resümiert L. S. Rehmann „die aktuelle feministische Exegese der paulinischen Briefe" in einem „Überblick" (10–22) und zeigt deren Entwicklung hin zu ihrer gegenwärtigen Weite auf. Nicht mehr nur die Dekonstruktion androzentrischer Perspektiven und Prämissen bei Paulus beherrsche die Arbeiten, vielmehr zeichneten die jüngeren Forschungen sich aus durch die Einbeziehung elementarer Fragestellungen der Paulusforschung und -rezeption („Fleisch / Geist", „Gesetz / Gnade" etc.) sowie der biblischen und systematischen Theologie als ganzer (z. B. Befreiungstheologie), ebenso wie durch die Öffnung für Paradigmen- und Methodenpluralismus. M. Crüsemann reflektiert in ihrem Beitrag sodann den „Kampf um das Wort von Frauen in 1 Kor 14,34–35 im Spiegel antijudaistischer Elemente der Auslegung" (23–41). Sie bemüht sich um den Aufweis von Auslegungswegen, die die Aufforderung, „die Frau solle in der Kirchenversammlung schweigen", jenseits der fatalen Alternative von Frauenfeindlichkeit (kritiklose Aufnahme und Zementierung der vermutlich pseudopaulinischen Formel) und Judenfeindlichkeit (wonach das Diktum eine Reprise jüdischer Frauendiskrimierung darstellt) deuten und erschließen. In der Studie „Die Lieder und das Geschrei der Glaubenden – Rechtfertigung bei Paulus" (44–66) von L. Schottroff, einziger Vertreterin der feministischen Theologie der ersten Generation in diesem Bd, fällt dagegen der gegenüber den meisten anderen Beiträgen kämpferischere Impetus und Tenor auf. Mit befreiungstheologischer Hermeneutik möchte sie „Paulus und seine Aussagen zur Rechtfertigung der Sünder" lesen, rezipieren und kritisieren – „als Frau in einer immer noch wohlhabenden Gesellschaft, die zunehmend Arbeitslosigkeit und Verarmung verursacht – im eigenen Land und weltweit" (44). Bei Schottroff scheint die Grenze von Engagement zu Polemik bisweilen überschritten, wenn sie allzu pauschal und ungedeckt bilanziert, die paulinische Rechtfertigungslehre habe in ihrer faktischen Rezeption „das gesellschaftliche Unrecht der Geschlechterhierarchie befestigt" und „durch die Behauptung, wir seien allzumal Sünder, die Täter des Unrechts stabilisiert, die ja gar nicht anders können, als auf Kosten anderer Menschen dem Profit und Erfolg nachzujagen" (47). Andererseits deckt sie – wohl weniger durch als vielmehr trotz und jenseits ihrer polemischen Parenthesen – interessante und durchaus bedenkenswerte Lesarten der paulinischen Verkündigung auf, die diesen großen Lehrer der Gnade vehement gegen die Fehldeutung in Schutz nehmen, in seiner Lehre die Verachtung des „Gesetzes" und dessen Sozialethos zu predigen – ein Befund, den der weitere Beitrag von L. S. Rehmann im Blick auf Röm 7,1–6 (der Fall der „verdächtigen Ehefrau", 67–82) aus seiner Perspektive bestätigt. C. Janssen, mit die jüngste Vf.in dieses Kompendiums, läßt in ihrem klugen Aufsatz „Leibliche Auferstehung? Zur Diskussion um Auferstehung bei Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dorothee Sölle und in der aktuellen feministischen Theologie" (84–102) etliche Charakteristika der neuen Generation des theologischen Feminismus erkennen: ein positives, wenn zu Recht im Detail auch kritisches Anknüpfen an die „großen" Fragen (Auferstehung) und Gestalten (Barth, Bultmann, Sölle) der abendländischen Glaubens- und Theologiegeschichte – eine Anknüpfung, die ihr kritisches Bewußtsein ebenso gegenüber der älteren Generation feministischer Theologie in Anspruch nimmt und dabei (hier konkret in der Frage der Auferstehung) zu Positionen kommt, die einigen Topoi traditioneller Eschatologie, die phasenweise als reaktionär galten, gar nicht so fern und fremd zu sein scheinen, wie z. B. demjenigen des „eschatologischen Vorbehalts": „Es entspricht der lebensgeschichtlichen Situation und dem politischen Engagement vieler feministischer Theologinnen, die Möglichkeit von Leben in unserer gegenwärtigen Welt zu entdecken und zu fördern. Doch meine ich, daß der Blick geweitet werden sollte" (86); „das Wissen um die Bruchstückhaftigkeit des Daseins entlastet von einem aussichtslosen Streben nach Vollkommenheit" (100). Als kritisches Korrektiv gegenüber dem Projekt der Moderne verpflichteten kirchlichen und gesellschaftlichen Zukunftsvisionen empfiehlt die Vf.in eine gegenwartsbezogene Spiritualität der konkreten, in Lust und Glück wie in Schmerz und Krankheit erfahrenen Körperlichkeit: „Auferstehung (...) erschöpft sich (...) nicht in einem Handeln, das ethisch-moralisch motiviert ist (...). Sie bedarf eines Ortes, an dem Schmerz benannt und Trost erfahren werden kann, der die Kraft gibt, sich der Spannung zwischen erlebter Gegenwart und verheißenem Leben zu stellen, um nicht an ihr zu zerbrechen" (ebd.). Eng am Paradigma „Körperlichkeit" orientiert ist auch der Beitrag von K. Butting („Paulinische Variationen zu Gen 2,24", 103–114), der in behutsam werbender Argumentation um paulinische Formen von Leib-(Christi)-Metaphorik, Eheverständnis und Partnerschaftlichkeit kreist und darin Fermente zum befreienden Aufbrechen einengender Geschlechterverhältnisse aufdeckt. Der Aufsatz von S. Bieberstein, „Brüche in der Alltäglichkeit der Sklaverei. Eine feministische Lektüre des Philemonbriefs" (116–128), wirkt hingegen in einigen Teilen eher pastoral-spirituell als fachexegetisch anregend. Zwar wird deutlich gemacht, daß der Brief des Paulus an Philemon in der Angelegenheit des geflohenen Sklaven Onesimus mitnichten eine theologische Stabilisierung der antiken Herrschaftsverhältnisse insinuiert – ganz im Gegenteil –, doch wirkt die Errichtung einer feministischen Exegese auf dem Fundament der Tatsache, daß der Brief sich als einziger aus dem paulinischen Corpus auch an eine Frau (Aphia) richtet, doch eher von Phantasie beflügelt denn philologisch verantwortet, wenn diese mehr oder weniger unbekannte Aphia als „Anwältin im Kampf gegen die menschenverachtenden Strukturen der Sklaverei" ausgemalt wird (126). „Paulus gegen den traditionell-patriarchalen Strich gelesen" – unter dieses Programm ließe sich der anregende tiefenhermeneutische Aufsatz von B. Kahl subsumieren („Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität", 129–145). Durch detaillierte Analyse der geschlechtsbezogenen Metaphorik des Galaterbriefes vermag Kahl konsistente Hinweise auszumachen und zu verknüpfen, daß Paulus hier mittels seiner Christologie und Eschatologie in subtiler, ja subversiver Weise das Ringen der männlichen Gemeindemitglieder um ihre maskuline religiöse Identität und Vormachtstellung aufgreift, aufbricht und zu überwinden sucht: „Die scheinbare ‚Phallozentrizität' des Galaterbriefes ist rigoros antiphallokratisch artikuliert" (134). Auch A. Standhartinger möchte in ihrer Untersuchung der „Entstehung und Intention der Haustafel im Brief an die Gemeinde in Kolossä" (166–181) einen herrschaftskritischen Subtext des Kolosserbriefes und seiner Rezeption antiker „Haustafeln" plausibel machen, doch wirken ihre Argumente für diese gewagte These nicht so dicht und stichhaltig wie bei Kahl. Bereits zuvor hatte A. Merz die Verwandlung der ekklesiologischen Metaphorik der „Braut" Christi aus 2 Kor 11,2 zu derjenigen der deuteropaulinischen Sequenz Eph 5,22–33 – Kirche als „Ehefrau" Christi – unter der Leitfrage nach dem dahinterstehenden Verständnis von Frau, Sexualität und Ehe rekonstruiert („Thesen zur intertextuellen Transformation einer ekklesiologischen Metapher", 148–165). Die „Überlegungen zum Paulusbild der Thekla-Akten" von B. Wehn (182–198) setzen schließlich den Schlußpunkt des Sbdes. Diese Darstellung und Interpretation des um die Theklageschichte kreisenden Teiles der apokryphen griechischen Paulus-Akten bedarf keiner Tiefenhermeneutik, denn deren Vf. und / oder Vf.innen decken bereits vergleichsweise offen und bewußt Brüche in der Person und in der Theologie des Paulus – auch und gerade im Umgang mit und der Reflexion auf Frauen – auf, und das trotz und in aller grundsätzlichen Sympathie für und Solidarität mit Leben und Schriften des Völkerapostels. In dieser Hinsicht scheinen die Thekla-Akten geradezu als frühchristlicher Prototyp der in diesem Sbd vereinten feministischen Lektüren und Lesarten zu figurieren.

Die feministische Theologie ist – so dürfen wir das Urteil vom Beginn dieser Rezension nach dem Referat der Beiträge des vorliegenden Sbdes nunmehr wiederholen – in ihrer jüngsten Generation erwachsen geworden. Von den o. g. Indikatoren für diesen Befund sei ein herausragender nochmals unterstrichen: Die großen theologischen Traditionen werden nicht mehr nur als bloße Negativfolie zitiert, sondern bei aller gebotenen Kritik doch zugleich auch als Fundus möglicher positiver Anknüpfungen für eigene Impulse, Einsichten und Ansätze angenommen und aufgenommen: Die feministische Theologie beweist, um mit N. Luhmann zu sprechen, ihre „Anschlußfähigkeit". Was die Paulusrezeption unseres Kompendiums betrifft, so müßte ein detailexegetischer Diskurs erweisen, ob hier in bezug auf die Rehabilitierung des Völkerapostels bisweilen nicht fast schon etwas zuviel des Guten getan bzw. interpretiert worden ist. Die Tendenz der Aufsätze geht jedenfalls in ihrer Summe dahin, Paulus und sein Geschlechterbild zu *entlasten*, um die nachfolgende theologische und kirchliche Rezeptionsgeschichte desto stärker zu *belasten* und einer patriarchalen Usurpation des Paulus zu zeihen. Doch möglicherweise würde eine sorgfältige und differenzierte Interpretation so mancher anderen Größe der Theologiegeschichte bei einigen der

inkriminierten „Väter"! zu einer ähnlichen Rehabilitation wie bei Paulus führen – man darf gespannt sein, welche Ergebnisse eine künftig noch stärker zu forcierende „feministische Patristik" in den nächsten Jahren vorlegen wird. Argumentiert diese ebenso nuanciert, klug und gleichwohl erfrischend-innovativ wie im großen und ganzen die hier rezensierten Beiträge, so wird man sich auch für diese begeistern können und müssen – selbst oder gerade als Mann.

Würzburg Christof Müller

Theologie / Literatur

Dichtung als Teilhabe am Prophetenamt Christi. Zum 100. Geburtstag von Reinhold Schneider, von Ulrich T. G. Hoppe

Reinhold Schneider (= S.), der in diesem Jahr, am 13. Mai, 100 Jahre alt geworden wäre, scheint in Vergessenheit geraten zu sein. Wenn man in einer Buchhandlung nach seinen Werken fragt, gibt es nur noch wenige Ausgaben. Darüber hinaus muß man in den Antiquariaten nachsuchen, wenn man sich für seine Werke interessiert. Wenn man Studienkollegen und Altersgenossen fragt, die um 1960 und später geboren worden sind, weiß kaum jemand etwas über S. zu sagen. In der Zeit des 2. Weltkrieges gingen Texte von S. an den Kriegsfronten von Hand zu Hand. In der Nachkriegszeit galt S. zunächst noch als Anwalt und Garant eines geistig-moralischen Neuanfangs. Seine Person verkörperte zweierlei: Eine niemals zu verbiegende moralische Integrität, die sich zu keiner Zeit von der Nazi-Ideologie und ihrer Vereinnahmung des Reichsgedankens absorbieren ließ, und die historisch-theologische Kontinuität eines christlichen Europas. Der Theologe Hans Urs von Balthasar schreibt über ihn noch zu dessen Lebzeiten 1953:

„Reinhold Schneider ist der Gelehrte, der die Geschichte beherrscht und die Bewegungen der Gegenwart verzeichnet und unterscheidet."[1]

In der Zeit des „Wirtschaftswunders" schienen die bisweilen schwermütigen Gedanken und Mahnungen eines S. nicht mehr aktuell zu sein. Angesichts einer neuen „Kultur" steten Wachstums war eine Schneidersche Deutung von europäischer Geschichte und Kultur immer weniger gefragt. Es lebte sich von nun an genauso bequem, wenn nicht bequemer mit weniger Reflektionen dieser Art. Die dem Werk S.s (sicherlich auch biographisch begründete) innewohnende Schwermut wirkte sich offensichtlich störend auf das neue Lebensgefühl aus. Heute nun, am Anfang des 21. Jh.s, deutet sich, wenngleich noch sehr zaghaft, eine Trendwende an. Je weniger Menschen sich angesichts eigener und globaler Katastrophen nur mit rein vorläufigen und immanenten Erklärungsmodellen und ökonomischen Reformversuchen zufriedengeben, je größer die Sehnsucht nach einer transzendenten Sinnstiftung wird, je mehr die alten Fragen nach dem Woher und Wohin langsam aber sicher wieder in den Gesichtskreis vieler Zeitgenossen treten, desto mehr werden Menschen wie S. immer gefragter, die aus einer als transzendent erfahrenen Berufung heraus zu leben und zu handeln versuchten. Dieses Berufen-Sein aus katholischer Sicht erfährt seine theologische und mystagogische Grundlegung bereits in der Taufe: Wenn im katholischen Ritus ein Kind oder ein Erwachsener getauft wird, geschieht das durch Eintauchen oder Übergießen mit Wasser und das Sprechen der trinitarischen Formel: *„Ich taufe Dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes."* Im röm.-kath. Ritus folgt dann die Salbung mit dem heiligen Chrisamöl. Der Priester salbt dem Getauften den Scheitel und spricht zuvor: *„Du wirst nun mit dem heiligen Chrisam gesalbt; denn du bist Glied des Volkes Gottes und gehörst für immer Christus an, der gesalbt ist zum Priester, König und Propheten in Ewigkeit."* Jeder Getaufte ist hineingerufen in die Sendung Christi. Christen haben Anteil am dreifachen Amt Christi, als Priester, König und Prophet. Martin Luther hat dies immer wieder betont, wenn er vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen gesprochen hat. Das Zweite Vaticanum hat diesen Gedanken für die röm.-kath. Kirche wieder neu belebt. Dabei ist das Prophetenamt das wohl am schwierigsten zu fassende „Amt". Wir kennen zwar nach wie vor die Weihe zum Priester, im Mittelalter gab es zudem auch eine Königssalbung, die ihre Vorläufer bereits im AT hatte, aber eine explizite Salbung zum Propheten ist aus dem AT nicht bekannt, sondern sie wird eher mystisch angedeutet (vgl. Jes 61,1). Die Berufung zum Propheten ist immer mit einer biographisch verifizierbaren Dramatik verknüpft. Der Prophet erfährt in der Regel seine Berufung als schweren seelischen Einbruch oder Umbruch, als Krisen- oder Grenzerfahrung, als Bekehrung; das bezeugen nicht zuletzt dramatische Berufungsgeschichten zum Propheten und ebenso dramatisch verlaufende Lebensgeschichten von Propheten. Man denke an Männer wie Jesaja, Jeremia, Amos oder Hosea. Auch das Leben S.s stellt sich als eine Existenz dar, dessen Dichtersein nicht allein in einem persönlichen Entschluß, sondern in einer Berufung zum Dichtersein liegt. Es ist nicht allein S.s Entschluß, Verse zu machen und die Ästhetik von Sprache zu zelebrieren. Nein, sowohl im Lebenslauf als auch im Sprachstil von S. findet sich eine durchaus dramatische Berufung zu mehr. Es ist die Berufung zum Propheten, Mahner, Verkünder, Deuter, dessen Dichtung nicht Selbstzweck, sondern Medium der Verkündigung ist. Im Gegensatz zu „modernen Lebensentwürfen", in denen es ja oft nicht darum geht, eine Berufung zu erkennen und anzunehmen, sondern sich durch eine wie auch immer geartete Karriere zu profilieren, ist die Existenz S.s eine berufene, herausgerufene, ja abgerufene Existenz. Der Schriftsteller Werner Bergengruen, den eine lebenslange Freundschaft mit Reinhold Schneider verband, schreibt:

„Er wurde abgerufen von den gedeckten Tischen der anderen. Abgerufen aus den Herkömmlichkeiten des menschlichen Daseins in die besondere Lebensform seiner Krankheit und aller ihrer Leiden. Abgerufen in die Situation des Protestes gegenüber auf öffentliche Dinge bezogene Meinungen, die vielen Menschen und auch manchen seiner Freunde gemeinsam waren. Abgerufen aus der Gemeinschaft in die Einsamkeit, abgerufen aus der Gemeinde der freudig und mit Selbstverständlichkeit Glaubenden in das Dunkel unbegangener Krypten, abgerufen aus der Helligkeit in jene Finsternis, in der allein das Licht ihm erfahrbar war. Er selbst hat alle Veränderungen seines Lebens im Sinne von Abrufungen verstanden, denen er Gehör und Folge zu leisten hatte. Sie waren ihm Hinweise auf den ersehnten letzten Abruf."[2]

Diese berufene oder im Sinne Bergengruens abgerufene Existenz hat für gläubige Menschen ihren Ursprung in der Taufgnade. Und so ist auch der Lebensweg von S. ein Lebensweg der Reversion, der Rückkehr zu seinem katholischen Taufglauben, um schließlich aus diesem Glauben, ja im Licht dieses Glaubens, sein Leben und das Leben schlechthin zu deuten. Und so kreist auch der größte Teil seiner Dichtung (als Prosa, Lyrik oder Drama) um berufene Personen, um Menschen, die eine besondere Salbung, eine besondere Sendung empfangen haben, und das sind wiederum Priester, Könige und Propheten bzw. priesterliche, königliche und prophetische Gestalten. Auch die von ihm skizzierte und gedeutete Geschichte besteht niemals aus abstrakten Aneinanderreihungen von Ereignissen, sondern immer entscheidet sich Geschichte an den inneren Kämpfen, Versuchungen, Verwirrungen und Entscheidungen berufener und damit legitimierter oder nicht berufener und damit nicht legitimierter Menschen. S. versteht Geschichte immer wieder als das dramatische Ringen des Menschen mit seinem Gewissen, welches unmittelbar mit dem Evangelium verbunden ist:

„Die stärkste, das Gewissen bildende Macht ist aber das Evangelium selbst, gesetzt, daß wir uns bemühen, es nicht zu lesen, sondern zu tun, das heißt von seinem Wort uns umwandeln zu lassen zum Träger des in diese unsere Lebens- und Geschichtszeit – einen Augenblick unerhörter Gefahren und Verheißungen – gerufenen christlichen Gewissens. Das Evangelium offenbart auch die Wahrheit von der Geschichte. Wir können nur von ihm erfahren, was Geschichte ist; wir wüßten nichts von ihrem Ende, wenn das Evangelium es nicht entschleiern würde – und aus dem Ende strahlt die Wahrheit. Geschichte ist das Ackerfeld, in das Gott den himmlischen Samen gesät hat, und in der Nacht der Feind den seinen. Gott läßt in großartiger Gelassenheit beides wachsen bis zur Ernte (Mt 13, 29), um nicht den Weizen mit dem Unkraut auszureißen."[3]

Letztlich und endlich geht es um die Beziehung des in die Geschichte Ge- und Berufenen mit Gott. Diese Beziehung drückt sich in sakramentalen Vollzügen aus, die S. schlechthin als bildende und bindende Kraft von Geschichte versteht. Er schreibt vor 1940:

„Wenn wir uns fragen, warum wohl so viele bedeutende Geschichtsdarstellungen, die das vergangene Jahrhundert uns hinterlassen hat, uns, bei aller Verehrung und Dankbarkeit, die wir ihnen schulden, doch nicht ganz befriedigen können, namentlich sofern

[1] Von Balthasar, Hans Urs: Nochmals – Reinhold Schneider, Einsiedeln u. a., 1991, 15.

