

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 2

2004

100. Jahrgang

Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners. Harald Wagner zur Vollendung des
60. Lebensjahres zugeeignet (Herbert Vorgrimler)

91

Allgemeines / Festschriften /

- Universalexika** 99
Faszination Gott. Hans Waldenfels zum 70. Geburtstag, hg. v. Heino SONNEMANS / Thomas FÖSSEL (Norbert Fischer)
Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe: Band V: Säkularisierung – Zwischenwesen, hg. v. Hubert CANCIK / Burkhard GLADIGOW / Karl-Heinz KOHL (Annette Wilke)
Lexikon der theologischen Werke, hg. v. Michael ECKERT / Eilert HERMS / Bernd Jochen HILBERATH / Eberhard Jüngel (Stefan Jordan)

Exegese AT

- 104
SCHENKER, Adrian: Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder (Detlev Dormeyer)

Exegese NT

- 105
ARZT-GRABNER, Peter: Philemon (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament, Bd 1) (Tobias Nicklas)
KRAUS, Thomas J.: Sprache, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefes (Ferdinand R. Prostmeier)
MAYER, Annemarie C.: Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene. (Johanna Rahner)

Kirchengeschichte /

Kirchliche Zeitgeschichte

- 114
BIGOTT, Boris: Ludwig der Deutsche und die Reichskirche im Ostfränkischen Reich (826–876) (Pius Engelbert)
BRODKORB, Clemens: Bruder und Gefährte in der Bedrängnis – Hugo Aufderbeck als Seelsorgeamtsleiter in Magdeburg. Zur pastoralen Grundlegung einer „Kirche in der SBZ / DDR“ (Klemens Richter)
BURKARD, Dominik: Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die „Frankfurter Konferenzen“ und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 53. Supplementband) (Harm Klüeting)
KILL, Susanne: Das Bürgertum in Münster 1770–1870. Bürgerliche Selbstbestimmung im Spannungsfeld von Kirche und Staat (Hubert Wolf)
KUHLEMANN, Frank: Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914 (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden, 58; Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte, 20) (Kurt Meier)

Dogmatik

- 122
NÜSSEL, Friederike: Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus (Ernst Koch)
RÖHRIG, Hermann-Josef: Kenosis. Die Versuchungen Jesu Christi im Denken von Michail M. Tarreev (Johannes Schelhas)

- TEUFFENBACH, Alexandra von: Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche (Peter Lüning)

Ökumene

- 126
Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag, hg. v. Peter WALTER / Klaus KRÄMER / Georg AUGUSTIN (Harald Wagner)
REHM, Johannes: Eintritt frei! Plädoyer für das ökumenische Abendmahl (Hermann-Josef Röhrig)

Liturgiewissenschaft

- 129
Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder, vorgestellt und erläutert v. Hansjakob BECKER / Ansgar FRANZ / Jürgen HENKYS / Hermann KURZKE / Christa REICH / Alex SROCK; mit einer CD des Windsbacher Knabenchors (Eckhard Jaschinski)
KABEL, Thomas: Handbuch liturgischer Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes (Bd 1) / Werkbuch Liturgische Präsenz nach Thomas Kabel, hg. v. Helmut WÖLLENSTEIN
FRIEDRICH, Markus A.: Liturgische Körper. Der Beitrag von Schauspieltheorien und -techniken für die Pastoralästhetik. / Liturgie lernen und lehren, hg. v. Jörg NEIJENHUIS (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 6) (Stefan Rau)
KOCH, Jakob Johannes: Traditionelle mehrstimmige Messen in erneuerter Liturgie – ein Widerspruch? (Stefan Rau)

Liturgiegeschichte

- 138
BROWE, Peter: Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht. Mit einem Vorwort hg. v. Hubertus LUTTERBACH / Thomas FLAMMER (Arnold Angenendt)

Religionsgeschichte

- 139
Die Mainzer Augustinus-Predigten. Studien zu einem Jahrhundertfund, hg. v. Gerhard MAY / Geesche HÖNSCH (Wilhelm Geerlings)

Philosophie

- 140
BERGER, David: Thomas von Aquin begegnen (Wolfgang Beinert)
BEYRICH, Tilman: Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard (Kierkegaard Studies. Monograph Series 6) (Joachim Valentin)
Friedrich Heinrich Jacobi, Briefwechsel 1782–1784. Nr. 751–1107, hg. v. Peter BACHMAIER / Michael BRÜGGEN / Heinz GÖCKEL u.a. (Friedrich Heinrich Jacobi, Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I, 3)
Friedrich Heinrich Jacobi, Briefwechsel 1782–1784. Nr. 751–1107, komm. v. Michael BRÜGGEN unter Mitwirkung von Albert Mues und Gudrun Schury (Friedrich Heinrich Jacobi, Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften II, 3) (Bernhard Diekmann)
Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen, hg. v. Richard SCHENK (Bernhard Nitsche)

- OBRAZ, Melanie: Der Begriff Gottes und das gefühlsmäßige Erfassen des Göttlichen bei Fichte und Schleiermacher (Gunther Wenz)
Philosophen des Altertums. Von der Frühzeit bis zur Klassik. Eine Einführung, hg. v. Michael ERLER / Andreas GRAESER (Hans-Ludwig Ollig)
REMENYI, Matthias: Die Anthropologie im Werk Gustav Siewerths, hg. v. Klaus MÜLLER (Michael Schulz)
TILITZKI, Christian: Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich (Robert Jan Berg)
ZEILLINGER, Peter: Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida. Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Fundamentaltheologische Studien, Bd 29) (Joachim Valentin)

