THEOLOGISCHE REVUE

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

100
2004

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

Nummer 1 | **2004** | **100. Jahrgang**

Ludwig Feuerbach (1804–1872). Die religiöse Wende zum Menschen (Jörg Splett) . . . . . Sp. 3

Sakramente als Widerfahrnis des Anderen. Die Alteritätsstruktur als Signum der Sakramente in der neueren Theologie (Eva-Maria Faber) . . . . . Sp. 5

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 15

Alvarium. FS für Christian Gnilka, hg. v. Wilhelm Büttner / Rainer Henke / Markus Mülke (Ulrich Volp)

Denken und Glauben. Perspektiven zu „Fides et Ratio", hg. v. Karl Josef Wallner (Matthias J. Fritsch)

Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus, hg. v. Thomas Söding (Hans Kessler)

Terstriep, Dominik: Weisheit und Denken. Stilformen sapientialer Theologie (Wolfgang Beinert)

Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der katholischen Tübinger Schule, hg. v. Michael Kessler / Max Seckler (Harald Wagner)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 20

Reventlow, Henning Graf: Epochen der Bibelauslegung. Bd I: Vom Alten Testament bis Origenes / Bd II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter / Bd III: Renaissance, Reformation, Humanismus / Bd IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert (Lothar Lies)

Exegese NT . . . . . Sp. 22

Fenske, Wolfgang: Paulus lesen und verstehen. Ein Leitfaden zur Biographie und Theologie des Apostels (Martin Ebner)

Heise, Jürgen: Auslegung durch Nachdenken. Exegese johanneischer Texte und hermeneutische Überlegungen (Klaus Scholtissek)

Hengel, Martin: Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III (Dieter Zeller)

Meiser, Martin: Die Reaktion des Volkes auf Jesus. Eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien (Franz Georg Untergaßmair)

Mußner, Franz: Was hat Jesus Neues in die Welt gebracht? (Wolfgang Beinert)

Röhser, Günter: Stellvertretung im Neuen Testament (Jens Schröter)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 28

Nowak, Kurt: Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser (Kurt Meier)

Schmid, Johanna: Papst Pius XII. begegnen (Michael F. Feldkamp)

Konzilsgeschichte . . . . . Sp. 34

Concilii Tridentini Tractatuum Partis Alteris Volumen Secundum: Traktate nach der XXII. Session (17. September 1562) bis zum Schluß des Konzils, hg. v. Klaus Ganzer (Hubert Wolf)

Religionsgeschichte . . . . . Sp. 35

Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung (Klaus Thraede)

Philosophiegeschichte . . . . . Sp. 39

Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike. Eine Einführung, hg. v. Michael Erler / Andreas Graeser (Heinrich Watzka)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 41

Pfüller, Wolfgang: Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive (Eugen Biser)

von Stosch, Klaus: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (Thomas Schärtl)

Dogmatik . . . . . Sp. 50

Essen, Georg: Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (Bertram Stubenrauch)

Körtner, Ulrich: Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Zur Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche (Bernhard Nitsche)

Schwöbel, Christoph: Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik (Gisbert Greshake)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 57

Damblon, Albert: Ab-kanzeln gilt nicht. Zur Geschichte und Wirkung christlicher Predigtorte (Klemens Richter)

Europäischer Kirchenbau 1950–2000, European Church Architecture, hg. v. Wolfgang Jean Stock (Conrad Lienhardt)

Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. v. Hans-Christoph Schmid-Lauber / Michael Meyer-Blanck / Karl-Heinrich Bieritz (Klemens Richter)

Odenthal, Andreas: Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen (Christian Grethlein)

Roth, Ursula: Die Beerdigungsansprache. Argumente gegen den Tod im Kontext der modernen Gesellschaft (Peter Walbrunn)

Moraltheologie . . . . . Sp. 62

Arntz, Klaus: Melancholie und Ethik. Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit den Grenzen sittlichen Subjektseins im 20. Jahrhundert (Eberhard Schockenhoff)

Mack, Elke: Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs (Josef Römelt)

Religionswissenschaften . . . . . Sp. 67

Könemann, Judith: „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich". Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne (Heribert Wahl)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 69

Wittrahm, Andreas: Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne. Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität (Klaus Baumann)

Judentum . . . . . Sp. 72

Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Andrea Doeker / Peter Ebenbauer (Günter Stemberger)

Plüss, David: Das Messianische – Judentum und Philosophie im Werk Emmanuel Lévinas' (Josef Wohlmut)

Wyschogrod, Michael: Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens. Übersetzung aus dem Amerikanischen von Annerose Karkowski / Wolfgang Stegemann (Günter Stemberger)

Spiritualität . . . . . Sp. 79

Greshake, Gisbert: Spiritualität der Wüste (Katja Boehme)

Theologie / Musik . . . . . Sp. 80

Depta, Klaus: Rock for Jesus. Biographisches Lexikon christlicher Interpreten der Rock- und Popszene. Aufbereitet für Religionsunterricht und Jugendarbeit (Gerd Buschmann)

Theologie / Literatur . . . . . Sp. 81

Lehr-Rosenberg, Stephanie: „Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug." Umgang mit Fremde und Heimat in Gedichten Hilde Domins (Georg Langenhorst)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 83

Bibliographie . . . . . Sp. 85

enth. Liste der Hab. u. Diss 2002/03 (als Beil.)

U6141

BS: Theol A 010

Gd 128.4°

ZDV

Ludwig Feuerbach (1804–1872)

Die religiöse Wende zum Menschen

von Jörg Splett

„Warum heute Atheismus? – ‚Der Vater' in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso ‚der Richter', ‚der Belohner'. Insgleichen sein ‚freier Wille': er hört nicht – und wenn er hörte, wüßte er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar? – Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe; es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt."[1] Gilt diese Diagnose nicht erst recht heute, in der Atmosphäre eines „religionsfreundlichen Atheismus"?

Unter diesem Aspekt erscheint Feuerbach, 200 Jahre nach seinem Geburtstag, als der Philosoph heutiger Religiosität; auch unter Christen? – Der Sohn Anselms Ritters von Feuerbach, Schöpfers des Bayerischen Strafgesetzbuchs (zeitweilig mit Kaspar Hauser befaßt), hatte mit großen Erwartungen sein Theologiestudium in Heidelberg begonnen, gerät jedoch – wohl durch die rationalistische Exegese H. E. G. Paulus' – in eine Krise und wechselt nach Berlin, um von Paulus' dogmatischem Gegenspieler Carl Daub an die Quelle Hegel zu kommen. (Dem dominanten Vater wird der Wechsel durch Hinweis auf die Theologen Schleiermacher und Neander begründet.) Und hier ergibt er sich dann voller Hegel-Begeisterung ganz der Philosophie „Der Berg Sinai und der Oelberg ist mir untergesunken unter der seligklaren Fluth des Begriffes (...) Der Vernunft genügt nicht mehr die schöne Unschuld der Bibel, über welcher der heilige Geist nur in Gestalt einer Taube schwebte, nachdem er die unangemessene Thierform abgestreift, in seiner Entäußerung sich innerlich und sein Dasein seinem Begriffe identisch gesetzt hat" (29. I. 1825 an Daub). In Erlangen promoviert und habilitiert er sich mit einer Arbeit zur Einheit und Unendlichkeit der Vernunft. Der Privatdozent läßt 1930 anonym „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" erscheinen, „nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien" („Gott und Natur sind bloß ‚Extrem', in dem Menschen vereint sich / Gott erst mit der Natur; Mittler! Darum ist der Mensch."). Damit hat er sich eine akademische Karriere verbaut. Er wird Privatgelehrter, mit einem Pensionsteil vom Vater her und – seit 1837 – dem Anteil seiner Frau an der väterlichen Porzellanfabrik. Nach einigen Monographien und Beiträgen erscheint 1841 das „Wesen des Christentums" (1849 in 3. Aufl.). Zwar war auch ein Tausch der beiden Teile geplant, es bleibt aber dabei: Auf einen ersten positiven „Das wahre, d. i. anthropologische Wesen der Religion" folgt der negative „Das unwahre, d. i. theologische Wesen der Religion." 1848 laden ihn Heidelberger Studenten zu Vorlesungen über das Wesen der Religion ein. Unter den Hörern finden sich Gottfried Keller (vgl. Kap. 9–12 im letzten Buch des „Grünen Heinrich") und der Physiologe Jacob Molleschott, den rezensierend Feuerbach zwei Jahre später den berühmt-berüchtigten Satz schreibt: „Der Mensch ist, was er ißt." Seine Weiterarbeit an der „positiven Seite" der Religionskritik – bis zur „Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums" (1857) bleibt so gut wie ohne Echo, und nach dem Zusammenbruch der Fabrik ist er bis zum Lebensende auf Zuwendungen von Freunden – auch aus Amerika – angewiesen.

Sein Programm bringt er in Heidelberg auf den Punkt: „Der Zweck meiner Schriften, so auch meiner Vorlesungen ist: die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Candidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewußten Bürgern der Erde zu machen".[2]

Besonders klar führen es die kurzen Paragraphen der „Grundsätze einer Philosophie der Zukunft" von 1843 aus.[3] Daß Gott als Gott „nichts anderes als das Wesen der Vernunft selbst" sei, gezeigt zu haben, ist das Verdienst der spekulativen Philosophie (6). Was im Theismus Objekt ist, wird hier Subjekt (7), indem die Vernunft als spekulative erkennt, daß *ihr* die göttlichen Eigenschaften zukommen. Die Vollendung des Theismus ist so Atheismus (14): als Pantheismus, d. h. geleugnet wird nur Gott als für sich seiend, seine Eigenschaften werden als die von Mensch und Natur bejaht: So ist der Pantheismus „die nackte Wahrheit des Theismus". Insofern er aber die Theologie auf theologische Weise leugnet, steht er im Selbstwiderspruch. Der charakterisiert die Hegelsche Philosophie, insofern hier „die Negation des Christentums mit dem Christentum selbst identifiziert wird: „Identität von Glaube und Unglaube, Theologie und Philosophie, Religion und Atheismus, Christentum und Heidentum auf (...) dem Gipfel der Metaphysik" (21).

Darum ist die behauptete Versöhnung auch nur eine solche im Denken, gedacht statt wirklich. „Die Identität von Denken und Sein drückt daher nur die Identität des Denkens mit sich selbst aus (...) Sein bleibt ein Jenseits. Die absolute Philosophie hat uns wohl das Jenseits der Theologie zum Diesseits gemacht, aber dafür hat sie uns das Diesseits der wirklichen Welt zum Jenseits gemacht" (24). Sein ist nicht, ist nichts für das Denken; daher der bezeichnende Übergang von Sein und Nichts in der Logik (26). Wirklichkeit als solche gibt es einzig für die Sinne. „Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch" (32). Sein erschließt sich nur der Empfindung. „So ist die Liebe der wahre ontologische Beweis vom Dasein eines Gegenstandes außer unserem Kopfe (...) Das, dessen Sein Dir Freude, dessen Nichtsein Dir Schmerz bereitet, das nur ist" (33).

So erweist diese „neue Philosophie" sich als „das zu Verstand gebrachte Herz" (34). Wahr und göttlich darf nur heißen, was keines Beweises bedarf, und das trifft allein für das Sinnliche zu. Was man nicht platt und simpel lesen sollte: „Wir sehen nicht nur Spiegelflächen und Farbengespenster, wir blicken auch in den Blick eines Menschen (...) auch das Ich ist Gegenstand der Sinne" (41). (Wirklich sind demnach, statt bloße Anschauungsformen, ebenso Raum und Zeit. Wo bin ich?, fragt man erwachend. Wirkliches Denken geschieht in Raum und Zeit – 44.)

Das Subjekt solchen Denkens ist dann nicht mehr ein bloßes Ich, sondern eben der konkrete Mensch (50f). So wird die Wahrheit Fleisch und Blut und derart erst Wahrheit (52). Nicht isoliertes Denken kennzeichnet den Menschen, sondern die ihm eigene „universelle Sinnlichkeit".[4] Und nicht absolute Identität, sondern die Unterscheidung von Ich und Du ist der wahre absolute Standpunkt (56). Ist doch das Wesen des Menschen nur in jener Einheit gegeben, die sich „auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt" (59).

§ 60: Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränktheit, Gemeinschaftlichkeit ist Freiheit und Unendlichkeit. Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch mit Mensch – die Einheit von Ich und Du – ist Gott."

Statt ein „Monolog des einsamen Denkens mit sich selbst" ist die wahre Dialektik „ein Dialog zwischen Ich und Du" (62). In solch dialogischer Einheit erfüllt sich das alte Mysterium der Trinität (63). Damit ist dies Denken statt nur Denken über selbst Religion (64).

In diesem Sinn geht Feuerbach auch im Hauptwerk zum Christentum vor. Im Glauben an den jenseitigen Gott widerspricht die Vorstellungsform dem Inhalt: der Liebe. Wirklich ist diese nur als Liebe zum Menschen, und zwar nicht als abgeleitet, sondern ursprünglich: „Homo homini Deus" (VI, 326). Die zum Jenseitswesen hinaufgesteigerte Menschengattung (allwissend, allmächtig, zeugend-schöpferisch) wäre als sie selbst in ihrem Eigenrang zu erkennen. Ebenso die gewährende Natur. Statt sie, zugunsten der übernatürlich eucharistischen Gestalten, abzuwerten, gilt es – so der Schlußsatz des Werks (VI, 335) –, „den gewöhnlichen gemeinen Lauf der Dinge zu unterbre-

[1] Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse, 53: KSA 5, 72f.

[2] Sämtl. Werke in 10 Bden, hg. v. W. Bolin / F. Jodl, 1903–1911, 2. Aufl. (mit einer Einleitung von K. Löwith und um drei von H.-M. Saß besorgte Bde. ergänzt), Stuttgart-Bad Cannstatt 1960, VIII, 28f.

[3] II, 245–320 (im Folgenden nur mit den Paragraphen-Ziffern zitiert). In Klostermanns Texten zur Philosophie hat G. Schmidt eine kritische Ausgabe vorgelegt, Frankfurt/Main[3] 1983. Während diese Editionen Feuerbachs revidiertem Text in den Sämtlichen Werken von 1846 folgen, gibt der Druck, mit Anmerkungen der Hg., in der Meinerschen Philosophischen Bibliothek (1996): Entwürfe zu einer Neuen Philosophie, hg. v. W. Jaeschke / W. Schuffenhauer, die Erstausgabe wieder: Zürich / Winterthur 1843 (67 statt 65 §§), samt drei weiteren Arbeiten aus dieser Werk-Etappe; nach Bd 9 der von Schuffenhauer edierten Gesammelten Werke, Berlin 1967ff.

[4] Schmidt, A.: Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München 1973.

chen [vgl. J. B. Metz[5]], um dem Gemeinen ungemeine Bedeutung, dem Leben als solchem überhaupt religiöse Bedeutung abzugewinnen. Heilig sei uns darum das Brot, heilig der Wein, aber auch heilig das Wasser! Amen."

Religiöse Erfahrung ist also Erfahrung des Menschen mit sich selbst und der Natur. „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter", heißt es in einem Fragment aus diesen Jahren (II, 388). Doch kann man beim Menschen stehen bleiben? In Heidelberg wird er formulieren, seine Lehre fasse sich „in die zwei Worte: Natur und Mensch zusammen. Das bei mir dem Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die Ursache oder der Grund des Menschen ist, welchem er seine Entstehung und Existenz verdankt, das ist und heißt bei mir nicht Gott – ein mystisches, unbestimmtes, vieldeutiges Wort – sondern: Natur ein klares, sinnliches, unzweideutiges Wort und Wesen. Das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches, bewußtes, verständiges Wesen wird, ist und heißt bei mir Mensch" (VIII, 26).

Auf formale Kritik an Methode, Logik, Terminologie und System, von Anfang an christlicher- wie marxistischerseits erhoben, sei hier verzichtet.[6] Ungeachtet erheblicher Mängel, ja teils dank ihrer, hat Feuerbach den Nerv der Zeit getroffen. „Wir waren alle momentan Feuerbachianer" (F. Engels[7]). Allerdings schreibt Engels das schon als Erinnerung. Doch auf der anderen Seite erklärt zum 100. Todestag in der Münchener Akademie Günter Rohrmoser auf die Frage, „ob wir durch den Feuerbach hindurch müssen[:] Der Bach wurde inzwischen zum reißenden Strom, in welchem wir, ohne erkennbare Aussicht auf ein rettendes Ufer, treiben."[8]

„In der philosophischen Diskussion der Gegenwart" sei sein Werk „bei weitem nicht so präsent, wie es seine philosophiegeschichtliche Stellung und sein gedanklicher Rang erforderten, merken die Herausgeber bei Meiner an (VII). Um so gegenwärtiger dürfte er atmosphärisch sein. Karl Barth fragt sich in seiner Theologie-Geschichte des 19. Jh.s, ob dieser Anti-Theologe „nicht der Schnittpunkt" sei, auf den hin alle jene Linien [Schleiermacher, de Wette, Hegel, Tholuck] konvergieren, so wenig das im Sinn ihrer Urheber liegen mochte".[9] Von Gewicht sind ihm drei Anfragen Feuerbachs: 1. an christliche Anthropozentrik (in Übersteigerung Lutherscher Christozentrik), zugleich mit der „Lehre vom Ich und Du als der wahren via regia des Glaubens und der Offenbarung" (488); 2. an christlichen Spiritualismus (besonders im Blick auf die Auferstehung) mit seiner Betonung der Leiblichkeit; 3. in seiner Blindheit für das Einzelsein des Einzelnen, seine Bosheit und seinen Tod an ein ähnliches Übersehen in christlicher Theologie.

Henri de Lubac weist darauf hin, daß Nietzsche, der von Feuerbach als Philosoph nichts hielt, ihm mehr verdankt, als ihm bewußt war, „und zwar durch die Vermittlung der beiden Leitsterne seiner Jugend: Schopenhauer und Wagner".[10] Tragisch, daß er glaubte, „‚Gott' der Liebe opfern" zu müssen, um „nicht die Liebe ‚Gott' [zu] opfern" (24). Findet aber nicht gerade dies – auf unterschiedlichen Niveaus – sein Echo in verbreiteten Alternativ-Parolen wie „(absoluter) Wahrheitsanspruch – Toleranz", „Dogma(tismus) – Mystik / Politik", „exkludierende Orthodoxie – menschlich verbindende Orthopraxis", gesellschaftlich wie kultisch?

Es gibt, nach einer oft zitierten und bedenkenswerten Passage Charles Péguys, fromme Leute („die Partei der ‚Frommen'"), die, „weil sie nicht den Mut haben, von der Welt zu sein, glauben (...), daß sie Gottes seien (...). Weil sie niemand lieben, glauben sie, Gott zu lieben."[11] Ein Nachklang zu 1Joh 4, 20. Doch wäre andererseits nicht auch neben der „Gottesvergiftung" mit Gottes-Ressentiment zu rechnen?[12] Wie, wenn im Spiegel Feuerbachs sich Welt-Christen zugleich gerade in der Gegenrichtung fragen ließen?

[5] Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981, 86: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung."

[6] Gagern, M. v.: Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik. Die „Neue" Philosophie, München / Salzburg 1970; Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach, hg. v. H. Lübbe / H.-M. Saß, München 1975; Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft, hg. v. H.-J. Braun / H.-M. Sass / W. Schuffenhauer / F. Tomasoni), Berlin 1990.

[7] Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, hier nach: K. Marx / F. Engels: Über Religion, Berlin 1958, 180.

[8] Zur Debatte 2 (1972), Nr. 10, 4.

[9] Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich ^{3}1946, 487.

[10] Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus, Einsiedeln 1984, 31.

[11] Nota conjuncta, Wien / München 1956, 167.

[12] Zum Christus-Ressentiment (bei Vikaren) siehe B. Hellingers Bericht in: Müller, W.: Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch, Mainz 1995, 29.

Sakramente als Widerfahrnis des Anderen

Die Alteritätsstruktur als Signum der Sakramente in der neueren Theologie

von Eva-Maria Faber

In den vergangenen Jahren ist eine beachtliche Anzahl von Büchern zur Sakramententheologie erschienen – trotz der Diagnose von Lothar Lies, daß die deutschsprachige Theologie diesbezüglich wenig Neues zu bieten habe und der Markt gesättigt sei[1]. Die Vielzahl von Titeln könnte Indiz für verschiedenartige Sachverhalte sein. Sie könnte eine „Krise des Sakramentalen" widerspiegeln und auf das Bedürfnis antworten, sich der Bedeutung sakramentaler Praxis zu vergewissern. Gegen die Diagnose „Krise" hingegen spricht die Beobachtung, daß der Begriff des Sakramentalen binnentheologisch in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen sozusagen „ohne Not" – man könnte fast sagen: inflationär – aufgegriffen wird (etwa im Bereich der Traditionsforschung[2]). Auch im Blick auf die Frage nach der Vermittlung christlichen Glaubens mit dem zeitgenössischen Denken meldet sich in vielen Publikationen eher das Gespür an, daß das Denken in sakramentalen Kategorien heute einiges an Plausibilität mitbringt und die Feier der Sakramente im Blick auf „Fernstehende" eine Chance sein kann.

Krise oder Renaissance des Sakramentalen? In beiden Diagnosen dürfte ein Kern Wahrheit stecken, und gerade dies nötigt dazu, näher hinzuschauen (I.). Die entscheidenden Impulse, welche die Sakramententheologie in diesem Kontext zu geben hat, liegen auf fundamentaltheologischer Ebene. In Frage steht, wie das spezifisch Christliche sakramentalen Denkens und Feierns zu fassen ist und wie es mit gegenwärtigen Lebenswelten und zeitgenössischem Denken vermittelt werden kann (II.).

I. Problemanzeige

Welches wären Faktoren einer „Krise des Sakramentalen"[3]? Wolfgang W. Müller, der mit dieser Diagnose sein Buch „Gnade in Welt" beginnt, nennt die klassischen religionskritischen Einwände: Ideologieverdacht, archaische, magische Denkweise. Die Zuversicht, daß dort, wo Sakramente gefeiert werden, wo also die Kirche in ihrem gottesdienstlichen Tun einzelne Menschen durch besondere Riten in den durch Jesus Christus eröffneten Lebensbereich hineinstellt, Gott selbst am Werk sein soll, ist in der Tat für viele Menschen schwer nachvollziehbar. Der sakramentalen Praxis, die beansprucht, Gottes Zuwendung zu vermitteln, scheint eine magische Vorstellung menschlicher Einflußnahme auf Gott und in der Konsequenz ein fragwürdiges Gottesbild zugrunde zu liegen. Ist es nicht vermessen anzunehmen, daß Gott sich dazu herabläßt, just zu dem Zeitpunkt zu handeln, an dem bestimmte Gesten vollzogen und bestimmte Worte gesprochen werden?

Zugleich ist die Krise des Sakramentalen Symptom der Krise des Glaubens an einen personalen Gott, dem zugetraut wird, in die Welt, in menschliches Leben hineinzuwirken. In dem Maße, wie Gott zur Erklärung natürlicher und geschichtlicher Phänomene nicht mehr

[1] Vgl. L. Lies, Neue Elemente in der deutschsprachigen Sakramententheologie?, in: ZKTh 119 (1997) 296–322. 415–433, 432f.

[2] Siehe dazu B. Schoppelreich, Zeichen und Zeugnis. Zum sakramentalen Verständnis kirchlicher Tradition, Münster 2001 (Studien zur Traditionstheorie 3).

[3] **Müller**, Wolfgang: **Gnade in Welt.** Münster 2002, 1: „Heute erleben Kirche und Theologie jedoch wiederum eine Krise des Sakramentalen".

benötigt wird, verliert sein Wirken auch in religiösen Kontexten an Plausibilität.

Als weitere Wurzel einer Krise des Sakramentalen kann mit Knut Wenzel[4] das zeitgenössische „Zweckdenken" benannt werden. Gemeint ist eine Bewußtseinslage, derzufolge „sich die Sinnhaftigkeit einer Erkenntnisaussage ausschließlich oder primär nach dem Grad ihrer prompten Operationalisierbarkeit und Zweckzurichtbarkeit bemißt" (Wenzel, 15). Diesem „instrumentalisierenden Rationalitätstyp" ist ein symbolisches Wirklichkeitsverständnis, wie es sakramentalem Denken zugrunde liegt, fremd. In einer Welt, die von Zweckbestimmtheit geprägt ist und auf Transzendenz verzichten zu können glaubt, scheint es schwierig, noch sinnvoll von einer sakramentalen Struktur der Wirklichkeit zu sprechen.

Vor diesem Hintergrund wäre eine Abkehr von der sakramentalen Denkform und Praxis verständlich. „Das Religiöse wird nicht mehr so sehr an der sakramentalen Praxis wahrgenommen, sondern verlagert sich immer weiter auf eine ethisch-pragmatische Ebene" (Müller, 1).

Doch spätestens hier wird man einhalten müssen, um zu fragen, ob diese Diagnose nicht überholt ist und jedenfalls nicht die ganze Breite gegenwärtiger Lebenswelten einfängt. So formuliert Hans-Joachim Höhn angesichts der Ästhetisierung der Lebenswelt: „Die Gegenwartsgesellschaft siedelt ihre kategorischen Imperative nicht mehr in der Ethik, sondern in der Optik an"[5]. Gegen eine grundsätzliche Unvermittelbarkeit sakramentalen Denkens mit der gegenwärtigen Lebensauffassung spricht das unübersehbare anthropologische Bedürfnis von Menschen, Rituale zu feiern und so ihr Leben zu inszenieren und zu stabilisieren. Die heutige Welterfahrung ist keineswegs geheimnislos, in verschiedenen Lebenszusammenhängen (Sprache, Medien, Wertempfinden) werden religiöse Momente und sakramentale Strukturen artikuliert[6]. Wenngleich mit all dem noch nicht die christliche Sakramentsauffassung und -praxis erreicht ist, gewinnt diese doch an Plausibilität.

In einer Welt, in der ästhetische und rituelle Inszenierung auf der Tagesordnung steht, ist die sakramentale Praxis der Kirche für die Identität des Christlichen sowohl binnenchristlich wie auch in der Außenwirkung von höchster Bedeutung. So veranlaßt die Kulturdiagnose „von der gesellschaftlichen Dominanz des Sehsinns und des Optischen" (Höhn, 15) Höhn mit gutem Recht zu der These von der „ästhetischen Kraft der Sakramente" (so der Untertitel seines Buches „Spüren"). Binnenchristlich ist eine Kirche, die erfahrbar in die Rolle einer Minderheit hineinwächst, vermehrt auf verbindliche Lebens- und Kommunikationsformen angewiesen; sie wird der gemeinschaftlichen Feier der Sakramente einen höheren Stellenwert beimessen[7]. Die liturgische Dimension kirchlichen Handelns und mithin die Feier der Sakramente hat in der Gegenwart aber auch für die Präsenz des Christlichen in der heutigen Gesellschaft eine besondere Bedeutung. In allen Bereichen sind Menschen heute an bildhafter Vermittlung orientiert. „Da es aber in der Kirche ein bild- und handlungsorientiertes Potential mit symbolischer Bedeutung gibt, könnten sich hier neue Begegnungspunkte mit dem säkularen Menschen der Gegenwart ergeben". Ulrich Kühn bezieht diese Einsicht auf aktuelle ökumenische Herausforderungen: „Vielleicht ist sogar der Ruf nach gemeinsamer Eucharistie auf dem Berliner Kirchentag 2003 durch das Gefühl bedingt, daß Christen nicht nur im Wort, sondern eben im Medium symbolischer Kommunikation zusammengehören".

Statt von einer Krise kann somit von einer Chance des Sakramentalen gesprochen werden. Um so fataler, wenn die kirchliche Praxis nicht in der Lage ist, diese Chance wahrzunehmen. „Kirche ohne Sakramente", so faßt Paul M. Zulehner in dem Bd „Zeichen des Lebens"[8] plakativ die Situation zusammen, in der eine Feier der Sakramente vielerorts nicht mehr gewährleistet ist. „Da sind glaubende Menschen, Gruppen, Gemeinschaften, Gemeinden, in deren ‚Ruf- und Reichweite' kein Amtsträger mehr ist. Deren Wunsch, ihren Glauben in den verdichteten sakramentalen Vorgängen zu vollziehen, findet keine Erfüllung". In einer Zeit, die die Sehnsucht nach Sakramenten wiederentdeckt, wird aus der Krise des Sakramentalen eine Krise der kirchlichen Verwaltung der Sakramente.

Auch die Beiträge von Kurt Koch und Bruno Primetshofer in dem von Zulehner u. a. herausgegebenen Bd befassen sich mit diesem Aspekt der Krise des Sakramentalen. Während Bischof Koch den inneren Zusammenhang zwischen der sakramentlichen Feier und der Vorsteherschaft durch einen ordinierten Amtsträger aufzeigt und dabei die theologische Erneuerung des priesterlichen Dienstes und die Ermöglichung von erweiterten Zugangswegen zu diesem Dienst postuliert (222), geht der Kirchenrechtler Primetshofer vom kirchlichen Grundrecht der Gläubigen auf Wort und Sakrament aus, um zu fragen, ob die Kirche „in ihren gegenwärtigen rechtlichen Strukturen jenes Maß an Flexibilität aufweist, das erforderlich ist, um alle diejenigen für die unterschiedlichen Formen des geistlichen Dienstes zuzulassen, die dazu fähig und willens sind" (239).

Auf eine andere hausgemachte Krise legt Höhn den Finger. Er diagnostiziert, die Attraktivitätsschwäche des Christentums hänge auch an einer unzureichenden ästhetischen Kompetenz. Wenn die Sakramentspraxis abnimmt, ist damit nicht „das Sakramentale" als solches in die Krise gekommen, sondern die mangelnde Fähigkeit der Verantwortlichen, die sakramentale Dimension des Christentums zu kultivieren.

Besteht also die Krise des Sakramentalen heute darin, daß die Kirche die Renaissance des Sakramentalen verpaßt?

Nun dürfte es fragwürdig sein, sich des Zurücktretens religionskritischer Stimmen und entsprechender Anfragen an die sakramentale Praxis zu freuen, um ungeniert auf den Zug „Ästhetik-Boom" aufzuspringen und in beliebiger Weise Ritualanbieter zu werden. Diese Mahnung geben verschiedene Vf. gleichermaßen mit.

Höhn warnt schon aus kulturdiagnostischen Gründen vor einer leichtfertigen Ästhetisierung des Christlichen, entwickelt doch der Ästhetik-Boom bereits seine eigene negative Dialektik. „Die Ausweitung des Ästhetischen geht einher mit allen Negativaspekten des Inflationären: Auszehrung der Inhalte, beschleunigte Veraltung des Neuen, Verdruß durch Überdosierung. Dieser Trend macht es fraglich, ob die Sinndimension des Daseins und der Wahrnehmungsbereich des Evangeliums allein im Ästhetischen liegen kann. Wer Teil des Ästhetisierungstrubels wird, erwirbt auch Anteile an seinen Pathologien. Ist vom Christentum nicht mehr und anderes zu erwarten, als die religiöse Dublette dieser Pathologien zu liefern?" (Höhn, 14f).

Erst recht verbieten es theologische Gründe, einfachhin am Ritenbedarf der Zeitgenossen anzusetzen. „So sehr Sakramente Rituale sind: Rituale sind nicht von Haus aus Sakramente" (Zulehner, 13).

Zudem gilt hier wie in anderen Bereichen, daß es der Theologie gut ansteht, Hüterin neuzeitlicher Errungenschaften zu sein – selbst solcher, die ursprünglich christentumskritisch vorgetragen wurden. Jedenfalls geht es nicht an, so zu tun, als habe es kultkritische Anfragen oder so etwas wie eine Subjektorientierung und eine anthropologische Wende nicht gegeben. „Das Sakramentale – als Qualität der Wirklichkeit – ist nicht gegen die Moderne auszuspielen, sondern unter den Bedingungen der Moderne zu formulieren. Dies kann nur auf dem Weg einer radikalen Anthropologisierung auch des Sakramentalen geschehen" (Wenzel, 22).

Die zentrale Aufgabenstellung der Sakramententheologie wäre es demnach, in Anknüpfung und Widerspruch zum zeitgenössischen Denken die christliche Auffassung sakramentaler Wirklichkeit zu verantworten und verstehbar zu machen.

II. Grunddimensionen des Sakramentalen in neuerer Sakramententheologie

1. Die Alteritätsstruktur als spezifisch christliche Signatur des Sakramentalen

Im Kontext einer Gesellschaft, in der Menschen unübersehbar – in religiöser Färbung und mit Hilfe von Riten – nach dem suchen, was Leben strukturieren und ihm Halt geben könnte, sind die christlichen Kirchen gefordert, ihr „Angebot" vorzustellen und nahezulegen. In dieser Konstellation ist es unumgehbar, sich dessen zu vergewissern,

[4] **Wenzel**, Knut: **Sakramentales Selbst.** Der Mensch als Zeichen des Heils. Freiburg i. Br. 2003.

[5] **Höhn**, Hans-Joachim: **Spüren.** Die ästhetische Kraft der Sakramente. Würzburg 2002 (Glaubensworte). Gerade gegenläufig zu Müller formuliert Höhn, daß es naheliegt, Prioritäten neu zu setzen und an die Stelle des Dogmatisierens und Moralisierens als „obsolet gewordener Codes christlicher Verkündigung" nunmehr die Ästhetik zu setzen: ebd. 14, das Zitat im Text findet sich ebd. 23.

[6] Siehe dazu den Beitrag von A. Schilson, Geheimnislose Wirklichkeit. Sakramentale Strukturen heutiger Welterfahrung, in: **Vergegenwärtigung**. Sakramentale Dimensionen des Lebens, hg. v. Herten, Joachim / Krebs, Irmgard / Pretscher, Josef / Koch, Günter. Würzburg 1997. Der Art. von Schilson findet sich ebd. 21–48.

[7] Siehe dazu U. Kühn, Die Lehre von den Sakramenten in der Sicht der evangelischen Kirche, in: Von der „Gemeinsamen Erklärung" zum „Gemeinsamen Herrenmahl"? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert, hg. v. E. Pulsfort / R. Hanusch. Regensburg 2003, 103–121, 116f. Die folgenden Zitate im Text stehen ebd. 117 und 118.

[8] **Zeichen des Lebens**. Sakramente im Leben der Kirchen – Rituale im Leben der Menschen, hg. v. Zulehner, Paul M. / Auf der Maur, Hansjörg / Weismayer, Josef. Ostfildern 2000. Der Beitrag von Zulehner unter der Überschrift Rituale und Sakramente findet sich ebd. 13–22, das Zitat ebd. 20.

welche Antwort das christliche „Angebot" bereithält – gerade um nicht nur die Pathologien einer ästhetisch und religiös aufgeladenen Gesellschaft zu spiegeln.

In der neueren Literatur zur Sakramententheologie fällt auf, daß unumwunden und in einer guten Weise „selbstbewußt" das spezifisch Christliche der Sakramente zur Sprache gebracht wird: daß nämlich in sakramentaler Wirklichkeit der Welt und dem menschlichen Leben mehr und anderes eingestiftet wird, als es von sich her zu eigen hat. Dabei werden die vorchristlichen menschlichen Suchbewegungen nicht abgewertet, sondern aufgenommen als hingeordnet auf die gleichwohl unableitbare Selbstmitteilung Gottes. So nennt Müller die Sakramente „Erkennungszeichen für die Suche des Menschen nach Ganz-Sein und Heil als auch der Zu-Sage der Heilsgabe Gottes an uns Menschen in seinem Sohn Jesus Christus" (Müller, 1)[9]. Beides kommt zusammen: die Ausrichtung des Menschen auf Gott und sein Entgegenkommen.

Auf diese Weise wird in neueren sakramentstheologischen Entwürfen die (Rahnersche) anthropologische Wende aufgenommen und zugleich weitergeführt. Ganz entschieden verstehen sie die Sakramente als dem menschlichen Leben von sich her nichts Fremdes. Menschen können verstehen und bejahen, was sie in den Sakramenten feiern, weil sie den Wert von Symbolen schätzen und Lebenswenden mit deutenden Feiern verbinden, grundsätzlicher formuliert: weil schon ihr „natürliches" Dasein symbolisch verfaßt ist. Dies betonen v. a. symboltheologische Ansätze wie der von Wolfgang Müller: „Die sakramentale Struktur menschlichen Lebens befähigt dazu, eine von Gott gewollte und gestiftete Möglichkeit der Begegnung von Gott und Mensch in Raum und Zeit aufzunehmen" (Müller, 26).

Zugleich ist aber verdeutlicht – was der evangelische Theologe Reinhard Hempelmann in ökumenischer Auseinandersetzung forderte[10] –, daß anthropologischer Entdeckungszusammenhang und christologischer Begründungszusammenhang nicht vermischt werden dürfen. Die Sakramente sind nicht nur Verlängerung der symbolischen Verfaßtheit des Menschen[11]. Was die Sakramente in menschliches Leben hineinstiften, ist nicht aus menschlichem Leben abzuleiten. Ansatzpunkt der Sakramente ist das Ausgreifen des Menschen nach etwas, das er sich doch nicht selbst verschaffen kann. Dies zu zeigen war Uranliegen Rahners (Hörer des Wortes!), das aber nicht in allen Entwürfen, die sich der anthropologischen Wende verpflichtet wußten, in gleicher Weise zum Vorschein kam.

So liegt der Akzent neuerer Studien durchaus auf dem *Anderen*, das sich in den Sakramenten unverfügbar schenkt. Zu nennen ist hier etwa der sakramententheologische Impuls Thomas Freyers, der – inspiriert durch Emmanuel Levinas – mit Recht betont, daß Sakramente nicht primär Symbolisierungen des menschlichen Ausgreifens auf Transzendenz sind, sondern vielmehr „Chiffren für das Widerfahrnis der göttlichen ‚Transzendenz im Fleisch', d. h. eines unaufhebbar Anderen, nämlich des *Transitus Jesu Christi*, der jegliches menschliche Gott-Denken unterbricht"[12].

Allerdings gilt es, diese Einsicht nicht als Widerspruch zum Menschsein zu stilisieren. Hier gelingt anderen neueren Entwürfen eine bessere Vermittlung, insofern gezeigt wird, wie das Menschsein als solches konstitutiv auf das *Andere*, das unableitbar Begegnende ausgerichtet und angewiesen ist, und sich deswegen in Übereinstimmung mit sich selbst dem Anderen Gottes öffnet.

Dies läßt sich in zweierlei Hinsicht vertiefen, mehr von der anthropologischen Verfaßtheit des Menschen her oder mehr im Blick auf seine existentielle Situiertheit.

In anthropologischer Perspektive setzt Knut Wenzels Studie „Sakramentales Selbst" bei der Erfahrung des Sich-Gegeben-Seins an. So sehr der Mensch in neuzeitlicher Sicht zum Ursprung der Bedeutungswelt wird, so wenig ist er doch absoluter Ursprung. Die „Geste des Gegebenwerdens [gehört] zur Grundstruktur seiner Selbsterfahrung" (Wenzel, 24). Wird aber die Struktur der Gabe, als die der Mensch sich erfährt, ausformuliert, so ist die Thematisierung des Anderen unausweichlich. Die Frage nach dem Menschen beinhaltet die Frage nach dem Geber der Gabe. „Als sich selbst aufgegebenes Zeichen, als gegebene Bedeutung, sich auf einen Geber als personales Gegenüber beziehen zu können – diese Möglichkeit, und dies ist eben die Gottesmöglichkeit, gehört in der hier vorgeschlagenen Lesart noch ganz in die Perspektive der Ausformulierung des Menschlichen" (Wenzel, 26f). D. h.: Die Spur des Anderen ist dem Menschen eingeschrieben – somit aber ist Alterität dem Menschen nicht fremd.

Die Studie von Wenzel versteht sich als Beitrag zur Theologischen Anthropologie. Sie will den Menschen als Zeichen auslegen, indem sie zeigt, „daß der Selbstbezug des Menschen nicht tautologisch, sondern alteritätsvermittelt ist" (361). Der Mensch gründet nicht in sich selbst, sondern ist sich selbst durch den Bezug auf die Welt, den anderen Menschen und letztlich auf Gott vermittelt. Insofern er „in all seinem Tun diese Verdanktheit, Herkünftigkeit und Verlebendigtheit bezeugt" (154), hat seine gesamte Existenz Zeichencharakter. In diesem Sinn will Wenzel vom „sakramentalen Selbst" sprechen. „Der Mensch verweist als das Zeichen, das er ist, in seiner Bedürftigkeit vermittels der bezeichneten Anderen auf Gott als auf das nicht nichtende, sondern erfüllende, nicht hervorbringbare, sondern entgegenkommende Heil und ist fähig seiner Vergegenwärtigung" (368). Diese These wird abgestützt durch Ausführungen zur biblischen Anthropologie sowie durch Reflexionen in Anlehnung an Jürgen Moltmann, Gerhard Ebeling und Karl Rahner.

Das Interesse an dieser sakramentalen Deutung des Menschseins gründet in der These, „daß die sakramentale Struktur der Wirklichkeit nicht länger mehr als substantielle Eigenschaft der Welt vorausgesetzt werden kann, als deren mehr oder weniger passiver Rezipient der Mensch die eigene Kleinheit und Gottes Größe erkennen könnte (...). Vielmehr *ist die sakramentale Struktur der Wirklichkeit Ergebnis einer produktiven Lektüre der Welt durch den Menschen*" (56)[13].

So anregend die Grundthese dieser Habil.sschrift (Regensburg) ist, so mühselig die Lektüre der in einer substantivierenden und zudem recht eigenwilligen Sprache gehaltenen Ausführungen.

Das Verwiesensein des Menschen auf den Anderen weist der Fundamentaltheologe Hansjürgen Verweyen[14] an den „Grunddimensionen von Leiblichkeit" auf. Er akzentuiert diese Leiblichkeit so, daß sogleich deutlich wird, wie die leibliche Verfaßtheit des Menschen Einbruchsstelle für das Andere ist: „Leiblichkeit kann als Ausdruck für diese Tatsache angesehen werden, dass ‚das Ich' in seinem gesamten Dasein ‚von Anderem und Fremdem unterwandert' ist" (Verweyen, 12). So gesehen sind die Sakramente, welche die Leiblichkeit des Menschen ansprechen, nicht Weisen, wie Menschen ihrem Leben gleichsam rituell eine Abrundung verschaffen. Vielmehr ist die sinnliche Erfahrung der Weg, wie das Andere nahe rückt, auf und unter die Haut geht. „Sich durch wache Sinnlichkeit der Andersheit der anderen zu öffnen – so vorbehaltlos, wie in Geborgenheit aufwachsende Kinder dies tun –, bedeutet allerdings, sich einem völlig Unverfügbaren auszusetzen" (Verweyen, 22).

Bei Hans-Joachim Höhn ist die Aufmerksamkeit für das spezifisch Christliche der Sakramente als unableitbarer Heilszusage vorbereitet durch die kritische Analyse der gegenwärtigen ästhetischen Lebenswelt. An politischen Beispielen wird gezeigt, wie die Ästhetisierung mit Entleerung von Inhalten einherzugehen droht. Inszenierung und Wirklichkeit treten auseinander. „Deckungslücken zwischen Sein und Schein werden heute ästhetisch geschlossen" (Höhn, 18). Diese Beobachtung muß der Theologie eine Warnung vor einer leichtfertigen Angleichung an ästhetische Trends sein. „Gut beraten ist, wer die ästhetische Reflexion aus einer selbst- und ideologiekritischen Perspektive aufnimmt. Andernfalls steigt die Gefahr, daß in Theologie und Pastoral sich jenes wirkungslose Schau- und Scheinhandeln wiederholt, das eine symbolische Politik kennzeichnet. Es kommt dann erneut zur Diskrepanz von Form und Inhalt, von Inszenierung und Wirklichkeit; es droht erneut eine Deckungslücke zwischen Sinndesign und Sinngehalt" (Höhn, 25). Demgegenüber wäre es vielmehr angezeigt, eine theologische Ästhetik als Kunst der Wahrnehmung auszuprägen, die in die Aufmerksamkeit für das Unscheinbare, nur kontrafaktisch Darstellbare oder gar Nicht-Darstellbare einführt (vgl. Höhn, 36f), es gilt, „auf Vollzüge der Entgrenzung [zu] setzen" (Höhn, 43). Notwendig ist dies deswegen, weil dem Menschen das

[9] Entsprechend wird die Sakramententheologie beschrieben als „Theologie der Vermittlung zwischen dem Gnadenangebot, das sich in den Sakramenten manifestiert, und der Realität alles Kreatürlichen, das bereits von diesem Heil und dieser Gnade umfangen ist" (Müller, 1f).

[10] R. Hempelmann, Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog, Göttingen 1992 (Kirche und Konfession 32).

[11] Grundsatz einer symboltheologischen Sakramentenlehre ist deswegen eine differenzierte Verhältnisbestimmung von Symbol und Sakrament: „Das Sakrament baut auf dem Symbol auf und weitet es": Müller, 28.

[12] Th. Freyer, Sakrament – Transitus – Zeit – Transzendenz. Überlegungen im Vorfeld einer liturgisch-ästhetischen Erschließung und Grundlegung der Sakramente, Würzburg 1995 (Bonner dogmatische Studien 20), 29f; vgl. ders., „Sakrament" – was ist das?, in: ThQ 178 (1998) 39–51.

[13] Vgl. Wenzel, 22: „Die Welt kann nicht länger mehr als aus sich heraus zum Menschen auf Gott hin sprechend aufgefaßt werden. Die profanisierte Welt ‚spricht' nicht mehr zum Menschen, weder so noch so. (...) Wenn aber die Welt selbst nicht mehr Trägerin ihrer Bedeutungshaftigkeit ist, sich vielmehr der Frage nach Sinn oder Sinnlosigkeit gegenüber neutral verhält (...), dann ist (...) der Mensch selbst als Träger der Bedeutung anzusprechen."

[14] **Verweyen**, Hansjürgen: **Warum Sakramente?** Regensburg 2001.

Bestehende nicht genügen kann und er angewiesen ist auf das, was nicht mehr im Bereich des sinnlichen Vermögens liegt. In diesem Sinne hat theologische Ästhetik einen kritischen Auftrag. „Kritik lebt davon, daß sie am Vorhandenen das ihm Fehlende erkennt. Konstruktiv ist sie dann, wenn sie erahnen lässt, was diese Leerstellen ‚paßgenau' füllen könnte. (...) Eine solche kritische Ästhetik kann heute kaum anders ansetzen, als das dem Menschen Fehlende und zu ihm Passende in der Weise des Bestreitens und Vermissens zu vergegenwärtigen" (Höhn, 37f). Und auch hier fällt wieder das Stichwort, das Signatur des zeitgenössischen philosophischen Denkens ist und zu Recht in der (Sakramenten-)Theologie aufgegriffen wird: Alterität. „Eine Ästhetik des Vermissens setzt gegen den gefräßigen Voyeurismus einer designversessenen Vorzeigegesellschaft sinnenfällige Markierungen von Alterität" (Höhn, 39).

Genau dies ist Höhn zufolge die Aufgabe der Sakramente. Sie stehen ein für das Vermißte, für den „Traum der Menschen vom noch ungeschehenen guten, wahren Leben – von der Unverbrüchlichkeit der Liebe (Ehe), vom bleibenden Bewahrtsein vor dem eigenen Nichtsein (Taufe), vom Standgewinnen und Zu-sich-stehen-Können im Eingeständnis eigenen Versagens (Buße)" (Höhn, 40). Es geht nicht um ein verträumtes Beschönigen des Lebens; vielmehr zeigen die Sakramente, indem sie eine Erfüllung antizipieren, das Unwahre und Unheile am Leben auf. Sie stehen für das ein, was dem Vorhandenen noch fehlt, um beides miteinander zu verbinden. Um dieses Zusammenbringens willen sind für die theologische Ästhetik die Sakramente als Symbole von Bedeutung. „Die Sinngehalte des christlichen Glaubens lassen sich auch in einer Ästhetik des Bestreitens und Vermissens nur in Zeichen und Symbolen oder überhaupt nicht ausdrücken. (...) Symbole sind An-denken und Fehl-anzeigen. Sie erinnern an Zusammengehöriges, das auseinandergerissen wurde. Sie drängen darauf, daß zusammenkommt, was zusammengehört. (...) Ihre besondere Struktur ist dadurch charakterisiert, daß sie recht verstanden nichts Ganzes und nichts Halbes sind. Sie sind nichts Ganzes, weil sie auf ein dem Vorhandenen zugehöriges Anderes verweisen. Und sie sind nichts Halbes, weil sie dieses Andere auf dem Weg des Verweisens vergegenwärtigen" (Höhn, 41).

2. Zum Ereignischarakter der Sakramente

Sakramente lassen im menschlichen Leben ankommen, was diesem von sich her fehlt; sie sind Weisen, wie das Andere, Unableitbare – Gottes Nahekommen – sich im Leben von Menschen ereignen kann.

Der Ereignischarakter der Sakramente, der sie zu Einbruchsstellen von Neuem sein läßt, ist in der Sakramententheologie der vergangenen Jahrzehnte eher unterbelichtet gewesen. Zu entdecken war im 20. Jh., daß die Sakramente nicht eine Sonderwirklichkeit in einer sonst profanen Welt darstellen. Der Sakramentsbegriff wurde als analoger Begriff erhellt, der sich auf verschiedene Wirklichkeitsbereiche beziehen kann, beginnend bei der Schöpfung, die als solche schon sakramental ist. Einflußreich war v. a. Karl Rahners Aufsatz über die Theologie des Gottesdienstes, in dem er ein Verständnis der Sakramente als „punktförmige Einbrüche Gottes in eine profane Welt" abwies. Vielmehr seien die Sakramente als „Ausbrüche (...) der innersten, immer gegebenen Begnadetheit der Welt mit Gott selbst in die Geschichte hinein zu verstehen"[15].

Rahner wollte zeigen, „dass der Gottesdienst die ausdrückliche Feier der göttlichen Tiefe ihres Alltags ist, dass in ihm deutlich erscheint und darum entschiedener in Freiheit angenommen werden kann, was sich immer und überall im alltäglichen Vollzug des Lebens ereignet" (Rahner, 236). Sakramente sind darum nicht außerordentliche Ereignisse: „Es geschieht (...) in solchem Gottesdienst nicht etwas, was sonst in der Welt nicht geschieht oder bleibend geschehen ist, sondern es wird ausdrücklich gefeiert, ausgesagt und angenommen, was in der Welt immer und überall geschieht oder für immer und überall geschehen ist. Dieser kirchliche Gottesdienst ist nicht darum wichtig und bedeutungsvoll, weil in ihm geschieht, was sonst nicht geschähe, sondern weil in ihm präsent und ausdrücklich gegeben ist, was die Welt wichtig macht" (Rahner, 234).

Durch diese Auffassung war auch die Frage entschärft, wie man ein Handeln Gottes in der Welt heute denken könnte[16].

Allerdings: Muß im Rahmen eines ausgeweiteten Sakramentsbegriffes – so legitim er ist – nicht doch auch benannt werden, was das Spezifische der christlichen Sakramente ist und inwiefern sie ein *„Mehr"* gegenüber der sakramental verstandenen Schöpfungswirklichkeit darstellen? Läßt sich aus dem Anliegen Rahners, Heilsgeschichte und Weltgeschichte als koextensiv zu denken und somit das Heilsgeschehen nicht einem Sonderbereich zuzuweisen, ohne weiteres entnehmen, daß es keine ereignishafte Begegnung mit Gott mehr geben könnte? Schließt der Glaube an eine grundsätzliche Begnadung der Welt aus, daß Gottes Gnade den Menschen bleibend als das Andere und je neu und überraschend erreicht? In einer verkirchlichten Welt, in der man sich Gottes Gnade kanalisiert durch Kirche und Sakramente vorstellte, war Rahners Ansatz weiterführend. Heute gilt es eher, den Begegnungscharakter der Sakramente, in denen der personale Gott den Menschen in besonderer Weise auf seine freie Antwort hin angeht, zu erinnern. Und so ist gerade im Gegenüber zu einer säkularen Kultur von Ritualen das Spezifische der Sakramente auch wieder am Handeln Gottes festzumachen: „Sakramentale Vollzüge sind (...) wirkmächtig, nicht aus menschlichem Tun heraus, sondern weil sie Gottes heilsames Handeln in sich tragen" (Zulehner, Rituale 18).

Allerdings ist damit der Anspruch gestellt, von einem solchen „Mehr" der Sakramente, von ihrem Ereignischarakter, letztlich vom Handeln Gottes theologisch verantwortet so zu sprechen, daß Menschen dies mit ihrem sonstigen Welt- und Selbstverständnis vereinbaren können. Zu Recht beanstandet Höhn, in der Literatur über religiöse Symbole sei nur selten versucht worden, „strukturell einsichtig zu machen, worin die ‚Wirkkraft' sakramentaler Vollzüge bestehe. Wird dieser Aspekt nicht geklärt, entsteht gerade für die christliche Symbolsprache eine Plausibilitätslücke" (Höhn, 49). Dabei ist die Frage nach dem Handeln Gottes im Zusammenhang sakramentaler Vollzüge Teil der Frage nach dem Wirken Gottes in Geschichte überhaupt[17]. Die Grundfrage ist die, ob es sinnvoll ist, von einem besonderen (partikulären!) Handeln Gottes in bestimmten Ereignissen zu sprechen. Dies aber ist unverzichtbar, will man an der personalen Zuwendung Gottes zum Menschen festhalten und Gottes Wirken nicht auf eine grundlegende Erstursächlichkeit zurücknehmen – mit der Konsequenz, daß im Geschehensrahmen der Sakramente als Subjekte nur die Kirche bzw. die feiernden Menschen begegnen. Dagegen ist das ausdrückliche Subjektsein Gottes in Jesus Christus und im Heiligen Geist zentrales und wohl bleibend gültiges Moment der traditionellen Sakramententheologie.

Allerdings geht es nicht um ein Eingreifen Gottes von außerhalb der Welt. Vielmehr ist von seiner personalen Präsenz, seinem Da- und Mitsein in Schöpfung und Geschichte auszugehen. Die Sakramente sind nicht Medien eines außerordentlichen Hineinwirkens Gottes in die sonst ohne ihn funktionierende Geschichte, sondern Ereignisse der auch sonst gegebenen Präsenz Gottes. Von Ereignissen aber ist deswegen zu sprechen, weil Gottes Wirken angemessen als personales Kommunikationsgeschehen ausgelegt wird, welches in Freiheit gründende Verdichtungen kennt. So ist Gottes Wirken zu beschreiben als personaler Selbstvollzug auf den Menschen hin, der aus seiner Freiheit hervorgeht und die Freiheit des Menschen angeht: „Das willentliche, persönlich-engagierte Da-Sein bei und Mit-Sein mit dem anderen ist gewollter und bewußter *Selbstvollzug der Person auf die andere Person hin*, der nicht schon im puren Miteinander-Existieren (...) besteht, vielmehr in Freiheit *getan* sein will und als Sich-selbst-Aktuieren wirkliches und wirksames Wirken zuerst auf die andere Person und deren Freiheit hin darstellt, um gegebenenfalls sich auch in weitere Handlungen hinein auszuwirken"[18].

So gibt es in Schöpfung und Geschichte Orte der Begegnung mit Gott, die sich durch ihre Konkretheit und Ausdrücklichkeit auszeichnen und insofern ein qualitatives „Mehr" aufzuweisen haben. Gott teilt sich hier in größerer Evidenz, unverhüllter und greifbarer mit als sonst in der Geschichte. Es handelt sich bei solchen Offenbarungsereignissen um ein „Kommunikationsgeschehen, in dem der Kommunizierende – als causa – durch ein von ihm Bewirktes – ein Medium –, das ihm ganz nah ist, und dieser Gott-Nähe, ja Göttlichkeit entsprechend kommuniziert, mehr über sich mitzuteilen vermag, als an anderen Orten der Schöpfung in Erfahrung gebracht werden kann"[19].

[15] K. Rahner, Zur Theologie des Gottesdienstes [1979], in: ders., Schriften zur Theologie. Bd 14: In Sorge um die Kirche. Zürich 1980, 227–237, 230.

[16] Vgl. R. Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes"? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, 386–392. Bernhardt fragt auf der Ebene der Vorsehungslehre Rahners Modell von transzendentaler Ursächlichkeit an, ob es nicht das Wirken Gottes *in* der Welt unterbestimmt. Analoges könnte auch im Bereich der Sakramententheologie gefragt werden.

[17] Gegen die Trennung von Welt- und Heilshandeln Gottes wendet sich zu Recht Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes"? 450–452.

[18] R. Schulte, Wie ist Gottes Wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen?, in: Vorsehung und Handeln Gottes, hg. v. Th. Schneider / L. Ullrich. Freiburg i. Br. 1988 (QD 115), 116–167, 148.

[19] J. Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2000, 233.

Diese Charakterisierung läßt sich auf die Sakramente übertragen. Sie haben, so betont Höhn, teil am Ereignischarakter des Heilsgeschehens. „Das macht das Spezifische der Sakramente aus: Es geht ihnen darum, die nicht-gegenständliche Sinndimension alles Gegenständlichen und Wirklichen zu offenbaren. Sie nehmen dabei Bezug auf ein Geschehen, das sie im Evangelium bezeugt finden: das Ereignis der Überschreitung Gottes auf den Menschen und des Menschen auf Gott hin" (Höhn, 49). Diese lebensermöglichende Selbstüberschreitung Gottes auf den Menschen hin ist „am Menschen als ‚Adressaten' dieser Zuwendung nicht ablesbar" (Höhn, 49). Sie wird offenbar in Jesus Christus, der in seiner Person der Zusammenfall (symbolon) eines neuen Verhältnisses Gottes zum Menschen und eines neuen Verhältnisses des Menschen zu Gott ist. Dieses Ereignis muß im Leben der Menschen wirklich werden. „Die Sakramente machen Ernst damit, daß man den Text des Evangeliums nicht zureichend versteht, wenn er bloß der ‚Lektüre' dient. Sie begreifen das Evangelium als ‚Partitur', die gespielt und inszeniert werden will" (Höhn, 52). Die Sakramente bringen menschliches Leben zusammen mit „der von Jesus erschlossenen und mit seinem Tod keineswegs ‚erledigten' Möglichkeit, sich zugunsten der Menschen ganz von Gott her zu verstehen und darin die Erfüllung der eigenen Existenz zu finden" (Höhn, 50). Konstitutiv sind performative Sprechakte ebenso wie die symbolischen Handlungsvollzüge, in denen das, was ausgedrückt wird, zugleich Ereignis wird. Auf diese Weise gelingt im menschlichen Leben der Überstieg zum Anderen, Fehlenden. „Die Plausibilität und Wirkkraft der Sakramente ist wesentlich daran gebunden, daß sie ‚Passagen' vom Gegebenen zum Fehlenden und Passenden ermöglichen" (Höhn, 51).

Ausdrücklich verbindet Wenzel den auf das Andere verweisenden und hinleitenden Charakter der Sakramente mit der Rede vom Handeln Gottes. Im Anschluß an Peter Hünermann versteht er die Sakramente als Figurationen des Lebens, als Verdichtung menschlicher Lebensvollzüge so, daß in diese hinein das eintreten kann, was Sinn stiftet und menschliches Leben in die Gemeinschaft mit Gott führt. „Die Sakramente bringen Neues hervor, indem die (...) verdichtende (und lesbar machende) Würdigung menschlicher Lebens- und Daseinsvollzüge diese zugleich über sich selbst hinaus hebt und transparent macht auf einen in ihnen angezielten, von ihnen her nicht erreichbaren Sinn (...), indem sie diesen angezielten, nicht erreichbaren, nicht als solchen von den menschlichen Handlungsvollzügen her identifizierbaren Sinn in die Handlungen der Menschen, in die Welt als Gesamtheit menschlicher Wirklichkeit hinein vermitteln. Damit schließlich ist der *skopos* der Rede von der Handlungsdimension der Sakramente erreicht: Die entgegenkommende Bewegung des sich vermittels der Sakramente vergegenwärtigenden, in der Intentionalität menschlicher Handlungsvollzüge liegenden, von dort her aber weder identifizierbaren noch überhaupt einholbaren Sinns ist theologisch präzise mit dem Begriff des *Handelns Gottes* zu bezeichnen. In den Sakramenten handelt Gott" (Wenzel, 48).

Solches Handeln Gottes ist für den Menschen nicht entfremdend, weil jedes Handeln des Menschen auf ein entgegenkommendes Handeln angelegt und angewiesen ist. „In der sakramentalen Verdichtung des Handelns findet eine Intensivierung jenes Zugs statt, der in mehr oder weniger impliziter Weise stets schon jedes Handeln begleitet und der ihm und damit dem Handelnden selbst eine Spur der Alterität zufügt. (...) Damit eine Handlung, Handeln grundsätzlich, schließlich Menschsein selbst gelingen kann, (...) bedarf es der Möglichkeit der Intervention, des Eingriffs in die Handlung von außen, von außerhalb der jeweiligen Handlung. In diesem Bedürfen kommt die gelingenskonstitutive Alteritätsstruktur der Handlung zur Geltung. Um der Erfüllung der ihr eigenen Intentionalität willen muß sie von außen, von anderswo her korrigierbar sein" (Wenzel, 50f). Das Spezifische der Sakramente liegt darin, daß die Intervention von außen als *heilvolle* zugesagt ist. „Die in den Handlungsvollzügen nicht selten negativ erfahrene Alteritätsstruktur wird in den Sakramenten positiv ausgesagt als jener erkennbare, benennbare, unerzwingbare (...) Heilswille Gottes, wie er im Namen Jesu Christi identifizierbar ist" (Wenzel, 51).

Das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln im Sakrament wird hier in fruchtbarer Weise geklärt. Es war das Defizit des traditionellen Verständnisses der Sakramente, daß ihmzufolge in der Feier der Sakramente „der Mensch, um dessen Heil es doch in den Sakramenten geht, (...) eine nur untergeordnete, jedenfalls eine eher passive Rolle spielte, dass ebenso die glaubende und Gottesdienst feiernde Gemeinde (...) außerhalb der Betrachtung bleibt"[20]. In Gegenreaktion dazu ist v. a. in der pastoralen Praxis zuweilen das Moment der Aktivität der Feiernden überbetont worden – in Verkennung der Bedeutung des Geschehen-Lassens als konstitutives Moment der participatio actuosa. Wenzel verbindet beide Aspekte, insofern er das Handeln Gottes „*in* den selbst-vollziehenden und weltgestaltenden Akten der Menschen" (Wenzel, 55) geltend macht.

3. Praktische Konsequenzen

In den Sakramenten geht „etwas" den Menschen an, das er sich nicht selbst verschaffen kann. Das Entgegenkommen Gottes steht in den neueren sakramentstheologischen Entwürfen sehr im Vordergrund. Parallel dazu wird in mehr praktischen Anregungen zur Feier der Sakramente um der Würdigung des Entgegenkommens Gottes willen Sorge für eine angemessene Gestaltung der Liturgie getragen. Die Notwendigkeit, eine ästhetische Kompetenz auszubilden, ist durchaus bewußt.

Besonderes Augenmerk wird auf die Leibhaftigkeit der Vollzüge gelenkt. Zu Recht sieht Wolfgang Beinert die Krise sakramentaler Praxis im Ausfall einer wichtigen Dimension des Sakramentalen begründet. In dem Maße, wie die schöpfungstheologische Perspektive unterbelichtet war, kam es zu einer Spiritualisierung, die nicht mehr erkennen ließ, daß den Sakramenten *Weltdinge* zugrunde liegen[21]. Dabei sind es zwei (miteinander zu vermittelnde) Argumentationsstränge, die einer solchen Spiritualisierung widersprechen. Mehr auf der Linie der inzwischen schon „traditionellen" Erneuerung sakramentalen Denkens liegt die Einsicht in die Sakramentalität der Welt, die eine schöpfungstheologische Grundlegung der einzelnen kirchlichen Sakramente nahelegt. Es geht darum, die „Eigensprachlichkeit" der Zeichenelemente und -handlungen nicht zuzudecken[22]. Mehr auf der Linie der gegenwärtigen Besinnung auf die Begegnungsstruktur der Sakramente liegt der Verweis auf den entgegenkommenden Gott. So wird in dem von Guido Fuchs herausgegebenen liturgischen Impulsband „*sinnen*fällig"[23] kurz und knapp formuliert: „Weil Gott uns entgegenkommt, können wir ihn berühren" (Fuchs, 14). Deswegen aber soll die Zeichenhaftigkeit der Sakramente – von deren sinnlichen Elementen bis hin zur liturgischen Zeichenkultur – nicht auf ein für die Gültigkeit hinreichendes Minimum reduziert werden (Fuchs, 144f u. ö.).