[2] Bergengruen, Werner: Dichtergehäuse, Zürich 1966, 407.

[3] Schneider, Reinhold: Geschichte und Gewissen, in: Der Friede der Welt, Frankfurt am Main 1983, 53.

sie das Mittelalter betreffen, so werden wir vielleicht zunächst uns antworten, daß eine gewisse Tiefe unter den Vorgängen und die entsprechende Höhe darüber nicht in Erscheinung treten. Das Geschehen, seine Ursachen und Folgen, die Menschen und Kräfte wurden oft mit souveränem Blicke erfaßt (...) aber wir erinnern uns dann, dass (...) nicht immer die Seele (...), die hinter der Erscheinung als deren eigentlicher Grund verborgen ist (...) ausgedrückt wurde. [...] Damit ist nur die Richtung angedeutet, in der wir wohl suchen müssen, wenn wir uns den unabweislich gefühlten Mangel erklären wollen. Suchen wir weiter, so können wir zu einer merkwürdig konkreten Antwort gelangen. Ein Fürst, ein Staatsmann des Mittelalters hat seinen Tag wohl damit begonnen, daß er gebetet hat; er ging zur Messe; er empfing die Sakramente. War er gläubig – und von wie wenigen können wir ernstlich behaupten, daß sie nicht gläubig waren – so muß vom Gebete, vor allem vom Sakramente eine mächtige bindende Kraft übergegangen sein in sein Leben und Wirken; und dasselbe trifft beim Volke zu, das er leitete, und bei den Nachbarvölkern, mit denen oder gegen die er wirkte. War die vom Sakrament ausgehende Bindung nicht eine geschichtliche Kraft? Und ist das Geheimnis des Wandels aller Verhältnisse, der das Mittelalter von der neueren Zeit scheidet, nicht damit in Verbindung zu bringen, daß die Wirkung dieser Kraft zurücktrat, weil die Menschen sie nicht mehr suchten? Welche Kraft aber trat an ihre Stelle? Auf welche Weise wurden die Menschen wieder gebunden und von wem? Oder glaubten sie, nun endlich frei leben und schalten zu können, ohne zu bedenken, daß, wer die Hilfe des mächtigsten Herrn meint entbehren zu können, gar leicht zum Knechte eines Untergeordneten oder des Widersachers dieses Herrn wird? Solche Fragen wollen nur auf ein Geheimnis hinweisen; wir erkühnen uns nicht, die Macht des Sakramentalen in der abendländischen Geschichte ermessen zu wollen. Aber es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß sie als ein wirkendes Geheimnis in ihrer Mitte steht."[4]

D. h. aber nicht, daß das Werk von S. jemals eine konfessionelle Engführung erfahren hätte; allein die tiefe Freundschaft mit Jochen Klepper oder Bernt von Heiseler und anderen exponierten Persönlichkeiten des deutschen Protestantismus belegt das Gegenteil.

Es wäre verkehrt, unangemessen und zudem unmöglich, S. einfach mittels eines irgendwie gearteten systematischen Rasters einordnen und inhaltlich durchdringen zu wollen. Schon das Volumen seines Werkes, welches einige hundert Titel aufweist, vereitelt solcherlei Versuche. Aber dennoch liegt in S.s ständigen dichterischen Kreisen um *berufene* Personen, wie Priester, Könige und Propheten, ein hilfreicher Schlüssel zu seinem gleichermaßen großartigen und tiefgründigen Werk. Die im folgenden darzustellenden Stationen aus dem Leben S.s können und sollen keine chronologische und thematische Gesamtdarstellung von Dichter und Werk beanspruchen. Es geht um nicht mehr als den Versuch, das Leben S.s in einzelnen Fragmenten aus seinem dichterischen Werk zu skizzieren. Als roter Faden dient dabei v. a. sein autobiographisches Werk, „Verhüllter Tag". Wichtigste Stationen im Leben des Dichters sind Baden-Baden, sein Geburtsort; Dresden, und die dramatischen Jahre, die ihn an den Rand des seelischen Abgrundes führen und den Beginn seiner eigentümlichen Beziehung zu Anna-Maria Baumgarten markieren; schließlich die iberischen Reisen nach Spanien und Portugal und sein Ringen um die „spanische Form"; die Jahre in Potsdam und sein Ringen um die „deutsche Form"; die Jahre seiner inneren Immigration und des Trostspendens, in den Jahren des Krieges, gleichermaßen in „religiösem Sanitätsdienst"[5], und schließlich die letzten Jahre in Freiburg i. B. Die bewußt langen Zitate sollen v. a. eines bewirken: Die Lust der Leser wecken, sich unmittelbar mit den Texten des Dichters selbst auseinanderzusetzen.

Baden-Baden 1903–1921

Reinhold Schneider wurde 1903, am 13. Mai, als zweiter Sohn seiner Eltern, Wilhelm und Wilhelmine, geb. Messmer, in Baden-Baden geboren. Die Familie Messmer betrieb seit ca. drei Generationen ein Hotel in Baden-Baden. Es gehörte wohl nicht zu den üppigsten, war aber dennoch das traditionsreichste, da hier Kaiser Wilhelm I. mit seiner Gemahlin Augusta bei seinen Aufenthalten im Nobelbad Baden-Baden zu wohnen pflegte. S. hält in seiner autobiographischen Skizze „Verhüllter Tag" fest:

„Durch die Gespräche der Familie schritt der alte Kaiser, der alljährlich im Hotel abgestiegen war: so lange er lebte, mußte es sich ‚Maison' nennen. ‚Erinnerung aus großer Zeit' hatte mein Großvater auf einen Glaskasten schreiben lassen, in dem ein etwas unbeholfenes Pärchen Schwarzwälder Puppen stand: es war ein Geschenk des Kaisers an meine Mutter; sie erzählt noch heute, wie im Speisesaal die alten ehrwürdigen Herrschaften selbst den Tanz anführten beim Feste der Kutscher. Als Kind schleuderte sie eine ihr von der Kaiserin überreichte Brosche weg, weil ihr die Hofdame auf ihre Frage sagen mußte, daß sie nicht eßbar war. Auch erinnert sie sich an die Kaiserin Elisabeth, die ihr ein Osterei schenkte."[6]

Der Vater war evangelisch, die Mutter katholisch, die Söhne Willy und Reinhold wurden katholisch erzogen und S. bemerkt dazu:

„Die Vereinbarung meiner Eltern war, daß die Kinder katholisch erzogen werden sollten. Hinsichtlich der dogmatischen Gegensätze sind sie sich wohl nie klar geworden. Niemals bin ich Zeuge einer religiösen Auseinandersetzung gewesen. Der Katholizismus der mütterlichen Familie war eine natürliche Gegebenheit, aber durchaus liberal (...)"[7]

Es folgt die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, jene Zeit des Niedergangs der Monarchie, die mit dem Niedergang des eigenen Familienerbes und der eigenen Wertvorstellungen einhergeht:

„Wir fuhren im Kofferlift den Gipsabguß der Büste Wilhelms II. in den Speicher. Ohne Schmerz gab ich auf, was ich für groß gehalten habe. Eine leidenschaftliche Liebe zur Dichtung war in mir aufgewacht; die Werke der großen Dichter waren mir heilig; ich sah den Unterschied nicht zwischen ihnen und dem geoffenbarten Wort, nicht die Unmöglichkeit, sich, statt der Einen Wahrheit, dem Widerstreit der Genies zu unterwerfen. Je höher mir die Kunst stand, um so fremder und zugleich gefürchteter war mir die Welt. Ich war überzeugt, daß ich an ihr völlig versagen würde und müßte. Glück war allein im Versinken, Sichtreibenlassen, im Untergang. So sehr mich die geschichtliche Katastrophe erregte, erschütterte, so nahe war sie mir doch; sie war ja in mir. Ich fühlte keinen wirklich tragenden Grund mehr, weder des Staates noch der Familie, noch des Sittengesetzes, auch nicht des Glaubens. Der Glaube war mir unvermerkt zwischen den Händen zergangen. Ich vermißte ihn nicht. Ich hatte ihn ja niemals besessen."[8]

Über seine Schulzeit resümiert der Dichter:

„Unglücklicherweise war ich, statt ins Gymnasium, in die Realschule gegeben worden; weil von ihr die Erziehung für das viel gerühmte, von mir so sehr gefürchtete ‚praktische Leben' erwartet wurde. [...] An Kenntnissen, Einsichten, die mich hätten formen können, erlangte ich fast nichts. Das war zu einem großen Teil meine Schuld, da ich immerfort abschweifte, Neues, Fremdes suchte und mir jedes Thema verdorben war, sobald es der Unterricht aufgriff; es war auch die Schuld der Wechselfälle der Kriegszeit, aber doch auch des Lehrplanes und der ihn tragenden Weltansicht. Es fehlte die zusammenfassende Kraft."[9]

1921 macht S. das Abitur, aber der feinfühlige und sensible junge Mann, der bekennt, daß er „vor allem und allen"[10] flüchtete, sieht sich außerstande, ein Hochschulstudium zu beginnen:

„Ich glaubte nicht, im Geistigen je etwas leisten zu können und entschloß mich für die Landwirtschaft, ohne einen anderen Grund anführen zu können, als die Sehnsucht nach einem Leben in der Natur, jenseits der Städte. Ich sollte als Praktikant antreten. Daß ich keinerlei Fähigkeit dazu hatte, muß ich gefühlt haben."[11]

Und so wird Reinhold Schneider Landwirtschaftspraktikant auf Schloß Langenstein, er schreibt:

„Ich war kaum je in einem Stall gewesen und ging nun ratlos und bedrückt zwischen den Rindern, Schweinen, Pferden hindurch, den Senn wagte ich kaum anzureden; ich fühlte mich maßlos beschämt. [...] Am anderen Morgen nahm mich der Verwalter mit zum Gang auf die Felder. Meine Herkunft aus Baden-Baden hatte ihn mit Mißtrauen erfüllt; von dort erwartete er nur ‚Windbeutel'. Aber er war freundlich; geduldig versuchte er, mir eine Vorstellung vom Gutsbezirk zu geben, der für süddeutsche Verhältnisse nicht unbeträchtlich war. [...] Der Verwalter, der Aufseher und ein einziger Knecht bildeten die brauchbare Belegschaft; ihnen waren zehn oder zwölf Praktikanten untergeben, die lernen sollten, was sie nicht lernen konnten. Ei-

[4] Schneider, Reinhold: Die Macht des Sakramentalen, in: Macht und Gnade. Gestalten, Bilder und Werte in der Weltgeschichte, Frankfurt am Main 1977, 282f.

[5] Schneider, Reinhold, Winter in Wien, Freiburg i. B. u. a., 31.

[6] Schneider, Reinhold, Verhüllter Tag: Frankfurt am Main 1980, 13f.

[7] Ebd., 26.

[8] Ebd., 22.

[9] Ebd., 29, 31.

[10] Ebd., 29.

[11] Ebd., 35.

nige entstammten dem badischen oder württembergischen Adel, meist aus sorgenbeschwerten Häusern. Wer einen ritterlichen oder bäuerlichen Besitz zu erwarten hatte, stand einigermaßen fest und fügte sich ein; die andern waren zum Scheitern bestimmt. Ich hatte den Eindruck, daß die familiären – nicht nur die wirtschaftlichen – Umstände vieler zerrüttet waren: wie ja die Zerstörung der Familie durchaus das Kennzeichen des ersten Zusammenbruchs ist. Meine erste Aufgabe war, mit dem Aufseher einen Felsbrocken aus dem Roggenfeld zu graben; um vier sagte ich, nun wolle ich nach Hause; der Aufseher, der gekündigt hatte und seine Sache nicht mehr sehr ernst nahm, redete mir gut zu; bald käme das Vesper. Langsam lernte ich den Ernst körperlicher Arbeit verstehen. Am Himmelfahrtstage auf dem Heuspeicher, als der Heuaufzug ohne zu rasten, die Fluten auf uns herunterschüttete, die wir verteilen sollten, versagte ich wieder; beim Rübenstecken im Ried konnte ich mich nach ein paar Stunden nicht mehr bücken – der Verwalter schlich hinter uns her, riß die Pflänzchen am Rande der Blättchen und beschimpfte uns auf das gröblichste, wenn sie sich aus dem Boden lösten. Beim Säcketragen brach ich jedesmal auf der letzten Kehre der Speichertreppe zusammen. Die Kameraden, der Aufseher halfen, so gut es ging. Ich habe bei der Aufzählung der Belegschaft Sepp, den Holzmacher, vergessen, ein ausgemergeltes spinnenfüßiges Männchen mit schwarzer Zipfelmütze. Er hatte vor Jahren seinen Bauernhof verkauft, um nach Amerika auszuwandern. In Hamburg verfiel er einem Weibe; er brachte den Erlös durch und kehrte heim. Alles, was er an Bitterkeit gegen sich und die Welt in sich nährte, tobte er in seiner Arbeit aus. Wenn wir nach zwölf oder vierzehn Stunden in den Betten lagen, erscholl beim Mondlicht noch immer der trockene Schlag der Axt aus dem Hofe, begleitet von Verwünschungen und Flüchen; es war als ob der Sepp alles Bestehende zerspalten könnte in den Buchenklötzen. Ich wurde neben ihn an die Kreissäge gestellt, um abzunehmen; ein Kamerad reichte zu. Plötzlich sprang er weg, und ich sah einen Finger im Sägemehl neben der kreisenden, gezahnten Scheibe liegen. Der Kamerad kam ins Krankenhaus, der Finger lag tagelang auf dem Fenstersims; niemand wollte ihn begraben. Vielleicht bin ich nie einem konsequenteren Nihilisten begegnet als Sepp, dem Holzmacher. Meine Unbrauchbarkeit verschaffte mir einen erträglichen Posten. Ich mußte früh die Milch in die nächste Zentrale fahren und bekam dazu ein Leiterwägelchen und ein Pony, ein unsäglich gutmütiges Tier, das auch dann lostrabte, wenn ich es, wie es fast immer geschah, falsch aufgezäumt hatte. Die erste Station war ein über einer tiefen Waldschlucht gelegener, zum Gute gehörender Hof; hier stieg ein Mädelchen auf, um zur Schule zu fahren; sie sah mitleidig, daß das Pony wieder verkehrt angeschirrt war und brachte das in Ordnung. Die glücklichsten Tage waren die Samstage: dann mußte ich in die Kreisstadt fahren, um nach einem mitgegebenen Zettel Wurst und Fleisch einzukaufen. Ich überließ dem Pony die Führung; wenn es an einem Dorfbrunnen trinken wollte, ließ ich es zum Brunnen trotten; Verkehrsschwierigkeiten gab es nicht: nie ist uns ein Auto begegnet. Die Metzgersfrau schenkte mir ein Vesper, das ich in den Gärten unter der Stadtmauer verzehrte. Das Wägelchen ließ ich auf der Straße stehn: der Papierhändler hatte sogar Bücher zu verkaufen; ich wühlte in seinen Beständen und hatte das Glück, ein paar moderne Dramen – ich glaube von Wildgans und Schönherr zu finden; er war selbst über diesen Fund erstaunt und bezeichnete ihn als Ausnahme. In der Friseurstube hörte ich, daß Erzberger ermordet worden war. Es berührte mich nicht. Was waren Staat und Geschichte? Einer der Kameraden von maritimer Prägung war unter dem Soldatenhaufen gewesen, der den letzten König von Württemberg aus dem Schloß jagte; es mißfiel mir, wenn er davon erzählte; und er selbst war auch seiner Sache nicht mehr sicher. Es schien, er hätte es anders gewünscht. Aber ich zweifle nicht, daß er sich auch mit den nächsten Aufrührern zusammengerottet hätte. Die Wege waren noch verhangen. Über allen schattete die unentschiedene Zeit. Vom Christentum war unter uns kaum die Rede."[12]

S. arbeitet ein knappes halbes Jahr auf dem Gutshof, körperlich über- und geistig unterfordert. Er entscheidet sich, die Ausbildung abzubrechen und kehrt für kurze Zeit nach Baden-Baden ins Elternhaus zurück, um von dort aus nach Dresden zu gehen, wo bereits sein Bruder Willy lebte:

„Ohne Anmeldung, zur Enttäuschung meiner Eltern kam ich an. Ich sollte die unverrückbare Erfahrung machen, daß man an keinen Ort, in keine Beziehung zurückkehren kann. [...] Der erste Fehlschlag war eine Art Frage an das Leben, auf die es keine Antwort geben konnte. Aber anstatt mich nun für eine geistige Existenz zu entscheiden, kapitulierte ich völlig; ich ließ mich bereden, in das Kontor einer Dresdener Druckerei zu gehen, um die kaufmännische Praxis zu erlernen."[13]

Trotz aller Schwermut und Härte spiegeln diese autobiographischen, in absolut sicherem Stil geschriebenen Aufzeichnungen eine gleichermaßen tief- und feinsinnige Ironie wider, die dadurch fasziniert und besticht, daß hier Dinge klar ausgesprochen werden, ohne den Respekt, ja die Ehrfurcht, vor den Lebensläufen und Schicksalen der Einzelnen zu verlieren. Das ist überhaupt ein signifikanter Charakterzug des Dichters: der stete Respekt und die Ehrfurcht vor dem Anderen. Es wird auch deutlich, wie sehr dieser junge Mensch sich auf redlichste Weise abmüht, aber doch im Innersten weiß, daß das, was er tut, letztlich nicht gelingen kann, weil es nicht seiner Berufung entspricht. Noch bevor er seine kaufmännische Ausbildung beginnt, weiß er im Grunde genommen schon, daß das ebenso schiefgehen muß wie die Landwirtschaft.