Judentum

- 155
Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000, hg. v. Reimund BIERINGER / Didier POLLEFEY / Frederique VANDERCASTEELE-VANNEUVILLE (Klaus Scholtissek)
The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraim. Tractates Peah and Demay. (Studia Judaica, 19) / The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraim. Tractates Kilaim and Neviit. (Studia Judaica, 20) / The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraim. Tractates Terumot and Ma'aserot. (Studia Judaica, 21) / The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraim. Tractates Ma'aser Neni, Uallah, 'Orlah, and Bikurim. (Studia Judaica, 23), Edition, Translation, and Commentary, hg. v. Heinrich W. GUGGENHEIMER (Roland Deines)

Praktische Theologie

- 164
PFAMMATTER, Thomas: Geschiedene und nach Scheidung wiederverheiratete Menschen in der katholischen Kirche. Kriteriologische Fundamente integrierender Praxis (Wolfgang Beinert)

Theologie / Naturwissenschaften

- 166
HEINRICH, Axel: Soziobiologie als kulturrevolutionäres Programm (Caspar Söling)

Theologie / Kunst

- 167
LANGE, Günter: Bilder zum Glauben. Christliche Kunst sehen und verstehen (Claudia Gärtner)
Bilderverbot. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, hg. v. Eckhard NORDHOFEN (Christoph Dohmen)

Theologie / Kultur

- 169
REMELE, Kurt: Tanz um das goldene Selbst? Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl (Klaus Baumann)

Kurzrezensionen

- 171

Bibliographie

- 173

Bs: Herd A 010

✓ 20

Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners

von Herbert Vorgrimler, Münster

Harald Wagner zur Vollendung des 60. Lebensjahres zugeeignet

1. Eine Literatur-Umschau

Ein auswählender Überblick befaßte sich anlässlich des Gedenkjahres 1994 mit Literatur zu Karl Rahner in Auswahl¹. Ein Jahrzehnt danach, in dem Jahr, in dem seit der Geburt Rahners 100 Jahre und seit seinem Tod 20 Jahre vergangen sind, kann man sich die Frage stellen, ob und inwiefern er „noch“ aktuell ist. Hier soll zunächst ein Überblick über relevante und seriöse² Rahner-Literatur des letzten Jahrzehnts versucht werden, allerdings nur mit einer gewissen Auswahl und auf den deutschsprachigen Bereich beschränkt. In Sammelbänden über bedeutende Theologen des 20. Jahrhunderts sind beachtenswerte Porträts Rahners erschienen. Auf sie kann hier nicht eingegangen werden. Im genannten Zeitraum wurden selbständige Einführungen in die Theologie Karl Rahners vorgelegt; von ihnen seien diejenigen von Bernd-Jochen Hilberath³, Albert Raffelt und Hansjürgen Verweyen⁴ und Michael Schulz⁵ besonders hervorgehoben.

Von großer Bedeutung für ein tieferes Verständnis und eine faire Würdigung Rahners waren frühere, Einzelperspektiven zugewandte Monographien, die bis heute ihre Aktualität nicht verloren haben, die Arbeiten von Klaus P. Fischer⁶, Nikolaus Schwerdtfeger⁷ und Ralf Miggelbrink⁸. Seither verdienen die Publikationen einer Reihe junger Theologen intensive Aufmerksamkeit. Die Gruppe gibt sich selber den Namen „Innsbrucker Rahnerkreis“, weil sie sich wiederholt zu Symposien und gemeinsamer Planung in Innsbruck zusammengefunden hat und weil ihre wissenschaftlichen Untersuchungen in den „Innsbrucker Theologischen Studien“ (ITS) veröffentlicht worden sind. Gemeinsam ist beim wissenschaftlichen Vorgehen der Gruppe, daß Einzelaspekte der Rahnerschen Theologie konsequent werkgenetisch untersucht werden. Ihre Veröffentlichungen seien hier in chronologischer Reihenfolge kurz vorgestellt. Arno Zahlauer⁹ legte, in Weiterführung der Forschungen K. P. Fischers, die Ursprünge des Rahnerschen Denkens in der Erfahrung der ignatianischen Exerzitien dar. Es wird deutlich, warum Rahner den Exerzitien den Rang eines „Locus theologicus“ zusätzlich zu den klassischen „Loci theologici“ zuerkannte. Zahlauer verfolgt auch Einzelheiten der ignatianischen Theologie, die für Rahner relevant waren, wie z.B. die Lehre von den „geistlichen Sinnen“, bis zurück in die patristische Theologie. Paul Rulands¹⁰ weist nach, wie die Fragestellung nach einer rein hypothetischen natürlichen Ordnung („natura pura“) und nach einem „übernatürlichen Existential“ nicht erst mit der Auseinandersetzung um die „nouvelle théologie“ auftaucht, sondern bei Rahner bereits 1934 einsetzt¹¹. Der Rahnersche Beitrag zu der genannten Kontroverse wird, in pointierter Absetzung von H. de Lubac und H. U. von Balthasar, analysierend dargestellt. Kennzeichnend für die Untersuchung von Rulands sind die detaillierte Hervor-