Der Bd „*sinnen*fällig" geht auf Beiträge zurück, die ursprünglich in der Zeitschrift „Liturgie konkret" erschienen waren. Anliegen der kurzen Impulse ist eine erneuerte und verantwortete Praxis der eucharistischen Liturgie.

Ein zweites die Gestaltung der Liturgie betreffendes Thema in neueren Büchern zur Sakramententheologie und -praxis ist die angemessene Verhältnisbestimmung von subjektiver und objektiver Dimension in der Liturgie.

Gegenüber einer traditionellen Einheitsliturgie und der betonten Objektivität der Sakramente sind in den vergangenen Jahrzehnten mehr die Gestaltungsfreiheit und das subjektive Moment betont worden – zu Recht, da eine Sakramentsfeier, in der das Leben und die Anliegen der Menschen nicht vorkommen, ihnen nichts bedeuten kann.

Auf der anderen Seite wird heute der Sinn einer objektiven Gestalt der Liturgie wieder mehr entdeckt. Schon das anthropologische Ritenbedürfnis zielt auf wiedererkennbare und in seiner objektiven Gestalt entlastende Vollzüge. Theologisch gesehen geht es in der Feier der Sakramente nicht um „Selbstinszenierung"[24]. Diese Einsichten dürfen wiederum aber nicht gegen die subjektive Dimension der Sakramente ausgespielt werden. In neueren sakramentstheologischen Beiträgen wird deswegen eine Vermittlung gesucht.

Zu nennen ist hier die Studie von Arnold Angenendt[25], welche die immer noch gängige Auffassung, das Spätmittelalter habe die objektive Liturgie des Frühmittelalters subjektivistisch aufgelöst, in Frage stellt. Das vermeintlich Objektive der frühmittelalterlichen Liturgie sei eher als Einschlag archaischer Religiosität zu verstehen, während spätmittelalterliche subjektive Frömmigkeitsformen nicht

[20] **Koch**, Günter: **Sakramentale Symbole.** Grundweisen des Heilshandelns Gottes. Regensburg 2001 (Topos plus Taschenbücher 404), 9.

[21] Vgl. W. Beinert, Die Welt als Sakrament, in: Herten, 86–106.

[22] Vgl. dazu den Beitrag von D. Wiederkehr, Vom isolierten zum integrierten Sakrament. Schritte liturgischer Erneuerung und Einübung, in: Herten, 181–204.

[23] ***sinnen*fällig**. Eucharistie erleben, hg. v. Fuchs, Guido. Regensburg 2003 (Konkrete Liturgie).

[24] Vgl. S. Heine, Emanzipation und ritual. Lituirgie im Streit zwischen Feier der Heilstatsachen und Inszenierung des Subjekts. In: Zulehner, 241–261.

[25] **Angenendt,** Arnold: **Liturgie und Historik.** Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? Freiburg i. Br. 2ßß1 (QD 189).

als unzulässige „Wucherungen", sondern als Verinnerlichung und Spiritualisierung zu beurteilen seien. Werden diese historischen Beobachtungen bis in die Gegenwart hinein verlängert, so ist das Postulat einer „Liturgieentwicklung" (Angenendt, 196–203) unvermeidlich. Die auf subjektiven Mitvollzug angewiesene Liturgie bedarf einer je neuen Durchdringung und auch Veränderung. Gefordert ist zudem ein Verständnis der Liturgie „durchaus als göttliches Heilshandeln, aber bei gleichzeitiger Inanspruchnahme der menschlichen Subjektivität" (Angenendt, 119).

Liegt hier der Akzent mehr auf dem Recht des Subjektiven, so wird umgekehrt versucht, das Vorgegebene und sogar Widerständige der Liturgie der Sakramente als bedeutsam aufzuzeigen. Wiederum meldet sich hier ein neuer Sinn für die Bedeutung von Alterität. Die liturgische Feier der Sakramente ist eine „Poiesis, die etwas Bestimmtes zur Darstellung bringt: die ursprüngliche Einheit von Gott, Welt und Menschen im Drama einer Geschichte der Trennung, die als Heilsgeschichte in Zukunft wieder in den Ursprung zurückgeholt wird" (Heine, 256). Diese Repräsentation läßt Raum für die subjektiven Erfahrungen der Menschen, begegnet ihnen aber als etwas Vor-Gegebenes. Wird dieser Widerstand verschlungen und umgeformt, bis die Liturgie zum bloßen Spiegel der Feiernden wird, dann „kann ‚dem Selbst nie etwas Neues, ‚Anderes' begegnen' [R. Sennett], kann das, was Hans Blumenberg ‚Bedeutsamkeit' nennt, nicht entstehen" (Heine, 256).

Theologie vollzieht sich wie alles Denken in Pendelbewegungen. Akzente gleichen vorausgegangene Einseitigkeiten aus, sind aber selbst wiederum in anderer Hinsicht einseitig. Dies ist nicht nur legitim, sondern als Zeichen von Engagiertheit für ein Anliegen positiv zu deuten. Die Betonung der Alteritätsstruktur der Sakramente in der neueren Theologie ist ein solcher Versuch ausgleichender Neuakzentuierung, der in den meisten Entwürfen der Versuchung entgeht, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Ohne die Errungenschaften des anthropologischen Ansatzes aufzugeben, werden theologische Präzisierungen vorgenommen, die sich zugleich auf der Höhe zeitgenössischen Denkens bewegen.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Alvarium. Festschrift für Christian Gnilka, hg. v. Wilhelm Blümer / Rainer Henke / Markus Mülke. – Münster: Aschendorff 2002. XII, 406 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 33), Ln € 73,50 ISBN: 3–402–08119–9

Die Reihe „Ergänzungsbände des Jahrbuches für Antike und Christentum" pflegt eine FStradition (Stuiber, Klauser, Thraede, Dassmann), die für ein ausgeprägtes Problembewußtsein zum Titel „Antike und Christentum" steht. Dieses ist seinerseits mit dem Namen Franz-Joseph Dölger verbunden, der mit Begeisterung Antikes im Christentum und Christliches in der Antike gesammelt hatte und damit den Grundstock für das Dölger-Institut, das Jahrbuch, das Reallexikon und eben für die Ergänzungsbände gelegt hatte. Unterstellen manche dem Jäger und Sammler Dölger heute gerne eine gewisse hermeneutische Unbefangenheit im Umgang mit der Auseinandersetzung Antike und Christentum, so steht der nun in einer JAC-FS geehrte ehemalige Dölger-Institutsmitarbeiter Christian Gnilka für eine hochgradig reflektierte und nicht unumstrittene Hermeneutik, zu der sich inzwischen ein großer Schülerkreis ausdrücklich bekennt (Stichwort: Chrêsis). Nach dem Motto „the proof is in the pudding" durfte man deshalb auf die jetzt vorliegende FS für Christian Gnilka gespannt sein.

Der Titel *Alvarium* erinnert an die vor 20 Jahren in den JAC.E erschienene FS *Vivarium* für den Leiter des Dölger-Instituts, Theodor Klauser, schließt sich aber an die christlich-antike Bienenmetapher vom rechten Gebrauch an (z. B. Aug., Doctr. Chr. 2.102–133), nach der die Vorgehensweise der Bienen als exemplarisch für die Aneignung der antiken Kultur gilt (vgl. Gnilka, Chrêsis 1, 1984). In der Tat geht es in diesem Bd zu wie in einem Bienenstock: Auf über 400 großformatigen und engbedruckten Seiten finden sich 33 Beiträge zu Antike und Christentum, die demonstrieren, auf wie vielen Schlachtfeldern sich die Schüler und Freunde Gnilkas tummeln. So finden sich zahlreiche Beiträge zu Echtheits- und Datierungsfragen (u. a. eine frech und flott auf lateinisch verfaßte Diskussion zur Lebenszeit des Grammatikers Servius), zu Interpolationen und Zusätzen, aber v. a. zur Frage der christlichen Aneignung antiken Bildungsgutes.

Einige stärker theologisch bzw. theologiegeschichtlich ausgerichtete Beiträge erlaubt sich der Rez. aus der Fülle des Dargebotenen herauszugreifen. So gelingen dem Mithg. Wilhelm Blümer in seiner Betrachtung über Augustins Stellung zur Rhetorik in den Jahren 387–428 grundsätzliche Reflexionen über den christlichen Umgang mit den antiken Traditionen, die über die kleinteiligeren philologischen Zielsetzungen anderer Beiträge hinausweisen. Er zeigt eine Kontinuität in Augustins Haltung zur Rhetorik, die zur Herausbildung einer präzisen Hermeneutik führt, mit der der Kirchenvater der erkannten Ambivalenz durch eine Anleitung zum rechten Gebrauch begegnen möchte. Das vierte Buch des Spätwerkes *De doctrina Christiana* wird so für Blümer zur Systematik einer christlichen, biblisch fundierten Nutzung der Rhetorik (82). Diese Nutzung der Rhetorik (durch Gregor von Nyssa) beschäftigt in diesem Bd auch Ulrike Gantz, die dazu bereits eine Diss. veröffentlicht hat. Klaus und Michaela Zelzer untersuchen dagegen das antike Briefgenus, dessen Eigenheiten nicht nur Inhalts- und Datierungsfragen etwa bei Sidonius Apollinaris zu beantworten helfen, sondern sie auch eine positive Traditionslinie von Plinius über Ambrosius bis zu Sidonius ziehen lassen. Den Anschluß an heidnische Providenzgedanken weist Vinzenz Buchheits Aufsatz zum göttlichen Heilsplan in der lateinischen Apologetik deutlich nach. Buchheit sieht den göttlichen Heilsplan nicht nur als Grundprinzip christlicher Soteriologie in apologetisch-protreptischem Gewand (112), sondern sein Nachweis in dieser frühen Literatur wird hier zum modernen Meßinstrument für die Stellung der christlichen Autoren zur paganen philosophischen Tradition. Die antike Philosophie ist für Tertullian, Minucius Felix, Laktanz und Augustin eine Mischung aus Wahrheit und Irrtum. Die Sprengkraft dieser Erkenntnis wird erst so recht deutlich, wenn man sich nach einem solchen Perspektivenwechsel die geistesgeschichtlichen Bewertungen christlicher Autoren in altphilologischen Handbüchern ansieht, die zuweilen allein mit klassizistischen Kriterien Nähe und Ferne zur klassischen Tradition einzuschätzen versuchen, was bis hinein in die Übersetzungen zu angestrengten Harmonisierungsversuchen führt.

Rainer Henkes Beitrag ist eine gewisse Begeisterung darüber anzumerken, daß Ambrosius durch seine subtile und nichtexplizite Aufnahme des Horaz diesen Dichter durch die dunklen Jh.e des Verfalls gerettet habe. Der Kirchenhistoriker Socrates hält sogar einen positiven Gebrauch der heiligen Mythen der Heiden für möglich, wie Heinz-Günther Nesselrath in einer Analyse zeigt, die en passant den Gebrauch des Mythosbegriffes in der Alten Kirche seit dem 2. Jh. ausgezeichnet referiert. Andere Vf. versuchen dagegen, den von Forschungen wie diesen aufgedeckten Anschluß an pagan-philosophische Traditionen durch die Profilierung von inhaltlich völlig Neuem umzuwerten. In diesem Sinne attackiert etwa Maria Becker Christoph Horns Beobachtungen einer Kongruenz zwischen der neuplatonischen Welt der transzendenten Tugenden, die Vorbilder der bürgerlichen Tugenden sind, und Augustins eschatologischer Existenz der irdischen Tugenden. Es ist sicher verdienstvoll, das christliche Proprium einzelner Kirchenväter von den paganen Vorlagen abzuheben, denn natürlich gab es fundamentale Unterschiede zwischen Heiden und Christen, das liegt in der Natur der Sache. Die Schärfe der Formulierung erinnert freilich in solchen Beiträgen zuweilen an die Zeiten des Apostolikumstreites, als die Entdeckung der Tatsache des historischen Werdens der christlichen Lehre zu mancherlei unnötiger Polarisierung führte. Es finden sich auch Beiträge wie der Hugo Brandenburgs zur architektonischen Ausstattung der Basilika von S. Paolo fuori le mura, der sich darauf beschränkt, die architektonischen Anachronismen der Bauleute des 5. Jh.s als Anlehnung an die Petersbasilika zu erklären, ohne ihnen eine wesentlich über das Größer-Schöner-Weiter hinausgehende usus-iustus-Hermeneutik zu unterstellen. Pier Franco Beatrice holt zu einem Rundumschlag gegen antik-christliches Pseudepigraphentum, Interpolationen und propagandistisches Konjektorentum aus. All diese Bemühungen gelten ihm als Lügen und Fälschungen, die in Technik und Ausführung in einer langen, aber wenig ehrbaren graeco-römischen Tradition standen, gegen die bereits Augustin letztendlich erfolglos einzuschreiten sich bemühte. Gnilkas Interesse an der Chrêsis-Hermeneutik speiste sich immer wieder aus dem aktuellen Interesse an Ethik, Dogma und Kirchenrecht. In diesem Sinne versucht etwa auch Heinz-Lothar Barth, erneut dem Verhältnis des frühen Christentums zum Militär nachzuspüren, und die nach wie vor verbreitete Legende vom frühchristlichen Radikalpazifismus geradezurücken – nicht zuletzt, um dem Vorwurf der Diskrepanz zwischen der vermittelnden römischen Position zum Militärdienst und den Aussagen der Alten Kirche entgegenzutreten. Der Streit um die richtige Auslegung des Hoheliedes ist dagegen nicht ganz so alt wie das Christentum, wie Antoon Bastiaensen zeigt. Origenes, Hippolyt und der Physiologus beschäftigen sich s. E. als erste ausführlich mit diesem sperrigen Text, den Theodor von Mopsuestia wegen seines profanen Charakters aus dem Kanon verbannen wollte. Diese ersten Auslegungen beantworten freilich kaum die Frage, ob eine religiöse Uminterpretation des Hoheliedes exegetisch weiterführt. Bastiaensen gibt dennoch einen schlüssigen Einblick in die frühe Diskussion dieses Textes, die vermutlich durch den Physiologus angestoßen wurde, an den sich zumindest Origenes ausdrücklich anschloß.

Die Hg. verzichteten angesichts dieser Vielfalt auf eine inhaltliche Gliederung des Bd.es und ordneten die Art. schlicht alphabetisch an; auch ein Register fehlt leider.

Bonn Ulrich Volp

Denken und Glauben. Perspektiven zu „Fides et Ratio", hg. v. Karl Josef Wallner. – Heiligenkreuz: Heiligenkreuzer Verlag 2000. 357 S. (Heiligenkreuzer Studienreihe, 9), kt € 23,26 ISBN: 3–85105–121–1

Die im Oktober 1998 veröffentlichte Enzyklika „Fides et Ratio" Johannes Pauls II. sorgte nicht nur in der breiten Gesellschaft für Aufsehen (so empfahl etwa die „Süddeutsche Zeitung" im November 1998 die Enzyklika ihrem Leserkreis als das „besondere Buch des Monats"), sondern auch in der Theologie. Gegenstand der Enzyklika ist, wie der Titel schon anzeigt, das Verhältnis von Vernunft und Glaube. Einen mehr oder weniger deutlichen Bezug zu dieser Thematik weisen auch die Beiträge des vorliegenden Sbdes auf, der aus einer Veranstaltungsreihe an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Heiligenkreuz zum 900jährigen Jubiläum der Klostergründung von Citeaux, des Stammklosters des Zisterzienserordens, hervorging und in den auch einige Beiträge eines Jugendseminars an der gleichen Hochschule aufgenommen wurden, die sich mit christlichen Denkern und ihrer Synthese von Glauben und Wissen beschäftigen.

Der Sbd ist in vier große Abschnitte unterteilt. Im ersten Abschnitt mit der Überschrift „Principia" setzt sich Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz in ihrem Beitrag „Wissenschaft und Gottverlangen" mit der Frage auseinander, wie man heute im öffentlichen und universitären Diskurs angemessen vom „Heiligen" sprechen kann. Dominicus Trojahn behandelt „Thomismus und Mystik" als Sonderfall des Verhältnisses von Glauben und Wissen, und Marian Gruber beschäftigt sich mit „Wahrheit als hermeneutischem Schlüssel zu ‚Fides et Ratio'".

Im zweiten Kap., „Scientia", ist das Verhältnis der Theologie zu Naturwissenschaft und Technik die verbindende Klammer zwischen den doch recht inhomogenen Beiträgen. Imre Koncsik bemüht sich in seinem Beitrag „Schnittstellen zwischen Materie, Energie und Geist" um eine, wie der Untertitel verrät, „interdisziplinäre Erfassung der Wirklichkeit", Wolfgang Wehrmann beschäftigt sich mit „Freiheit und Prädestination im Spannungsfeld zwischen Tradition und Zeitgeist" und beansprucht, eine „Lösung der Aporie aus dem Licht des Glaubens und der naturwissenschaftlichen Vernunft im Sinne der Enzyklika ‚Fides et Ratio' von Papst Johannes Paul II." vorzulegen, und zusammen mit Wolfgang Lehmann identifiziert er im letzten Beitrag dieses Kap.s gar den „Weg des Heiles zu Wahrheit und Leben als neue korrelative Verifikation zwischen Theologie und Naturwissenschaft".

Im dritten Abschnitt, „Exempla", werden einige nach anscheinend eher zufälligen Kriterien gewählte Denker abgehandelt, an denen exemplarisch das Verhältnis von Glauben und Wissen aufgezeigt wird. Franz Lackner beschäftigt sich mit „Glaube und Vernunft bei Johannes Duns Scotus", Johannes Maria Hanses untersucht in seinem Aufsatz – wie könnte er fehlen – den Vernunftbegriff des theologischen „Übervaters" Thomas von Aquin, Nikolaus Lobkowicz setzt sich mit dem Werk „Die Abschaffung des Menschen" (The Abolition of Man) des englischen Autors Clive Staples Lewis auseinander, Maximilian Heim steuert einen in „Radio Horeb" gesendeten Vortrag über Edith Stein bei, und Christian Berger geht auf „Gilbert Keith Chesterton, den fröhlichen Philosophen" ein.

Im abschließenden Abschnitt, „Mysteria", stehen schließlich theologische Aspekte im Mittelpunkt. Karl Josef Wallner zeigt in seinem Beitrag „Das Kreuz als Logik Gottes" theologische Impulse der Enzyklika „Fides et Ratio" auf. Abgeschlossen wird der Sbd durch Wolfgang Klausnitzers „Überlegungen zu einer theologisch verantworteten Verwendung des Wortes ‚Gott' und zu einer adäquaten Gottesanrede".

Der Sbd bietet einen bunten Strauß vielfältiger und – leider auch im Niveau – sehr unterschiedlicher Beiträge, die teilweise nur Bekanntes wiederholen. Bedauerlich ist die große Inhomogenität der Beiträge, so daß der im Untertitel des Bdes hergestellte Bezug zu „Fides et Ratio" oftmals nur oberflächlich oder kaum erkennbar bleibt. Damit aber gerät das wirklich Neue, das die Enzyklika bietet und das für die Theologie von großer Bedeutung ist (etwa die auffällig gebrochene Neuzeitkritik der Enzyklika mit der Anerkennung des Gedankens einer Autonomie der Vernunft, die vorsichtige Neubewertung mancher theologiegeschichtlicher Positionen oder die Erwägungen zum Begriff einer „christlichen Philosophie", um nur einige Themen zu nennen), viel zu wenig in das Blickfeld.

Regensburg Matthias J. Fritsch

Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus, hg. v. Thomas Söding. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2003. 213 S. (Quaestiones Disputatae 196), kt € 22,90 ISBN: 3–451–02196-X

Seit gut zwei Dekaden ist der Monotheismus erneut ins Kreuzfeuer der Kritik geraten, diesmal v. a. seitens einiger postmoderner Philosophen (Marquard, Rorty, Welsch, Sloterdijk u. a.), Ägyptologen (J. Assmann) und neuerdings auch einiger Schriftsteller (M. Walser, M. Houellebecq u. a.). Ihr Vorwurf lautet, jede Art Monotheismus sei, weil er eine – nämlich seine – Wahrheit als universal für alle geltende behaupte, unweigerlich mit Intoleranz und Herabsetzung oder gar Unterdrückung Andersdenkender verbunden; angesichts gewaltvoller Konflikte, an denen Angehörige monotheistischer Religionen, zumal des Islam, beteiligt sind, leuchtet das nicht wenigen Zeitgenossen ein. Ein Polytheismus bzw. ein programmatischer Pluralismus (der auf die Unterscheidung wahr–falsch, also auf die Wahrheitsfrage in Sachen Religion bzw. Lebensorientierung und damit auf so etwas wie Mission verzichtet) sei friedlicher als der Glaube an den einen Gott, der keine anderen Götter neben sich duldet.

Den damit aufgeworfenen Sachfragen stellt sich diese Quaestio Disputata, die aus einer Vortragsreihe der Akademie Franz-Hitze-Haus, Münster, hervorgegangen ist. Der Bd enthält Beiträge aus den Disziplinen AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie: Erich Zenger: Der Monotheismus Israels: Entstehung – Profil – Relevanz (9–52); Thomas Söding: „Wer sich zu mir bekennt ..." (Lk 12,8). Der Anspruch Jesu und die Universalität des Evangeliums (53–122); Ernst Dassmann: Wie viele Wege führen zur Wahrheit? Ambrosius und Symmachus im Streit um den Altar der Viktoria (123–141); Jürgen Werbick: Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus? (142–175); schließlich Klaus Müller: Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart (176–213), der seine selbstbewußtseinstheoretische Interpretation von Religion auswertet. Alle Beiträge setzen sich mehr oder weniger direkt mit der angedeuteten Monotheismuskritik auseinander, indem sie einerseits positiv den originären Gehalt und die befreiende, universal humanisierende Kraft des biblisch-christlichen Glaubens an den einen Gott herausarbeiten, andererseits die Fehleinschätzungen und die diesen Glauben im Kern verkennenden Mißverständnisse auf seiten seiner Kritiker darlegen.

Man hätte sich gewünscht, daß deutlicher die zentrale inhaltliche Bestimmtheit des biblisch-christlichen Glaubens an den einen Gott als die unbedingt für *alle* entschiedene Chäsäd oder Agape herausgearbeitet würde. Denn es stimmt wohl, daß fast alle Wahrheiten, wenn man sie verabsolutiert, mit Unterdrückung anderer verknüpft sind. Für eine Wahrheit freilich, und vielleicht einzig für sie, trifft das nicht zu: für diese jedem und jeder geltende Güte oder Liebe. Der biblische Gott, verstanden als diese unbedingt für alle entschiedene Agape, grenzt sich in der Tat gegen andere Götter ab –, aber gegen welche? Doch nur gegen jene zu Götzen verabsolutierten Partikulargrößen (wie Vitalität, Profit, Macht usw. um jeden Preis), die unvermeidlich irgendwelche Menschen ausgrenzen und zum Opfer machen. Gegen solche Götter grenzt er sich ab, weil er sich gerade von keinem einzigen Menschen (und Geschöpf) abgrenzt, sondern für jeden entschieden ist. Vgl. in diesem Sinne meinen Beitrag: Was macht Religionen pluralismusfähig (und authentisch)? In: Der eine Gott und die Welt der Religionen, hg. v. Markus Witte, Würzburg 2003, 277–314.

Frankfurt am Main Hans Kessler

Terstriep, Dominik: **Weisheit und Denken.** Stilformen sapientialer Theologie. – Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2001. XVI, 525 S. (Analecta Gregoriana, 283), brosch. € 36,15 ISBN: 88–7652–902–0

Wer würde heute bei freigestelltem Lebenswunsch noch die Weisheit wählen wie einst der König Salomon? Die Petenten hielten sich schon deswegen in bescheidenem Rahmen, weil nur wenige wissen, was Weisheit sei und soll, darf man vermuten. Die Kenntnislücke füllt abundant und kundig die bei E. Salmann OSB an der römischen Gregoriana 2001 gefertigte Doktorthese des Münsteraner Kaplans, die noch im gleichen Jahr mit dem „Premio Bellarmino" und mit einem lobenden Geleitwort des Betreuers bedacht worden ist. Terstriep öffnet dabei auch den Blick für gegenwärtige Versuche sapientialen theologischen Denkens.

Der Buchtitel gibt nicht genau den Inhalt wieder. Ursprünglich lautete die Überschrift: „Stilformen sapientialer Theo-Anthropologe. Die Mystagogie Bernhards von Clairvaux im Gespräch." Sie kommt dem Inhalt wesentlich näher. Der ist allerdings nicht einheitlich: Dem Vf. geht es fundamental um den Aufweis der weisheitlichen Denkform der mittelalterlichen Monastik („Kreuzgang") als Gegengewicht zur Scholastik („Schule", dargestellt an Thomas von Aquin), aber dieser wird nicht abstrakt geführt, sondern in einer umgreifenden und einfühlsamen Analyse der theologischen Anthropologie des clarevallensischen Abtes. Sie hat quantitativ wie auch qualitativ den Löwenanteil im Werk. Daß aber diese Denkform nicht obsolet geworden ist, sucht Terstriep nachzuweisen anhand der Theologie des Mönches Cipriano Vaggagini († 1999) sowie der noch wirkenden evangelischen Prof.en Oswald Bayer und Hermann Timm. Verständlicherweise, doch vom Thema her zu bedauern, wird nur in einer Anmerkung auf die Orthodoxe und die Feministische Theologie aufmerksam gemacht, die sie je auf ihre Weise ebenfalls nachdrücklich pflegen. Das alles geschieht im dritten und letzten Teil eher ad modum scholii.

Doch gehen wir der Reihe nach vor. Nach eher überblickhaften „Vorüberlegungen" sucht der Vf. im ersten Teil eine „Ortung" der Begrifflichkeit. Auf dem Hintergrund der griechisch-römischen Tradition versteht er die sapientiale Methode als den holistischen Ausgriff auf das Ganze der Wirklichkeit – zu der nach christlichem Verstehen selbstredend Gott wesentlich und gründend gehört. Sofern die Theologie sich mit Gott befaßt und ein Nach-Denken der göttlichen Weisheit ist, ist die sapientiale Denkform die ihr angemessene. Im Mittelalter wird Bernhard als hervorragender Repräsentant genannt. Relief gewinnt die Darstellung durch den Vergleich mit Thomas, wie schon angedeutet. Denkt der Dominikaner ungeachtet seiner Hochschätzung der sapientia eher ontologisch, so der Zisterzienser „gnostisch". Das bedeutet: Bernhard sucht seine Heilssehnsucht (desiderium) nicht ex causis, sondern im Verkosten (sapere) der Wirklichkeit zu stillen. Da wird dann alles und jedes wichtig, weil alles und jedes zum Hinweis auf Gott wird – die Biene mit ihrem Honig auf seine Barmherzigkeit, mit dem Stachel auf sein Gericht; Riechen und Schmecken werden zu Organen der Himmelsortung. Am Rand gesagt: Durch derartige Suchbewegungen wächst Bernhard zum Meister der Sprache; immer wieder exemplifiziert der Vf. diesen Zug.

Der eigentliche Ertrag der Arbeit und ihr überaus schätzens- und dankenswerter Beitrag zur Theologie- und Dogmengeschichte ist der zweite Teil, der mit 237 S.n nahezu die Hälfte des Bdes füllt: Da entfaltet der Dissertant die Theologische Anthropologie des mittelalterlichen Mönches in eindrucksvoller, spannender und kenntnisreicher Untersuchung. Das Thema ist gewiß besonders geeignet, um der monastischen Methode nachzuspüren, es ist aber auch in sich hoch wichtig, sofern die Analyse eine Lacune nachhaltig zuzuschütten sich anschickt. Die Theologische Anthropologie ist bekanntermaßen ein Stiefkind der Dogmatik bis zur Stunde – nicht zuletzt, weil es an einschlägigen geschichtlichen Vorarbeiten mangelt. Hier ist eine! Und zwar eine ausgezeichnete! Der Grundzug des bernhardinischen Menschenbildes ist seine „Sakramentalität", seine ontologische wie gnoseologische Hinordnung zum Schöpfer. Negativ gesagt: „Ignorantia sui – ignorantia Dei." Unnötig ist es, zu betonen, daß der „letzte Kirchenvater" in der Theologie der Vorzeit steht, wohl aber nötig ist der Hinweis, daß er alles andere als ihr Sklave ist. Er widersetzt sich dem Prädestinationspessimismus des Augustinus ebenso wie dessen Sexualverhebungen: So sehr er prinzipiell die Erbsündenlehre übernimmt, so wenig vermag er die Sexualität als Gottes Gabe schlechtzumachen: Der böse Geist „non fecerat, sed infecerat hominem" – also kann der Sexualakt auch nicht Transportmittel der Erbsünde sein, die er bekanntlich auch für Maria postuliert. Antitraditionell ist auch seine Haltung zum weiblichen Geschlecht. Fern jeglicher Misogynie profiliert er ein für seine Zeit ungewöhnlich freundliches Bild vom „schwachen Geschlecht" – welchen Slogan er nur auf die körperliche Dimension bezieht bzw. symbolisch als Ausdruck menschlicher Hinfälligkeit schlechthin (also auch der Männer) sieht. „Sein Schriftgebrauch ist selektiv zugunsten eines positiven Frauenbildes" (346). Man möchte den Abt fast einen Feministen nennen ...

Der Hintergrund von alledem: Er nimmt den Grund-Satz jeder christlichen Anthropologie von der Gottebenbildlichkeit des Menschen kompromißlos ernst. Damit stellt er sich, obschon ihr selber dezidiert zugehörig, gegen die Ständegesellschaft seines Jh.s. Die Menschen sind allesamt gleich an Würde und Recht, weil sie alle Abbilder des Schöpfers sind. Was sie sonst noch sind, tritt davor in tiefe Schatten – ob Prälaten oder Laien, Männer oder Frauen, Mönche oder Eheleute. Die Gleichheit hat ethische Konsequenzen: Es gibt ein „ius humanitatis" auf das Nötige (necessitas) zum Leben; für den nötigen Ausgleich hat man zu sorgen durch eigene Armut, wie sie im Kloster zeichenhaft realisiert wird.

Der dritte Teil vermittelt zwischen dem Mittelalter und der Gegenwart durch ein „Gespräch" zwischen den oben bereits benannten zeitgenössischen Theologen.

Formal sind die Ausführungen gut zu nennen, auch wenn gelegentlich, besonders zu Anfang und zu Ende, der Stil etwas gewunden-pretiös wird. Man wird kundig über das weite Feld des bernhardinischen Œuvres geführt. Der römischen Tipografia ist eine gute Arbeit zu bescheinigen: Die Druckfehler halten sich in erfreulich engen Grenzen.

Der Ertrag der Mühen T.s ist eine hervorragende Einführung in die Geisteswelt des bedeutendsten Monastikers des Mittelalters am Beispiel der Lehre vom Menschen. Das Buch stellt aber wesentlich mehr dar als eine Retrospektive; es vermittelt bedeutsame Impulse auch für eine Revitalisierung der heutigen Theologie, v. a. und im Maß, wie sie sich als kirchliche Wissenschaft versteht. Die sie bedrohenden Gefahren sind nicht nur der oft beschworene „Rationalismus", sondern mehr noch der bei einer wachsenden Theologenzahl bemerkbare Zug zur Engführung im Gefolge der Kirchenpolitik. Eine Besinnung auf die Monastik, auf die von ihr vertretene „sapientiale Stilform" wäre ein wohl dosiertes Antidoton: „Der weisheitliche Blick spart nichts aus und will die Dinge und Beziehungen sich zeigen lassen, sie freilegen, bergen, verkosten, verstehen, ordnen, deuten, und schließlich dem Erkannten gemäß handeln", faßt der Vf. trefflich zusammen (362). Der weisheitliche Blick, so meinte Bernhard allerdings, setzt eine selbstvergessende Demut voraus, da erst sie die Offenheit für die Wirklichkeit wahrt und das Auge unverstellt schauen läßt. Aufgrund der menschlichen Konstitution existiert für keinen und niemanden ein alternativer Weg. Die Diss. sollte für unsere Theologie durch viele Leserinnen und Leser fruchtbar werden.

Pentling Wolfgang Beinert

Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der katholischen Tübinger Schule, hg. v. Michael Kessler / Max Seckler. – Tübingen: A. Francke 2003. X, 410 S. (Kontakte – Beiträge zum religiösen Zeitgespräch, 11), kt € 49,00 ISBN: 3–7720–8008–1

Über 300 Seiten des Bdes beinhalten eine Einleitung zur Programmschrift Johann Sebastian Dreys, „Kurze Einleitung in das Studium der Theologie ...", von 1819. Boshafte Anmerkung: Das Vorwort der Hg. bezeichnet diese „Einleitung" als „offenbar extrem seltenes, antiquarisch kaum beschaffbares Werk" (VII) – ich habe es in den letzten Monaten gleich dreimal auf diesem Weg erworben, was aber vielleicht doch nur ein Zufall war ... Daß das gesuchte Werk nun textkritisch neu zugänglich ist, muß als große Leistung bezeichnet werden! Die angekündigten „Praelectiones" von Drey sind inzwischen erschienen und müssen an anderer Stelle gewürdigt werden.

Die restlichen ca. 80 S.n des Buches, ediert v. a. zum 225. Geburtstag von Drey, machen dieses immer noch zu einer beachtlichen Publikation. Da ist der – allerdings sträflich kurze – Einleitungsart. von Joseph Ratzinger (6 S.n inkl. Anmerkung), der Beitrag von Walter Kasper, „Ein Blick auf die Katholische Tübinger-Schule" (allerdings auch nur 8 S.n und sehr allgemein gehalten). Es folgen mehrere Studien von Max Seckler (gleichermaßen brillant!) und noch einmal ein Beitrag von W. Kasper über Dreyers und Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus, über den ich mich schon deshalb freue, weil er Ergebnisse etwa aus zeitlich auseinanderliegenden Möhler-Symposien, die ich selbst mitorganisiert habe (Paderborn, Stuttgart), bündelt und popularisiert.

Vielleicht hätte man doch überlegen sollen, ob man nicht hätte konsequent nach „Quellen" und „Kommentaren" gliedern müssen (vier Beiträge von Seckler hintereinander waren ja auch keine glorreiche Hg.-Idee). Das schmälert aber nicht den Gesamteindruck. Großartig!

Münster Harald Wagner

Bibelwissenschaft

Reventlow, Graf Henning: **Epochen der Bibelauslegung.** Bd I: Vom Alten Testament bis Origenes / Bd II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter / Bd III: Renaissance, Reformation, Humanismus / Bd IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert. – München: C. H. Beck 1990 / 1994 / 1997 / 2001. 224 S. / 324 S. / 271 S. / 448 S., Ln € 29,90 / 29,90 / 34,90 / 44,90 ISBN: 3–406–34663–4 / 3–406–34986–2 / 3–406–34987–0 / 3–406–34988–9

Mit dem 4. Bd ist das Werk „Epochen der Bibelauslegung" abgeschlossen. Ich möchte den jüngst erschienenen Bd in den Mittelpunkt stellen und von ihm her auf die vorausliegenden Bde zurückverweisen. Alle Bde sind von gleicher Aufmachung und Ausstattung. Nach einer Einleitung folgen die verschiedenen Kap. der Untersuchung zum Gebrauch der Bibel. Schlußwort und Anhang mit Literaturverweisen, Abkürzungsverzeichnis, Namens- und Ortsregister, Sachregister und Bibelstellenregister sind jeweils beigegeben. Die Literaturverweise sind sehr sparsam; sie gliedern sich in ein Verzeichnis der Werke der behandelten Vf. (Primärliteratur) und in ein Verzeichnis zu Arbeiten über den Vf. und seine Fragestellung (Sekundärliteratur); für den Fachmann ist die Auswahl nicht immer ausreichend. Es geht in allen vier Teilbänden gleichermaßen um Epochen der Bibelauslegung. Zweierlei ist dabei zu beachten: Der Begriff „Epoche" kann eine Zeitspanne (etwa im 1. Bd das 2. Kap.: Zwischen den Testamenten) oder eine geistesgeschichtliche Einheit (im 3. Bd das 1. Kap.: Die Bibel in Renaissance und Humanismus) oder das Zusam-

men von Bibelauslegungen mit gemeinsamen (etwa textkritischen) Fragestellungen (etwa im 4. Bd das 3. Kap.: Der Kampf um den Text der Bibel) bedeuten. Auch der Begriff „Bibelauslegung" ist im Blick auf die dargestellten Epochen nicht in einem streng exegetischen Sinn zu verstehen; vielmehr kann „Bibelauslegung" den Umgang mit der Bibel als Anregung, Diskussionsgegenstand und Korrektur philosophischer Systeme, Offenbarungsquelle etc. bedeuten, wobei die eigentliche Auslegung der Schrift oft nur indirekt in den Blick tritt (etwa das 2. und 4. Kap. des 4. Bdes: in denen es u. a. um die Staatstheorien Hobbes und die Spekulationen von Vernunft und Offenbarung von Baruch de Spinoza geht; die Bibel, so zeigt der Vf. richtig, ist Steinbruch oder Materialobjekt geistesgeschichtlicher Auseinandersetzung). Wir sehen daraus, daß sich das Formalobjekt und die Fragestellung der Darstellung jeweils nach dem Gegenstand, d. h. nach dem Umgang mit der Schrift richtet und insofern nicht leicht einen Vergleich zwischen den einzelnen Kap.n zuläßt. Manchmal ist durch eine etwas rigoristische Zeit-Einteilung der Kap. die sachliche Übereinstimmung und schulmäßige Zusammengehörigkeit vom Vf. unbeachtet geblieben oder wurde gar gesprengt. Unnötige Rückverweise werden notwendig. So wird im 1. Bd. der große Exeget „Origenes" im 4. Kap. „Die ersten nachchristlichen Jahrhunderte" unter der Überschrift „Der Weg der Seele zur Vollendung: Origenes" behandelt, während im 2. Bd im 1. Kap. „Berühmte Ausleger der Spätantike" wie Theodor von Mopsuestia, Didymus der Blinde, Hieronymus etc. behandelt werden. In Wahrheit hätten wir es mit den beiden großen, auch dogmengeschichtlichen Schulen von Antiochien und Alexandrien zu tun, beide einerseits doch verschiedenen Traditionen (mehr jüdisch; mehr hellenistisch) verpflichtet und andererseits verschiedene Traditionen bildend: So gehören zur alexandrinischen Schule (Philon einschließend) Origenes, Didymus etc., und dies im Unterschied zur antiochenischen, zu der Theodor gehört. Die geistesgeschichtlichen Kriterien biblischer Auslegung hätten da und dort in ihrem historischen Wirkungszusammenhang stärkere Beachtung finden können. Dennoch ist man immer wieder erstaunt, wie oft der Vf. bei gewissen Themen kleine Rückverweise auf andere behandelte Vf. und deren Einsichten gibt. Als Beispiele nenne ich im 2. Kap. des 4. Buches im Beitrag zu Hobbes die Verweise auf Calvin und Luther (55), im Beitrag zu Locke die auf den Nominalismus und seine im Willen Gottes begründete Ethik (64), im Beitrag zu Spinoza die auf Irenäus (100), auf die Sozinianer (67), auf Erasmus (68) oder im Beitrag zu Karl Barth die Verweise auf Bengel (372) oder Johannes Gerhard (376f). Ob das, was der Vf. in der Einleitung des 4. Bdes zum Verhältnis von Biographie und Umgang mit der Bibel schreibt, ihm immer gelungen ist, ist fraglich. Der Vf. sagt im Blick auf die vorausgehenden Bde: „Wie in ihnen war es auch diesmal unsere Absicht, an der Lebensarbeit ausgewählter Theologen und Laien mit der Bibel eine Entwicklung ihres Verständnisses nachzuzeichnen, wie sie für die jeweilige Periode charakteristisch ist. Die Kombination von Biographie und Werk eines Autors deutet daher eine Verbindung an, die zwischen Lebensumständen, geistig kulturellem Hintergrund und der jeweiligen Sicht der Bibel besteht" (9). Natürlich kann der Vf. diese Kombination von Biographie (in einem sehr weiten und unpräzisen Sinn) und Werk bei den einzelnen Vf.n (nur) in einer sehr analogen Weise aufzeigen, wenn wir etwa den Unterschied des Bibelzugangs von Spinoza und Reimarus betrachten (vgl. Bd 4). Der Vf. referiert bes. in Bd 4 in fortlaufender paraphrasierender Weise Werke der einzelnen Wissenschaftler, die sich in bes. Weise mit der Heiligen Schrift beschäftigen, etwa Spinozas „Levianthan" (vgl. Bd 4, 45ff), Ferdinand Christian Baurs „Paulus, der Apostel Jesu Christi" (vgl. Bd 4, 273), Wellhausens Hexateuchinterpretation (vgl. Bd 4, 307–312) oder Karl Barths 2. Aufl. des Römerbriefes (vgl. Bd 4, 371–375) u. a. Störend sind in den Darstellungen und im Blick auf die Bibel diskutierten Schriften die nahezu in jede Halbzeile eingefügten Stellenangaben bzw. Verweise zum behandelten Primärtext (vgl. als einen der vielen Fälle 4. Bd, 63). Einige Auslassungen fallen auf: So fehlt nach jedem Kap. eine systematische Zusammenfassung zu dem, was der Umgang dieser Epoche mit der Bibel nun gebracht hat, vor allem fehlt diese Zusammenfassung nach jedem Bd; das Fehlen einer solchen systematischen Zusammenfassung weist darauf hin, daß dem großen Werk, um über den Stand einer Sammlung hinauszukommen, die neuerliche Anstrengung des Begriffes fehlt. Ich nenne mehrere Aspekte, an denen ein Systematiker interessiert wäre: eine systematische Zusammenschau über einen möglichen ökumenischen Bibelgebrauch; eine Bestandsaufnahme dessen, was in der heutigen Exegese gegenüber der Geschichte vergessen ist; einige Ausführungen darüber, was für die heutige Exegese die Einheit von Altem und Neuem Testament bedeutet (gibt es sie?); Bemerkungen darüber, ob noch heute das Prinzip der Rechtfertigung als innerste Norm der Heiligen Schrift gilt; welche Konsequenzen für eine moderne Exegese und v. a. für eine auf die Heilige Schrift ausgerichtete systematische Theologie nun diese historisch orientierte Darstellung ans Licht bringt. Der Vf. entschuldigt sich selbst, daß er keine umfassende Darstellung des exegetischen Bemühens vorlegen kann, sondern nur eine schwerpunktmäßige, d. h. auch begründete Auswahl vom Exegeten bzw. Wissenschaftler, die mit der Schrift umgehen, bieten kann (vgl. Bd 4, 9). Ich stehe nach der Lektüre großer Teile der vierbändigen Darstellung vor einem Dilemma: Einerseits will diese historische Darstellung über den Gebrauch der Schrift informieren. Das gelingt ihr weithin und puzzlehaft für die einzelnen ausgewählten Repräsentanten der Beschäftigung mit der Bibel; aber es wird alles bei einer solchen Darstellung beliebig. So lebt die Sammlung gerade auch von der Beliebigkeit der Geltung von Schrift und zeigt zudem, daß das einheitliche und verbindliche Grundverständnis von Schrift der Theologie abhanden gekommen ist. Oder aber, ohne theologiesystematischen Anspruch: Das Fehlen einer systematischen, kritisch wertenden Zusammenfassung des historischen Materials fehlt und zeigt auf die mangelnde Reflexion und Anstrengung des Begriffs hin. Die Veröffentlichung der Ergebnisse des Forschungsprojektes (vgl. Bd 4, 10) ist die Wiedergabe des Zettelkastens, der der eigentlichen geistesgeschichtlichen, besonders die Theologie beachtenden Auswertung noch harrt. Daraus ergibt sich auch das Dilemma für den Benutzer: Einerseits sind die einzelnen Kap. eine gute Materialsammlung (nicht vollständig) und Verweis auf verschiedenartigen Umgang mit der Heiligen Schrift, bes. im Sinne einer allgemeinen Erstinformation und vororientierender „Quellenkunde". Andererseits sind diese Erstinformationen so gehalten, daß ihre Ideen innerhalb der Primärliteratur selbst vertieft werden wollen und müssen. Wir haben es mit einer Einführung, nicht mit einem Handbuch, mit einer losen Verbindung der untersuchten Personen und Schriften, nicht mit einem historisch-geistesgeschichtlich orientierten Kompendium zu tun.

Innsbruck Lothar Lies

Exegese NT

Fenske, Wolfgang: **Paulus lesen und verstehen.** Ein Leitfaden zur Biographie und Theologie des Apostels. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 288 S., kt. € 20,00 ISBN: 3–17–017817–2

Gemäß dem Untertitel „Ein Leitfaden zur Biographie und Theologie des Apostels Paulus" möchte der vorliegende Bd für Studierende und interessierte Laien die Biographie und Theologie des Apostels erschließen – und zwar in einer „Folge von Repetitorien": In der jeweils ersten „Stunde" wird ein Brief des Apostels unter den üblichen Einleitungsfragen vorgestellt, in der jeweils zweiten „Stunde" dann ein theologisches Thema behandelt, das für den besprochenen Brief wichtig, aber nicht auf ihn beschränkt ist, z. B. Ethik, Ekklesiologie, Sakramente, Gottesdienst zu 1Kor, Amts- und Selbstverständnis, Evangelium und verkündetes Wort zu 2Kor, Paulus und das „Alte Testament" sowie Gesetz zu Gal, Soteriologie, Anthropologie, Aussagen des Paulus über Juden, Heiden und den Staat sowie Pneumatologie zu Röm. Außer der theologischen Grundlegung wird auch eine „unsystematische Aktualisierung" versucht. Dem Hauptteil vorangestellt sind außer Vorbemerkungen zur Vorgehensweise sowie den Deuteropaulinen und der Apostelgeschichte vor allem sehr ausführliche Anmerkungen zur Biographie des Paulus. Insgesamt möchte das Studienbuch für den „fremden" Paulus mit fundierter theologischer Sachinformation werben. Ob „diese theologische Darstellung den falschen Eindruck erweckt, als fänden wir in den Briefen eine systematisch vollendete Theologie vor", wie der Autor – mögliche Einwände vorwegnehmend – selbst formuliert, müssen die Leser entscheiden.

Münster Martin Ebner

Heise, Jürgen: **Auslegen durch Nachdenken.** Exegese johanneischer Texte und hermeneutische Überlegungen. – Münster: Lit-Verlag 2001. 122 S. (Theologie, 33), pb € 17,90 ISBN: 3–8258–5267–9

Der durch seine Diss. über das johanneische „Bleiben" bekannt gewordene Vf. (Bleiben. Menein in den Johanneischen Schriften [HUTh 8], Tübingen 1967) legt hier eine kleine Sammlung von Auslegungen ausgewählter Perikopen aus dem JohEv und aus 1Joh vor, die zuvor schon als exegetische Hilfen zur Predigtvorbereitung er-

schienen sind. Auf die Ausführungen zu Joh 5,39–47; 11,47–53; 12,20–26; 1Joh 2,21–25 und 4,16b–21 folgen Auslegungen zu Lk 17,11–19 und Apg 15. Es folgen dann noch weitere, thematisch ausgreifende Stellungnahmen (u. a. zur sonntäglichen Predigt, zum politischen Handeln der Christen, zur Differenz zwischen Christentum und Religion und zum konfessionellen Religionsunterricht). Hermeneutisch weiß sich Heise dem Denken R. Bultmanns, E. Fuchs' und G. Ebelings verpflichtet (vgl. die Einleitung 1–5). Als weitere exegetische Gewährleute werden wiederholt A. Schlatter, S. Schulz, J. Becker und A. Wickenhauser herangezogen. Deshalb widerspricht er „einer falschen ethisch-moralischen Interpretation neutestamentlicher Texte" (1), die das nachdenkende Auslegen des Textes „im Gesamtzusammenhang dessen, worumwillen er geschrieben wurde" (3), vorschnell überspringt. Theologisch ziele die Botschaft des Neuen Testaments auf „eine Ortsveränderung unserer Existenz" (5). Alle neutestamentlichen Texte sind von der Mitte des NT her auszulegen: Bei der Auslegung von Joh 1,17 zeigt sich, daß H. diese Mitte im Licht einer bestimmten Paulusinterpretation deutet: „Das Gesetz identifiziert den Menschen als Sünder und verweist ihn gerade so indirekt auf sein Heil, nämlich darauf, daß er eines neuen, endgültig rettenden Wortes Gottes bedürftig ist" (15). Hier lassen sich im Blick auf die zugrundeliegende Paulusinterpretation wie auf die joh Aussage Rückfragen formulieren.

Würzburg Klaus Scholtissek

Hengel, Martin: **Paulus und Jakobus.** Kleine Schriften III. – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. XII, 587 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 141), Ln € 159,00 ISBN: 3–16–147710–3

Auch in diesem Sbd (zu den ersten beiden Bden vgl. ThRv 96, 2000, 110f) verfolgt der 1992 emeritierte bekannte Tübinger Neutestamentler und Judaist seine Doppelstrategie: Einerseits zeigt er die Verwurzelung des Christentums im Judentum, zum anderen die weitgehende Hellenisierung des Judentums auch auf palästinischem Boden.

Im Brennpunkt steht dieses Mal die Gestalt des Paulus, den H. in „Der vorchristliche Paulus" (68–192) als „Wanderer zwischen zwei Welten" beschreibt. Trotz seiner Herkunft aus Tarsus streng jüdisch geprägt, fand er auch in Jerusalem höhere jüdisch-griechische Bildungsmöglichkeiten (vgl. meine Besprechung ThRv 88, 1993, 22). Das durch die „Hellenisten" (dazu die Studie von 1975 „Zwischen Jesus und Paulus", 1–67) in den syrischen Raum vermittelte Christentum blieb dem Judentum eng verbunden, insofern seine Träger griechischsprechende Judenchristen und seine heidnische Klientel weithin „Gottesfürchtige" bzw. „Sympathisanten" der Synagoge waren (vgl. 58). Das hat H. inzwischen in der mit A. M. Schwemer verfaßten Monographie „Paulus zwischen Damaskus und Antiochien" (WUNT, 108), Tübingen 1999, detailliert ausgeführt. Seitenstücke dazu sind die Aufsätze „Paulus in Arabien" (193–212) und über die Stellung des Apostels zum Gesetz in diesen dunklen Jahren (212–239). Hier betont Hengel die Wirkung der Offenbarung vor Damaskus auf die erste Missionstätigkeit des Paulus unter Nichtjuden, aber doch Verwandten, bzw. auf die Rechtfertigungslehre. Eine schöne Synthese zum paulinischen Gesetzesverständnis bietet der erstmals im Druck erscheinende Essay „Paulus, Israel und die Kirche" (418–472). Kontinuität, aber auch Entwicklung läßt sich auch in der frühen Christologie beobachten: „Christos" wird zum Eigennamen (dazu die Erwägungen 240–261), die schon selbstverständlichen Präexistenzaussagen bei Paulus (dazu 262–301) zeugen von einer weitreichenden Identifikation Christi mit dem Kyrios des AT (vgl. dazu meine Kautelen in NTS 47, 2001, 315–321).

Der bisher noch unveröffentlichte umfangreiche Beitrag „Paulus und die frühchristliche Apokalyptik" (302–417) bemüht sich, die paulinischen Parusietexte traditionsgeschichtlich in den Synoptikern, ja beim historischen Jesus zu verankern. Gegen die Rede von einer „Entapokalyptisierung" bei Paulus faßt H. sein Denken als „eine letzte himmelsstürmende Steigerung" der Apokalyptik auf. Dadurch bleibt der jüdische Hintergrund unverkennbar, zugleich würden seine Grenzen gesprengt (387f).

Diese Zusammenschau ist möglich durch eine sehr vage Definition von „Apokalyptik": Sie bilde eine verbreitete „Grundstimmung", bei der die Offenbarung göttlicher Geheimnisse konstitutiv sei (328 u. ö.). Von Anfang an setzt sich H. mit einer vorschnellen existentialen Interpretation eschatologischer Aussagen auseinander. Er legt sich etwa auf der Linie des späteren K. Barth darauf fest, daß zunächst einmal ihre „Fremdheit" zu wahren sei. Eine behutsame „Übersetzung" wird nur angedeutet: die Stunde des Todes als Tag des Herrn (396, 412). An den kompakten exegetischen Ausführungen erscheint mir nur fraglich, ob man *tò télos* in 1 Kor 15,24 mit „die Endereignisse" wiedergeben und darin die Rettung Israels nach Röm 11,25ff und eine allgemeine Auferstehung zum Gericht eintragen darf (364f). Zu deutlich ist es durch den folgenden *hótan*-Satz bestimmt.

Ebenfalls unveröffentlicht ist die Studie „Paulus und die Frage einer vorchristlichen Gnosis" (473–510). Gegen W. Schmithals bestreitet H. gnostischen Einfluß auf Paulus – sicher zu Recht. Er vermutet die Entstehung der Gnosis im von der Katastrophe von 70 n. Chr. erschütterten Diasporajudentum Antiochiens oder Alexandriens; die Kritik am Gesetz und den präexistenten himmlischen Erlöser konnte das junge Christentum bereitstellen.

Hier wird der Fall des Simon Magus zu schnell abgetan (478f); auf vom Christentum offenbar unberührte Mythologeme in den Schriften von Nag Hammadi geht H. nicht ein.

Am Schluß sind zwei Arbeiten über Jakobus wieder abgedruckt. Mit seiner Hellenisierungs-These kann H. die Vermutung wagen, der Herrenbruder sei der Vf. des Jakobusbriefes. Sie hat freilich bei neueren Kommentatoren wenig Gegenliebe gefunden. Trotz einiger Wiederholungen und polemischer Passagen fügen sich die um Anhänge vermehrten bzw. durchgesehenen und erweiterten Aufsätze zu einem stimmigen, zumindest anregenden Gesamtbild zusammen.

Mainz Dieter Zeller

Meiser, Martin: **Die Reaktion des Volkes auf Jesus.** Eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1998. 437 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 96), Ln € 118,00 ISBN: 3–11–016364–0

Das hier zu besprechende Werk ist die überarbeitete Fassung der von der Ev.-Theol. Fak. Erlangen im WS 1996/97 angenommenen Habil.sschrift. Sie geht „der monographisch noch nicht für das Ganze der synoptischen Evangelien behandelten Frage nach, welche theologische Bedeutung die einzelnen Evangelisten der Reaktion des Volkes auf Jesus zumaßen" (V). Insgesamt möchte der Vf. damit einen „Beitrag" zur Interpretation dieser Evangelien leisten. „Die redaktionskritische Fragestellung schließt dabei notwendigerweise Aspekte narrativer und pragmatischer Analyse mit ein, kann aber auch auf formgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Überlegungen nicht verzichten" (V).

In einem ersten Abschnitt (Ziel und Methodik unserer Untersuchung: 1–31) begründet der Vf. in einem Forschungsbericht über philologische, formgeschichtliche und redaktionskritische Beiträge für alle drei Synoptiker allgemein und im besonderen Ausbau und Ziel seiner Arbeit. Als eigentliche Aufgabe ergibt sich für den Vf. „die Notwendigkeit einer vergleichenden Darstellung der synoptischen Evangelien (...), die das Ganze der einschlägigen Belege in den Blick nimmt und deren Divergenz unter Beachtung der jeweiligen kompositionellen und pragmatischen Funktion in die Einheit des jeweiligen Gesamtwerkes zu integrieren vermag" (30). Um dieser anspruchsvollen Zielsetzung nachzukommen, beginnt der Vf. „mit einem Abschnitt über die Wahrnehmung des ‚Volkes' als der gesellschaftlichen und geistigen Unterschicht durch die intellektuelle Elite" (31), und zwar im Bereich der Profangräzität sowie in jenem alttestamentlicher und frühjüdischer Literatur. Im Zentrum dieser Ausführungen stehen die Begriffe „ochlos" und „polloi" bzw. der von H. Voigtländer geprägte Begriff der „polloi-Antithese" (34). Ihr entsprechend gilt der „ochlos" bzw. gelten die „Vielen" im Gegensatz zum „Weisen" bzw. zur intellektuellen Oberschicht als unreif und unfähig für politische Reflexion bzw. vernünftige Lebensweise. Diese Sichtweise begegnet dem Vf. nicht nur in der griechischen Philosophie, sondern auch im Bereich frühjüdischer Literatur (Weisheitsliteratur, Apokalyptik), in der rabbinischen Literatur und bei Josephus. Demgegenüber „ist die Verwendung von ochlos und plēthos ohne Negativ-Konnotationen" (73) sowohl in der alttestamentlichen als auch frühjüdischen Geschichtsschreibung „möglich" (73), was dann für Jesus in seiner Zuwendung zum gesamten Volk Israel in jedem Fall postuliert wird. Auf diese „Begriffsuntersuchung" folgt ein Abschnitt, der sich mit der „Formgeschichte der Admirationen und Akklamationen" (74–108) in Anlehnung an form- bzw. gattungskritische Vorgaben von G. Theißen beschäftigt. Anders als im vorausgehenden Abschnitt begibt sich der Vf. in diesem Untersuchungskomplex auch schon in den Bereich des Neuen Testaments (Akklamationen im Neuen Testament: 106–108), wobei nicht erklärt wird, warum eine entsprechende Untersuchung hinsichtlich der „Admirationen" fehlt. Dafür gibt es umgekehrt eine Ergebnisbeschreibung („Ertragssicherung", 101) zu den Ausführungen über die „Admirationen". Der Unterabschnitt über die Akklamationen und damit die allgemeine Formgeschichte der Admirationen und Akklamationen schließt ohne ein sonst lobenswerterweise dargebotenes Fazit. So folgt nach diesem 108 S.n langen Anweg der eigentliche und zentrale redaktionskritische Teil mit der Erhebung der Zeichnung des Volksverhaltens durch Markus, Matthäus und Lukas in traditions- und redaktionskritischer Hinsicht und unter Einschluß narrativer und pragmatischer Fragestellungen (109–364) etwas unvermittelt. Die Ausführungen über die Reaktion des Volkes nach Markus, Matthäus und Lukas sind das Ergebnis einer immensen Fleißarbeit, die Einleitungsfragen zu den Synoptikern (Gemeindesituation u. ä.), methodologische Reflexionen und ausgedehnte literarkritische, traditionskritische und redaktionskritische Entscheidungen in sich versammeln. Es ist völlig unmöglich

auf die Vielzahl solcher Beurteilungen, die zum großen Teil als Prämissen für die Feststellung markus-, matthäus- und lukasspezifischer Verhaltensweisen der Volksreaktion dienen, gerechterweise einzugehen. Insgesamt stellt der Rez. fest, daß die Positionen des Vf.s nach den Kriterien einer dynamisch verstandenen historisch-kritischen Exegese (in „komplementärer Verhältnisbestimmung von synchroner und diachroner Exegese", 121) bestimmt werden. Ob allerdings alle vorgebrachten Einlassungen zur Erhebung der Volksreaktionen – z. B. das forschungsberichtähnliche Referat über den markinischen Passionsbericht (172–176) – notwendig sind, soll dahingestellt bleiben. Von daher ist der abschließende Teil (315–380), der in einer Zusammenfassung „übergreifende Gesichtspunkte" (365–370) und dann die Reaktion des Volkes in der Konzeption der einzelnen Evangelien" (371–380) nennt, sehr hilfreich. Dabei wird hervorgehoben, daß der ochlos-Begriff bei Markus das missionarische Umfeld der Gemeinde charakterisiert, während Matthäus und Lukas eher zwischen ochlos und den „Hierarchen" differenzieren. Im einzelnen stellt der Vf. bei Markus epiphanietheologische und missionstheologische Funktionen fest, ähnlich bei Matthäus und Lukas missionstheologische und im Rahmen ihrer heilsgeschichtlichen Darstellungen besonders auch israeltheologische Funktionen. Rückblickend auf die langen Ausführungen über „Das Subjekt der Volksreaktion – Philologische Aspekte" – man vermißt bis dahin deren Auswertung – greift der Vf. noch einmal die sog. polloi = Viele-Antithese auf (z. B. 374), um abschließend festzustellen, daß diese Antithese mit Ausnahme des Lukasevangeliums bei den übrigen Synoptikern und deren Quellen (z. B. Q) „keine Rolle" (374, 379) spielt. Insgesamt spiegelt sich in den genannten Funktionen Annahme und Ablehnung im missionarischen Bereich wider bzw. stützen die „epiphanie-theologischen Funktionen die These von der Legitimität des christlichen Weges" (373).

Der Gesamteindruck beläuft sich beim Rez. zwischen Admiration, Akklamation und Korrektion: Zu belobigen ist das reichhaltige Material, v. a. das außerbiblische / außerneutestamentliche, das viele Informationen enthält. Kritikwürdig erscheint dem Rez. eine gewisse Langlastigkeit, die es dem Leser erschwert, einem logisch-stringenten roten Faden durch die beiden großen Teile der gelehrsamen Arbeit zu folgen. Da es sich um eine so noch nicht vorgelegte Monographie über „Volksreaktionen" bei den Synoptikern handelt, wird man gerne in ähnlichen Fragestellungen auf diesen materialreichen Fundus zurückgreifen.

Vechta Franz Georg Untergaßmair

Mußner, Franz: **Was hat Jesus Neues in die Welt gebracht?** – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2001. 80 S., kt € 8,60 ISBN: 3–460–33165–8.

Der Beginn des dritten christlichen Jahrtausends hat den greisen Neutestamentler veranlaßt, der jugendgemäßen Frage eine Antwort zu geben, die manchmal eher mit der Resignation der Alten gestellt wird: Was ist das Neue des Christusereignisses? Das schmale, von Kardinal J. Ratzinger mit einem Geleitwort geehrte kleine Werk stellt fest: „In Jesus ist der Sohn in der Welt da und zwar als das schlechthin Neue, das nicht mehr überholt werden kann" (Kap. 1, 11). Aus der immensen Textkenntnis, die in einer lebenslangen Befassung mit der christlichen Grundurkunde gewonnen worden ist (das Werkverzeichnis am Schluß bekundet das), entfaltet, illustriert und präzisiert der Vf. in den nachfolgenden 14 teilweise sehr knappen Abschnitten diese Behauptung, die dann noch einmal in einem Gebet zusammengefasst wird. Das innovatorische Moment der jesuanischen Botschaft ist ein alle menschlichen Dimensionen erfassender Universalismus, eine Absage an jegliche Ausgrenzungen (was nach Kap. 4 sogar zu einem „Ausbruch aus der Küche", der jüdischen nämlich mit ihren Speisevorschriften, führt). Ob es die Eucharistie oder das Herrengebet, die Bildung der Gemeinde (Kirche) oder die Deutung der Geschichte ist – in vielen Facetten leuchtet bei den einzelnen Themen der Tenor des Evangeliums von der Katholizität der Gnade auf. Beim Autor des „Traktats über die Juden" fehlt nicht das Umkreisen des Juden-Problems an vielen Stellen: Natürlich kann der Universalismus des Christus auch sie nicht außen vor lassen, gibt er zu bedenken.

Mußner hat zwar aus der Fülle seiner Gelehrsamkeit geschrieben, aber nicht gelehrt in der Diktion. Seine exegetische Position faßt die Broschüre wie eine Nußschale die Frucht; man könnte von einer Summula reden. Die Frucht selber zu genießen, macht sie weiten Kreisen leicht. Ihre Schmackhaftigkeit öffnet sich in der hiermit sehr empfohlenen Lektüre.