Dresden 1921–1928

Der junge, von Natur aus melancholische Mann gerät in Dresden in eine immer tiefere Schwermut. Da ist die allgemeine wirtschaftlich-finanziell schwere Lage der Weltwirtschaftskrise; sie hindert ihn, vernünftig zu essen („ (...) ich habe wohl zwei Jahre nichts Warmes gegessen."[14]) Damit ist sein chronisches Magenleiden vorprogrammiert. Die Arbeit im Kontor ödet ihn nicht nur an, sie scheint ihn regelrecht zu erdrücken:

„Ich wußte nicht, warum ich lebte und tat, was ich tat. Nach teils niederdrückenden, teils grotesken Anfängen hatte ich mit der Anfertigung von Ansichtskarten nach eingesandten Vorlagen zu tun. Das wenige, was die Kalkulation und die Korrespondenz mit dem In- und Auslande forderte, lernte ich mühsam. [...] Meine Vorgesetzten hatten wenig Grund zur Zufriedenheit: sonderbarerweise nahmen sie es hin, daß ich die Kontobücher mit meiner unerträglichen Handschrift verdarb. [...] Jeder versuchte sich durch hinreichende Tätigkeit zu schützen. [...] Draußen lief die Zeit ab, ohne daß ich sie als Geschichte empfand. Regierungen empfahlen dem Volke ihre Fähigkeiten wie eine Zahnpasta oder ein Putzmittel und verschwanden so schnell wie ein Vortragsredner, der auf dem Weg zum Rednerpult in den Souffleurkasten stürzt; in Oberschlesien sollte abgestimmt werden; an der Ruhr, der Feldherrnhalle, fielen Schüsse; das ganze Volk war fieberhaft beschäftigt, Zahlen zu schreiben und Scheine zu drukken, zu zählen und umzutauschen; jeder wußte, daß Zahlen und Scheine sich auflösten über Nacht: es war als ob ein Irrer Folianten fülle. Was ging mich das an? Ich verkaufte meinen Mantel, ging beschämt aus einem Laden, als ich bemerkte, daß mir das Geld für ein Achtel Wurst nicht reichte; von da an lebte ich abends von Brot und Kunsthonig (...)."[15]

Doch S. spürt, daß die Gefahr nicht in der Entbehrung, sondern in ihm selbst liegt.[16] Die erfahrende, ja die gefährliche Leere versucht er durch Lektüre auszufüllen, der einzige Trost, der ihm bleibt. Er liest, sei es heimlich im Kontor oder sei es in der Nacht. Insbesondere der deutsche Idealismus, Schopenhauer und schließlich Nietzsche, fesseln ihn. Plötzlich erreicht ihn die schreckliche Nachricht: Sein Vater ist tot. Der seelisch und körperlich kranke Mann, der durch Geldentwertung sein komplettes Vermögen verlor und den die Ehefrau verließ, hat sich das Leben genommen. Der tragische Tod des Vaters scheint S. noch mehr als bisher an die Abgründe der eigenen Seele zu führen:

„Nacht für Nacht (...) ging die unheimliche Verheißung mit: dies ist das letztemal, daß du die große Last trägst (...) [...] Ich fühlte mich begleitet vom Tod, im Besitz einer überschwenglichen Freiheit. So empfindlich ich bin, hatte ich doch keine Furcht vor dem physischen Schmerz. Aus der großen deutschen Musik redete die Versuchung die Sprache des Todesrausches; sie war unabweisbar: ich konnte das Leben nicht mit dem Tode betrügen. – Ich sah wohl, daß mein Versuch mißlungen war. Am folgenden Tag wischte das alte Fräulein [damit ist die Hauswirtin S.s in Dresden gemeint (U.H.)] vorwurfsvoll das Blut auf, während ich im Bett lag: ein solches Nasenbluten habe sie noch nicht erlebt. Mich überfiel ein glühendes Verlangen nach der geistigen Welt. Sobald ich aufstehen konnte, ging ich zum Buchhändler (...)."[17]

[12] Ebd., 35ff.

[13] Ebd., 43.

[14] Ebd., 46.

[15] Ebd., 44ff.

[16] Vgl ebd., 46.

[17] Ebd. 48f.

S. zieht nun bei seinem Bruder Willy ein. Willy wohnt bei einer Dame, namens Anna Maria Baumgarten, die 22 Jahre älter als S. ist, zur Untermiete. Zwischen den dreien entsteht eine Freundschaft, aus der für Reinhold und Anna Maria eine lebenslange, gleichermaßen eigentümliche und offensichtlich unerfüllte Liebe erwächst. Reinhold Schneider selbst spricht in seinen autobiographischen Schriften explizit nicht darüber, weil offensichtlich die betroffenen Personen derzeit noch lebten, und dieses S.s feinfühligem Respekt vor anderen im Tiefsten widersprochen hätte.[18] Die schonungslose Offenlegung eigener Gefühle und Gedanken, wie sie in „Verhüllter Tag" zu Tage tritt, bleibt davon unbeschadet. Hinweise auf Beziehungen finden sich in seinen Sonetten und bislang unveröffentlichten Tagebuchaufzeichnungen und Briefwechseln. Über diese und mögliche andere Beziehungen S.s zu Frauen ist insbesondere von Cordula Koepcke recherchiert worden.[19] Zu einer Heirat kam es wahrscheinlich deshalb nicht, weil Anna Maria Baumgarten, sich noch ganz und gar an die bürgerlichen Konventionen des 19. Jh.s gebunden fühlend, den Alterunterschied für zu erheblich empfand. Schließlich führte sie aber in Freiburg S.s Haushalt. Sie war ihm seit den Dresdener Tagen zur Ratgeberin und Vertrauten geworden. Man wird davon ausgehen können, daß sie, die wohl etwas vermögend war, S.s Lebensunterhalt bis zum eigentlichen literarischen Durchbruch in nicht unerheblicher Weise finanziell bestritten hat, denn spätestens seit 1929 arbeitet er weder im Dresdener Kontor noch als Gelegenheitsübersetzter von Korrespondenzen. (S. hatte sich passive Sprachkenntnisse in Englisch, Französisch, Italienisch, Portugiesisch und Spanisch angeeignet.)

Seit den Tagen, in denen Reinhold beim Bruder einzieht, zeichnet sich eine Wende ab. Zwar bleibt S. zeitlebens ein schwermütiger, ein tragischer Mensch, denn „wer sich (...) einmal von Welt und Menschen geschieden hat, wird sich nie mehr in ungeteilter Gegenwart an ihren Tisch setzen"[20], aber von nun an gibt er seiner ererbten Schwermut eine literarische Form und deutet seine Schwermut im großen dramatischen und gleichermaßen tragischen Gesamtkontext der Geschichte. Die Kämpfe und Leiden, die er in sich austrägt, findet er wieder in den Kämpfen und Leiden der Geschichte. Die Suche und das Ringen nach der Form, wird für S. lebensbestimmend. Dies kommt in seinen zahlreichen Sonetten zum Ausdruck, die er, ganz und gar den Gesetzen der klassischen Metrik verpflichtet, verfaßt:

„Form und Freiheit

Aus Nebelmassen, die gestaltlos wogen,
Unfaßbar, ohne Form und Gegenwart,
Gerinnt die Kugel, eng begrenzt und hart,
Und wird in Zeit und Bahn hineingezogen.

Fern von der Tage und der Nächte Bogen
Lebt ich dem tiefsten Wesen meiner Art,
Dann ist das ungestaltete erstarrt,
Vom Licht verwirrt, vom Tode angeflogen.

Nun ist die Form mein Glück; sie aufzurichten,
Ein ragend Bild auf ungewissem Grund,
Streb ich, des Gleichen Feind und Feind der Zweiheit.

O enge Form, o könnt ich dich vernichten!
Wie du auch seist, du machst mich arm und wund,
Und formenlos erdämmert mir die Freiheit."[21]

Den Anstoß für dieses Ringen um die Form findet er beim baskischen Denker Miguel de Unamuno, und zwar in seinem Buch „De Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos", in deutscher Sprache erschienen unter dem Titel „Das tragische Lebensgefühl"[22]. Nicht Unamunos existentialistische Philosophie ist es, die ihn tröstet, es ist die von Unamuno, in dem S. den „Wiedererwecker Don Quijotes"[23] erblickt, beschriebene „Existenz als Todeskampf und der leidenschaftliche Streit mit der Zeit", jener „Mut zum unversöhnlichen Konflikt, zur Tragödie, aber umschlossen von einer mystischen Sphäre, die Nietzsche nicht zugänglich war, und ins Menschliche gerückt durch Quijotesken Humor und die derbe Diesseitigkeit Sancho Pansas."[24] Unamuno ist dem Dichter entscheidender Wegweiser zur Iberischen Halbinsel, wo er zu seinem literarischen Durchbruch gelangt.

Iberische Reisen 1928–1930

Ohne sichere Geldmittel macht sich der Dichter auf den Weg, nichts anderes habend als das Zutrauen, seiner Bestimmung zu einer geistigen Existenz zu folgen. In Portugal, im Angesicht der rauhen und oft dunstig-verschwommenen, abgründigen Atlantikküste, entdeckt er das von Unamuno beschriebene tragische Lebensgefühl, welches die Portugiesen „Saudade" nennen: „Saudade", ein an sich unübersetzbares Wort, scheint für S. die gesamte Abgründigkeit seiner seelischen Erfahrungen auf einen Nenner zu bringen:

„Das Wort abstrahiert, der Gedanke tötet, weil man nirgends dem Gedanken und der Leidenschaft zu denken ferner steht als im Lande der ‚Saudade', des alles überschwemmenden und in sich selber schwelgenden Gefühls. Wie fern ist die Erlösung durch den Geist, wie unmöglich die Bewältigung des Lebens durch das Gehirn!"[25]

Im Werk des Dichters Camoes, dem unglücklich Liebenden und Verkannten, erblickt er den Spiegel der Seele Portugals, und damit sich selbst und eine erste Antwort auf die Sinnfrage seiner Existenz als Dichter. Er schreibt in „Verhüllter Tag":

„Ich fand den Sinn im Werke des Camoes, dessen Leben räumlich und zeitlich die portugiesische Expansion umspannte; dessen Werk kraft der Gestaltung die portugiesische Geschichte, ihr gesamtes Vermächtnis rettete: er starb, Portugal starb; in seinem Werke lebt Portugal. Der Sinn des Untergangs ist: daß ein Dichter die Grabinschrift schreibt. Ich fühlte die Stunde aufgehen [1928], da die Epitaphe geschrieben werden mußten. Das war noch ästhetische Wertsetzung, aber doch eine Mittelstellung vom Persönlichen zum Überpersönlichen, ein Übergang, für mich eine Rettung. Das Ich als Sinn und Ziel ist tödlich; das hatte ich erfahren. Das Ich wird erst tragbar, wenn es eingewoben ist in die Geschichte: den geheimnisvollen Ablauf einer Entfaltung, die am Irdischen nicht gemessen werden kann. Aber diese Vollendung der Person im Auftrag kostet das persönliche Leben."[26]

S. glaubt, dem Sinn seines Lebens, seiner Berufung als Dichter auf die Spur gekommen zu sein. Er sieht in seinem Leben unverkennbare Parallelen zum Leben des Camoes. Den Niedergang einer Nation, die ererbte Schwermut, die tragische, unerfüllbare Liebe, den Auftrag, als Dichter die Grabinschrift für die Ewigkeit zu meißeln. Dieser Auftrag ist metaphysischer, ja mystischer Natur. Er fordert das Ja zur Hinfälligkeit und Abgründigkeit der eigenen Existenz. Doch wir werden erleben, daß dies erst ein vorläufiger Sinn ist. Später soll S. deutlich werden, daß diese Hinfälligkeit und Abgründigkeit der eigenen Existenz für ihn nur im Geheimnis des Kreuzes Christi angenommen und ertragen werden kann. Wenn der Dichter von der Einwebung des Ichs in größere Sinnzusammenhänge spricht, und daß dies das persönliche Leben kostet, dann könnten hier bereits schattenhaft die Worte Jesu aufflackern:

„Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht würdig. Wer das Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber das Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen." (Mt 10, 38 f)

Es vermag nicht zu verwundern, wenn S.s erstes Buch, gleichermaßen seine literarische Ouvertüre[27], schließlich den paradoxen, aber in der Logik S.s bestechenden Titel trägt: „Das Leiden des Camoes oder Untergang und Vollendung der portugiesischen Macht". Untergang und Vollendung sind für den Dichter niemals auseinanderzudividieren. Untergang und Vollendung bleiben für ihn zeitlebens die beiden Seiten derselben Münze. Sein Lebensweg ist und bleibt immer eine Gratwanderung, auch nach seiner späteren, definitiven Rückkehr zum katholischen Glauben.

S. macht von Portugal aus einen Abstecher nach Madrid. Im Escorial, jener eigentümlichen Symbiose von Königsresidenz und Kloster,

[18] Vgl. Zimmermann, Ingo: Reinhold Schneider. Weg eines Schriftstellers, Berlin 1982, 29.
[19] Vgl. Koepcke, Cordula: Reinhold Schneider. Eine Biographie, Würzburg 1993, insbes. 22ff u. 168ff.
[20] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main 1980, 51.
[21] Schneider, Reinhold: Die Sonette von Leben und Zeit, dem Glauben und der Geschichte, Köln o. J., 24.
[22] Vgl. de Unamuno, Miguel, Das tragische Lebensgefühl. Ges. Werke, München 1925.
[23] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main, 1980, 51.
[24] Ebd., 52.
[25] Schneider, Reinhold: Portugal. Ein Reisetagebuch, Frankfurt am Main 1984, 10.
[26] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main, 54, und vgl. Das Leiden des Camoes oder Untergang und Vollendung der portugiesischen Macht, Hellerau 1930.
[27] Vgl. Zimmermann, Ingo: Reinhold Schneider. Weg eines Schriftstellers, Berlin 1982, 42.

begegnet ihm eine weitere Gestalt, die ihn anzurufen und zu formen scheint, es ist Philipp II. von Spanien:

„Das Arbeitszimmer Philipps, die Sterbekammer am Altare überwältigten mich, langsam, unwiderstehlich; es wurde ein Gewicht in mein Leben geworfen, das durch viele Jahre sank und sank. Ich weiß nicht, ob es den Grund erreicht hat, heute nach genau 25 Jahren, da ich dies schreibe. Ich begann zu werden, was ich war."[28]

Später wird daraus die große historiographische Erzählung „Philipp II. oder Religion und Macht"[29]. Hierin beschreibt S. „Königtum und Tragik" und „das Leiden des wahrhaft Mächtigen".[30] Immer noch fern vom katholischen Glauben wird dieses Werk zu einer Beschreibung katholischer Form schlechthin, denn zu diesem Zeitpunkt, um 1930, bekennt S.:

„Katholisches Erbe als Gehalt und Form hatte in mir den Glauben überlebt."[31]

Berlin/Potsdam 1931–1937

Zeichenhaft für S. ist eine gewisse Rastlosigkeit, ein Getriebenwerden. Immer wieder ist er unterwegs in Deutschland und Europa. Er sucht historisch-bedeutsame Orte auf, gleichsam als Pilger. So vermag es nicht zu verwundern, daß er, nachdem er die spanische Form im Philipp zu deuten versucht, sich nun im Zentrum Preußens, ab 1931 in Berlin und von 1932 bis 1937 in Potsdam, niederläßt. Hier entwirft er in seinem Buch „Die Hohenzollern. Tragik und Königtum"[32] ein Bild deutscher Geschichte, sozusagen das Gegenstück zum Philipp und der spanischen Form. Auch hier will Schneider nicht einfach ein Geschehen und seine Ursachen und Folgen erfassen, sondern er sucht die Mentalität, die Seele hinter der Erscheinung, zu deuten. Er ist damit kein Geschichtsschreiber oder Geschichtenerzähler; er versteht sich als Deuter und Interpret, der sich dennoch immer auch dem historischen Gehalt verpflichtet weiß. Seine Quellenkenntnis ist vorzüglich. Die Fähigkeit des Nicht-Akademikers, sich der „Seele" des historischen Gegenstandes anzunähern, ist genial. Als S. am 5. März 1933 dieses Werk beschließt, aus dem ihm später der letzte deutsche Kaiser im holländischen Exil vorlesen wird[33], fühlt er sich noch nicht als Christ. Sein vorläufiger Lebenssinn als Dichter besteht noch „im Tragischen (...) der Geschichte."[34] Noch ist er, wie er selber in seinem Tagebuch niedergeschrieben hat, ein „Metaphysiker ohne Religion".[35]

Nach diversen kürzeren Englandaufenthalten erscheint im September 1936 sein Buch „Das Inselreich. Gesetz und Größe der britischen Macht". In diesem Werk führt der Dichter konsequent sein Projekt fort, auf seine eigene Weise Geschichte zu beschreiben und zu deuten, und:

„Da ich nun versuchte, englische Geschichte zu begreifen, stand Christus überall vor mir als Macht. Ich wagte es, den Umrissen eines Heilsplanes nachzuspüren, der Frage des Menschen, der Antwort des Herrn." [...] Ich war „vor das Kreuz gelangt. Und nun enthüllte sich auch das Kreuz, das von Anfang in meinem Leben stand. An einem Neujahrstag, 37 oder 38, ging ich in Potsdam zum erstenmal zur Heiligen Messe seit vielleicht zwanzig Jahren. Ich kam wie einer, der die Sprache verlernt hat, in die Heimat. Aber ich hatte die Sprache der Heimat nie erlernt, und nun, langsam, indem sich mir alle Lebensumstände umkehrten, versuchte ich sie zu lernen. Ich war auf die objektive Wahrheit gestoßen, die Wahrheit in Fleisch und Blut und zugleich göttliche außerweltliche Macht. Sie ist für mich die einzige Macht, die ein Leben aus den Angeln heben kann."[36]

Mit diesem Buch hat der Dichter nach eigenem Bekunden „seinen Standort gewählt"[37]. Aus dem Nihilisten, der sich später zum religionslosen Metaphysiker wandelt, ist der dezidiert katholische Christ und Dichter geworden, was aber niemals in eine konfessionelle Engführung des dichterischen Werkes münden wird.