hebung der Einheit des spirituellen und systematischen Denkens bei Rahner und die Warnung vor der Abwertung der einen oder anderen Komponente. Andreas R. Batlogg¹² weist auf die ignatianische Prägung der Theologie Rahners mit besonderer Betonung der Jesusfrömmigkeit hin. Er dokumentiert die spirituellen Einflüsse und prägenden Persönlichkeiten in Rahners Leben und geht auf die Leben-Jesu-Forschung, die „Mysterien“ im allgemeinen und die Kontroverse um die „Mysterientheologie“ im besonderen ein. Schließlich erörtert er die Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu bei Rahner und die daraus erwachsenden Desiderate für die theologische Systematik¹³. Über die engere Thematik hinaus besitzt die Arbeit hohen theologiegeschichtlichen Informationswert. Walter Schmolly¹⁴ untersucht die ekklesiologischen Äußerungen Rahners, der ja nie eine zusammenhängende Ekklesiologie vorgelegt hat. Zutage treten, mit den Anfängen um 1934 bis in die letzten Lebensjahre, die Bemühungen Rahners um eine sukzessive Vertiefung des Kirchenverständnisses. Der jeweilige Kontext der zeitgenössischen Ekklesiologie wird dargestellt. Die Komponenten Geschichtlichkeit, Heilsgeschehen, Sakramentalität werden ebenso sorgfältig erhoben wie die Theologie der Ortskirche im Zweiten Vatikanischen Konzil. Dieses letztere Thema wird von Günther Wassilowsky¹⁵ aufgegriffen und in größere Zusammenhänge gestellt. Die ungemein inhaltsreiche Arbeit bietet erstmals eine Dokumentation der Arbeiten Rahners (in Zusammenarbeit mit O. Semmler und A. Grillmeier) für das Konzil und eine über die bisherige Konzilsliteratur hinausgehende Rekonstruktion der Genese von „Lumen Gentium“. Für eine eingehende Beschäftigung mit dem Konzil ist das Werk unentbehrlich.

Die Ergebnisse der wesentlich vom „Innsbrucker Rahnerkreis“ getragenen Rahnerforschung und -diskussion (Symposien von 1993 und 1999) wurden von Roman A. Siebenrock¹⁶ mustergültig ediert. Der Bd enthält 17 Beiträge, darunter auch solche aus dem französischen, englischen und italienischen Bereich, von Autorinnen und Autoren der „zweiten Generation“ nach Rahner. Streng werkgenetisch konzipiert ist die neueste Publikation des „Innsbrucker Rahnerkreises“¹⁷. Sie enthält zwei Hauptteile. Der erste, in Teamarbeit verfaßt, legt den „Denkweg“ Karl Rahners aus den Quellen dar. Er umfaßt die Zeit von 1925 bis 1945 unter Einbeziehung biographischer Daten. Der zweite Teil enthält namentlich gezeichnete Erörterungen ausgewählter, aber zentraler Themenfelder Rahners: Gnadentheologie, Trinitätstheologie, Ekklesiologie, Praktische Theologie, Spirituelle Theologie. Anders als in dem zeitlich eingegrenzten ersten Teil werden hier auch spätere Veröffentlichungen Rahners einbezogen. Die Autoren sind darum bemüht, den jeweiligen theologiegeschichtlichen Status quaestionis aufzuzeigen, bei dem Rahners Fragen ansetzen.

In bemerkenswerter Weise legen sie ihre eigenen Zugänge zu Rahner und ihre eigene Wertung seines Denkens dar. Gerade darum kann das Werk bei der Suche jüngerer Menschen nach einem Zugang zu Karl Rahner besonders hilfreich sein¹⁸.

¹ Vorgrimler, H.: Rahner-Literatur rund um das Gedenkjahr 1994, in: ThRv 91 (1995) 113–122.

² Absichtlich wird gesagt „seriöse“. Denn die unsachliche Polemik gegen Rahner, die nach dem Konzil einsetzte, nimmt weiterhin ihren Fortgang. Zu nennen ist v.a. die Zeitschrift „Theologisches“, deren Hg. seit 2003 ein gewisser David Berger ist, der Rahner und die ihm Zustimmenden seit Jahren mit pathologischem Haß verfolgt und sie als Häretiker anprangert. Unter vorgespiegelter Seriosität ist dieses Blatt seit 2004 in den ansonsten seriösen Tübinger Zeitschrifteninhaltsdienst (ZID) aufgenommen worden.

³ Hilberath, B.-J.: Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch. Mainz 1995.

⁴ Raffelt, A. / Verweyen, H.: Karl Rahner. München 1997.

⁵ Schulz, M.: Karl Rahner begegnen. Augsburg 1999.

⁶ Fischer, K.-P.: Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner. Freiburg / Basel / Wien 1974.

⁷ Schwerdtfeger, N.: Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“ (FrThSt 123). Freiburg i. Br. 1982.

⁸ Miggelbrink, R.: Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre (MthA 5). Altenberge 1989.

⁹ Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola (ITS 47). Innsbruck 1996.