Pentling Wolfgang Beinert

Röhser, Günter: **Stellvertretung im Neuen Testament.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2002. 163 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 195), kt € 21,90 ISBN: 3–460–04951–0

Für eine Erfassung der Deutungen des Todes Jesu im Urchristentum ist die präzise Verwendung der herangezogenen Interpretationskategorien von entscheidender Bedeutung. Daß hierbei zwischen Modellen, die der systematisierenden Beschreibungssprache entstammen, und der im Urchristentum verwandten Begrifflichkeit zu differenzieren ist, duldet keinen Zweifel. Wie der Sühnebegriff gehört auch derjenige der Stellvertretung zu ersteren Fällen: Er besitzt keine direkte terminologische Entsprechung in den neutestamentlichen Texten, sondern stellt eine – in diesem Fall im 18. Jh. zuerst begegnende – theologische Deutungskategorie dar. Um so wichtiger ist es, genau danach zu fragen, welche Phänomene der urchristlichen Texte mit ihr erfaßt werden sollen.

Röhsers Studie, eine Fortführung und Entfaltung seines TRE-Art.s „Stellvertretung" und in der Reihe Stuttgarter Bibelstudien zugleich ein Pendant zur alttestamentlichen Untersuchung von Bernd Janowski aus dem Jahr 1997, geht dieser Frage nach. In sechs Paragraphen wird der Gehalt des Stellvertretungsbegriffs untersucht, wobei das Augenmerk besonders auf die Frage gerichtet ist, welchen Beitrag dieser zum Verständnis der urchristlichen Auffassungen vom Tod Jesu leistet und ob er hierauf zu beschränken sei.

R. stellt zunächst die neuzeitliche Kritik am Stellvertretungsbegriff anhand der Positionen von Immanuel Kant, Dorothee Sölle und Otfried Hofius vor. Bei allen Unterschieden sei diesen Ansätzen gemeinsam, daß sie einen Personbegriff voraussetzen, der die Stellvertretungsvorstellung als der Würde des aufgeklärten Menschen nicht adäquat (Kant), als zeitlich und sachlich begrenzt (Sölle) oder als nur inklusiv zu denken (Hofius) erscheinen läßt. R. kritisiert den hier zugrundeliegenden „durch Idealismus und Aufklärung bestimmten und belasteten ‚Person'-Begriff" als dem antiken Personverständnis sowie der urchristlichen Vorstellung von der Stellvertretung Christi nicht angemessen. Deren Intention und Aussagegehalt sei deshalb neu zu vermessen.

In den beiden folgenden Paragraphen entwickelt er ein eigenes Verständnis von „Stellvertretung als religiöser Vorstellung". Zunächst wird hierzu der Begriff „Vorstellung" definiert. R. grenzt sich von der funktionalen Betrachtungsweise in Rudolf Bultmanns existentialer Interpretation ab, wo „Vorstellungen" von dem, was sie „eigentlich" besagen sollen, unterschieden werden. Gegenüber einem solchen Verständnis gelte es, religiöse Vorstellungen als „Träger (ur)christlicher Verkündigung" innerhalb ihrer Aussagekontexte zu erforschen. Hierfür unterscheidet R. zwischen Vorstellungen, die auf der Textoberfläche präsent sind, solchen, „die aus Text- bzw. Wortfeldelementen erschlossen werden müssen" und solchen, die im Hintergrund wirksam sind, ohne eigens thematisiert zu werden.

Auf dieser Grundlage werden sodann „Strukturen und Formen von Stellvertretung" entwickelt, die auf allen drei der genannten Ebenen begegnen könnten. R. plädiert für ein klar umrissenes Konzept, das den Stellvertretungsbegriff von anderen Vorstellungen wie Versöhnung oder Partizipation an Christus abgrenzt. Dazu geht er von der stellvertretenden Fürbitte als der deutlichsten Form von Stellvertretung aus, die z. B. in Jer 29,7 (die nach Babel Verschleppten sollen für Jerusalem beten), Mt 5,44 (Aufforderung zum Beten für die Verfolger) oder 1Klem 61,1f (die Christen beten für die Machthaber) begegne. Daran solle zugleich deutlich werden, daß die Rede von „inklusiver Stellvertretung" dem Stellvertretungsgedanken nicht gerecht wird. Diesem sei vielmehr inhärent, daß jemand für einen anderen eintrete, nicht jedoch, daß dieser selbst in dieses Geschehen einbezogen werde. Weiter sei wichtig, die Stellvertretungsvorstellung gegenüber anderen Konzepten deutlich zu definieren. So sei beispielsweise eine „bloße kultische Ersatzhandlung" wie in Gen 22 oder in Euripides „Iphigenie bei den Tauren" noch keine Stellvertretung, wogegen das Sündenbockritual aus Lev 16 durchaus als Stellvertretungshandlung bezeichnet werden könne.

Religiöse Stellvertretung wird deshalb als „das Erbringen einer Leistung bzw. das Auf-sich-Nehmen eines Geschicks durch einen dazu geeigneten religiösen ‚Mittler', welche der Vertretene nicht oder nicht in derselben Weise zu erbringen bzw. auf sich zu nehmen vermag wie der Vertreter" und welche zur Wiederherstellung des Gottesverhältnisses dient, verstanden. Im Blick auf die christologische Vorstellungsstruktur besagt dies, daß diejenigen Aussagen zur Stellvertretung zu rechnen sind, in denen Christus als derjenige erscheint, durch den der Zusammenhang von Sünde und göttlicher Strafe unterbrochen wird. In 1Joh 2,1f (ähnlich Hebr 9,24) werde diese Struktur anhand der Vorstellung von Christus als Fürsprecher deutlich. Voraussetzung für das stellvertretende Eintreten Christi vor Gott sei „das Auf-sich-Nehmen stellvertretender Sühne". Die Stellvertretung Christi kann im Neuen Testament auch als Handeln Gottes ausgesagt werden (Röm 5,6.8.10; 2 Kor 5,19), die Stellvertretung selbst kann in verschiedenen Formen (kultisch / nicht-kultisch; aktiv / passiv; auf Erden / im Himmel usw.) ausgedrückt werden.

R. geht sodann der Traditionsgeschichte der Stellvertretungsvorstellung nach. Er untersucht die Beziehungen zu den alttestamentlichen Sühnopferaussagen, Jes 53, den Märtyrertexten aus 2 und 4 Makk, die im Horizont pagangriechischer „Selbstopfer" zu interpretieren seien, sowie die Vorstellung des stellvertretenden Eintretens vor Gott, ohne daß damit notwendigerweise der Tod verbunden ist (wie etwa bei Pinchas und Aaron). Dabei wird zu Recht herausgestellt, daß sich die christologischen Stellvertretungsaussagen nicht aus den alttestamentlichen Opfertexten und Jes 53 herleiten lassen. Die Opfermetaphorik kann zwar zu Stellvertretungsaussagen in Beziehung gesetzt werden (R. verweist auf Dan 3,38–40; 4Makk 6,29; 17,22 sowie 1QS 9,4f), weder ihr Ursprung noch ihre ntl. Verwendung sind jedoch auf eine Deutung des Todes Jesu als Stellvertretungstod beschränkt. An dieser Stelle hätte an die neuere

Diskussion über den Opferbegriff (B. Gladigow, I. Willi-Plein, S. Brandt) angeknüpft werden können: Nicht jedes Opfer dient der Sündenbeseitigung, zwischen Opfer, Reinigung von Sünden und stellvertretendem Einsatz ist zu unterscheiden, auch wenn die entsprechenden Vorstellungen miteinander verbunden werden können. Ein Blick auf die Verwendung kultischer Terminologie im Neuen Testament (etwa 1Kor 5,7; 1Petr 1,2.19; 1Joh 1,7) hätte das Argument R.s zudem verstärken und präzisieren können. Im Blick auf Jes 53 zeigten dessen Wirkungsgeschichte im Judentum sowie die nur spärlichen Anspielungen auf diesen Text in den frühen Texten des Urchristentums, daß es sich eher um eine Analogie als um einen nachweisbaren Einfluß dieses Textes auf die urchristliche Vorstellung vom stellvertretenden Einsatz Christi handelt. Auch dem ist zuzustimmen.

Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der urchristlichen Stellvertretungsvorstellung erkläre sich dagegen aus einer Verbindung der pagan-griechischen Vorstellung vom Selbsteinsatz für andere mit Todesfolge mit dem aus dem atl.-jüdischen Bereich stammenden stellvertretenden Einsatz vor Gott. Dieser muß nicht notwendig mit dem Tod des Stellvertreters verbunden sein, sondern kann den Tun-Ergehen-Zusammenhang auch durch Gebet, stellvertretende Tat oder stellvertretende Gesamtexistenz unterbrechen. An dieser Stelle liegt die Pointe von R.s Deutung der Stellvertretungsvorstellung, die er nicht auf den Tod beschränkt, sondern als Kategorie verstanden wissen möchte, die sich auf das gesamte Wirken Jesu bezieht.

Dies wird im fünften Paragraphen, „Neutestamentliche Kontexte", dargelegt. Die sog. Sterbeformeln dürften nicht aufgrund des Vorkommens der Präposition *yper* als Stellvertretungsaussagen gedeutet werden, sondern hätten einen breiteren Bedeutungshorizont (uns zugute, an unserer Stelle, für unsere Sünden). So sei z. B. 2Kor 5,14f nicht als Stellvertretungsaussage zu interpretieren, sondern lege die Partizipationsvorstellung nahe: Alle sind in den Tod Christi einbezogen, die Lebenden leben für den, der für sie gestorben ist und auferweckt wurde. R. knüpft hier an die neuere Diskussion um die Vorstellung eines „effektiven Todes" (Versnel, Williams) an und macht diese für seine Konzeption von Stellvertretung fruchtbar.

Derselbe Befund sei bei den sog. Dahingabeformeln festzustellen, so daß sich die Frage stelle, ob man hier überhaupt von „Formeln" sprechen und damit die Vorstellung eines einheitlichen traditionsgeschichtlichen Haftpunktes befördern sollte. So seien etwa Mk 10,45, die Deuteworte der Abendmahlsüberlieferung oder Gal 1,4; 2,20 nicht exklusiv auf den Tod Jesu zu beziehen, sondern hätten seinen gesamten Lebenseinsatz im Blick. Vor diesem Hintergrund sei auch das *theinai tên psychên* im Corpus Johanneum als Aussage über die Gesamtexistenz Jesu zu verstehen und nicht nur auf sein Sterben zu beziehen.

Der letzte Paragraph formuliert den theologischen Ertrag. Das entwickelte Modell von Stellvertretung wird in Beziehung zum Satisfaktionsgedanken bei Anselm und Luther gesetzt, auch nach seiner heutigen Aktualität wird gefragt. Moderne Erlösungsmythen seien gegenwärtig in Literatur und Film (Harry Potter) festzustellen und machten so auf ihre Art auf die Notwendigkeit aufmerksam, den eingangs kritisierten neuzeitlichen Personbegriff auf der Grundlage der Stellvertretungsvorstellung neu zu durchdenken.

Der Ertrag von R.s Studie besteht darin, die Stellvertretungsvorstellung aus einer Fixierung auf den Tod Jesu herauszulösen und sie statt dessen als Kategorie zu verstehen, mit deren Hilfe Wirken und Geschick Jesu als „stellvertretende Gesamtexistenz" gedeutet worden seien. Dies gehe v. a. aus denjenigen Texten hervor, in denen der Tod Jesu Bestandteil einer umfassenderen Konzeption sei, wie etwa 1 Joh, Röm, Hebr oder Eph. Auf diese Weise soll die theologische Relevanz der Stellvertretungsvorstellung gegenüber einer zu undifferenzierten neuzeitlichen Kritik wieder zur Sprache gebracht werden.

Viele Urteile und exegetische Einzelargumente sind überzeugend und führen die Diskussion um eine angemessene Verwendung des Stellvertretungsbegriffs weiter. So ist die angemahnte Differenzierung zwischen Stellvertretungs- und *yper*-Aussagen ebenso zu begrüßen wie diejenige zwischen Stellvertretungsvorstellung und Opfermetaphorik bzw. Aussagen über die Reinigung von Sünden. Die Interpretation von Röm 5,6–8 und 1Thess 5,9f als Übertragung der griechischen Vorstellung vom „Sterben für" auf die Rettung vor dem eschatologischen Gotteszorn durch den Tod Jesu ist plausibel. Daß 2Kor 5,14f nicht als Stellvertretungsaussage zu deuten sei, leuchtet ebenso ein wie die Zurückweisung einer Deutung von Mk 10,45 als Aussage über ein sündenbeseitigendes Sterben Jesu. Auch der Bezug von Joh 1,29 auf den Weg Jesu als ganzen ist ein zumindest erwägenswerter Vorschlag.

Dennoch bleiben einige kritische Nachfragen. Zunächst verwundert, daß in einer Studie, die zu dem beschriebenen Ergebnis gelangt, die Arbeiten Heinz Schürmanns, der den Ausdruck der „Pro-Existenz" Jesu geprägt und als „christologischen Grundbegriff" bezeichnet hatte, nicht einmal im Literaturverzeichnis erwähnt werden. Schürmann hatte mit diesem, auch von R. verwendeten Ausdruck eine Verknüpfung des Wirkens des irdischen Jesus mit der Entstehung der Christologie intendiert, um damit das für die Existenz Jesu Charakteristische zu erfassen. Auch wenn R. dieser Fragestellung nicht eigens nachgeht, hätte es nahegelegen, hierauf Bezug zu nehmen, zumal auch er ein Modell im Blick hat, das auf die Deutung der Gesamtexistenz Jesu zielt.

Problematisch erscheint weiter die weitgehend unkritische Verwendung des Sühnebegriffs bei gleichzeitiger Einforderung eines reflektierten Umgangs mit der Stellvertretungsvorstellung. Da andere die Sühnevorstellung in ähnlicher Weise, wie R. dies für diejenige der Stellvertretung vorschlägt, als christologische Grundkategorie verstehen, hätte es nahegelegen, angesichts der neueren Diskussion über den Sühnebegriff (McLean, Breytenbach) hier differenzierter vorzugehen und nicht die eine durch die andere Vorstellung zu ersetzen. In beiden Fällen handelt es sich um spätere Interpretationskategorien, die nicht vorschnell zu übergreifenden Deutungsmodellen erklärt werden sollten.

Ob es somit letztlich überzeugend ist, die Gesamtexistenz Jesu vom Stellvertretungsbegriff her zu erschließen, bleibt fraglich. Versnel hatte vom „effective death" gesprochen und „Stellvertretung" als eine Unterkategorie dieses „effektiven Sterbens" verstanden. Schürmanns Vorschlag, Wirken und Geschick Jesu als „Pro-Existenz" zu verstehen, ist an einem umfassenderen, nicht auf die Stellvertretungsvorstellung begrenzten christologischen Modell orientiert. Bei beiden wird zwischen der Vorstellung des Einsatzes zugunsten anderer und derjenigen der Stellvertretung differenziert. Für etliche der von R. diskutierten ntl. Stellen (wie Röm 5,6–8; Mk 10,45; 1Tim 2,6; Joh 15,13; vgl. 10,11.15.17f) hätte eine solche Unterscheidung nähergelegen und zu einer präziseren Erfassung der Stellvertretungsvorstellung geführt. Nicht jede Aussage über das Eintreten Jesu zugunsten der Menschen ist schon Stellvertretung. Man stirbt nicht stellvertretend für das Gute (Röm 5,7), der Lebenseinsatz des Hirten in Joh 10 ist keine Stellvertretung, sondern Lebenseinsatz zum Schutz der Schafe, das Leben für die Freunde zu geben (Joh 15,13), ist nicht notwendig ein Akt der Stellvertretung, und auch der Menschensohn gibt sein Leben nicht stellvertretend für die Vielen, sondern um das Lösegeld für sie zu bezahlen.

Vielleicht liegt das Problem schon im Einsatz bei der Vorstellung der Fürbitte als angeblich deutlichster Form der Stellvertretung. Ob das Gebet für die Verfolger (Mt 5,44; Apg 7,60) oder für die Machthaber (1Tim 2,2; 1Klem 61,1f) als Stellvertretung zu bezeichnen ist oder das *yper* hier nicht besser im Sinne der von R. z. B. für 2Kor 5,14f herangezogenen Bedeutung „zugunsten von" erklärt werden sollte, wäre noch einmal zu diskutieren. Dies könnte dann auch Auswirkungen auf die Interpretation von Jesus als Fürsprecher bei Gott nach Hebr 9,24 und 1Joh 2,1 zeitigen. Der Begriff der „Pro-Existenz" Jesu wird wohl von R. wenig glücklich mit demjenigen der „stellvertretenden Gesamtexistenz" gleichgesetzt und in seiner Tragweite dadurch zu stark begrenzt.

R.s Studie stellt einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um die differenzierte Anwendung von Kategorien zur Systematisierung der urchristlichen christologischen Aussagen dar. Sie ist an den Stellen weiterführend, an denen sie die Stellvertretungsvorstellung gegenüber einer zu undifferenzierten Verwendung präzisieren und deshalb von etlichen urchristlichen Aussagen fernhalten möchte, für die sie oft in Anspruch genommen wird. Ob sein eigener Vorschlag, die Kategorie der Stellvertretung auf diejenige der „stellvertretenden Gesamtexistenz" Jesu auszuweiten, zu überzeugen vermag, sei indes dahingestellt. An dieser Stelle zeigt sich vielleicht die Grenze systematisierender Begrifflichkeit zur Erfassung der urchristlichen Aussagen über die Bedeutung Jesu. Weder die Sühnevorstellung noch diejenige der Stellvertretung sind dazu angetan, eine derartige übergreifende Kategorie darzustellen. Ihr jeweiliger heuristischer Wert wird immer dann deutlich, wenn sie bestimmte Textphänomene zu erhellen vermögen. Daß dies auch bei der Stellvertretungsvorstellung der Fall ist und sie deshalb zu den zentralen christologischen Vorstellungen des Urchristentums gehört, ist durch R.s Studie zu Recht unterstrichen worden.

Leipzig Jens Schröter

Kirchengeschichte

Nowak, Kurt: **Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär.** Beiträge 1984–2001, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2002. XIV, 504 S. (Konfession und Gesellschaft, 25), € 40,00 ISBN: 3–17–017620–X

Der vorliegende Sbd, „Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär", vereinigt 27 repräsentative Aufsätze des Leipziger Kirchenhistorikers Kurt Nowak (28. 10. 1942–31. 12. 2001). Das Buch, das ur-

sprünglich zu seinem 60. Geburtstag herauskommen sollte, erschien nun als Gedenkschrift und wurde aus Anlaß der akademischen Trauerfeier der Öffentlichkeit übergeben. Der Tod des in Theologie und Geschichtswissenschaft international bekannten Wissenschaftlers hinterläßt auf dem Felde der Kirchlichen Zeitgeschichte eine schmerzhafte Lücke. Die Theol. Fak. an der Univ. Leipzig verlor mit N. einen geschätzten Kollegen und beliebten Professor, der neben der Kirchengeschichte der Neuzeit in der Lehre auch die Kirchen- und Dogmengeschichte der Alten Kirche vertrat.

Der stattliche Bd erschien in der Reihe „Konfession und Gesellschaft", die von N. mitgegründet und konzipiert wurde; weitere Mithg. der Reihe sind Anselm Doering-Manteuffel, Martin Greschat, Jochen-Christoph Kaiser (geschäftsführender Hg.), Wilfried Loth. Zur Konzeption dieser seit 15 Jahren bestehenden kirchenhistorischen Reihe, die um eine geschichtstheoretisch-methodisch reflektierte Zeitgeschichtsschreibung bemüht ist und Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte sozialwissenschaftlich akzentuiert zu koordinieren versucht, ist im Editorial der einzelnen Bde das Nötige gesagt. Ein von A. Doering-Manteuffel und N. bereits 1996 herausgegebener Bd 8 (Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden) beschäftigt sich eigens mit Methoden- und Konzeptionsfragen. Der vorliegende Bd 25 geht im „Kapitel VII – Methodenfragen" (445ff) in drei Beiträgen näher auf Integrationsaufgaben zwischen Allgemeiner Zeitgeschichte und Kirchlicher Zeitgeschichte ein; war es doch Anliegen N.s, wechselseitige Wahrnehmungsschwächen zwischen Allgemeingeschichte und Kirchengeschichte zu überwinden. Die „Überlegungen zur Integration historiographischer Teilmilieus" (Untertitel von Beitrag 26) veranschaulichen diesen forschungsgeschichtlichen Ansatz.

Ein bislang ungedruckter, wissenschaftsgeschichtlich instruktiver Beitrag in Kap. I (4. Enzyklopädie – Zur Entstehung der Theologie als Wissenschaft im Zeitalter der Aufklärung; 61–79) verfolgt die enzyklopädische Literatur des 18. und 19. Jh.s und zeigt das wissenschaftsgeschichtliche Interesse und Gespür des Autors. Kap. I des Aufsatzbdes enthält weitere Themen zum 18. und 19. Jh., insbesondere zur Romantik. Der alte „Gegensatz Romantik versus Aufklärung" gelte seit den 1960er Jahren als erledigt, wenngleich noch keine weitflächige Vergleichsforschung vorliege (54f). Die „Wirkungsgeschichte Rousseaus im deutschen Protestantismus des 18. Jahrhunderts" (Untertitel) zeigt den „umstrittenen Bürger von Genf" (1–28). Der Beitrag zur Jugendbiographie Schleiermachers (29–45) zeichnet letzteren in seiner Funktion als Prediger am Charité-Krankenhaus in Berlin (1796–1802) und liefert „auf erweiterter bzw. neuer archivalischer Grundlage eine verlaufs- und problemgeschichtlich orientierte Skizze" (30). Bemerkungen über Lebensweg und Sozialstatus des berühmten Theologen vor seinem Amtsantritt sind vorausgeschickt. Der Beitrag „Romantik. Zum historischen Ort einer kulturellen und religiösen Erscheinung" (46–60) erfordert den Hinweis, daß N. bereits die als Diss. phil. in Leipzig 1986 erschienene umfangreiche „literargeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts" unter dem Haupttitel „Schleiermacher und die Frühromantik" herausbrachte. Hizuweisen ist auch auf die verschiedenen editorischen Projekte zu Schleiermacher (u. a. „Theologische Schriften", 1983 hg. und eingel.); ebenso „Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung", seine 2001 erschienene Schleiermacher-Biographie.

N.s Anliegen, größere historische Zusammenhänge der Zeitgeschichte im Blickfeld zu behalten, zeigt sich auch am theologiehistorisch-biographisch thematisierten Kap. II („Kirchengeschichte im Zeitalter des Historismus"). An drei bedeutenden Kirchenhistorikern (Karl von Hase, Albert Hauck und Adolf von Harnack) wird der Bogen zurück ins 19. Jh. geschlagen. Der Beitrag „Karl von Hase – Liberales Christentum zwischen Jena und Rom" (80–100) entwickelt interkonfessionell reizvoll Hases Protestantismusbild. Hase war Vertreter eines politischen Liberalismus; nach 1870/71 huldigte er stärker einem nationalen Liberalismus, was sich auch auf seine ekklesiologischen Vorstellungen auswirkte. Als maßvoller Kritiker des Katholizismus unterhielt er zu dessen weniger ultramontanen Vertretern (Adam Möhler, A. Theiner, K. J. Hefele u. a.) Kontakte. Als Grundelement von Hases Leben und Werk behalte sein „weltoffenes und kulturvolles Christentum" bleibende Bedeutung (100).

Albert Hauck, „Historiker des deutschen Mittelalters im wilhelminischen Kaiserreich" (101–118), wird in seinem Forschungsprofil anschaulich zur Sprache gebracht. Bei Hauck, der Geschichtstheorie und Geschichtstheologie nicht sorgfältig unterschied – wurde die „göttliche Führung in der Kirchengeschichte" sichtbar; der Ungläubige verstehe die Kirchengeschichte nicht. Haucks Domäne war die erzählerisch präsentierte quellengeschichtliche Forschung, in Verbindung mit Sinn für Strukturen. Ingesamt blieb er (mit Ausnahme der wissenschaftsorganisatorischen Leistung bei der Hg.schaft der Real-Enzyklopädie) Einzelforscher und verkörperte damit „im Wissenschaftsbetrieb des wilhelminischen Kaiserreichs den noch immer vorherrschenden Gelehrtentyp" (118).

Gelte Harnack schon längst nicht mehr als geistig-religiöser Meinungsführer – wurde doch „der Kulturprotestantismus nach dem ersten Weltkrieg und seither bis an die Schwelle der Gegenwart in das Museum der theologischen Verirrungen gestellt" (119) –, so zeichne sich in jüngster Zeit eine forschungsgeschichtliche Wende ab („Bürgerliche Bildungsreligion? Zur Stellung Adolf von Harnacks in der protestantischen Frömmigkeitsgeschichte der Moderne"; 119–142): Erstaunlicherweise sei er – unbeschadet des relativ ausgiebigen Angebots an Sekundärliteratur in allerdings stark divergenten Perspektiven – noch kaum in den Kreis dieses neuerwachten Interesses hineingezogen worden (119). Diesem Desiderat notwendiger historischer Zuwendung zum Kulturprotestantismus stellte sich N. (auch durch die Vergabe entsprechender Forschungsthemen). Sein wissenschaftliches Credo artikuliert sich hier so: „Sachliche Rekonstruktion der kulturprotestantischen Glaubens- und Frömmigkeitswelt entspricht dem Bedürfnis historischer Redlichkeit und der Überzeugung, dass Religion in der Moderne ohne den Beitrag des Kulturprotestantismus nicht zulänglich verstehbar ist" (119f). Harnacks Konzeption eröffne „sehr viel leichter als andere Modelle den Zugang zur Interpretation theologischer und gesellschaftlicher Ausprägung des Christlichen: des kirchlichen Christentums, des öffentlichen Christentums und des privaten Christentums"(142). Diese differenzierende Betrachtung christlicher Gegenwartsgeltung hilft, kirchenstatistische Engführungen über Bedeutungsverlust der christlichen Religion zu vermeiden.

Wichtige forschungsrelevante kritische Studien finden sich in Kap. III (Judaica): Hier werden die Judenpolitik in Preußen anhand einer Verfügung Friedrich Wilhelms III. aus dem Jahr 1821 charakterisiert (143–163) und in einem weiteren Aufsatz zum Verhältnis von „Protestantismus und Judentum im Deutschen Kaiserreich (1870/71–1918)" forschungsgeschichtliche Beobachtungen vorgetragen. Auch die NS-Zeit („Das Stigma der Rasse. NS-Judenpolitik und die ‚christlichen Nichtarier'") wird aspektreich behandelt. Der Beitrag „Deutsch-christliche Kirchenpolitik im Dritten Reich im Zeichen des Antisemitismus" zeigt eine innerkirchliche Variante des Verhältnisses von Kirche und Judentum in jenen Jahren.

Im Kap. IV („Biologiepolitik. Kirche und Diakonie im Dritten Reich") wird das heikle Thema „Sterilisation und Krankenmord 1934–1945. Von der Verhütung zur Vernichtung ‚lebensunwerten Lebens' im NS-Staat" erörtert (220–231), ein Thema, über das N. 1971 promoviert hatte (erschienen 1977). Ferner: Sichtweise und Verhalten des deutschen Protestantismus zur Unfruchtbarmachung der Erbkranken (232–244), auch am Lebensbild Pastor Paul G. Braunes verifiziert („Sozialarbeit und Menschenwürde"; 245–259); schließlich: „Widerstand, Zustimmung, Hinnahme. Das Verhalten der Bevölkerung zur Euthanasie" (260–276) .

Kap. V („Herrschaft, Politik und Gesellschaft") schlägt den Bogen kritischer Betrachtung vom Thema „Konstantin der Große und das ‚Konstantinische Zeitalter' im Widerstreit der neueren Kirchengeschichte" (277–317) bis hin zum „langen Weg der Deutschen in die Demokratie" (350–368). Seine frankophone Vorliebe, die sich auch in institutionellen Wissenschaftsverbindungen niederschlug, zeigt er hier im Vergleich der protestantischen Eliten beider Länder (335–349). Politikwissenschaftlich akzentuiert gibt der Beitrag „Machtstaat und Rechtsstaat" (318–334) einen lehrreichen Überblick über das „protestantische Staatsverständnis in Deutschland im Wandel der politischen Systeme zwischen 1789–1918". Über die protestantischen Kirchenführer und das Präsidialsystem der Jahre 1930–1932 wird unter der Fragestellung „Konfessionelle Politik im Spannungsfeld von autoritärem Staatsgeist und kirchenbehördlicher Pragmatik" abgehandelt (350–369). Bereits in seiner Habil.sschrift „Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932" (Weimar und Göttingen 1981) hatte N. auf die These von der zeitweiligen „kooperativen Loyalität" (353) insbesondere der altpreußischen Konsistorialbürokratie während der Stabilisierungsphase der Republik hingewiesen. Ein „Paradigmenwechsel vom bloß pragmatischen Handeln hin zur Verteidigung der Demokratie in allen ihren Aspekten zu vollziehen", war indes auch wichtigen Kirchenführern – „abgesehen von einzelnen markanten Zeichen" – gegen Ende der Weimarer Republik nicht mehr möglich (366).

Kap. VI („Kirche in der zweiten deutschen Diktatur") enthält vier Aufsätze, die die Evangelische Kirche im Jahre 1945 unter den Besatzungsmächten thematisieren (379–392), die Fragestellungen „Christliche Werte zwischen sozialistischer Moral und demokratischen Freiheiten" (393–404) und „Religion, Kirche und Gesellschaft in der DDR" (405–417) behandeln sowie das Problem „Konstruktion Vergangenheit" (418–432) im Blick auf die „Verantwortung von Theologie und Kirche für den ‚Gedächtnisort' 1989" erörtern. Für die DDR wird das Fehlen einer „Ethik der Machtordnungsverhältnisse" konstatiert: „Dem DDR-Protestantismus politisches Versagen vorzuwerfen ist möglich, zeugt aber von wenig Verständnis für seine spezifische Ausgangslage und seinen lebensweltlichen Kontext" (375). Für die Reduktion christlich-kirchlicher Einflußmöglichkeiten in der DDR-Gesellschaft den Säkularisationsbegriff als Interpretament zu verwenden, gilt als umstritten, „Entkirchlichung" engt die Betrachtung zu sehr ein (405). Am ehesten brauchbar gilt der Begriff „DDR-spezifische Dechristianisierung" (D. Pollack), wenn er aspekthaft durch Vorgänge einer „Rechristianisierung" ergänzt wird. Der Vf. selbst folgt der Theorie der „diktaturstaatlichen Doppelschädigung" durch NS-Staat und DDR-Sozialismus, um den Prozeß der Ausdünnung von Kirche und Christentum in der DDR zu erklären. (405)

Das abschließende Kap. VII enthält folgende Aufsätze: „Historische und dogmatische Methode? Protestantische Theologie im Jahrhundert des Historismus" (433–444); „Allgemeine Zeitgeschichte und kirchliche Zeitgeschichte" (445–463); „Wie theologisch ist die Kirchengeschichte? Über die Verbindung und die Differenz von Kirchengeschichtsschreibung und Theologie" (464–474). Hier werden auch die spezifischen zeitgeschichtlich-methodischen und konzeptionellen Positionen der „Veröffentlichungen" der katholischen „Kommission für Zeitgeschichte" (seit 1962) charakterisiert (447ff); ebenso die „Arbeiten" der aus der „Kirchenkampfkommission" (gegr. 1955) entstandenen „Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte" (seit 1972).

Auch auf die Kontroverse, die in den 90er Jahren zwischen dem Konzept von Gerhard Besier / Hans G. Ulrich einerseits und den Vertretern der Reihe „Konfession und Gesellschaft" ausgetragen wurde, wird eingegangen: „Mittels des Zeitbegriffs wird versucht, Heilsgeschichte und profane Geschichte zueinander in ein inneres Verhältnis zu setzen. Allgemeinhistorikern wird von Besier/Ulrich die Kompetenz zur Bearbeitung der kirchlichen Zeitgeschichte abgesprochen, sofern sie nicht die entsprechenden methodischen wie thematischen Konsequenzen ziehen. Hier ist bei aller Kooperationsbereitschaft in Richtung der allgemeinen Zeitgeschichtsschreibung eine (theologische) Grenze gezogen. Trotz der sonstigen Modernität erhebt sich mit dem Konzept von Besier/Ulrich unversehens eine Neo-Orthodoxie in der Zeitgeschichtsschreibung" (450). Im Gegensatz dazu „stehen die Vertreter des Programms ‚Konfession und Gesellschaft' auf dem Boden des Wissens, dass Glaubensaussagen und Geschichtsaussagen mit den Mitteln der Historiographie nicht in Übereinstimmung zu bringen sind (auch nicht mit den Mitteln der Kirchengeschichtsschreibung). Die Kirchengeschichtsschreibung ist seit den Zeiten der Aufklärung ein ‚weltlich Ding'. Ihre theologische Qualifikation erfährt sie nicht aus sich selbst, sondern innerhalb eines wissenschaftsenzyklopädischen Zusammenhangs der Theologie" (450f). Vermerkt sei hierzu nur, daß – abgesehen von dieser mehr punktuellen Kontroverse, in die auch andere Vertreter von „Konfession und Gesellschaft" eingriffen – in der umfangreichen zeitgeschichtlichen Produktion G. Besiers (vgl. etwa die drei Bde „SED und Kirche"; 1993, 1995) die hier angesprochenen methodischen Aspekte einer theologischen Grundlegung der Kirchlichen Zeitgeschichte keineswegs durchweg sichtbar hervortreten. Vielmehr prägen eher politisch-moralische Kriterien das Urteil Besiers, wie sie in nicht selten erhobenen „Kumpanei-Vorwürfen" gegenüber DDR-Kirchenführern (vergleichbar mit Stimmen aus manchen Kreisen der Bürgerrechtsbewegung) sichtbar werden. Auch die von Besier leitend mitherausgegebene Zeitschrift „ZKG – Kirchliche Zeitgeschichte" dürfte eher von einem Methodenpluralismus bestimmt sein. Bisher Prof. an der Theol. Fak. Heidelberg, wirkt Besier seit 2003 als Direktor des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung in Dresden und dürfte gegenwärtig stärker allgemeinhistorisch-politikwissenschaftlichen Interessen verpflichtet sein. Die genannte Debatte kann in einer gewissen Analogie zu Kontroversen im Blick auf die Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 für die Kirchenkampfgeschichtsschreibung der Nachkriegszeit gesehen werden. Auch in anderem Zusammenhang verweist N. auf die „nicht nivellierbare Spannung" zwischen Theologie und Ekklesiologie einerseits und Kirchengeschichtsschreibung andererseits. Der moderne „Pluralismus der Lesarten" bewirke bereits die „erkenntnislogische Inkompatibilität von Aussagen auf der Basis der historischen Methode und auf dem Boden des Glaubens" (473): Die Spannung lasse sich keinesfalls durch Retheologisierung der Historie beheben.

Die Zeitgeschichtskonzeption N.s favorisiert einen differenzierten Religionsbegriff: die Unterscheidung von kirchlichem, öffentlichem und privatem Christentum.

Theoreme von Wirkungsverlust und Marginalisierung konfessioneller Milieus seien zu überprüfen. Volkskirchlich gestützte konfessionelle Milieus zugunsten der Verkirchlichungsthese zu übersehen, würde mit einer Reduktion des methodischen und sachlichen Gegenstandsbereichs der Zeitgeschichtsschreibung einhergehen (461f): „Die ostdeutschen Kirchen erlebten das Schicksal, das den christlichen Konfessionen in Deutschland vielleicht generell beschieden ist, mit besonderer Intensität und damit auch mit besonders weitreichenden Folgen für ihre Präsenz in der Gesellschaft. Die konfessions- und kirchenfreien Räume wuchsen seit den 1950er Jahren in der DDR-Gesellschaft in dem Maße, in dem der Protestantismus sich zu einem kirchlichen Residualmilieu zurückbildete. Die religiöse Desozialisation der Gesellschaft und die Verkirchlichung des Protestantismus auf numerisch stark reduziertem Niveau bilden diese konfessionelle Verlustgeschichte nach zwei Seiten hin ab" (394). Doch im Blick auf die ostdeutschen Verhältnisse besonders der 80er Jahre ergibt sich auch: „Selbst die schärfsten Analytiker der religiös kirchlichen Lage in der DDR leugnen nicht, dass auf dramatisch abgesenktem Niveau gewisse Erholungs- und Regenerationsprozesse des Christentums zu verzeichnen waren" (417).

Ein sorgfältiger Anmerkungsapparat in Fußnotenform, der präzise Belege und kritische Orientierung zur einschlägigen Literatur ermöglicht, ist beigegeben, ebenso ein Personenregister. Die „Bibliographie Kurt Nowak (1971–2001)" führt – ohne die zahlreichen Rez.en, die einem Gedenkband der Sächsischen Akademie der Wissenschaften vorbehalten sind – 250 Titel nach Jahren gegliedert auf und legt in ihrer Weise Zeugnis ab von dem Ertrag einer dreißigjährigen Schaffensperiode im Dienste der Kirchengeschichte und Kirchlichen Zeitgeschichte an der Theol. Fak. der *„alma mater Lipsiensis"*.

Leipzig Kurt Meier

Schmid, Johanna: **Papst Pius XII. begegnen.** – Augsburg: Sankt-Ulrich 2001. 176 S. (Zeugen des Glaubens), kt € 11,90 ISBN: 3–929246–62–7

Ob zu Recht oder zu Unrecht sei zunächst dahingestellt, aber: Eugenio Pacelli zählt zu den umstrittensten Persönlichkeiten des 20. Jh.s. Er war Nuntius in Deutschland während der letzten Jahre des Ersten Weltkrieges und der Weimarer Republik. Er wurde 1930 päpstlicher Staatssekretär und schloß in dieser Eigenschaft 1933 das Reichskonkordat zwischen Deutschland und dem Heiligen Stuhl ab. Wenige Monate vor dem Zweiten Weltkrieg zum Papst gewählt, nahm er den Namen Pius XII. an. Publizisten und Historiker streiten seit 40 Jahren, ob er als Papst den durch Deutsche betriebenen Judenmord durch lautstarken Protest nicht hätte verhindern oder wenigstens die Zahl der Opfer beschränken können und gaben ihm so eine Mitschuld am Holocaust. Noch bis 1958 Papst, beteiligte sich Pius XII. am Wiederaufbau Europas, das er sich als ein christliches Europa wünschte. In der Bundesrepublik Deutschland wurde er verehrt, bis auch nach seinem Tod, angefacht durch kommunistische Propaganda, die bis in das Jahr 1944 zurückreicht, sein Nachruhm Ende der 1960er Jahre umschwenkte und sich mit antirömischem Affekt zu einer fundamentalen Papstkritik vermengte, die seitdem durch die Medien ständig am Leben gehalten wird.

Wenn nun ein Buchverlag es zu seinem Anliegen macht, komplizierte Themen und Vorgänge auch einem größeren Leserkreis zu erschließen, so kann man ihm bei der Auswahl seiner Vf. nur Glück wünschen. Dem katholischen „Sankt Ulrich Verlag" in Augsburg ist dieses Glück bei dem vorliegenden Buch nicht beschert gewesen. Er hat eine Schriftenreihe mit Biographien ins Leben gerufen, deren Bücher im Titel nach dem Namen einer kirchenhistorischen Persönlichkeit das Wort „begegnen" enthält. So soll der Leser des hier anzuzeigenden Büchleins „Papst Pius XII. begegnen". Auch wenn der Vf.in, die Theologie, Romanistik und Anglistik studierte, für ihre Diss. an der Univ. Augsburg noch der Wissenschaftspreis verliehen wurde, so ist ihr Werk über Pius XII. in höchstem Maße unbefriedigend. Nicht, daß sie sich etwa gängiger antikirchlicher und antipäpstlicher Klischees bedient hätte; nein, sie hat vielmehr die eigentlichen Probleme und historischen Zusammenhänge, die deutlich gemacht hätten, warum Pius umstritten ist, entweder nicht erkannt oder sprachlich nicht vermitteln können. Dabei kann üblicherweise von einem Taschenbuch, von dem sich der Verlag naturgemäß verspricht, einen größeren Leserkreis zu erreichen, erwartet werden, daß der aktuelle Forschungsstand berücksichtigt wird und Forschungsdifferenzen wenigstens aufgewiesen werden. Damit die fundamentale Kritik einem Außenstehenden nicht als möglicherweise persönlich motiviert erscheint, sollen im folgenden einige Monita vorgetragen werden.

Das Buch beginnt statt mit einer Einleitung mit einer Zeittafel (5). Das ist offensichtlich vom Verlag so gewollt. Die dort genannten Ereignisse werden meist auf den Tag genau datiert, nur nicht bei der Priesterweihe und der Ernennung Pacellis zum Nuntius in München – beides Daten, die schnell und zuverlässig hätten verifiziert werden können (vgl. auch S. 11, Datum der Priesterweihe). Das Reichskonkordat wird in der Zeittafel nicht, wie bei Konkordaten üblich, mit dem Datum der Unterzeichnung der Unterhändler (20. 7. 1933), sondern mit dem Datum des Austausches der Ratifizierungsurkunden und seiner Inkrafttretung (10. 9. 1933) angegeben. – Die Einleitung und Schlußbemerkungen erscheinen mit den Ausführungen über „Pontifex" und „Brükkenbauer" geschwätzig und wenig fundiert.

Manche saloppe Bemerkungen sind deplaziert oder unsachlich, über andere kann man sich auch einfach nur amüsieren; so z. B.: „Innerhalb des Vatikans arbeitete er sich hoch" (11); „Die Devisen- und Sittlichkeitsprozesse [...] wurden [...] erneut propagandistisch maximal ‚aufbereitet'" (46); „Die Gräber und Mausoleen rückten auf dem Grabfeld immer enger zusammen" (117); „aktive Auseinandersetzung" (126).

In höchstem Maße problematisch ist der Umgang mit Zitaten. Von ihnen wird reichlich Gebrauch gemacht, so daß die Vf.in es nicht schafft, einen eigenen Sprachstil zu entwickeln, darunter wiederum leidet die Lesbarkeit des Buches erheblich. Manche Zitate ziehen sich über mehr als eine S. (z. B. 72f). Hinzu kommt, daß in manchen Zitaten das wiederholt wird, was die Vf.in selbst zuvor mit eigenen Worten vermitteln wollte. Dadurch kommt es zu Redundanzen (z. B. 68). Uneinheitlich werden Zitate mal belegt, mal nicht (22f). Schließlich ist es unredlich, wenn ein Papstwort nach den originalen lateinischen Quellen belegt wird, tatsächlich die Vf.in das Zitat jedoch offensichtlich aus einer gängigen deutschen Übersetzung von Reden und Ansprachen Pius' XII. abgeschrieben hat (z. B. 11, 38).

Das Kap. über das Reichskonkordat (22–38) ist völlig unbrauchbar. Die Regierungserklärung Hitlers vom 23. März 1933 zu zitieren (23), ohne die damit verbundene Abstimmung zum „Ermächtigungsgesetz" auch nur zu erwähnen, ist grob fahrlässig. Erst die Zustimmung, u. a. auch des Zentrums, zu diesem Gesetz hat den von S. (24) erwähnten Umschwung bei den Bischöfen am 28. März 1933 mit sich gebracht und nicht die Konkordatsverhandlungen, die am 7. April begannen. S. sind somit Fehler in der chronologischen Reihenfolge der Ereignisse unterlaufen, die gerade bei den Themenkomplexen Reichskonkordat, Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz sowie Selbstauflösung des Zentrums eine bedeutende Rolle spielen. Wie wenig S. mit den wirklich strittigen Punkten vertraut ist, zeigt ihr leichtfertiger Umgang mit den Quellen. So behauptet sie (27), daß Pacelli vorgeworfen worden sei, mangeln-

des Interesse an der Zentrumspartei zu haben. Unerwähnt bleibt der von Heinrich Brüning erhobene Vorwurf an Pacelli, das Zentrum zur Selbstauflösung gedrängt zu haben. Statt dessen wird unvermittelt eine Quelle zitiert, derzufolge der britische Botschafter Gesandte beim Heiligen Stuhl berichtete, Pacelli habe vielmehr großes Interesse am Erhalt des Zentrums, habe aber nicht seinen Einfluß geltend gemacht, die Zentrumspartei „am Leben zu erhalten" (27). Diese widersprüchlichen Zeugnisse hätten unbedingt erörtert werden müssen, statt den Leser damit alleine zu lassen und somit zu überfordern. Im übrigen konstatiert S. wiederholt, daß Pius XII. irgend etwas vorgeworfen werde oder er für etwas zur Verantwortung gezogen würde, ohne wenigstens zu sagen, von wem. Es wäre schon interessant gewesen zu erfahren, ob die erwähnten Vorwürfe von Zeitgenossen und Zeitzeugen oder Nachgeborenen stammen, oder ob es Nationalsozialisten, Kommunisten, Dramaturgen wie Hochhuth, Journalisten, Juden oder ernstzunehmende Historiker sind, deren Vorwürfe sie hier präsentiert. Damit hätten solche Vorwürfe relativiert werden können. Die Äußerungen von Robert Leiber SJ, der mehrfach als Privatsekretär von Pius XII. vorgestellt wird, stammen von 1958 und nicht wie S. (27) insinuiert, aus dem Jahre 1933. Gleiches gilt für Friedrich Muckermann SJ, den S. bedauerlicherweise nicht vorstellt, aber ausführlich zitiert (33f); Muckermann war zeitweise mit Heinrich Brüning im Exil und hatte dessen Haltung gegenüber Zentrum, Papst und Pacelli so verinnerlicht, daß er sie in seinen Erinnerungen zu seiner eigenen machte. Quellenkritisches Vorgehen wird von S. hingegen bei unstrittigen Themen gerne demonstriert. Aber auch hier wird der Leser unbefriedigt zurückgelassen: So wird auf voneinander abweichende Fassungen eines Schulaufsatzes von Pacelli hingewiesen, ohne aber die Unterschiede zu nennen (10). Tatsächlich gibt es von dem Aufsatz übrigens nur eine Version, die nur unter Rückgriff auf italienische Vf. verschiedene deutsche Übersetzer fand. Verschieden übersetzt wird insbesondere der vorletzte Satz des Zitats, in dem Pacelli angeblich schreibt, daß es ihm schwerfalle „Beleidigern zu verzeihen". Tatsächlich fehlt hier eine Negation, so daß der Satz richtig lauten muß: „[...] so, wie ich keinen Widerspruch vertrage, auch leicht denen verzeihe, die mich beleidigen." Nur mit der bei Schmid fehlenden Negation ergibt sich überhaupt ein Sinn!

Im Kap. über die „verschwundene Enzyklika" (48–57) stützt sich die Vf.in auf eine heftig angegriffene Publikation zweier belgischer Vf. Diese Darstellung ist durch eine gleichzeitig mit S.s Werk erschienene Studie von Anton Rauscher über P. Gundlach SJ und dessen Enzyklikaentwurf überholt. – Der Beitrag über Pius und die deutsche Militäropposition 1939/40 (68–78) beruht im wesentlichen auf einer Studie von H. C. Deutsch aus dem Jahre 1969. Danach sind jedoch wesentliche neue Quellen entdeckt und veröffentlicht worden, darunter etwa die britischen Dokumente von Peter Ludlow in den Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 1977. Ferner wurde in jeder Biographie über den deutschen Abwehrchef Wilhelm Canaris dieses Thema ausführlich erörtert, so daß man nicht seitenweise die umstrittenen Erinnerungen von Josef Müller hätte zitieren dürfen.

Die Frage: „Wollte Hitler den Papst entführen?" wird als Phantom (86) bezeichnet, denn die Vf.in vermißt in diesem Punkte „wirklich verläßliche Quellen" (90). Die wohl entscheidendste Quelle kennt S. hingegen wiederum nicht. Der mit der Sondierung einer Entführung des Papstes beauftragte General und Oberste Kommandant der Waffen-SS in Italien, Karl Wolff, hatte für den Seligsprechungsprozeß für Pius XII. am 24. März 1972 in München ein Verlaufsprotokoll über seine Gespräche mit Adolf Hitler im September/Dezember 1943 vorgelegt, was wiederum auszugsweise am 16. April 1972 im Wochenblatt „Stern" veröffentlicht wurde. Darüber hinaus haben auch andere Zeitzeugen glaubwürdig über Entführungspläne berichtet, so etwa der Chef des SS-Nachrichtendienstes, Walter Schellenberg, in seinen Erinnerungen und Joseph Goebbels in seinen Tagebüchern. Tatsächlich haben Pius XII. solche Entführungspläne „in seinem Handeln" nicht beeinflußt, wie S. richtig feststellt (91), immerhin aber hat Pius XII. Akten vernichten lassen, die, wenn sie den deutschen Truppen in die Hände gefallen wären, zahllose Verstecke in römischen Klöstern für Juden und Kommunisten preisgegeben hätten. – Es sei darauf hingewiesen, daß Pius XII. sehr wohl den Angriff auf Polen (1939 in seiner Antrittsenzyklika Summi Pontificatus; vgl. dazu S. 80) und auch die Invasion in Belgien, den Niederlanden und Luxemburgs im Mai 1940 (anders S. 15) verurteilte. – Einige Fehler haben sich in der Darstellung über jüdische Zahlungen an die deutschen Truppen in Rom (101ff) eingeschlichen: Der Befehl des deutschen Polizeichefs in Rom Kappler war vom 26. September 1943 (und nicht vom 27.). Auch blieb den Juden nicht ein Tag, sondern 36 Stunden, 50 Kilogramm Gold zu beschaffen, um auf diese Weise die Deportation von 200 Juden zu verhindern. In seiner Notlage, innerhalb so kurzer Zeit das Gold zu beschaffen, wandte sich der Großrabbiner von Rom, Israël Zolli, an die Päpstliche Kongregation für die Orientalischen Kirchen (nicht an Pius XII. wie S. meint). Dort hatte man ihm umgehend zugesichert, 15 Kilogramm durch die katholischen Gemeinden zur Verfügung zu stellen. Doch hatte die jüdische Gemeinde die Goldmenge schließlich selbst beschaffen können, so daß auf die Annahme der 15 Kilogramm von den katholischen Gemeinden verzichtet werden konnte. Wie so oft beklagt die Vf.in auch bei dieser Episode das Fehlen von Quellen, hat aber in die von ihr zitierten elf Bde umfassenden „Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale" mit insgesamt 7664 S. offensichtlich nicht hineingeschaut. Geradezu bedenklich ist es, daß S. die Aktion, 50 Kilogramm Gold zusammenzutragen, unter der Überschrift „Schwarzer Sabbat" behandelt. Darunter wird nämlich üblicherweise die Razzia der SS – nicht der Wehrmacht und auch nicht der Gestapo (wie S. auf S. 102 glauben macht) – in Rom am Samstag, den 16. Oktober 1943, verstanden, bei der 1127 Juden gefangen und später nach Auschwitz gebracht wurden. Die dramatischen Ereignisse um den 16. Oktober wiederum werden bemerkenswerterweise nur in einem Nebensatz (102) erwähnt, wodurch das gesamte Kap. in eine Schieflage gerät. Beispielsweise steht das erwähnte Kommuniqué vom 25./26. Oktober im „Osservatore Romano", in dem der Papst bekräftigte, daß er seine „väterliche Fürsorge" allen Menschen ohne Unterschied der Nationalität, Religion und Rasse angedeihen ließe, in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Versprechen auf die Einstellung weiterer Razzien in der Stadt Rom. S. blieb dieses unbekannt, weswegen sie offensichtlich die Quellen unkommentiert aneinanderreiht.

Im zweiten Teil des Buches befaßt sich S. mit Pius XII. als „Brückenbauer für den Glauben". Hier wird insbesondere die Bedeutung des Papstes als Glaubenslehrer und Theologe herausgestellt. S. würdigt Pius XII. als Exegeten, als Initiator für eine Neuübersetzung der Psalmen, als Erneuerer der Liturgie und des Ordenslebens sowie als Marienverehrer. Ferner berichtet sie über die Ausgrabungen unter dem Petersdom. Dabei läßt S. die spannende Geschichte unerwähnt, in der Ludwig Kaas – der kein Archäologe war – mit Hilfe eines Mitarbeiters eine Kiste mit Knochenfunden wegschaffte. Unerwähnt bleibt schließlich auch, daß das Petrusgrab im Zuge der Ausgrabungen leer vorgefunden wurde. Statt dessen schreibt S. nur, daß „die Ausgrabung keinen eindeutigen Beweis liefern konnte" (119) für die Existenz des Petrusgrabes. Deswegen fordert sie (für einen Historiker nicht verstehbar), „daß vor dem Petrusgrab alle Fragen nach der Historizität aufzuhören haben". Bis heute führt dieses zu wilden Theorien über dessen Authentizität. Über den Bau der Konstantinischen Basilika erwähnt S., daß der Hügel von Süden nach Norden angestiegen sei (118) und deswegen hätte abgetragen werden müssen. Tatsächlich handelt es sich an eben dieser Stelle um einen Hügelabhang von Westen nach Osten. So unerheblich dieses Detail sein mag, um „Pius XII. zu begegnen", es entsteht hier wieder einmal der Eindruck, daß S. entscheidende Dinge wegläßt und da, wo sie Detailgenauigkeit demonstriert, eben diese Details nicht kennt.

Zusammengefaßt muß gesagt werden, daß es der Vf.in nicht gelungen ist, in ihrem Buch Pius XII. „zu begegnen". Vieles Falsche wird behauptet oder bleibt im Raume stehen. Manches Wichtige bleibt unerwähnt. Ganze Epochen werden gar nicht erst behandelt. So fehlt ein Hinweis auf Pacellis Bemühungen im Zusammenhang mit der Friedensinitiative 1917, deren Scheitern auch ein persönlicher Mißerfolg Pacellis war, und die für sein Verhalten später als Papst während des Zweiten Weltkrieges prägend war. Die Zeit nach 1945 wird völlig ausgeblendet. So wäre es gerade für einen deutschen Leser sinnvoll gewesen, daß z. B. sein Verhältnis zur Bundesrepublik Deutschland und seine Freundschaft zu Konrad Adenauer erwähnt worden wäre, um Pacelli zu „begegnen".

Berlin Michael F. Feldkamp

Konzilsgeschichte

Concilii Tridentini Tractatuum Partis Alterius Volumen Secundum: Traktate nach der XXII. Session (17. September 1562) bis zum Schluß des Konzils, hg. u. bearb. v. Klaus Ganzer (Concilium Tridentinum: Dariorum, Actorum, Epistulorum, Tractatuum. Novo Collectio edidit Societas Goerresiana 13/2) – Freiburg i. Br.: Herder Verlag 2001, XXV, 709 S., kt € 215,00 ISBN: 3–451–27064–1

Das „Concilium Tridentinum" gehört zu den ambitioniertesten Quelleneditionen der neueren Kirchengeschichte. Nach Öffnung des Vatikanischen Geheimarchivs durch Leo XIII. hat sich die Görres-Gesellschaft und insbesondere ihr am Campo Santo Teutonico angesiedeltes Römisches Institut der Herausgabe der Diarien, Akten, Briefe und Traktate zum Konzil von Trient angenommen und daraus im wahrsten Sinn des Wortes eine Jahrhundertaufgabe gemacht. Mit dem vorliegenden Bd 13/2 findet die Unterabteilung der Traktate, die 1901 mit dem von Vinzenz Schweitzer bearbeiteten Bd 12 der Gesamtreihe begonnen hatte, ihr Ende. Dabei werden unter Traktaten consultationes bzw. sententiae, also private, offizielle und offiziöse Stellungnahmen und Äußerungen zu Fragen des Konzils, die aus dem Umfeld der Kurie, der Konzilsleitung, des Kaisers, der Könige und Fürsten oder auch anderer Institutionen stammen und mit dem Ablauf des Tridentinums in unmittelbaren Zusammenhang stehen, verstanden. Im vorliegenden Bd werden Dokumente vorgelegt, die unsere Kenntnis des Konzilsablaufes vom 17. September 1562 bis zum Ende des Tridentinums am 4. Dezember 1563 weiter erhellen und somit in den Kontext der Beratungsgegenstände der XXII.–XXV. Sessio gehören. Von bes. Interesse ist hierbei die große Krise des Konzils, die sich seit Januar 1563 an heftigen ekklesiologischen Kontroversen zwischen Episkopat und päpstlichem Primat entzündete. Die Lösung bestand schließlich darin, daß „eine theologische Bestimmung des Wesens des Bischofsamtes und eine Umschreibung des päpstlichen Primates im endgültigen Text ausgeklammert wurden" (Einleitung, XIV). Auch im Streit um die Residenzpflicht der Bischöfe wurde ein Kompromiß gefunden. Diese bezeich-

nete man zwar als ein göttliches Gebot, begründete sie aber nicht auf der Grundlage einer dogmatischen Aussage über das Bischofsamt.

Die vorliegende großartige Edition wurde von Klaus Ganzer besorgt, dem neben Hubert Jedin, der den Bd 13/1 ediert hatte, besten Kenner des Konzils von Trient. Die stupende Literatur- und Quellenkenntnis merkt man der Edition auf jeder S. an. Daß G. sich neben seiner Tätigkeit als Ordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg eine rundes Vierteljahrhundert der entsagungsreichen Editionsarbeit widmete und jeweils die Frühjahr- und Herbstsemesterferien zu ausgiebigen Quellenstudien in den römischen und anderen Archiven benutzte, nötigt dem Rez. tiefen Respekt und hohe Anerkennung ab. In einer Zeit, in der auch an den deutschen Universitäten und gerade in der Geisteswissenschaft nicht selten publicity-trächtiges Marketing, das für den Augenblick in den Massenmedien Interesse heischt, über stille Gelehrsamkeit und die Kernersarbeit von Editionen gestellt wird, ist eine solche, in Ruhe gemachte, präzise, aber zurückhaltend kommentierte Edition zumindest ein Hoffnungsschimmer für die deutsche Universitätenlandschaft. Jedenfalls stellt die vorliegende monumentale Edition den bislang noch fehlenden Schlußstein in G.s wissenschaftlichem Oeuvre dar, über das man sich jüngst in seiner FS (Klaus Ganzer, Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. FS, hg. v. Heribert Smolinsky / Johannes Meier (RGST.S 4), Münster 1997), die noch einmal seine wichtigeren Aufsätze versammelte, einen kompakten Überblick verschaffen konnte. G. legt 148 Dokumente oder besser zumeist in lateinischer Sprache abgefaßte Traktate vor. In knappen Einleitungen ordnet er den jeweiligen Text in das historische Koordinatensystem des Konzils von Trient ein, und stellt den Vf. vor. Knappe, aber treffliche Regesten als Editionsköpfe erleichtern die Arbeit mit den Texten. Einleitungen und Regesten sind jeweils in Deutsch verfaßt. G. ordnet die 148 Traktate in 25 thematischen Blöcken. Schwerpunkte sind dabei Reformforderungen nach Gewährung des Laienkelches, der Streit um das Ordodekret mit den Kontroversen zwischen episkopaler und papaler Ekklesiologie, ferner die Innsbrucker Verhandlungen zwischen Kaiser Ferdinand I und Kardinal Giovanni Morone während der Krise des Konzils, Gutachten zur Kirchenreform und den Annaten sowie schließlich zum Streit um das Propositionsrecht auf dem Konzil. Das letzte Dokument ist die von Angelo Massarelli bei Konzilsende, gleichsam ex post, verfaßte Geschäftsordnung des Konzils von Trient.

Zwar hat G. selbst manche interessante Themen, die in seiner Edition angesprochen werden, so etwa die Annatenfrage oder den Streit zwischen gallikanischen und römsichen Primatsauffassungen bereits selber einer ersten Auswertung zugeführt, die Edition selbst, die durch Orts- und Personenregister erschlossen ist, bietet indes zahlreiche weitere Anknüpfungspunkte für die Beschäftigung mit dem Tridentinum. Ob dabei freilich alle wissenschaftlichen Auswertungen der Quellenpublikation von „Concilium Tridentinum" derartig brisant ausfallen wie Sebastian Merkles kritische Auslegung des Seminardekrets steht auf einem anderen Blatt. Immerhin konnte der damalige Inhaber von G.s würzburger Lehrkanzel den Anhänger eines Monopols der Seminarsausbildung für die angehenden Kleriker, die sich auf das Tridentinum bezogen, ad oculos demonstrieren, daß das Konzil von Trient eigentlich der Universitätsausbildung als Königsweg der Priesterausbildung angesehen hatte und nur als Notlösung Domschule oder Priesterseminar akzeptiert hatten.

Münster Hubert Wolf

Religionsgeschichte

Rüpke, Jörg: **Die Religion der Römer.** Eine Einführung. – München: C.H. Beck 2001. 264. S., pb € 19,90 ISBN: 3–406–47175–7

Schon seine Diss. *Domi militiae:* Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom, Stuttgart 1990, hat Jörg Rüpke (R.) als kompetenten Kenner römischer Religion ausgewiesen. Wenn er jetzt sein hier anzuzeigendes Buch mit ‚Einführung' untertitelt, könnte das irreführen; denn viele solcher ‚Einführungen' pflegen umständlich und überwiegend bloß deskriptiv mit dem betreffenden Forschungsstand vertraut zu machen, oft ohne aus Eigenem viel Erleuchtendes beizusteuern. Das ist hier eklatant anders. Erstmals liegt uns jetzt eine theoretisch begründete religionswissenschaftliche Anleitung zum Verständnis römischer Religion vor. Zum Verständnis: denn nicht das Unwichtigste ist in diesem Buch, das wie ein umfangreicher Essay daher kommt, auf Anmerkungen verzichtend (ein knapp erläuterndes Literaturverzeichnis, das benutzerfreundlich dem Vorkommen bibliographischer Angaben des Haupttextes folgt [237–247] plus gründliche Register zu Sachen, Gottheiten, Personen und Orten [248–265] erschließen gut, so auch die mehr als nur illustrierenden Abbildungen), ist sein durchgehend interpretierender, besser (im Modewort) ‚problematisierender' Ansatz. R., nach einer Professur für Klassische Philologie seit 1999 auf einem Lehrstuhl für Vergleichende Religionswissenschaft in Erfurt, kann und will die älteren Standardwerke (Wissowa, Latte) bei aller – auch grundsätzlich-methodischen – Kritik für die Details doch nicht ausrangieren (237).

Seine Kritik trifft ins Schwarze, wenn R. treffsicher alle Versuche verwirft, religionsgeschichtlich angeblich ‚rein römische' Züge herauszuarbeiten und von Fremdeinflüssen, u. a. griechischen, abzusetzen, um so, mit Akzent auf dem ‚Wesen' der Religion oder des Volkes, einer ethnozentrischen bis rassistischen Idee von Frühgeschichte das Wort zu reden (62). Ähnliche Irrwege schlug ein, wer das ‚Wesen' römischer Religion dem Begriff *religio* entnehmen wollte (R. Muth, Vom Wesen römischer ‚religio'. ANRW 2,16,1, Berlin / New York 1978, 290–354; Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt 1968, 202–322). R. erwähnt ihn zum Glück mit keiner Silbe.

K. Latte, Römische Religionsgeschichte, München 1960, suchte in vorbildlicher historischer Kritik mit Hilfe insbesondere sprachlicher Rückschlüsse eine ursprüngliche römische Religion zu rekonstruieren (s. die wichtige Besprechung J. H. Waszinks, Gnomon 34, 1962, 433–454). Allerdings schien sie ihm nach Urbanisierung und Hellenisierung in Verfall geraten zu sein; was sonst normalerweise ‚römische Religion' hieß, war für ihn schon keine mehr! Methodisch konnten ihm weder F. Altheim oder G. Radke noch Erika Simon das Wasser reichen. Nach R.s ‚Einführung' sind alle diese Versuche und Kontroversen schwerlich noch aktuell.