Das Buch wird im September 1936 in Leipzig beim Insel-Verlag verlegt und erreicht hohe Auflagen. Es wird ein Meilenstein auf dem Weg des Dichters. Der Verleger, Anton Kippenberg, schreibt bereits am 30. Juli 1936 an S.:

„Sie werden selbst das Gefühl haben, daß sie etwas Großes vollbracht haben; ich glaube ein solches Buch ist seit langem in Deutschland nicht geschrieben worden."[38]

Von vielen Rez. hochgelobt, zerreißt der „Völkische Beobachter" das Buch mit den Worten, daß „auch nichtkatholische Zeitungen auf das Buch (...) ‚das Inselreich', in dem die englische Geschichte auf die Folterbank römisch-jesuitischer Ordnung gespannt wurde, hereingefallen" wären.[39] 1937, als sich die Nazis außen- und innenpolitisch im Aufwind befinden, wird dieses Buch amtlich unterdrückt. Die Nazis beginnen, gegen ihre Gegner vorzugehen, und S. gehört dazu.

Einer, der ihn stark beeinflußt auf seinem tastenden Weg zurück zum Glauben, ist der Dichter Jochen Klepper. S. schreibt darüber in „Verhüllter Tag" ausführlich; unmißverständlich erklärt er:

„Erst von Klepper bin ich auf den ganzen Ernst konfessioneller Gegensätze geführt worden. Er rang inständig um ihr Verständnis. Zu meinem Erstaunen entdeckte er in meinen Büchern strenge Katholizität, die ich gar nicht gewollt hatte (...). An der Wiedererrichtung des Kreuzes in meinem Leben hat er einen großen Anteil. Mehr kann Freundschaft nicht sein."[40]

Innere Emigration

In Potsdam erlebt S. den Beginn der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft, und der Dichter hat auch den 30. Januar 1934 nicht vergessen, an dem ihm in einem kleinen Freundeskreis das erste Mal über Konzentrationslager berichtet wird. In Erinnerung an einen Juden, den er gekannt und dessen Spur er verloren hat, bekennt er seine Schuld mit den schlichten Worten: „Ich bin nicht an seiner Seite gegangen."[41] Doch S. bleibt in Deutschland, obwohl es ihm immer schwerer wird und er immer mehr die Tragödie des Untergangs heraufziehen sieht; intuitiv spürt er:

„Ich kann nur leben mit meinem Volke; ich möchte und muß seinen Weg mitgehen Schritt für Schritt; so hoch ich diejenigen achte, die aus Gesinnung emigrierten, so habe ich doch nie daran gedacht, Deutschland zu verlassen; es hat sich auch ergeben, daß eine geistige Einwirkung auf ein der Diktatur unterworfenes Land von außen kaum möglich ist."[42]

S. wird zu einem der bedeutendsten Vertreter der inneren Emigration der deutschen Literatur und verfaßt um 1936 eines seiner wohl bekanntesten Sonette:

„Allein den Betern kann es noch gelingen,
Das Schwert ob unseren Häuptern aufzuhalten
Und diese Welt den richtenden Gewalten
Durch ein geheiligt Leben abzuringen.

Denn Täter werden nie den Himmel zwingen:
Was sie vereinen, wird sich wieder spalten,
was sie erneuern über Nacht veralten,
Und was sie stiften, Not und Unheil bringen.

Jetzt ist die Zeit, da sich das Heil verbirgt,
Und Menschenhochmut auf dem Markte feiert,
Indes im Dom die Beter sich verhüllen,

Bis Gott aus unsern Opfern Segen wirkt
Und in den Tiefen, die kein Aug entschleiert,
Die trocknen Brunnen sich mit Leben füllen."[43]

Ein großartiges Zeugnis seines geistigen Widerstandes gegen die Nazis liefert seine Erzählung „Las Casas vor Karl V.", welche er 1937, nachdem er Berlin deprimiert verlassen hat und intuitiv eine geschichtliche Katastrophe wittert, in der Einsamkeit des Hochschwarzwaldes verfaßt. Erstaunlicherweise kann diese Erzählung noch 1938 beim Insel-Verlag gedruckt werden. Der Stoff des „Las Casas" ist nach wie vor bestechend aktuell, weil hier der Frage nach der unantastbaren Würde des Menschen und seiner unveräußerlichen Rechte, die sich angesichts geschichtlicher Katastrophen immer wie-

[28] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main, 58.
[29] Vgl. Schneider, Reinhold: Philipp II. oder Religion und Macht, Leipzig, 1931.
[30] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main, 58.
[31] Ebd.
[32] Vgl. Die Hohenzollern. Tragik und Königtum, Leipzig 1933.
[33] Vgl. Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main, 83.
[34] Ebd., 74.
[35] Ebd., 176.
[36] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main, 100 und 102.
[37] Schneider, Reinhold: Das Inselreich. Gesetz und Größe der britischen Macht, Leipzig 1936, 10.
[38] Zimmermann, Ingo: Reinhold Schneider. Weg eines Schriftstellers, Berlin 1982, 98.
[39] Ebd., 98.
[40] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main 1980, 88.
[41] Ebd., 74.
[42] Ebd., 76.
[43] Schneider, Reinhold: Gedichte, Frankfurt am Main 1981, 54.

der stellt, schonungslos nachgegangen wird. Las Casas, der ehemalige Kolonialherr, der sich bekehrt hat und nun Dominikanermönch ist, tritt vor Kaiser Karl V., um das Unrecht, welches die spanischen Eroberer in Lateinamerika an den Indios anrichten, anzuklagen. Las Casas versucht gegen seinen Widerpart, den Rechtsgelehrten Sepulveda, die Beweisführung zu erbringen, daß Indios Menschen und keine Tiere, daß sie Gottes Geschöpfe sind. Der Doktor Sepulveda begründet die moralische Erlaubtheit des Vorgehens der Spanier gegen die Indios mit folgendem Argument:

„Sei der christliche Staat begründet, so auch das Christentum, [...] Maßnahmen die dazu führten, dienten dem Glauben; und darum müsse er noch einmal auf das bestimmteste versichern, daß er die Kriege der Spanier, deren Ziel die Unterwerfung und Bekehrung der Indios sei, für eine gerechte, ja eine heilige Sache halte. Las Casas hatte in wachsender Erregung zugehört; nun sprang er auf: ‚Im Namen Gottes erkläre ich die Eroberungskriege der Spanier, die bisher geschehen sind, für rechtswidrig, tyrannisch und höllisch, für schlimmer und grausamer als das, was Türken und Mauren getan haben!' – ‚Nichts', rief Sepulveda scharf zurück, ‚ist ein größerer Greuel als Unordnung; niemand verderblicher als der Unruhestifter.'"[44]

Der Zweck darf die Mittel niemals heiligen, auch nicht um einer Ordnung willen, sei es auch eine heilige Ordnung. Las Casas bekommt von Karl V. schließlich Recht. In einer nächtlichen Audienz eröffnet der Kaiser dem Priester, daß es neue Gesetze zum Schutz der Indios geben wird. Doch der Anwalt der Indios wird zugleich in die Pflicht genommen: Versehen mit der bischöflichen Bürde hat Las Casas in die Neue Welt zurückzukehren, um die Durchsetzung der kaiserlichen Dekrete umzusetzen, ein Auftrag, der faktisch unmöglich durchzuführen ist.

Der Dialog zwischen König und Priester ist exemplarisch für S.s Sicht der heiligen Sendung von König und Priester, die nur im Zeichen des Kreuzes Christi ihre endgültige Legitimation und Zielsetzung erhält:

„‚Und wie glaubst du, daß meine Untertanen im Neuen Indien mich hassen werden, wenn sie diese Gesetze lesen?' ‚Viele werden dich hassen, viele werden dich segnen; der Segen ist stärker. Und die dafür kämpfen, werden auch stärker sein, als die dawider sind.' – Der Kaiser lächelte traurig: ‚Wo nimmst du, der so furchtbares gesehen, diesen Glauben an die Menschen her?' – ‚Nicht an die Menschen, wiewohl ich sie noch nicht verachten kann, aber an das Recht.' – ‚Vielleicht', antwortete Karl, ‚sollten wir nur an das Eine glauben: an das Kreuz, das uns überall und in allen Dingen begegnet. [...] Was sonst haben wir gefunden als das Kreuz?'"[45]

Der Dichter ist dabei nicht einfach Reporter oder Chronist eines solchen Dialoges. Der Dichter ist geheimer Verbündeter beider, er steht in einem unauflöslichen, ja sakramentalen Seinszusammenhang mit dem König und dem Priester, er ist prophetischer Zeuge in und vor der Geschichte. Seine Berufung, ja sein Amt ist es, immer wieder die geheimnisvolle Wahrheit des Kreuzes, für die König und Priester in der Geschichte gelebt und gelitten haben, in seinem dichterischen Wort zu vergegenwärtigen und damit die Gegenwart des Kreuzes selbst in der Welt zu bezeugen, doch es geht noch um mehr:

„‚Daran liegt es ja nicht, (...) daß wir die Welt mit dem Kreuze durchdringen; sondern es liegt alles daran, daß wir über unserer Mühe von ihm selbst durchdrungen werden.'"[46]

So sagt es Las Casas auf dem Weg zurück in die Neue Welt. Diese Worte bilden den Schlüsselsatz nicht nur des Buches, sondern sie sind auch Schlüsselsatz der Existenz S.s. Die Theologie, welche das Werk S.s impliziert, ist wesentlich eine geschichtlich reflektierte Kreuzestheologie. Die Parallele zu den Juden zur Zeit des NS-Regimes liegt auf der Hand. S. geht es allerdings nicht nur darum, das Unrecht Spaniens in Analogie zum Unrecht der Nazis gegenüber den Juden zu beschreiben, denn Analogie ist die Ähnlichkeit bei gleichzeitiger Unähnlichkeit, denn Geschichte wiederholt sich doch nicht spiegelbildlich, sondern unähnlich. Dem Dichter geht es vornehmlich um die Person des an seinem Volk leidenden Las Casas, gleichsam als verkörpertes Gewissen seines Volkes. In der Rolle dieses an seinem Volk leidenden Mannes sieht sich auch S. Gerade diese Analogie ist den geistig beschränkten NS-Kontrolleuren der Reichsschrifttumskammer völlig entgangen. Sie schöpfen keinen Verdacht, weil es sich hier scheinbar nur um die Rezeption eines historischen Sujets handelt. Das Buch kann gedruckt werden. Trotz seines steten Protestes gegen die Nazis und seiner moralischen Integrität, die durch die Nazis nicht kompromittiert werden konnte, bekennt S. im nachhinein:

„Am Anfang des Synagogensturmes hätte die Kirche schwesterlich neben der Synagoge erscheinen müssen. Es ist entscheidend, daß das nicht geschah. Aber was tat ich selbst? Als ich von den Bränden, Plünderungen, Greueln hörte, verschloß ich mich in meinem Arbeitszimmer, zu feige, mich dem Geschehen zu stellen und etwas zu sagen. [...] Das Leben in Deutschland wurde unerträglich."[47]

Freiburg 1938–1958

In der Zeit des Krieges korrespondiert S. mit Tausenden von Menschen, und ist ihnen durch unzählige, teilweise unter schwierigsten Umständen zumal illegal gedruckten Kleinschriften, tröstender und betender Gefährte, der seine eigenen seelischen und körperlichen Leiden für die noch mehr Leidenden aufzuopfern sucht. Bezeichnend für diesen Dienst des Trösters sind seine Meditationen über das Vaterunser. Das Buch erscheint 1941 im Elsaß, wo die Verbote der Reichsschrifttumskammer de iure nicht gelten. Von dort aus gelangt es illegal ins Reich und an die Fronten des Krieges. Das Vorwort zu diesem Traktat enthält einen bekenntnishaften Kristallisationspunkt der „Geschichtstheologie" des Dichters, wenn er betont, „eine Auslegung wird hier nicht gewagt; es möchte nur daran erinnert werden, daß im Gebet des Herrn das ganze Bild irdischer Ordnung enthalten ist, und zwar der irdischen Ordnung als einer Spiegelung der himmlischen."[48]

Die Bibliographie S.s umfaßt im Verzeichnis von Hans Urs von Balthasar[49] 164 Titel! Davon sind in der Zeit von 1928 bis 1944 insgesamt 38 Titel erschienen. Zu Schneiders Lebzeiten sind ungefähr 135 Titel veröffentlicht worden. Es gibt verschiedene Versuche, das Werk S.s einer Gliederung zu unterziehen. Mit „Verhüllter Tag" (1954) und „Winter in Wien" (1958) erhält das Werk des Autors eine immer stärkere autobiographische Verdichtung. In „Verhüllter Tag" stellt S. gleich im Vorwort fest:

„Es gibt keine Grenze zwischen Geschichtlichem und Subjektivem: eben das will ich belegen. Die Zeit ereignet sich in uns. Darum müssen wir sie als unsere eigenste Sache verantworten. Ihr gegenüber bleibt nur rücksichtslose Wahrhaftigkeit."[50]

Hans Urs von Balthasar bemerkt 1991 in der Neuausgabe seiner Darstellung und Würdigung des Gesamtwerkes von S.:

„Damit gab er [S.] sein Werk der Termitenarbeit einer mehr oder weniger tiefen Psychologie preis (...). Über dieser ins Zentrum rückkende Seelenanalyse des ‚Falles Schneider' verhallte die objektive Botschaft der großen Werke, deren eindringlich hämmernde Klänge die heutigen Ohren kaum noch erreichen (...). Aber erst heute erkennt man, wie sehr die Hauptwerke des Dichters mit äußerstem Mut, ja Verwegenheit der Tyrannei ins Angesicht widerstanden (...)."[51]

„Winter in Wien"

Den letzten Winter seines Lebens verbringt S. 1957/58 in Wien. Hier entsteht die autobiographische Skizze „Winter in Wien". Dieses Buch stellt für nicht wenige einen Widerruf, gleichermaßen eine scheiternde Konversion[52] dar, andere sehen darin die Vollendung S.s literarischen Werkes. Karl-Josef Kuschel meint in diesem Zusammenhang:

„Die Faszination des Reinhold Schneider besteht bis heute gerade in *seiner Fähigkeit zur schonungslosen Eigenentlarvung und Selbstdistanzierung.*"[53]

[44] Schneider, Reinhold, Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit, Leipzig 1938, 129f.
[45] Ebd., 189f.
[46] Ebd., 202.
[47] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main 1980, 117.
[48] Schneider, Reinhold: Das Vaterunser, Kolmar im Elsaß 1941, 5.
[49] Vgl. von Balthasar, Hans Urs: Nochmals – Reinhold Schneider, Einsiedeln u.a., 1991, 307ff.
[50] Schneider, Reinhold: Verhüllter Tag, Frankfurt am Main 1980, 10.
[51] von Balthasar, Hans Urs: Nochmals – Reinhold Schneider, Einsiedeln u.a. 1991, 11. Die Erstausgabe erschien unter dem Titel: Reinhold Schneider. Sein Leben und Werk, Köln u.a. 1953.
[52] Vgl. Heidrich, Christian, Die Konvertiten, Über religiöse und politische Bekehrungen, München u.a. 2002, 213ff und vgl. hierzu insbes. Widerruf oder Vollendung. Reinhold Schneiders Winter in Wien in der Diskussion (Schriften der Reinhold-Schneider-Stiftung Hamburg, Bd 3), Freiburg u.a. 1981.
[53] Kuschel, Josef-Karl, Vielleicht hält sich Gott einige Dichter. Literarisch-theologische Porträts, Mainz 1991, 260, *kursive Hervorhebung* durch Kuschel.