¹⁰ Rulands, P.: Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner (ITS 55). Innsbruck 2000.

¹¹ Zu einer wichtigen Korrektur ist die Rezension von S. Hübner in ThLZ 127 (2002) 806–809 beizuziehen.

¹² Batlogg, A. R.: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben (ITS 58). Innsbruck 2001, ²2003.

¹³ Anfragen an Batlogg, die seiner Leistung nicht in jeder Hinsicht gerecht werden, enthält die Rezension von B. Hallensleben in: ThLZ 128 (2003) 70ff.

¹⁴ Schmolly, W.: Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug (ITS 57). Innsbruck 2001.

¹⁵ Wassilowsky, G.: Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (ITS 59). Innsbruck 2001.

¹⁶ Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium: Themen – Referate – Ergebnisse (ITS 56), hg. v. R. A. Siebenrock. Innsbruck 2001.

¹⁷ Batlogg, A. R. / Schmolly, W. / Wassilowsky, G. / Rulands, P. / Siebenrock, R. A. / Zahlauer, A.: Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven. Mainz 2003. – Der oben erwähnte D. Berger nahm das Buch zum Anlaß, statt einer fairen Rezension eine Wiederholung seiner Vorurteile gegen Rahner („Subjektivierung des Übernatürlichen“) und seiner Favorisierung des Neothomismus vorzutragen, in: Tagespost Nr. 43 (2003) 13.

¹⁸ Es sei gestattet, hier auch auf eine eigene Einführung hinzuweisen: Vorgrimler, H.: Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken. Darmstadt 2004 (mit umfangreichen Rahner-Texten).

Auch außerhalb des „Innsbrucker Rahnerkreises“ entstanden hervorzuhebende Monographien, zum Teil Darstellungen, die einen Vergleich des Rahnerschen Denkens mit einem anderen „Denkweg“ unternehmen. Für das letzte Jubiläumsjahr organisierten Mariano Delgado und Matthias Lutz-Bachmann¹⁹ einen gewichtigen Sammelband mit einer Schwerpunktsetzung bei der Theologie der Gnade. Franz Gmainer-Pranzl²⁰ befaßt sich in inhaltsreichen und einfühlsamen Analysen mit dem Verständnis von Glaube und Geschichte bei Rahner und Gerhard Ebeling. Bernhard Grümme²¹ wandte sich eindringlich den Übereinstimmungen und Differenzen im Verständnis von Erlösung bei Rahner und Franz Rosenzweig zu. Ralf Stolina²² suchte als evangelischer Theologe und Pfarrer die Aufmerksamkeit in seiner Kirche für Meditation und Exerzitien zu fördern, die Theologie seiner Kirche auf die mystischen Wurzeln der Theologie Rahners aufmerksam zu machen und die evangelische Vorbetonung der Kreuzestheologie durch inkarnatorische Theologie auszubalancieren. Johannes Herzgssell²³ untersuchte das Verständnis des Menschen als eines Wesens der Transzendenz schon im Frühwerk Rahners und zeigte die spätere Verbindung dieser Gedanken mit dem Nachdenken über Geheimnis und Freiheit auf. In der Einbeziehung der Mystik wird nach dem Autor der Mensch bei Rahner dann als Wesen der Liebe begriffen. Der evangelische Theologe Heinrich Springhorn²⁴ unternahm anhand der geläufigen dogmatischen Traktate einen detaillierten Vergleich der Auffassungen Rahners und Wolfhart Pannenberg; dabei widerlegte er namhafte seriöse Kritiken Rahners auf katholischer Seite. Einen denkerisch anspruchsvollen Vergleich der Denkwege bei Rahner und Johann Baptist Metz mit geistesgeschichtlich relevanten Ausführungen zu Heidegger legte Karsten Kreutzer²⁵ vor. Schließlich sei auf die umfangreiche, inhaltlich bedeutsame Dissertation von Thomas Peter Föbel²⁶ hingewiesen, die 2003 angenommen wurde und die im Mai 2004 im Druck erscheinen soll. Der Autor rekonstruiert sorgfältig die Veränderungen in der Kritik Verweyens an Rahner, aber seine Arbeit stellt darüber hinaus einen wertvollen Beitrag zum Gottesdenken in der Gegenwart dar.

2. Was bleibt von Karl Rahner?

Man könnte sich dem Thema indirekt nähern, indem einfach gefragt wird, worin Karl Rahner ein unvergeßliches Beispiel gegeben hat, das jedoch nicht einfach kopiert werden kann: Durch seine Fähigkeit, Fragen zu stellen, die sich sonst niemand zu stellen traute, durch seine Findigkeit, weiterführende Wege anzugeben, wo vermeintlich alles verschlossen und beantwortet war; durch seine scharfsichtigen Zeitdiagnosen, in denen er auf den wachsenden Pluralismus der Anschauungen in religiöser, theologischer, gesellschaftspolitischer, ökonomischer Hinsicht hinwies, einschließlich der positiven und negativen Seiten der Globalisierung; auf die zunehmende Diasporasituation der Kirche, in der sie unvermeidlich zur nicht mehr bestimmenden Minderheit wird. Wie sehr wird seine stete Ermunterung gegen Resignation jeder Art vermisst. Nur in Klammern sozusagen wäre auf Anstrengungen im facettenreichen Lebenswerk Karl Rahners hinzuweisen, die zunächst einmal versandet sind, die aber unter gegebenen Umständen zukunftsfruchtig werden können, Anstrengungen, „den christlichen Glauben in einer säkularisierten und wissenschaftsbestimmten Welt diskussionsfähig zu machen und argumentativ zu vertreten. [...] Wo ist denn heute im theoretischen Bereich ein Karl Rahner, der auch von Intellektuellen außer-