Es geht R., und das in beeindruckender Konsequenz, um – sagen wir – die Bedingungen eines (eventuellen!) Verstehens römischer Religion. Das betrifft erstens die *religio Romana* im Ganzen, letztlich ein wissenschaftliches Konstrukt, zweitens die Phänomene im Einzelnen: Jene kommt im ersten Kap. zu Wort, und wir dürfen uns mit R. Gedanken machen, ob und inwieweit wir überhaupt ein uns so fremdes kulturelles Symbolsystem einigermaßen erfassen können, zu schweigen von den bescheidenen Möglichkeiten, die uns eine mehr oder minder zufallsbedingte und jedenfalls fragmentarische, wo nicht disparate Überlieferung gestattet (11f). Wir wissen zu wenig über die Funktionen eines solchen kollektiven Systems. Es ist eingebettet in politische und soziale Zusammenhänge, stets nur in ‚ausdifferenzierten' Teilsymptomen greifbar. Insofern verbietet sich eine ‚Religion' isolierende Betrachtung. Was wir erkennen können, ist ein oft widersprüchliches Miteinander verschiedener ‚Teilsysteme', die nicht ohne weiteres ‚religiös' erscheinen. V. a. fernzuhalten ist ein Religionsbegriff, der sich, Analogien verwendend, traditionell christlicher Theologie verdankt.

Auch tun wir gut, nichts in römischer Religion deshalb für selbstverständlich zu halten, weil wir sie, ohne das groß zu reflektieren, in eigenen Kategorien zu erfassen versuchen. Beispiel: Der Text, mit dem R. beginnt (Hor. c. 1, 30), ist ein liebeslyrisches hymnusartiges Gebilde, das mit allen Elementen einer Epiklese versetzt ist, im zweiten Teil die Göttin Venus jedoch ins Haus der Geliebten *Glycera* überzusiedeln bittet, das, indem sie der Venus opfert, zum Tempel avanciert. Die Situation ist alles andere als sakral; dennoch läßt der Dichter die Betende, ungeachtet der vorausgesetzten Topik, sozusagen in religiöser Kompetenz den Kreis der bemühten Gottheiten frei bestimmen. „Ist das Religion?"(11) Ist ‚Religion', was sich selbst so bezeichnet? Erscheint nicht ‚Religion' unter allen möglichen kulturellen, sozialen oder wirtschaftlichen Oberflächen oder zumindest in Strukturen und Texten, die gar nicht unter den Begriff zu fallen scheinen (Stichwort ‚religionsartig', 12)?

Viele von uns Älteren haben vom römischen ‚Staatskult' zu dozieren gelernt (s. z. B. U. W. Scholz, Zum Verständnis des römischen Staatskults, in: Dialog. Alte Sprachen und Literaturen (Hg. P. Neukam) 19, 1985, 68–84) – hier ist energisch umzusteuern: Geht man sozialgeschichtlich vor, entpuppt sich die vermeintliche Staatsreligion als Privatreligion einer alten, bis in die späte Republik bestimmenden Adelsschicht, auch sie ist keine homogene oder konstante Größe. Überschneidungen von ‚Religion' und ‚Politik' (Senatssitzungen in Tempeln mit Opfern; Auspizien usw.) sind als solche auch früher festgestellt worden, wahrscheinlich aber durchweg ohne viel Aufmerksamkeit für die Hintergründe. Die Kehrseite einzubeziehen, nämlich die Präsenz von Religion in Lebensvollzügen, die heute definitionsgemäß nicht zur Religion zählen, ist ebenso ungewohnt wie notwendig. Aber in welchem Umfang herrschte auf diesen Handlungsfeldern tatsächlich, wenn auch eher implizit, ‚Religion'? Oft genug möchte man vermuten ‚Alles ist da Religion', ein andermal dagegen ‚Wo ist hier Religion'?

Nicht immer entscheidbar, zumal sich die Interdependenzen, selbst jene übrigens, die in explizit ‚religiösen' Abläufen (Ämtern, Riten, Organisation) so schwer dingfest machen lassen. Deutlicher ins Bild zu rücken pflegt R. hier wie anderwärts die Gesellungsform ‚Kultverein' (13f), Alltag und Kult übergreifend war auch das, was R. als ‚Bankettgesellschaft' favorisiert. Das Phänomen hängt dann wieder mit den verschiedenen, teilweise, wenn überhaupt, verständlichen, Spielarten der Opferpraxis zusammen.

Schließlich – um nur das noch vorauszuschicken – ist, daß in keiner der Facetten römischer Religion so etwas wie ‚Lehre' vorkommt, und daß ihre ‚Götter' zwar am eigenen Kult und einer korrekten Beachtung der *pax deorum* interessiert sind, nicht jedoch am sittlichguten Verhalten ihrer Verehrer (20f).

So zu unterscheiden hat Sinn, will man von bibelbestimmter Tradition abheben. Aber auch hier ist leicht einzuschränken. Es gab antik kultbegleitende Vorstellungen, auch schriftlich niedergelegtes Nachdenken über Religion, wenn auch zumeist unabhängig von der Praxis, philosophisch auch kritisches. Es fehlte antik jedoch eine religiöses Wissen vermittelnde Institution, vergleichbar dem Religionsunterricht (16f; s. hierzu jetzt die Art. Katechese und Katechumenat: RAC Liefg. 156/7 [2003]).

Was die Anteilnahme von Göttern an menschlichem Handeln anlangt, so läßt man sie freilich bei Freveln strafend eingreifen, so bei Tempelraub, Gotteslästerung oder allgemein Verletzung der *pax deorum*. ‚Gutes' Verhalten, das doch auch den Bestand der *res publica* verbürgen sollte, hatte dem Respekt vor den Göttern zu entsprechen. Aber es bleibt beim Unterschied: Antike Religion kennt keine sittlichen Verpflichtungen in Form etwa göttlich sanktionierter ‚Gebote'. Andererseits „(steht) der moralpädagogische und gesellschaftsstabilisierende Wert des traditionellen Kultes weithin außer Frage" (125).

Auch eine andere, immer wieder behauptete, Differenz scheidet aus: das Fehlen individueller Religiosität (s. etwa H. Dörrie, Überlegungen zum Wesen antiker Frömmigkeit, in: PIETAS = Festsschr. B. Kötting, JbAC.E 8, 1980, 3–13). Zwar ist Religion, als Gruppenhandeln (in Familie, *gens*, Stadt oder, dies seit dem späten 4. Jh., Vereinen [19]), ein kollektives Zeichen- und Regelsystem, individuelle Frömmigkeit war aber immerhin vorstellbar und v.a.: Sie wird eindrucksvoll bezeugt durch die Fülle der aus archäologischen und epigraphischen Quellen bekannten Gelübde (*vota*) und Votivopfer (19f).

Daß pagane Kulte weder auf Gottes-‚Begriffe' festgelegt noch ihre Götter dogmatische Größen waren und keine Handlungsnormen verkörperten oder auferlegten, haben frühchristliche Apologeten entweder nicht erkannt oder vom eigenen Gottesbegriff her polemisch ausgebeutet. Allerdings war schon Ciceros, des „Freizeitphilosophen" (121) ‚Religionsphilosophie' ein Versuch mit untauglichen Mitteln, da er die *natura deorum* im gleichnamigen Dialog so erörtern ließ, als sei die wenig ältere *theologia tripertita* (zu ihr R., 121–128) mehr als ein Konstrukt und eine *theologia mythica* namentlich der Dichter mit Hilfe der *theologia naturalis* interpretierbar. Dergleichen hatte zuvor die Stoa allegorisierend versucht, freilich innergriechisch. Fragwürdig wurde das erst in der Übertragung aufs römische Pantheon – daß ein Konglomerat aus den verschiedensten Einflüssen wie die *religio Romana* von Haus aus, nämlich vor der Mitte des 6. Jh.s weder Götter noch Tempel kannte, konnte Cicero nicht wissen (Varros These der ‚Bildlosigkeit' ursprünglicher Religion war Deduktion und nicht historisch gemeint, vgl. R., 72). „Der römische Polytheismus unterscheidet sich deutlich vom griechischen" (23). Ciceros Versuch, sogar römische Kulte und Götter *in utramque partem* philosophisch begründen zu lassen, kam schließlich, in Figur und Worten Cottas, über das logisch berührungslose Nebeneinander von Ritus und ‚Theologie' (antik stets ein Teil der Physik [67]) nicht hinaus (s. auch R. ‚127, zur ‚kognitiven Dissonanz (...) zweier Denksysteme').

Ich durchstreife jetzt, so gut ich kann, einzelne Kap. der Reihe nach. Sie sind außerordentlich flüssig geschrieben, mit zuweilen ironischen Einsprengseln, Satz für Satz, und das im ganzen Buch, die Fakten auf Funktion und Bedeutung hin durchschaubar machend. Sie sollen, wo irgend es geht, verständlich, wie es heute gern heißt: ‚nachvollziehbar' werden. Immer wieder schenkt die Lektüre Aha-Erlebnisse, die methodischen Erwägungen des ersten Kap.s bewähren sich hier aufs beste. Da hier, wie man gern salopp sagt, ‚alles mit allem zusammenhängt', fällt es nicht leicht, das Gebotene auf ein paar Informationen zusammen-, und das heißt leider auch: auseinanderzuschneiden.

Aus dem ersten Kap. über ‚Religion in der Antike' (9–45) hebe ich, zu dem soeben eher Angedeuteten, noch heraus die Abschnitte (a) ‚Stadtreligion' (24–27) und (b) ‚Öffentliche Kulte'(27–31).

Zu (a): ‚Stadt' (Polis) ist übergeordnete Einheit als Lebensraum verschiedener Kulte, die sich ihrerseits nach sozialen, politischen und lokalen Kriterien richteten (24). Zugehörigkeiten hier wie dort schlossen einander nicht aus, es gab so gut wie keine Mitgliedschaften (dies nur in den Kultvereinen), schon gar keine exklusiven. Die Gesamtgemeinden mit ihrem je eigenen Festkalender organisierten das Jahr, soweit es die Stadt betraf, und integrierten die diversen religiösen Untergruppen. In diesem Sinn läßt sich von ‚Polisreligion' sprechen und der früher übliche Begriff ‚Staatsreligion' ausdrücklich fernhalten, schon deshalb, weil die Kategorie ‚Staat' für die Antike ganz falsche Assoziationen weckt.(26f, 32)

Zu (b): Auch die Praxis der stadtweiten *sacra publica*, d.h. sie alle als „Pflichten der politischen Gemeinschaft gegenüber ihren Göttern" (29) gehört in die Stadt, die, wenn nötig, für die Finanzierung der Kulte aufkommt. Die Struktur der Polisreligion: obenan die *sacra publica* und die Kulte von Stadtbezirken usw., darunter die *sacra privata* in Gestalt von Haus- und Gentilkulten (31). Allerdings wird das idealtypisch beschriebene System vielfach durchkreuzt und durchschnitten von politischen Schichtungen, Verbänden, Interessen namentlich der Führungsschichten, die normalerweise die öffentliche Meinung darstellten (31–36).

Inwieweit griff die Stadt bei Bedarf – das sind vermutete *coniurationes* oder ein Übermaß an importierten Formen – in Kulte ein? Als Beispiel berühmt ist von jeher das Senatskonsult von 186 v. Chr. gegen die Bacchanalia (38–41). Fein, daß R. primär die Inschrift erläutert statt, wie es oft geschieht, den novellistisch aufgemöbelten Liviusbericht für bare Münze zu nehmen, anders als z.B.: H. G. Kippenberg / K. von Stuckrad, Einführung in die Religionswissenschaft, München 2003, 103; und: R. schreibt goldrichtig *Mater magna* (u.a. 39), anders als etwa noch J. Scheid in F. Graf (Hg.), Einleitung in die lateinische Philologie, Stuttgart / Leipzig 1997, 490, sowie Mary Beard, ebd. 513.

Es folgt ein zweites Kap. über die historischen Grundlagen (46–66). Über die Quellen läßt sich vielleicht mühelos ein Urteil gewinnen, nämlich über die diesbezügliche Singularität Ciceros, den Beitrag augusteischer Dichtung, von Inschriften – schließlich die Geschichtsschreibung: R. ordnet sie dem Betreiben einer Gesellschaft zu, sich eine Vorgeschichte zu schaffen, mit der willkommenen Folgerung, daß es da nicht um Faktisches gehe, will sagen: Für die Zeit vor etwa 300 v. Chr. gibt es keine zuverlässigen Zeugnisse über ‚römische Religion'. Hier schließt sich denn auch die ernüchternde Frage an, ob es überhaupt eine Geschichte römischer Religion geben könne (50). Auf jeden Fall sollte sich eine vernünftige Epochengliederung römischer Religion nicht an den geltenden Einteilungen der politischen Geschichte orientieren. R. schlägt vor (51): 1. Die Vorgeschichte bis etwa 625 v. Chr. (Pflasterung des Forums), 2. die Urbanisierung mit Ausbildung der sozialen Struktur Roms (625 bis 300 [*Lex Ogulnia*]), 3. die Phase der Politisierung seit 300 v. Chr. mit 196 als eventuellen Epocheneinschnitt (*Tresviri epulonum* als letzte Neugründung einer Priesterschaft). Klärend auch R.s Ausführungen zu den Wegen der ‚Hellenisierung' (62–66): Kunstraub, Einfluß griechischer Denkmuster (Euhemeros [= Verteidigung des Herrscherkults, 126!] – Ennius!), Philosophie, Kultschriftsteller bis hin zu Varro (64f mit Würdigung, Werkaufbau und Zitaten).

So viel als Versuch, ein paar wichtige prinzipielle Punkte dieses nicht genug zu rühmenden Buches mit-, nach- und weiterdenkend aufzugreifen, in der Hoffnung, so wenigstens die Erwartung auf dort besser Gedachtes und Formuliertes zu erhöhen. Aus Raumgründen muß ich jetzt stark kürzen und auswählen.

In Teil I – hier erst beginnt, nach den ‚Grundlagen' in den Abschnitten 1 bis 2 – der eigentlich historische Hauptteil des Buches – geht es um ‚Strukturen', durchmustert unter den (weitergezählten) Rubriken (3) ‚Götter und Menschen' (67–85), (4) ‚Religiöses Handeln' (86–118) und (5) ‚Nachdenken über Religion' (119–136).

In (4) erörtert R. Rituale und ihr ‚Grundinventar' in ‚Gesten und elementaren Handlungen' wie Berührung, Prozession, Wettkampf usw. (87–110). Hier auch das ethnologisch so wichtig gewordene Stichwort ‚Gabe' (102f). V. a. war hier Gelegenheit, zu W. Burkerts biosozialen (oder: soziobiologischen) Ritusbegriff im Namen eines ‚pragmatischen', der Rituale „eng mit einer historischen Gesellschaft" verknüpft (89), auf entschiedene Distanz zu gehen (87–92).

Belehrend z.B. die S. über ‚fiktive Rituale' (111–114) mit dem Beispiel des augusteischen Fetialmythos; dem im annalistischen Text Liv. 1,30.32 dargestellten Ritus der *indictio* (*denuntiatio*) *belli* (ältester Beleg Cic. rep. 2,31) hat nie eine kultische Praxis entsprochen zu Ritualen dann nochmals 161–171 [Gelübde. Fluch]. Zum ‚Nachdenken über Religion' bzw. dem Verhältnis von Theorie und Praxis ist oben schon einiges bemerkt. Daß die ‚dreigeteilte Theologie' als ‚Religionsphilosophie' (125–128) auch ‚Mythos' vorsah, führt auf seine Funktion, während eine inhaltliche Bestimmung den Unterschied zum Griechischen über Gebühr betonte (129–132; hier 129f gegen G. Wissowas Konzept römischer Mythenlosigkeit).

Der Großabschnitt II handelt von ‚Leistungen', das sind (6) Soziale Ordnungen: Opfer und Bankett (137–153). Begreiflich, daß ‚Ritual' als religiöse Grundform aus so etwas wie ‚Sakralgeographie' bestimmt (174–179 zu ‚Monument und Ritual', auch zur ‚Stadtgründung'; s. auch ‚Lebenszyklusrituale' 222–226).

Nach ‚Raum' dann ‚Zeit' (183–197 [Zeit und Kalender]). Ganz knapp jetzt noch zu III ‚Soziale Realität' (199–234) mit Kap.n über (10) ‚Großstadtreligion' und, bes. zentral, ‚Vereine', rechtlich, kultisch, organisatorisch. Ein Abschnitt über Priesterämter und -kollegien durfte nicht fehlen. Sie laufen hier unter dem Etikett ‚Religiöse Spezialisten in Rom' (217f-219 die Liste), während die Auguraldisziplin mit Verwandten zu den ‚Krisenmanagern' zählt – gemeint ist Mantik bzw. Divination mit ihren Möglichkeiten (auch zur Manipulation im Interesse der Politik).

Der Schlußteil über die Religion der Kaiserzeit – Was wissen wir? Bringt sie Neues, gibt es also ihre Geschichte? – dreht sich naturgemäß ums Frühchristentum und seine ‚Auseinandersetzung' mit antiker Religion. R. rät zur Vorsicht bei der Bestimmung der Faktoren, die zur Ausbreitung des Christentums geführt haben (228). Eine einheitliche plausible Bestimmung ist (noch) nicht möglich. Kriterien sollten nicht simpel den damals üblichen folgen; Beispiel: ‚Polytheismus und Monotheismus sind keine Gegensätze' (ebd.) – das verdiente, auch über R.s Buch hinaus, eingehende Diskussion.

Leider muß ich hier endgültig abbrechen – es wird selten sein, daß ein rezensiertes Werk uneingeschränkt zu loben ist – hier war es nicht zu vermeiden.

Mein Exemplar ist längst aus dem Leim gegangen. Früher sog. Druckfehler sind extrem selten; ich fand 84 Prinzip, 175 registriert, politische. ‚die' *mos maiorum* (136) passiert leicht; der Imperativ zu ‚sprechen' heißt ‚sprich', nicht ‚spreche' (166). 155 die Frequenz von ‚Bereich' ist unschön. LeserInnen in der Schweiz werden sich wohl an ‚Müsli' (79) statt ‚Müesli' stoßen.

Bonn Klaus Thraede

Philosophiegeschichte

Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike. Eine Einführung, hg. v. Michael Erler / Andreas Graeser. – Darmstadt: Primus 2000. VII, 235 S. (Philosophen des Altertums, 2), geb. € 29,90 ISBN: 3–89678–178–2

Bei dem zu besprechenden Titel handelt sich um den zweiten Bd der von Andreas Graeser und Michael Erler gemeinsam herausgegebenen Anthologie *Philosophen des Altertums*. Der erste Bd, der ebenfalls 2000 erschien und den Untertitel „Von der Frühzeit bis zur Klassik" trägt, entstand unter der Verantwortung von G., während für den hier zu besprechenden Bd E. verantwortlich zeichnet. Beide Bde sind unter die Einführungsliteratur zu rechnen, d. h. sie präsentieren eine begrenzte Auswahl der als bedeutsam eingeschätzten Denker. Die einzelnen Beiträge halten sich in einem überschaubaren Rahmen (max. 20 S.) und enthalten eine auf das Nötigste beschränkte Auswahlbiographie.

Was im Hinblick auf eine Epoche als wichtig und nicht wichtig empfunden wird, unterliegt erheblichen Schwankungen. Die vorgenommene Auswahl läßt erkennen, daß die Hg. „an den Festen etablierter Kanonik rütteln" (Bd I, VII) und die Diskussion für weitere Fragen öffnen wollten. Die Auswahl ist zweifellos die Frucht neuerer Forschungen und einer gewandelten Auffassung hinsichtlich des Werts und der Aktualität antiker Denker. Wertet Bd I im Vergleich zu einschlägigen Darstellungen die Vertreter der Medizin und der Wissenschaft(en) entschieden auf – kennt doch die Philosophie *in statu nascendi* keine starren Disziplingrenzen –, so steht Bd II unter dem Vorzeichen des sich heute wieder steigender Beliebtheit erfreuenden Lebenskunstmodells der Philosophie. Die Vf. machen aber deutlich, daß dieses Modell in der Spätantike eine Ausweitung, besser: Umdeutung erfuhr, insofern man die Ressourcen einer ‚Lebenskunst allein im Diesseits' als erschöpft ansah und die gelingende Lebensführung an eine religiöse Selbstdeutung, ja rituelle Praktiken anzuschließen suchte. Als Vertreter dieser Tendenz kommen im vorliegenden Bd die ‚Neuplatoniker' *Plotin* und *Proklos* zum Zuge. Neue Wege gehen die Hg., indem sie am Ende der Ahnenreihe antiker Philosophen zwei christliche Denker plazieren. Für Christoph Horn ist *Augustinus* auch nach seiner Konversion zum Christentum ein für die Philosophie ernstzunehmender Gesprächspartner geblieben. *Boethius* (den Matthias Baltes porträtiert) ist als Römer, Philosoph und Christ prädestiniert zum Brückenbauer ins lateinische Mittelalter. Für die übrigen Beiträge zeichnen Maximilian Forschner: *Epikur*, Keimpe Algra: *Chrysipp*, Jürgen Leonhardt: *Cicero*, Carlos Lévy: *Philo*, Therese Fuhrer: *Seneca*, Franco Ferrari: *Plutarch*, Joachim Dalfen: *Marc Aurel*, Hansueli Flückinger: *Sextus Empiricus*, Dominic J. O'Meara: *Plotin*, Michael Erler: *Proklos*.

In der Einleitung kommt E. auf das Vorurteil früherer Forschergenerationen zu sprechen, wonach die Philosophie des Hellenismus, v. a. aber diejenige der Kaiserzeit die Merkmale des Epigonalen an sich trage: Autoritätsgläubigkeit, Selbstbeschränkung auf die Kommentierung ‚kanonischer' Texte, starre Dogmatik, Schulenbildung. Desweiteren bemängelte man das, was heute umgekehrt als Attraktivitätsgewinn verbucht wird: die Konzentration auf Fragen praktischer Lebensführung zu Lasten philosophischer Theoriebildung. Bei den spätantiken Platonikern kam als Kritikpunkt die Öffnung zu religiösen Vorstellungen und Praktiken hinzu. Diese negativen Vorurteile haben sich, so E., durch die Forschungen der letzten Jahrzehnte als gegenstandslos erwiesen. (Eine erste umfassende Zwischenbilanz des Forschungsstands bezüglich des Hellenismus bieten: Die Philosophie der Antike, Bd 4,1 und 4,2, hg. v. H. Flashar, Basel 1994; sowie: Cambridge History of Hellenistic Philosophy, hg. v. K. Algra / J. Barnes / J. Mansfeld / M. Schofield, Cambridge 1999.) Zumindest für die Stoa und die Schule Epikurs gilt, daß die philosophische Forschung keineswegs vernachlässigt wurde, obgleich sie dem praktischen Ziel untergeordnet bleibt. Für die Epikureer z. B. ist die richtige Interpretation der natürlichen Vorgänge eine Vorbedingung des Glücks, insofern sie jene Befürchtungen zerstreut, die aus irrigen Auffassungen über das Wesen der Götter oder von Naturerscheinungen resultieren. Der stoische Weise begreift sich als Teil eines Kosmos, der von der Vorsehung rational geleitet wird. Der pyrrhonische Skeptiker übt rational motivierte Urteilsenthaltung, um sich von der aus dem Widerstreit der dogmatischen Lehren ausgehenden Beunruhigung zu befreien und Glück zu finden.

Nach einem gängigen Vorurteil ist die Philosophie des Hellenismus als Reaktion auf den Verfall der griechischen Polis und die damit einhergehende Verunsicherung anzusehen. E. bezweifelt, daß die Veränderungen im Leben der Polis wirklich so radikal waren wie bisweilen angenommen wurde. Zudem sind die persönliche Glücksuche und die Forderung nach einer Pflege des individuellen Selbsts keineswegs exklusive Merkmale der hellenistischen Epoche. Das große Vorbild der hellenistischen Schulen ist Sokrates, der die Sorge für die eigene Seele der Sorge für die Belange der Polis voranstellt (vgl. Alkibiades der Ältere). Die vielfach beklagte Dogmatik der hellenistischen Philosophie erklärt sich aus der Konkurrenzsituation der Schulen, aber auch aus einem Zweifel an dem von Sokrates und Platon propagierten „Automatismus einer Umsetzung richtigen Wissens in Handlung" (5). Es wurde nach Techniken gesucht, die Wissen zum unverlierbaren Bestandteil des Handelnden macht und ihm in jeder Situation zur Verfügung steht. „Es ging darum, Wissen in ‚vorgefertigter' Form dem Handelnden einzufärben, wie ein viel verwendetes Bild beschreibt. (5f)

Der Epocheneinschnitt, den der Mittelplatonismus markiert, wird von E. als Rückgewinnung des Transzendenzbezugs beschrieben. Die Schulen des Hellenismus hatten die Bedürfnisse und Probleme des Lebens im Diesseits im Blick. Sie boten ‚Lebenskunst' für ein gutes und gelungenes Leben im Hier und Jetzt. Der wiederauflebende Platonismus betonte den Unterschied zwischen der intelligiblen und der sinnlichen Welt. „Der wachsende Erfolg des Platonismus beruhte offenbar nicht zuletzt darauf, daß er einem immer stärkeren Bedürfnis nach Transzendenz, Erlösung und Religion entgegenkam." (9f) Hellenistisches Gedankengut bleibt aber weiterhin im Umlauf und wird in der Rolle einer *„praeparatio platonica"* (10) in den Bildungskanon der Philosophie integriert. Von philosophischer Forschung kann indes keine Rede mehr sein. Die Praxis des Philosophierens beschränkt sich auf die Tätigkeit des Kommentierens ‚kanonischer' Texte. Sachfragen werden als Fragen der ‚richtigen Interpretation' abgehandelt. Dennoch schließt diese Haltung keineswegs lebendiges und eigenständiges Denken aus. Bei genauerem Zusehen ergeben sich gerade „unter dem Schutzschild von Dogmatik, Orthodoxie und Autorität oftmals neue und stimulierende Aspekte" (6). Einen wirklichen Einbruch stellte die Krise des dritten Jh.s (Verwüstung der Städte, wirtschaftlicher Niedergang, Absinken des Bildungsniveaus) dar. Angesichts der neuen Realitäten verlor das hellenistische Denken vollends seine Plausibilität. Ging es diesem vornehmlich darum, Glück im Diesseits zu finden, so erblicken die Denker im Anschluß an Plotin ihre Rolle darin, der Seele bei der Rettung aus dem Diesseits und ihrer Rückkehr in ihre transzendente Heimat beizustehen. Das Lesen und Kommentieren der Schriften des aristotelischen und platonischen Korpus wird als ‚geistige Übung' (P. Hadot) verstanden, die die Seele zu dem verlangten Überstieg disponieren soll. Die angestrebte Rückkehr gilt als realisierbar, weil die Seele bei ihrem Abstieg in die materielle Welt den Bezug zum (transzendenten) ‚Einen' nie vollkommen verloren hat. Bei dem Neuplatoniker Proklos ist das Vertrauen in die Fähigkeit, die Rückkehr mit philosophischen Mitteln auf den Weg zu bringen, geschwunden. „In offensichtlicher Polemik gegen Plotin betont Proklos, daß sich die Seele des Menschen ganz vom intelligiblen Bereich gelöst habe und nichts von ihr ‚oben' bleibe (...) Hilfe ‚von oben' wird als notwendig empfunden." (203) Auf diese Weise werden Gebet, sakrale Handlungen und Magie in die philosophische Praxis integriert.

Auf andere Weise weitet Augustinus das Paradigma der Philosophie aus, – nicht so, daß er religiöse, rituelle Elemente in die (als Übung) verstandene Philosophie eingemeindet, sondern indem er das Christentum (die biblische Offenbarung) als die ‚wahre Philosophie' zu profilieren versucht. Daraus sei zu schließen, so Christoph Horn in seinem Beitrag über Augustinus, daß dieser seine Tätigkeit „als die eines Philosophen verstand" (171), auch dann, wenn er spezifisch christliche Themen behandelt. Geradezu zukunftsweisend sind die Erörterungen des Augustinus zur Willensfreiheit und zur politischen Philosophie. Wie Horn an anderer Stelle nachgewiesen hat, findet sich im Werk des Augustinus eine Reihe von Stellen, an denen ein „innovativer Willensbegriff" zum Vorschein kommt: „Unter Wille wird erstmals in der Philosophiegeschichte ein freies Entscheidungsvermögen verstanden." (178) Dies ist um so erstaunlicher, als Augustinus eine Spielart der teleologischen (Strebe-) Ethik vertritt, wonach menschliches Handeln sich auf der Basis einer einheitlichen, manchmal unbewußt bleibenden Handlungstendenz, dem Glücksstreben, vollzieht. Die Einführung der Willensfreiheit folgt der theologischen Nötigung, Gott von den Übeln in der Welt freizusprechen. Augustinus ist davon überzeugt, daß Menschen sich (infolge des Sündenfalls) konstant und verläßlich hinsichtlich der Strebeziele täuschen. Auf diese Weise realisieren sich die wahren Tugenden erst in der Endzeit. Dies hat Konsequenzen für die Auffassung vom idealen Staat. „Das verdeckte Ziel des menschlichen Strebens liegt (...) entweder im transzendenten, himmlischen Frieden der *civitas dei* oder

aber in einer Anhäufung untergeordneter Güter im Fall der *terrena civitas*." (186) Die eschatologische *civitas*-Konzeption führt zu einer Form der Staatskritik, die vertragstheoretische Staatsauffassungen der Neuzeit vorwegnimmt. Horn liest den berühmten Satz aus *De Civitate Dei* IV 4 („Bei fehlender Gerechtigkeit – was sind das Reiche anderes als große Räuberbanden?") nicht konditional (‚*dann*, aber auch nur dann, *wenn* Gerechtigkeit fehlt'), sondern kausal (‚*weil* Gerechtigkeit fehlt'): „Augustinus nimmt keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Staaten und Räuberbanden an." (188) Der Unterschied ist gradueller Natur. Staaten verkörpern, wie Hobbes es später sagen wird, die vorteilsorientierte vertragliche Einigung einer bestimmten Zahl von Personen.

Die Beiträge des vorliegenden Bdes erfüllen das selbstgesetzte Ziel eines Einführungswerks auf hohem Niveau, was nicht weiter verwundert, wenn man sich die Autorenliste vergegenwärtigt (namhafte Philosophen mit einschlägigen Forschungsbeiträgen zur Epoche). Auswahl und Gewichtung der behandelten Philosophen spiegelt die neuere Forschung und generell das wiedererwachte Interesse an der Epoche wider.

Frankfurt am Main Heinrich Watzka

Fundamentaltheologie

Pfüller, Wolfgang: **Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont.** Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive. – Münster: Lit-Verlag 2001. 224 S. (Theologie, 41), pb € 20,90 ISBN: 3–8258–5382–9

Die auf hohem wissenschaftlichen Niveau stehende Untersuchung kann nicht ohne Berücksichtigung der krisenhaften Situation ihres Vf.s gewürdigt werden, der eingangs Klage darüber führt, daß er aufgrund seiner prekären Außenseiterposition seine theologischen Hauptziele nicht weiter verfolgen könne. Insofern hat das Werk als eine vorläufige Bilanz zu gelten, die den Vf. um so schmerzlicher ankommt, als er sich im Grunde einer theologischen Zukunftsperspektive verpflichtet weiß.

Das Buch ist als Plädoyer für die pluralistische Religionstheorie gedacht, wirkt aber heute, angesichts ihres rapiden Profilverlusts, eher wie ein Nachruf auf sie. Da aber auch der Vf. den Eindruck einer leisen Distanzierung von ihr erweckt, erscheint seine Darstellung im Aspekt einer Retrospektive, die allerdings die Konturen der Theorie und ihrer wichtigsten Vertreter besonders deutlich hervortreten läßt. Im Zentrum des Ganzen steht, symptomatisch für die angesprochene Einschätzung, die Rolle Jesu im interreligiösen Disput und damit das Wagnis, die Theorie an ihm zu bemessen, aber auch das Risiko, ihn den Zwängen der Theorie zu unterwerfen.

Soviel angesichts der geschichtlichen Selbstdarstellung des Christentums dafür spricht, es mit anderen Religionen, insbesondere aber, wie es bei Pfüller geschieht, mit den abrahamitischen in Vergleich zu ziehen und ihren Absolutheitsanspruch an dem seinen zu messen, findet dieser Vergleich doch seine Grenze an der Unvergleichlichkeit Jesu. Dem Zwang seines Methodenansatzes zufolge hält P. die Göttlichkeit Jesu für „hochproblematisch". Indessen ist diese nur der dogmatische Ausdruck für die fundamentale Differenz, durch die sich Jesus von vergleichbaren Religionsstiftern unterscheidet. Im Unterschied zu ihnen hat er nicht nur eine Botschaft; wie sein Vollmachtsanspruch verdeutlicht, ist er vielmehr als Botschafter selbst die von ihm verkündete Lehre. Und im Unterschied zu ihnen bricht er mit ihrem ambivalenten Gottesbild, indem er in Wort, Werk und Passion den Gott der bedingungslosen Liebe zum Vorschein bringt. Zwar gehört er, wie im Sinn des Vf.s gegen jeden Antijudaismus geltend zu machen ist, voll und ganz in die Reihe der alttestamentlichen Propheten; doch führt er mit der Verkündigung des sogar die Undankbaren und Bösen mit seiner Güte umfangenden Gottes (Lk 6,35) zugleich die entscheidende Innovation herbei. Davon ist gerade auch der Tod Jesu bestimmt, der nur in der seine Sendung krönenden „Tat" bestehen kann, nicht aber, wie der Vf. mit Recht betont, in einer diese Tat funktionalisierenden Sühneleistung. Darum kann seine Auferstehung auch nicht aus der jüdischen Auferweckungshoffnung hergeleitet werden. Sie ist vielmehr das in der Menschheitsgeschichte nie Dagewesene und kommt, wie schon Schelling betonte, dem Einbruch einer „höheren" Geschichte in die empirische gleich. Das zu sehen, verbietet dem Vf. der ihm an dieser Stelle besonders hinderliche Methodenzwang.

Um so bemerkenswerter sind jedoch die abschließenden, v. a. aber auf Verständigung mit dem inzwischen durch den Irak-Krieg schwer traumatisierten Islam abzielenden Ausführungen. Danach zeichnen sich in diesem gespannten Verhältnis erste Diskussionsmöglichkeiten über den „Endgültigkeitsanspruch" der „koranischen Botschaft" ab, seitdem Vertreter des modernen Islam bereit sind, im Koran zwischen Zeitbedingtem und Ewiggültigem zu unterscheiden. In diesem Sinn wäre auch auf die für den Islam charakteristische Verschärfung der Einheit zur Einzigkeit Gottes hinzuweisen, weil die nach Art des anselmschen Arguments begriffene Einzigkeit eine Vergewisserung des Daseins Gottes impliziert und so den beispielhaften Zugriff des islamischen Glaubens auf seine Anhänger erklärt.

Demgegenüber liegt der Akzent des Christentums auf der Vermittlung durch den „einzigen Mittler" (2 Tim 2,5), die Jesus in einzigartiger Identität mit seiner Sendung und Botschaft erscheinen läßt. Hier fällt dann auch das Wort von der „grenzenlosen Liebe" Jesu, das den Rückschluß auf sein innovatorisches Gottesbild erlaubt. Damit setzt Pfüller insofern einen besonders wichtigen Schwerpunkt, als sich die abrahmitischen Religionen mit einer atheistischen Herausforderung von einer Größenordnung konfrontiert sehen, die, wenn überhaupt, nur mit Hilfe einer Bündelung aller verfügbaren Kräfte bestanden werden kann. In der Suche nach einer Theorie dieser nicht zuletzt auch aus politischen Gründen erforderlichen Vereinbarungen bestünde vermutlich die aktuelle Alternative zu der sich zusehends abflachenden Religionstheorie. Hierin dürfte dann wohl auch die Zukunftsaufgabe des Vf.s liegen, zu deren Wahrnehmung ihm gerade auch die eingangs erwähnte Krisensituation die Wege ebnen könnte.

München Eugen Biser

von Stosch, Klaus: **Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz.** Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein. – Regensburg: Pustet 2001. 392 S. (ratio fidei, 7), pb € 44,00 ISBN: 3–7917–1774–X

Die vorliegende Studie läßt sich als ambitioniertes Projekt der Wittgenstein-Interpretation verstehen, das die Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins in aktuelle fundamentaltheologische Begründungsdiskurse einspeist und andererseits – diese Leistung kann nicht deutlich genug unterstrichen werden – Wittgensteins Religionsphilosophie bzw. die Applikation der Wittgensteinschen Spätphilosophie auf Begründungsfragen vom Verdacht des Fideismus eindeutig freispricht. Gerade in dieser Hinsicht ist dem Vf. ein beachtliches Stück Pionierarbeit gelungen – v. a. angesichts der Tatsache, daß die Interpretationen zur Philosophie Wittgensteins inzwischen so vielgesichtig und vielgestaltig sind wie die Gegenwartsphilosophie selbst. Zu den ebenso klar herauszustellenden Leistungen der Studie zählt daher die Konturierung eines möglichst genauen, authentischen und ‚orthodoxen' Wittgensteinbildes, das davor schützt, Wittgensteins Philosophie vorschnell mit geläufigen Etiketten zu versehen.

Die Makrostruktur der Studie ist gekennzeichnet durch zwei Hauptteile (Teil B, 16–212; Teil C, 213–352), denen eine kurze Einführung (Teil A, 9–15) vorausgeht und ein ausführliches Siglen- und Literaturverzeichnis (Teil D, 353–386) folgt. Der erste Hauptteil behandelt die zentralen Begriffe der Spätphilosophie Wittgensteins: das Sprachspielkonzept (16–48), den Regelbegriff im Rahmen des Privatsprachenproblems (49–72), den Philosophiebegriff (73–89), die Gewißheitsthematik (90–136), die wahrheitstheoretische Zuordnung der Philosophie Wittgensteins (137–166), das Letztbegründungs- und Geltungsproblem (167–212). Der zweite Teil bietet eine sehr eigenständige Applikation der Spätphilosophie Wittgensteins auf fundamentaltheologische Kernprobleme. Ausgangspunkt ist Wittgensteins aus verstreuten Notizen zusammengetragene Religionsphilosophie (213–157). Von dort her wird das im ersten Teil Erarbeitete auf das Selbstverständnis von Theologie (258–298), die Fragen der Glaubensbegründung (299–319) und einen daraus entwickelten Ansatz im Kontext einer Theologie der Religionen (320–352) übertragen.

Der erste Hauptteil liefert nicht nur die entscheidenden theoretischen Vorklärungen und Weichenstellungen, sondern bietet auch einen sehr präzisen, auf gründlicher Kenntnis der Primärquellen und der in Überfülle vorhandenen Sekundärliteratur aufruhenden Einblick in zentrale Themen der Spätphilosophie Wittgensteins. Schon von vornherein zeigt sich der Vf. als überaus eigenständiger, die Deutungsvorschläge der Sekundärliteratur solide und pointiert abwägender Interpret der Wittgensteinschen Kerngedanken. Als Leitgedanke kristallisiert sich dabei an verschiedensten Stellen das Bild von Wittgenstein als einen ‚mikrologischen', d. h. auf das philosophische Einzelproblem fokussierten, auf großformatige Theorien und philosophische ‚Ismen' verzichtenden Denker heraus. Am klarsten untermauert der Vf. diesen Eindruck in der Frage, welchen wahrheitstheoretischen Positionen Wittgensteins Auffassung zuzuordnen sei (137–167): Der Vf. zeigt eindrücklich, welche Äußerungen Wittgensteins dazu beigetragen haben mögen, diesem einmal eine Kohärenz- oder Konsenstheorie, ein anderes Mal eine Redundanztheorie, wieder anders eine pragmatische Theorie oder schließlich die klassische Korrespondenzauffassung von Wahrheit zu unterstellen. Keine dieser Unterstellungen ist richtig, so der Vf., trifft aber je einen Aspekt im Denken Wittgensteins: Als mikrologischer, d. h. nicht an der Formulierung von Theorien interessierter Denker, zeigt sich Wittgenstein immer zuerst an der Verwendung eines in Rede und in Frage stehenden Ausdrucks (wie etwa des Ausdrucks „wahr") interessiert, um aus die-

ser Warte nach verschiedenen, einander berührenden oder divergierenden Verwendungskontexten zu fragen. Daraus resultiert – um bei diesem Beispiel zu bleiben – eine kontextsensible Betrachtung des Ausdrucks „wahr", die eingesehen hat, daß im Sinne einer Antwort auf die Frage nach der Wahrheit je nach Zusammenhang unterschiedliche Instanzen auftreten werden: einmal Konsens, in anderen Fällen Kohärenz oder pragmatische Gesichtspunkte oder schließlich der in bestimmten Zusammenhängen unproblematische Rekurs auf eine Übereinstimmung zwischen Satz und Sachverhalt (vgl. bes. 165). Analoges gilt für die Frage, ob Wittgensteins immer streng auf die Sprache bezogene philosophische Perspektive eine Vorwegnahme anti-realistischer Intuitionen oder die Verschärfung eines basalen Realismus sei: „Insofern ist [...] festzuhalten, daß man Wittgenstein weder als Realisten noch als Anti-Realisten auffassen sollte." (161) Wer nun meint, daß Wittgensteins Philosophie angesichts der Etikettierungsschwierigkeiten uneindeutig oder verschwommen sei, wird vom Vf. behutsam, aber deutlich mit einem philosophischen Denken vertraut gemacht, das philosophische Etiketten als Scheinlösungen zu entlarven weiß und deren Ideologielastigkeit kennt. Nicht die Monolinearität einer bestimmten Theorie ist das Ziel, sondern die Übersicht über zu oft vernachlässigte Differenzen liegt in Wittgensteins erklärtem methodischen Interesse. Der Vf. stellt Wittgenstein also als höchst differenzierten, an der Vielgesichtigkeit sprachlicher Vollzüge, Äußerungen und Handlungszusammenhänge interessierten Denker vor – ein Wittgenstein-Profil, das nicht nur kritisch gegen verschiedene Ansätze der Gegenwartsphilosophie gewendet wird, sondern auch gegen inzwischen standardisierte Interpretationsetiketten im Blick auf die Deutung der Schriften Wittgensteins. Wittgenstein „setzt gegen die Hybris jeder Weltabschlußdeutung und Totalerklärung [...] die Forderung nach einer Selbstbeschränkung auf eine rein deskpritive Methode bzw. Haltung, die er sowohl an die Philosophie als Tätigkeit als auch an den Philosophen bzw. die Philosophin als Person richtet" (79). So ist es nicht weiter überraschend, daß der Vf. in bezug auf die für Wittgenstein typischen Begriffe wie ‚Sprachspiel', ‚Bedeutung', ‚Lebensform' und ‚Regelfolgen' nach unideologischen, nicht mit sprachphilosophischen Theorie-Präjudizien belasteten Interpretationen sucht und seine Verschläge kritisch gegenüber der Sekundärliteratur zu behaupten weiß. Sehr klar stellt der Vf. die Verwobenheit von Sprache und Praxis, von Regelbefolgen (im Sinne des bedeutungskonstitutiven Gebrauchs sprachlicher Ausdrücke) und menschlicher Handlungsweise, die diese Regeln anschaulich macht, einlöst, realisiert und deren vielfache Applizierbarkeit illustriert, und die ‚Unhintergehbarkeit' des sprachlichen Tuns heraus: Die gemeinsame menschliche Handlungsweise „ist das einzige uns zur Verfügung stehende ‚Bezugssystem', um voneinander abweichende grundlegende Regelbefolgungen aufeinander zu beziehen und gegebenenfalls zu werten. Dieses Kriterium läßt sich aber nicht durch einen festen Merkmalskomplex beschreiben, und es kann auch nicht dazu dienen, eine transzendentale Reflexion in einem Übersprachspiel zu begründen. Überhaupt kann man nur sprachspiel*intern* etwas über die ‚gemeinsame menschliche Handlungsweise' sagen. Aber da zwischen den verschiedenen Sprachspielen [...] zerfaserte Ränder und offene Grenzen bestehen, kann ich immer nach Familienähnlichkeiten zwischen den in meinen grundlegenden Sprachspielen in Geltung stehenden Regeln und denen des Anderen suchen; ich habe also Vergleichsmöglichkeiten und Brückenköpfe, um eine ‚gemeinsame menschliche Handlungsweise' überall aufzufinden." (60) Diese Sicht auf die relative Unabgeschlossenheit von Sprachspielen – verstanden sowohl als Gestalten von Sprachhandlungen und als autonome Segmente von Sprache (beide Auffassungen decken sich mit dem, was Wittgenstein selbst unter ‚Sprachspiel' verstanden hatte [vgl. 19f]) – ist die Grundlage, auf der der Vf. die bohrenden Anfragen an Wittgenstein und die damit verbundenen Vorwürfe des (Sprachspiel-)Relativismus und eines Irrationalismus zu entkräften sucht und auf der er nach Möglichkeiten einer rationalen Strategie für eine Begründung der religiösen Sprache (jenseits einer Letztbegründungsforderung und diesseits des Fideismus) fahndet.

Den zentralen Block des ersten Teils – grundlegend für die fundamentaltheologischen Überlegungen des zweiten Teils – bildet die Analyse, Interpretation und Auswertung von Wittgensteins Überlegungen, die unter dem Titel *Über Gewißheit* ediert wurden (90–212). Denn genau in diesem Rahmen wird darüber entschieden, ob Wittgensteins Philosophie einem Fideismus zuarbeitet oder nicht. Ausgangspunkt ist dabei Wittgensteins in *Über Gewißheit* formulierte Einsicht, daß von Wissen und Erkenntnis (aber auch von Zweifel und Begründung) immer nur in Relation zu einem Weltbild gesprochen werden kann (vgl. 107f). Das in der Grammatik, d.h. den Regeln des Sprechens und des Sprachspiels kondensierte Weltbild hat einen fundamentalen Status, ohne selbst als absolut gelten zu können (daraus resultiert im übrigen auch der Hinweis auf den Kontingenzbegriff im Titel der Studie). Diese Einsicht hat in theologischer Hinsicht erhebliche Konsequenzen: „Auch der Glaube an Gott und einzelne mit ihm verbundene Glaubenssätze scheinen aus Wittgensteins Sicht also zum Weltbild zu gehören und somit grammatischen Charakter zu haben" (111). Weltbilder sind praxeologisch, d.h. in gebrauchendem Herangezogenwerden in einer menschlichen Handlungsweise verankert. Sind sie jeder Begründung entzogen? Der in langen Jahren gewachsene, von Wittgenstein inspirierte Ansatz des walisischen Religionsphilosophen D.Z. Phillips, mit dessen Wittgenstein-Rezeption sich der Vf. an anderer Stelle kritisch auseinandersetzt (vgl. 230–236), hat den Eindruck hinterlassen, daß das religiöse Weltbild aus Wittgensteinscher Sicht weder begründungsbedürftig noch begründungsfähig sei. Der Vf. sucht dagegen eine andere, differenziertere Sicht zu etablieren, die zunächst generell nach der Begründungsmöglichkeit von Weltbildern fragt. Anzumerken ist schon an dieser Stelle, daß der Vf. einen relativ weiten Begründungsbegriff verwendet – eine Weite, die man deshalb kritisieren möchte, weil sie Konnotationen enthält, die sich nicht ohne weiteres mit einem fundamentaltheologisch etablierten Begründungsbegriff verbinden lassen. Doch auch hier erweist sich der Vf. als orthodoxer Wittgensteinianer, weil im Gang der Überlegungen zumindest implizit deutlich wird, daß der Begründungsbegriff selbst verschieden nuanciert, in seiner Bedeutung und seiner Grammatik sprachspielrelativ ist und daß er sich nur in Rücksicht auf die Familienähnlichkeiten von Begründungsspielen beschreiben, aber nicht exakt definieren läßt. Als durch die Familienähnlichkeiten laufender roter Faden kann am ehesten der Begriff der ‚rationalen Verantwortung' herangezogen werden, der sich sowohl auf Gehalte innerhalb eines Weltbildes als auch auf ein Weltbild als ganzes beziehen ließe. Zu den interpretatorischen Glanzstücken, die der Vf. mit seiner Studie vorlegt, gehört die – immer auf dem Boden der Philosophie Wittgensteins bleibende – ‚bifokale' Analyse von Begründungsstrategien: von innerhalb und (sozusagen) von außerhalb eines Weltbildes. Gegenüber allen fideistischen Vorwürfen an Wittgenstein will der Vf. zeigen, „daß Wittgensteins Position sehr wohl die Möglichkeit weltbildübergreifenden Verstehens, Urteilens und Wertens zuläßt" (125).

Zwei verschiedene Begründungsformen sind – so der Vf. in einer systematisierenden Analyse der bisweilen weiter verstreuten Bemerkungen Wittgensteins – zunächst auseinanderzuhalten: eine weltbildinterne Begründung mit entsprechenden Strategien auf der einen, eine weltbildexterne Begründung mit ebenfalls zugehörigen Strategien auf der anderen Seite. Zu den Strategien der ersten Form können gehören (vgl. 130–133): a) ein induktives Begründungsverfahren, das empirische Belege für einen in Frage stehenden Satz bzw. Sachverhalt beizubringen versucht, b) ein axiomatisch-deduktives Begründungsverfahren, das eine strittige Sprachregel aus anderen (vom Weltbild getragenen) Sprachregeln (= grammatischen Sätzen) ableitet, c) ein kohärentes Begründungsverfahren, das eine strittige Sprachregulierung mit anderen Sprachregeln abgleicht, d) ein rekursives Begründungsverfahren, das die Geltung einer strittigen Sprachregel anhand der pragmatischen Konsistenz des Handelns und anhand der durch eben diese Handlungsweise als gültig vorausgesetzten Regulierung des Sprechens und Handelns aufzeigt, e) eine werbende Begründungsweise, die auf die Anerkennung einer bestimmten Sichtweise oder auf die Einsicht in bislang verschüttete Selbstverständlichkeiten abzielt, f) ein korrelativer und sprachspielpraxeologischer Begründungsweg, der im Widerstreit von grammatischen Sätzen nach einer gemeinsamen Sprachhandlungsbasis für die Disputanten sucht. In Hinsicht auf weltbildexterne Begründungsverfahren, die allesamt aus der Perspektive Wittgensteins nicht von einem völlig neutralen oder epistemisch überlegenen Standpunkt aus formuliert werden können, hält der Vf. folgende Strategien fest: a) die Suche nach einem neutralen bzw. gemeinsamen Weltbild, das alle Diskussionsteilnehmer teilen, b) der Versuch, weltbildexterne Begründungsverfahren in weltbildinterne zu verwandeln, indem das Eigene im fremden Weltbild oder aber c) das Fremde im eigenen Weltbild artikuliert wird, wobei als Kriterium des Verständnisses des Anderen eben der / das Andere selbst zu gelten hat (vgl. 133–136). Voraussetzung der genannten zweiten Linie von Begründungsstrategien ist – eine Voraussetzung übrigens, die nicht von jeder gängigen Wittgenstein-Interpretation geteilt werden wird –, daß erstens Weltbilder nicht hermetisch gegeneinander abgeriegelt sind und daß zweitens Weltbilder ihrerseits im Fluß sind (eine Betrachtungsweise, die den Weltbildbegriff auch einer soziologischen oder kulturtheoretischen Analyse zugänglich machen würde).

Diese differenzierte Analyse von Begründungsstrategien, die mit Wittgensteins Überlegungen in *Über Gewißheit* kompatibel sind, hat unmittelbar Auswirkungen auf das Verständnis von Wahrheit und auf die Einschätzung der Ansprüche von Letztbegründungsstrategien. Der Vf. unterscheidet konsequent einen weltbildinternen Wahrheitsbegriff (= Wahrheit_i) vom Begriff der Geltung eines Weltbildsatzes (= Wahrheit_w) – eine Geltung, die die Ermöglichungsbedingung für die Wahrheitswertzuweisung im Sinne von Wahrheit_i ist. „Während Wahrheit_i sich in Sprachspielen bestimmen und sagen läßt, zeigt sich Wahrheit_w im Tun" (140). Die Frage nach der Begründung unseres Weltbildes als solchem kommt immer nur in der Konfrontation mit dem Fremden auf, aber auch da in ‚mikrologischer Weise': Es sind immer bestimmte Konstituenten eines Weltbildes, die in der Konfrontation mit dem Fremden in Frage gestellt sind, nicht ein Weltbild als ganzes, da wir dies in unserem Sprechen nicht wirklich als ganzes gebrauchend heranziehen: „die Wahrheit des eigenen Weltbild-Glaubens läßt sich nur dank der Konfrontation mit dem Anderen sagen, weil nur durch die so ermöglichte Bewußtwerdung und ggf. Bezweifelbarkeit von Elementen des eigenen Weltbildes die Behauptung von deren Wahrheit_w oder Wahrheit_i begründet werden kann. Allerdings handelt es sich dabei immer um die Begründung konkreter Elemente des Weltbild-Glaubens; eine vollständige Begründung des Weltbildes ist von vornherein ein sinnloses Unterfangen, da sich die Vollständigkeit angesichts der Unbewußtheit vieler Elemente des Weltbildes selbst bei noch so gewissenhafter Selbstprüfung und Diskursbereitschaft nicht kriterial ausweisen ließe" (143). Der Vf. wendet sich pointiert kritisch gegen jede transzendentalphilosophische Deutung der Philosophie Wittgensteins und auf der Grundlage seines orthodoxen Wittgensteinianismus gegen alle philosophisch-theologischen Letztbegründungsprogramme.

Ob die Kritik an einer transzendentalphilosophischen Auslegung von Wittgensteins Sprachphilosophie und Erkenntnistheorie (vgl. 169–175) überzeugt, hängt schlicht davon ab, was man unter Transzendentalphilosophie versteht. Vielleicht verbirgt sich dahinter lediglich ein Streit um Etiketten, zumal der Vf. eine große Parallelität zwischen Wittgenstein und Kant einräumt: „Die wichtigste Gemeinsamkeit zwischen Wittgenstein und Kant wird man vielleicht darin sehen dürfen, daß beide Denker um eine Absteckung der Grenzen

unserer Erkenntnis bzw. des sinnvoll Sagbaren bemüht waren. Dabei suchten beide in Frontstellung sowohl zum Empirismus als auch zum Rationalismus die Unsinnigkeit der gängigen traditionellen metaphysischen Konzepte aufzudecken, so daß man bei allen Unterschieden auf strategischer Ebene von einer gemeinsamen Stoßrichtung sprechen kann" (171). Warum darf das Konzept einer Philosophie, das sich methodisch um ein Abstecken von Grenzen müht, nicht als Transzendentalphilosophie bezeichnet werden? Der Vf. verweist auf ein Verständnis von Transzendentalphilosophie, das mit der Eruierung der Möglichkeiten von Erkenntnis a priori gleichzusetzen sei. Mit der „Betonung der Bedeutung der Annahme synthetischer Urteile a priori kann Wittgenstein nicht mitgehen" (173), schreibt der Vf. im Sinne einer Ablehnung aller transzendentalphilosophischen Deutungen. „Auch wenn es immer wieder Versuche gegeben hat, die grammatischen Sätze Wittgensteins als synthetische Urteile a priori aufzufassen (...), dürfte (...) kaum zu leugnen sein, daß ihnen von Wittgenstein keine apriorische Geltung oder transzendentale Notwendigkeit zugesprochen wird" (173). Das mag so sein, aber der Vf. übersieht an dieser Stelle (im Rahmen der Weltbild-Konstitutionsanalyse räumt er es allerdings ein) jedoch, daß grammatische Sätze in der Sicht Wittgensteins als Quasi-Apriori unseres sinnvollen Kommunizierens und Räsonierens fungieren und daß sie für uns, sofern sie die Gußform für sachhaltige Sätze und darüber hinaus die Beurteilungsgrundlage für die Sachhaltigkeit von Sätzen bzw. die sinnvolle Verwendung sachhaltiger Sätze sind, einen quasi-transzendentalen Status innehaben. Auch in Hinsicht auf die Ablehnung von Letztbegründungsstrategien ergeben sich Fragen an den Entwurf des Vf.s: In einer ausholenden, Wittgenstein mit Derrida und Foucault zusammenspannenden Erörterung wendet sich der Vf. gegen jede Form Cartesianischer Wissens- und Rationalitätsfundierung (vgl. 181–190), um zu zeigen, daß die vermeintliche Sicherheit des Ego-cogito ein Produkt unserer Grammatik ist, die keinen absoluten Ausgangspunkt garantieren kann, weil eine andere Grammatik (die Perspektive des Wahnsinns in der Sicht Foucaults) zumindest denkbar sei. Analoges vermerkt der Vf. – dezidiert gegen die subjektstheoretischen Analysen K. Müllers gewendet – in Hinsicht auf den Gebrauch des Ausdrucks „ich" (vgl. 196–201). Ein Zwischenfazit lautet daher: „Während die klassische Transzendentalphilosophie das Scheitern von Erklärungsversuchen zum Anlaß zu immer neuen Erklärungsversuchen nimmt und diese auf einen archimedischen Punkt zurückzuführen sucht, gibt sich Wittgenstein (...) mit letzten Erklärungen in begrenzten Zusammenhängen zufrieden, ohne nach einer Letztbegründung Ausschau zu halten. Er bricht das Erklärungsunternehmen deshalb an bestimmten, sprachspielintern begründbaren Punkten ab, um der Ehrfurcht vor dem Staunen vor dem ursprünglichen Sich-Zeigen menschlicher Lebensformen Platz zu machen" (200). Vor diesem Hintergrund überrascht auch die Kritik am Konzept einer Unhintergehbarkeit der Sprache oder der Kommunikationsgemeinschaft nicht, die der Vf. in einer expliziten Auseinandersetzung mit K.-O. Apel konturiert (vgl. 202–212): „Selbst wenn es der Transzendentalpragmatik gelänge, die von ihr behaupteten Argumentationspräsuppositionen auf strikt reflexe Weise immer neu aufzuweisen und es deshalb plausibel erscheinen würde, diese in einer falliblen Theorie als letzte Begründungen jedes argumentativen Anspruchs aufzuzeigen, wäre damit also immer noch nicht gezeigt, wieso sich alle Geltungsansprüche diskursiv und argumentativ erhellen lassen sollten. Aus einer wittgensteinschen Perspektive ist es aber auch gar nicht notwendig, nur solche Begründungen als zureichend zu akzeptieren, die unhintergehbar in allem Argumentieren und jedem Geltungsanspruch präsupponiert werden. Wittgenstein würde vielmehr die Voraussetzung bestreiten, von der die Auseinandersetzung von Transzendentalpragmatik und pankritischem Rationalismus ihren Ausgang genommen hat: nämlich daß etwas nur dann zureichend begründet genannt zu werden verdient, wenn es auf eine als unhintergehbar ausgewiesene Grundlage zurückgeführt wird" (210). Dieses Fazit trifft sicherlich den rationalismus- und evidentialismukritischen Punkt in Wittgensteins Philosophie, spielt aber das Problem konkurrierender Geltungsansprüche und das Problem der Letztverantwortung für eine Weltanschauung oder ein Weltbild und damit das Ringen um diskursiv ausweisbare Kriterien herunter. Das ist um so erstaunlicher, als der Vf. durch seine Wittgenstein-Interpretation in die Philosophie Wittgensteins nichts anderes als Letztbegründungsmotive integriert: Was ist die Rede von einer ‚Darstellung des Eigenen im Fremden und einer Darstellung des Fremden im Eigenen' anderes als eine Maxime, die uns im Umgang mit unserem Weltbild davor schützen soll, uns von anderen Weltbildern abzuschotten oder imperialistisch mit anderen Weltbildern umzugehen? Schließlich verbirgt sich hinter dieser Maxime auch ein Kriterium dafür, mit welchem Fremden wir überhaupt in eine ‚integrierende Konfrontation' treten können bzw. sollen – nämlich mit dem, der die genannte Maxime seinerseits beherzigt (denn nur mit diesem können wir das in concreto auch sinnvollerweise tun). Auch die mit Blick auf christologische Kernaussagen angestrengten Überlegungen zur unbedingten Anerkennung des Anderen unter dem Vorzeichen der jeweils bedingten menschlichen Wirklichkeit (vgl. 269–274) – Überlegungen, die mit der obengenannten Maxime verzahnt werden – rufen erstphilosophische Konnotationen wach. Darüber hinaus stützt der Vf. seine Interpretation der Weltbildbegründungsstrategien durch zwei versteckte Kriterien, die sich so bei Wittgenstein nicht finden: Gegen die Möglichkeit, ein im Sinne Wittgensteins in sich stehendes, aber bei externer Betrachtung ideologisch erscheinendes Weltbild (etwa wie das des Nationalsozialismus) als gültig, begründungsunbedürftig und kritikentzogen zu betrachten, bringt der Vf. die Maßstäblichkeit von Freiheit und von menschlicher Identität ins Spiel (vgl. 118f). Woher aber nimmt der Vf. die Geltung dieser Begriffe im Sinne einer Maßstäblichkeit, die uns vor Ideologien schützt, wenn nicht aus einer erstphilosophischen Relecture Wittgensteins? Solche Relecture trifft Wittgenstein nur dann, wenn eingeräumt wird, daß sich in Wittgensteins Suche nach dem humanen Antlitz der Vernunft eine Maßstäblichkeit findet, die über formale Anstrengungen hinaus zumindest implizit eine Materialgrundlage für ein Ethos des Sagens und ein Ethos der Weltsicht enthält, auf die auch in Begründungsfragen rekurriert werden kann. Die Tatsache, daß *ich* sprachlichen Regeln, die in einem Weltbild zusammengeführt sind, Folge leisten kann, setzt voraus, daß *ich* frei bin und daß ich ein Subjekt bin, das als epistemisch und semiotisch begabtes Ich in der Lage ist, die Ansprüche des Kommunizierens als Ansprüche zu verstehen, sich ihnen zu stellen, in das Sprachspiel einzusteigen – oder eben all das nicht zu tun. Damit zeigt sich aber auch, daß subjektphilosophische Überlegungen nicht allein Sache einer im Kern kontingenten Grammatik sind. Das Ich bleibt – als Spielführer, Mitspieler, Schiedsrichter und ‚scorekeeper' im Sprachspiel (um einen Ausdruck von D. Lewis zu gebrauchen) – eine schlecht zu übergehende Instanz, da es sich als Spieler zu den Regeln des Spiels in ein Verhältnis setzen muß und darauf reflektieren kann.

Der zweite große Teil der Studie (Teil B) fährt die (fundamental)theologische Ernte in die Scheuer: Zunächst skizziert der Vf. Grundideen der Religionsphilosophie Wittgensteins, die an anderer Stelle in die Werk-Biographie Wittgensteins eingebettet werden (vgl. 250–260). Der Vf. hebt v.a. die praktische (lebenspraktische, praxeologisch zu reflektierende) Einschätzung des Religiösen bei Wittgenstein hervor (vgl. 222–230), um einer kognitivistischen Verengung von Religion einerseits und einem bloß theoriefixierten Theologietreiben die Grenzen aufzuzeigen: „Die Betonung der Notwendigkeit sprachspielpraxeologischer Verankerung religiöser Sätze geht bei Wittgenstein (...) Hand in Hand mit der Herausstellung von deren regulativem Charakter. Eben dies ist ja auch der Grund dafür, warum sich ihre Bedeutung wie bei allen Regeln nicht ohne Praxisbezug bestimmen läßt" (226). Auf diese Weise bereitet der Vf. durch die Anleitung Wittgensteins den Boden für ein Verständnis von Theologie, das seine kerygmatischen und ethisch-praktischen Potentiale in seinen Begriff von Theologie zu reintegrieren vermag. Diese praktische Dimension des Religiösen wird in einem eigenen Zwischenschritt gegen Phillips' Sprachspiel-Immanentismus und gegen Lindbecks exklusivistisch anmutende Regeltheorie abgegrenzt (vgl. 230–241). Ein Vergleich mit dem Anselmianischen Gottesbegriff (vgl. 242–249) rundet den Zwischenschritt ab, um die Pointe eines praxeologischen Ansatzes zu verdeutlichen. Der Vf. sieht in Anselms Ansatzpunkt (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*) den Versuch, einen kontext- und sprachspielunabhängigen Gottesbegriff zu formulieren (vgl. 242f). Gestützt auf die von J. Vuillemin formulierte Behauptung der Inkonsistenz dieses Gottesbegriffs weist der Vf. den Anselmianischen Einsatzpunkt zurück, um für eine Wittgensteinianische Sicht Platz zu schaffen.