S. bringt diese „Eigenentlarvung und Selbstdistanzierung" in seinen „Aus meinen Notizbüchern 1957/ 58" untertitelten Aufzeichnungen beispielsweise so zum Ausdruck:

Ich „würde am liebsten die Wandlung verbergen, die seit einigen Jahren unter der Entschleierung gewisser düsterer Perspektiven in mir in Gang gekommen ist. Die Menschen guten Willens sehen in mir den, der ich war, als mein Name da und dort genannt wurde: um die Zeit also, da ich mich in religiösem Sanitätsdienst bemühte und mich keineswegs schämte, ein bißchen literarisches Ansehen – und literarischen Hochmut – durch die Veröffentlichung von Traktaten zu beeinträchtigen."[54]

Bezeichnend ist eine diesem Werk innewohnende feinsinnige Selbstironie, wie sie bereits schon in „Verhüllter Tag" zum Vorschein getreten ist, eine Selbstironie, die allerdings auf diejenigen, die S. zu „ihrem" Ordner und führenden katholischen Interpreten der Weltgeschichte emporstilisierten, eher verwirrend, bisweilen banal und schwer verdaulich wirken muß. Der schwer Magenkranke sinniert an einer Stelle:

„Seit ich mich für jedes Angebot der Kochkunst im voraus mit einer Entschuldigung bedanke und ihr keinerlei Mühewaltung mehr beanspruche, fühle ich mich in einem wesentlichen Grad freier; wie konnte ich mich nur den Mißhandlungen in den Restaurants nordischer Hauptstädte – Kopenhagen ausgenommen – aussetzen und versuchen, mir Kräfte zu verschaffen aus Gemüse- und Konservenballast, von Früchten zu schweigen, die ich in der Hauptsache, ihren Propagandisten zum Trotz, samt den berühmten Säften mit allen Salaten und müsli-artigen Gemengen für schmerzensreiche Freuden halte. Das „Gift der Vitamine" – ich zitiere einen sehr berühmten Arzt – habe ich mir nie zugemutet. (Auf Grund dilettantischer biologischer Studien habe ich mir eine Theorie zurechtgemacht, die ich sowenig zur Diskussion stelle wie meine „Vorträge" – diese überschreiten niemals den Kreis des Bekenntnisses. Natürlich ist meine Theorie falsch, für mich vielleicht aber nur zur Hälfte. Man kann sie ruhig als eine Formulierung der Krankheit betrachten.)"[55]

Viele Anhänger S.s, der sogar unumwunden zugibt, wie sehr ihn die Operette Trost bereitet[56], hat dieses eigentümliche Buch entsetzt, als sei es ein Rückfall in das tödliche Nichts. Manche meinten, gewisse Aussagen ließen sich scheinbar mit der überkommenden christlichen Tradition nicht mehr in Einklang bringen und glaubten, „die Sensation einer Apostasie – des gesamten früheren Werkes seit der Konversion zur Zeit des Englandbuches – herauszulesen".[57] Werner Bergengruen hält bereits 1959 dagegen:

„Er [S.] selbst in seiner radikalen Aufrichtigkeit, die keine Schonung für die eigene Person kannte, er selbst hat nie ein Hehl daraus gemacht, daß er so wenig wie die Apostel und viele der ihnen nachfolgenden Heiligen von Zweifeln freigeblieben ist. Ja, der Zweifel, ihm auferlegt und männlich von ihm ‚ausgetragen' (dies war einer seiner Lieblingsausdrücke), hatte unstreitig seine Stelle unter den Anfechtungen, die der unablässige Andrang körperlicher Qualen, der Mitschmerz um alle Leiden unserer Zeit und die ihm eingeschaffene, oft bis an die dunkelste Verzweiflung sich steigernde Schwermut gegen ihn aussandten. Aber wo findet sich ein Anzeichen für den willentlich vollzogenen Akt einer Absage an die Kirche und ihren Glauben?"[58]

Es scheint, als wolle der Dichter, dem sich im „Winter in Wien" sein Lebenswinter und das damit verbundene Lebensende geheimnisvoll anzukündigen scheint, sagen, was bereits Thomas von Aquin im Hochmittelalter als Postulat einer negativen Theologie formuliert hat:

„Dieses ist das Äußerste menschlichen Gotterkennens: zu wissen, daß wir Gott nicht wissen."[59]

Gott ist das unverfügbare und rätselhafte Geheimnis, eine Wirklichkeit, die dem Menschen letztlich im Diesseits immer verhüllt bleibt, so wie Gott einst Mose im brennenden Dornbusch verhüllt blieb. Mit seinem letzten Werk, „Winter in Wien", entzieht der Dichter – gleichsam wie mit einem disharmonischen Paukenschlag – sein Gesamtwerk jedweder Vereinnahmung. Es ist die ungeschönte Bilanz eines Menschen, der am Ende seines Lebens noch einmal die Schwere und Einsamkeit der mystischen und prophetischen Existenz zu durchleiden hat. Diese Existenz ist eine durch und durch tragische, so wie sie der Dichter in seinem Essay über „Jeremia" zusammenfaßt:

„Das Wort, das an Jeremia geschah, war sein Leben; ein anderes war ihm nicht erlaubt. Dieses Wort ist vernichtendes Licht. In dem Buche, das Jeremias Namen trägt, ist jegliche Möglichkeit der Geschichte beschlossen, ihr Mysterium: Gott kämpft mit sich selbst um die Schöpfung in ihrer Freiheit, um den Heilsbeschluß, um den Sinn der Schöpfertat, in Liebe und Zorn und wieder in Liebe; das Volk widerstrebt; es will, es kann nicht begreifen. Aber Gott macht sich dieses Widerstreben zu eigen und erwahrt an dem einen, dem Ausgestoßenen, dem Entwürdigten in der Schlammgrube, dem Verräter, dem Landflüchtigen wider Willen, daß er je und je geliebt hat. Wo die zerreißenden Dissonanzen zum unhörbaren Lobgesang sich vereinen sollten, erschien der Prophet. Seine Lebensgestalt ist das Kreuz (...)"[60].

Am 6. April 1958, es ist Ostersonntag, stirbt S. an den Folgen eines schweren Sturzes, den er sich tags zuvor, am Karsamstag, auf dem Heimweg von der Kirche, zugezogen hat, und der zu einer Schädelbasisfraktur geführt hat. Man könnte die Verfassung S.s am Ende seines Lebens auch mit den sinngemäßen Worten des Apostels Paulus beschreiben: „Verkannt und doch anerkannt, besitzen wir nichts und haben doch alles" (vgl. 2Kor 6, 8b-10).

Besonders eine Aussage des Dichters hat viele Gemüter skandalisiert:

„Ich weiß, daß Er auferstanden ist; aber meine Lebenskraft ist so sehr gesunken, daß sie über das Grab nicht hinauszugreifen, sich über den Tod hinweg nicht sehnen und zu fürchten vermag. Ich kann mir einen Gott nicht denken, der so unbarmherzig wäre, einen todmüden Schläfer unter seinen Füßen, einen Kranken der endlich eingeschlafen ist, aufzuwecken. Kein Arzt, keine Pflegerin würde das tun, wieviel weniger Er!"[61]

So wie der Dichter es ersehnt hat, genauso möge er durch die reiche Barmherzigkeit Gottes ruhen in Frieden!

[54] Schneider, Reinhold: Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/ 58, 31f.
[55] Ebd., 35f.
[56] Vgl. ebd., 30.
[57] von Balthasar, Hans Urs: Nochmals – Reinhold Schneider, Einsiedeln u. a. 1991, 291.
[58] Bergengruen, Werner: Dichtergehäuse, Zürich 1966, 405.
[59] Thomas von Aquin, Summa contra Gentes, 3.18, zitiert nach Pieper, Josef (Hg.): Thomas von Aquin, Frankfurt am Main u. a. 3. Auflage, 1958, [530] 102.
[60] Schneider, Reinhold: Jeremia. Prophetie in der Zeit, in: ders., Pfeiler im Strom, Wiesbaden 1958, 154f.
[61] Schneider, Reinhold: Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/ 58, 79.

Theologie / Kunst

Krüger, Klaus: **Das Bild als Schleier des Unsichtbaren.** Ästhetische Illusion in der Kunst der frühen Neuzeit in Italien. – München: Fink 2001. 446 S., kt € 62,20 ISBN: 3–7705–3461–1

Programmatisch steht am Anfang Adornos Diktum vom Kunstwerk als *apparition*, wodurch das Werk sich gegen das gängige Vorurteil verwahrt, sein Wesen liege in einer Art von Abbildlichkeit. Die Werke „sprechen zum Betrachter durch ihre eigene ästhetische Präsenz und durch ihre Abgrenzung von der Wirklichkeit, auf die sie sich gleichwohl beziehen" (7). Die Metaphorik hat für dieses ambivalente Verhältnis von Zeigen und Verbergen, Eröffnen und Verschließen die Rede vom Schleier zur Kennzeichnung der Aussageweise von Bildern eingeführt: Ihr Ausdruck ist Offenbarung, weil er unter den Bedingungen des Gegenteils – der Verhüllung – steht, und vice versa. Für eine christliche Bildtheorie ist das Bedeutungsspektrum dieser Schleier-Metapher wesentlich. Aber nicht allein die prekäre Beziehung zwischen Kunst und Religion wird darin zum Thema; zugleich ist damit auch der Offenbarungstraktat und seine Arbeit an der Vermittlung zwischen (Selbst-)Mitteilung und Rückzug ins Geheimnis aufgerufen.

Damit sind die grundsätzlichen theologischen Interessen an dieser kunstwissenschaftlichen Arbeit markiert, der eine Habil. an der TU Berlin von 1997 zugrundeliegt. In den Blick nimmt Krüger italienische Malerei des 15. (Masaccio) bis zum anbrechenden 17. Jh. (Caravaggio) – mit einem vorbereitenden Rückgriff auf das Mittelalter und einer Besichtigung im 14. Jh. (Bernardo Daddi). Gegenstand der Untersuchungen ist mithin gerade jene Malerei, die mit Albertis Theorem vom *geöffneten Fenster* einsetzt, an das Bild also den Anspruch des unverstellten Ausblicks heranträgt. Mit der Realisierung dieses Anspruchs verbindet man gewöhnlich etwa die zunehmende Naturnähe der Darstellungsgegenstände bis zum Trompe l'œuil, auch

den wachsenden Einfluß naturwissenschaftlicher Forschung und Neugier, schließlich die Entwicklung von Perspektivsystemen für die Konstitution eines kontinuierlichen Blickfeldes. „In komplementärer Zugehörigkeit zur Entstehung des mimetischen, rationalisierten Darstellungsbegriffs der Renaissance" (46) jedoch bildet nicht nur die Theorie, sondern v. a. die Malerei selbst ein zur Anschauung geronnenes Bewußtsein von der Unerreichbarkeit des Darstellungsgegenstandes aus, „insofern es die fundamentale Bestimmung des Bildes bleibt, intentionaler Verweis zu sein auf das, was es selbst nicht ist." (12) Der *Schleier* ist hier nicht nur Metapher, sondern durchaus stofflicher Aspekt einer bildnerischen Strategie.

Im thematischen Zentrum des Buches steht der mediale Charakter des Bildes. Dessen Malerei läßt sich nicht darauf beschränken, einen Gegenstand zu repräsentieren oder – in einer bildtheologischen Analogie zu den Sakramenten, wie sie die Theologie der Ikone nahelegt – seine Präsenz zu eröffnen. Die Malerei inszeniert sich vielmehr zugleich selbst als die Instanz, durch die der Darstellungsgegenstand vermittelt ist. Durch eine „ästhetische Option" (46) verknüpft sie die Aufmerksamkeit für das Sujet mit jener für die Weise seiner Darbietung: mit Hilfe kompositorischer und malerischer Verfahren, insbesondere durch eine je spezifische Verwicklung des Betrachters in das Bildgeschehen. Die Selbstreferentialität des Bildes ist also beileibe nicht erst ein Topos der autonomen Kunst der Moderne (der vermutlich allerdings die neugewonnene Aufmerksamkeit dafür im wesentlichen zu verdanken ist), und die italienische Malerei der frühen Neuzeit wird dadurch auch keineswegs zu deren heimlichem Vorläufer. Es sind – zunächst wenigstens – theologische Gründe, die das Bildliche des Bildes zum Thema erheben: Das religiöse Sujet veranlaßt eine Darstellungsweise, „bei der die Anschauung der Ähnlichkeit mit der Erfahrung der Differenz ineins geht" (21). Die Malerei, die diesem Anspruch gerecht zu werden versucht, reflektiert sich in ihrer eigenen Medialität und entwickelt aus dem Abstand, der „zwischen Bild und Wirklichkeit besteht, ihren genuinen, poietischen Mehrwert" (46).

K. entwickelt seine Geschichte der Medialität des Bildes in der italienischen Malerei des 14. bis zum frühen 17. Jh. entlang einzelner herausragender Bildwerke, an die sich jeweils Konstellationen der Theorie wie Einblicke in ein breiter angelegtes kunsthistorisches Spektrum anschließen. Dieses Verfahren sucht die medialen Strategien an dem Ort ihrer Inszenierung wie ihrer Reflexion auf und es wahrt ihre Eigenständigkeit gegenüber zeitgenössischen Kommentierungen und theoretischen Kontroversen.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Nach einem Vorwort (7–10) entfaltet der erste („Das Bild als Schleier des Unsichtbaren", 11–131) unterschiedliche Konzepte der durch die theologische Problemstellung aufgegebenen Medialität des Bildes. Im zweiten Teil („Repräsentation im Konflikt: Bildkonzepte von arte cristiana und arte pura", 133–204) werden die malerischen Verfahren einer Zeit untersucht, in der sich aus der religiös geprägten Bilderfahrung eine ästhetische als eigenständig heraus zu entwickeln beginnt. Der dritte Teil („Das Bild, un piacevole inganno", 205–279) betrachtet Bilder, die dem Ideal der Schönheit gewidmet sind, um von dort aus schließlich zu Werken christlichen Inhalts unter solchen ästhetischen Voraussetzungen zu gelangen. Einer Schlußbemerkung (280–284) schließen sich ein ausführliches Literaturverzeichnis (285–301), der Abbildungsnachweis (302) sowie ein Personen- (302–307) und ein knappes Sachregister (308–309) an. Den Abschluß bildet ein 262 Nummern umfassender Abbildungsteil (311–446).

Von besonderem theologischen Interesse sind im ersten Teil die verschiedenen künstlerischen Strategien, die Unbegreifbarkeit ihrer in gesteigertem Realismus zur Darstellung gebrachten christlichen Gegenstände durch das Bild im Bild selbst zur Sprache zu bringen. Anregend ist dieser bildliche Diskurs über den gegensätzlichen Zusammenhang von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit nicht allein wegen der tröstenden Solidarität, in der sich – wenigstens hier einmal – die künstlerische Arbeit gegenüber der theologischen übt, sondern v. a. wegen der spezifischen Ausdrucksmöglichkeiten der Bildsprache, welche die Simultaneität des Bildfeldes gegenüber dem sukzessiven *Einerseits-Andererseits* des Begriffs entwickelt hat. Nach der offenbarungstheologischen Grundlegung der Fragestellung in mittelalterlicher Kunst und Theologie und in der kunsttheoretischen Zuspitzung der Renaissance (Alberti) zeigt K. an Masaccios Trinitätsfresko das Widerspiel von Präsentation und Entzug der göttlichen Personen durch gezielt eingesetzte Diskontinuitäten in der perspektivisch organisierten Raumdisposition, in welcher Tiefe und Fläche ineinandergeblendet sind. Gerade das Theorem vom Bild als einem den Blick ungehindert freigebenden Fenster hat auf der anderen Seite die Einfügung von Rahmen, Vorhängen, Schwellen und Brüstungen ins Bild gefördert: als die dargestellte Person distanzierende Maßnahmen, die das Bild – der Figur der *intercessio* nicht unähnlich – als deren Vermittlung ausweisen und „die Medialität des darstellenden Bildes in seiner ästhetischen Wahrnehmung selbst" (59) verankert. Mantegnas *Darstellung Jesu im Tempel* führt mit ihrem „narrativen Close-up" (63) die Szene keineswegs in den unmittelbaren Umgebungsraum des Betrachters, vielmehr überliefert sie ein Stück Weihnachtsliturgie aus Padua in eine innere Anschauung, die im denkbar größten Kontrast zur geradezu greifbaren Nähe des Christuskindes steht. Leonardos kreuztragender Jesus, der sich umwendet (Lk 23,28) und über seine Schulter den Betrachter anschaut, transponiert den Blick des Mandylions in die Einmaligkeit des vorübergehenden Augenblicks. „Die konstitutive Differenz zwischen der Eigenwirklichkeit des Bildes als Bild und seiner transitiven, über sich selbst hinausweisenden Abbildleistung wird hier zur integralen Aufgabe der Darstellung selbst." (93) Mit besonderer Intensität in Anspruch genommen wird dabei die Imaginationskraft des Betrachters durch planvolle Auslassungen im narrativen Kontext: wenn etwa Antonello da Messinas *Virgo annuntiata* die Botschaft vom Mysterium der Inkarnation ausschließlich im Gesicht Mariens aufscheinen läßt oder wenn in Savoldos *Maria Magdalena* am leeren Grab die Erscheinung des – theologisch durchaus plausibel – weder sicht- noch abbildbaren Auferstandenen „sich allein im so lebendig schimmernden Widerspiel des Lichtes auf dem Tuch offenbart, in welches die Heilige sich hüllt" (105). Andere mediale Strategien des Bildes arbeiten etwa mit dem Gegensatz von Licht und Finsternis, von Nähe und Ferne, mit der Trübung der Ansicht durch das *sfumato* oder durch den Austausch des bedeuteten Sachverhaltes durch den hinweisenden Gestus (prominent: Johannes der Täufer), in dem die Mittlerfunktion des Bildes biblische Gestalt annimmt.

Im zweiten Teil des Buches läßt sich dann die allmähliche Verselbständigung des Interesses an der unhintergehbaren Medialität des Bildes verfolgen. Nach K. setzt diese Entwicklung ein mit der Figur des *Bildes im Bild*, durch die sowohl Diskontinuität als auch Selbstreflexivität des Tafelbildes an Ausdrücklichkeit gewinnen. Das theologische Argument – hier: die vom Tridentinum favorisierte Bildrhetorik und „geistliche Blicklenkung" (vgl. 144) – geben dazu mehr den Anlaß als daß sie zur Prägung der Bildstruktur selbst in der Lage wären. In den beiden Fassungen eines Bildtabernakels, die Rubens für die Oratorianer-Kirche in Rom entwirft, treten religiöse und ästhetische Authentizität (wundertätige Ikone und Madonnenbild) offen auseinander. Der Konflikt wird ausgetragen zwischen den Alternativen einer Letztbegründung des Werkes durch Gott, der dabei als Künstler ins Spiel gebracht wird, und der Erhebung des irdischen Künstlers zur Göttlichkeit. Es siegt schließlich die Option für die unbedingte künstlerische Freiheit. „Nicht die in der Urbild-Abbild-Relation fundierte Bestimmung als *res sacra*, sondern die Bestimmung, selbst Original zu sein, wird (...) zum Kriterium der ‚Werkheiligkeit' und zur Kategorie des Sakrosankten in der Kunst." (176) K. hebt hervor, daß dabei nicht das Ideal autonomer Kunst, sondern „die Frage nach den ästhetischen Optionen künstlerischer Mimesis" (176) den Fluchtpunkt der Entwicklung bildet. Auch dazu leistet die Theologie – zumindest indirekt – noch ihren Beitrag: durch religiöse Entpflichtung, sei es durch die Unterscheidung einer profanen von einer religiösen Kunst (katholisch), sei es durch Abweisung religiöser Funktionen der Bilder bei gleichzeitiger Wertschätzung als Kunstwerke (protestantisch). Die von der Religion entbundene Kunst entwirft in Theorie und bildnerischer Praxis mehr und mehr das Ideal der Schönheit zu ihrem entscheidenden Kriterium. Daran geknüpfte Versuche zum „Programm einer ‚Rekontextualisierung' der christlichen Kunst" (187) mit Mitteln der Schöpfungstheologie konnten und wollten der grundsätzlichen Dichotomie von Kunst und Religion nicht wirksam entgegentreten, zumal die Natur als Maßgabe des Schönen hinter den kulturellen Eigenwert ästhetischer Konstruktion und Evidenz zurücktrat (Krüger im Anschluß an Blumenberg). Ihr Maß ist keine objektive Bestimmung, sondern „Intensität und Eindrucksmacht" (193). Die Bilderfahrung der Unbegreiflichkeit Gottes wird ersetzt durch „ein verstandesmäßig nicht erfaßbares Geheimnis, welches das Werk durch seine Unerschöpflichkeit in sich trägt" (195). Daran ändert auch die Inszenierung von Kunstwerken als eine Art von Vision (Stefano Maderno: *Hl. Caecilia*) grundsätzlich nichts.