halb des kirchlichen Bereichs gehört wurde?“²⁷ fragt ein früherer Kollege Rahners in Innsbruck. Man müßte, um weiterhin das Beispiel Karl Rahners zu würdigen, auf seine Zivilcourage gegenüber den Autoritäten und gegenüber dem Milieu ohne Schonung seines eigenen Prestiges eingehen. Es wäre hinzuweisen auf die singuläre Fähigkeit des theologischen Systematikers, um ein Wort des Psychoanalytikers Albert Görres aufzugreifen, „in den Mokassins des anderen zu laufen“, die konkreten Situationen des Zweifels und des Elends wahrzunehmen; auf sein Engagement für die unterdrückten und verelendeten Menschen zumal in der Dritten Welt, auf seine Solidarität mit der Theologie der Befreiung, die sich dem Kontext der Menschen stellte und nicht eine vermeintliche Position der Mitte suchte, die es ja in Wahrheit nicht gibt, da sie in vornehmer Enthaltung schwebend „oberhalb“ konkreter Nöte ihre Unempfindlichkeit gegenüber menschlichem Leid demonstriert. Rahner hat die „compassio“ gelebt und erlitten, die Johann Baptist Metz zu Recht annahmt. Hervorheben müßte man die Fähigkeit Rahners, theologische Einsichten aus der trockenen und abstrakten Fachsprache in die spirituelle Sprache, ja sogar in Gebete zu „übersetzen“. Er hat die polemische Auseinandersetzung von „kniender“ und „sitzender“ Theologie ad absurdum geführt. In seiner tiefen Jesusverbundenheit hat er gezeigt, was es heißt, Jesus auch heute nicht nur zu verehren, sondern zu lieben. All dies darf nicht vergessen werden. Vieles davon kann auch noch in Zukunft Gewissen aufrütteln. Aber sein Andenken ist nicht nur archiviert, sondern lebendig.

Eine andere Möglichkeit, auf die Aktualität Karl Rahners einzugehen, wäre die, in minutiöser Rekonstruktion seine Impulse nicht nur in der Dogmatik, sondern in nahezu allen Disziplinen der Theologie, in der Ethik, in der Bibelwissenschaft, in der Praktischen Theologie, sogar im Kirchenrecht und in der Liturgiewissenschaft, seinen Beitrag zur Ökumene, seine Dialoge mit Natur- und Gesellschaftswissenschaften aufzuzeigen. Ein solches Unterfangen ließe ihm die Gerechtigkeit zuteil werden, die manche seiner Kritiker vermissen lassen. Aber es wäre im vorgegebenen Rahmen nicht sinnvoll zu bewältigen.

Statt dessen sei hier der Versuch gemacht, in Erinnerung zu rufen, wie Rahner sich innerhalb der theologischen Systematik darum mühte, die Rechte und die Würde des menschlichen Subjekts zu bedenken. Dabei ist hier dieser Versuch verbunden mit der ganz persönlichen Meinung, daß darin ein wesentliches Moment der bleibenden Aktualität Karl Rahners vorliege, bleibend wenigstens in dem sehr begrenzten binnenkirchlichen Rahmen und in der sehr begrenzten Aufmerksamkeit der nicht-religiösen Öffentlichkeit für binnenchristliche Fragen.

Ein Schlagwort, mit dem die Theologie Rahners häufig charakterisiert wird, ist „anthropologische Wende“, ja sogar „Anthropozentrik“. In der Geistesgeschichte bezeichnet dies eine nicht mehr rückgängig zu machende Veränderung im Nachdenken darüber, wie die Gewißheit der Erkenntnis begründet werden könne. Gemeint ist jene Neuorientierung der Erkenntnis weg von der Annahme einer statisch-hierarchischen Naturordnung, hin zum menschlichen Person-Subjekt, in dem die Gewißheit der Erkenntnis zu begründen versucht wird. Rahner hat ein Jahr vor seinem Tod eine Klarstellung vorgenommen, die ich ihrer Bedeutung wegen nochmals ausführlich zitieren möchte:

„Die wichtigsten Probleme sind vielleicht die, die die Menschen von heute gar nicht für besonders wichtig halten. Nehmen Sie z.B. die Frage der Theologie nach Gott. Die meisten Menschen von heute würden mindestens an der Oberfläche ihres Alltagsbewußtseins der Meinung sein, daß das erstens einmal gar keine wichtige Frage ist und zweitens – wenn und insofern es eine Frage ist – höchstens die Frage gestellt werden kann, ob und warum und in welcher Hinsicht Gott für den Menschen wichtig ist. Ich halte diese anthropozentrische Frage nach Gott letztlich für verkehrt und bin der Meinung, daß diese merkwürdige Art von Gottvergessenheit vielleicht die fundamentalste Problematik von heute ist. Ich sage nicht: Die Menschen reden nicht genug von Gott; und ich sage nicht: Es werden nicht genug philosophische und theologische Bücher gedruckt. Aber ich meine: Es gibt zu wenig Menschen, die daran denken, daß im letzten Verstand nicht Gott für sie, sondern sie für Gott da sind. So im allgemeinen theologischen Geschwätz des Alltags gehöre ich gerade zu den ‚anthropozentrischen‘ Theologen. Das ist *letztlich* ein absoluter Unsinn. Ich möchte ein Theologe sein, der sagt, daß Gott das Wichtigste ist, daß

²⁷ Schupp, F. in: Vermittlung im Fragment, hg. v. W. Raberger / H. Sauer. Regensburg 2003, 299f.