Freilich stellt sich hier die Frage, ob man nicht eine andersgelagerte Deutung Anselms hätte formulieren können: Kann Anselm nicht auch dahingehend verstanden werden, daß er eine der basalsten Sprachregeln des christlichen Theismus (eine Regel, die die Bedeutung des Ausdrucks „Gott" als Vollkommenheit und Allvorzüglichkeit rekonstruiert[1]) *so* zum Ausdruck bringt, daß *dadurch* Aspekte eines Gottesbegriffes zutage treten, die diesen vor binnenlogischen Selbstabriegelungstendenzen schützen und einen Brückenkopf errichten, der den Übergang vom christlich-theistischen Weltbild in ein anderes theistisches Weltbild (also einen Brückenkopf für die ‚Darstellung des Fremden im Eigenen' – etwa in Hinsicht auf den nicht automatisch mit dem christlichen Gott identifizierbaren ‚Gott der Philosophen') gestattet? Und läßt sich die vermeintliche Inkonsistenz in Anselms Gottesbegriff nicht doch als ‚Bifokalität' einer Sprachregulierung verstehen, die zeigt, daß der Gottesbegriff von innen her Übergänge vom weltbildinternen zum weltbildexternen Standpunkt erzwingt, was mit Anselms Satz, daß Gott *größer sei, als daß er bloß gedacht* (bloß in einem bestimmten Weltbild festgehalten) *werden könne*, ausgedrückt ist?

Diese Anfragen sind angesichts der Leistung der vorliegenden Studie sicherlich nur Quisquilien. Denn von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist die Kontur des Theologiebegriffes ausgehend von der gegenüber Anselm ins Feld geführten sprachspielpraxeologischen Hermeneutik religiöser Sprache: Theologie läßt sich als *Grammatik* verstehen. Ihr kommt „eine wichtige hermeneutische Aufgabe zu. Sie kann nämlich durch die Erstellung übersichtlicher Darstellungen und das (Er)Finden von Zwischengliedern und Vergleichsobjekten versuchen, das jeweils Fremde als verstehbar zu rekonstruieren" (264). Der Vf. wehrt sich aber nachdrücklich dagegen, alle religiösen Sätze als grammatische Sätze bzw. als axiomatisch-deduktiven Ausfluß grammatischer Sätze zu interpretieren. Ein solches Verständnis würde eine externe Kritik an der religiösen Sprache verunmöglichen (vgl. 269). Dem hält der Vf. entgegen: „Eine solche Vorgehensweise ist jedoch offenkundig verfehlt, da Glaubenssätze ebenso wie ethische Sätze keineswegs alternativlos dastehen und gerade die religiösen Lebensformen an Verschiedenartigkeit kaum zu überbieten sind. (...) Zudem wird man Wittgenstein wohl auch kaum die Einsicht in die Tatsache absprechen können, daß die Züge von Unerschütterlichkeit religiösen Glaubens gerade nicht bedeuten, daß wir zu keinen sinnvollen Zweifeln an ihm fähig wären. Eine solche Unbezweifelbarkeit müßte ihm aber zukommen, wenn wir seine grundlegenden Gewißheiten einfachhin mit grammatischen Sätzen (...) gleichsetzen wollen" (269f). Auch die faktische Verwendung des Ausdrucks Gott spricht gegen eine rein ‚grammatische' Deutung religiöser Sprache: „Denn der mit der Rede von ‚Gott' ‚notwendig' einhergehende universale Anspruch kann bei Menschen weder ein unbezweifelbares sprachspielpraxeologisches Fundament noch eine unhintergehbare intersubjektive Geltung haben. An-

[1] Vgl. hierzu Scherb, Jürgen L.: Anselms philosophische Theologie. Programm – Durchführung – Grundlagen. Stuttgart u.a. 2000 (= MPhS NF 15).

dernfalls müßten sich Glaubensaussagen wegen ihres allumfassenden Regelungsanspruchs in allen unseren Handlungen und Gepflogenheiten ausdrükken. Denn unser Glaube wäre erst dann im regulativen Sinne unerschütterlich gewiß, wenn all unsere Handlungsweisen und Gepflogenheiten so von ihm geprägt sind (...), daß angesichts einer solchen Praxis jeder praktisch relevante Zweifel an ihrer Geltung sinnlos wird" (271). Was der Vf. hier andeutet, ist nicht vollkommen klar. Denn warum sollte man nicht von einem theistischen Weltbild sprechen, das sich in einer Grammatik zum Ausdruck bringt, die ihrerseits die Formulierung sachhaltiger Sätze, die nach Wahrheit$_i$ befragt werden können, erlaubt? Warum sollte es nicht theistische Sätze, also Verwendungsweisen des Wortes „Gott" geben, die sinnvollerweise nur als grammatische Sätze richtig verstanden werden können? Warum ist Bezweifelbarkeit ein Indiz für Sachhaltigkeit – wo doch jedes Weltbild aus weltbildexterner Sicht kontingent und damit epistemologisch nicht absolut abgesichert ist und wo doch jedes sprechende Subjekt immer einen Schritt aus seinem Weltbild hinaus tun kann? Vielleicht läßt sich das, worauf der Vf. hier anspielt am ehesten so sagen: Sätze der religiösen Sprache können (je nach Verwendungszusammenhang) als grammatische oder als sachhaltige Sätze fungieren. Theologie als Grammatik muß sich daher auf die möglichen Verwendungskontexte konzentrieren und die den Gebrauchsmöglichkeiten für religiöse Sätze entsprechenden hermeneutischen Methoden entwickeln. Der Theologie als Grammatik gegenüber steht das Modell einer sogenannten konfessorischen Theologie: „Während *Theologie als Grammatik* also immer versucht, rein deskriptiv zu bleiben und keine Konsequenzen zu ziehen, denen ein religiöser Mensch (...) nicht beipflichten würde, vertritt *konfessorische Theologie* mit möglichst allgemein nachvollziehbaren Argumenten einen bestimmten Standpunkt und bewertet so die verschiedenen (...) theologischen Optionen" (277). Allerdings ist die Abgrenzung zwischen beiden Theologiebegriffen nicht ganz eindeutig; am ehesten läßt sie sich um die Aspekte ‚deskriptiv' – ‚argumentativ' gruppieren und damit um die Unterscheidung von ‚hermeneutisch' und ‚begründungslogisch' bzw. ‚geltungstheoretisch'. Kann man jedoch beide Aspekte begrifflich so voneinander trennen, wie der Vf. dies versucht? Zumindest sind sie nicht entlang der Perspektivenunterscheidung ‚weltbildintern' – ‚weltbildextern' zu differenzieren. Beide Perspektiven spielen offensichtlich in beiden Theologiebegriffen eine Rolle. An der Rede von konfessorischer Theologie scheint dem Vf. offensichtlich aber deshalb gelegen zu sein, weil sich mit ihr die Begründungspflicht fundamentaler Theologie verbindet und weil sich hier noch einmal eigens der Fideismusvorwurf an Wittgenstein zurückweisen läßt.

Im Rahmen der Frage nach der argumentativen Kraft eines Rekurses auf Offenbarung (278–288) entwickelt der Vf. ein Verständnis von Offenbarung in den begrifflichen Möglichkeiten von Wittgensteins Philosophie: Offenbarung wird dabei kritisch abgegrenzt zu J. Hicks Deutung der religiösen Erfahrung als Aspekte-Sehen (= Sehen eines Aspektes, der nicht automatisch ins Auge springen muß) – nicht ohne diesen Hinweis auf das Aspekte-Sehen aufzugreifen, was für den Vf. bedeutet, „daß es sehr wohl möglich ist, bei ihnen [sc. religiösen Offenbarungen; TS] von Aspektwahrnehmungen zu sprechen, ohne deswegen in einen haltlosen Relativismus zu verfallen. Wichtig ist nur, daß durch sie andere berechtigte Aspektwahrnehmungen nicht ausgeschlossen werden, sondern in eine reichere Perspektive eingefügt werden. Nach einem Aspektwechsel nehme ich etwas zwar unter dem neuen Aspekt wahr (...) Aber ich kann diese verschiedenen Wahrnehmungsmöglichkeiten doch rekonstruieren und so in ein Gesamtkonzept integrieren" (281f). Der Vf. ergänzt das Konzept des Aspektesehens um den Gedanken, daß Offenbarung als Etablierung einer neuen Grammatik verstanden werden kann (vgl. 283–285): Das Sehen eines neuen Aspektes bricht die alte Grammatik auf und leitet über zur Inkraftsetzung einer neuen Grammatik, in der das neu Gesehene in die Konstitution eines Weltbildes einfließt. Von da her ergibt sich aber ein Offenbarungsbegriff, der sich nicht nur kritisch gegen andere Offenbarungsbegriffe (Ephiphanie, Theophanie, Instruktion oder Verbalinspiration) wenden läßt, sondern sogar – der Vf. würde das vielleicht bestreiten – erstphilosophische Züge hat: Wenn Offenbarung zur Etablierung einer neuen Grammatik führt und wenn die Etablierung einer neuen Grammatik praxeologisch als Konturierung einer neuen Lebensform zu verstehen ist, dann muß Offenbarung inkarnatorisch gedacht werden (vgl. 287).

Aus dieser Feststellung läßt sich mehr Kapital schlagen, als der Vf. es faktisch tut. Denn damit ist nicht nur ein dem Menschen adäquater Offenbarungsbegriff ausgedrückt, sondern es sind implizite Kriterien für die Feststellung des Ergangenseins von Offenbarung genannt: Dort, wo sich die Etablierung einer neuen Lebensform ereignet, die sich in der Selbstdeutung als interaktives Geschehen zwischen Gott und Mensch in einer Weise versteht, die Gott als in der menschlichen Lebensform Teilnehmenden begreift, und wo dieses neue Weltbild seine Verfassung *sub specie hominis* so in Rechnung stellt, daß es selbst Platz schafft für die Anerkennung von Anderen und Anderem (in Gestalt der christlichen ‚caritas' und Demut), da kann und darf man sinnvollerweise von Offenbarung sprechen. Ist das nicht schon ein sehr anspruchsvolles, aus rein philosophischen Reflexionen auf die (in Sprache kondensierte) *conditio humana* geronnenes Kriterium, das man nicht anders als erstphilosophisch nennen kann? Bezeichnend ist immerhin, daß der Vf. ein Offenbarungsverständnis etabliert, das die Anerkennung des Anderen konstitutiv mit einschließt, *weil* es inkarnatorisch ist. In den Überlegungen zur ‚christologischen' Grundlegung des jüdisch-christlichen Dialoges wird das in einer Weise konkretisiert, die es nicht mehr erlaubt zu leugnen, daß mit einem inkarnatorischen Offenbarungsbegriff nur um den Preis von Ideologie, Gewalt und Selbstabriegelung überspringbare Geltungskriterien für jegliche Offenbarung mitgegeben sind. Das wird deutlich, wo der Vf. folgendes schreibt: „Wenn christliche Theologie ihren Offenbarungsanspruch mit der ‚Fleischwerdung' des Wortes begründet und sich auf eine gemeinsame menschliche Handlungsweise als Verstehensgrund für die Beziehung auf Gott hin beruft, so setzt sie also einen Anspruch, der von vorneherein auf grammatischer Ebene angesiedelt werden muß, da nur auf dieser der Anspruch auf Gottmenschheit Jesu Christi verständlich werden kann. Denn nur wenn Gott handelnd als Mensch meine Grammatik so zu verändern ermöglicht, daß ich mich in der Beziehung zu ihm geborgen glauben darf, kann ich anfangen, an eine fleischwerdende Zuwendung Gottes zur Welt zu glauben. Insofern dieser Glaube aber auf regulativer Ebene verankert ist, kann ich ihn nur so glauben, daß ich auch die Möglichkeit anderer Ausdrucksformen dieser grammatischen Ebene zulasse" (293f).

In die Zulassung von Andersheit *als* Andersheit spielt aber noch ein anderer Aspekt hinein, der einige Interpretationskontroversen nach sich ziehen wird: Der Vf. verortet die dem Konzept von Offenbarung zugrundeliegenden Glaubenssätze auf regulativer Ebene. „Diese Verortung hat jedoch zur Folge, daß die Bedeutung dieser Sätze erhandelt werden muß. Angesichts der Bedingtheit der Erhandlungsmöglichkeiten muß dabei immer die Möglichkeit offen bleiben, daß unterschiedliche Auslegungen dieser Erhandlungsweisen zugleich berechtigt sein können" (292). Wirbt der Vf. hier für eine neue Version pluralistischer Religionstheorie? Diese Frage ist klar zu verneinen, weil sich an anderer Stelle zeigt, daß der Vf. den gängigen religionstheologischen Paradigmen eine Absage erteilt (vgl. bes. 349f.). Trotzdem erweckt die zitierte Passage den Anschein, als wolle der Vf. aus einem regeltheoretisch gewendeten *‚ignoramus et ignorabimus'* Kapital schlagen für eine Legitimität von religiöser Vielfalt. Etwas klarer wird der Ansatzpunkt jedoch durch die spezifische Betrachtung des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum – ein Thema, das der Vf. vermutlich nicht um der Philosophie Wittgensteins willen, sondern der spezifischen Bonner Forschungsschwerpunkte wegen in seine Studie aufnimmt: „Die Besonderheit des jüdischen Glaubens besteht (...) darin, daß er sich insofern explizit auf regulativer Ebene ansiedelt, als er den Kern seines Glauben[s] als Tora und damit als Weisung versteht. Ebenso wie nach der (...) christlich-offenbarungstheologischen Konzeption die Kernsätze des Glaubens (in der Nachfolge Jesu) erhandelt werden müssen, ist es also in jüdischer Perspektive erforderlich, sich im Tun der Tora der Bedeutung des eigenen Glaubens zu vergewissern. Dabei ist es prinzipiell möglich, die jeweils andere Praxis als Erhandlung der eigenen Tiefengrammatik zu verstehen" (292). Nun ist das Fernziel in der Argumentation, die der Vf. vorlegt, durchaus einsichtig: Es geht darum, einen wie auch immer gearteten Rekurs auf Offenbarung nicht aus der Kontingenz herauszunehmen, die jedem menschlichen Weltbild qua Weltbild und jedem Glaubensakt als Glaubensakt anhaftet.

Weniger einsichtig ist die Differenz, die der Vf. zwischen einer Regel einerseits und dem Erhandeln von Bedeutung andererseits markiert. Was könnte damit gemeint sein? Anhand des eben genannten Beispiels wird man zunächst davon auszugehen haben, daß wer von der Erhandlung der ‚eigenen' Tiefengrammatik in der Handlungsweise und Lebensform der Anderen ausgeht, gleichzeitig von einer Übereinstimmung der Tiefengrammatik auszugehen hat. Dann wäre die vom Vf. markierte Differenz vergleichbar dem Unterschied zwischen einem Universale und seiner mehrfachen Instantiierbarkeit in einem konkreten Gebilde – so wie ein und dieselbe Proposition in verschieden lautenden oder syntaktisch jeweils andersartig strukturierten Sätzen artikuliert werden kann. Damit diese Differenz im Dialog zwischen Judentum und Christentum gewinnbringend veranschlagt werden kann, müßten die als Universale verstandenen grammatischen Sätze, die so lange abstrakte Gebilde bleiben, als sie nicht im konkreten Sprachvollzug exerziert werden, auch eine Struktur aufweisen, welche einen eher generellen Charakter hat (vergleichbar der Struktur von Bedeutungspostulaten oder Allsätzen). Würden grammatische Sätze (denen wesentlich die Aufgabe der Darstellung von Sprachregeln eigen ist) eine spezifische Referenz enthalten – etwa den Bezug auf eine historische Person oder ein historisches Ereignis, das grammatikbildend sich auswirkt –, dann wird es schwierig, verschiedenen theistischen Weltbildern eine Übereinstimmung in der Tiefengrammatik zu unterstellen; es sei denn, man interpretiert die spezifische Referenz wiederum als Instantiierung eines im Grunde allgemeinen Verhältnisses, also als Exemplar und Muster. Nur die letztgenannte Deutung kann das Konzept einer Übereinstimmung in der Tiefengrammatik stützen, bleibt aber prekär, weil sie die für das Christentum typische Referenz auf Jesus von Nazaret als Referenz auf ein Exemplar, in dem sich ein gewissermaßen allgemeines Verhältnis zu erkennen gibt, deuten muß. Solche Einschätzungen des Christusereignisses kennt die Theologiegeschichte durchaus (man denke hier an Nikolaus von Kues oder mit Blick auf die jüngere Vergangenheit an Karl Rahner), aber sie mußten sich auch den Vorwurf einer eher niederschwelligen Verortung des spezifisch Christlichen gefallen lassen.

Nun ist das allerdings nur eine Deutung des vom Vf. vorgelegten Ansatzpunktes. Eine andere Deutung könnte sich auf den Begriff des Erhandelns stützen und darin die Herausstreichung der ethisch-praktischen Konsequenzen des Glaubens verstehen. Damit wäre aber die Frage aufgeworfen, wie sich eine praxeologische Rekonstruktion des christlichen Glaubens zu dessen kognitiven Ansprüchen verhält bzw. wie diese kognitiven Ansprüche, die im Gedanken kulminieren, daß Gott seine Wahrheit ein für allemal in Jesus von Nazaret kundgetan hat, auf der Ebene des Handelns eingelöst werden können. Grundsätzlich sind an das Konzept der Erhandlung von Bedeutung einige prinzipielle Fragen zu stellen: Ist damit gemeint, daß wir die Regeln unserer Sprache erst im konkreten Sprechen so vor uns hinstellen können, daß wir von unseren Regeln auch wissen können? Ist damit gemeint, daß die Grammatik nur ein Skelett ist, das sein Fleisch erst durch das Handeln erhält? Ist damit gemeint, daß eine Grammatik immer eine konkrete Lebensform braucht, um als Grammatik

überhaupt wahrgenommen zu werden? Wie auch immer diese Fragen beantwortet werden, so ist zunächst nicht zu sehen, warum man im Verhältnis von Judentum und Christentum nicht auch eine Divergenz der Grammatik behaupten darf, wenngleich eingeräumt werden kann, daß es Übereinstimmung in Hinsicht auf einige Regeln durchaus gibt. Im übrigen ist das Wittgensteinsche Junktim von Bedeutung und Gebrauch so zu lesen, daß wir die Bedeutung eines Ausdrucks dadurch eruieren, daß wir uns vorstellen können, wie er gebraucht wird. Das Wie des Gebrauchs wird durch die Bedeutung sozusagen präfiguriert, es ist seinerseits Kriterium, um über Bedeutungsverstehen und Nichtverstehen zu befinden. Diese Präfiguration erfolgt *in* den Regeln, also *in* der Grammatik unserer Sprache, die das Gerüst unseres Weltbildes formt. Von einem Erhandeln von Bedeutung auszugehen, wenn damit etwas anderes gemeint sein soll als die Instantiierung einer als Universale verstandenen Regel oder die beispielsweise im Ethos ansichtige Verbindung von Grammatik und Lebensform, hieße aber: die Bedeutung unserer sprachlichen Ausdrücke als prinzipiell opak zu verstehen und das Konzept der Präfiguration der Gebrauchskontexte durch die Sprachregeln zu streichen – mit dem Erfolg, daß wir nie sagen könnten, was wir eigentlich genau meinen, wenn wir die grammatischen Sätze artikulieren, um Sprachregeln zum Ausdruck zu bringen.

Wenn wir aber annehmen dürfen, daß der Vf. diese Deutung nun wirklich nicht im Auge hatte, sondern eher an die Möglichkeit der zwischen verschiedenen Weltbildern (z. B. verschiedenen Religionen) statthabenden Übereinstimmung in der Tiefengrammatik dachte, die als Universale dennoch verschiedene konkrete Sprachgebilde als Instantiierung zuläßt, so scheint es bei dem in der vorliegenden Studie formulierten Ansatz um eine neue Variante einer inklusivistischen (vielleicht, um an eine Formulierung von M. Bongardt anzuknüpfen, auch wechselseitig inklusivistischen) Position zu handeln, weil das fremde Sprachgebilde dank der Übereinstimmung in der Tiefengrammatik als Eigenes oder mit dem Eigenen Übereinstimmendes anerkannt wird. Eine derartige Kennzeichnung ist nun aber insofern pikant, als der Vf. sich im Entwurf einer komparativen Theologie, die die schon genannten Ergebnisse der Wittgenstein-Adaption vom Bereich des jüdisch-christlichen Dialoges auf das Feld einer allgemeineren Theologie der Religionen verlagert und für eine mikrologische und praxeologische Maxime im Dialog der Religionen wirbt, kritisch gegen alle bis dato diskutierten Standardpositionen in der Theologie der Religionen wendet (vgl. 345–352).

Zurück zu den begründungstheoretischen Fragen, die die eigentliche Stoßrichtung der vorliegenden Studie flankieren: Parallel zu der im ersten Teil erfolgten Analyse der Begründbarkeit von Weltbildern, formuliert der Vf. Strategien der Glaubensbegründung aus der Sicht Wittgensteins (vgl. 299–320). Hier konkretisiert der Vf. das schon Erarbeitete durch explizite Bezugnahme auf das Weltbild des christlichen Theismus. Von besonderer Bedeutung ist erneut die Begründungsproblematik im Falle eines Aufeinandertreffens verschiedener Weltbilder. Das Leitmotiv der Darstellung des Fremden im Eigenen und des Eigenen im Fremden (316f.) ist von einem enormen heuristischen Wert, um den kulturellen Wandel des Christentums, die Inkulturation des Christentums bzw. die Auseinandersetzung mit anderen Kulturen zu verstehen. Der Vf. deutet am Beispiel der Jesuitenmission einen Applikationsfall des von ihm herauspräparierten Leitmotivs an. Das Beispiel bleibt lediglich Skizze. Denn man kann, worauf der Vf. aber nicht weiter eingeht, an eine stattliche Reihe von Fällen denken, die belegen können, daß und wie das Christentum diesem Leitmotiv gefolgt ist: etwa im Hineinwachsen in die spätantike Kultur oder in der Auseinandersetzung mit den neuzeitlichen Standards von Rationalität und Wissenschaftlichkeit, in allen ökumenischen Dialogversuchen genauso wie in der Rezeption naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, die zu einer Revision bestimmter Aspekte des christlich-theistischen Weltbildes geführt haben.

Die Frage ist freilich, ob diese (heuristisch überaus brauchbare) Maxime für einen Fall taugt, wo sich im Konflikt der Weltbilder nicht zwei ‚ausgewachsene' Kulturen gegenüberstehen – man denke etwa an die Konfrontation zwischen Theismus und Atheismus. Wie soll da die Darstellung des Fremden im Eigenen gelingen? Ist das überhaupt möglich? Oder ginge es, um der vom Vf. propagierten Maxime zu folgen, in diesem Falle nur darum, den Einspruch des Fremden als Anspruch zu verstehen, um das eigene Weltbild an einigen Stellen rational durchzuklären (in unserem Beispiel etwa durch die Formulierung von Gottesbeweisen)? Zwar wäre das schon eine Strategie, die das christliche Weltbild vor der Selbstabriegelung schützt, aber sie wäre insofern unbefriedigend, als sich erstens im Konflikt der Weltbilder mit dieser Strategie keine argumentative Entscheidung für oder gegen ein Weltbild herbeiführen läßt und als sie zweitens nichts darüber sagt, was passiert, wenn das Fremde (konfligierende) Weltbild sich nicht an die genannte Maxime hält. (Dabei wäre es durchaus spannend zu wissen, wie eine Darstellung des Theismus im Weltbild des Atheismus aussehen könnte ...) All das zeigt, daß die vom Vf. vorgelegte Maxime eigentlich nur dort funktioniert, wo es schon eine Überlappung bzw. Kompatibilität von Weltbildern gibt – wie z. B. im Fall der verschiedenen, auf unterschiedliche Epochen oder geographische Kontexte verteilten Kulturen oder wie im Fall der einander nicht nur beäugenden, sondern begegnenden Hochreligionen. Sobald eine derartige Überlappung aber nicht gegeben ist, müssen andere Begründungsstrategien bemüht werden (etwa solche, die auf den explanatorischen oder pragmatischen Wert einer bestimmten Weltanschauung rekurrieren).

Die Ausführlichkeit der Besprechung, die trotz der Länge nicht einmal auf alle bedenkenswerten Impulse der vorliegenden Studie eingehen konnte, dokumentiert hinlänglich, daß der Vf. eine beachtliche Wittgenstein-Interpretation und eine ebenso bemerkenswerte theologische Wittgenstein-Adaption vorgelegt hat. Es ist der Studie zu wünschen, daß sie die zahlreichen Diskussionspartner findet, die sie aufgrund ihres hohen Reflexionsniveaus verdient. Daß der Vf. nebenbei auch einen soliden, gangbaren Weg im Dickicht der Wittgenstein-Interpretation ausgesteckt hat, gehört sicherlich zu den kaum hoch genug zu schätzenden Leistungen der vorliegenden Diss.

Münster Thomas Schärtl

Dogmatik

Essen, Georg: **Die Freiheit Jesu.** Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie. – Regensburg: F. Pustet 2001. 374 S. (ratio fidei, 5), kt € 39,90 ISBN: 3–7917–1743–X

In dieser gedankenreichen Studie – es handelt sich um eine von der kath.-theol. Fak. in Münster angenommene Habil.sschrift – wird der Versuch unternommen, mit Hilfe neuzeitlicher Denkformen auf Überhangprobleme des christologischen Dogmas einzugehen. Konkret: Der Vf. ist davon überzeugt, daß sich das chalkedonische Bekenntnis zur unverkürzten Gottheit und Menschheit Jesu erst dann jenseits überkommener Aporien adäquat verstehen bzw. vermitteln läßt, wenn Personalität als ursprüngliche Freiheit selbstbewußten Lebens verstanden wird.

Da gemäß des Glaubens von Chalkedon einzig und allein der ewige Logos Gottes als hypostatischer Grund für das Tun und Lassen Jesu zu gelten hat, schien dessen integrales Menschsein gefährdet. Die „Herausforderung" für die Zeit *nach* Chalkedon, so der Vf., bestand deshalb darin, „die eine Hypostase des göttlichen Logos als das einheitsermöglichende Prinzip sowie als Träger der unvermischten Einheit der beiden Naturen begreifen zu können" (38). Mit der Ausbildung der sogenannten *Enhypostasie*-Theorie hatten insbesondere die beiden Leontioi (L. von Byzanz und L. von Jerusalem) die Problematik erkannt und zu entschärfen versucht. Ihr Vorschlag, wie der Vf. es sieht: Hypostase wird definiert als in sich stehende Subsistenz und mithin als vorgeordneter Anhalt physischer Qualitäten, so daß die „formale Ratio des Hypostaseseins nicht länger mit der des Individuums zusammenfällt" (40). Auf diese Weise wächst der Hypostase (des göttlichen Logos) henotische Kraft zu; sie vermag als Unionsprinzip artverschiedener Naturen zu dienen, ohne daß es zu einer hypostatischen Doppelung kommen müßte – *En*hypostasie also: Die menschliche Natur Jesu verwirklicht sich, indem sie der Hypostase des präexistenten Gottessohnes inhäriert; sie wird im Moment ihrer Annahme durch den Logos als unteilbare, menschliche Einzelnatur allererst geschaffen und in ihre Selbständigkeit eingesetzt. Sofern demnach bei den Leontinern die Begriffe *hypostasis* und *physis* auf unterschiedliche Verständnisebenen zielen, „gehört die Hypostase in formalontologischer Hinsicht nicht zum natureigenen Wesensvollzug; sie liegt gewissermaßen außerhalb der Natur" (43). Die eine und einzige Hypostase des präexistenten Logos ermöglicht sowohl das göttliche wie das menschliche Wesen voll und ganz. Denn sie ist selbst eben nicht Natur und verfügt demnach über keine naturhaften ‚Anteile'. Vielmehr: Sie verleiht als in sich stehender, ontologischer Grund beiden Naturen Existenz und ist, wenn man so sagen darf, reines ‚Ich', das als göttliches wahrhaft menschlich zu denken und zu handeln vermag.

Für den Vf. ist der solchermaßen bestimmte neuchalkedonische Enhypostasiebegriff zum Ansporn der eigenen Recherche geworden. Er kritisiert ihn – und will gerade so sein Anliegen bewahren. Daß dies auf den Schultern namhafter Theologen des 20. Jh.s geschieht, tut dem Unternehmen keinen Abbruch. Die große Frage nach wie vor: War mit den Leontinern, die in Autoren wie Maximus Confessor oder Johannes von Damaskus einflußreiche Nachfolger gefunden hatten, das Problem wirklich gelöst? Bleibt die Menschheit Jesu tatsächlich vollauf gewürdigt, wenn behauptet wird, sie sei zwar nicht *an*hypostatisch, wohl aber *en*hypostatisch? Bedenken in diese Richtung wurden mit Nachdruck von K. Rahner, P. Schoonenberg und W. Pannenberg geäußert. Um die Einnaturenlehre auszuschließen, ist beispielsweise bei Rahner die vom Dogma eingeforderte Logoshegemonie keineswegs asymmetrisch verstanden. Denn der initiative Part des Logos, der die Selbstzusage Gottes an die Kreatur bewirkt, steht der freien Annahme dieser Zusage seitens des Menschen Jesus gleichbedeutsam gegenüber. Das Schreckensbild *zweier* Christusgestalten droht insofern nicht, als für Rahner die Vereinigung der Menschheit Jesu mit dem göttlichen Logos den Spezialfall einer grundsätzlichen Möglichkeit der menschlichen Verfaßtheit darstellt, welche als von Gott gesetzte und von ihm umfangene *Freiheit* gerade als radikal kreatürliches Phänomen im Absoluten gründet. Indes, so der Vf., war mit dieser Konzeption – weil es nicht um ein „Kommerzium zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen" geht – eine „wirkliche Wahl der menschlichen Freiheit Jesu bei der Bejahung Gottes im eigentlichen Sinn" undenkbar gewesen (beide Zitate 85).

Obwohl durch Rahner (und Schoonenberg) sensibilisiert, folgt der Vf. hinsichtlich seines eigenen Ansatzes – in einigen christologischen, nicht subjekttheoretischen Aspekten (vgl. 228 u. ö.) – den Spuren Pannenbergs. Er tut dies angesichts der Stärken und Schwächen alexandrinischer wie antiochenischer Christologien, v. a. aber im Blick auf die Genese und die Mutationen des neuzeitlichen Personbegriffs seit Descartes, Locke, Hume, Kant und Fichte. Hier

finden Leser und Leserin reiches Material, das zwar über streng christologische Fragen hinausführt, doch den Boden bereitet für das Neue im vorliegenden Buch. Entscheidend ist zu sehen, warum – Essen zufolge – der neuzeitliche Personbegriff zur grundstürzenden Krise der neuchalkedonischen Enhypostasielehre führen mußte. In aller Kürze: Nach der seit Descartes gängigen Transformation vom Seelen- zum Subjektbegriff kann Freiheit nicht länger als Funktion einer von ihr verschiedenen Personsubstanz im Horizont der antik-mittelalterlichen Ordo-Kosmologie gelten. Sie ist statt dessen zu bestimmen als genuin *transzendentales* Moment, als eine Vollzugsweise des selbstbewußten Lebens, die jeder Seins- oder Soseinsbestimmung vorausliegt. Von daher wird in Strängen der neuzeitlichen Subjektphilosophie bis herauf in die Gegenwart gefolgert, daß sich das ‚Ich' in der Weise unableitbarer Freiheit vollzieht, mehr noch, daß ‚Ich' unableitbare Freiheit *ist* – und das wiederum heißt: „Selbstbegründung des gleichursprünglich als Subjekt und Person in Welt und Geschichte sich vollziehenden Individuums" (203). Hingegen hatte die neuchalkedonische Enhypostasie-Christologie ontologisch unterschieden zwischen substantialen Naturvermögen und der Steuerung dieser Vermögen durch eine naturfremde Hypostase.

Bei Pannenberg bündelt sich die personale Charakterisierung ein und derselben Jesusgestalt in dem biblischen Begriff der ‚Sendung': Jesus ist der Sohn, weil er sich gehorsam-vertrauend an den Vater verliert und sich gerade so als von ihm unterschiedene Person gewinnt. Mit der Auferweckung des Gekreuzigten wurde sichtbar, daß dessen in Gott gegründete, menschliche Existenz identisch war mit seiner ewigen Gottbezogenheit als Logos des Vaters. Sohnschaft meint darum kein ontologisches ‚Was', in dem Göttliches vom Menschlichen geschieden und dann wieder mühsam miteinander vermittelt werden müßte, sondern: Sohnschaft bedeutet Hinordnung, ist selbstvergessene Ausrichtung. Auf die Personeinheit als *Relationsidentität* kommt es also an: Der eine Jesus beweist seine personale Gotthingabe sowohl himmlisch wie irdisch (vgl. 218–225).

Essens eigener Ansatz beruht, wie sich nun sagen läßt, auf wenigstens drei Grundpfeilern: Er übernimmt das Anliegen der neuchalkedonischen Enhypostasie-Theorie, wonach erhalten bleiben muß, daß Jesus der präexistente Logos Gottes ist, der Mensch wurde; er schreibt die These Pannenbergs fort, derzufolge die Personeinheit Jesu nicht auf einem hypostatischen Substanzregulativ, sondern auf Absichten beruht; er bedient sich schließlich des neuzeitlichen Subjektdenkens, soweit dort der Mensch als ursprüngliche Freiheit gefaßt und herausgestellt wird, daß Ich-bewußtes Leben ein Selbst- und Weltverhältnis zugleich ermöglicht und damit wesentlich ein transzendentales wie geschichtliches, nämlich prozessuales Phänomen ist. Im Anschluß an D. Henrich und H. Krings bestimmt der Vf. das menschliche Selbstsein via Subjektivität und Personalität als ursprünglich aktualisierte Ich-Einheit, die, herausgefordert durch ‚Welt', sich öffnet, sich entschließt und sich verhält und dabei andere Freiheit unbedingt bejaht, denn: „Das Verhältnis der Anerkennung *ist* deshalb die Wirklichkeit der Freiheit, weil erst im ‚Kommerzium der Freiheit' sich wirkliche Freiheit ereignet" (179; Hervorhebung Essen). Dieses „Kommerzium ist ‚transzendental früher als das Subjekt, und im Begriffe des Subjekts ist der Begriff der Intersubjektivität schon enthalten'" (ebd., mit Krings-Zitat). Da die Freiheit „im Prozeß ihrer realen Selbstbestimmung sich selbst der Maßstab ist, kann nur die andere Freiheit der angemessene Gehalt und also das sie Erfüllende sein" (185). Was bedeutet das im Blick auf Jesus von Nazareth?

Auf seinem irdischen Weg hat die ewige Relation zum Vater eine kreatürliche Tiefendimension erreicht. Deshalb kann man sagen, daß die wahre, abstrichlose Menschheit Jesu das „Realsymbol der Liebe Gottes" ist (272). Das heißt: Jesu irdisches Geschick überträgt die Liebe zwischen Vater und Sohn in das Beziehungsgefüge von Mensch zu Mensch, nämlich in das des *Menschen* Jesus zu anderen Menschen, und ermöglicht so die göttliche Selbstoffenbarung als wirklich welthaftes Geschehen. Dabei muß man voraussetzen, daß Jesus in unhintergehbarer Freiheit für die Liebe des Vaters entschieden war und sich von ihr bestimmen ließ, und daß seine Botschaft ihrerseits an unhintergehbare Freiheiten appelliert. Weil er sein Ich-Bewußtsein mittels eines ursprünglichen Freiheitsaktes gegenüber dem väterlichen Auftrag als Sendungsbewußtsein vollzieht, seine Liebe also „freie Zustimmung" bedeutet zu dem, was Gott aus Liebe zu tun gedenkt (300), schickt sich seine Personidentität als Willensidentität zu: Jesu freies Wollen *ist* das freie Wollen des ewigen Sohnes. Das Wollen des ewigen Sohnes aber, das sich in Jesu menschlicher Freiheit geschichtlich bewährt hat, bleibt durch die göttliche Freiheit des Vaters angestoßen und anerkennend bestätigt. Entsprechend sind da nicht ‚zwei Freiheiten' Jesu, die auf zwei Substanzen zurückgeführt werden müßten, sondern: Die *eine* Freiheit des präexistenten Logos macht ewige Hingabe an Gott zu menschlicher Hingabe und gibt so den einen Christus zu erkennen. „Die reale Bestimmtheit seiner Person durch die ursprünglich-unvermittelte Beziehung zum Vater und die unmittelbare Gewißheit von ihr weist Jesus als die *göttliche* Person des ewigen Sohnes aus. Doch weil die geschichtliche Gestalt Jesu das vom freien Selbsterweis des Gottessohnes für uns nicht ablösbare Realsymbol der liebenden Menschenzuwendung des Vaters durch ihn ist, kann die Person Jesu nur als eine echt *menschliche* das Medium sein für das Inerscheinungtreten des präexistenten göttlichen Sohnes" (297; Hervorhebungen Essen). Während jeder ‚normale' Mensch als freiheitliche Subjekt-Person darauf angewiesen bleibt, formale, nämlich transzendentale Unbedingtheit nur symbolisch, das heißt durch ‚Welt' vermittelt wahrnehmen zu können, besteht bei Jesus (so das Dogma ernst genommen wird), eine Einheit „von ursprünglich-unbedingtem Sich-Entschließen und ursprünglich trinitarisch vermittelter Fülle des Inhalts" (297). In welcher Weise diese Eigenart soteriologisch wirksam geworden ist, verdeutlicht der Vf. anhand des Begriffes der *Kenosis*, indem er fragt: Kann der eine, in unvermittelter Liebe gleichwohl frei bestimmte Logos des Vaters wahrer Mensch sein, ohne sich selbst als göttliches Wesen endliche Grenzen zu setzen? Mit H. U. von Balthasar und Th. Pröpper erinnert Essen an die ewige, schöpferische, dialogisch-freie Liebesbestimmung von Vater, Sohn und Geist: Daß die Menschwerdung der präexistenten Sohnesrelation „identisch ist mit ihrer Kenosis, läßt sich in Kategorien der Freiheit so explizieren, daß sich die göttliche Freiheit des Sohnes in einem Akt schöpferischer Selbstbeschränkung selbst dazu bestimmt, (...) sich geschichtlich so zu realisieren, wie es dem Wesensgesetz der endlichen Freiheit entspricht" (310f). Es ist das freie Übereinkommen von *ohn*mächtiger und *all*mächtiger Liebe, die verhindert, daß sich Gott durch seine inkarnatorische Weltzuwendung selbst abschafft. Denn der kenotischen Hingabe des Sohnes entspricht die rettende Hand des Vaters; war dieser in seinem Heilswillen von Ewigkeit her auf die freie Identifikation des Sohnes mit seiner Sendung angewiesen, so bedurfte jener in der Stunde seines Todes am Kreuz der väterlichen „allmächtigen Liebe" (309).

Georg Essen hat ein minutiöses Opus vorgelegt, das in anregender Weise Klassik und Moderne, sprich antikes und neuzeitliches Denken verbindet. Wer sich durch die über 300 S.n seines Buches arbeitet, wird mit sehr detaillierten, oft abstrakten, immer aber sorgfältig belegten und differenziert vorgetragenen Informationen versorgt. Man könnte gewiß im einzelnen manches Fragezeichen setzen, etwa, warum die Fußnoten streckenweise zu einem zweiten Buch geraten sind oder ob die eine oder andere Analyse patristischer Texte tatsächlich ins Schwarze trifft; doch darum geht es mir nicht. Ich möchte statt dessen drei Bemerkungen machen, die Grundsätzliches berühren, aber keineswegs die erbrachte Leistung schmälern wollen.

Zunächst zur Grundthese des Buches: Die Aporien antiochenischer wie alexandrinischer Christologien seien vermieden, wenn man die Personeinheit Jesu freiheitstheoretisch faßt und auf diese Weise nicht *en*hypostatisch, sondern, ich wage einmal den Ausdruck, *pan*hypostatisch denkt: Der Logos ist Jesus von Nazaret, sofern dessen Freiheit „als menschliche formell identisch (bleibt) mit der des göttlichen Sohnes" (300). Oder vielleicht so formuliert: Nicht eine göttliche Hypostase, sondern unbedingte, aber entschiedene innergöttliche Freiheit hat Fleisch angenommen und begegnet als das eine Ich Christi göttlich wie menschlich. Wird damit das Dilemma der patristischen Zweinaturenlehre gemildert und dem Anliegen der Enhypostasie-Theorie wirklich entsprochen? Die These Essens hat m. E. latent theandrische Züge; Jesus erscheint als ein gottmenschliches Freiheits-Ich, in dem Wollen und Wesen zusammenfallen. Doch macht ihn das nicht – hinsichtlich Gott und Mensch – zum *tertium aliquid*? Trotz aller Identitätsbeteuerungen im Blick auf den einen Jesus gilt daran festzuhalten, daß kein Mischwesen die Erlösung bewirkt hat; im 7. Jh. wurden die *zwei* Willen Jesu verteidigt, weil man dies nochmals unterstreichen wollte. Dazu tritt: Zur integralen Menschheit Jesu gehört sein echt *menschlicher Glaube*, eine subjektive Haltung also, die per definitionem gerade nicht der „Liebe des Vaters ursprünglich gewiß" war (296). Erlaubt die behauptete Identität gott-menschlicher Freiheit den Gedanken, daß sich Jesus dem *Wagnis* ausgesetzt hat, wie es jeder Mensch tun muß, der glauben will? Wenn nein, ist das alte Problem der logoshegemonialen Instrumentalisierung der Menschheit Jesu nur scheinbar gelöst. Wenn ja, kann Identität nicht wirklich gegeben sein; es widerspricht sich, wenn ein und dieselbe Freiheit – faktisch der eine Wille – das göttliche Anerkennen ursprünglich und unmittelbar, nämlich unfehlbar erfahren haben soll und trotzdem erst im Kommerz zwischenmenschlicher Vermittlungen, also durchaus angefochten zu sich finden mußte. Kurz: Mir leuchtet nicht ein, wo der Fortschritt einer Art Moneleutherismus im Gefolge des neuzeitlichen Subjektdenkens gegenüber dem so problematischen Monotheletismus der Antike liegen soll.

Zweitens: Die Arbeit bewegt sich denkerisch auf hohem Niveau. Der Vf. hat einen scharfen Blick für die Möglichkeiten im Detail, wie man ihn so nicht allzu häufig findet. Indes ist seine Sprache zu kompliziert geraten. Theologie entfernt sich, je abstrakter sie wird, von der Verkündigung und droht sich in Wolkenspalterei zu verlieren. Essens Opus offenbart so viel an Wissen und Denkvermögen, daß es der verbalen Akrobatik nicht bedurft hätte. Besonders im letzten Teil der Arbeit, in dem sein ureigenes Anliegen expliziert wird, wäre eine einfachere und damit durchschaubarere Diktion hilfreich gewesen. Es ist keine Schande, wenn kreative Thesen noch nicht in letzter gedanklicher Präzision dastehen; immerhin befinden sie sich in statu nascendi und wollen diskutiert werden. Das möglichst klare Wort muß zeigen, wie und wo das Weiterdenken im Sinne des Vf.s ansetzen könnte. Jedenfalls bleiben mir Formulierungen wie die folgende einfach suspekt: „Die einzigartige Besonderheit Jesu, die bestimmte Inhaltlichkeit des Bewußtseins seiner selbst, besteht darin, daß die

durch Gottes Liebe unmittelbar bestimmte und ihr entsprechende Freiheit Jesu das diese Liebe für uns eigentlich Vermittelnde ist und daß sie die ihrer Unbedingtheit entsprechende Gestalt nur sein konnte, wenn sie ihrer ursprünglich-unmittelbaren Beziehung zum Vater unvermittelt gewiß war" (287).

Und schließlich drittens: Die Arbeit von E. liefert ein gutes Stück spekulativer Theologie, für die man in Zeiten des Sammelns und Ordnens dankbar sein muß. Sie kultiviert die Anstrengung des Begriffs heute angesichts der Anstrengung des Begriffs von damals. Ich bin allerdings der Meinung, daß insbesondere die christologische Forschung über das philosophisch-dogmatische Material der begriffsorientierten Theologie hinausgreifen und verstärkt biblische, mithin spirituelle Zusammenhänge in den Blick nehmen sollte. Bei den Vätern findet sich bezüglich der behandelten Thematik ungleich mehr in exegetisch-kerygmatischen Texten als in exponierten Spezialtraktaten. Origenes von Alexandrien hat z. B. sehr dezidiert davon gesprochen, daß sich der Logos gerade ob seiner freien Gottzuwendung als Sohn erweist. Es ist die Verherrlichung des Vaters, die den Sohn zum „zweiten Gott" macht und für die Gläubigen ein reiches Programm spirituell-theologischer Lebens- und Denkmöglichkeiten aus sich entläßt (vgl. De principiis I, 2.6). Zu erinnern wäre auch an Augustinus, dessen Christologie auf der Überzeugung beruht, Jesus stamme aus der Mitte Gottes selbst, weil er auf seinem irdischen Weg vorgelebt habe, was es heißt, für Gott ganz Auge und ganz Ohr zu sein (vgl. Io.ev.tr. 18,10). Ich halte es für notwendend, die Theologie angesichts ihrer schwierigsten Probleme auf einen Boden anzusiedeln, der auch vom geistlichen Leben der Christinnen und Christen befruchtet ist. Hohe Spekulation könnte dann wieder Allgemeingut werden.

Wien Bertram Stubenrauch

Körtner, Ulrich H.J.: **Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes.** Zur Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999. 118 S., pb. € 12,90 ISBN: 3-7887-1768-8

Dieser kleine Aufsatzband des Wiener Systematikers versammelt verschiedene Beiträge aus zehn Jahren (1989–1998), in denen er den Heiligen Geist, vorrangig aber seine geschichtliche Präsenz und Wirksamkeit in der Kirche reflektiert. Typisch für die gegenwärtige Situation des Umbruchs und der Orientierungssuche bietet das Buch keine systematische Abhandlung, sondern legt in Reaktion auf die Wiederentdeckung der Pneumatologie in der Evangelischen Theologie einzelne Reflexionen und Impulse vor, die K. gelegentlich auch ökumenisch akzentuiert. So bricht K. verschiedentlich den typisch protestantischen Dreiklang von Schriftbezug, reformatorischen Kirchenvätern (Luther, Calvin u. a.) und evangelischer Gegenwartstheologie, der seine Aufsätze kennzeichnet, auf.

Dem fragmentarischen Charakter der Publikation trägt die Rez. Rechnung, in dem sie die zentralen Anregungen vorstellt und sogleich die systematischen Anschlußfragen thematisiert bzw. aus römisch-katholischer Perspektive die ökumenischen Diskussionsfelder anzeigt.

Die Einleitung (1–8) und der erste Themenbereich (9–44) gehen dem Verhältnis von Geist und Kirche nach. K. arbeitet von der Schrift den altkirchlichen Bekenntnissen und reformatorischen Bekenntnisschriften her die Geistgegründetheit der Kirche heraus, die nach Luther als Gemeinde (*koinonia*) bestimmt ist. Reserviert zeigt sich K. gegenüber der in der gegenwärtigen Theologie und ökumenischen Debatte vielfach beanspruchten trinitarischen Begründung von Kirche. Mit der altkirchlichen Theologie stellt er den Primat der *oikonomia* heraus und betont, daß die Trinitätslehre ihren Ort am Ende des theologischen Reflexionswegs hat. Sodann spricht er die Gebrochenheit der Beziehungsmöglichkeiten zwischen Gottes- und Kirchenbild an, zu der auch die sündige Trennung zwischen den Kirchen gehört (5). Demgegenüber bleibt zu fragen, ob K.s Reserve das später beanspruchte (61f.) Wechselverhältnis von Entdeckungszusammenhang (*ratio cognoscendi*) und Begründungszusammenhang (*ratio essendi*) in der trinitarischen Gottrede genügend beachtet und ihren analogen Charakter hinreichend bedenkt, aufgrund dessen Kirche ja auch zu einer vertieften Realisierungsgestalt aufgerufen und daher zur Überwindung der sündigen Zersplitterung in getrennte Konfessionskirchen herausgerufen ist.

Sodann untersucht K. die Aspekte und Tendenzen der postmodernen Spiritualität. Kritisch diagnostiziert der u. a. deren Tendenz zum Leistungscharakter des Selbermachens und Selberschuldseins. Demgegenüber versteht er christliche Spiritualität als Christusförmigkeit, die er in einer kleinen Phänomenologie als Freiheit, Mündigkeit und Liebe profiliert (11–27). Daran schließt sich eine theologische Bestimmung von Gemeinde angesichts des postmodernen Strukturwandels an (29–44). K. zeigt, daß Lokalgemeinde zukünftig weniger parochial als vielmehr personal organisiert sein wird. Ist das Bild vom Gottesdienst als liturgischer „Vollversammlung der Gemeinde" (42) eher Wunsch als Wirklichkeit, so sind die leeren Bänke der Kirche auch positiv als von Gott offengehaltenes Angebot der Einladung an alle Menschen zu lesen. Gegenüber den Ohnmachtsreaktionen von Fundamentalismus und Pluralismus wird mit M. Josuttis und P.-G. Grumbies eine „Wiedergewinnung des Positionellen" (43) angeregt.

Der zweite Themenbereich bedenkt das Verhältnis von Geist und Offenbarung (45–90). Besonderes systematisches Interesse verdienen K.s Überlegungen zum „göttliche(n) Ursprung des Geistes" bzw. zum „*Filioque*" (47–62), insofern K. hier theologisch differenziert und systematisch ambitioniert nicht nur den Diskussionsstand der reformatorischen Tradition und Gegenwartstheologie rekapituliert, sondern auch auf das römische Dokument *Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes* (1995) eingeht.

Die darin getroffene Unterscheidung zwischen dem Hervorgang des Geistes aus dem Vater (ἐκπόρευσις) als der Quelle der Gottheit und seinem Ausgehen (προϊέναι, processio) von der wesensgleichen Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes (*Filioque*) sieht K. als hilfreich an. Er fordert allerdings eine klarere Reflexion darauf, inwiefern das ‚Ausgehen von' in der geschichtlichen *oikonomia* und in der innertrinitarischen *theologia* zur Anwendung kommt und plädiert für ein innertrinitarisches Verständnis der Unterscheidung: „Nur in der Wechselseitigkeit der freien Bejahung des Anderen in der Gemeinschaft besteht die vollkommene Liebe, welche der Geist Gottes ist. Insofern hat die vollkommene, erfüllte Liebe auch im Sohn ihren Ursprung. Weil es sich dabei um die wechselseitige, kommunikative und freie *Erwiderung* der vom Vater ausgehenden Liebe handelt, ist es sinnvoll, diesen kommunikativen Aspekt des Geistes als sein προϊέναι zu bezeichnen, welcher nun nicht zwei Ursprünge, sondern die Gemeinschaft von Vater und Sohn als gemeinsamen Ursprung hat" (61f). Mit dieser theologischen Bestimmung des *Filioque*, die den Geist als vom Vater hervorgebrachte „einigende Liebe" (61) der Unterscheidung von Vater und Sohn vorstellt, unterstreicht K. zugleich den Freiheitscharakter der kommunikativen Liebe.

Nach der innertrinitarischen Bestimmung des Geistes wird sein ekklesiales Wirken näher charakterisiert und die prophetische Dimension dogmatisch herausgestellt. Dieses darf nicht einfach unter dem Aspekt der Lehre subsumiert werden. Die inhaltlichen Konsequenzen faßt K. unter sechs Überschriften programmatisch zusammen: Prophetie ist Geistesgegenwart und als solche Christusgegenwart; Prophetie ist fortdauernd aktuelle Offenbarung und als solche eschatologische Enthüllung der Wirklichkeit; Prophetie ist Ansage des Kairos und daher auch Scheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie (63–90).

Zu begrüßen ist die Option K.s, daß die prophetische Offenbarung im Christusgeschehen zwar ihren definitiven Höhepunkt erreicht, aber nicht zu Ende ist, sondern kraft der Geistsendung weiter geht. K.s Bestimmung des prophetischen Glaubens deckt sich in hohem Maße mit der im II. Vatikanum (OT 16; GS 4.11) festgeschriebenen Ausrichtung des theologischen Denkens an der Schrift, am Christusgeheimnis (Evangeliumsgemäßheit) und an den Zeichen der Zeit (Zeitgemäßheit). Erfreulich ist auch die ökumenische Offenheit der trinitarischen Überlegungen. Die Präzisierung des Sinns des westlichen *Filioque* ist interessant und hochreflektiert. Dennoch bleibt zu fragen, ob sie nicht pneumatologisch weiterbestimmt werden muß. Neuere trinitätstheologische Reflexionen konnten zeigen, daß dem Heiligen Geist eine biblisch begründete personale Aktivität zugesprochen werden kann, ist doch das ganze Wirken Jesu pneumatologisch ermächtigt und geschieht noch die Auferweckung kraft des Geistes. Insbesondere W. Pannenberg hat diese biblische Aktivitätsseite des Geistes herausgearbeitet und fordert auch innertrinitarisch ein „reicher strukturierte(s) Beziehungsgeflecht", innerhalb dessen jede trinitarische Person „Brennpunkt mehrerer Relationen" ist (Systematische Theologie I, 1988, 348). Muß die personale Aktivität des Geistes dann nicht auch innertrinitarisch-proprietär stärker akzentuiert werden und ist dann eventuell sogar komplementär davon zu sprechen, daß die Zeugung und Sendung des Sohnes *per Spiritum Sanctum* in Kraft gesetzt ist?

Der dritte Themenbereich reflektiert das Zusammenspiel von Geist und theologischer Kompetenz im Blick auf die Menschen, die in der Kirche leben und arbeiten (91–113). Dabei wird einmal das „Pfarramt" in den Blick genommen (93–102) und zum anderen nach einer „kybernetischen Laientheologie am Beispiel der Evangelischen Akademien" (103–113) gefragt. Für das Pfarramt wird ein differenziertes Kompetenzprofil angemahnt, das auch notwendige außertheologische Kompetenzen aufnimmt, weil das Pfarramt handlungs- und sozialwissenschaftliche Kenntnisse erfordert. Sodann wird mit Luther die theologische Kompetenz der Nichttheologen als Glaubenskompetenz „im Wechselspiel von Gebet, Besinnung und Anfechtung" (103) verstanden, die in den Veranstaltungen der Akademien Öffentlichkeit herstellt, in den Grunddimensionen von Herkunft und Zukunft sowie von Handeln und Umwelt entfaltet wird und den persönlichen Glauben, den Dialog der Konfessionen, den Dialog der Religionen und die Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext erfordert.

Auch diese Überlegungen K.s sind ökumenisch hochinteressant. Die von ihm angesprochene Kompetenzstreuung, die für das Pfarramt erforderlich ist, wirft die Frage auf, wie sich die von ihm geforderten Kompetenzen zu den Funktionen verhalten, wofür in der Kirche eigens ordiniert werden muß. Sind theologische Fachkompetenzen und die Funktionen, zu denen eigens ordiniert wird, einfachhin identisch? Zeigt die Diversifikation der Kompetenzen, die K. anspricht, eine zu profilierende Diversifikation des hauptamtlichen Personals an oder sind pastorale Hauptamtlichkeit und Ordination theologisch miteinander zu identifizieren?

Ob das Verständnis der Kirche als „Verwalterin eines depositum fidei" (100) von K. auf die römisch-katholische Kirche gemünzt ist und ob diese sich primär so versteht (DV 10), sei dahingestellt. Auch wenn es so wäre, müßte noch einmal gefragt werden, ob dieses *depositum* nicht gerade das in der

Schrift überlieferte und durch die Kirche bezeugte *verbum Divinum* bezeichnet. Interessanter ist aus katholischer Perspektive die Beobachtung, daß reformatorische Theologie auf dem „Priestertum aller Gläubigen" (7.105) insistiert und damit im II. Vatikanum ein theologisches Pendant finden könnte, sofern das Konzil ausdrücklich vom „*gemeinsamen* Priestertum" aller Gläubigen (LG 10.30–34; AA 1–3) spricht. Obwohl K. den Begriff „Laie" ablehnt, weil er ihn als Korrelat des katholischen Weihepriestertums identifiziert, fällt auf, daß K. in der konkreten Bestimmung der theologischen Existenz der getauften Christgläubigen selbst in Negativdefinitionen (Laientheologie, Nichttheologen) stekken bleibt. Vehement hebt K. die Teilhabe aller Getauften an der Leitung der Kirche (dem Hirtenamt Jesu Christi) hervor (7) und spricht davon, daß diese Anteilhabe auf „unterschiedliche Weise" (108) erfolgt. Allerdings bleibt offen, wie diese verschiedenen Weisen der Anteilhabe bestimmt sind und einander zugeordnet werden. Was ist die „unterschiedliche Weise" der Teilhabe an Leitung, wofür eigens ordiniert wird? Umgekehrt zeigen die Konzilsdiskussionen zu *Lumen gentium* 10, daß der Text graduelle Sprachspiele (‚allgemeines – besonderes', ‚anfanghaftes – erfülltes' oder ‚uneigentliches – eigentliches' Priestertum) bewußt vermeidet und von einem Unterschied im Wesen spricht (vgl. B. J. Hilberath, Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von Lumen gentium 10, in: TThZ 94 (1985) 311–325). Dieser Unterschied wird als eine „je eigene (besondere) Weise" der Teilhabe am Priester-, Propheten- und Hirtenamt bestimmt. Jenseits vermeintlicher konfessionalistischer Selbstverständlichkeiten treten hier gemeinsame ekklesiologische Grundfragen zutage, die ein vertieftes ökumenisches Gespräch sinnvoll und wünschenswert machen.

Die Aufsatzsammlung von K. bietet Anregungen für die Pneumatologie und die pneumatologische Ekklesiologie. V. a. aber lädt ihr fragmentarischer Charakter zum Nachfragen ein und fordert zum Weiterdenken heraus. Gerade in ökumenischer Perspektive wird erkennbar, daß Evangelische und Katholische Theologie auf gleiche Fragen stoßen und in ihren Antwortversuchen voneinander und miteinander lernen können.

Tübingen Bernhard Nitsche

Schwöbel, Christoph: **Gott in Beziehung.** Studien zur Dogmatik. – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. XIV, 482 S., kt € 39,00 ISBN: 3–16–147846–0

Der Haupttitel der Buches kann in die Irre führen, zumal wenn man die Aussage des „Waschzettels" hinzunimmt: „Christoph Schwöbel zeigt in seinen meist erstmals auf deutsch veröffentlichten Studien, wie mit der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes die Struktur des christlichen Glaubens (...) erfaßt werden kann." Doch über den dreieinen Gott handeln in dieser Aufsatzsammlung nur zwei und nicht einmal die ausführlichsten Studien, nämlich ein Beitrag über „Die Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens" sowie ein weiterer über „Christologie und trinitarische Theologie". Allerdings zieht sich wie ein roter Faden durch viele (aber keineswegs alle!) Studien die Grundüberzeugung, daß Gott sich so zur Welt in Beziehung setzt, wie er in sich selbst ist, nämlich als dreifaltiger. Daraus folgert der Vf. die Notwendigkeit einer relationalen Theologie, „die als Korrelate eine relationale Anthropologie und eine relationale Kosmologie hat, die als die grundlegenden Aspekte des christlichen Wirklichkeitsverständnisses im Zusammenhang einer relationalen Ontologie zu entfalten sind" (VII). Der Vf. gibt freilich zu, daß er im vorliegenden Bd dieser Forderung nicht nachkommt, daß es vielmehr nur das Ziel dieser Studien sei, „zu zeigen, welche inhaltlichen Akzente ein aus der Gottesbeziehung des christlichen Glaubens entfaltetes Wirklichkeitsverständnis im Blick auf zentrale Themen der Prolegomena und der materialen Dogmatik zu setzen hat" (VII). In dieser selbstbeschränkten Perspektive setzt der Vf. insofern (aber auch *nur* insofern) einen trinitätstheologischen Akzent, als er immer wieder die differenzierte Einheit des Handelns Gottes als Schöpfer (Vater), Erlöser (Sohn) und Vollender (Geist) herausstellt und für die Lösung zahlreicher Probleme fruchtbar zu machen sucht.

Von den insgesamt 13 Studien sei auf einige bes. aufmerksam gemacht. Bedeutsam ist der Beitrag „Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung" (53–129). Ausgehend vom Grundproblem (Gibt es Möglichkeiten, Offenbarung und Erfahrung theologisch so aufeinander zu beziehen, daß einerseits die Unableitbarkeit der Offenbarung nicht zugunsten ihrer Erfahrbarkeit geopfert und andererseits der Wahrheitsanspruch des Glaubens nicht aus der Dimension der Erfahrung herausgehalten wird?) unternimmt der Vf. eine grandiose Analyse des Erfahrungsbegriffs, die zum besten gehört, was mir bis dahin in der Theologie bekannt ist. In sorgfältig abgezirkelten Schritten zeigt er, daß der Erfahrungsbegriff „nicht mehr nur epistemologisch zu fassen ist, sondern ontologisch." Erst so „kann der am Beginn der neuzeitlichen Reflexionsgeschichte der Erfahrungstheorie stehende Anspruch, daß alle Erkenntnis auf Erfahrung zu basieren ist, eingeholt werden. Erfahrung ist damit als die Bestimmung von Realität durch deutende und gestaltende selbsterfahrende Subjekte als Gegenstand möglicher Erkenntnis und Gewissheit aufgrund ihrer Erschlossenheit für die Bezeichnungsakte von selbsterfahrenden Wahrnehmungs- und Interpretationssubjekten zu definieren" (98f). Nur ein solcher Erfahrungsbegriff kann in der Theologie eine Rolle spielen, insofern sich im Blick auf ihn zeigt, daß Offenbarung (als Selbsterschließung Gottes) „der Grund der Möglichkeit menschlicher Erfahrung [ist] als der in Deutungs- und Gestaltungsakten vollzogenen Bestimmung der Wirklichkeit und der Grund ihrer Wahrheit in der Übereinstimmung der menschlichen Bestimmung von Wirklichkeit mit ihrem Bestimmtsein durch Gott" (126). Selbstoffenbarung Gottes also als Ermöglichungsgrund menschlicher Erfahrung!?

Diese Bestimmung des Zueinanders von Offenbarung und Erfahrung macht zugleich etwas von dem deutlich, was allen Studien gemeinsam ist: Sie stehen dezidiert im Horizont einer reformatorischen Theologie. Dies zeigt sich nicht nur in ausführlichen interpretatorischen Passagen zu Luthers Theologie, sondern auch – wie im gerade skizzierten Art. – in Grundpositionen zur Offenbarungslehre, Anthropologie, Ekklesiologie usw. Im Beitrag „Menschsein als Sein-in-Beziehung" (193–226) heißt es: „Die Beziehung Gottes zur Menschheit, wie sie Menschsein als Sein-in-Beziehung konstituiert und wie sie in Gottes Selbstoffenbarung erschlossen wird, ist nur aus der Perspektive des Glaubens zugänglich, in der Gottes Beziehung zur Menschheit als Basis für menschliches Sein-in-Beziehung anerkannt wird" (198). Auch hier ist aus dem Zusammenhang klar, daß Glaube sich auf die ausdrückliche Christus-Offenbarung bezieht und mithin nur ein solcher Glaube die Basis für das menschliche In-Beziehung-Sein bildet. Das heißt: Hier, wie auch an zahlreichen anderen Stellen, fällt die Reflexion auf so etwas wie „Schöpfungsoffenbarung" bzw. „Vorauswirken des Logos" und damit eine trinitarisch begründete „analogia entis" völlig aus.