Auch als Kunstwerk unter dem Ideal der Schönheit bleibt das Bild medial bestimmt, wie der dritte Teil darlegt. Das bedeutet jetzt: die Gewährleistung einer „virtuellen Gegenwart im Bild" (206) für abwesende, etwa verstorbene Personen; mehr noch aber „die Darstellung eines undarstellbaren Ideals" (218) von Schönheit, worin die Malerei nun mit der Dichtung konkurriert. Austragungsort dieses Paragone ist der entkleidete Frauenkörper, in dessen Darstellung das Ideal der Schönheit irdisch greifbare Kontur erhält (vgl. 224). „Der Maler wird (...) zum Erzeuger des schönen Scheins. Er folgt einer Ästhetik, die die kreative Dissoziation zwischen Darstellung und Dargestelltem und die hermeneutische Offenheit ihres wechselseitigen Bezugs zur eigentlichen Maßgabe des künstlerischen Schaffens erhebt." (230f) Die Ortsbestimmung des Betrachters, die das Bild als Medium kennzeichnet, ereignet sich hier im „Bezug zwischen Sehen und Begehren" (240), was die theologische Fragestellung auf das Gebiet der Ethik verschiebt. Daraus eine unterschwellige Identifizierung von Bild und Darstellungsgegenstand herzuleiten, verkennt allerdings die medialen Operationen der Malerei, die hier am Werke sind, wie K. bei Giovanni Bellini und dann v. a. bei Caravaggio zeigt. „Daß die Existenz des Gegenstandes geknüpft ist an die Bedingungen seiner Erscheinung und seiner Sichtbarkeit im Bild, bestimmt den Darstellungsbegriff bei Caravaggio in maßgeblicher Weise." (255) Unter den Bedingungen ästhetisch formulierter Medialität steht dann auch die Aufnahme christlicher Themen bei Caravaggio. Sein *Thomaszweifel* etwa stellt – der Betrachter wird dabei durch Thomas vertreten – „die Frage nach der Möglichkeit, die Gegenwart Gottes in Christus und in seinem Bild zu erfahren" (260). Auch zeugt das Werk von dem Unbegreiflichen des aller Sichtbarkeit Entzogenen, sich unter der „bedrängenden Bedingung seiner Sichtbarkeit zu offenbaren" (266). Hier zeigt sich abschließend noch einmal die offenbarungstheologische Brisanz bildlicher Medialität in aller Schärfe.

Das theologische Potential der Arbeit von K. ist kaum zu unterschätzen. Es reicht schließlich bis zur Frage nach dem offenbarungs-

theologischen Status des Bildes in der frühen Neuzeit: Sind die Werke als repräsentierende Abbilder – etwa Jesu Christi oder Mariens – nicht fundamental unterbewertet, wenn sie unter strikter Wahrung der absoluten Geheimnishaftigkeit und also auf der Höhe theologischer Erkenntniskritik als Medium der Erscheinung fungieren? Ließe sich anders präzise unterscheiden zwischen Bildern als Medium göttlicher Erscheinung und als bloß formale Adaption eines der christlichen Tradition abgeschauten Modells zwecks Intensivierung der Malerei? Wäre diese Unterscheidung vielleicht weniger eine sachliche als eine historische? Mit dem Kriterium der letzten Verantwortung für das Bild, das Offenbarung wäre, solange diese bei Gott liegt, und menschliche Inszenierung, sobald sie – zur Zeit der Reformation und des Tridentinums – auf den Künstler übergeht? Aber selbst wenn die Bildwerke lediglich abstrakte Konstrukte ohne Offenbarungsanspruch böten, wäre es noch allemal von dogmatischem und dogmengeschichtlichem Interesse, sich mit ihren komplexen Figuren der Medialität auseinanderzusetzen und sie als eine Art von systematischer Theologie auf dem Feld von Erscheinung und Anschauung zu begreifen.

In jedem Fall konfrontiert das Buch mit grundsätzlichen Thesen über das Verhältnis von Religion und Kunst, von Theologie und Ästhetik. Zunächst einmal werden in K.s Problemgeschichte des Bildes maßgebliche theologische Ursprünge der Kunsttheorie freigelegt. Es ist nicht die inzwischen oft bemühte Tradition des Bilderverbotes allein, durch die jüdisch-christliche Religiosität Einfluß auf kunstgeschichtliche Entwicklungen und bildtheoretische Konzepte gewonnen hat. Tiefere und nachhaltigere Wirkung als vielfach angenommen wird, scheint offensichtlich die frühe Christologie bis zum Chalcedonense und damit auch die in der Theologie lange marginalisierte Bildtheologie des zweiten Nicaenums ausgeübt zu haben. Auf ihrer Grundlage beruht schließlich das Konzept des Bildes als Medium (und umgekehrt: des Mediums als Bild), und die malerischen Lösungen etwa bei Mantegna, Leonardo, da Messina und Savoldo sind durchaus als Interpretationen der Ikone zu verstehen, oder sie beziehen sich sogar ausdrücklich auf diese Tradition. Die theologische – genauer: christologische – Prägung der Bildwerke reicht dann weit über die Epoche ihrer grundsätzlich liturgischen Bestimmung hinaus, endet auch nicht mit dem Auftreten selbstbewußter Künstlerpersönlichkeiten zu Beginn der Renaissance (Belting). Ob die Unterscheidung zwischen Sakralität und Medialität eine Art ausschließender Gegensatz ist, war aus theologischen Gründen immer zu bestreiten und kann nun auch in kunstgeschichtlicher Hinsicht bezweifelt werden.

Gleichwohl erscheint es mir fraglich, ob sich in der Geschichte des Bildes als Medium in dem von K. untersuchten Zeitraum tatsächlich „nicht eigentlich klar zu markierende Zäsuren (...) abzeichnen, sondern vielmehr eine diskontinuierlich fortschreitende Entwicklung" (284). Unter theologischen Aspekten jedenfalls ist die deutliche Orientierung der vortridentinischen künstlerischen Positionen am Schema der Ikone auffällig: Sie erscheinen als Transformationen deren medialen Prinzips, das christologischer Struktur ist und sich als Verlängerung der Medialität Jesu Christi selbst versteht. Im Zuge der künstlerischen Verselbständigung des Interesses an bildlicher Medialität – und gestützt durch die konfessionsgeschichtlichen Entwicklungen – scheint dieser Faden abgerissen (aus welchen Gründen eigentlich genau?), was nicht nur ein religionsgeschichtlicher, sondern auch ein bildtheoretischer Befund ist: Folgt man den Darlegungen K.s, sucht die Malerei nun für einen der Sichtbarkeit entzogenen Gegenstand (das Ideal der Schönheit) nach Formen seiner Vermittlung in der Sphäre des Sichtbaren. Die mediale Darstellung des Unsichtbaren muß hier erfunden werden, während zuvor eine grundsätzlich bereits geleistete Vermittlung in die jeweiligen (kunst-)historischen Bedingungen zu übersetzen war. Die Aufgaben der Medialisierung scheinen so unterschiedlich, daß sie kaum noch in die Identität eines einzigen Begriffs gefaßt werden können. Wie auch immer man aber diese Differenzen einschätzen mag, wo wird man jedenfalls grundsätzliche Konsequenzen für die Bestimmung des Verhältnisses von theologischer und ästhetischer Reflexion zu gewärtigen haben. Klaus Krüger hat dazu gründlich gesichtetes und vorbildlich aufbereitetes Material mit Weitsicht für das interdisziplinäre Gespräch zwischen Kunstwissenschaften und Theologie bereitgestellt.

Münster Reinhard Hoeps

Kurzrezensionen

Pemsel-Maier, Sabine: **Der Traum vom ewigen Leben.** Die christliche Hoffnung auf die Überwindung des Todes. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000. 157 S., 96 Abb. (Glauben erfahren mit Hand, Kopf und Herz, 7), kt € 17,50 ISBN: 3–460–11112–7

Dieses Arbeits- und Praxisbuch möchte „die christliche Hoffnung auf die Überwindung des Todes – auf Auferweckung, ewiges Leben und Vollendung der Welt" (Vorwort) verständlich zur Sprache bringen und praktische Anleitungen bzw. Anregungen geben, wie auf kreative Weise mit diesem Thema in Gemeinde und Schule, Erwachsenenbildung und Jugendarbeit umgegangen werden kann. Dementsprechend nimmt der praktische Teil, kapitelweise auf die jeweiligen Fragestellungen bezogen, auch einen ausführlichen Raum ein, liefert zahlreiche Materialien und konkrete Methodenvorschläge, von der Skizze bis zur Tanzanleitung reicht die breitgefächerte Palette praktischer Hinweise. Der erste Teil ist jeweils den theologischen Aussagen gewidmet. Nach einer kurzen Analyse der heutigen Verstehensprobleme werden insbesondere die biblischen Ansätze und Positionen gegenwärtiger Theologie erörtert, Texte und Fragehorizonte der Tradition allerdings nur gestreift. Dieser theologische Teil zeichnet sich durch knappe und verläßliche Informationen über die Hauptaspekte der jeweiligen Problemhorizonte aus. Zweifelhaft ist allerdings, ob dieses Buch, das aus der Arbeit mit Studierenden entstanden ist, wirklich die eschatologischen Fragestellungen der ChristInnen von heute trifft. Das Paradigma, entlang dessen der Faden entwickelt wird, ist doch der klassische Fragekanon, Leib – Seele, Tod – Auferstehung, Erlösung – Vollendung. Das zeigt sich auch an der Auswahl der Texte und Bilder. So finden sich bis auf ein bekanntes Bild von Walter Habdank und dem Labyrinth der Kathedrale von Chartres nur Bilder aus der Welt und Zeit des 15. Jh.s; viele der Liedtexte waren Hits der 60er und 70er Jahre, aber sind sie es noch heute? Das Büchlein fordert geradezu heraus, intensiv nach den eschatologischen Anknüpfungspunkten in der heutigen Kultur und Gesellschaft zu suchen. A. H.

Hengel, Martin / **Barrett,** C. K.: **Conflicts and Challenges in Early Christianity.** – Harrisburg (PA): Trinity Press International 1999. 103 S., brosch. € 15,32 ISBN: 1–56338–291–1

Das schmale Bändchen dokumentiert zwei Vorträge, die M. Hengel und C. K. Barrett anläßlich des jährlich stattfindenden Symposions des ntl. Departments am Füller Theological „final Separation" zwischen „Mutter" (Judentum) und „Tochter" (Christentum) hielten. Barrett widmet sich den historischen Umständen und theologischen Sachfragen des sogenannten Apostelkonzils (Gal 2/Apg 15). In der Diskussion zu Hengels Vortrag forderte die strikte Ablehnung genuin paganer Einflüsse auf das urchristliche Schrifttum zu weiteren Präzisierungen und Erklärungen heraus. In der Diskussion zu Barretts Vortrag wurde dessen Verweigerung gegenüber der sog. „New Perspective on Paul" angefragt und der Vf. zu folgender Präzisierung seiner Thesen veranlaßt: „... one of the omissions in the Jerusalem resolution was that it left out the central figure, who is Christ" (85). M. E.

Untergaßmair, Franz Georg: **Exegese des Neuen Testaments.** – Paderborn: Bonifatius 2001. 96 S. (Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor), kt € 8,90 ISBN: 3–89710–185–8

In der Reihe „Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen", die eine knappe Einführung in die einzelnen Fächer der kath. Theologie bieten will und sich an interessierte Erwachsene genauso wendet wie an Studienanfänger, stellt F. G. Untergaßmair, Neutestamentler in Vechta / Osnabrück, die Exegese des Neuen Testaments vor. Er bestimmt sein Fach in der Linie des Vat. II als „Fundament und Seele der Theologie". Nach knapper Darstellung der Geschichte und der Aufgaben der Einleitung ins Neue Testament, der Kanongeschichte sowie der Gattungen „Evangelium" und „Brief" widmet sich der Hauptteil (41–85) der Geschichte der Bibelauslegung sowie den Methoden der historisch-kritischen Exegese samt einer Skizzierung der Zeitgeschichte und moderner Zugangsweisen. Am Ende stehen ein Blick auf die Bedeutung der biblischen Archäologie sowie auf Chancen und Probleme einer biblischen Theologie, die für den Vf. die „Krone der Bibelexegese" ausmacht. M. E.

Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur, hg. v. Ralf Elger unter Mitarbeit von Friederike Stolleis. – München: C. H. Beck 2001. 3., durchgesehene Auflage. 335 S. (Beck'sche Reihe, 1430), kt € 14,90 ISBN: 3–406–47556–6

Diese dritte Auflage des „Kleinen Islam-Lexikons" bringt keine wesentlichen Veränderungen der hier vorgelegten Kurz-Beiträge. Auch wenn der Hg. im Vorwort betont, daß „die Glaubenslehre und -praxis des Islams" sowie islamische Theologie berücksichtigt werden, der Schwerpunkt des Werkes liegt doch eindeutig auf den Themen „Sprachen und Literaturen, Gesellschaft und Wirtschaft, Kunst und Architektur der islamischen Länder sowie Fragen der Kleidung, Ernährung oder der Geschlechterbeziehungen" (7). Zu diesen letztgenannten Themen findet der Leser kurze, gut lesbare Einführungen. Über Religion im engen Sinne des Wortes (Theologie und Ethik) bietet das Buch im allgemeinen wenig. Kein Beitrag über „Glaube" ist zu finden, der Artikel über die „Arabische Sprache" ist doppelt so lang wie der über „Gott", der Beitrag über „Jazz" oder über den Boxer „Muhammad Ali" sind länger als die über „Ehe", „Familie", „Fasten", „Jesus", „Mensch", „Moral, Welt". Dürftig sind auch die Artikel z. B. über „Apostasie", „Dhikr", „Moral". Undifferenziert und damit auch falsch ist die Aussage, „die Abtreibung wird erlaubt, aber mißbilligt" (104). Daß „temporäre Homosexualität... toleriert werden" kann, wird ohne Beleg behauptet.

Nicht für religiöse Fragen, sondern für Fragen der Kultur im weiten Sinne kann dieses Lexikon als Einstieg in die Materie empfohlen werden. A. Th. K.

Wald, Berthold: **Philosophie im Studium der Theologie.** – Paderborn: Bonifatius 2001. 93 S. (Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor), kt € 8,90 ISBN: 3–89710–188–2

1. Die propädeutische Funktion der Philosophie – in der wissenschaftlichen Selbstverständigung einer Religion mit Wahrheitsanspruch. – 2. Was ist Philosophie? Offenheit für das Ganze in existentiellem Ernst. „Christliche Philosophie"? Im Mittelalter: Verknüpfung von Glaube und Vernunft (nicht „Wissen"; denn auch Glaube weiß!), neuzeitlich: dessen „Aufhebung" in sie. – 3. Die Frage nach Gott: Platon, Aristoteles, Thomas, Kants Kritik, Swinburne. – 4. Die mögliche Zukunft der Philosophie. Drei Stimmen: R. Spaemann, J. Pieper, Fides et Ratio. Hinweise auf Hilfsmittel und Lektürevorschläge beschließen das Bändchen. Didaktisch klar (mit jeweils einem Fazit zu den Kap.n) und in der Sache unzeitgemäß entschieden. Ein dankenswertes Votum vom Hg. der Werke Josef Piepers.

J. Sp.

Lemmen, Thomas / **Miehl,** Melanie: **Miteinander leben.** Christen und Muslime im Gespräch. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 142 S. (Gütersloher Taschenbücher, 749), kt € 9,90 ISBN: 3–579–00749–1

Dieses Buch ist ein Beitrag zur Förderung des Dialogs zwischen Christen und Muslimen. Die Initiativen zum Dialog gehen im allgemeinen von der christlichen Seite aus, daher versuchen die Vf., hier die theologischen Grundaspekte dieses Dialogs zu durchleuchten und seine praktische Seite zur Sprache zu bringen. Ihre Erfahrungen auf diesem Gebiet helfen ihnen, wichtige, auch kontroverse Punkte anzusprechen (wie Geschlechtertrennung, Missionstätigkeit, Moscheebau, Nachbarschaft, gemeinsames Beten usw.). Man muß nicht im einzelnen die Meinung der Vf. teilen, v. a. dort, wo die Thematik nicht ausreichend behandelt wird (wie beim Thema „gemeinsam beten?") oder wenn die Texte des Korans nicht korrekt gedeutet werden (z. B. Erlaubnis – nicht Gebot –, für die Männer, eine Mehrehe einzugehen: 105). Aber man darf das hier vorliegende Buch mit seinen verschiedenartigen Informationen als einen ersten, guten Dialogführer betrachten und empfehlen. Denn man findet darin insgesamt zahlreiche nützliche Ratschläge für die Praxis des Zusammenlebens und für das „Wagnis des Dialogs". A. Th. K.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung. Dokumentation des VIII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt / Hans Jörg Sandkühler. – London: Iko 2001. 242 S. (Denktradition im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 12), kt € 20,00 ISBN: 3–88939–591–0: 9–13: Sandkühler, H. J.: Grußwort; 14–27: Caldera, A. S.: Politik und Globalisierung; 28–33: Fornet-Betancourt, R.: Einführung; 37–45: Huffschmid, J.: Globalisierung als politisches Projekt der Gegenreform. Fünf Thesen; 46–58: Dussel, E.: Die Veränderung des Rechtssystems; 59–72: Goudjo, R. B.: Droits de l'homme et contexte politique en Afrique; 73–98: Choe, H.: Menschenrechte der Frauen in asiatischer Perspektive im Fall Südkoreas; 101–119: De Oliveira, M.A.: Menschenrechte aus der Sicht der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung; 120–133: Stuby, G.: Internationale Menschenrechte, ihre Universalität und Probleme ihrer Durchsetzung; 134–143: Lim, H.-L.: Menschenrechte im Zeitalter der Globalisierung im Kontext der koreanischen Kultur; 144–164: Richard, P.: Afrika, Globalisierung und Menschenrechte; 165–175: Senghaas, D.: Der aufhaltsame Sieg der Menschenrechte; 176–190: Cullen, C.: Educación y derechos humanos; 191–226: Kröning, V.: Deutsche Menschenrechtspolitik und Menschenrechte in Deutschland; 229–232: Rössner, A.: Die Menschenrechte von *missio*; 233–240: Bielefeldt, H.: Menschenrechtspolitik der „NGO's" am Beispiel von *amnesty international.*

Biblica Vol. 84 Fasc. 1, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2003. 600 S., € 45,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 1–15: Kilgallen, J.: Hostility to Paul in Pisidian Antioch (Acts 13,45) – Why?; 16–34: Danove, P.: The Rhetoric of the Characterization of Jesus as the Son of Man and Christ in Mark; 35–60: Bennema, C.: Spirit-Baptism in the Fourth Gospel: A Messianic Reading of John 1,33; 61–88: Penna, R.: La questione della *disposition rhetorica* nella lettera di Paolo ai Romani: confronto con la lettera 7 di Platone e la lettera 95 di Seneca; 89–101: Conclin, B.W.: Arslan Tash I and other Vestiges of Particular Syrian Incantatory Thread; 102–107: Rudman, D.: The Crucifixion as *Chaoskampf*: A New Reading of the Passion Narrative in the Synoptic Gospels; 108–117: Dietrich, W.: Der historische David – Sein oder Schein?