¹⁹ Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, hg. v. M. Delgado / M. Lutz-Bachmann. Berlin 1994.

²⁰ Gmainer-Pranzl, F.: Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling (ITS 45). Innsbruck 1996.

²¹ Grümme, B.: „Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht“. Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig (MthA 43). Altenberge 1996.

²² Stolina, R.: Die Theologie Karl Rahners. Inkarnatorische Spiritualität – Menschwerdung Gottes und Spiritualität (ITS 46). Innsbruck 1996.

²³ Herzgssell, J.: Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner (ITS 54). Innsbruck 2000.

²⁴ Springhorn, H.: Immanenz Gottes und Transzendenz der Welt. Eine Analyse zur systematischen Theologie von Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg. Hamburg 2001.

²⁵ Kreutzer, K.: Transzendentes versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz. Regensburg 2002.

²⁶ Föbel, Th. P.: Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners. Diss. masch. Univ. Bonn 2003.

wir dazu da sind, in einer uns vergessenden Weise ihn zu lieben, ihn anzubeten, für ihn da zu sein, aus unserem eigenen Daseinsbereich in den Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes zu springen. Daß eine Theologie sagen muß, daß der *Mensch* der ist, welcher, letztlich auf Gott bezogen, sich über Gott vergessen muß, das ist natürlich selbstverständlich. In diesem Sinne kann man nicht genug eine anthropozentrische Theologie treiben. Schon einfach deswegen, weil selbstverständlich Gott nicht irgendeinen Einzelgegenstand *in* unserer Welt, auch nicht den höchsten Abschlußstein eines Weltgebäudes darstellt. Sondern Gott ist der Absolute, der Unbedingte, auf den wir, aber nicht so im selben Sinne er auf uns, bezogen sind, der Anzubetende, in den, bedingungslos sich hinein kapitulierend, man sich mit Jesus dem Gekreuzigten weggeben muß. Das ist das eigentliche, das fundamentalste Problem der Menschen, und die Tatsache, daß man das so im Durchschnitt nicht empfindet, ist das fundamentalste Problem auch heute“²⁸.

Rahner spricht hier in einer entschiedenen Weise von der Evidenz seines Glaubens, von einer Gewißheit, die er nicht durch argumentative Beweisgänge, nicht durch eine erstphilosophische Reflexion, sondern durch eine ihn zutiefst erfassende Gotteserfahrung empfing; so wie er es wiederholt formulierte: „Nicht ich habe dich begriffen, sondern du hast mich ergriffen“. Dieses Bekenntnis wird jedoch fundamental mißverstanden, wenn man es für ein Zeugnis elitärer Mystik hielte. Für Rahner bestand nicht der geringste Zweifel daran, daß Gott sich grundsätzlich von jedem einzelnen Menschen ohne Ausnahme erfahren lassen will – in der Sprache der theologischen Tradition: kraft des universalen Heilswillens Gottes auf dem Weg der zuvorkommenden Gnade, einer Gnade, die keinem einzelnen Menschen versagt bleibt. Die primäre Aufgabe der Glaubensgemeinschaft, der Seelsorgerinnen und Seelsorger, zumal der Mitglieder seines Ordens, der Jesuiten, sah er darin, Hindernisse und Verschüttungen auf dem Weg der Wahrnehmung dieser liebenden Nähe Gottes wegzuräumen, den Menschen zu helfen, ihre Selbsterfahrung als Gotteserfahrung zu verstehen, kurz, die Mystagogie als das Wesentliche alles kirchlichen Wirkens zu begreifen.