Für den ekklesiologischen Beitrag „Das Geschöpf des Wortes Gottes. Grundeinsichten der reformatorischen Ekklesiologie" (345–378) ist konstitutiv die klare Unterscheidung zwischen Gottes Handeln und menschlichem Handeln in der Kirche, zwischen „empirischer Kirche" als menschlichem Handlungsfeld und Kirche als creatura verbi, die allein Glaubensgegenstand ist (vgl. 361). Eben weil die Kirche wesentlich „Gemeinschaft der Glaubenden" ist, „kann keine menschliche Institution, kein Amt in der Kirche und keine Ordnung von Regeln für die Praxis des kirchlichen Amtes als solche eine theologisch notwendige Bedingung der Kirchengemeinschaft sein" (376).

Die Problematik dieses ekklesiologischen „Axioms" tritt nun in einem Feld zutage, dem sich der Vf. in einem weiteren außerordentlich bemerkenswerten Beitrag zuwendet: „Kirche als Communio" (379–436). Hier finden sich Aussagen wie: „Die gegenwärtige Situation der evangelischen Kirche scheint darauf hinzuweisen, daß die Ausarbeitung eines theologischen Verständnisses der Sozialgestalt der Kirche zu den Defiziten evangelischer Theologie gehört, die auf ihre Wurzeln in der Reformation zurückgeht. Die theologische Bestimmung einer Sozialgestalt der Kirche, die ihrer theologischen Wesensbestimmung entspricht und als Leitvorstellung der Gestaltung ihrer empirischen Wirklichkeit fungieren kann, scheint eine noch ungelöste Aufgabe reformatorischer Theologie zu sein. Es gehört zu den großen Errungenschaften der Theologie der lutherischen Reformation, daß sie einen theologischen Begriff der Kirche entwikkeln konnte, der der grundlegenden reformatorischen Einsicht von der Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft für den christlichen Glauben Rechnung tragen konnte. Dies geschah dadurch, daß der Begriff der Kirche aus dem Verständnis des Glaubens entwickelt wurde. (...) So klar dieser theologische Begriff der Kirche bestimmt ist, kann dennoch kritisiert werden, daß er (...) nicht prinzipiell zu einem Verständnis des Soziallebens der Kirche ausgearbeitet wurde, das es ermöglicht, die Kirche als Sozialgestalt des evangelischen Glaubens zu verstehen" (386). Wie wahr! Aber wie soll gemäß dem Vf. eine „Lösung" aussehen? Im Blick auf die Hl. Schrift und Positionen der Reformatoren weist er darauf hin, daß das „Sozialleben des Glaubens ein integraler Bestandteil des christlichen Glaubens" (396) und als solcher zu erarbeiten ist. Aus dieser grundsätzlichen Feststellung werden jedoch m. E. nur halbherzige Konsequenzen gezogen, insofern aufgrund des prinzipiellen reformatorischen „Gefälles" von Glaube und Liebe die Sozialgestalt der Kirche (Konsequenz der Liebe) dann doch an die zweite Stelle rückt. Zwar gehört das Gemeinschaftsleben des Glaubens prinzipiell zum „esse" der Kirche, aber die konkreten Formen des Gemeinschaftslebens gehören „nur" zum „bene esse", insofern sie „den der Kirche vorausliegenden Grund ihres Gemeinschaftslebens in der Gestaltung ihres Gemeinschaftslebens deutlich (...) machen" (429).

Über die damit gegebenen Probleme läßt sich natürlich im Rahmen einer Rez. nicht weiter verhandeln. Doch scheint mir gerade in diesem Beitrag, „Kirche als Communio", das Problem, um was es gerade auch im ökumenischen Dialog geht, sehr deutlich gesehen zu sein.

Hervorzuheben an allen Studien ist die in der deutschen Theologie nicht selbstverständliche durchgehende Berücksichtigung angelsächsischer Literatur, vermutlich die Konsequenz eines langjährigen wissenschaftlichen Aufenthalts des Vf.s in London. Dagegen ist ein fast völliger Ausfall von katholischer Literatur zu konstatieren. Zwar ist die Bedeutung Rahners für die Renaissance der neueren Trinitätslehre gewürdigt, P. Teilhard de Chardin wird angeführt und im Beitrag „Kirche als Communio" sind einige katholische Autoren genannt. Daß es aber gerade in Sachen Trinitätstheologie und relationaler Ontologie (angefangen von v. Balthasar und Hemmerle) wichtige katholische Beiträge gibt, scheint dem Vf., immerhin Direktor des Ökumenischen (!) Instituts der Univ. Heidelberg, nicht in den Blick gekommen zu sein.

Freiburg Gisbert Greshake

Liturgiewissenschaft

Damblon, Albert: **Ab-kanzeln gilt nicht.** Zur Geschichte und Wirkung christlicher Predigtorte. – Münster: LIT-Verlag 2003. 92 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 27), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–6663–7

Was der Vf. hier vorlegt, ist eine Ergänzung seiner Diss. „Die Predigt, der Prediger und der Predigtort im Gottesdienst", die gedruckt vorliegt unter dem Titel „Zwischen Kathedra und Ambo. Zum Predigtverständnis des II. Vatikanums – aufgezeigt an den liturgischen Predigtorten" (Düsseldorf 1988). In der seinerzeit wegen des unerwarteten Todes des vorgesehenen Rez., des Wiener Liturgikers J. H. Emminghaus, in der ThRv leider nicht angezeigten aber immer noch höchst lesenswerten Arbeit wird schon über den Ambo und seine Geschichte gehandelt. Und so ist es auch folgerichtig, daß der Vf. in dem nun stärker auf Herkunft und Gestalt des Predigtortes focussierten Bd.chen vornehmlich hinsichtlich der Literatur auf seine erste Untersuchung verweist, in der sich alle wesentlichen Aspekte schon finden: Kathedra, Ambo, Bema, Lettner, Kanzel und Fragen zur Stellung des Ambo heute. In dieser ergänzenden Publikation werden konkrete Beispiele für den Ort der Verkündigung in den verschiedenen Epochen vorgestellt, wobei der Zusammenhang mit dem jeweilig unterschiedlichen Liturgieverständnis deutlich wird. Erstaunen mag, daß die letzten Kap. überschrieben sind mit „Auf der Suche nach einem neuen Predigtort" und „Das Wort sucht seinen Ort". Aber mit Recht macht der Vf. darauf aufmerksam, daß der Ort der Verkündigung nicht nur in der Vergangenheit variiert hat, sondern auch heute trotz der neu erkannten hohen Bedeutung des Wortgottesdienstes für ihn noch keineswegs überall eine optimale Lösung gefunden wurde. Das mag auch daran liegen, daß der Priester für die Homilie zwischen Vorstehersitz und Ambo wählen kann: „Vom Priestersitz aus bleibt die Predigt amtliche Verkündigung, während die Homilie vom Ambo sich durch die von dort gelesene Botschaft legitimiert" (85). Etwas idealistisch wohl ist der Vorschlag, den Unterschied zwischen Weiheamt und kirchlicher Beauftragung bei der Predigt durch unterschiedliche Orte zum Ausdruck zu bringen: ersterer sollte vom Priestersitz, ein beauftragter Laie vom Ambo aus predigen. Das ist schon angesichts der verschiedenartigsten Anordnungen von Ambo und Vorstehersitz kaum möglich. Im übrigen hätte der Vf. noch viel deutlicher herausstellen können, daß der Ambo vielfach ein Stiefkind des Umbaus liturgischer Räume geblieben ist, ganz entgegen der Anordnung der Pastoralen Einführung in das Meßlektionar (Ordo lectionum Missae 1981), wonach es „im Kirchenraum einen Ort geben muß, der der Bedeutung des Wortes Gottes angemessen ist und den Gläubigen bewußt machen kann, daß in der Messe der Tisch sowohl des Wortes wie des Leibes Christi bereitet wird. Dieser Ort muß erhöht, feststehend und würdig sein und ganz seinem Zweck entsprechen (...) Daher soll für jede Kirche eine Lösung gesucht werden, bei der Ambo und Altar einander entsprechen und in richtiger Beziehung zueinander stehen" (Art. 32).

Münster Klemens Richter

Europäischer Kirchenbau 1950–2000, European Church Architecture, hg. v. Wolfgang Jean Stock. – München / New York / London: Prestel 2002. 320 S., Ln € 59,00 ISBN: 3–7913–2744–5

In von diesem Verlag gewohnt guter Qualität, mit zahlreichen Abb. in Schwarzweiß und einigen auch in Farbe, ist dieser Bd zweisprachig (dt. und engl.) erschienen. Der Hg. hat zuletzt im selben Verlag eine Veröffentlichung zum Industriebau vorgelegt. Gegliedert in den katholischen und protestantischen Kirchenbau werden 60 Bauten ausführlicher besprochen. Auf 85 weitere Kirchen verweisen die Vf. Friedrich Achleitner, Wolfgang Pehnt, Fabrizio Brentini, Marc Dubois, Ritta Nikula, Winfried Nerdinger und Gabriele Schickel in ihren Beiträgen. Liturgietheologisch leiten Albert Gerhards für den katholischen und Horst Schwebel für den evangelischen Kirchenbau ein.

Wer eine Auswahl bekannter, teilweise berühmter Kirchenbauten mit sehr gutem Bildmaterial, Grundrissen mit Maßstab und Nordpfeil erwartet, wird sich über diesen Bd freuen, insbesondere über die Einblicke in Entwicklungen des Kirchenbaus benachbarter Länder und über die im wesentlichen überzeugend prägnanten Beiträge. Diejenigen, die sich mit Kirchenbau beschäftigen und die viele der besprochenen Bauten und zahlreiche andere mehr kennen, wird dieser Bd eher enttäuschen. Dem Hg. ist das erwartete Standardwerk nicht gelungen. Auch wenn im Vorwort in wenigen Zeilen und sehr kursorisch Auswahlkriterien angeführt wurden, wie „Charakter und Qualität der Architektur (vom Städtebau bis zum Detail), ihre historische Bedeutung im nationalen und regionalen Zusammenhang, die Bezüge zur neuen Liturgie – Kirche als stimulierender Erlebnis- und Handlungsraum" läßt sich die Auswahl der von ihm verantworteten 60 Bauten nicht nachvollziehen, insbesondere dort nicht, wo z. B. der liturgietheologisch reaktionäre Kirchenbau von Herz-Jesu in München von Allmann, Sattler, Wappner aufscheint. Fraglich bleibt auch, warum Stock sich beim Europäischen Kirchenbau auf – wie er es formuliert – den „bis 1990 üblichen Begriff von ‚Westeuropa'" beschränkt, wo nach der sanften Revolution 1989 gerade in den bis dahin kommunistischen östlichen europäischen Ländern ein enormer Kirchenbauboom einsetzte. Unverständlich bleibt auch, warum die Auseinandersetzung mit der „jüngsten" Entwicklung rund um die zahlreichen Wettbewerbe zur Jahrtausendwende wie z. B. in Italien fehlt. Der „Europäische(r) Wettbewerb 50 Kirchen für Rom 2000" (1994) mit geladenen Architekten wie Tadao Ando, Peter Eisenman, Frank O. Gehry und Richard Meier gibt z. B. ebenso Fragen auf, wie der internationale Wettbewerb Euro-Milano Certosa 2001 mit Boris Podrecca, David Cipperfield u. a.

Die einleitenden theologisch-liturgischen Beiträge zum evangelischen bzw. katholischen Kirchenbau sind sicherlich für zahlreiche Leser, die wenig bis kaum mehr mit Liturgie in Berührung kommen und daher wohl auch wenig Erfahrung damit haben, aufschlußreich. Trotz der für „Laien" oftmals nicht verständlichen theologischen Fachsprache sind Entwicklungen nachvollziehbar. Sieht man von Schwebels abschließender Bemerkung ab, daß der evangelische Kirchenbau im Vergleich zum katholischen wenig spektakulär sei (was seiner Meinung nach an „einer gewissen Scheu vor dem imperialen Gestus" liege), stehen die Beiträge weitgehend bezugslos nebeneinander. Die Frage der Ökumene und die damit verbundene Herausforderung für den Kirchenbau bleibt ausgeklammert, obwohl der besprochene Christuspavillion von Meinhard von Gerkan auf der Expo 2000 in Hannover dazu Anlaß hätte geben können.

Vermissen wird der Leser in diesem Bd, was Rainer Senn als „Geist der Armut im modernen Kirchenbau" bezeichnete. Emil Steffanns „Scheunenkirche" im lothringischen Boust, eine der Ikonen des Kirchenbaus im 20. Jh., hätte stellvertretend zumindest erwähnt werden müssen. Steffann, der in Auseinandersetzung mit dem Bauamt der Erzdiözese Köln zusammen mit seinen Mitarbeitern in Ungnade gefallen war, wird selbst noch in der rheinischen Rezeption durch Wolfgang Pehnt trotz seiner maßgeblichen Stellung marginalisiert. Nikolaus Rosiny und Gisbert Hülsmann werden nicht einmal erwähnt.

Nahezu ärgerlich ist das Fehlen eines Literaturverzeichnisses zum Kirchenbau der vergangenen 50 Jahre – sieht man von den teilweise spärlichen Fußnoten der jeweiligen Beiträge ab. Zumindest wäre es doch interessant gewesen zu erfahren, anhand welcher Literatur der Hg. sich eingelesen hat, welche er für sein Vorhaben als maßgeblich erachtete.

Linz Conrad Lienhardt

Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. v. Hans-Christoph Schmid-Lauber / Michael Meyer-Blanck / Karl-Heinrich Bieritz (3., vollst. neu bearb. u. erg. Aufl.). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 990 S., Ln € 94,00 ISBN: 3–525–57210–7

Dieses 1995 erstmals erschienene Handbuch, aufgrund der großen Nachfrage bald schon in unveränderter 2. Aufl. gedruckt, liegt nach nicht einmal einem Jahrzehnt in vielen Teilen neu konzipiert nun in 3. Aufl. vor. Das von evangelischen Hg.n verantwortete und als die derzeit maßgebende evangelische Liturgik zu bezeichnende Werk ist der Ökumene verpflichtet. Es enthält nicht nur einen eigenen großen Abschnitt zum Gottesdienst in ökumenischer Perspektive – aufgeschlüsselt in Beiträge jeweils im orthodoxen, römisch-katholischen, lutherischen, reformierten, anglikanischen, freikirchlichen und charismatischen Kontext –, sondern hat mehrere Themen konfessionsübergreifend auch katholischen Vf.n anvertraut, so etwa den gewichtigen Abschnitt über die Taufe.

An dieser Stelle kann auf die umfassende Würdigung in der ThRv (92, 1996, 185f) verwiesen werden, so daß hier nur wesentliche Aspekte der Neubearbeitung zu notieren sind. Ein Grund dafür liegt im raschen Wandel nicht zuletzt auch liturgietheologischer Erkenntnisse und liturgischer Erfahrungen. So ist 1999 das Evangelische Gottesdienstbuch als erster Bd der Agende von EKU und VELKD erschienen, das z. B. mehrere ökumenisch höchst beachtliche Eucharistiegebete enthält. Eingang gefunden haben nun auch Erfahrungen mit frauenspezifischer Spiritualität (B. Enzner-Probst: „Spiritualität und Liturgie von Frauen"). Wichtige Themen sind neu hinzugekommen, so Beiträge zum Gebet (F. Schulz), Kirchenlied (Ch. Reich) oder eine Abhandlung über empirische Aspekte der Kasualien (Ch. Grethlein). Die zuvor getrennten Bereiche von Liturgiegeschichte und Liturgietheologie sowie Praxis der Gottesdienste sind nun sinnvollerweise zusammengefügt. Der Abschnitt über Sonderformen

wurde ergänzt durch einen Beitrag, „Auf der Suche nach neuen Formen" (im Inhaltsverzeichnis ist hier statt Ch. Grethlein fälschlich M. Meyer-Blanck verzeichnet), wobei Anforderungen an den Gottesdienst in der Moderne (Pluralismus, Zeit, Raum) benannt werden. Inzwischen erschienene weiterführende Literatur wurde nicht nur hinzugefügt, sondern wirklich eingearbeitet. Mithin wurde umgesetzt, was das Vorwort so beschreibt: „Als ein Ereignis in Zeit und Geschichte partizipiert Gottesdienst am Prozeß gesellschaftlich-kultureller Differenzierung und Pluralisierung, wie er gegenwärtig alle Lebensbereiche erfaßt. Davon vermittelt dieses Buch in mancherlei Hinsicht eine lebhafte Anschauung. Genauso ist Gottesdienst aber auch mit jenen Prozessen konfrontiert, die – gebündelt unter dem programmatischen Begriff der Globalisierung – auf eine weltweite Durchsetzung bestimmter ökonomischer, sozialer, kultureller Strukturen zielen. Christlicher Gottesdienst ist hier – wenn denn Ökumenizität zu seinen Wesensbestimmungen gehört – in einer spezifischen Weise gefordert: als Ort, an dem eine ‚Kultur des Lebens' Gestalt gewinnen kann und darf, die gegen die Verluste, Gefährdungen und Entzweiungen steht, die mit den genannten Entwicklungen wahrnehmbar und bedrohlich verbunden sind."

Ein wahrhaft wichtiges und lobenswertes Werk, das von seiner Zielbestimmung her sowohl Nachschlagewerk als auch Studienbuch und Werkbuch sein will. Da es beinahe 60 Autoren vereint, legt es den Leser nicht auf die Meinung eines einzelnen Vf.s fest, sondern eröffnet die Möglichkeit, sich an einem theologischen Diskurs zu beteiligen, in welchem auch einander widerstreitende Positionen zur Sprache kommen. Damit spiegelt das Werk auch die theologische Auseinandersetzung dieser Jahre, wobei allerdings nie der Eindruck entsteht, der Gesamtduktus eines zeitgemäßen Liturgieverständnisses werde an irgendeiner Stelle verlassen. Ein Werk also, daß nicht nur seiner ökumenischen Ausrichtung wegen auch von katholischen Theologen wie interessierten Laien benutzt werden sollte.

Münster Klemens Richter

Odenthal, Andreas: **Liturgie als Ritual**. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2002. 288 S. (Praktische Theologie heute, 60), kt € 25,00 ISBN: 3–17–017818–0

Die Anfang 2002 von der Bonner Kath.-Theol. Fak. angenommene Habil.sschrift des mittlerweile in Fulda lehrenden Liturgiewissenschaftlers verfolgt die Frage: „Welche Möglichkeiten hat überhaupt noch das christliche Ritual, näherhin die Liturgie der Kirche, in der Welt von heute?" (11) Die Lösung sieht der Vf. darin, eine – in seinem Verständnis – praktisch-theologische Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen zu erarbeiten. Dazu erscheint ihm vorzüglich die Psychoanalyse als nichttheologischer Gesprächspartner geeignet. Dieses Forschungsvorhaben führt der Vf. in vorbildlicher Klarheit vor. Stets ist man über den Stand der Argumentation im Bilde – fast zu oft werden Vor- und Rückverweise, Wiederholungen von Einsichten und Zusammenfassungen eingeblendet, die manchmal den Lesefluß hemmen.

Inhaltlich beginnt das Buch mit einer wissenschaftstheoretischen Vorklärung, in der Theologie und Psychoanalyse im Modell der konvergierenden Optionen auf die Fragestellung hin präpariert werden. Der Konvergenzpunkt dabei ist „Begriff und Sache des Symbolischen" (22). Der Vf. verspricht sich hiervon eine Bereicherung beider Dialogpartner.

Im zweiten Abschnitt wird der Horizont der Überlegungen aufgespannt zwischen traditionellen Vorgaben – unter dem Stichwort „Himmlische Liturgie" rekonstruiert – und „neuzeitlichen" Herausforderungen – dargestellt durch Habermas' These vom „nachmetaphysischen Denken", Schulzes Diagnose zur „Erlebnisgesellschaft" und die Aufgabe einer Theologie nach der Shoa. Dabei ergeben sich Hinweise auf die Bedeutung des Rituals in der Moderne, allerdings auch auf dessen unhintergehbare Fragmentarizität.

Der dritte Abschnitt entwickelt ein Symbolverständnis aus theologischer und psychoanalytischer Sicht. Theologisch leitet den Vf. das Erfahrungsverständnis von Schillebeeckx, insofern hier unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens die Erfahrung Gottes als Nicht-Erfahrbarem systematisch konzipiert wird. Dabei kommt dem Einsatz bei der Inkarnation, liturgisch in der Feier des Pascha-Mysteriums verdichtet, grundlegende Bedeutung zu und eröffnet die Möglichkeit zu einem geschichtsbezogenen Ritualverständnis. Dies präzisiert der Vf. zeittheoretisch unter Bezug auf Wohlmuths Interpretation des Pascha-Mysteriums. Gleichsam von der anderen, der psychoanalytischen Seite aus nähert sich der Vf. von Freud aus und dessen Weiterführung bzw. Modifizierung v. a. durch Lorenzer, Winnicott, Kohut und Bion dem Symbolbegriff. Dabei tritt u. a. die grundlegende kulturelle Bedeutung des Rituals sowie dessen Ambivalenz in mehrfacher Hinsicht zutage. Für das Verständnis christlicher Rituale bedeutet dies, daß das Konzept „Himmlische Liturgie" nicht ausreicht, vielmehr muß hier die menschliche Lebenswirklichkeit als Gegenstand ebenfalls zum Zuge kommen. Um dies psychologisch vorstellbar und begrifflich formulierbar zu machen, zieht der Vf. im weiteren die Theorie Winnicotts vom intermediären Raum heran. Dies ist für ihn der Bereich von Symbol und Ritual, in dem Bezug und Differenz zur Realität gleichermaßen gehalten werden können.

Eine weiterführende Aufnahme der theologischen und v. a. psychoanalytischen Arbeit zu Symbol und Ritual sieht der Vf. in den beiden pastoraltheologischen Konzepten von Funke und Wahl. V. a. eröffnen sie – je auf besondere Weise – mittels des psychoanalytischen Begriffsapparats ein symbolisches Verständnis zentraler Glaubensinhalte, insbesondere des Kreuzestodes Jesu Christi. Doch widersteht der Vf. der Versuchung, von hieraus psychisches Erleben und die Grundaussagen der Theologie zum Pascha unmittelbar zu verbinden. Dem steht ein eschatologischer Vorbehalt entgegen, der wissenschaftstheoretisch in den jeweiligen Besonderheiten der beiden Zugänge begründet ist. Positiv entsteht aber eine „Theologie der symbolischen Erfahrung", die Erfahrungen des Menschen werden also mit Hilfe des Symbolbegriffs theologisch aufgenommen und vom Glauben her vertieft.

Im vierten Abschnitt wird „praktisch-theologisch" die These von der Liturgie als Ritual entfaltet. Die zentrale These des Buchs wird auf einer S. komprimiert dargestellt (194f; sehr zu empfehlen für schnelle Leser, die grundlegende systematisch-theologische und psychoanalytische Kenntnisse haben). In deren – nochmaliger – Interpretation benennt der Vf. klar die jeweiligen neuen Erkenntnisse durch den Dialog, aber auch die bleibenden Differenzen. Die Theologie kann von der Psychoanalyse die differenziertere Wahrnehmung auch unbewußter Vorgänge lernen sowie darauf aufmerksam werden, daß das Ritual die Tiefenschicht menschlicher Psyche betrifft. Umgekehrt wird die Psychoanalyse durch die Theologie auf den – frühere Abqualifizierungen als zwanghaft überwindenden – Wert des Rituellen hingewiesen, und damit auch des Religiösen. Es folgen „Skizzen zur praktisch-theologischen Ausfaltung". Anhand einiger konkreter Erlebnisse werden noch einmal die wichtigsten Einsichten der vorausgehenden Argumentation bestätigend demonstriert. Allerdings kommt jetzt – ohne eigene Begründung oder gar empirische Evaluation – eine Situationsanalyse heutiger Gottesdienste zum Vorschein, die den Vf. immer wieder kritische Anfragen an die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils stellen läßt. V. a. SC 34, in denen der „Glanz edler Einfachheit" der Riten betont wird, wird von ihm als dem Charakter der gottesdienstlichen Feier als eines gegenüber dem Alltag Fremden zurückgewiesen (225f).

Der fünfte Abschnitt faßt noch einmal das Ergebnis der Studie zusammen.

Zweifellos ist es dem Vf. gelungen, den möglichen Ertrag einiger unter dem Gesichtspunkt ihres Beitrags zum Symbolbegriff ausgewählter psychoanalytischer Theorien für ein vertieftes Verständnis christlichen Gottesdienstes plausibel zu machen. Vorbildlich markiert der Vf. auch positionelle Weichenstellungen in seiner Studie: z. B. die Zurückweisung der Symboltheorie Karl Rahners (102ff) und C.G. Jungs (129ff) und – etwas versteckter – der Entwicklungspsychologie Erik Eriksons (128, Anm. 4). Von daher erstaunt, daß sehr viel grundsätzlichere Vorentscheidungen seiner Studie nicht gegenüber kritischen Anfragen begründet werden: So wird der in der Psychologie unübersehbare Plausibilitätsverlust der Psychoanalyse nicht thematisiert. Die pauschale Rede von dem „Menschen", abgesehen von Alter, Geschlecht, ökonomischem Status und Ausbildung, kultureller Herkunft u. ä., erweist die Ausführungen des Vf.s als schwer anschlußfähig an gegenwärtige praktisch-theologische Theoriebildung. Zudem bleibt wohl das für die eingangs genannte Fragestellung fundamentale Problem, daß auch in der römisch-katholischen Kirche nur noch ein kleiner Teil der Gemeindeglieder den Weg in die Sonntagsmesse findet, vollkommen ausgeklammert. Können nicht die Möglichkeiten des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart nur erhoben werden, wenn auch (!) die Gründe analysiert werden, warum so viele Menschen ihm zur Zeit fernbleiben? Unerwähnt bleiben weiter die grundsätzlichen, aus semiotischer Perspektive gestellten Anfragen an die Angemessenheit und Zweckdienlichkeit des Symbolbegriffs. Für einen evangelischen Theologen wie den Rez. bleibt dazu noch anzumerken, daß die biblischen Perspektiven zum Gottesdienst, v. a. die in beiden Testamenten unüberhörbare Kultkritik, ohne Einfluß auf das hier vorgetragene, einseitig symboltheoretisch begründete Gottesdienstverständnis bleiben. Könnte der Vf. in sein Gottesdienstverständnis Röm 12,1f integrieren?

Doch sollen diese grundsätzlichen Anfragen keinesfalls die Bedeutung der Studie schmälern, die auch immer wieder – gleichsam am Rande des Argumentationsgangs – interessante Hinweise und Beobachtungen zu einzelnen Fragen und Problemen enthält, ohne daß dies in einer knappen Rez. hinreichend gewürdigt werden kann. Die mögliche Leistungskraft der Psychoanalyse für ein theologisches Symbol- und Ritualverständnis wird methodisch klar erhoben und damit ein interessanter Beitrag für eine systematische Liturgiewissenschaft geleistet.

Münster Christian Grethlein

Roth, Ursula: **Die Beerdigungsansprache**. Argumente gegen den Tod im Kontext der modernen Gesellschaft. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2002. 435 S. (Praktische Theologie und Kultur, 6), kt € 34,95 ISBN: 3–579–03485–5

„Letzte Ruhe, offene Fragen" so überschreibt Anna von Münchhausen einen Art. in der Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung vom 17. November 2002. Ausgehend vom Ansinnen der nordrhein-

westfälischen Landesregierung, den bislang gültigen Friedhofszwang aufzuheben und auch die Sargpflicht zu lockern, konstatiert sie einen Umbruch in der Trauerkultur. Was hier für den gesellschaftlichen Kontext festgestellt und entfaltet wird, gilt in ähnlicher Weise für den kirchlichen Bereich und damit für die Trauerpastoral. Die Zahl der Kirchenbesucher geht weiter zurück und immer mehr distanzieren, dennoch werden die Kirchen „kasual" in Anspruch genommen. Vor diesem Hintergrund ist die 2002 erschienene Diss. von Ursula Roth zu sehen. Sie stellt die Beerdigungsansprache auf den Prüfstand und fragt nach ihren Chancen im Kontext der modernen Gesellschaft.

Als Material liegen der Arbeit von R. 39 Bestattungsansprachen zugrunde, die im Jahr 1996 in München von evangelisch-lutherischen, römisch-katholischen sowie nichtkirchlichen Trauerrednern gehalten worden sind. Ziel der Arbeit ist es, den Zusammenhang „zwischen Traueransprache und gesellschaftlichem Diskurs über den Tod präzise zu erfassen und beerdigungshomiletisch zu entfalten" (15).

R. stellt der ausführlichen Untersuchung der Predigten wissenssoziologische und ritualtheoretische Überlegungen voraus. Eingehend beschreibt sie das subjektive und das gesellschaftliche Wissen vom Tod und die Formen der Auseinandersetzung mit dem Tod. Sie hält fest, daß die Konfrontation mit dem Tod zu Sinnkrisen führen kann, da die bewährten Deutungsmuster nicht mehr greifen. Es entsteht ein Bedürfnis nach Rückvergewisserung, das sich „im reflexiven, diskursiven oder rituellen Rekurs auf die der integrierenden und orientierenden Funktion der Gesellschaft zugrundeliegenden Sinnsysteme, die jeweils spezifische Legitimationen des Todes implizieren" (386), äußert. Diesen Befund konfrontiert die Vf.in mit praktisch-theologischen Kasualtheorien. Es werden die Chancen des Rituals und der Beerdigungsansprache herausgestellt aber auch Verengungen aufgezeigt. Am Ende dieser Gegenüberstellung stellt R. die These auf, daß die Beerdigungsansprache „an die privat wie öffentlich geführte Auseinandersetzung der Gesellschaft mit der Bedrohung durch Tod und Sterben rück- und in sie eingebunden" (120) sei.

Im dritten Kap. ihrer Arbeit wendet sich R. explizit den o. g. Beerdigungsansprachen zu, um ihre These zu untermauern. Sie unterzieht die Ansprachen zunächst einer textsemiotisch ausgerichteten Analyse. Die Vf.in kann deutlich machen, daß die gehaltenen Beerdigungsansprachen in der Tat auf unterschiedliche Weise „in den allgemeinen Diskurs über den Tod eingebettet sind und an ihn anknüpfen" (279), andererseits aber zugleich diese Auseinandersetzung fortführen, entfalten und modifizieren. Die Fortführung geschieht allerdings nicht neutral, sondern aus der Sicht des Glaubens, mit der „Dominanz ganz bestimmter Todesdeutungen (Auferstehung, ewiges Leben bei Gott)" (281).

In einem weiteren Schritt versucht R. ihre These weiter zu verifizieren, indem sie die Struktur und die Funktion der Ansprachen textlinguistisch untersucht. Zunächst befragt sie die Ansprachen auf ihre Textkohärenz, um anschließend die Textstruktur genauer zu analysieren. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß die untersuchten Beerdigungsansprachen „die unterschiedlichen thematischen Perspektiven auf den Tod zu einem kohärenten Argumentationskomplex" (353) verschränken. Sie kann deshalb die untersuchten Beerdigungsansprachen als „Überzeugungs-‚Arbeit' an kulturell verfügbaren und kognitiv aktivierbaren Todesbildern begreifen, sie besitzen – entgegen dem ersten Anschein – grundsätzlich eine argumentative Textstruktur" (377). Die untersuchten Beerdigungsansprachen liefern also in der Tat im Anschluß an den öffentlichen Diskurs Argumente gegen den Tod und können deshalb Trost vermitteln, „indem sie Argumente gegen die Anomie des Todes – und damit gewissermaßen gegen den Tod selbst – sinnstiftend in Geltung setzen" (384). Damit haben die Beerdigungsansprachen Relevanz für die vom Tod unmittelbar Betroffenen aber auch über diesen kleinen Kreis hinaus. Da sie mit ihrer persuasiven Argumentationsstruktur an den gesellschaftlichen Diskurs anschließen, werden sie selbst Bestandteil dieses Diskurses über den Tod. R. zeigt plausibel auf, daß argumentative Rede und tröstende Worte „nicht als konträr entgegengesetzte Sprachmuster angesichts des Todes" begriffen werden müssen, sondern „Beerdigungsansprachen trösten gerade dadurch, daß sie argumentativ eine bestimmte Deutung des Todes vermitteln; ihre argumentative Textlogik begründet gewissermaßen den tröstenden Charakter der Predigt" (389/390). Auf diese Weise werden beerdigungshomiletische Engführungen, bei denen es vornehmlich um die seelsorgliche Begleitung der Trauernden geht, aufgebrochen und geweitet. Vor diesem Hintergrund ergeben sich für R. Kriterien für die Beurteilung von Beerdigungsansprachen wie beispielsweise „als Frage nach der Plausibilität des intendierten, Tod und Leben deutenden Sinnsystems, der Plausibilität der explizit oder implizit verwendeten Argumente und Schlußregeln, als Frage nach der situativen Angemessenheit des sprachlichen Gestaltungsmodus etc" (383).

Mit der vorliegenden Arbeit hat R. einen wertvollen Beitrag für die Kasualpastoral im allgemeinen und für Theorie und Praxis der Kasualpredigt im besonderen geleistet. Sie zeigt überzeugend auf, inwieweit Beerdigungsansprachen im Kontext der modernen Gesellschaft relevant bleiben können. Im Blick auf die Pastoraltheologie weitet sie den Blick, in dem sie Verengungen aufbricht und mit ihrem Plädoyer für die Argumentation überzeugend eine Alternative bietet. Für die Prediger gibt die Vf.in wichtige Denkanstöße und konkrete Anregungen, indem sie in der Theorie wie auch anhand der praktischen Beispiele zeigt, wie Argumentation auch Trost vermitteln kann.

Essen Peter Walbrunn

Moraltheologie

Arntz, Klaus: **Melancholie und Ethik.** Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit den Grenzen sittlichen Subjektseins im 20. Jahrhundert. – Regensburg: F. Pustet 2002. 352 S. (ratio fidei, 11), kt € 39,90 ISBN: 3–7917–1806–1

Die Münsteraner Habil.sschrift des Augsburger Ordinarius für Moraltheologie setzt in ungewohnter Weise zwei Begriffe zueinander in Beziehung, um die anthropologische Ausgangssituation moralischen Handelns angemessen verstehen zu können. Dabei geht es dem Vf. weniger um eine begriffsgeschichtliche Studie zum Verständnis der Melancholie, die deren Facetten von der antik-mittelalterlichen Acedia-Lehre bis zu den phänomenologisch-existentialistischen Analysen dieser Grundstimmung in der Philosophie des 20. Jh.s nachzeichnen würde. Die Studie verfolgt vielmehr das Ziel, die Bedeutung zu erhellen, die der tragischen Verfassung des Menschen im Blick auf sein sittliches Handeln zukommt. Sie lotet dessen oftmals unaufhebbare Konflikthaftigkeit und die darin zutage tretenden Grenzen sittlichen Subjektseins aus, ohne jedoch – diese Linie hält der Vf. von Anfang an konsequent durch – einer Verabschiedung des Menschen aus seiner Stellung als verantwortlicher Akteur seines Handelns und als Vf. seiner Lebensgeschichte das Wort zu reden. Es geht ihr vielmehr, wie das „moraltheologische Finale" am Ende der Studie nochmals bekräftigt, explizit um die „Rettung des christlichen Humanismus" (vgl. 334–358) der mit dem optimistischen, der Aufklärung und dem deutschen Idealismus verpflichteten Menschenbild zugleich in die Krise geraten ist. Dabei versucht die Arbeit, nach zwei Seiten hin eine ausgewogene Balance zu wahren: Einerseits stellt sie sich in bewußter Abkehr von Peter Sloterdijks „Abgesang auf den Humanismus" allen Versuchen einer postmodernen Depotenzierung von Vernunft und Subjektivität entgegen. Andererseits möchte sie den anthropologischen Grundannahmen der Moraltheologie dadurch eine größere Realitätsnähe und Problemsensibilität verleihen, daß sie die Reflexion auf das Brüchige, Tragische und Schicksalhafte der menschlichen Existenz von den Randzonen der philosophischen Ethik in die Mitte der Theologie zurückholt.

Der Hauptteil der Studie stellt unter dem Titel „Theologische Profile und philosophische Einsprüche" drei Autoren (Joseph Bernhart, Johann Baptist Metz und Klaus Demmer) aus dem Bereich der katholischen Theologie vor, in deren Werk der Vf. seine Spurensuche nach den „intellektuellen Aspekten der Melancholie" (im Gegensatz zu ihrer psychologisch-emotionalen Seite, die er eher in der Schwermut ausgedrückt sieht) vorantreibt. Jeder der den einzelnen Gesprächspartnern gewidmeten Abschnitte ist nach einem einheitlichen Grundmuster aufgebaut. In vier aufeinanderfolgenden Schritten wird jeweils gefragt, wie sich die offensichtliche Tragik der menschlichen Existenz im Werk des betreffenden Autors zu dem verborgenen Sinn verhält, den es unter theologischem Vorzeichen zu entdecken gibt. In einem dritten Schritt fragt der Vf. unter dem Stichwort „humanes Ethos" nach der ethischen Relevanz derartiger anthropologischer Überlegungen während ein vierter die Aufgabe der ethischen Konkretisierung an einem Beispiel der speziellen Moraltheologie leistet und die bei allen Autoren zu beobachtende Verschränkung ihrer Theologie mit ihrer persönlichen Biographie einerseits und den epochalen Herausforderungen der Zeit andererseits herausstellt. Was die theologischen Hauptautoren miteinander verbindet, bilden zwei philosophische Intermezzi, die einmal zum „Querdenken mit Bodo Marquard" und zur „Verteidigung der Subjektivität mit Dieter Henrich" einladen. Diese Zwischenschaltung philosophischer Betrachtungsweisen, die sich mit jeweils eigenen Facetten des skeptischen Denkens und der bedrohten Subjektivität befassen, macht zwar den Aufbau des Gesamtwerkes komplizierter, doch erscheint dies durch den systematischen Zugewinn gerechtfertigt, den die theologischen Analysen durch diese philosophische Einblend-Technik erfahren. Als bes. hilfreich erweist sich diese Verzahnung zur Interpretation des moraltheologischen Werkes von Klaus Demmer, weil der Vf. hier verborgene Gesprächsfäden und breite Anknüpfungspunkte zwischen dem hermeneutisch erweiterten transzendentaltheologischen Ansatz Demmers und der geschichtlich vermittelten Subjektivitätsphilosophie von Henrich aufzeigen kann, während sich Marquard und Metz nur kontrastiv aufeinander beziehen lassen.

Der erste der behandelten Autoren, Joseph Bernhart, steht bereits aufgrund seines persönlichen Lebensschicksals (Krise der priesterlichen Berufung, Verwicklung in den Modernismus, Anfeindungen kirchlicher Kreise) in einer unmittelbaren Nähe zum Thema des Tragischen. Daher überrascht es nicht, daß sich in seinem weithin noch unentdeckten Werk immer wieder theologische Deutungsversuche dieses Grundzuges der menschlichen Existenz finden.

Bernhart sieht in der Tragik des Scheiternmüssens nicht nur ein gemeinsames Schicksal, dem alle Menschen durch ihr individuelles Versagen faktisch ausgeliefert sind. Vielmehr deutet er die tragische Verfassung der Welt in schöpfungstheologischer Perspektive als eine ontologische Folgebestimmung der menschlichen Endlichkeit, so daß Spuren des Tragischen bereits in der *lex naturae* begegnen und nicht erst durch den Bruch der Sünde in diese gelangt sind. Konsequenterweise hält Bernhart in ethischer Hinsicht sowohl einen erkenntnistheoretischen wie auch einen anthropologischen Optimismus mit der tragischen Verfassung des Menschen für unvereinbar. „Die Unbedingtheit dieses ethischen Anspruchs kollidiert jedoch mit der Unausweichlichkeit des Scheiterns bei der Umsetzung und Realisierung dieses Anrufs im täglichen Leben. Grenzerfahrungen im Bereich des Ethischen sind keine Ausnahmeerscheinungen, sondern vielmehr der Normalfall der sittlichen Existenz" (49).

So offen Bernhart den tragischen Aspekten der menschlichen Existenz und ihren Konsequenzen auf dem Gebiet der Ethik ins Auge schaut, so wenig kann er diese als christlicher Denker mit einer grundsätzlich pessimistischen und ausweglosen Deutung des Daseins gleichsetzen. Insofern Tragik überhaupt nur auf dem Hintergrund einer grundlegenden Sinnvorgabe als Bedrohung oder Zerstörung von Sinn erfaßt werden kann, verhalten sich die Begriffe Sinn und Tragik in Bernharts Denken komplementär. Dies ermöglicht eine geschichtstheologische Konzeption, in der die Geschichte epiphanische Struktur annimmt. Sowohl die individuelle Lebensgeschichte des einzelnen, wie auch die Menschheitsgeschichte im ganzen wird zum Ort, in dem sich durch die Tat des Gottmenschen Jesus Christus eschatologischer Sinn offenbart. Diese von Gott geleistete Sinnstiftung des menschlichen Daseins darf jedoch nicht in einem moralischen Kurzschlußverfahren „als Richtwert für menschliche Höchstleistungen mißverstanden werden" (58). Da der in Christus geoffenbarte Sinn der Geschichte unauflöslich mit der Tragik der Welt verbunden bleibt, kann die Vollendung des Lebens durch das sittliche Handeln immer nur bruchstückhaft und in andauernder Bedrohung ergriffen werden.

Einen ansatzweisen Vorschein „zur Überwindung der Welttragik" (86) stellt für Bernhart die Ehe dar, die er – im damaligen theologiegeschichtlichen Kontext alles andere als selbstverständlich – als „personale Liebes- und Lebensgemeinschaft" (80) definiert. In der Aufgabe der Kultivierung des Eros sieht er nicht nur eine episodenhafte Herausforderung zur Überwindung periodischer Ehekrisen, sondern eine lebenslange Aufgabe, bei der es sich gleichwohl „um einen schwierigen, beschwerlichen und von Niederlagen gekennzeichneten Weg" (32) handelt.

Nach dem ersten philosophischen Intermezzo, das einen kritischen Blick auf Bodo Marquards Konzeption einer „kleinen, nur provisorisch gültigen Moral ohne prinzipielle Rechtfertigung oder universale Geltung wirft" (84–109), wendet sich der Vf. im zweiten Schritt dem Werk von Johann Baptist Metz zu. Obwohl von dessen frühen Arbeiten zur Transzendentaltheologie und seiner späteren Wende zur politischen Theologie wichtige Anstöße für die theologische Ethik ausgingen, kam es bislang noch nicht zu einer systematischen Aufarbeitung dieser Anstöße aus der Sicht der Moraltheologie. Die Rechtfertigung, Metz' Gesamtwerk in einer Studie über die Brüchigkeit menschlicher Lebensentwürfe zu behandeln, gewinnt der Vf. aus dem Umstand, daß dieser Autor wie kein anderer gegen die „Trauer- und Melancholieverbote" (125) des herrschenden Bewußtseins ankämpft und die konkreten Leiderfahrungen der Menschen zum Ausgangspunkt der theologischen Reflexion macht. „Nicht so sehr dort, wo Glückserwartungen in Erfüllung gehen, sondern vielmehr überall da, wo Hoffnungen zerbrechen und sich Zweifel am Sinn des Lebens breit machen, kommt die Theologie zu sich selbst, dort findet sie ihre originäre Herausforderung" (111). Insofern die Leidensgeschichte der Menschen bereits in Metz' mittlerer Phase der politischen Theologie zum privilegierten hermeneutischen Kriterium der Gottesrede aufstieg, sieht der Vf. in diesem Gedanken der Leidsensibilität die theologische Klammer, die die einzelnen Werkphasen miteinander verbindet; wenn der späte Metz Leidempfindlichkeit und „Compassion", verstanden als die Fähigkeit zur „teilnehmende(n) Wahrnehmung fremden Leids" (180), als die beiden zentralen Stichworte propagiert, unter denen eine nach-idealistische Theologie die Grundbotschaft des Christentums zu formulieren hat, so zieht er damit nur die Linien aus, die seinem Denken seit der Abkehr von der Transzendentaltheologie innewohnen.

An dieser Stelle vermißt der Vf. bei Metz allerdings die Ausarbeitung der anthropologischen Basis, auf der eine an der Haltung der Compassion orientierte Ethik steht und zu vernünftig begründbaren ethischen Forderungen gelangen kann. Der Sprung von der Gotteskrise in den Gottesglauben hinein, den Metz insbesondere von einer der negativen Theologie folgenden Gebetserfahrung erwartet, läßt sich ohne eine derartige Begründung nur postulieren, aber nicht als denkerische Möglichkeit aufweisen. Setzt nicht gerade die Deutung der geistlichen Sprachlosigkeit als latentes Vermissen Gottes eine Form natürlicher Theologie voraus, wie sie Karl Rahner im Kontext seiner theologischen Anthropologie entwickelt hat? (181) So sehr der Vf. dem Metzschen Programm einer Theologie aus dem Leidensgedächtnis zustimmt und der Wiedereinsetzung der Apokalyptik in ihr ursprüngliches Recht zugesteht, das sie von der Überforderung eigenmächtiger Geschichtsvollendung entlastet, so sehr beklagt er zugleich die Leerstelle, die nach der Wende zur politischen Theologie geblieben ist. Die Klage des Vf.s über den Ausfall fundamentalethischer und anthropologischer Überlegungen führt folgerichtig auch dazu, daß er der Charakterisierung des Metzschen Denkens als einer der Subjektwerdung des Menschen verpflichteten Form „ethischer Theologie" (Peter Bubmann) nicht zustimmen kann (147). Diese Kennzeichnung ist schon deshalb irreführend, weil sie der Metzschen Kritik am Versuch einer theologischen Aufwertung einer humanen Moral nicht gerecht wird, die darin nur die religiöse Beteiligung an der „kulturellen Amnesie" und Leidvergessenheit unserer Gesellschaft sieht (146).

Das zweite philosophische Intermezzo bereitet den Boden für die Aufnahme des Gesprächs mit dem fundamentalethischen Entwurf von Klaus Demmer im dritten Teil. In Dieter Henrichs Überlegungen zur bewußten Lebensführung und zur Hinfälligkeit des eigenen Daseins erkennt der Vf. Spuren der grundsätzlich tragischen Verfassung sittlicher Subjektivität, die bei Henrich jedoch nicht zu einer Verabschiedung, sondern zur entschlossenen Verteidigung der Subjektstellung des Menschen führen. Insofern Henrich einerseits die Grenzen vernünftiger Selbsterkenntnis auslotet und andererseits die neuzeitliche Subjektphilosophie gegenüber dem Vorwurf in Schutz nimmt, sie fördere die Machtergreifung einer selbstherrlichen instrumentellen Vernunft, sieht der Vf. in seinen Reflexionen einen gelungenen philosophischen „Balanceakt", der immer wieder neu das angemessene Verhältnis zwischen Selbstzentrierung und Selbstdistanz ausloten muß (197). Breiten Raum räumt der Vf. der bereits 1990 erschienenen, aber im ethischen Diskurs der Gegenwart kaum wahrgenommenen Studie Henrichs mit dem Titel „Ethik zum nuklearen Frieden" ein. Die darin entwickelte Zwei-Stufen-Theorie des sittlichen Bewußtseins führt zu einer realistischen Ethik, die moralischen Dilemma-Situationen gerecht zu werden vermag, ohne rein pragmatischen Konfliktlösungen das Wort zu reden. Da sittliches Handeln immer in reale Verhältnisse verwickelt ist, bleibt die Leistungsfähigkeit der Primärregel des sittlichen Bewußtseins begrenzt, doch gleichwohl notwendig. Sie vermittelt eine ethische Grundorientierung, die freilich durch ein konkretes Entscheidungsverfahren ergänzt werden muß, damit bestimmte Handlungen hinsichtlich ihrer moralischen Qualität beurteilt werden können. Sittliches Subjektsein erfordert daher sowohl die Treue zum Allgemeinen wie auch zum irreduzibel Eigenen, denn erst die verantwortliche Kontextualisierung leistet den notwendigen Weltbezug, der dem sittlichen Imperativ in seiner Form als allgemein formulierten Anspruch noch ermangelt (204). Diesen zentralen Ausführungen Henrichs, in denen der Vf. das Wechselverhältnis von Melancholie und Ethik präzise zur Sprache gebracht findet, folgt ein abschließender Hinweis auf die Phänomenologie des Dankens, die Henrich unter dem Titel „Gedanken zur Dankbarkeit" vorlegt.

Im letzten Teil interpretiert der Vf. das moraltheologische Werk seines römischen Lehrers Klaus Demmer unter der Leitfrage, welche Ansätze zum Verständnis der Tragik der menschlichen Existenz darin bereit liegen. Spuren des Tragischen erkennt der Vf. im Werk seines Autors in dessen realistischer, im Blick auf Erfahrungen des Scheiterns und Leidenmüssens gereifter Glückstheorie, in dem zentralen Rang der Versöhnung und in dem dialektischen Verhältnis von Einsicht und Entscheidung, das dem Demmerschen Ansatz zugrunde liegt, der sittliches Handeln als Zeugnisgeben versteht (vgl. 239). Insofern jede konkrete Tat immer ein unvollkommener Versuch der Selbstauslegung des Handelnden ist, durch den er hinter seinem eigentlich angestrebten Ziel zurückbleibt, sieht der Vf. in Demmers Metaphysik der sittlichen Handlung ein „hervorragendes ethisches Paradigma zur Veranschaulichung der fundamental tragischen Weltverfassung des Menschen" (243). Näherhin unterscheidet der Vf. zwischen einer „existentiellen" und einer „intellektuellen" Tragik der sittlichen Existenz, wobei die erstere in dem Umstand zu sehen ist, daß menschliches Handeln immer unvollkommen, fragmentarisch und vorläufig bleibt, während die letztere auf die Grenzen verweist, die sich nicht erst in der praktischen Verwirklichung des Guten, sondern bereits im sittlichen Erkenntnisprozeß zeigen. Anläßlich der Interpretation von Demmers Geschichtstheologie weist der Vf. nach, daß ein durch das Verstehenwollen des Subjekts geprägtes transzendentales Denken keinesfalls um den Preis einer notwendigen Geschichtsferne erkauft werden muß. Insofern die Geschichte in ihrer doppelten Bedeutung als allgemeine Heilsgeschichte der Menschheit und als persönliche Lebensgeschichte des Christen zum Ort der Gotteserfahrung und Gottesbegegnung wird, ereignet sich in ihr die Epiphanie eines verborgenen Sinnes, in dem ihre christologische Grundstruktur aufleuchtet. Gleichwohl sieht der Vf. in dem endzeitlichen Vorbehalt, der die Vollendung der Geschichte zur dem Menschen unverfügbaren Tat Gottes macht, eine eschatologisch motivierte „Abwertung" der Geschichte (im Gegensatz zu ihrer platonisch-idealistischen Entwertung), die das sittliche Handeln von der Überforderung befreit, den Wunsch nach gelingendem Leben schon jetzt und aus eigener Kraft erfüllen zu müssen (269).

Weitere Elemente des Tragischen werden schließlich in der Forderung nach einer kreuzestheologischen Ausrichtung des christlichen Menschenbildes (286) in der bleibenden Gefährdung der sittlichen Grundentscheidung (298ff) und – wenig überraschend – in Demmers Überlegungen zum Scheitern der Lebensgeschichte und der gefährdeten Treue zu sich selbst (301) namhaft gemacht. Indem der Vf. derartige Denkelemente des Tragischen im Werk seines Autors (bis zur Gefahr einer gelegentlichen Überakzentuierung) herausstellt, gewinnt seine Demmer-Interpretation neben den bereits vorliegenden Arbeiten von P. Bubmann, P. Fonk und Melanie Wolfers ein durchaus eigenständiges Profil. Nicht weniger neu und aufschlußreich ist der Versuch, Demmer nicht nur von Rahners Transzendentaltheologie und Gadamers hermeneutischer Philosophie, sondern von der Subjektivitätsphilosophie Henrichs her zu interpretieren, die im Gedanken des bewußten Lebens eine starke Affinität zu Demmers Konzeption des Zeugnisgebens und der verantwortlichen Lebensführung aufweist.

In den Einzelanalysen der vorliegenden Studie zum Verhältnis von Melancholie und Ethik steuert der Vf. einen wichtigen Baustein zu der von ihm geforderten realistischen Anthropologie bei, die zur Grundlage einer menschengerechten Ethik werden kann. Zugleich

vermittelt die Studie dem Leser instruktive Einblicke in das Denken von Autoren, die (bis auf Demmer) eher am Rand der moraltheologischen Aufmerksamkeit stehen. Dabei gelingt es dem Vf. auf überzeugende Weise, ein doppeltes Grundanliegen durchzuhalten: die Grenzen des sittlichen Subjektseins aufzuzeigen, ohne der verbreiteten Subjektmüdigkeit des postmodernen Denkens oder gar einer Preisgabe der ethischen Autonomie des Menschen das Wort zu reden.

Ein Desiderat, das auch nach den eindringlichen Untersuchungen der vorliegenden Studie zum Verhältnis von Melancholie und Ethik offen bleibt, betrifft das Verhältnis, in dem der Begriff des Tragischen zur Endlichkeit der menschlichen Existenz steht. Das Leiden an der Unvollkommenheit des menschlichen Daseins, das Wissen um die Grenzen der eigenen Kraft und die Widerständigkeit des konkreten Lebens gegen die Ansprüche ethischer Ideale haben als solche nichts Tragisches an sich; sie gehören als Signaturen der Endlichkeit zur anthropologischen Verfassung des Menschen, die gleichwohl nicht unausweichlich tragisch ist. Insofern zum Begriff des Tragischen der Gedanke eines unabwendbaren Scheiterns oder einer ausweglosen Konfliktsituation gehört, ist er im Rahmen einer theologischen Anthropologie nur unter dem kritischen Vorzeichen verwendbar, daß ihm durch deren Hauptthema (die Überwindung aller Tragik durch das Kreuz und die Auferstehung Christi) gesetzt ist. Indem sie an diese Grundfragen jeder Ethik heranführt, regt die vorzügliche Studie zugleich zum produktiven Weiterdenken an.

Freiburg Eberhard Schockenhoff

Mack, Elke: **Gerechtigkeit und gutes Leben.** Christliche Ethik im politischen Diskurs. – Paderborn: F. Schöningh 2002. 358 S., kt € 45,00 ISBN: 3–506–75401–7

Die Arbeit geht der Frage nach, wie sich die theologische Ethik und die moralische Überzeugungsbildung im Raum der katholischen Kirche im Kontext der radikal pluralistischen Kultur der Moderne verstehen soll und einbringen kann.

Nach einführenden Gedanken zur Grundkonstellation christlicher Ethik innerhalb der komplexen, modernen Gesellschaft (Einleitung: Grundfragen der christlichen Ethik im politischen Diskurs [9–16]) und methodologischen Vorüberlegungen (Problemindikatorisches Vorgehen [17–23]) wird in einem ersten Kap. auf die Unterscheidung zwischen Rechtspflichten und Tugendpflichten, wie sie sich bei Immanuel Kant findet, eingegangen und von dieser Unterscheidung her die in der gegenwärtigen philosophischen Ethik geläufige Differenzierung zwischen dem Guten und Gerechten als ethische Grundunterscheidung eingeführt (Kap. I: Die Differenz von Gut und [Ge-]recht – Eine ethische Grundunterscheidung [25–62]).

Das zweite Kap. widmet sich den Konsequenzen dieser Differenzierung für die moderne Ethik (Kap. II: Konsequenzen für die moderne Ethik [63–112]). Hier kommen die Probleme moderner sozialethischer Reflexionsstufen in den Blick: die scharfe Gegenüberstellung zwischen einer privaten individuellen und lebensweltlichen Sittlichkeit auf der einen Seite und den universalisierbaren Gerechtigkeitsnormen auf der anderen. Was bei Kant als Unterscheidung zwischen Moral und Recht um der Reinhaltung der Freiheitserfahrung willen aufscheint (Recht als Zwangssystem), wird in der modernen Ethik zur Frage nach der Bewältigung des Pluralismus der „privaten" moralischen Überzeugungen für eine komplex differenzierte und organisierte Gesellschaft. Der Partikularismus der individuellen Präferenzen muß in der differenzierten Gesellschaft durch Konsensbildung und Fragen nach gerechten Institutionen, die die Freiheit des einen mit der Freiheit des anderen zusammen bestehen lassen und Interessen aufeinander beziehen, bewältigt werden. Von hier aus wird die Priorität des Rechten vor dem Guten als ein Merkmal moderner Ethik formuliert: Nur der geregelten Konsensbildung und den institutionalisierbaren Rechtspflichten kann es in der pluralistischen Gesellschaft gelingen, moralische Standards zu sichern, durchzusetzen und für die Gesellschaft zu etablieren. Die Vf.in bespricht im Anschluß an diese Analyse auch die Folgen für die moralische Überzeugungsbildung und die kulturelle Gestaltung der ethischen Dimensionen. Ungelöste Probleme zeigen sich bei der fehlenden Aufarbeitung der Differenz zwischen dem Guten und Gerechten. Die formalen Institutionen des Rechtsstaates und demokratischer Konsensbildung scheinen entmoralisiert zu werden. Moralische Fragen werden in den Raum des Privaten abgedrängt. Das führt zu Instabilität und Orientierungslosigkeit in der ethischen Begleitung komplexer Kultur. Die Erhaltungsbedingungen liberaler Rechtsstaaten stehen hier in Frage.

Kap. 3 geht auf diesem Hintergrund den gegenwärtig diskutierten Lösungsversuchen im Rahmen der philosophischen Ethik nach (Kap. III: Vier philosophische Lösungsversuche zur Klärung der Differenz [113–147]). Diskursethik, Kommunitarismus, klassischer Liberalismus und der politische Liberalismus werden als Theoriedesigns vorgestellt, um die Brücke zwischen dem Guten und dem Gerechten, der Individualmoral und der sozialen Moral, der persönlichen Überzeugungsbildung und den gerechten Institutionen zu schlagen. Schon hier läßt die Vf.in ihre eigene Präferenz für den *politischen* Liberalismus durchscheinen.

Bevor diese Option aber näher begründet wird, wird in Kap. 4 ein Blick auf die gegenwärtige Moraltheologie und Sozialethik im Raum der katholischen Kirche geworfen, inwieweit sie die Spannung zwischen dem Guten und dem Gerechten in ihrer Reflexion aufnimmt (Kap. IV: Der Umgang christlicher Ethik mit dem Zusammenhang von Gut und Gerecht [148–219]). Der Moraltheologie wird eine sensible Theorie des ethisch guten Lebens bescheinigt, die die Differenz zwischen richtig und gut in ihre eigene Bestimmung des guten Lebens aufzunehmen versucht. In der Sozialethik zeigen sich Ansätze der Rezeption kommunitaristischer und diskursethischer sowie institutionenethischer und gerechtigkeitstheoretischer Begründungsmuster. Insgesamt aber wird ein Theoriedefizit reflektiert, das auf die Spannungen moderner Ethik nur zögernd zugeht und sie nur unzureichend zu integrieren vermag.

Deshalb entwickeln Kap. 5 und 6 einen Ansatz für die christliche Ethik, der die Unterscheidung zwischen dem Gerechten und dem Guten systematisch aufzugreifen versucht. Eine ethische zweistufige Theorie plädiert für eine konsequente Übernahme der Differenz zwischen dem Guten und dem Gerechten im Sinne moderner Ethik und in dieser Perspektive für eine Überschreitung der klassischen naturrechtlichen Begründungsmuster (Kap. V: Paradigmatische Impulse für die christliche Ethik [220–280]). Was dabei herauskommt, ist eine sehr differenzierte Vorstellung von der Einbindung christlicher Ethik in den Kontext pluralistischer Kultur. Es wird nicht etwa nur eine Reduktion auf formale prozedurale Regeln oder institutionelle Arrangements gefordert, sondern das traditionelle Bemühen um eine starke Theorie des ethisch guten Lebens wird umgeformt auf die notwendigen strukturellen Bedingungen komplexer ethischer Theoriebildung im Kontext der Moderne. Die umfassende christliche Theorie des Guten wird als Komplement der institutionen- und konsenstheoretischen politischen Gerechtigkeitsdiskurse pluralistischer und demokratischer Gesellschaft gedeutet, die selbst in mehreren Schritten die Stabilität und den moralischen Hintergrund demokratischer Gesellschaftskultur mitzutragen hat. Als starke Theorie des Guten hilft sie, die moralischen Intuitionen im Hintergrund der formalen Konsensbildungsprozesse und institutionalisierten Rechtspflichten bereitzustellen, die zur Selbsterhaltung demokratischer Kultur notwendig sind. Christliche Theorie des Guten wird so zu einer Heuristik der politischen Gerechtigkeit, wie sie im Rahmen der pluralistischen Abgleichung der Überzeugungen vollzogen werden muß. Damit wirkt die christliche Ethik an der Sicherung des überlappenden Konsenses in der modernen Gesellschaft mit, sie stabilisiert die Rechtsgrundlagen und die Rechtspersonen im Rahmen dieser Kultur und fördert die staatsbürgerliche Gestaltungsverantwortung, auch wenn sie konstruktive Kritik durch ihre eigene Sicht auf die Überzeugungsbildungsprozesse der ethischen Kultur übt. So kann die anthropologische Grundlage der Moral, eine Rekontextualisierung der Moral neben dem rationalen Zugang zu den Themen des ethisch guten Lebens und der notwendigen rationalen Auseinandersetzung über moralische Fragen bestehen und zur Geltung kommen (Kap. VI: Politische Gerechtigkeit und eine umfassende christliche Theorie des Guten [281–338]).

Der Schluß reflektiert deshalb auch die Spannung zwischen Gerechtigkeit und Liebe, die nur in einer ausgewogenen Balance zwischen moralischer Intuition und ihrem Engagement für ein gutes Leben und abstrakteren universalisierbaren Gerechtigkeitsnormen gestaltet werden kann (Schluß: Der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Liebe [339–341]).

Das Buch überzeugt in seiner Ehrlichkeit, mit der christliche Ethik in den Kontext der pluralen Kultur hineingestellt wird. Auch dem Christ steht in moralischen Detailfragen keine kasuistische Überlegenheit gegenüber anderen weltanschaulichen Orientierungen zur Verfügung. Auch er muß sich als Suchender, der auf den Diskurs mit anderen Überzeugungen angewiesen ist, verstehen. Anders als in der unmittelbar religiösen Thematik bleibt die ethische Diskussion für den Christen eine offene Frage, die nicht einfach aus dem Offenbarungswissen bewältigt werden kann. Dennoch vermag die Vf.in geschickt das Anliegen einer inhaltlich starken moralischen Intuition, die auf den Hintergrund der christlichen Glaubenserfahrung gewachsen ist und wächst, zu bewahren und für die Identität christlicher Ethik auch im Kontext pluraler Kultur zu kennzeichnen. Dieser Ansatz erscheint alles andere als eine relativistische Nivellierung starker moralischer Intuitionen des christlichen Glaubens. Aber er spiegelt die Bescheidenheit einer christlichen Kultur, die das Gespräch mit dem weltanschaulichen Kontext sucht.