Biblica Vol. 84 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2003. 600 S., € 45,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 153–183: Zimmermann, R.: Nuptial Imagery in the Revelation of John; 184–201: Smit, J.F.M.: Epideictic Rhetoric in Paul's First Letter to the Corinthians 1–4; 202–224: Callan, T.: The Style of the Second Letter of Peter; 225–246: Bergsma, J.: The Jubilee: A Post-Exilic Priestly Attempt to Reclaim Lands? 247–251: Lichtert, C.: Récit et noms de Dieu dans le livre de Jonas; 252–258: Slater, T.: Dating the Apocalypse to John; 259–273: Fitzmyer, J.: And Lead Us Not into Temptation; 274–275: Canart, P.: Note sur le manuscript T ou 029 du Nouveau Testament.

Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges, hg. v. Gerhard Beestermöller. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 171 S. (Theologie und Frieden, 24), geb. € 25,00 ISBN: 3–17–017595–5: 11–28: Höffe, O.: Humanitäre Intervention? Rechtsethische Überlegungen; 29–52: Merkel, R.: Können Menschenrechtsverletzungen militärische Interventionen rechtfertigen? Rechtsethische Grundlagen und Grenzen der „humanitären Intervention am Beispiel des Kosovo-Kriegs; 53–73: Merle, J.-C.: Neue Beweislast und neue Prinzipien für militärische humanitäre Interventionen; 75–100: Köhler, M.: Zur völkerrechtlichen Frage der „humanitären Intervention"; 101–122: Lutz, D.S.: Moral statt Recht, Gefühl statt Gewissheit, Täuschung statt Wahrheit. Der Kosovo-Krieg – Manipulation der NATO und strategische Meisteleistung der UCK; 141–169: Beestermöller, G.: Die humanitäre Intervention – Kreuzzug im neuen Gewand? Ein Blick auf die gegenwärtige Diskussion im Spiegel der thomanischen Lehre vom gerechten Krieg.

Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes, hg. V. Gunther Wenz / Theodor Nikolaou / Peter Neuner. – Münster: Lit 2003. 205 S. (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München, 1), kt € 19,90 ISBN: 3–8258–6529–0: 11–41: Frey, J.: Apostolat und Apostolizität im frühen Christentum. Eine Skizze; 43–62: Nikolaou, T.: Zur Synodalität der Kirche. Kirchengeschichtliche Betrachtungen; 63–78: Neuner, P.: Die Bedeutung des Amtes für die Identität der Kirche; 79–98: Vletsis, A.: Der Bischof als Typos oder Topos Christi? Bischofsamt zwischen Liturgie und Verwaltung; 99–110: Ivanov, V.: Das Prinzip der Sobornost in der russischen Theologie; 111–122: Hübner, H.-P.: Grundsatzfragen der Kirchenverfassung nach evangelischem Verständnis;123–136: Oberdorfer, B.: Arbeitsteilige Gemeinschaft und gegenseitige Verantwortung. Zum Verhältnis von synodaler und bischöflicher Episkope im gegenwärtigen Luthertum; 137–163: Rohls, J.: Die presbyterial-synodale Kirchenverfassung; 165–179: Riedel-Spangenberger, Ilona: Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes; 165–179: Wenz, G.: Der episkopale Dienst in der Kirche.

Glauben – Lieben – Hoffen. Theologische Einsichten und Aufgaben. Festgabe für Konrad Stock zum 60. Geburtstag, hg. v. Michael Roth / Kai Horstmann. – Münster: Lit 2001. 266 S. (Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie, 6), brosch. € 25,90 ISBN: 3–8258–5549–x: 10–31: Bader, G.: Das A und O. Bemerkungen und Polarität der Aphasie in namenstheologischer Absicht; 32–39: Harbeck-Pingel, Bernd: Die Gegenwart des Reiches Gottes; 40–50: Deuser, Hermann: Vom Handeln Gottes in Person – Religi-

onsphilosophische und theologische Überlegungen zu einem theo- bzw. anthropomorphen Grundproblem; 51–61: SCHMIDT, W. H.: Theologische Einsichten des Alten Testaments – Elemente einer „Biblischen Theologie"; 62–75: KUCH, M.: Aus Lust und Liebe – Luthers Verständnis der Gebote; 76–94: HÄRLE, W.: Glaube und Liebe bei Martin Luther; 95–107: DAUTZENBERG, G.: Aufgaben einer neutestamentlichen Ethik „nach Auschwitz"; 108–119: WELKER, M.: Die autonome Person der europäischen Moderne und die Konstitution der Person aus Glauben; 120–133: WETH, R.: Menschenbild und Menschenwürde in der Kontroverse mit der Bioethik aus diakonisch-theologischer Sicht; 134–155: SCHWÖBEL, C.: Gnadenlose Postmoderne? Ein theologischer Essay; 156–170: HERMS, E.: Handlungsrationalität und Restriktionen am Beispiel des Rationalitätskonzepts der Ökonomik; 171–186: SCHAPP, J.: Private und öffentliche Autonomie – Zur Achtung des andren im Recht; 187–193: KOLMER, P.: Zum Verhältnis von christlichem Glauben und philosophischem Wissen – Fragen an den Theologen Konrad Stock; 194–224: ROTH, M.: Christliche Frömmigkeit als ästhetische Frömmigkeit; 225–239: HORSTMANN, K.: Warum Tugendlehre? Überlegungen im Vorfeld der Religionspädagogik; 240–256: PREUL, R.: Religionspädagogik zwischen Theologie und Psychologie; 257–264: STRUNK, R.: Diakonie im Abendmahl.

Heilige Helfer. Reliquien im Spiegel der Osnabrücker Bistumsgeschichte, hg. v. Hermann Queckenstedt. – Osnabrück: Dombuchhandlung 2001. 144 S., kt ISBN: 3–925164–19–7: 9–15: HEITMEYER, Heinrich: Begegnung mit Gebeinen und Reliquien. Der Dom zu Osnabrück in der österlichen Zeit des Jahres 2001; 15–44: SEEGRÜN, W.: Die ersten hundert Jahre im Bistum Osnabrück; 45–59: SEEGRÜN, W. / ZUR-LIENEN, B.: Die Klagen der Elgimar, Bischof der Osnabrücker Kirche; 65–80: SCHLÜTER, W.: Die Translatio S. Alexandri und die Verkehrswege des frühen Mittelalters in Nordwestdeutschland; 81–93: JUNGHANS, M.: Die Armreliquiare des Heiligen Alexander; 94–108: KRAIENHORST, H.B.: Die Heiligen des Osnabrücker Reginenschreines; 109–118: SCHNACKENBURG, M.-L.: Der Schrein der Heiligen Regina des Doms zu Osnabrück; 119–137: QUECKENSTEDT, H.: Alexander – ein Heiliger im Spiegel der Jubiläumskultur.

„Ich mache Fortschritte" – Altern als Entwicklung, hg. v. Michael Schlagheck / Caspar Söling. – Paderborn: Bonifatius 2001. 125 S. (Theologie und Biologie in Dialog), kt € 12,90 ISBN: 3–89710–118–1: SCHLAGBECK, M. / SÖLING, C.: Einleitung; 17–31: LEHR, Ursula: Älterwerden in unserer Zeit – eine Herausforderung für jeden einzelnen und die Gesellschaft; 33–56: KUHLMANN, D.: „Warum wir nicht bleiben, wie wir sind". Biologische Aspekte von Altern und Sterben; 57–76: REISCHIES, F.M.: Das kognitive Altern: Wie sich geistige Funktionen im höchsten Lebensalter verändern. Alterung des Gehirns und Veraltung der Umweltanpassung; 77–99: WITTRAHM, A.: Glaube und Lebensweise. Zum Zusammenhang zwischen Biographie und Glaubenswelt; 101–115: BAMBERG, C.: Geglücktes Altern. Utopie oder Realität des Glaubenden?; 117–124: Abschlußdiskussion mit Friede Reischies, Andreas Wittrahm und Martin Winkelheide (WDR 3).

„Ihr seid das Salz der Erde!". Anmerkungen zur Zukunft von Gesellschaft, Staat und Kirche, hg. v. Günter Wilhelms. – Münster: Lit 2002. 115 S. (Stapelfelder Perspektiven, 1), € 15,90 ISBN: 3–8258–5370–5: 11–27: LETTMANN, R.: „Ihr seid das Salz der Erde"; 29–46: HÜRTEN, H.: Über einige Bedingungen gesellschaftlicher Existenz der Kirche in der Mitte Europas; 47–58: EBERTZ, M. N.: Kirche im Gegenwind. Herausforderungen und Chancen heute und morgen; 59–76: WILHELMS, G.: Die Kirche in der Gesellschaft: Spezialist für den „unspezialisierten" Umgang mit der Wirklichkeit; 77–90: EID, V.: Christlicher Glaube: Wozu? Ein Konzept; 91–102: DICKERHOFF, H.: Leit-Bild; Ur-Bild, Spiegel-Bild. Eine alte Version für die Kirche von heute; 103–114: EMEIS, D.: Zur Zukunft der Glaubensweitergabe.

In Erwartung eines Endes. Apokalyptik und Geschichte, hg. v. Helmut Holzhey / Georg Kohler. – Zürich: Pano 2001. 177 S. € 19,00 ISBN: 3–907576–14–4: 3–6: KOHLER, G.: Einleitung; 7–19: SCHMIDT-BIGGEMANN, W.: Erwarten. Über die gegenwärtigen Formen der Zukunft; 21–34: HOLZHEY, H.: „Das Ende aller Dinge". Immanuel Kant über apokalyptische Diskurse; 35–51: STOLZ, F.: Das Ende dieser Welt – Hintergrund oder Figur. Religionsgeschichtliche Perspektiven; 53–67: WEDER, H.: Die Verflüchtigung der Gegenwart. Neutestamentliche Anmerkungen zur apokalyptischen Zeit-Stimmung; 69–81: BRUCKSTEIN, A.: Moses Maimonides: Jüdische Kritik am Mythos der Endzeit; 83–94: WIEHL, R.: Die Hoffnung zwischen Zeit und Ewigkeit. Zum Ewigkeitsdenken Franz Rosenzweigs; 95–111: THYEN, A.: Pessimismus und Kritik. Perspektiven der Vernunftkritik im Spätwerk Max Horkheimers; 113–128: RUDOLPH, E.: Politische Apokalyptik – apokalyptische Politik; 129–153: KOHLER, G.: Fukuyama oder «The End of History». Eine geschichtsphilosophische Perspektive auf der Jahrhundertschwelle.

Internet-Guide Religion, hg. v. Markus Eisele. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 144 S. € 8,50 ISBN: 3–579–00936–2: 13–32: EISELE, M.: Allgemeine Einführung in das Internet; 33–38: HEROLD, M.J.: Religion; 39–51: HEROLD, M.J.: Allgemeines zum Christentum; 52–70: HEROLD, M.J.: Christentum: Kirchen und Konfessionen; 71–77: LOSTER, D.: Ökumene; 78–88: MÜHL, J.: Judentum; 89–98: KLATTA, S.: Islam; 99–105: KLATTA, S.: Buddhismus; 106–111: KLATTA, S.: Hinduismus; 112–116: REIMANN, R.P.: Cyberreligion; 117–121: HEROLD, M.J.: Sekten; 122–129: MÜHL, J.: Philosophie; 130–134: REIMANN, R.P.: Leitfaden zum Gestalten einer Homepage.

Kirche und Kunst, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfelder / Burkhard Kämper. – Münster: Aschendorff 2002. 210 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 36), kt € 34,80 ISBN: 3–402–04367-X: 7–33: GERL-FALKOVITZ, H.-B.: „Geschmückt wie eine Braut" – Überlegungen zu einer Ästhetik des Christentums; 53–86: HILLGRUBER, C.: Die Religion und die Grenzen der Kunst; 111–160: SCHOCKENHOFF, E.: Wahrheit und Freiheit der Kunst aus der Sicht der theologischen Ethik.

„Lasst euch vom Geist erfüllen!" (Eph 5,18). Beiträge zur Theologie der Spiritualität, hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (ATGS). – Münster: Lit 2001. 307 S. (Theologie der Spiritualität, 4), kt DM 39,80 ISBN: 3–8258–5195–8: 6–30: FRALING, B.: Überlegungen zum Begriff der Spiritualität; 31–57: WAAIJMAN, K.: Der Weg – Grundmotiv der Spiritualität; 58–106: SCHEUER, M.: Verleiblichung und Aufbruch – Spirituelles Leben als Spannungsdynamik; 107–151: BENKE, C.: Vielfalt der Spiritualitäten; 152–186: SWITEK, G.: Grundgestalt und Typen des geistlichen Lebens; 187–241: DIENBERG, T.: Einübung in geistliche Vollzüge – Formen geistlichen Lebens; 242–288: PLATTIG, M.: Die „Früchte" geistlichen Lebens; 289–306: WEISMAYER, J.: Theologie und Spiritualität.

Mehr als nur Nichtkleriker: Die Laien in der katholischen Kirche, hg. v. Sabine Demel. – Regensburg: Friedrich Pustet 2001. 158 S., kt € 18,90 ISBN: 3–7917–1771–5: 11–34: SMOLINSKY, H.: Eigenständige Verantwortung von Laien. Ein lehrreicher Blick in die Geschichte der Kirche; 35–56: NEUNER, P.: Die Stellung des Laien in einem sich wandelnden Kichenbild; 57–91: PREE, H.: Das kirchenrechtlichen Kernprofil des hierarchischen Amtes; 92–114: DEMEL, S.: Statisten oder Protagonisten? Die Rechtsstellung der Laien auf dem ekklesiologischen Prüfstand; 115–136: KARRER, L.: Aufbruch der Laien in der Kirche; 37–158: MEYER, H.J.: Die Eigenverantwortlichkeit der Laien im politischen und gesellschaftlichen Handeln.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 57–2001/4, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee, kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 241–260: ANAGNOSTOU, S.: Mission und Heilkunde. Das Heilmittelversorgungssystem der Jesuiten in den Missionen Spanisch-Amerikas; 261–286: ELSENER, J.: Traditionelle afrikanische Ahnenverehrung im christlichen Ritual? Erneute Diskussionen um den heimholungsritus der Shona im Simbabwe; 287–306: HALEBLIAN, K.G.: Pagan Elements in Armenian Christianity: A Case for Contextualization.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 58–2002/1, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee, kt sFr 48,00 ISSN 0028–3495: 1–20: EVERS, G.: Der interreligiöse Dialog in der Perspektive asiatischer Theologen. Eine Standortbestimmung nach „Dominus Jesus"; 21–26: LEUNG KIT FUN, B.: Western missionary sense of imperialist huilt and China's political measures against the spread of Christianity; 27–44: VAN DER HEYDEN, U.: Bibliographie zur Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft 1951–2001; CERVANTES BELLO, F.J.: Las capellanías, la salvación y la piedad en una ciudad novohispana. Puebla de los Ángeles (México) eb el siglo XVII.

Schützen brauchen Ziele. Werkbuch für Gottesdienste und andere Anlässe, hg. v. Georg Austen / Frank D. Niemeier. – Paderborn: BDKJ 2001. 151 S., kt € 12,50 ISBN: 3–9807411–2–5: 11–17: SCHMIDT, K.: Aus den Wurzeln die Gegenwart gestalten. Predigt zum Schützenfest; 19–25: KLENS, B.: Nicht altmodisch über die Sitte wachen, sondern verantwortet das Lebensumfeld gestalten. Ansprache zur „Sitte" anlässlich eines Einkehrtages oder Gottesdienstes; 27–32: WIENEKE, M.: Nicht ausgeglühte Asche, sondern Kraft wie Feuer. Predigt zu einem ökumenischen Schützengottesdienst; 33–40: AUSTEN, G.: Der Geruch des Lebens. Predigt zum Heimattag; 41–45: SPRENGER, J.: Tradition – nicht Nostalgie! Predigt zum Schützenfest; 47–52: KOCH, H.: Was sind wir, ohne Gottes Gnade? Aber mit Gottes Gnade, was sind wir! Predigt zum Schützenfest; 53–57: MARX, E.: Für wen gehst Du? – Sieh, was wir uns auf die Fahne schreiben! Ansprache bei einer Schützenbruderschaft oder Fahnenschwenkertreffen; 59–63: BAHNE, T.: Nie wieder heimatlos. Ansprache zur Gastfreundschaft im Schützenwesen; 65–70: MARX, R.: Schützenfest – ein Ort der Begegnung von Mensch zu Mensch. Predigt zum Schützenfest; 71–78: KÖNIG, M.: Was schützen die Schützen heute? Predigt zum Schützenfest; 85–91: SCHRÖDER, G.: Liebhaber des Lebens. Predigt zum Schützenfest; 93–97: KLEINE, R.: Begegnung braucht auch den Dienst hinter den Kulissen; 99–104: POHL, M.: Jesus geht mit, erneuert unser Herz. Ansprache in einem Zeltlager der Jungschützen; 105–109: LICHTERFELD, R.: Solche Freunde wünsch ich mir. Predigt zu einem ökumenischen Schützengottesdienst; 111–115: STEILMANN, R.: „Im Verein, da bin ich Mensch ..." Predigt zum Schützenfest; 117–120: SÜHLING, S.: Die Fahne – unser „Markenzeichen". Ansprache zur Segnung einer Schützenfahne; 121–126: NIEMEIER, F.: Sebastianus – sich der Liebe Gottes gewiss sein dürfen. Predigt zum Patronatsfest; 127–131: BODE, F.-J.: Ein Stachel im Fleisch. Ansprache am Ehrenmal; 133–136: DEGENHARDT, J. J.: Das Grauen des Krieges ist Mahnung für uns. Ansprache am Ehrenmal.