Von zentraler Bedeutung für dieses Verständnis der Selbsterfahrung als Gotteserfahrung ist, daß ein Mensch sich selber als Frage begreift und daß er das Fragen nach sich selber zu einer letzten Radikalität bringt. Geschieht das – was keineswegs notwendigerweise geschieht, weil ein Mensch sich auf vielfältigen Wegen diesem Fragen nach sich selber verweigern kann –, dann erscheint diesem fragenden und nach Selbsterkenntnis suchenden Menschen die, wie Rahner sagt, „unumfaßbare Ganzheit der Wirklichkeit“ und das Gründen aller Wirklichkeit in einem Grund, der nicht in die Reihe der sonst bekannten Einzelursachen eingeordnet werden kann und darf. Ist diesem Menschen aufgegangen, was „unumfaßbare Ganzheit der Wirklichkeit“ und was „Grund aller Wirklichkeit“ bedeuten, dann ist er dem „heiligen Geheimnis“ begegnet²⁹. Rahner nennt es auch den „schweigend gegenwärtigen Horizont“ alles möglichen Wissens und aller möglichen Freiheit. Diese Erfahrung ist nicht statisch, sondern dynamisch; sie ist Bewegung. Um ihn selber zu zitieren: „Die Bewegung ist grenzenlos. Jeder Gegenstand unseres Bewußtseins, der uns in unserer Mitwelt und Umwelt, sich von sich aus meldend, begegnet, ist nur eine Etappe, ein immer neuer Ausgangspunkt dieser Bewegung, die ins Unendliche und Namenlose geht. Was in unserem Alltags- und Wissenschaftsbewußtsein gegeben ist, ist nur eine kleine Insel [...] in einem grenzenlosen Meer des namenlosen Geheimnisses, das wächst und deutlicher wird, je mehr und je genauer wir im Einzelnen erkennen und wollen“³⁰. Rahner nennt diese prinzipiell jedem Menschen mögliche Bewegung des Übersteigens aller Einzelerfahrungen auf das namenlose Geheimnis des Grundes und der Ganzheit aller Wirklichkeit hin die „transzendente Erfahrung“. Um sie hat er sich in vielfachen, hier nicht zu wiederholenden Zugängen bemüht.

Immer wieder versuchte er, den Ort der möglichen „transzendenten Erfahrung“ durch konkrete Beispiele aus dem menschlichen Alltag zu verdeutlichen. Er benennt Situationen, in denen Menschen nicht unbeschwert und gedankenlos „in den Tag hinein leben“, sondern in unerbittlich fordernder oder negativ bedrückender Weise nachdenklich werden: Einsamkeit, Gewissensanspruch, Erschrecken über die Grenzen der Liebesfähigkeit, Erfahrungen von Sterben und Tod. Er benennt auch, allerdings seltener, positive Erfahrungen, in

denen ein „Überstieg“ geschieht, überwältigende Erfahrungen von Liebe und Schönheit. In seinen mystagogischen Wegweisungen zeigte Rahner, wie ein Mensch in seiner „transzendenten Erfahrung“ über alle konkreten Einzelwirklichkeiten hinauslangt und an Unübergreifbares rührt, an *das Geheimnis schlechthin*. Diese Erinnerungen mögen genügen, um meine These anzudeuten: Die zwei Jahrzehnte nach dem Weggang Rahners haben, wie auch das ganze 20. Jh., gezeigt, was Menschen mit sich selber, mit ihren Mitmenschen und mit der Schöpfung anrichten, wenn sie darauf verzichten, sich stets neu der transzendenten Tiefendimension ihrer Existenz zu vergewissern.

Im nächsten Schritt möchte ich auf Fingerzeige Rahners hindeuten, die der theologischen Gotteslehre, dem Logos von Gott gegolten haben und in bleibender Aktualität gelten. Rahner vermeidet es oft, in direkter Rede das Wort „Gott“ auszusprechen. Er gibt sich und anderen auch Rechenschaft darüber: „Würden wir von Gott sprechen, so wäre dauernd das Mißverständnis zu befürchten, wir sprächen von Gott, so wie er in einer schon vergegenständlichten Begrifflichkeit ausgesagt wird, während hier doch alles darauf ankommt, daß ‚Gott‘ schon im Voraus dazu durch die Transzendenz und in ihr gegeben ist“³¹. So respektiert Rahner die biblische Weisung, nicht leichtfertig und obenhin mit dem heiligen Namen Gottes zu hantieren, und gleichzeitig seine Unverfügbarkeit für den Menschen zu bekennen: „Das Woraufhin der Transzendenz läßt nicht über sich verfügen, sondern ist die unendliche stumme Verfügung über uns in dem Augenblick und immer, wenn wir beginnen, über etwas zu verfügen, indem wir, über es urteilend, es den Gesetzen unserer apriorischen Vernunft untertan machen. Dieses Woraufhin unserer Transzendenz west darum an in einem nur ihm eigenen Modus des Abweisens und der Abwesenheit. Es gibt sich uns im Modus des Sichveragens, des Schweigens, der Ferne“³². Die absolute Unverfügbarkeit Gottes für uns ist für Rahner der Grund, warum er so oft auf die alte mystische Bezeichnung „der oder das Namenlose“ zurückgreift: „Jeder Name grenzt ab, jeder Name unterscheidet, kennzeichnet etwas, indem – auswählend unter vielen Namen – dem Gemeinten ein bestimmter Name gegeben wird“, und eben dieses Abgrenzende und Einordnende muß sich der Mensch gegenüber dem unumgreifbaren heiligen Geheimnis versagen: ein reiner Hinweis auf das Schweigen innerhalb der transzendenten Erfahrung³³.