Als Desiderat bleibt eine genuin theologische Vertiefung der Überlegungen. Steigen in diesem Buch John Rawls und Konsenstheoretiker wie Jürgen Habermas gleichsam zu Kirchenvätern auf, so stellt sich die Frage, wie aus dem *innertheologischen* Verständnis das Erfordernis der Unterscheidung zwischen der starken Theorie des guten Lebens und einer notwendigen gerechtigkeitstheoretischen Einbindung in die plurale Kultur zu deuten ist. Hier wären Überlegungen über die Unterscheidung zwischen dem „starken" Offenbarungswissen des Glaubens und der Vermittlung in die moralische Reflexionswelt hinein am Platz. Die Beziehung zwischen den biblischen Inhalten ethischer Herausforderung und ihrer Übersetzung in den konkreten Kontext jeweiliger Kultur müßte hermeneutisch erschlossen werden. Daran schließt sich die Frage an, ob unbedingt immer der Bruch mit der Tradition im Blick auf die moderne Ethik be-

tont werden muß oder ob es nicht auch ganz deutliche Anschlußstellen an die Reflexionstradition katholischer Moraltheologie und Sozialethik gibt. Gelegentlich mangelt der Arbeit die Exaktheit (vgl. S. 119, Anm. 30; der Begriff „deliberative Politik" bei Habermas geht auf J. Cohen zurück). Eine gewisse Unentschiedenheit zeigt sich bei der Vf.in auch im Blick auf die Rede von der Priorität des Gerechten vor dem Guten. Eigentlich ist das Buch ein Plädoyer, die gegenseitige Angewiesenheit der Theorie der Gerechtigkeit auf die Theorie des guten Lebens zu zeigen und umgekehrt. Die Rede von der Priorität des Gerechten wird zu Recht in zwei Punkten stark gemacht: Dort, wo es um die Vermittlung der pluralistischen moralischen Überzeugungen geht und um die Implementierung moralischer Überzeugungen in die Bedingungen komplexer Institutionen differenzierter Gesellschaft, bedarf es einer rationalen Übersetzung der moralischen Intuitionen (auf der Ebene einer Bestimmung des guten Lebens) in die strukturellen Zusammenhänge konsenstheoretischer und institutionen-ethischer Gerechtigkeit. Aber umgekehrt weist die Vf.in immer wieder darauf hin, daß die rationalen Kategorien der Gerechtigkeit der Lebendigkeit konkreter moralischer Intuitionen auf der Ebene der Einsichten in Inhalte des guten Lebens bedarf. Deswegen sollte die Rede von der Priorität besser ersetzt werden durch die Rede von einer differenzierten Angewiesenheit der beiden Theorieebenen moderner Ethik aufeinander, wie es ja auch in der neuesten philosophischen Diskussion immer stärker zum Zuge kommt. Die weniger intelligenten Studenten setzen sonst die Rede von der Priorität der einen Ebene gegenüber der anderen dahingehend um, daß sie entweder die Vorlesungen der Sozialethik weniger besuchen, weil diese ihnen zu abstrakt, formalistisch, theoretisch und inhaltsleer erscheinen, oder diejenigen der Moraltheologie, weil diese angeblich zu konkret, ideologieanfällig und irrational seien.

Erfurt Josef Römelt

Religionswissenschaften

Könemann, Judith: **„Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich."** Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne. – Opladen: Leske + Budrich 2002. 415 S. (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie" der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 8), kt € 36,00 ISBN: 3–8100–3627–7

Was im Titel der Arbeit – einer Münsteraner Diss. bei Udo Schmälzle – griffig als Ausdruck der Moderne sich präsentiert, lautete zu biblischen Zeiten charakteristisch anders: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben!" Spätmodern geht es in der religionssoziologischen und praktisch-theologischen Studie von Judith Könemann eher um das prekäre Verhältnis von (religiösen) Bedürfnissen nach Sicherheit und Beheimatung in einem Glauben, doch nun im Modus des Irrealis, des Potentialis, der Vermutung. Mit sozialwissenschaftlichem Instrumentarium, bes. den mittlerweile verbreiteten Theoremen von Individualisierung und Pluralisierung sowie der Biographieforschung, sollen innere Zusammenhänge und Wechselwirkungen zwischen Religion bzw. Religiosität, Beruf und Lebensführung heute aufgezeigt, wissenschaftlich analysiert und praktisch-theologisch reflektiert werden.

Methodisch beschränkt sich die religionssoziologische Studie nicht auf die theoretisch-konzeptuelle Ebene; sie legt jedoch auch keine statistisch auswertbare, quantitative Umfrage vor, sondern wählt den eher seltenen, wissenschaftstheoretisch jedoch zunehmend wieder anerkannten Weg einer konsequent qualitativ-empirischen Vorgehensweise. Daß sie nach wie vor eigens legitimiert werden muß (genau wie in der empirischen Religionspsychologie), zeigt, wie wenig selbstverständlich ein solcher Ansatz in der akademischen Welt immer noch ist (s. Kap. 3). So können die insgesamt elf „leitfadengestützten problemzentrierten" Interviews – eine Zwischenform zwischen rein narrativen und (semi)strukturierten Tiefeninterviews – und die im Buch vorgestellten drei Fallbeispiele zwar keine Repräsentativität beanspruchen. Sie bieten dafür mit ihrer, durch Kontrast-Kriterien noch intensivierten Exemplarität Gelegenheit, die (vollständig transskribierten) differenzierten Interview-Aussagen sorgfältig inhaltlich und sequenzanalytisch auszuwerten.

Aufbau: Von den drei Hauptteilen spannt Teil I breit den theoretischen Rahmen auf. Der Begriff der „Moderne" wird in Abhebung von „Postmoderne" mit U. Beck als „reflexive Moderne" bestimmt, um dann Religion unter Bedingungen der Modernisierung zu betrachten: einerseits im Rahmen der Diskussion um Individualisierung versus Säkularisierung, zum anderen im Blick auf die Struktur und die Funktion von Religion und Religiosität in der modernen Gesellschaft. Folgt die Strukturanalyse weniger dem Ansatz von Detlef Pollack als Ulrich Oevermanns Konzept von Bewährungsdynamik und -mythos, so erscheint für die Funktionsbestimmung die bekannte Mehrebenenanalyse von Franz Xaver Kaufmann geeignet, mit ihren sechs Bereichen typischer Religionsleistungen Verkürzungen zu verhindern. Bei der eigens thematisierten, das Erkenntnisinteresse der Arbeit leitenden theologischen Perspektive geht es nicht zuletzt auch um die prophetisch-politische Dimension von (christlicher) Religion, die sich mit ihrer Widerständigkeit gegen das schlecht Bestehende einer rein funktionalistischen Zuschreibung deutlich entzieht (faktisch allerdings – um dies vorwegzunehmen – spielt gerade sie in den Vignetten überhaupt keine Rolle!). Ausführlich wird danach die Bedeutung der modernen Biographie im Blick auf Religion und Religiosität entfaltet, die ja in den Interviews exploriert werden soll.

Das hat man so oder ähnlich alles schon gelesen; hier wird es schlüssig und lesbar aufbereitet. Erfreulich ist, wie aus unterschiedlichen Blickwinkeln die scheinbar alternativlose These in Frage gestellt wird, wonach Religion heute ausschließlich an Bruchstellen und Restrisiken des Lebens (negativen Kontingenzen) ansetzen könne, da sie nur dadurch mit Modernität kompatibel sei. Dies zu übernehmen, betoniere nur die fatale Arbeitsteilung zwischen einer Kirche, die öffentliche Rituale bereithält, und außerkirchlichen Formen von (Neu-)Religiosität, die individuell-personal-spirituelle Belange abdecken!

Das benutzte Verfahren einer „strukturalen Hermeneutik" (Oevermann) will religiöse „Deutungsmuster" und Sinnstrukturen im sozialen Kontext rekonstruieren. Analog zur Textwissenschaft (Chomsky!) geht es dabei nicht um die Oberfläche, sondern um die „latente Sinnstruktur": ein gemeinsam geteiltes Regelsystem, das als „Habitus" hinter dem Rücken der Subjekte (Freud!) wirkt und die Lebenspraxis orientiert. Von der subjektiv-intentionalen Sinnstruktur klar unterschieden, kann diese latente (mißverständlich auch „objektiv" genannte) Struktur unabhängig von seelischen Repräsentanzen der jeweiligen Subjekte rekonstruiert werden (Lévi-Strauss!).

Teil II dokumentiert die empirische Untersuchung (Auswahl und Charakterisierung der insgesamt elf Teilnehmer, Kriterien, Ziele etc.) in der erwähnten Begrenzung auf drei transskribierte Interviews, die auf 152 S.n (fast 40 Prozent der Arbeit) sorgfältig, differenziert, extensiv und natürlich bereits hoch interpretativ analysiert werden. Im Teil III (Interpretation) werden die Ergebnisse auf folgenden drei Ebenen – z. T. etwas redundant – aufbereitet und generalisiert: Handlungs- und Orientierungsmuster in der Moderne; Religiosität in der modernen Lebensführung; Biographie als Bezugspunkt von Religion (praktisch-theologische Skizze).

Die ausgewählten Fallgeschichten (eine Journalistin, ein Wissenschaftler, eine Sozialarbeiterin) repräsentieren tatsächlich höchst kontrastreich ausgeformte „Habitus", die für die Pastoral wichtige Hinweise geben, etwa für die Frauen-Seelsorge oder für einen differenzierteren Umgangsstil mit kirchlich Distanzierten, die aufgrund ihrer völlig unterschiedlichen Modernitäts-Habitus und Zuordnungen von individueller Lebensgeschichte, Religiosität und Handlungsführung nicht über einen Kamm zu scheren sind. Vorsicht erscheint in meinen Augen auch geraten bei der häufig anzutreffenden kirchlich-pastoralen Rede von „Sinn, Sinnstiftung, Sinnleere", wenn man die verschiedenen Quellen und Modi von „Sinngenerierung" betrachtet, wie sie die Interviews spiegeln: Wo Sinn immer weniger extern, durch Übernahme vorgegebener „Deutungssysteme", generiert wird als vielmehr intern, über die individuelle Lebenspraxis; wo sich Sinngenerierung also autonom wie beziehungsorientiert etwa als Hingabe an eine Lebensaufgabe vollzieht, da wird i. d. R. gar kein übergreifender Lebenssinn thematisiert und ständig problematisiert! Auf der Basis eines Grundvertrauens läßt sich vielmehr die permanente „Bewährungsdynamik" der Moderne in einer gelingenden Lebensführung bewältigen, wobei man situativ-lebenspraktisch vom eigenen Selbstkonzept her durchaus auch auf christliche Werte zurückgreift – nicht heteronom, von außen, sondern subjektzentriert und stimmig. Die Vignetten belegen klar Tendenzen zu einer Ethisierung von Religion einerseits, zur Psychologisierung andererseits, wenn die von der Moderne ebenso eingeforderte wie ermöglichte Selbstthematisierung zum dominanten Persönlichkeitsideal gerinnt und ohne Öffnung auf eine wirkliche („große") Transzendenz bleibt.

Unübersehbar der Kohortenfaktor: Grosso modo scheinen für vorkonziliar und vor 1968 sozialisierte Menschen Religion und Kirche eher mit Gefahren für die Autonomie verbunden zu sein, was zur Auflehnung führt und Selbstwerdung in der Unabhängigkeit von einer als autonomiefeindlich erlebten Religion suchen läßt; die ebenfalls vorhandenen Wünsche nach Entlastung, Geborgenheit und Verbundenheit bleiben auf der Strecke. Für nachkonziliar und nach 1968 Sozialisierte dagegen ist offenbar – durch Wegfall solcher Autonomie- und Autoritätskonflikte – eher die Entwicklung einer wirklich selbstsicheren und tragenden Identität i. S. autonomen und kohärenten Subjekt-Seins gefährdet (m. E. belegt auch durch die Zunahme von Selbststörungen gegenüber klassischen Neurosen!): K. konstatiert regressive, beziehungsarme Sicherheitsbedürfnisse, die über rein immanente Transzendenzbezüge und (psychotherapeutisch gestützte) Selbstreflexion befriedigt werden; von der Religion wird im Grunde nichts mehr erwartet, aber sie wird auch nicht losgelassen. (Das trifft wohl auf Menschen in „Halbdistanz" zur Kirche zu). Die heute nicht selten kritisierte Säkularisierungsthese findet insofern Anerkennung, als da, wo christliche Inhalte durch funktionale Äquivalente ersetzt werden, der ursprüngliche „Bewährungsmythos" säkularisiert wird und es auf diesem Weg tendenziell zu Entkirchlichung und auch Entchristlichung kommt (D. Pollack).

Die abschließende praktisch-theologische Skizze sieht – nicht ganz verwunderlich – die Biographie, unmittelbar verknüpft mit Subjektivität und Autonomie, als entscheidenden modernen Bezugspunkt und Ort von Religion und

Religiosität. Kirchliche Praxis hat dann – ebenfalls trivial klingend, aber leider längst nicht selbstverständlich – wesentlich die Ausbildung von individueller Subjektivität, Identität und Autonomie zu begleiten und zu (unter)stützen: Neben dieser „Arbeit an der Biographie" (wo das Zentralproblem der Bewährungsdynamik abgehandelt wird) muß es auch Raum und Räume für das Sicherungs- und Entlastungspotential des Christentums, also für solche menschlichen Grundbedürfnisse geben, ohne damit hinter den modernen Nexus zwischen Selbst und Religiosität zurückzufallen. Weiterführende Perspektiven, die dem eigenen Berufshandeln der Autorin als Erwachsenenbildnerin nahestehen, bietet der Schlußteil über Religion im öffentlichen Diskurs einer Zivilgesellschaft (J. Casanova, K. Gabriel) und über Kirche als „intermediäre", vermittelnde Organisation zwischen religiösen Einzelerfahrungen und diskursiver Öffentlichkeit. Das damit eingeforderte Partizipationsverhalten der Mitglieder solcher „public churches" eröffnet und beleuchtet von sozialwissenschaftlicher Seite m. E. ganz neue Facetten von kirchlichem Subjekt-Sein (als Träger von Seelsorge, Liturgie, Diakonie) und Partizipation und könnte – zeitspezifisch stimmig! – ekklesiologische Aussagen praktisch-theologisch mit Realitätsgehalt füllen!

Geärgert hat mich beim Lesen – neben der erwähnten Weitläufigkeit und Redundanz mancher Passagen, die allzu breit Bekanntes resümieren (dadurch aber eigene Anstöße zu wenig hervortreten lassen) – v. a. das sprachliche Durcheinander um die All-Kategorie „Deutung", das natürlich dem gängigen soziologischen Jargon entstammt, aber gerade der Theologie überhaupt nicht bekommt: Da wimmelt es nur so von (kaum oder gar nicht differenzierten) Deutungsmustern, -komponenten, -potenzialen, -horizonten, -kompetenzen, -möglichkeiten, von (pleonastischen?) Additiven wie „Deuten und Verstehen, Deuten und Begreifen, Deutung und Vergewisserung" etc. Dasselbe gilt für „Sinn" und Kombinationen wie Sinndeutungsmuster, Sinnfindung, Sinngenerierung, Lebensdeutungsmuster etc. Sachlich steckt, ohne daß dies hier auszuführen ist, dahinter der kognitiv-rationale Überhang wissenschaftlicher Zugänge zur (eigentlich thematisierten!) Lebenspraxis, der gerade für die Praktische Theologie des Glaubens problematisch ist. So kann der Eindruck entstehen, es gehe im Nexus von Religion und (Auto-)Biographie primär und ständig um Selbstthematisierung, -auslegung, -verstehen, -vergewisserung, -darstellung, -reflexion! Dieser störende Sprachgebrauch, wo er unterschwellig auch noch eine richtige Deutung unterstellt, widerspricht dem Anliegen der Vf.in und erweckt den Eindruck, als ob auch das Evangelium primär bloß ein konkurrierendes „Deutungsmuster" oder -angebot wäre! So prägen unreflektiert übernommene Sprachfiguren mit ihrem Jargon inhaltliche Verständnisse um – eine Form undurchschauter Oktroy-Hermeneutik!

Resümee: Meine kritischen Anmerkungen mindern nicht den Ertrag des Buches, auch wenn sich der Pastoraltheologe die gezieltere Konkretisierung der hoch interessanten Untersuchungsergebnisse und ihrer gründlichen Auswertung und sozialtheoretisch-theologischen Rahmung auf pastorale Handlungsfelder hin wünschen mag; wünschen darf man ja – Anstöße erhält man reichlich. Sie finden auf (manchmal zu) breitem Raum statt und empfehlen der christlich-kirchlichen Praxis immer wieder den Rekurs auf eine subjektorientierte Biographie des Individuums, die eine entscheidende Schnittstelle bildet zwischen einer modernitätsverträglichen Theologie und einer entsprechend subjekt-, autonomie- und beziehungsorientierten kirchlichen Praxis und Pastoral. Diese Option ist scharf gesehen, gut begründet und (praktisch-)theologisch evident – fragwürdig erscheint mir nur die Engführung christlich-religiöser auf nur „kirchliche" Praxis. Kurzum: Ein anregendes, manchmal etwas Leseatem benötigendes, wichtiges Buch zum interdisziplinären Arbeiten und ein spannendes Plädoyer für (noch immer weitgehend fehlendes) qualitativ-empirisches Forschen in der Theologie insgesamt, der Praktischen zumal!

Trier Heribert Wahl

Praktische Theologie

Wittrahm, Andreas: **Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne.** Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2001. 376 S. (Praktische Theologie heute, 53), kt € 35,30 ISBN: 3–17–016881–9

In seiner Diss. (Bonn, SS 1999) konstatiert A. Wittrahm, daß „der Pastoralpsychologie" gemeinsame Basiskonzepte bislang fehlen (vgl. 111). Er hat recht damit und lanciert mit seiner Studie unpolemisch einen reizvollen Anstoß zu einer wissenschaftstheoretischen „Grundsatzdiskussion" (314) dieses Feldes. Unterschiedlichste Antwortversuche zum inneren Verständnis („Welche Psychologie wird in welcher Weise und in welchem Interesse zu einer wie verstandenen Pastoral in Beziehung gesetzt?" [111]) wie zu den „Außenbeziehungen" von Pastoralpsychologie lassen sie nach W. eher wie eine „heterogene ‚Bewegung'" (ebd.) denn als eine eigenständige wissenschaftliche Disziplin erscheinen. Dennoch werden zunehmend Kritiken an „der" Pastoralpsychologie laut (als gäbe es doch „eine"), welche „ihr" v. a. dreierlei vorwerfen: a) die Seelsorge therapeutisch engzuführen, b) psychologisierend auf das Individuum fixiert und soziologievergessen zu sein und darum c) die gegenwärtige soziokulturelle Situation, die „Postmoderne" genannt wird, zu wenig zu beachten.

Die Studie ist durch einen klassischen Dreischritt (mit je drei Kap.n) gegliedert, dem W. in der Einleitung seine Leitthesen voranstellt und eine Zusammenfassung anfügt. Die o.g. „Gegenwärtige[n] Anfragen an Seelsorge und Pastoralpsychologie" referiert er mit qualifizierten Stimmen aus Pastoraltheologie, Philosophie und Soziologie im ersten Teil (Kap. 1–3). Vor ihrem Hintergrund stellt er zu Beginn des zweiten Teils (Kap. 4–6) Fragen nach Gegenstand und Aufgabe, Geltungsbereich und wissenschaftstheoretischem Status von „Pastoralpsychologie" sowie als *„Kernfrage...: Wie stehen Pastoral und Psychologie in der Pastoralpsychologie zueinander?"* (133, kursiv im Text; Kap. 4). Diese Fragen leiten in der darauffolgenden Bestandsaufnahme seine „methodologischen Anmerkungen" zu den deutschsprachigen pastoralpsychologischen Konzeptionen von J. Scharfenberg und H. Wahl (psychoanalytische Denkformen), von P. F. Schmid (personzentriert) sowie von H. Stenger und I. Baumgartner (schulenübergreifend), nachdem er sie in ihren zentralen Gedanken „empathisch" darstellte (Kap. 5). Als Ertrag dieses Durchgangs präsentiert er (Kap. 6) Stärken und Schwächen dieser Konzeptionen. Ihm fehlen insbesondere die Anerkennung und konstruktive Aufnahme von Konflikt und Dissens in zwischenmenschlichen Beziehungen, zumal in ihrer entwicklungspsychologischen Bedeutung, und eine echte Rezeption des soziokulturellen Kontextes. *Wissenschaftstheoretisch* wünscht er eine „Weiterentwicklung des interdisziplinären Modells" (226), um im Kontrast zu H. Wahls „dimensionaler" Option eine eigene Disziplin „Pastoralpsychologie" etablieren zu können. Dazu bietet W. im dritten Teil „Skizzen zu einer dialektisch-interdisziplinären Pastoralpsychologie als einer dialogbereiten Gesprächspartnerin der Seelsorge" an, die aus der interdisziplinären Begegnung zwischen *dialektischer Psychologie* (Kap. 7) und *praktischer Theologie* (Kap. 8) resultieren könne. Hierin insbesondere ist der eigenständige Beitrag W.s zu sehen.

Der nur wenig entfalteten dialektischen Psychologie Klaus F. Riegels (1925–1977) zufolge vollzieht sich menschliche Entwicklung an Konflikt und Dissens in der Wechselwirkung zwischen Individuum und Welt. Die Rezeption dieses psychologischen Ansatzes hilft nach W. der Pastoralpsychologie zu zweierlei: a) inhaltlich: seelsorgliche Begegnung nicht allein therapeutisch, sondern auch herausfordernd und entwicklungs-orientiert auszurichten; b) methodologisch: den interdisziplinären Dialog der Praktischen Theologie mit ihr fremdem Denken zu pflegen und damit *auch* das soziokulturelle Umfeld von Seelsorge systematisch einzubeziehen. Praktisch-theologisch positioniert sich W. hierfür bei K. Rahner und bei seinem eigenen Doktorvater W. Fürst. Er optiert methodologisch dafür, daß Praktische Theologie als „interdisziplinär offene Handlungswissenschaft" die Praxis der Theorie sowie die Human- und Sozialwissenschaften der Theologie gleich- und nicht unterordne (269). Somit würde Pastoralpsychologie „dialektisch-interdisziplinär" ausgerichtet (Kap. 9): Dialektisch denkend wäre sie fähig, Widersprüche als die Grundlage allen Denkens anzuerkennen und konfligierende Positionen verschiedener Dialogpartner zu ertragen, ohne sie unter allen Umständen ins Gleichgewicht bringen zu müssen. Sie würde den Zusammenhang von Individuum und Umwelt ernstnehmen, deren ständige dynamische „Wechselwirkung von innerer und äußerer Dialektik" (230) Entwicklung bewirke. Dafür sind Konflikte notwendig, dürfen jedoch nicht überfordern. Als eigene wissenschaftliche Disziplin werde Pastoralpsychologie mit dieser Denkform intersubjektiv einzelne je in ihrer Welt erforschen und prinzipiell für dialektischen Dialog zwischen Psychologie und Praktischer Theologie offen sein. Diese Gedanken spielt W. für „Seelsorge in der Postmoderne" ausgehend von „postmodernen" Problemlagen (Vielfalt widersprüchlicher Möglichkeiten und Entscheidungsverzögerung; Gefahren biographischen und gesellschaftlichen Kohärenzverlustes) mit der Formulierung wünschenswerter Entwicklungs- und Sollensforderungen schrittweise formal durch (Kap. 9.2.) und wendet – als Leiter des Referates „Kirchliche Altenarbeit" im Bistum Aachen – sein Modell zur Konzeption einer Pastoral für die zweiten Lebenshälfte an (Kap. 9.3.).

W.s Studie kann ein weiterführender Beitrag für die Entwicklung von „Pastoralpsychologie" werden: Er bündelt aktuelle Kritik, bietet in ihrem Licht einen Überblick über die Konzeptionen von fünf wichtigen Protagonisten des deutschsprachigen Feldes und antwortet der differenziert berechtigten Kritik mit einem zweigliedrigen Vorschlag zur Weiterentwicklung. Unter Würdigung und Aufnahme der Stärken bestehender Ansätze ermangle ihnen sowohl eine dezidiert entwicklungspsychologische Sichtweise und darin eine realistische Sicht der Bedeutung von Konflikt und Dissens, die auch den Herausforderungen der „postmodernen" soziokulturellen Umwelt dialogisch und konstruktiv zu begegnen weiß. Mit der dialektischen Psychologie Riegels ließen a) diese Defizite sich beheben und b) „Pastoralpsychologie" sich als eigene Disziplin für interdisziplinäre Begegnungen zwischen Theologie und Psychologie profilieren.

Die umfassende entwicklungspsychologische Perspektive ist sehr zu begrüßen; sie kann therapeutische Perspektiven gut integrieren. Den Vorstoß W.s für eine eigene Disziplin interdisziplinären Dialoges (und Lernens, besonders, aber nicht nur!) von Seiten der Theologie gilt es ebenfalls aufzunehmen und zu präzisieren bzw. weiterzuentwickeln. Ein Blick über den pastoraltheologischen Binnenraum hinaus zeigt: Nicht nur Pastoral- oder Praktische Theologie, sondern auch die meisten anderen theologischen Disziplinen, v.a. theologische Ethik, suchen, praktizieren und reflektieren auf hohem Niveau in theologisch-anthropologischer Wende interdisziplinären Dialog mit Natur- und Humanwissenschaften. Für ein Gelingen interdisziplinärer Begegnung(en) zwischen Theologie und Psychologie bzw. Humanwissenschaften bedarf es nun keineswegs der Verpflichtung auf die dialektische Psychologie RIEGELS als eine ganz bestimmte psychologische Richtung. W. verweist selbst auf ihre „bestimmte Sicht der Wirklichkeit", „anthropologische[n] Vorannahmen" und daraus abgeleiteten Regeln und Gesetze (empirisch nicht überprüft; vgl. 270). M. a. W. optiert er für eine *philosophische Denkform mit impliziter Anthropologie, ohne sie aber als solche zu identifizieren* (gegen „Dialektische Philosophie" *sensu* HEGEL, MARX, LENIN grenzt er RIEGEL ab; vgl. 241f). Eine *geeignete* philosophische Denkform als offenes System ist in der Tat *nötig*, um mit ihrer Hilfe in interdisziplinären Begegnungen wissenschafts- und wahrheitstheoretische Ansprüche und Spannungen, Differenzen, Widersprüche und Konflikte zwischen den Disziplinen erkennen, abwägen und bewerten zu können. W. unterläßt solche philosophische Reflexionen ebenso wie eine Diskussion des oft mißverstandenen sog. Wertfreiheitspostulats der Psychologie (vgl. 222 Fn. 29).

Interdisziplinärer Dialog mit geeigneter philosophischer Vermittlung ermöglicht die Begegnung von Theologie und Psychologie in ihren jeweiligen starken eigenen Positionen und Erkenntnisständen. Wie die psychologischen brauchen, ja sollen die theologischen Gesprächspartner ihre leitenden Eigeninteressen dabei nicht verhehlen, etwa wenn sie auf der Basis anthropologischer Korrelate des Christusereignisses Kriterien zur Unterscheidung und Art ihrer Rezeption psychologischer Beiträge erarbeiten und einbringen. Methodologische Gleichordnung in Begegnung und Dialog impliziert nicht den Verzicht auf eigenes Wahrnehmen, Erkennen, Abwägen und Bewerten.

Ob dieses Forum interdisziplinärer Begegnung „Pastoralpsychologie" heißen sollte oder – von den sachgemäßen Erfordernissen interdisziplinären Dialoges und Lernens her, das genauso in philosophischer wie theologischer Anthropologie, Ethik und Fundamentaltheologie angestrebt wird – nicht der Praktischen Theologie aus- und vorzulagern und noch grundlegender im Fächerkanon philosophisch anzusiedeln wäre, gilt es neu zu bedenken (etwa als Projekt interdisziplinärer Anthropologie mit genügender psychologischer wie theologischer Kompetenz). Freilich steht die traditionell starke Anwendungsorientierung der „Pastoralpsychologie" in Form von Seelsorge-Ausbildungs-Kursen dem wohl kritisch entgegen. Die begründete Hoffnung, daß diese ebenso wie empirische Forschung aus einem solchen wissenschaftstheoretisch verantworteten, konstruktiven interdisziplinären Dialog zusätzlich profitieren könnten, wäre erst noch zu widerlegen.

Wie stehen nun Pastoral und Psychologie in „Pastoralpsychologie" zueinander (s. o.: „Kernfrage", 133)? In Anlehnung an den Gegenstand von Psychologie[1] wird sie sehr allgemein als „Wissenschaft vom Erleben und Handeln des Menschen in seelsorglichen Situationen" (G. SCHMID, in LThK^3 7, 1441) oder als „Teilgebiet der Praktischen Theologie" betrachtet, welches „die pastorale Praxis des Seelsorgers sowie die Praxis der Kirche insgesamt mit den Mitteln der Psychologie" untersucht (T. SCHNELZER, in LThK^3 8, 726). W. definiert als ihr „Ziel, die individuellen und sozialen wie auch die symbolischen Bedingungen für eine evangeliumsgemäße, personale Entwicklung durch Kommunikation zu erhellen und zu beeinflussen" (210; vgl. 226. 332). Das Feld „Pastoral" verläßt W. ausdrücklich, wo er vom Standpunkt Praktischer Theologie aus als Gegenstand der Pastoralpsychologie „die menschliche *Praxis*" bezeichnet und als ihr Ziel die „Förderung individueller und kollektiver Lebenschancen" (269). Offenkundig würden sich für diesen Diskurs mehrere theologische, philosophische, humanwissenschaftliche Disziplinen interessieren – was wieder für die Vorlagerung (und Umbenennung?) der Disziplin interdisziplinärer Begegnungen spräche. Mit theologischem Interesse betrieben, vereint sie freilich weiterhin insbesondere seelsorgliche Fragestellungen in sich.

Auf seelsorgliche Grundfragen kommt W. in der Zusammenfassung mit einem überraschenden, in der Klarheit sehr angenehmen sprachlichen Wandel zurück, wo er gegenüber seinen vorherigen Definitionen neu und erfrischend klar formuliert: „Pastoralpsychologie bedenkt menschliches Erleben und Verhalten unter der Voraussetzung, daß Gott sich dem Menschen zuwendet, ihn zum Heil beruft und dieses Heil in Jesus Christus endgültig bewirkt hat. Die zentralen Fragestellungen lauten deshalb:

- Welche personalen und interpersonalen Erfahrungen tragen dazu bei, daß Menschen das Heilsangebot wahrnehmen und mit ihrem Leben beantworten?
- Wie kann pastorales Handeln gefördert werden, das aus dieser Heilszuversicht die konstruktive Entwicklung von Menschen und ihrer Umwelt unterstützt?" (332)
- Sie frage darum auch, „welche Faktoren es erschweren bzw. erleichtern, dieses Geschenk explizit anzunehmen und in Lebensform und Lebensstil, Lebensgrund und Lebensziel zu verwirklichen." (333)

Solche Fragen stimulierten mit Blick auf die vielen menschlichen Widerstände, das Wort Gottes anzunehmen, ähnlich schon die fast pionierhaften Studien J. SCHARFENBERGS. Die so gestellten Fragen bergen noch immer enormes heuristisches Potential, für unterschiedlichste soziokulturelle Kontexte. W. läßt in ihnen (s)ein bleibendes, evangelisierendes Grundverständnis von Seelsorge und seine innere Nähe zu den starken Anliegen von H. STENGER aufleuchten, dem er seine Studie gewidmet hat (12): „Eine Pastoralpsychologie, die nicht im Dienste der Glaubensentfaltung steht, ist für ihn [scil. STENGER] ebenso wenig denkbar wie eine Pastoraltheologie, die die ‚naturale', d.h. die kognitive, die emotionale, die motivationale und v.a. die kommunikative Basis allen menschlichen Lebens und Glaubens vernachlässigt" (198f). W.s Studie weist mit STENGER aus dem lange dominanten, eng geführten therapeutisch-gesundheitsorientierten Paradigma deutschsprachiger „Pastoralpsychologie" heraus. Er stimuliert neue Anstrengungen für das anspruchsvolle Unterfangen interdisziplinären Dialogs zur theoretischen und praktischen Weiterentwicklung von Theologie und Seelsorge im Dienst der Förderung christlicher Existenz „mit ganzem Herzen, ganzem Verstand und ganzer Kraft" (vgl. Mk 12, 28–34).

Paderborn Klaus Baumann

[1] Das Standard-Lehrbuch Zimbardo, Philip / Gerrig, Richard: Psychologie, Berlin u.a. ^{7}1999, 2 definiert: „Gegenstand der Psychologie sind Verhalten, Erleben und Bewußtsein des Menschen, deren Entwicklung über die Lebensspanne und deren innere (im Individuum angesiedelte) und äußere (in der Umwelt lokalisierte) Bedingungen und Ursachen."

Judentum

Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Andrea Doeker / Peter Ebenbauer. – Paderborn / München / Wien / Zürich: F. Schöningh 2003. 430 S. (Studien zu Judentum und Christentum), brosch. € 44,90 ISBN: 3–506–72368–5

Der Sbd geht auf ein Symposion des Sonderforschungsbereichs „Judentum und Christentum" an der Univ. Bonn (2001) zurück, das zentralen Gebetsvollzügen in der jüdischen und christlichen Tradition gewidmet war.

Im ersten Teil geht es um *Möglichkeiten und Grenzen eines jüdisch-christlichen Vergleichs liturgischer Gebetstraditionen.* Auf eine kurze Einführung durch die Hg. folgt ein wichtiger grundsätzlicher Beitrag von *Paul F. Bradshaw*, Parallels between Early Jewish and Christian Prayers. Some Methodological Issues (21–36). Im Gegensatz zu früherer Forschung kann man heute nicht mehr den Seder Rab Amram Gaon (9. Jh.) als Basis eines Vergleichs nehmen, weil man nicht mehr von einem Urtext der Gebete ausgeht, der sich einlinig unter der Autorität der Rabbinen entwickelt habe. Auch bezweifelt man nun schon die bloße Existenz einer Sabbatliturgie in der Synagoge des 1. Jh.s. Aber auch die Einführung des Achtzehngebets durch Rabban Gamaliel ist problematisch, wenn man darin eine allgemeine Verpflichtung sehen will. Schließlich mögen zwar gewisse jüdische Gruppen im 1. Jh. das Shemá rezitiert haben, unsicher ist dagegen, ob und wenn ja, welche Berakhot diese Rezitation begleitet haben. Fast noch problematischer ist die Situation auf christlicher Seite. Das zeigt die Uneinigkeit, was an Texten des NT tatsächlich liturgische Praxis spiegelt. Bezeichnend ist, daß sie in christlichen Schriften des 2. und 3. Jh.s nicht als Gebetstexte rezipiert werden; sogar das Vaterunser scheint sich erst im 4. Jh. als Gebetstext (und nicht einfach als Teil der katechetischen Unterweisung) durchgesetzt zu haben, ebenso auch die längeren Einheiten der eucharistischen Gebete. Wirklich vergleichbar ist dagegen neben einzelnen Ausdrücken und Formeln v.a. die in der gemeinsamen biblischen Basis gründende Grundstruktur

des Gebets in Berakha und Danksagung, die im Blick auf das vergangene Tun Gottes weiß, worauf man weiter hoffen und worum man beten darf. *Gerard Rouwhorst*, Identität durch Gebet. Gebetstexte als Zeugen eines jahrhundertelangen Ringens um Kontinuität und Differenz zwischen Judentum und Christentum (37–55), befaßt sich nach einleitenden Erwägungen zum Verhältnis Judentum – Christentum (Modelle der Ablösung, von Mutter und Tochter oder von etwa gleich alten Geschwistern wie Esau und Jakob) mit zwei Gebetsformen, die Judentum und frühem Christentum gemeinsam sind: Die kurze Berakha bzw. Danksagung ohne Bitte (schon in Qumran und Mischna, christlich ab dem NT bezeugt); andererseits das Verhältnis des Nachtischgebets (Birkat ha-Mazon) zum eucharistischen Gebet; in beiden Fällen ist anstatt einer linearen Abhängigkeit das Geschwistermodell den vorhandenen Belegen angemessener.

Im zweiten Teil, *Jüdisch-liturgisches Beten in zwischentestamentlicher und rabbinischer Zeit*, richtet sich *Johann Maier*, Liturgische Funktionen der Gebete in den Qumrantexten (59–112), gegen einen linearen Vergleich einer „Gemeindeliturgie" in Qumran mit synagogalen oder christlichen Gebetstexten; die meisten liturgischen Texte aus Qumran sind älter, teils eng mit dem Tempelbereich verbunden, insgesamt eine große Vielfalt, die man nicht direkt mit späteren Texten und ihren Funktionen vergleichen kann. Wie im Tempel ist auch in Qumran zwischen priesterlicher, levitischer und Laien-Liturgie zu unterscheiden, die priesterliche Seite dabei eng mit dem Dualismus zu verbinden, die Parallele von priesterlichen und militärischen Strukturen wesentlich. Spezifische Texte für den Festkreis des Jahres, für einzelne Monats- und Wochentage dominieren, tägliche Gebete dagegen sind kaum belegt. *Joseph Tabory*, The Precursors of the Amidah (113–125), versucht aus rabbinischen Texten auf die Zeit vor 70 zurückzukommen. Zentral sind dabei die Liturgie der „Standmannschaften" parallel zum Opfer im Tempel (fraglich ist mir hier, daß die Rabbinen den halben Scheqel für die Opfer eingeführt haben sollen: so 115 und 116), die Shemá-Liturgie, die liturgischen Elemente bei den öffentlichen Schriftlesungen des Hohenpriesters und des Königs sowie die Fastenliturgie; kurz geht T. auch auf Sir 51 als eventuellen Beleg für eine Frühform der Amida ein. *Ruth Langer*, The Amidah as Formative Rabbinic Prayer (127–156), nimmt mit E. Fleischer an, daß die Amida eine Schöpfung der Rabbinen in Yavne ist, „as part of their program to shape Judaism anew in the wake of the destruction of the Temple" (150). Anders als Fleischer glaubt L. aber nicht, daß die Rabbinen schon einen präzisen Text festlegten; sie fixierten nur die Struktur des Gebets. Die 12. Benediktion (Birkat ha-Minim) der Amida grenzte das Judentum nach außen ab, während die übrigen Benediktionen die Identität Israels als ein Volk in Beziehung mit Gott auch in einer Zeit ohne Tempel festigten. Im 4. Jh. war ein Großteil des Textes schon stabil und auch schon Ausdruck des Denkens breiter Kreise. Die anfangs akute Hoffnung auf die Erneuerung des Tempels wurde gedämpfter, die Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Birkat ha-Minim präziser. Der Aufsatz ist ein wichtiger Beitrag zur Durchsetzung eines jüdischen Kerngebets; etwas skeptisch wäre ich, ob die Rabbinen sich tatsächlich schon im 4. Jh. mit ihren Vorstellungen im Volk so sehr durchgesetzt haben, ebenso, was die Thematik der Zerstörung des Tempels betrifft: die rabbinischen Texte sind dazu ziemlich zurückhaltend; sollten sie bei der Formulierung eines zentralen Gebets anders vorgegangen sein oder strömen hier nicht vielleicht andere, nicht unbedingt rabbinische Interessen herein?

Den dritten Teil, *Neutestamentliche Impulse aus dem Kontakt mit jüdischen und paganen Gebetstraditionen*, eröffnet der Beitrag von *Karl-Heinz Müller*, Das Vater-Unser als jüdisches Gebet (159–204). Die Einstufung als jüdisches Gebet hängt in der Forschung eng mit der Zuschreibung an den historischen Jesus zusammen; M. weist dies in einer kritischen Analyse der einzelnen Bitten zurück; man könne das Gebet nicht als Schlüssel zum Verstehen Jesu nehmen. Ebenso verwehrt er sich gegen die Position, Jesu Gebet sei zwar jüdisch, überhöhe jedoch alles, was im Judentum seiner Zeit möglich gewesen wäre. Er betont die Gemeinsamkeiten des Gebets mit dem Qaddish, nur sei dieses anders als das Vater-Unser von drängender Naherwartung bestimmt (die wichtige Monographie von A. Lehnardt, Qaddish, Tübingen 2002, konnte Müller nicht mehr verwerten). Jesus habe das Gebet, das zur Kategorie der jüdischen Privatgebete zählt, wohl von Johannes dem Täufer übernommen (das muß aber wohl Vermutung bleiben); auch die Überarbeitungen bei Mt und Lk haben ihm den rein jüdischen Charakter belassen.

Kürzer zu den übrigen Beiträgen: *Karl-Heinrich Ostmeyer*, Die identitätsstiftende Funktion der Gebetsterminologie im Johannesevangelium (205–222), analysiert das johanneische Vokabular für Gebet. Kultterminologie wird fast völlig vermieden, in der Verwendung der termini zwischen Jesus und den Christen klar unterschieden, die Begrifflichkeit ist theologisch präzise eingesetzt. *Niclas Förster*, Bemerkungen zum Unterschied von Gebet und Magie auf dem Hintergrund neutestamentlichen Gebetsglaubens (223–238), stellt ausgehend von der Beelzebulkontroverse einige Merkmale heraus, mit denen das Neue Testament sich von Magievorwürfen abzuheben versucht. Bei der Komplexität der Magiediskussion ist das Ergebnis, wie nicht anders zu erwarten, relativ dürftig.

Teil vier, *Rezeptionsgeschichten von Gebetstexten im Kontext religiöser Identitätsbildung*: *Egbert Ballhorn*, Zur Pragmatik des Psalters als Lehrbuch und Identitätsbuch Israels (241–259), versucht herauszuarbeiten, was den Psalter als Buch zusammenhält. Er ist nicht so sehr ein Gebetbuch des Einzelnen, da sogar die Psalmen, die vom Einzelnen handeln, durch die Texte gerahmt und bestimmt sind, die von ganz Israel handeln, auf die ganze Welt und den Kosmos offen sind. Durch weisheitliche Texte ist der Psalter darüber hinaus zu einem Lehrbuch geworden, was sich in der jüdischen und christlichen Nachgeschichte auswirkt. *Martina Janssen*, „Deine Lichtkraft hat durch David prophezeit". Zum Psalmgebet in der Pistis Sophia (261–293), analysiert den eigenartigen Gebrauch der Psalmen in diesem gnostischen Text, der anders als viele Strömungen der Gnosis das Alte Testament nicht ablehnt, sondern komplett in den gnostischen Mythos einbaut, paraphrasierte Psalmtexte als Gebete der Pistis Sophia bietet, die dann von den Jüngern Jesu durch die eigentlichen Psalmtexte ausgelegt werden.

Hermut Löhr, Das Gebet 1 Clem 59–61. Ein ‚missing link' in der Geschichte jüdischen und christlichen Gebets (295–305), analysiert kurz das „zweite christliche Gebet" neben dem Vaterunser als Zeugnis dafür, wie Formen frühjüdischer Frömmigkeit im frühen Christentum weiterleben. Ausführlich befassen sich damit Löhrs *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet* (Tübingen 2003). *Harald Buchinger*, Gebet und Identität bei Origenes. Das Vaterunser im Horizont der Auseinandersetzung um Liturgie und Exegese (307–334), arbeitet heraus, daß Origenes das Vaterunser noch nicht als liturgischen Text kennt, sondern allein als auszulegenden Schrifttext, es auch nur bedingt von alttestamentlich-jüdischem Beten abhebt und damit auch nicht als wesentlich für christliche Identität sieht, es sei denn im Rahmen des richtigen Schriftverständnisses. *Clemens Leonhard*, The Lord's Prayer Between Christian Ethics and Liturgy. Its Interpretation in Theodore of Mopsuestia's Catechetical Homilies and the Reception by Later East-Syrian Authors (335–367), zeigt, daß für Theodor das Vaterunser noch kein liturgischer Text ist (das es damals anderswo schon geworden war), aber in der Katechumenenunterweisung die ethische Identität der Christen bestimmt. In der späteren ostsyrischen Tradition wurde es immer mehr zum wiederholt verwendeten liturgischen Text, wobei es aber zunehmend seine identitätstiftende Funktion und Bedeutung verlor.

Der fünfte Teil handelt von *Theologie und Anthropologie im Spiegel liturgischer Gebetsformulare. Reinhard Meßner / Martin Lang*, Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten (371–411), zeichnen am Beispiel der Anaphora des Addai und Mari auf christlicher Seite, an den Benediktionen um das Shemá auf jüdischer Seite, ohne sich nochmals auf historische Fragen einzulassen, theologische Grundzüge des Betens in beiden Traditionen nach. *Marcel Poorthuis*, Gott, die Seele und der Leib. Kernfragen religiöser Anthropologie im Spiegel eines jüdischen Morgengebetes (413–428), befaßt sich mit den verschiedenen liturgischen Fassungen des Berakhot 60b überlieferten Gebets und den darin bezeugten unterschiedlichen Auffassungen von Erschaffenheit, Präexistenz oder Ewigkeit der Seele und ihrer Beziehung zum Leib, somit mit den Auswirkungen sich wandelnder Theologien auf die Gebetssprache.

Ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren beschließt den Bd, Register gibt es nicht. Eine sprachliche Revision der nicht in der eigenen Muttersprache geschriebenen Beiträge hätte gutgetan.

Der Sbd bietet eine Fülle von wichtigen Beiträgen zur frühen jüdischen und christlichen Liturgie und ihren möglichen wechselseitigen Beziehungen. Die weitreichenden Veränderungen, die in der Erforschung der jüdischen Liturgie in den letzten Jahrzehnten erfolgt sind, werden hier umfassend dargestellt und für die vergleichende Erforschung der Liturgie fruchtbar gemacht. An die Stelle linearer Abhängigkeiten treten daher eher dynamische Wechselbeziehungen, was auch für eine Geschichte der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum von Bedeutung ist. Die Beiträge des Bdes machen deutlich, wie viel an Fragestellungen, Voraussetzungen und Methoden die Erforschung der jüdischen Liturgie mit jener der christlichen gemeinsam hat und wie viel beide Seiten von einem Dialog gewinnen können.

Wien Günter Stemberger

Plüss, David: **Das Messianische – Judentum und Philosophie im Werk Emmanuel Lévinas'**. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 2001. 399 S., kt € 34,00 ISBN 3–17–016975–0

Die Basler Diss. geht einen Weg der Lévinasdeutung, der aufhorchen läßt. Der Vf. weiß, daß es Lévinas selbst immer abgelehnt hat, seine philosophischen Arbeiten mit den im engeren Sinn jüdischen Beiträgen zu vermischen. So ist denn auch die Rezeption bisher eher zweigleisig verlaufen. Lévinas wurde wahrgenommen als Philosoph *oder* als jüdischer Denker. Der Vf. versucht nun eine Gegenüberstellung von Jüdischem und Philosophischem und interpretiert Lévinas als jüdisch inspirierten Denker, dessen Denken sich näherhin „als messianisches Denken" (13) qualifizieren läßt.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil („Annäherungen": 16–104) geht in vier Kap.n auf das Thema des Messianischen zu. Der zweite Teil („Die Figur des Messianischen": 105–314) befaßt sich in fünf Kap.n mit dem Messianischen bei Lévinas im engeren Sinn. Darauf wird etwas detaillierter einzugehen sein. Der dritte Teil („Einsichten und Ausblicke": 315–373) stellt in drei Kap.n einige Ergebnisse und Ausblicke dar. Ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie ein Namensregister beschließt die Arbeit (375–399).

Die Annäherungen des *ersten Teiles* beginnen mit der Darstellung der Vorbehalte, mit denen Lévinas selbst vermeidet, als jüdischer Philosoph verstanden zu werden. Die Unterscheidung, die der Vf. auf S. 16, Anm. 3 anbringt, erscheint mir hilfreich, wenn er unter Judentum den jüdischen Traditions-

bestand, unter Jüdischem hingegen den Inspirationsgrund versteht, von dem her das Denken gestört wird. Freilich wirkt die Rede vom „vorausliegenden Anderen", das mit dem Jüdischen gleichgesetzt wird, recht allgemein. Die Äußerungen, mit denen sich Lévinas selbst davor schützt, seine Philosophie als jüdische anzusehen, sind unüberhörbar (Vgl. 18–20), wenngleich er dann doch eine Relation zwischen Judentum und Philosophie zuläßt (21–24). In einem gedrängten Einblick stellt der Vf. die bisherige Lévinasrezeption vor, die sich auf die Fragestellung jüdisch oder philosophisch in verschiedenem Maß einläßt. Besprochen wird v. a. die deutschsprachige Rezeption (Strasser, Krewani, Funk, Wiemer Taurek, Krochmalnik) (25–30). Das erste Kap. schließt mit biographischen Notizen zu Lévinas und einem gedrängten Überblick über die drei Teile der Diss. Das zweite Kap. gibt einen gedrängten, jedoch lesenswerten Einblick in den jüdischen Messianismus (38–59), dem sich im dritten Kap. ein Einblick in den philosophischen Messianismus von Cohen bis Benjamin anschließt (60–82). Als eher überraschendes viertes Kap. folgt eine Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie bei ausgewählten theologischen und philosophischen Autoren, die mit Lévinas abgeschlossen wird. Religion versteht der Vf. „als das Andere des Denkens, das unvordenklich Vorausliegende und kontingent Einbrechende" (85). Exemplifiziert wird dies an Buber, Jaspers und Tillich, um schließlich einen ersten Vergleich mit dem Religionsverständnis von Lévinas zu versuchen (83–104).

Der *zweite Teil* der Arbeit wendet sich nun der „Figur des Messianischen" bei Lévinas zu. Im ersten, einleitenden Kap. wird das zweigestaltige Werk von Emmanuel Lévinas zunächst charakterisiert. Das ist hilfreich für den Leser, der damit noch nicht vertraut genug ist. Als die genuin jüdischen Texte gelten dem Vf. die Aufsatzsammlung „Schwierige Freiheit" und die Talmud-Lesungen. Der weitaus größere Teil betrifft das philosophische Werk, das freilich in sich differenziert zu betrachten sei. Eine kurze Überlegung zur talmudschen Hermeneutik und zur Methodik des eigenen Vorgehens beschließt das erste Kap. (106–126). Das zweite Kap. wendet sich mit der Lektüre messianischer Texte einer ersten inhaltlichen Frage zu, der anthropologischen Dimension des Messianischen, bei der es um die Bedingung des Heils und um die Aporetik der Freiheit geht. Muß Israel erst umkehren, damit der Messias kommt oder muß der Messias kommen, damit Israel sich bekehre? (139) Ist die menschliche Freiheit so riskant, daß alles verloren sein kann? Trägt das Bekenntnis zu Gott dazu bei, mit dem Sieg des Guten rechnen zu dürfen? Diese und ähnliche Fragen ergeben sich im Gespräch mit den rabbinischen Texten, auf die hier im einzelnen nicht eingegangen werden kann. Der zweite Abschnitt, der sich der philosophischen Problematik Freiheit und Subjektivität, Gewalt und Freiheit zuwendet, behandelt schwierige Einzelfragen, die im dritten Abschnitt schließlich in die Verhältnisbestimmung von Messianismus und Freiheit münden (141–181). Das dritte Kap. befaßt sich mit dem messianischen Leiden (182–231). Der Vf. geht zunächst an den rabbinischen Stellen entlang. Hängt alles von der Umkehr Israels ab, ob die messianische Zeit herbeikommt? Ist Gott selbst es, der leidet? Wie hängen Umkehr und Leiden Israels zusammen? Sitzt der Messias unter den Leidenden vor den Toren Roms? Zu all diesen Fragen werden Texte angeführt, mit denen sich auch Lévinas befaßt hat. Entsprechend vielfältig sind die Antworten auf die Frage, wer der Messias ist: der Meister, der Tröster, der Aussätzige des Lehrhauses. Oder kann gesagt werden: Der Messias ist wie ich? Letztere Deutung ist für Lévinas besonders wichtig, ist es doch dem Subjekt aufgetragen, die Leiden der ganzen Welt zu tragen und so zu Selbstheit zu kommen (196). „Der leidende Gerechte", so resümiert der Vf., „der ‚Ich-Sager' angesichts des Leidens anderer, entspricht dem, was die Welt im Innersten zusammenhält" (198). Wie aber geht Lévinas als Philosoph mit diesem Theorem um? Der Vf. bespricht die für Lévinas so gravierenden Themen wie Theodizee und Schoah (199–221). Das Leiden ist das Unannehmbare (202) und als solches ein Übel (mal). „La souffrance inutile" heißt der Titel eines Aufsatzes, in dem Lévinas zeigt, daß seit Auschwitz das Leiden und die Theodizee nicht mehr zusammengebracht werden können (209). Andererseits erfordere die Schoah eine ganz neue Moralität des Menschseins. Der größte Skandal bestünde darin, das Leiden des anderen Menschen in irgendeiner Weise zu rechtfertigen. Deshalb ist das Ich gefragt, das das Leiden auf sich nimmt. „Für den Anderen leiden heißt, ihn aufgeladen bekommen, ihn aushalten, an seinem Platz sein, sich für ihn verzehren" (Zit. 217, Übers. leicht verändert). Der subjekttheoretische Aspekt des Leidens hat mit Stellvertretung, Verwundbarkeit und Erhabenheit zu tun. In einem eigenen Abschnitt, „Der Messias und das Leiden", werden die bereits besprochenen Fragen vertieft (222–229). Der Aspekt des Apokalyptischen kommt hinzu und wird unter dem Stichwort „Leiden und Offenbarung" weitergeführt. Tritt das Hereinbrechende bei Lévinas zurück und wird es durch die Konfrontation des Subjekts durch das Leiden des Anderen ersetzt? Der Vf. scheint mir vieles richtig zu sehen und biographisch einzuordnen. Doch Lévinas' striktes Eintreten für eine Eschatologie ohne Hoffnung (230f) ist m. E. nicht hinreichend berücksichtigt. Im vierten Kap. werden unter der etwas irreführenden Überschrift „Die Stimme des Messias – Gesicht" hermeneutische Fragen des Verhältnisses von Text und Auslegung behandelt, wozu es der Zeit und der Geschichte bedarf sowie der Vielfalt der auslegenden Stimmen, aber auch des Gehorsams der Hörenden (232–246). Für die Erschließung eines Textsinnes ist Lévinas zufolge Zeit und Geschichte notwendig, denn der zukünftige Sinn ist älter als der erste (234). Die Heiligkeit des Textes ist auf die Materialität der Zeichen bezogen (236). „Der Geist löst sich nie vom Buchstaben, der ihn offenbart", schreibt Lévinas (236). Der letzte Sinn ist prinzipiell unzugänglich (238). Die Mündlichkeit bleibt dem Text eingeschrieben und die Einheit der Offenbarung widerspricht nicht der Vielfalt der Auslegung bei den Rabbinen (239f). Lesen und Kommentieren der Tora ist für Lévinas ein à-dieu, der dem Judentum eigentümliche Weg zu Gott (241). Dabei ist die gesamte Tora im Tötungsverbot zusammengefaßt (241f). Der imperative Charakter der Bibel hält die Seele der Lesenden wach (242f) und provoziert die Antwort des Gehorsams im „Hier bin ich". Der Mensch vernimmt die Offenbarung in seinem eigenen Wort, das aus der Inspiration hervorgeht (244–246). Wie nehmen sich diese Aspekte im philosophischen Denken bei Lévinas aus? Der Vf. behandelt die Fragen auf den S.n 247–269 und setzt bei der Grundthese der Alterität ein, um sie zunächst sprachphilosophisch zu vertiefen: Sprache, das Instrument der getrennten Seienden, Vollzug der Alterität, Anerkennung der Heiligkeit des Anderen, Ausdruck des Subjekts, Vollzug der Trennung in der Beziehung mit der wichtigen Unterscheidung zwischen „sagen" (dire) und „Gesagtem" (dit) (248–256). Ein weiterer Gesichtspunkt ist der Zusammenhang zwischen Sprache und „Gesicht" (vgl. Anm. 91, 256 zum Problem der Übersetzung). Im Gesicht offenbart sich der Andere von sich her und insofern spricht das Gesicht. Das Gesicht erschöpft sich nicht in der Empirie des Gesehenwerdens, es ist von sich her Epiphanie. In diesem Zusammenhang kommt der Vf. auf den wichtigen Terminus „Begehren" (désir) zu sprechen: „Das Gesicht übt durch seine phänomenal-nichtphänomenale Nacktheit eine eigentümliche Anziehung auf den Angesprochenen aus, der er sich schwerlich entziehen kann. Die klagende oder befehlende Stimme, die ihn zwingt, entspricht dem ihm gleichzeitig eingepflanzten Begehren" (261). Im Begehren versucht der Mensch nicht einfach zurückzukehren, woher er kommt, sondern er begehrt das Land, „in dem wir nicht geboren sind" (262). „Das Begehren erstrebt die Nähe, die ihrerseits das Begehren vergrößert" (262). Wenn das Gesicht letztlich spricht: „Du wirst mich nicht töten", zwingt es das Subjekt zur Antwort. Dabei gilt: „Die uneinholbare Verschiebung zwischen *Ruf* und *Gehorsam* ist für Lévinas das Wesen der *Zeit*" (268). Hier erhält die Freiheit ihren Ort, sie ist nicht das erste Wort. Unter der Überschrift „Der Messias und das Gesicht" wird der Zusammenhang zwischen Heiligkeit des Textes, Text und Gesicht, Sagen und Berufung, Begehren und Alterität vertieft (270–280). In diesen Elementen sieht der Vf. die „traces messianiques" im Sprachdenken bei Lévinas, zumal das Begehren die Utopie des Messianischen betrifft. Der Vf. kombiniert hier Philosophisches und Jüdisch-Messianisches, um den Aspekt der Zukünftigkeit des Messianischen, dem sich das fünfte Kap. (281–314) zuwendet, zu verankern. Daß sich Lévinas in seiner Talmudlesung über Messianische Texte der Frage zuwendet, wann der Messias kommt, ist unbestreitbar (281–290). Doch die philosophische Reflexion stößt nicht nur auf die Zukünftigkeit, sondern betrifft das Problem der Zeit insgesamt und zumal in ihrer Diachronie. Im Blick auf Heidegger und Husserl sind Synchronie und Diachronie Grundbegriffe des Lévinas'schen Zeitverständnisses. „Die Zeit ist diskontinuierlich", heißt es bei ihm (298). Exemplifizieren läßt sich dies am Tod, der niemals eine Gegenwart ist, und dem Weiblichen als einer Nähe im Rückzug, worauf sich das Begehren bezieht. In diesem Kontext zeigt der Vf., daß bei Lévinas der Terminus Eschatologie eine neue Bedeutung erhält. Hier werden wichtige Unterschiede zum christlichen Verständnis gezeigt, wobei m. E. der Zustandscharakter der christlichen Eschatologie überbetont wird (vgl. 306f). In der Synthese „Der Messias und die Zeit" (310–314) wird herausgearbeitet, daß sich die Zukünftigkeit bei Lévinas mit allen drei Zeitdimensionen verschränkt. Die messianische Zukunft ist Nichtgegenwärtigkeit und Zu-künftigkeit, sie ist Präsenz im „heute, wenn ihr auf seine Stimme hört", und sie ist Ursprünglichkeit, indem der Messias bereits vor aller Schöpfung existierte.

Im *dritten Teil* der Arbeit („Einsichten und Ausblicke") werden die Ergebnisse formuliert und Folgerungen für die Theologie gezogen. (316–373) Die „Einsichten" schließen sich eng an die vorgelegte Interpretation an. Das Messianische bei Lévinas wird rückblickend und zusammenfassend gedeutet als „Ereignis", „Zukünftigkeit", Alterität, Subjekthaftigkeit, „Text" und „Leiden" (316–335). Unter der (ungenauen) Überschrift „Das Messianische als Verhältnisbestimmung" wird das Verhältnis zwischen Judentum und Philosophie bei Lévinas resümiert. Der Vf. bespricht hier die interessante Beziehung zwischen (hebräisch-partikularer) Offenbarungsdifferenz und griechischer Universalisierung. Die europäische Philosophie verstehe sich Lévinas zufolge als Übersetzung der Bibel, wobei das Biblische als Störung und Wunde dem Griechischen wie ein Stachel im Fleisch sitzt (336–354). Das dritte Kap. bietet Ausblikke. Lévinas' Denken „im Licht der Erlösung" sei vergleichbar mit Th. W. Adorno; dieses Denken „im Licht des Anderen" entthrone das transzendentale Subjekt, und Lévinas dürfe nicht als „ethische Lektüre" mißverstanden werden. Gerade letzterem ist zuzustimmen, wenngleich die Gegenüberstellung messianisch, nicht ethisch als Kurzformel ebenso mißverständlich sein könnte (vgl. 359 und 360f). Problematisch erscheint mir das Verdikt gegen „eine metaphysische Lektüre", weil nicht geklärt wird, was unter „metaphysisch" zu verstehen ist. Der Vf. schreibt: „Die messianischen [...] Elemente sind *Unterstellungen* der Wirklichkeit. Sie *verdächtigen* die Wirklichkeit hinsichtlich ihrer Erlösung" (361). Ist das schon antimetaphysisch? Wenn der Vf. schreibt, Lévinas wolle nichts beweisen, sein Denken sei immer tastend und ambivalent und insofern „ein eschatologisches, prophetisches Denken" (362), dann ist dem hinzuzufügen, daß Lévinas dennoch zeitlebens Wert darauf legte, bei aller Ambivalenz eine konsistente Philosophie zu entwickeln, die durchaus eine neue Gestalt von Metaphysik darstellt.

Was den Ausblick auf die Theologie selbst betrifft, faßt sich der Vf. allzu kurz, indem er mit O. Bayer das Problem des theologischen Paradoxes und seine Nähe zur messianischen Struktur anspricht, sich auf U. H. J. Körtners Hermeneutik des Unverständnisses bezieht, wonach sich in der Inspiration die Fremdheit des fremden Textes vermittele, und schließlich P. Tillichs Kairologie mit Lévinas ins Gespräch bringt. So interessant diese (eigentlich nur noch anmerkungsweisen) Analysen erscheinen, so sehr hätte man sich gewünscht,

daß der Vf. das zentrale Thema seiner Arbeit mit der christlichen Theologie konfrontiert hätte. Dann wären allerdings v. a. *christologische* Fragen zur Debatte gestanden. Dann hätte wohl auch einer der zentralen „messianischen" Texte von Lévinas, *Un Dieu Homme?*, einen entsprechenden Stellenwert erhalten können.

Es ist höchst verdienstvoll, daß der Vf. die jüdischen Impulse mit dem philosophischen Werk konfrontiert und auf diese Weise zusammenführt, was Lévinas zunächst selbst getrennt gelesen haben wollte. Wie sehr sich beide Lektüren aufeinander beziehen, ist aus der Arbeit deutlich zu erkennen. Der Vf. legt den Schwerpunkt auf die Darstellung und Analyse der Texte. Die grundsätzliche Zweisprachigkeit, mit der die Texte vorgestellt werden, ist für alle hilfreich, die sich in das Werk von Emmanuel Lévinas einlesen wollen. Gewünscht hätte ich mir, daß auch die deutsche Version jeweils mit Quellenangabe versehen worden wäre. An manchen Stellen könnte man sich mehr Interpretation als Zitation vorstellen, wenn es beispielsweise bei Lévinas heißt: „Die Freiheit rechtfertigt sich nicht durch die Freiheit" (Zit. 158). Angesichts des intensiven Freiheitsdiskurses in der gegenwärtigen (katholischen) Theologie hätte hier Lévinas vom Früh- bis zum Spätwerk intensiver befragt werden müssen. Insgesamt wäre es gut gewesen, wenn die theologischen Ausblicke ein anderes Gewicht erhalten hätten und dabei v. a. die Herausforderungen des Lévinas'schen Messianismus für die Christologie intensiver bedacht worden wären. Doch die Lektüre des Buches erweist sich für alle an Emmanuel Lévinas Interessierten als großer Gewinn.