Dogmatik

Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen, hg. v. Gerhard Ludwig Müller / Massimo Serretti. – Freiburg: Johannes 2001. 294 S. (Sammlung Horizonte, 35), geb. € 20,00 ISBN: 3–89411–368–5: 17–48: MÜLLER, G.L.: Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen; 49–68: BÜRKLE, H.: Die Entdeckung religiöser Alternativen in asiatischen Traditionen; 69–112: SERRETTI, M.: Zur Theologie des Religionspluralismus – Metaphysische und anthropologische Kritik; 113–153: KASPER, W.: Einzigkeit und Universalität Jesu Christi; 173–227: BORDONI, M.: Jesus Christus – Die Wahrheit in Person. Die Auseinanderset-

zung der heutigen Christologie mit der Wahrheitsfrage; 229–265: MENKE, K.-H.: Jesus Christus: Das Absolute in der Geschichte? Die Frage nach der universalen Bedeutung eines geschichtlichen Faktums; 267–286: FORTE, B.: Das Christentum als Weltreligion und sein Verhältnis zu den Religionen.

Sühne – Erlösung – Miterlösung, hg. v. Dirk Grothues. – Altenberge: Oros 2000. 154 S., kt ISBN: 3–89375–191–2: 13–21: LJUBIČIĆ, P.: Aktuelle Situation in Medjugorje; 22–28: MÜLLER, Jörg: Normale und pathologische Formen der Sühnepraxis; 29–53: HATTRUP, D.: Die Neuentdeckung der Sühne im Erlösungsgeschehen; 54–72: GROTHUES, Dirk: Miterlösendes Lieben und Leiden. Anna Katharina Emmerick – ein Portrait; 73–88: GROTHUES, D.: Miterlösende Solidarität. Maria Halfmann – ein Lebensbild; 89–107: KNOTZINGER, K.: Welche Rolle spielen Sühne und Miterlösung in den Botschaften von Medjurgorje? 108–117: SARRACH, A.: Medjugorje – ein geschenktes drittes Auge; 118–152: VON RAAB-STRAUBE, A.: Maria Miterlöserin?

Kirchenrecht

Im Dienst der Gemeinde. Wirklichkeit und Zukunftsgestaltung der kirchlichen Ämter, hg. v. Libero Gerosa / Ludger Müller. – Münster: Lit 2002. 304 S. (Kirchenrechtliche Bibliothek, 5), kt € 30,90 ISBN: 3–8258–5987–8: 11–27: LEHMANN, Karl: Kirchliche Dienste, Aufgaben und Ämter im deutschsprachigen Raum: Chancen und Gefahren; 29–48: DEMEL, S.: Das kirchliche Amt in seiner sakramentalen Verankerung. Kirchenrechtliche Überlegungen; 49–65: SATTLER, D.: Die Sakramentalität des kirchlichen Amtes. Ökumenische Anliegen; 67–92: LORETAN, A.: Mit- oder Gegeneinander? Priester, Diakone und Laien im pastoralen Dienst aus kirchenrechtlicher Sicht; 93–111: BAUMGARTNER, K.: Mit- oder Gegeneinander? Priester, Diakone und Laien im pastoralen Dienst aus pastoraltheologischer Sicht; 113–125: JILEK, A.: Ehrenamtliche Dienste in Pastoral und Liturgie; 127–140: RAAB, G.: Management und Gemeindeberatung. Fremdkörper oder Notwendigkeit in der Gemeindepastoral heute?; 141–161: SCHEUER, M.: Spirituelle Bildung und Begleitung in pastoralen Dienst; 163–186: LORETAN, A.: Liturgische Leitungsdienste der Laien. Zur Situation in der Schweiz; 187–200: KRÄMER, P.: Interkommunion und Interzelebration: Stolpersteine oder Wegmarken für die Ökumene? Römisch-katholische Perspektiven; 201–215: TRACK, J.: Interkommunion und Interzelebration: Stolpersteine oder Wegmarken für die Ökumene? Evangelisch-lutherische Perspektiven; 217–231: KUNZLER, M.: Neubelebung der „Niederen Weihen"? Zur kirchlichen Beauftragten der Laien; 233–241: REININGER, D.: Diakoninnen – weibliche Diakone? Der Beitrag von Diakoninnen zur Diakonisierung der Kirche; 243–248: HARTELT, K.: Von der Pfarrei zur Seelsorgeeinheit? Rahmenbedingungen und Zukunftsperspektiven aus kirchenrechtlicher Sicht; 249–260: SPENDEL, A.: Von der Pfarrei zur Seelsorgeeinheit. Rahmenbedingungen und Zukunftsperspektiven aus pastoraltheologischer Sicht; 261–272: LAUKEMPER-ISERMANN, B.: Der Anteil der Gläubigen an der geistlichen Vollmacht. (Erster Beitrag); 273–276: AMANN, T.A.: Der Anteil der Gläubigen an der geistlichen Vollmacht. Zur Unterscheidung der Geister und der Begriffe (Zweiter Beitrag); 277–284: HIEROLD, A. E.: Ist Caritas organisierbar und welche Organisationsformen sind der Kirche angemessen?

Moraltheologie

Die Evolution verbessern? Utopien der Gentechnik, hg. v. Andreas Lienkamp / Caspar Söling. – Paderborn: Bonifatius 2002. 191 S. (Theologie und Biologie im Dialog), kt 13,90 € ISBN: 13–41: LIENKAMP, A. / SÖLING, C.: Genutopien – Leitbilder oder Stolpersteine; 43–62: SÖLING, C.: Die Folgen der Gentechnik für das Menschenbild; 63–74: SCHÜRRLE, K.: Was leistet die Genforschung?; 75–97: GEPPERT, U.: Was können Gene? Fakten aus der Zwillingsforschung; 99–116: LIENKAMP, A.: „GATTACA" – Eine Parabel auf die gegenwärtige Biopolitik?; 119–123: BERBERICH, K.: Genetische Selbstbestimmung und das Recht auf Nichtwissen aus versicherungsrechtlichem Blickwinkel; 125–128: SAHMER, S.: Genetische Selbstbestimmung und das Recht auf Nichtwissen aus versicherungswirtschaftlicher Perspektive; 129–132: SCHLÜTER, M.: Genetische Selbstbestimmung und das Recht auf Nichtwissen aus heilpädagogischer Sicht; 133–136: SCHREIBER, H.-L.: Genetische Selbstbestimmung und das Recht auf Nichtwissen in biorechtlicher Betrachtung; 139–142: DE ANGELIS, M. H.: Utopien und Anti-Utopien in der Gendebatte aus genetischem Blickwinkel; 143–148: KATZORKE, Z.: Utopien und Anti-Utopien in der Gendebatte aus reproduktionsmedizinischer Perspektive; 149–154: KATZORKE, T. / WILS, J.-P. / VON KIRCHBACH, H.D.: Zeitfragen – Streitfragen: Genutopien.

Neuste Kirchengeschichte

Evangelische Kirchenhistoriker im »Dritten Reich«, hg. v. Thomas Kaufmann / Harry Oelke. – Gütersloh: Kaiser 2002. 392 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 21), kt 44,95 € ISBN: 3–579–02673–9: 12–31: OELKE, H.: I. Problembestimmung und Forschungsperspektiven; 32–54: KAUFMANN, T.: II. Anmerkungen zu generationsspezifischen Bedingungen und Dispositionen; 64–121: OHST, M.: Der I. Weltkrieg in der Perspektive Emanuel Hirschs; 122–272: KAUFMANN, T.: »Anpassung« als historiographisches Konzept und als theologiepolitisches Programm. Der Kirchenhistoriker Erich Seeberg in der Zeit der Weimarer Republik und des »Dritten Reiches«; 273–309: HAMM, B.: Hanns Rückert als Schüler Karl Holls. Das Paradigma einer theologischen Anfälligkeit für den Nationalsozialismus; 310–329: BRENNECKE, H. C.: Der sog. germanische Arianismus als »arteigenes« Christentum. Die völkische Deutung der Christianisierung der Germanen im Nationalsozialismus; 330–359: OELKE, H.: Bekennende Kirchengeschichte. Der Kirchenhistoriker Kurt Dietrich Schmidt im Nationalsozialismus; 367–380: LEHMANN, H.: Heinrich Bornkamm im Spiegel seiner Lutherstudien von 1933–1947.

Philosophie

Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter, hg. v. Johannes Brachtendorf. Festschrift für Georg Wieland zum 65. Geburtstag. – Paderborn: Schöningh 2002. 322 S., kt € 75,80 ISBN: 3–506–71402–3: 11–34: SCHULZE, M.: Natur, Ethik und Gnade. Augustin und Pelagius im Streit um Gott und Mensch; 35–46: JÜSSEN, G.: Neuansätze der ethischen Prinzipiendiskussion im Denken Wilhelms von Auvergne; 47–61: LUTZ-BACHMANN, M.: Die Entdeckung einer normativen Theorie der Gerechtigkeit in der Philosophie des Mittelalters. Zur Rezeption und Weiterentwicklung der aristotelischen Theorie der Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin; 62–85: BRACHTENDORF, J.: Ist Gott ein notwendiges Ziel menschlichen Strebens? Der Begriff des *bonum universale* in Thomas von Aquins Theorie des Willens; 90–106: AERTSEN, J. A.: Die Umformung der Metaphysik. Das mittelalterliche Projekt der Transzendentalien; 107–119: KLUXEN, W.: Maimonides und die philosophische Orientierung seiner lateinischen Leser. Eine interpretatorische Reflexion; 120–141: SEIT, S.: Die Orientierung des Denkens in der Unvermeidlichkeit der Sprache. Johanneš von Salisbury *ratio indifferentiae*; 142–159: KOCH, A. F.: Der Logos als Bild des Seins bei Meister Eckhart; 160–169: MOJSISCH, B.: Verbindung und Einheit bei Platon und Kant – mit metatheoretischen Reflexionen; 170–195: TIEFENSEE, E.: „ens et aliquid convertuntur" – oder: Sein ist immer anders. Ein möglicher Brückenschlag zwischen der mittelalterlichen Seinsphilosophie und der spätmodernen „Philosophie der Differenz"; 199–221: SPEER, A.: „sapientia ordinatur ad contemplari" – Philosophie und Theologie im Spannungsfeld der Weisheit bei Albertus Magnus; 222–236: HONNEFELDER, L.: Die zwei Quellen scotischen Denkens: Franziskanische Spiritualität und aristotelische Wissenschaft; 237–252: DREYER, M.: „lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt" – Zum Verhältnis von Philosophie und Leben bei Nicolaus Cusanus; 255–275: KRIEGER, G.: Zur historischen Bedeutug mittelalterlichen Philosophie im Blick auf Nicolaus Cusanus; 276–293: LEIBOLD, G. / RICHTER, V.: Zu den Texten De Trinitate von Johannes Duns Scotus; 294–316: WIELAND, C.: Idealisten und Materialisten in der deutschen Universitätsgeschichtsforschung: Herbert Grundmann, Peter Classen und die Frage nach dem Nutzen der mittelalterlichen Hochschule.

Praktische Theologie

Dienst in Namen Jesu Christi. Impulse für Pastoral, Katechese und Liturgie, hg. v. Helmut Hoping / Hans J. Münk. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag 2001. 227 S., kt ISBN: 3–7228–0517–1: 15–38: HÜNERMANN, P.: Dienst im Namen Jesu Christi – Glaube und Ideologie in theologischen Streit um das Amt in der Kirche; 39–63: HOPING, H.: Das Amt diakonaler Seelsorge – Zur Zukunft des Diakonats in der katholischen Kirche; 65–98: LORETAN, A.: Pastoralassistenninnen und Pastoralassistenten in der Schweiz – Ein ortskirchliches Amt; 99–117: KOHLER-SPIEGEL, H.: Katechetinnen und Katecheten – im Spannungsfeld von Schule und Gemeinde – mit Schwerpunkt: deutschsprachige Schweiz; 119–144: PEMSEL-MAIER, S.: Frauen in der Kirche – Zwischen „Dienst" und „Amt" – vom „Dienst" zum „Amt"; 145–167: LORETAN, A.: Abgrenzungsfragen zwischen geweihten und beauftragten Ämtern; 169–185: MÜLLER, W.W.: „Dieser Brauch kann beibehalten werden" – Theologische Bemerkungen zur Gemeinde als Trägerin der Liturgie; 187–210: KIRCHGESSNER, B.: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens" (Joh 6,68) – Gottes Wort: gefeiert, verkündet und in Zeichen gedeutet; 211–226: KOCH, A.: Musik und Gottesdienst – Ein künstlerisch-pastorales Spannungsfeld.

Vom Leben herausgefordert. Praktisch-theologisches Forschen als kommunikativer Prozess, hg. v. Matthias Scharer / Martina Kraml. – Mainz: Grünewald 2003. 224 S., kt € 18,80 ISBN: 3–7867–2450–4: 15–30: SCHWAIGKOPFLER, M.: Vom Erden und Sich-Aufbrechen-Lassen als Grundlinien theologischer Forschungspraxis; 31–51: HEIZER, M.: Forschung geschieht nich im luftleeren Raum; 53–64: RÜSCHER-CHRISTLER, R.: „Wenn der Nikolaus kommt ..."; 65–73: GARMAZ-MRCELA, J.: Eucharistiekatechese im ekklesiologischen Kontext Kroatiens – Ergebnisse eines Forschungsprozesses; 77–85: DREXLER, C.: Von den Geburtswehen eines Dissertationsthemas; 87–97: WECHNER, H.: Vom Erlebnispädagogen über die Reflexion erlebnispädagogischen Handelns hin zur wissenschaftlichen Arbeit und zurück in eine kirchliche Praxis; 99–114: WEIRER, W.: Qualitätsentwicklung theologischer Curricula; 115–132: KELLNER, G.: Im Übergang zur Elternschaft; 133–145: FIECHTER-ALBER, E.: Mein einsames Forschungszimmer und das „echte" Leben; 149–158: PRETTENTHALER, M.: Lernen am Anderen/Fremden; 159–179: KRAML, M.: Grenzgänge; 181–200: SCHARER, M.: Die Kommunikations- und Konfliktkultur in ForscherInnengruppen als Qualitätskriterium (Praktisch-)Theologischer Forschung; 201–221: GREINER, U.: Bleibende Fremdheit: Religionspädagogische Anmerkungen zum Streit um schweres und leichtes Wissen in der Wissens-Kommunikations-Gesellschaft.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Hans-Gerd Angel, Kaiser-Friedrich-Str. 9, D-53113 Bonn;
Dr. Franz-Josef Backhaus, Beverstrang 37, D-48231 Warendorf;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Dr. Robert Jan Berg, Hermannstraße 40, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Martin Brecht, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Patrick Dondelinger, Gibraltarstr. 3, CH-6000 Luzern;
Prof. Dr. Erhard S. Gerstenberger, Fasanenweg 29, D-35394 Gießen;
Dr. Alois Halbmayr, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Ulrich T. G. Hoppe, St. Mauritz-Freiheit 44, D-48145 Münster;
Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Borghorster Str. 6, D-48341 Altenberge;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
DDr. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, D-97070 Würzburg;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Susanne Sandherr, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Herbert Schlögel, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg;
Prof. Dr. Roman A. Siebenrock, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck;
Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt am Main;
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, D-63069 Offenbach;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

Impressum

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

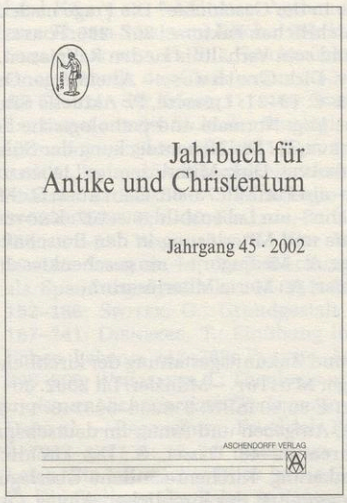
Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Maximilian Halstrup, Björn Igelbrink, Kerstin Klose, Boris Krause
Sekretariat: Gundula Wittenborn

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

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

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

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



Jahrbuch für Antike und Christentum Jahrgang 45 • 2002

Der Band enthält u.a. folgende Beiträge:

Malcolm Choat
The Development and Usage of Terms for »Monk« in Late Antique Egypt

Alfred Breitenbach
Wer christlich lebt, lebt gesund. Medizinische und physiologische Argumentation im Paidagogos des Klemens von Alexandrien

Achim Budde
Typisch syrisch? Anmerkungen zur Signifikanz liturgischer Parallelen. Der Ursprung der Basilius-Anaphora in der Diskussion

Oliver Schuergraf / Peri Johanna Terbuyken
»La Illa Il Allah! Aus voller Kehle jauchzten die Treiber der Kamele«. Zu Verbreitung und Bedeutung antiker Cameliden zwischen Kaspischem Meer, Palästina und Arabischer Halbinsel

Elisabet Enss / Matthias Perkams
Symbol und Technik. Kelter und Keltern in Antike und Christentum

Gunnar Brands
Anmerkungen zu spätantiken Bodenmosaiken aus Nordsyrien

Sergio Giannobile
Medaglioni magico-devozionali della Sicilia tardoantica

Ferner enthält der Band 20 ausführliche Rezensionen.

Im Auftrag der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz-Joseph-Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike der Univ. Bonn von Georg Schöllgen, Josef Engemann, Therese Fuhrer, Winrich Löhr, Klaus Thraede.

2003, 267 Seiten, 86 Abb. auf Tafeln, Leinen 79,- € / sFr 137,–.
ISBN 3-402-08136-9

Aschendorff