Bonn Josef Wohlmuth

Wyschogrod, Michael: **Gott und Volk Israel.** Dimensionen jüdischen Glaubens. Übersetzung aus dem Amerikanischen von Annerose Karkowski / Wolfgang Stegemann. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2001. 247 S., kt € 21,45 ISBN: 3–17–015344–7

M. Wyschogrod, weiteren Kreisen durch sein Engagement für den jüdisch-christlichen Dialog bekannt, versucht in diesem, englisch 1983 bzw. erweitert 1996 erschienenen Buch, das Judentum aus philosophischer Sicht darzustellen, wobei aber die biblische Perspektive stets zentral bleibt. Die v. a. in den USA heute oft anzutreffende Position, die die Kontinuität des heutigen rabbinisch geprägten Judentums zum biblischen Judentum bestreitet, lehnt er zu Recht ab. Zugleich distanziert er sich auch vom größten Philosophen des Judentums, Maimonides: Seine Entmythologisierung der Gottesvorstellung sei unbiblisch und für den jüdischen Glauben gefährlich. Das mag beim beabsichtigten philosophischen Zugang des Vf.s überraschen, ist aber bei seiner durchgehenden Betonung der physischen Erwählung Israels als einer natürlichen Familie nur konsequent. Das Ergebnis ist eine höchst anregende Dialektik von biblischer Theologie und philosophischer Durchdringung des Judentums aus orthodoxer Sicht.

Das erste Kap. befaßt sich, darin der Tradition jüdischer Religionsphilosophie folgend, mit den Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis, betont dabei aber primär deren Begrenzung: „Das biblische Menschenbild kann die Vernunft nicht in den Mittelpunkt stellen." Zentral ist vielmehr der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot (19); ihm entspricht eine in der konkreten irdischen Realität verankerte Intelligenz, die die Bibel und ihre Gebote nicht vor das Tribunal der Vernunft zitiert, die Souveränitat des biblischen Gesetzgebers nicht in Frage stellt. „Menschliche Existenz ist nur im Schatten des göttlichen Lichtes möglich" (23), Dunkelheit und Nichtwissen sind Voraussetzung, damit der Mensch Mensch bleiben kann. Gott wird ihm nur in Abraham, dann im Volk Israel sichtbar, als der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs", während das Tetragramm Geheimnis und Verborgenheit Gottes kennzeichnet.

Die Körperlichkeit der Existenz Israels wird besonders im Opferkult bewußt; dieser beruht auf der Opferung Isaaks und setzt die Bereitschaft ganz Israels voraus, für die Heiligung von Gottes Namen geopfert zu werden, Leiden als für Israel normal zu betrachten. So dunkel vieles am Opfer bleibt, hat Israel der Versuchung zu widerstehen, den Opferkult durch einen rein geistigen Gottesdienst zu ersetzen, wie es auch an der Beschneidung als körperlichem Ausdruck seines Judeseins festhält. Begrenztes Wissen und Körperlichkeit gehören zusammen. Da die Erwählung Israels das Fleisch seines Volkes einschließt, kann im Judentum Theologie nicht zentral sein. Theologie ist prinzipiell nur als Rückblick auf eine im wesentlichen vollendete Geschichte, die schon stattgefundene Erlösung möglich; Israel dagegen weiß sein Schicksal noch unvollständig, kann daher nicht wie das Christentum schon das Ganze im Blick haben. Adäquater Ausdruck dieser Seinsform ist die Halacha; „halachisches Judentum hat das biblische Judentum lebendig erhalten" (44).

Das zweite Kap., „Eine erwählte Nation", beginnt mit einem Angriff auf die Vorstellung einer jüdischen Philosophie. Diese läuft stets Gefahr, das Judentum fälschlich zu vergeistigen. Das Judentum hat, so W., an der westlichen Philosophie nicht maßgeblich teilgenommen. Spinoza, Marx und Freud seien aus ihrer Entfremdung vom Judentum zu verstehen, auch wenn „das Jüdischsein keineswegs für ihre Projekte irrelevant war" (56). Aber auch der tief engagierte Jude Maimonides ist im Judentum eher durch seine rechtlichen Schriften als durch sein philosophisches Werk wichtig. „Es gibt kein Werk jüdischer Philosophie", auch nicht Maimonides' Führer der Verwirrten, „da darin die Dualität von Judentum und Philosophie nicht klar ist" (72). Das hängt damit zusammen, daß jüdisches Denken über Gott nicht isoliert vom Volk Israel möglich ist. Auch die Formulierung eines jüdischen Glaubensbekenntnisses ist abseitig; die Identität des Juden hängt an seiner Zugehörigkeit zum Volk und dem Gehorsam gegenüber den Geboten der Tora, nicht aber an der Zustimmung zu einem Glaubensbekenntnis.

Die Erwählung des Volkes Israel ist nicht notwendig, auch nicht der bestmögliche Weg Gottes, sondern einfach Faktum, Erwählung aus Liebe, die den nicht Erwählten durch seinen Ausschluß notwendig schmerzen muß. Gott tritt mit Israel in eine Ich-Du-Beziehung, liebt den Menschen auf menschliche Art, ist damit auch parteilich und macht sich damit verwundbar, da er die menschliche Reaktion braucht. Gott erwählt Israel als ein real existierendes physisches Volk, als nationale Familie, die noch immer unterwegs ist. Dieses Festhalten an konkreter Realität in der Zeit, während die Zukunft dunkel bleibt, bewirkt, daß das Philosophische im Judentum nicht so zentral wie im Christentum sein kann.

Im dritten Kap. geht es um die Persönlichkeit Gottes. Philosophische Kritik am Anthropomorphismus darf nie so weit gehen, daß dabei die Realität Gottes schwindet. Jüdisches Leben „ist Existenz vor dem Du des Gottes Israels" (80). Doch bei aller Sympathie für Buber stellt sich W. gegen dessen These, daß die Ich-Du-Beziehung mit Gott nicht zu einem Ich-Es werden kann. Ein Du, das nicht auch zu einem Es werden kann, wäre völlig unvorstellbar. Insofern der Gott Israels einen richtigen Namen hat, ist er auch ein Es. Um den Gott Israels vom neutralen Begriff „Gott" zu unterscheiden, spricht W. stets vom unsagbaren „Namen", HaSchem. Dieser ist nicht ohne Welt denkbar, genauer, nur in Israel erfahrbar. So „ereignet sich HaSchems Umgang mit den Menschen fast gänzlich durch sein Verhältnis mit Israel" (97). Da HaSchem den Menschen nach seinem Bild erschaffen hat, ist der Mensch die Basis für ein Verstehen von HaSchem. Das führt zu einem stark anthropomorphen, psychologisierenden Sprechen von Gott und seiner Einsamkeit, deretwegen er im Menschen einen Partner sucht, in einer Art Haßliebe zu diesem steht, allein Israel in ewiger Liebe verbunden. Ihn darf man nicht entmythologisieren und entpersonalisieren, wenn man der biblischen Darstellung treu bleiben will.

„Erschaffenes Sein" ist das Thema des vierten Kap.s. Wieweit kann man den Begriff des Seins auf Gott anwenden? W. setzt sich hier besonders mit Heideggers Wiedereinführung der Ontologie in das Zentrum der Philosophie auseinander. Von Gottes Sein zu sprechen, heißt, ihn auf den Status eines Seienden unter allen anderen zu reduzieren. Gott hat das Sein erschaffen und beherrscht es. Das gilt auch vom Menschen, der aber für Gottes Herrschaft eine größere Bedrohung als das Sein darstellt. Hier befaßt sich W. ausführlich mit Anselms ontologischem Gottesbeweis; richtig verstanden, beweist dieser, daß Gott der Herr des Seins ist und diesem erst eine Basis gibt. Gott ist nicht mit dem Sein zu identifizieren. Das Sein ist nicht Gott, nicht HaSchem; denn für das Judentum ist Sein geschaffenes Sein. Gott ist jenseits von Sein und Nichtsein. In der Quasi-Identifizierung Gottes mit dem Sein sieht W. die Wurzeln des Problems der Entmythologisierung, dieses sei „ein philosophisches Problem (...). All dies ist irrelevant für den Gott Israels. Er benötigt keine Entmythologisierung, denn er ist der Herr über das Sein" (152).

„Ethik und jüdische Existenz" ist Inhalt des fünften Kap.s. Die Entscheidung von Samson Raphael Hirsch, sich von der organisierten jüdischen Gemeinde zu trennen, weil er nicht mit dem Reformjudentum, das nicht alle Texte der Tora gleichermaßen als Wort Gottes verstand, zusammenleben wollte, war falsch, denn das Judentum ist kein System von Ideen, sondern ein in seiner Körperlichkeit erwähltes Volk, für das seine Geschichtlichkeit und seine Bindung an das Land wesentlich sind. Eine Spiritualisierung hat das Judentum stets abgelehnt; es vertritt keine reine Ethik und noch weniger eine reine Lehre. So sehr man Ethik als zentral für das Judentum betrachtet, betont W.: „Ethik ist das Judentum der Assimilierten" (161). Gott hat beschlossen, „ein biologisches Volk zu erwählen, das selbst dann auserwählt bleibt, wenn es sündigt" (164). „Das authentischere, ethnisch verwurzelte Judentum Osteuropas hat sich an dieser Konzentration auf das Ethische niemals beteiligt" (169). Sicher ist Ethik wichtig, doch ist es „keine autonome Ethik, die im Zentrum des Judentums steht" (170). Zur Ethik kommt das Gesetz, konkrete Gebote, die das Selbstverständnis des Judentums schon immer geprägt haben.

Im Dialog mit Buber betont auch W. die Gefahr, die Gebote und deren Deutung durch die Rabbinen absolut zu setzen, so daß Gott nicht mehr direkt eingreifen kann. „Die Tendenz, HaSchem aus dem Gesetz herauszudrängen und die Tora zum Gesetz umzuwandeln, muß – zumindest weitgehend – als ein Abkühlen des Feuers der göttlichen Offenbarung zur Asche der menschlichen Institutionen gedeutet werden" (182f). Wenn das Gesetz den Rabbinen in die Hand gegeben wäre, deren Entscheidung göttliches Gesetz ist, hätte der Mensch die Sicherheit erlangt, das Rechte zu tun, wäre nicht mehr in Furcht, HaSchem zu mißfallen: „Die Wirklichkeit HaSchems entschwindet (...). Nun wird zwar der Tora Gehorsam geleistet, aber nicht HaSchem" (183). Der unbeschränkte Glaube, „daß die rabbinischen Autoritäten das wahre Wort Gottes lehren" (187), ist falsch. Auch sie können sündigen und in die Irre gehen. HaSchems Einwohnung in Israel führt nicht zu einem sündelosen Volk. Israels Sünde treibt HaSchem nicht aus seinem Volk, betrifft ihn vielmehr selbst: „Die durch Sünde verursachte Entfremdung Israels von HaSchem ist eine göttliche Selbstentfremdung" (188), zugleich auch eine Beschädigung Israels.

Im letzten Kap. geht es um „Das Unverwirklichte", die Frage der Zukunft. Übermäßige Konzentration auf die Zukunft, die dieser Stabilität aufzwingt und

sie der Zukünftigkeit beraubt, ist destruktiv für die Gegenwart. Zukunft bleibt wesentlich verschleiert. Der Bezug zur Gegenwart bleibt wesentlich, damit auch zum konkreten Israel aus Heiligen und Sündern, auch dem säkularen Israel. Offenheit auf die Zukunft bedeutet, nicht alles Neue a priori ablehnen. Wirkliche Erneuerung geschieht immer, wenn ein Zaddik erscheint, „der schon allein in seiner Existenz die traditionellen Lehren personifiziert" (203). Mit der Gründung des Staates Israel und damit dem Wiedereintritt des Judentums in die Geschichte sind Probleme entstanden, für deren Lösung streng halachische Kategorien ungenügend sind. Gewisse orthodoxe Kreise haben als Antwort den Begriff der *Daas Tora* entwickelt (in etwa „Haltung gemäß der Tora"). Der Begriff der Tora wird darin weit über den rechtlichen Bereich hinausgeführt. Bei aller irdischen Verankerung in Staat und konkretem Volk gilt, daß authentisches Judentum messianisches Judentum sein muß. „Der beschnittene Körper Israels bildet die dunkle, fleischliche Gegenwart, durch die sich die Erlösung ihren Weg in der Geschichte bahnt. Von den Juden kommt das Heil, weil der Körper Israels der Wohnsitz der göttlichen Gegenwart in der Welt ist" (223; vgl. schon 189: „*Judenfrei* zu sein bedeutet, von Gott verlassen zu sein").

Die Art, wie der Vf. die zentralen Themen jüdischen Daseins einkreist, philosophische Ansätze stets durch die Tora hinterfragt, ohne diese philosophisch zu neutralisieren, am Schluß aber doch wieder wesentliche philosophische Gedanken aufnimmt, reißt den Leser mit. Viele der Aussagen provozieren gewollt, sind unerwartet, oft unbequem. Die These der fleischlichen Erwählung Israels und damit verbunden die Vorstellung eines Gottes, der nur durch dieses Volk erfahrbar ist, nur in menschlichen Kategorien gedacht werden kann, wird konsequent durchgehalten, das spezifisch Jüdische stets im Gegenüber mit christlichen Positionen herausgearbeitet. So entsteht eine Philosophie des Judentums, die zutiefst biblische Theologie ist. Das ausgezeichnet übersetzte Buch regt zum Denken an; es gehört zum Besten, was seit langem zum Thema erschienen ist.

Wien Günter Stemberger

Spiritualität

Greshake, Gisbert: **Spiritualität der Wüste.** – Innsbruck: Tyrolia 2002. 205 S. geb. € 21,90 ISBN: 3–7022–2470–X.

Spiritualität der Wüste: Nur wer die Wüste umfassend als geographischen und spirituellen Raum, als Wirklichkeit und Metapher, im Spiegel geschichtlicher und zeitgenössischer Zeugnisse durchlebt und erfahren hat, kann authentisch den Anspruch erfüllen, der mit diesem Titel verbunden ist. Und in der Tat: Vorliegender Bd kann als das geistliche Extrakt der Erfahrungen gelten, die der emeritierte Freiburger Dogmatiker Gisbert Greshake im Laufe seines Lebens auf seinen Expeditionen in die nordafrikanischen Wüstenlandschaften und durch intensive theologische Beschäftigung mit der geistlichen Nahrung von Wüstenvätern und spirituellen Quellen gemacht hat. Theologie und Spiritualität der Wüste werden zudem durch eindrucksvolle Fotoaufnahmen von Wüstenlandschaften kommentiert und veranschaulicht, die dem Bd ebenso kunstvolle wie auch meditative Akzente verleihen.

Im Unterschied zu seinem Werk „Die Wüste bestehen", das seit 1979 in etlichen Neuauflagen erschienen ist, und das der Vf. als „Liebeserklärung an die Wüste" (14) bezeichnet, hat G. sich mit vorliegendem Bd zum Ziel gesetzt, eine „Spiritualitätsgeschichte der Wüste" (15) vorzulegen. Sein Werk ist keine distanzierte Frömmigkeitsgeschichte zum Stichwort „Wüste", sondern trägt „ganz unterschiedlich akzentuierte Erfahrungen, welche gläubige und nichtgläubige Menschen, angefangen vom Alten Testament bis hin zur Gegenwart, mit der Wüste gemacht haben" (15), zusammen. Wie vielfältig die Spiritualität der Wüste ist, zeigen die unterschiedlichsten Aspekte auf, die der Vf. auf verschiedenen Ebenen behandelt:

So führt er in seiner Einleitung (7–16) die Leserschaft zunächst in die geographischen und topographischen Bedeutsamkeiten der Wüstenlandschaftsform ein, um aus deren landschaftlichen Herausforderungen die geistlichen Erfahrungsräume zu erschließen, auf welche die Wüste verweist. Diese geistlichen Erfahrungsräume können nicht anders als mehrschichtig wiedergegeben werden, wie schon das diachron angelegte Inhaltsverzeichnis des vorliegenden Werkes verdeutlicht: (1) Wüste in der Heiligen Schrift (17–61), (2) Spiritualität der Wüstenväter (62–109), (3) Wüste in der Deutschen Mystik (110–118), (4) „Elijanische" Wüstenspiritualität des Karmel (119–134), (5) Wüste in der Spiritualität Charles de Foucaulds (135–164), (6) die „naturale" Wüstenspiritualität der Gegenwart (165–182), (7) Kirche in der Wüste (183–194). Dabei spiegelt die unterschiedliche Verteilung der Seitenzahl auf die einzelnen Kap. auch die Schwerpunkte des theologischen Werks des Vf.s wider; seine Beschäftigung mit Bruno dem Kartäuser, Meister Eckhart oder Charles de Foucauld ist unverkennbar. Ein bes. Gewicht legt der Vf. auf sein erstes Kap. (1), in welchem er alttestamentliche Schriftstellen, die sich auf Wüste und die Wüstenwanderung des Volkes Israels beziehen, deutet und für eine gelebte Spiritualität von heute in nahezu allegorischer Weise auslegt, während er die entsprechenden Schriftstellen des NT in theologischer Komplexität knapp (59–61) darstellt. (2) Mit dem Kap. über die Spiritualität der Wüstenväter möchte der Vf. einen „Versuch einer systematisierenden Gesamtsicht der Spiritualität, wie sie von Wüstenvätern gelebt wurde" (71), unternehmen, was im Rahmen der Kürze der Darstellung und dem Anspruch, möglichst viele Wüstenväter zu unterschiedlichen Themen zu Wort kommen zu lassen, zu weitergehender eigener Vertiefung anregt. (3) Die Deutsche Mystik kommt in dem Grundgedanken Meister Eckharts zu Wort, aller Dinge „ledig zu werden" (110). Auch in diesem Kap. hält der Vf. Impulse für die eigene Spiritualität bereit. (4) Dem ältesten Orden, seiner Geschichte und seinem Auftrag ist das folgende Kap. gewidmet, wobei die Erfahrung des Elija mit geistlichen Erfahrungen, die der Vf. und seine Begleiter auf Wüstenexpeditionen gemacht haben, durch eingestreute Tagebuchaufzeichnungen gespiegelt wird. (5) Wie impulsgebend für die Frömmigkeitsgeschichte das Leben und Wirken Charles de Foucaulds war, zeigt das fünfte Kap., das auch auf die Jerusalem-Gemeinschaft von Pierre-Marie Deflieux eingeht und mit Anregungen für einen eigenen Wüstentag aus der Feder des verstorbenen Münsteraner Spirituals Johannes Bours endet. (6) Nicht religiös motivierte aktuelle Tendenzen der Zurückgezogenheit in geographische oder meditative Wüsten greift der Vf. im folgenden Kap. positiv auf und benennt – auch für die eigene spirituelle Praxis anregende – anthropologische Grunddaten, mit denen die Wüste konfrontiert (Freiheit, Schweigen, Wahrheit der Entscheidung, Zeit). (7) Die Bedeutung der „Wüstenexistenz" der Kirche beschließt den Bd.

Nicht nur diachron gelingt es dem Vf., die unterschiedlichsten Aspekte der Wüste und Wüstenerfahrungen zusammenzutragen, auch durch das Einstreuen verschiedener Textgattungen in sein Werk wie Tagebuchaufzeichnungen, Gedichte, Schriftzitate, Sentenzen und Apophtegmata unterschiedlichster Autoren verschiedener Zeiten erhält der Leser einen Eindruck in die Fülle der geistlichen Aspekte, welche die Wüste birgt. Auf solche Weise vermitteln diese Texte, seien es Schriftzitate aus dem AT, geistliche Texte wie z. B. von Alfred Delp, Gedichte wie z. B. von Martin Gutl oder Tagebuchaufzeichnungen des Dogmatikers Manfred Scheuer aus gemeinsamen Wüstenexpeditionen, dem Leser und der Leserin geistliche Inspirationen, die das Werk zu einem Exerzitienbuch machen könnten, wenn nicht die ebenso wertvollen theologischen Reflexionen des Vf.s dem Leser und der Leserin intellektuelles Mitdenken abverlangen und theologische Vorbildung voraussetzen würden. Wer zu vorliegendem Bd greift, um in die Stille zu gehen oder gar Wüstentage zu gestalten, kann in einzelnen Textpassagen sehr wertvolle geistliche Anregungen aus unterschiedlichen alttestamentarischen und christlichen Pilgertraditionen erhalten und findet schließlich Anregungen zu einem Wüstentag tabellarisch aufgelistet (164), wird aber v. a. mit dem „Versuch einer systematisierenden Gesamtsicht der Spiritualität" (70) konfrontiert.

Diese äußert sich darin, daß auch wissenschaftliche Themen problematisiert werden, wie etwa die Frage, wo der Offenbarungsberg Sinai zu lokalisieren, oder wie das Gottesbild des alttestamentarischen Nomadentums beschaffen sei. Historisch parallele Mythen, wie etwa das ägyptische Totenbuch, werden ebenso wie Jan Assman zitiert.

Mit diesem Bd ist das Desiderat erfüllt, die „Symbolgestalt" der Wüste für die Theologie und Spiritualität systematisch zu erschließen. Die theologisch gebildete und spirituell interessierte Leserschaft findet hier nicht zuletzt deswegen ein sehr gewinnbringendes Kompendium der Spiritualität der Wüste vor, weil der Vf. zugleich an seinen eigenen Erfahrungen teilhaben läßt, die er in vielen Jahren auf seinen Wüstenexpeditionen sammeln konnte.

Freiburg Katja Boehme

Theologie / Musik

Depta, Klaus: Rock for Jesus. Biographisches Lexikon christlicher Interpreten der Rock- und Popszene. Aufbereitet für Religionsunterricht und Jugendarbeit. – Limburg / Kevelaer: Lahn 2001. 170 S., kt € 14,90 ISBN: 3–7840–3220–6

Religiöse Elemente in der (säkularen) Popmusik haben in den vergangenen Jahren einige theologische und insbesondere religionspädagogische Aufmerksamkeit nicht nur in Diss.en erfahren, vgl. u. a. die einschlägigen Arbeiten von Ilse Kögler, Peter Bubmann, Rolf Siedler, Arthur Thömmes, Bernd Schwarze, Hubert Treml, Jan Koenot, Gotthard Fermor, Matthias Everding und Uwe Böhm / Gerd Buschmann.

Das vorliegende Büchlein bezieht sich ausschließlich auf die christliche Popmusikszene, die in den USA nicht so strikt von der „weltlichen" getrennt ist wie in Deutschland. Der vielfältig bes. durch Rundfunkbeiträge ausgewiesene Vf., Referent für Gymnasien der Schulabteilung des Bischöflichen Gene-

ralvikariats Fulda und Leiter der Redaktion Kirche im Privaten Rundfunk des Bistums Fulda, hat bereits in seiner 1999 im selben Verlag erschienenen Arbeitshilfe „Holy Fire" auf 112 S. und einer beigelegten CD 14 Songs christlicher Rock- und Popmusik u. a. der Gruppen Ararat, Nimmzwei und Jona religionsdidaktisch aufbereitet. Der mir vorliegende Bd ist umfassend-lexikalisch, alphabetisch und biographisch angelegt: Lebensläufe und Songbeispiele von ca. 40 christlichen Interpreten unterschiedlicher Musikrichtungen sollen die christliche Einstellung nicht nur erfolgreicher Stars wie Amy Grant, Phil Keaggy, Petra oder Rick Wakeman und ihrer Glaubenssuche verdeutlichen, ergänzt durch Diskographien und knappe didaktische Impulse. Hilfreich ist auch ein fünfseitiges Themenregister zu den vorgestellten Songs.

Hier aber zeigen sich zugleich auch die Grenzen dieser Veröffentlichung: a) die Verengung auf die in Deutschland noch immer recht isolierte „christliche" Popmusikszene, b) die einseitige und der Popmusik nicht gerecht werdende Zugangsweise über Text / Themen-Orientierung, c) die mehrheitlich einseitig „fromm" und evangelikal angelegten Texte dieser christlichen Szene mit ihren Anbetungsliedern (praise and worship) und der d) damit verbundenen theologischen Verengung auf Themen wie „Nachfolge", „Evangelisation", „Schuld", „Umkehr", „Bekenntnis" und „Lobpreis" (Zitate aus dem Register) sowie e) die mehrheitliche Reduktion auf die (textorientierte) Singer / Songwriter-Tradition. Ob viele dieser frommen Texte nicht selbst wieder der kritisch(!)-didaktischen – auch religionskritischen (!) – Reflektion bedürften, um sie religionsdidaktisch wirklich fruchtbar zu machen?! Dazu aber reichen die mehrheitlich affirmativen, biblizistischen und allzu knappen didaktischen Impulse nicht aus. Der Vf. hat aber auch zu dieser Form der theologisch-didaktisch kritischen Auseinandersetzung mit diesem Buch eine dankbare Grundlage geschaffen.

Ludwigsburg Gerd Buschmann

Theologie / Literatur

Lehr-Rosenberg, Stephanie: **„Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug."** Umgang mit Fremde und Heimat in Gedichten Hilde Domins. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2003. 413 S., kt € 49,50 ISBN: 3–8260–2398–6

Die vorliegende Arbeit im Spannungsfeld von Theologie und Literatur wurde 2001 als pastoraltheologische Habil.sschrift von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg angenommen. Die Vf.in betrachtet darin das lyrische Werk Hilde Domins unter der Fragestellung, ob diese Gedichte „auch theologisch verantwortete Orientierungsmodelle angesichts biographischer Unsicherheit sein können" (12f). Gerade weil das Themenbündel von Heimat, Vertreibung und Fremde im Werk der in Heidelberg lebenden hochbetagten jüdischen Lyrikerin einen zentralen Platz einnimmt, schließt sich die im Titel deutlich werdende thematische Schwerpunktsetzung stimmig an die Wahl der Autorin an. Es geht der Vf.in um den „Umgang mit Fremde und Heimat heute" als „Herausforderung an die Erwachsenenbildung" (15).

In fünf Schritten erschließt die Vf.in ihr Thema. In einem ersten Kap. betrachtet sie Begriffe und Kontexte von „Fremde" und „Heimat". Die moderne Gesellschaft zeichnet sich vor allem durch Erfahrungen von Heimatverlust aus, was zugleich Risiken wie Chancen bietet, „Identitätskrise" wie „Freiheitszuwachs" (47). Mit Hilfe der Texte von Hilde Domin lassen sich – so die These der Vf.in – diese Dimensionen in der Erwachsenenbildung ideal ansprechen. Im zweiten Teil wird die Biographie Hilde Domins vorgestellt, da Person und Werk als „Autorität im Umgang mit Heimat und Fremde" (55) profiliert werden sollen. Das unkommentiert angegebene Geburtsjahr 1909 überrascht dabei, üblich in fast allen Quellen ist sonst das Jahr 1912. Der dritte Teil (79–102) beschreibt das Forschungskonzept der Arbeit, auf welches später genauer einzugehen ist. Der als vierte Teil bezeichnete eigentliche Hauptteil der Arbeit untersucht anhand eingehender Detailanalysen den Umgang Domins mit den ausgewählten thematischen Schwerpunkten, in denen in breit ausgespannter Einzelausdeutung ein Motiv herausticht: „das Ich" wird „die einzige Heimat, an der es angesichts aller Verluste festhalten will: die Heimat im Dennoch" (383). Im Schlußkapitel bündeln die Überschriften die Ergebnisse im Blick auf ihre praktische Bedeutung: Was kann man in der Erwachsenenbildung exemplarisch anhand dieser Gedichte lernen? „Die Benennung der Negativität des Heimatverlustes"; „Die Entidealisierung des Heimatbegriffs"; „Die Notwendigkeit einer Utopie von Heimat"; „Die radikale Weltbezogenheit"; „Schritte des Vertrauens"; „Die Dimension des Erstaunens und der Dankbarkeit"; schließlich in all dem „Eine andere Gebetssprache".

Die Deutung der Einzelgedichte sowie die Bündelung unter der Frageperspektive nach Heimat und Fremde machen die Stärken dieser Arbeit aus. Erstmals wird hier im theologisch-literarischen Diskurs das Werk Hilde Domins in aller Ausführlichkeit, Sympathie und Feinfühligkeit aufgenommen und gedeutet. Einerseits wird dadurch der literarische Stellenwert dieses Werkes zu Recht gewürdigt, andererseits so die theologische Relevanz dieses Werkes betont. Wenn im folgenden also erhebliche Einwände gegen die Arbeit als Habil.sschrift erhoben werden, dann nicht aufgrund der inhaltlichen Gestaltung, sondern aufgrund wissenschaftstheoretischer Entscheidungen. Drei zentrale Anfragen müssen in aller Offenheit benannt werden:

Gerade theologische Arbeiten, die im Grenzbereich mit anderen Wissenschaften entstehen, sind zu hermeneutischer Transparenz und Sorgfalt verpflichtet. Für diese Arbeit heißt das: Als theologisch-literarische Arbeit muß sie sorgsam mit den Erkenntnissen der Literaturwissenschaft umgehen, muß prinzipiell auch für Literaturwissenschaftler akzeptable Zugänge erschließen. Die Vf.in ist sich dieser Problemlage bewußt, wenn sie schreibt: „Es geht daher nicht um eine vorrangig literatur- und sprachwissenschaftliche Perspektive, sondern das existenzerhellende und pädagogische Interesse steht im Vordergrund. Gleichwohl soll die Interpretation mit einer Methode vorgenommen werden, die sich wissenschaftlich verantworten kann" (79). Genau diese „wissenschaftliche Verantwortbarkeit" wird im gewählten Zugang fraglich, wird der „existenzerhellenden" und „pädagogischen" Perspektive" geopfert.

Das zeigt sich zunächst in der eklektischen Wahrnehmung der germanistischen Forschungsliteratur. Selbst wenn es hier nicht um eine lückenlose Erfassung gehen muß, so verwundert doch die Nicht-Rezeption zentraler Arbeiten: In „B. Lermen / M. Braun: Hilde Domin: ‚Hand in Hand mit der Sprache' (Bonn 1997)" etwa wird nicht nur das Thema „Exilerfahrungen" explizit thematisiert und durch genaue Textdeutungen belegt, zudem finden sich weitere Deutungen spezifisch religiöser Motivik im Werk Domins. Daneben liegen zahlreiche kleinere theologisch-literarische Deutungen zu Person und Lyrik Hilde Domins vor, die schlicht ignoriert werden. Hier steht die Arbeit – scheinbar als bewußte Entscheidung der Vf.in (!) – nicht auf dem Forschungsstand ihrer Zeit. So diskreditiert sie jedoch allgemein den ständig unter Rechtfertigungsdruck stehenden theologischen Zugang zu Literatur!

Derselbe Befund betrifft die spezifische hermeneutische Verankerung der Arbeit. Seit etwa 30 Jahren hat sich der wissenschaftliche Forschungsbereich von Theologie und Literatur (Sölle, Mieth, Kuschel, etc.) etabliert. Hier haben sich maßgebliche hermeneutische Muster, Zielvorgaben, methodische Raster herausgebildet, welche die Vf.in in kurzen Randbemerkungen streift (51f; 79), ohne sich tatsächlich auch nur ansatzweise wissenschaftstheoretisch damit auseinanderzusetzen. V. a. neuere Arbeiten seit Beginn der 90er Jahre werden ignoriert. Zudem liegen ausgearbeitete Ansätze für die Rezeption speziell von Lyrik im Bereich der Religionsdidaktik vor (Motté, Schroer, Sajak, Heil), die nicht einmal erwähnt werden. Die Arbeit stößt so „unbefangen" in ein komplexes Gebiet vor, in dem es vorgeprägte Wegspuren gibt. In denen muß man nicht gehen, aber sie nicht einmal wahrzunehmen, sie nicht reflektiert zu kommentieren und eigene Wegentscheidungen nicht von ihnen abzusetzen, ist in einer wissenschaftlichen Arbeit kaum verzeihlich. Die Anschlußfähigkeit dieser Arbeit bleibt so gering.

Diese doppelte Unterlassung hermeneutischer Selbstvergewisserung führt schließlich zu dem dritten anzufragenden Bereich: dem „Forschungskonzept". Die Vf.in verortet ihr Verfahren durchaus in der ästhetischen Debatte um die Möglichkeiten sinnvoller Gedichtinterpretation v. a. in Anschluß an J. Anderegg (83–96). Das gewählte Verfahren entspricht dann jedoch eher einem eigengeprägten didaktisch-methodischen Zugang, als einem wissenschaftlichen Verfahren. Zudem entspricht es methodischen Zugängen, die jeder Studierende der Germanistik in den didaktischen Einführungsveranstaltungen kennenlernt, kann also nicht die postulierte Originalität einlösen. Es geht der Vf.in um ein „Sich-Hineinschreiben" (97) in die Gedichte, eine „offene Interpretationsmethode" „aus dem Gedicht heraus", die „weitgehend auf eine germanistische Katalogisierung poetologischer Stilmittel verzichtet" zugunsten der genauen Beobachtung dessen „was da ist" (96f). In einem methodischen Achtschritt (98f) faßt sie ihren Zugang als Verfahren der Verlangsamung, Intensivierung und subjektiven Texterfühlung zusammen: Abschreiben mit Hand, Numerierung der Zeilen, Beschreibung des Aufbaus mit dem Ziel, einen ersten Überblick zu bekommen; Textverdeckung bis auf den Titel, der assoziativ erschlossen und mit dem ersten Leseeindruck konfrontiert wird; Schritt für Schritt Aufdecken der Einzelzeilen und Benennung der Assoziationen im Blick auf Einzelzeile, Inhalt, Form und sich bis dato erschließende Gesamtgestalt; Zusammenfassung und Spekula-

tion über das Folgende; Bündelung der Beobachtungen zu jeder Strophe; Bündelung zum ganzen Gedicht.

Deutlich wird, daß dieses „Sich-Hineinschreiben" als eine von vielen möglichen methodischen Zugangsweisen zu literarischen Deutungen hier als Grundzugang gewählt wird, der sich spezifisch in der Erwachsenenbildung bewähren kann. Dieser Befund ist so unzweifelhaft richtig und wird transparent aufgezeigt. Die Grenzen dieses – eben letztlich nicht originellen – Verfahrens werden in der Arbeit jedoch nicht thematisiert. So produktiv der Bereich der individuellen oder kollektiven Assoziationen sein mag – es bleibt ein Verfahren, das sich wissenschaftlichen Methoden und anderen, bereits vorliegenden Deutungen verweigert. Kein Wunder also, daß die Sekundärliteratur im Blick auf die konkrete Textdeutung nicht berücksichtigt wird – das Verfahren schließt sie aus. Damit wird Subjektivität und Beliebigkeit der Assoziationen Vorschub geleistet. Das mag sich (durchaus auch im Sinne einer Skepsis gegenüber Sekundärliteratur) als Praxisverfahren bewähren, als wissenschaftliches Deutungsverfahren in dieser Arbeit bleibt es völlig unbefriedigend. Dürften umgekehrt Theologen mit einem – mit wissenschaftlichem Anspruch präsentierten – ähnlichen Zugang etwa zu den Psalmen einverstanden sein?

Fazit: Die Arbeit bietet einen eigenständigen Zugang zu Person und Werk Hilde Domins. Der gewählte Blickwinkel fördert hilfreiche, sensibel gedeutete und neu gewichtete Blicke zutage. Als frei schwebendes Buch kann man es mit Gewinn lesen. Als wissenschaftliche Arbeit bleibt der formale Zugang jedoch äußerst unbefriedigend. Aufgrund der drei zentralen formalen Mängel hätte die Arbeit in dieser Form als Habil.sschrift nicht angenommen werden dürfen.

Nürnberg Georg Langenhorst

Kurzrezensionen

Koncsik, Imre: **Jesus Christus – Mittler des Glaubens an den dreieinen Gott.** Eine ontologische Deutung des Glaubens in Auseinandersetzung mit aktuellen Positionen. – Hamburg: Verlag Dr. Kovat 2001. 2 Bd, 810 S. (Theos. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, 51), geb. € 158,00 ISBN: 3–8300–0519–9

Diese unter der Betreuung des mittlerweile zu Bischofswürden gelangten Gerhard Ludwig Müller in München entstandene dogmatische Habil.sschrift „versteht sich als der Versuch, den Glauben in seiner spezifisch christlichen Struktur von Grund auf zu entfalten. (...) Damit wird der Ansatz vorgegeben: Er ist ontologisch, insofern das Sein des Glaubens in seiner inneren Struktur aufgedeckt werden soll. Der Nachweis seiner ontologischen Legitimierbarkeit ist Ziel der Untersuchung" (17). Im Dienste dieses Ziels knüpft Koncsik, der sich bislang durch spekulative Studien, aber auch durch im Grenzbereich von Theologie und Naturwissenschaften angesiedelte Arbeiten einen Namen gemacht hat, an die Ontologie von Gustav Siewerth an, der sich in der ersten Hälfte des 20. Jh.s um eine Vermittlung von Thomas von Aquin, Hegel und Heidegger bemüht hatte. Auf dieser Grundlage errichtet K. ein imponierendes Gedankengebäude, das v. a. durch seinen hohen Reflexions- und Abstraktionsgrad, durch seine innere Konsistenz und seine umfassende Auseinandersetzung mit etlichen großen Namen der Systematischen Theologie – teilweise auch Philosophie – des 20. Jh.s beeindruckt. Wenn diese Auseinandersetzung durchaus auch einige Positionen von Sprachphilosophie, Pragmatismus und Kontextuellen Theologien berücksichtigt, so verhält sie sich diesen gegenüber doch vorwiegend abweisend. In dieser Hinsicht bleibt K.s Entwurf bewußt traditionell – schade, da gerade eine engere Vermittlung von neuerer Ontologie mit jenen neuesten Strömungen in Philosophie und Theologie die gegenwärtige Diskussion wohl um einen guten Schritt voranbrächte. C. M.

Sedmak, Clemens: **Theologie in nachtheologischer Zeit.** – Mainz: M. Grünewald 2003. 211 S., kt € 24,80 ISBN: 3–7867–2411–3

Der junge Salzburger Religionswissenschaftler hält die Theologie für eine sterbende Disziplin, deren Tod er aber verhindern möchte. Das Mittel dazu ist ihm zufolge eine (Um-)Gestaltung der Theologie zur Theopragmatik mit dem Blick auf die Praxis Jesu. Den Lesern, die einmal nur als Männer, dann scheinbar exklusiv als Frauen gedacht werden („die Theologin", wo alle Adepten gemeint sind), wird eine hoch intellektuelle Kapuzinerpredigt gehalten über „das Elend mit uns Theologen". Doch nur wenn die Welt gedeutet wird, so könne sie bestehen, meint der Vf. – und bietet dafür eben Theologie an. Ob seine Darstellung tatsächlich vermittelt, was zweifelsohne vermittelnswert ist, darf angesichts der ziemlich komplizierten Darstellung gefragt werden. W. B.

Körper, Sport und Religion – Interdisziplinäre Beiträge, hg. v. Hans-Georg Ulrichs / Thilo Engelhardt / Gerhard Treutlein. – Idstein: Schulz-Kirchner 2003. 180 S. (Forschen – Lehren – Lernen, 17), kt € 18,60 ISBN: 3–8248–0507–3

Das Buch dokumentiert die Vorlesungsreihe „Körper, Sport und Religion", die im Wintersemester 2001/02 an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg versuchte, im interdisziplinären Dialog der Anthropologie im Sport und in den Kirchen nachzugehen. Dabei zeigt sich, daß verschiedene Berührungspunkte zwischen Religion und Sport nicht nur zwischen Sportvereinen und Kirchengemeinden vor Ort bestehen, sondern weit darüber hinaus gehen. Dabei lenken die Beiträge den Blick speziell auf den Körper, um diesen somit als Gegenstand zweier Untersuchungen zu präsentieren. Nach historischen Annäherungen zum Komplex „Körper, Sport und Religion" folgen zwei Art. zum Thema „Der Körper – im Spannungsverhältnis zwischen Abwertung und Aufwertung". Das nächste Kap. präsentiert kulturphänomenologische Annäherungen zu Religion und Sport. Hartmut Rapp betrachtet in diesem Zusammenhang „Sportstadien als heilige Räume" (121–132), Thilo Engelhardt untersucht unter den Stichwörtern „Sport und Gewalt" (133–142) den Fußballhooliganismus auf religiöse Spuren hin. „Kirche und Sport – Wertorientierung und pragmatische Alltagsbewältigung" heißt die Überschrift zweier weiterer Aufsätze, ehe abschließend Heiko Ernst unter der Leitfrage „Was verbindet, was trennt Sport und Kirche?" (171–180) ein Podiumsgespräch mit Spitzenvertretern von Sport und Kirche zusammenfaßt.

Der Bd liefert interessante Aspekte zum Bereich Sport und Religion, die nicht übersehen, daß der Sport an gesellschaftlicher Bedeutung enorm gewonnen hat, wohingegen kirchliche Aktivitäten weniger öffentliches Interesse wecken. Ferner läßt er ebensowenig Bereiche wie Sportethik und Körperkult außer acht, so daß die interdisziplinären Beiträge ein breites Themenspektrum abdecken, wodurch Sport und Religion immer wieder als wichtige, ineinander verzahnte Kulturgüter in Erscheinung treten. B. I.

Walter, Matthias: **Gemeinde als Leib Christi.** Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den „Apostolischen Vätern". – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 349 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiques, 49), geb. € 79,00 ISBN: 3–7278–1367–9 (Universitätsverlag) / 3–525–53950–9 (Vandenhoeck & Ruprecht)

In seiner bei Gerd Theißen, Heidelberg, erstellten Diss. untersucht M. Walter die Leibmetaphorik im Corpus Paulinum und in den Apostolischen Vätern auf dem Hintergrund der Verwendung dieser Metaphorik bei antiken Autoren: von Platon über Aristoteles, Diodoros Siculus, Cicero, Seneca, Plutarch bis hin zu Marc Aurel. Bes. Gewicht kommt natürlich der berühmten Fabel des Menenius Agrippa zu. Im Blick auf die neutestamentlichen Textstellen wird die Leibmetaphorik des Paulus in 1Kor 12 und Röm 12 untersucht, davon abgesetzt die Konzeptionen im Kolosser- und Epheserbrief sowie die einschlägigen Stellen in 1Clem (Kap. 37f), bei Ignatius, Polykarp, im Hirt des Hermas sowie in 2Clem. Ein ausführlicher tabellarischer Überblick (313–317), der die untersuchten paganen Textstellen unter einem breit gefächerten Kriterienkatalog vergleichend nebeneinander stellt, beschließt das Buch. M. E.

Writing the Bodies of Christ. The Church from Carlyle to Derrida, hg. v. John Schad. – Aldershot / Burlington (USA) / Singapore / Sydney: Ashgate 2001. 180 S., 2 Abb., geb. £ 37,50 ISBN: 0–7546–0538–8

Das vorliegende Werk ist ein Sbd verschiedener Essays von zumeist englischsprachigen Literaturwissenschaftlern und Historikern, die sich mit dem Verständnis von Kirche in literarischen Texten beschäftigen. Dabei versucht der Hg. und Literaturhistoriker J. Schad, die sehr deutlich differierenden Aufsätze zur Bedeutung der Kirche für die aus unterschiedlichen Genres und Herkunftsländern ausgewählte Literatur des 19. und 20. Jh.s (insbesondere Carlyle, Eliot, Tennyson, aber auch Engels, Nietzsche und Derrida) unter drei Ge-

sichtspunkten zu ordnen, denen die zum Teil radikal kritische Entgrenzung und Neugewinnung klassischer Begriffsbestimmungen der Kirche, allen voran der des Leibes Christi, gemeinsam ist. Ein erster Gesichtspunkt blickt auf die kirchliche Intoleranz der Differenz, was S. als „The Church Militant" bezeichnet. Ein zweiter („The Church [In]visible") sucht eine Ortsbestimmung des Glaubens vorzunehmen, dem gegenüber die offizielle, sichtbare Kirche „blind" sei. Ein dritter Gesichtspunkt („The Church Subjektive") handelt im engeren Sinne von der vermeintlichen Unmöglichkeit der klassischen Bestimmung von Kirche als einer kollektiven Körperschaft. Die vorliegenden Aufsätze bieten einen interessanten Einblick in das kreative Grenzfeld von Literatur und Theologie bzw. Ekklesiologie. Es hätte dem Werk allerdings insgesamt gut getan, nicht auf einen spezifisch theologischen Beitrag zum Kirchenbegriff verzichtet zu haben. P. L.

Dalman, Gustaf: **Arbeit und Sitte in Palästina.** Das häusliche Leben, Geburt, Heirat, Tod. Bd 8. Fragment. – Berlin: W. de Gruyter 2001. VII, 504 S., 66 Abb., Ln € 148,00 ISBN: 3–11–016607–0

Fast 60 Jahre nach dem Tod von Gustaf Dalman kommt sein monumentales Lebenswerk, „Arbeit und Sitte in Palästina", zu einem würdigen Abschluß: Der bereits minutiös geplante, aber unvollendet gebliebene Bd 8 wurde nun im Auftrag des Gustaf-Dalman-Instituts Greifswald, Hüter des wissenschaftlichen Nachlasses Dalmans, von Julia Männchen herausgegeben – bearbeitet aufgrund der Manuskripte von Lutz Regler und Stefan Schorch. Von den im Inhaltsverzeichnis angezeigten Themen (Geburt, Kindeserziehung, häusliches Leben, Gastfreundschaft, Hochzeit und Lebensende) sind leider nur die ersten beiden vollständig ausgeführt. Ab Kap. 3 finden sich fast durchgängig die Hinweise „nicht ausgeführt" bzw. „nur ansatzweise ausgeführt". Dafür wird der Leser mit reichem Bildmaterial (150–185) zu den genannten Themen sowie mit umfangreichen Registern zum Gesamtwerk belohnt. Außer Literaturverzeichnissen und einem Bibelstellenregister findet sich erstmals auch ein Gesamtverzeichnis aller rabbinischen Zitate. V. a. aber ist es das ausführliche Sachregister zum Gesamtwerk (278–371), das diesen abschließenden Bd zu einem unverzichtbaren Hilfsmittel macht. M. E.

Möhler, Johann Adam: **Simbólica.** O Exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas confesiones de fe, hg. v. Pedro Rodríguez / José R. Villar. – Madrid: Ediciones Christiandad 2002. 749 S., kt € 26,01 ISBN: 84–7057429–9

Die Univ. von Navarra (Pamplona) legt eine mustergültige Edition von Möhlers Symbolik in spanischer Sprache vor. Neben dem Text selbst und hervorragenden Verzeichnissen (Namen, Begriffe usw.) findet sich u. a. ein Verzeichnis neuerer Besprechungen von M.s Werken sowie eine exzellente Bibliographie, diese natürlich aus verschiedenen Sprachräumen. H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Bis hierhin – und noch weiter? Grenzkonflikte in Alltag, Arbeit, Wissenschaft und Politik, hg. v. der Wissenschaftlichen Arbeitsstelle des Oswald-von-Nell-Breuning-Hauses. – Münster: Lit 2002. 155 S. (Jahrbuch für Arbeit und Menschenwürde, 3), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–5965–7: 7–18: Kress, H.: Der Grundwert der Freiheit im kulturellen Umbruch; 19–33: Lehmann, T.: Der Mythos vom Ende der Erziehung; 35–46: Zinn, K.G.: Macht und Ohnmacht in der globalisierten Ökonomie; 47–65: Grosse Kracht, H.-J.: Jenseits von „Wo soll das alles noch enden ...?" und „Warum regt ihr euch so auf ...?; 67–74: Strina, G.: Entgrenzte Arbeit; 75–88: Wils, J.-P.: Sterbehilfe. Aber wie?; 89–102: Hauskeller, C.: Menschenwürde und Biotechnologie; 115–118: Garstecki, J.: Terrorismus, Politik und Pazifismus; 121–122: Schmitz, C.: Srebrenica – und der Wert eines Menschenlebens; 123–124: Vitt, W.: Armut, Reichtum und ökonomische Machtbesessenheit bedrohen und zerstören die Bedingungen des friedlichen Zusammenlebens der Menschen auf der Welt; 125–126: Kock, M.: „Mit meinem Gott überspringe ich Mauern" oder: Die Befreiung der Bindung; 129–133: Brock, A.: Akademie für Arbeit und Politik an der Universität Bremen; 137–142: Lücker, C.F.: Pecunia non olet?

Der Streit um die Zeit. Zeitmessung – Kalenderreform – Gegenzeit – Endzeit, hg. v. Markwart Herzog. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 214 S. (Irseer Dialoge. Kultur und Wissenschaft interdisziplinär, 5), kt € 19,00 ISBN: 3–17–016971–8: 9–18: Herzog, M.: Zeitordnung, Kalenderreform und religiöse Identität; 19–32: Haeffner, G.: Wie es vom Wechsel der Zeiten zur Einheit der Zeit kam. Eine geschichtlich-philosophische Genealogie; 35–64: Bayer, K.: Antike Zeitmessung. Die Kalenderreform des Caius Iulius Caesar; 65–87: Heinzmann, M.: ‚Weltzeitsatzung'. Feiertage und Festzeiten nach dem Verständnis des Judentums; 89–108: Maier, H.: Eine Zeit in der Zeit? Die christliche Zeitrechnung; 109–121: Wallenta, W.: Der Augsburger Kalenderstreit von 1583/84. Ökonomische, politische und konfessionelle Gründe; 139–138: Eichler, R.: „Gebt uns unsere 11 Tage zurück!" Kalenderreform im England des 18. Jahrhunderts; 153–169: Meinzer, M.: Vom Scheitern einer neuen Zeitrechnung. Der französische Revolutionskalender; 173–191: Jehl, R.: Endzeiterwartung. Die erste Jahrtausendwende im Erleben der Menschen; 193–207: Schaeffler, R.: Die christliche Botschaft im Wettbewerb der Endzeiterwartung.

Freiheit verantworten. Festschrift für Wolfgang Huber zum 60. Geburtstag, hg. v. Hans-Richard Reuter / Heinrich Bedford-Strohm / Helga Kuhlmann / Karl-Heinrich Lütcke. – Gütersloh: Chr. Kaiser 2002. 614 S., geb. € 47,00 ISBN: 3–579–05385-X: 23–35: Schönherr, A.: „Zeugnis und Dienst an dem Ort, an den uns der Herr geführt hatte; 36–42: Kruse, Martin: Distanz und Nähe. Erfahrungen in einer Berliner Wiedereintrittsstelle; 43–51: Kässmann, M.: „In Tyrannos". Erinnerungsarbeit als Beitrag der Kirche für eine humane Gesellschaft; 52–65: Barth, H.: Evangelisch aus gutem Grund. In ökumenischer Perspektive protestantisches Profil gewinnen; 66–75: Raiser, K.: Freiheit und wechselseitige Verantwortung der Kirchen in der ökumenischen Gemeinschaft; 76–89: Von Beyme, K.: Die Einheit der Kirche in der politischen Theorie des 19. Jahrhunderts; 90–101: Weinrich, M.: Zur Freiheit befreit. Vorüberlegungen zum systematisch-theologischen Orientierungshorizont eines christlichen Freiheitsverständnisses; 102–115: Gestrich, C.: Kirche, Säkularisierung, Ethik; 116–127: Fingerle, J.: Wissensorganisation in der Kirche. Kirchentheoretische Überlegungen; 128–139: Lütcke, K.-H.: Ekklesia zwischen Ortsgemeinde und Gesamtkirche. Theologische Implikationen in den gegenwärtigen Strukturfragen der Kirche; 140–152: Dallmann, H.-U.: Fürsorge als Prinzip? Überlegungen zur Grundlegung einer Pflegeethik; 153–169: Bock, W.: Streit um die Prinzipien des Pfarrerdienstes; 170–173: Passauer, M.-M.: Leben in Freiheit. Eine Predigt über die Zehn Gebote; 174–181: Wischnath, R.: David und Goliath in der Lausitz? Oder: Keinem Menschen entfalle das Herz!; 185–188: Von Weizsäcker, R.: Christlicher Glaube und politische Verantwortung im deutsch-polnischen Verhältnis; 189–202: Hamm-Brücher, H.: „Ein Lied von der Freiheit singen ..." Anmerkungen zum Beitrag von Theodor Heuss zu unserer Demokratiewerdung nach 1945; 203–213: De Gruchy, J.: Paradigms of Resistance in Nazi Germany and Apartheid South Africa; 214–224: Lehmann, K.: Freiheit und Zusammenarbeit. Zum Verhängnis von Religion – Staat – Gesellschaft in modernen Verfassungen; 225–242: Welker, M.: Wovon der freiheitliche Staat lebt. Die Quellen politischer Loyalität im spätmodernen Pluralismus; 243–254: Leicht, R.: Ohne Gott ist kein Staat zu machen. Von der öffentlichen Relevanz der Religion im säkularen Zeitalter; 255–270: Bedford-Strohm, H.: Konflikt oder Konsens? Zur sozialethischen Bedeutung „Runder Tisch"; 271–285: Hengsbach, F.: Den Kirchen aufs Maul geschaut? Der erste Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung; 286–297: Senghaas-Knobloch, E.: Autonomie und Authentizität im Arbeitsleben der nachfordistischen Gesellschaft; 298–312: Strohm, T.: Zum kirchlichen Beitrag für eine Neuorientierung der Agrarpolitik. Acht Thesen; 313–327: Diefenbacher, H.: Was ist die biologische Vielfalt wert? Möglichkeiten und Grenzen ökonomischer Bewertungsverfahren; 328–339: Vögele, W.: Versöhnung, Meditation und zivile Konfliktbearbeitung. Theologische Überlegungen zu neuen Entwicklungen in der Rechts- und Friedensethik; 343–356: Theunissen, M.: Freiheit und Schuld – Freiheit und Sünde; 357–368: Theissen, G.: Zum Freiheitsverständnis bei Paulus und Philo. Paradoxe und kommunitäre Freiheit; 369–379: Von Soosten, J.: Wahrheit und Rhetorik. Die Rhetorizität kommunikativer Freiheit; 380–394: Reuter, H.–R.: Autonomie und Gnade. Anmerkungen zu Kants Religionsschrift; 395–406: Eisenbart, C.: „Freedom! Freedom!" Die dunklen Seiten der Freiheit in Shakespeares „Sturm"; 407–420: Schindler, A. / Schindler, R.: „Mit freyem Flug und frohem Blick". Zu Lavaters „Kinder-Theologie"; 421–432: Feil, E.: Zur Frage nach der „Freiheit" und der „Religion" im Interesse der „Religionsfreiheit". Überlegungen im Anschluss an menschenrechtliche und verfassungsrechtliche Bestimmungen; 433–445: Assmann, A.: Zwei Formen von Ressentiment. Jean Améry, Martin Walser und die deutsche Erinnerungskultur; 446–455: Joas, H.: Der Wert der Freiheit und die Erfahrung der Unfreiheit; 456–469: Kuhlmann, H.: Gewalt denken – eine Aufgabe der Theologie über Seelsorge und Ethik hinaus?; 470–480: Gruppe, Ommo: Die neue „Sportlichkeit"; 481–490: Huber-Kaldrack, Kara: Brandenburgische Dorfkirchen als Kulturträger; 491–503: Pfürtner, S.H.: Virtuelle Welt und Naturerfahrung. Zur ethischen und religiösen Seite eines Beziehungsverlustes; 504–516: Bubmann, P.: Freiheit wahrnehmen – die ästhetische Dimension christlicher Lebenskunst; 517–520: Schulz, H.-U.: Das Große so gut wie das Kleine. Eine Predigt mit Fontane; 523–526: Schwerdtfeger, J.: Geistes-

gegenwärtige Verantwortung; 527–537: MEIREIS, T.: Wie lernt man „fremde Wahrheit" hören? Zur Gestaltung des Theologiestudiums heute; 538–555: RITSCHL, D.: Zur Freiheit des Umgangs mit klassischen theologischen Lehren. Wie können semiotische Systeme ihre Steuerungskraft zurückgewinnen?; 556–566: GREMMELS, C.: Situative Verschärfung. Bemerkungen zu Denkformen der Theologie Dietrich Bonhoeffers; 567–579: REIHLEN, E. / REIHLEN, H.: Der Bonhoeffer-Lehrstuhl am Union Theological Seminary. Kirche, Universität und Wirtschaft als Stiftungsgründer; 580–593: HONECKER, M.: Bioethik und Schöpfungsglaube; 594–604: SCHMIDT-JORTZIG, E.: Ethische und rechtliche Bedingungen des Satzes vom unbedingten Schutz der Menschenwürde in der Gentechnologie; 605–609: ANGSTWURM, H.: Hirntod und Organspende als Gegenstand des Transplantationsgesetzes.

Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen, hg. v. Albert Franz / Thomas Rentsch. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002. 212 S., kt € 24,40 ISBN: 3–506–72597–1: 13–39: RUDOLPH, K.: Die antike Gnosis – Probleme und Fakten; 41–64: STRUTWOLF, H.: Retractio gnostica; 65–80: BRAUN, W.: „Jesus sagte: Werdet Vorübergehende!" Anmerkungen zur Bedeutung von „Tradition" und „Institutionalität" in der Auseinandersetzung zwischen Großkirche und Gnostikern; 81–95: BÖHM, T.: Unsagbarkeit und Unbegreiflichkeit des Prinzips in Gnosis und Neuplatonismus. Zur prinzipientheoretischen Auslegung der ersten Hypothesis des platonischen Parmenides bei Allogenes Plotin; 97–134: FRANZ, A.: Die Inszenierung der Gnosis. Systematische Überlegungen im Anschluß an die Geschichte der Gnosisrezeption; 135–157: MENDE, D.: Die Wiederkehr gnostischer Vorstellungen in Schellings Aufsatz „Philosophie und Religion" (1804); 159–175: PROCESI, L.: Erst Erfahrung, dann Lehre. Schellings Kritik der symbolischen Interpretation der Mysterienlehre; 177–189: MERKER, B.: Inwiefern Heideggers Existentialanalytik nicht „gnostisch" ist; 191–206: RENTSCH, T.: Gnosis und philosophische Moderne. Heidegger – Wittgenstein – Adorno.

Interaction and Asymmetry between cultures in the context of globalization, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Frankfurt a.M.: IKO 2002. 280 S. (Denktradition im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 15), kt € 21,80 ISBN: 3–88939–653–4: 9–27: FERNANDES, W.: Key Note Adress: Globalisation and the Ethics of a Single Culture; 29–40: FORNET-BETANCOURT, R.: Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization: an Introduction; 41–48: RAO, Srinivasa: the Philosophical Perspectives of Cultural Asymmetry and the Challenges of Globalization; 49–58: SIRAJ, M. A.: The Cultural and Religious Traditions of Islam and Challenges of Globalisation; 59–70: SEQUEIRA, A. A.: The Hindu Conception of Reality as the Ideal Symmetry of Kosmosocial Relationships and the Challenge of Globalization; 71–80: KLESING-REMPEL, U.: Power Relations, Gender Construct and Interculturality; 81–110: DUSSEL, E.: Globalization and the Victims of Exclusion: from a Liberation Ethics Perspective; 111–126: CULLEN, C.: The Construction of an Intercultural Public Space as an Alternative to the Assymetry of Cultures in the Context of Globalization. Latin American Perspectives; 127–136: PICOTTY, D.V.: Dialogue and Power in the Latin American Culture: the Intercultural Challenge; 137–163: ESTERMANN, J.: „Anatopism„ as Cultural Alienation. Dominant and Dominated Cultures in the Andean Region of Latin America; 165–179: AÍNSA, F.: The Destiny of Latin America Utopia as Interculturism and Hybridization; 181–203: DEMENCHONOK, E.: Intercultural Dialogue and the Controversis of Globalization; 205–223: MADU, R. O.: African Culture and other Cultures in the Face of Globalization; 225–247: HOFFMANN, G.-R.: The Balance of Power in the Dialogue between African and Western Philosophy; 249–266: D'SOUZA, L.: The Challenges of Globalization and the Emergence of Fundamental Movements; 267–274: JAKOBSEN, M.: Gender in the Era of Globalization.

‚Jüdische' und ‚christliche' Sprachfiguration im 20. Jahrhundert, hg. v. Achraf Noor / Josef Wohlmuth. – Paderborn u. a.: Schöningh 2002. 306 S. (Studien zu Judentum und Christentum), kt € 40,00 ISBN: 3–506–72360–X: 33–37: ZWI WERBLOWSKY, R.J.: Juden und Christen am Ende des 20. Jahrhunderts; 41–56: MOSÈS, S.: Geschichte und Messianität; 57–66: WALDENFELS, B: Die Andersheit des Anderen beim späten Levinas; 67–92: DE VRIES, H.: Lévinas „christlich gelesen?"; 93–107: WELSEN, P.: Die Aporien der elementaren Ethik – Paul Ricœurs Einwände gegen Emmanuel Lévinas; 111–123: CASPER, B.: Die Herausforderung des christlichen Denkens durch Granz Rosenzweig; 125–138: ALBERTINI, F.: *Ihjh* versus einai? Das Verb „sein" im hebräischen und im griechischen Denken; 141–214: WOHLFARTH, I.: Nihilistischer Messianismus. Zu Walter Benjamins *Theologisch-politischem Fragment*; 215–242: HAMACHER, W.: Schuldgeschichte – Zu Benjamins Skizze „Kapitalismus als Religion"; 245–293: GRUBER, E.: Kein Bund zwischen „Jüdischem" und „Christlichem"? Zum Gespräch mit Jean-François Lyotard.

Klosterinsel Reichenau im Bodensee. Unesco Weltkulturerbe, hg. v. Matthias Untermann. – Stuttgart: Konrad Theiss 2001. 351 S. (Landesdenkmalamt Baden-Württemberg, 8), kt DM 98,00 ISBN: 3–8062–1677–0: 9–41: UNTERMANN, M.: UNESCO-Weltkulturerbe „Klosterinsel Reichenau im Bodensee"; 43–67: RUCK, G.: Die Kunstdenkmäler der Reichenau; 69–84: JAKOBS, D.: Drei Kirchen auf der Insel Reichenau und ihre Restaurierungen; 85–93: KRAMER, K. / LEUSCH, F. T.: Die Glockenlandschaft Insel Reichenau; 95–109: WICHMANN, P.: Die Hauslandschaft der Reichenau, ihre Herrensitze und Nonnenhäuser; 111–145: NEUER, B.S. / LAZAR, S. / GÖPEL, M.: Historische Strukturen im heutigen Landschaftsbild der Insel Reichenau; 147–155: SCHLICHTHERLE, H.: Zur Besiedlung der Insel Reichenau von den Anfängen bis in vorklösterliche Zeit; 157–171: UNTERMANN, M.: Die archäologische Erforschung der Insel Reichenau.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Klaus Baumann, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. DDr. Eugen Biser, Veterinärstr. 1, D-80539 München;
Dr. Katja Boehme, Kunzenweg 21, D-79117 Freiburg;
Dr. Gerd Buschmann, Bismarckstr. 30, D-71634 Ludwigsburg;
Prof. Dr. Martin Ebner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Dr. Michael F. Feldkamp, Luisenstr. 35, D-10117 Berlin;
Dr. Matthias J. Fritsch, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Gisbert Greshake, Kirchstr. 6, D-79100 Freiburg;
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans Kessler, Sodener Weg 43, D-65812 Bad Soden;
Prof. Dr. Georg Langenhorst, Regensburger Str. 160, D-90478 Nürnberg;
Dr. Conrad Lienhardt, Petrinumstr. 12, A-4040 Linz;
Prof. P. Dr. Lothar Lies, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
Dr. Bernhard Nitsche, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Josef Römelt, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Dr. Thomas Schärtl, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg;
Prof. Dr. Jens Schröter, Otto-Schill-Str. 2, D-04109 Leipzig;
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, D-63069 Offenbach;
Prof. Dr. Günter Stemberger, Spitalgasse 2–4, Hof 7, A-1090 Wien;
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, Dr. Karl-Lueger-Ring 1, A-1010 Wien;
Prof. DDr. Klaus Traede, Regina-Pacis-Weg 1, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Driverstr. 26, D-49377 Vechta;
Dr. Ulrich Volp, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Heribert Wahl, Stolzingstr. 33, D-81927 München;
Dr. Peter Walbrunn, Klapperstr. 72, D-45277 Essen;
Dr. Heinrich Watzka, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt am Main;
Prof. Dr. Josef Wohlmut, Regina-Pacis-Weg 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Dieter Zeller, Saarstr. 21, D-55029 Mainz.

Impressum

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

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

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

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

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

© 2004 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