Rahner steht damit in der Tradition der „negativen Theologie“, deren Theologie und Kirche mehr denn je bedürfen, sollen sie bei Gott und Menschen das wiedergutmachen, was Jahrhunderte einer bloß affirmativen theistischen Theologie Gott und Menschen angetan haben. Gott darf um keinen Preis in die Einzelphänomene eingeordnet, den innerweltlichen Ursachen zugerechnet werden: Gott ist nicht „Lückenbüßer“, nicht „Hilfskonstruktion“; seine Existenz kann weder in philosophischer Argumentation noch experimentell bewiesen werden; Gott darf nicht in die Kategorie der „Brauchbarkeit“ geraten. Lassen wir Rahner selber das Wort: „Gott ist nicht ‚etwas‘ neben anderem, das mit diesem anderen in ein gemeinsames, homogenes ‚System‘ einbegriffen werden kann. ‚Gott‘ sagen wir und meinen das *Ganze*, aber nicht als nachträgliche Summe der Phänomene, die wir untersuchen, sondern das *Ganze* in seinem unverfügbaren Ursprung und Grund, der unumfaßlich, unumgreiflich, unsagbar hinter, vor und über jenem Ganzen liegt, zu dem wir selbst und auch unser experimentierendes Erkennen gehören. Diesen gründenden Grund meint das Wort Gott, den Grund, der nicht die Summe des pluralen Begründeten ist und diesem darum schöpferisch frei gegenübersteht, ohne nochmals ein ‚höheres Ganzes‘ mit ihm zu bilden. Gott meint das schweigende Geheimnis, absolut, unbedingt und unbegreiflich“³⁴.

Es ist ein wesentlicher und meines Erachtens bleibender Beitrag Rahners zur theologischen Gotteslehre, Gott zu denken als „den einen und absoluten Grund aller Wirklichkeiten“, als eine „absolute Wirklichkeit, die selber nicht ein einzelnes Moment *innerhalb* dieser pluralen Welt ist“, die als Grund der Welt kein „partikuläres Moment in ihr“ ist. Das Gesagte hat weitreichende Bedeutung sowohl für das individuelle Gottesverhältnis wie für die Liturgiesprache der Glaubensgemeinschaft. Hier sei nur mit Rahners Worten auf die Relevanz dieser Sicht für das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften hingewiesen: „Bei dem unvermeidlichen Ausgang der Naturwissenschaft vom Einzelnen kann in ihr das ursprüngliche Ganze und

²⁸ Karl Rahner im Gespräch, Bd 2 (1983) 166f.

²⁹ Schriften VI (1965) 68.

³⁰ Erfahrung des Geistes (1977) 26ff.

³¹ Schriften IV (1960) 69.

³² Ebd. 79.

³³ Vgl. Sämtliche Werke Bd 26, 63f.

³⁴ Gnade als Freiheit (1969) 19.

Eine grundsätzlich nicht vorkommen. Die Naturwissenschaft darf und soll also methodologisch atheistisch sein. In der Erklärung und Verknüpfung eines einzelnen Phänomens mit einem andern muß nicht vorausgesetzt werden, daß ein einzelnes Phänomen als solches bei Fortschritt der erklärenden Verknüpfung der Phänomene plötzlich Gott herbeiziehe; eine Erfahrung ist immer durch eine weitere partikuläre Erfahrung innerhalb des Ganzen zu erklären, nicht aber durch das ursprüngliche Eine und Ganze selber; Gott ist nicht als einzelner Faktor in die Reihe der Phänomene einzuordnen. (Das muß, nebenbei bemerkt, auch bei der richtigen theologischen Deutung der sogenannten Wunder beachtet werden)³⁵.

Das göttliche Geheimnis als alles gründender Grund: Diese Formel besagt gerade nicht, daß es über den Grund nichts zu sagen gäbe als eben dies, daß er schweige. Denn gründet jede vorfindliche Einzelwirklichkeit in diesem Grund, dann existiert eine fundamentale Beziehung dieses Grundes zum begründeten Existierenden. Rahner setzt hier den von ihm bevorzugten Begriff der Selbsttranszendenz ein: Die Werdewelt in ihren vielen Einzelwirklichkeiten, die Gegenstand menschlicher Erfahrung und Forschung ist, verdankt sowohl ihre Existenz und ihr Werden als auch ihr Mehr-Werden-Können der von ihrem Grund ihr eingestifteten Befähigung. Materielles übersteigt sich selber zum Lebendigen und Geistigen, die Tierwelt transzendiert sich in der Hominisation, die Eltern bringen im Kind wahrhaft Neues hervor, es gibt das Phänomen Liebe, in der ein Mensch seine Grenzen überschreitet. Aus sich heraus sind diese und andere Überstiege nicht zu verstehen. Aus der Erfahrung dieser Selbsttransendenzen, in den positiven Erfahrungen von Leben, von Liebe schließt Rahner auf die sich selber verströmende Güte des gründenden Grundes, aber er ist sich bewußt, daß diese reflexive, verstehende Schlußfolgerung nicht ein Produkt autonomer menschlicher Erkenntnis, sondern Gabe des sich erschließenden Gottes selber ist. Auch hier geht der transzendentalen Reflexion der gewährte Aufgang des Geheimnisses voraus. In der mystischen Fundamentalerfahrung stellte sich für Rahner die Gabe des Lebens als die Gabe einer jeden Menschen ergreifenden Liebe dar. Wenn er die Unbegreiflichkeit Gottes die zentrale Eigenschaft Gottes nannte, dann hat er damit nicht eine Formel gefunden, mit der er das Gute wie das Böse, die Freiheit und die Notwendigkeit zu erklären vermeinte und so Gott in einer letzten Zweideutigkeit gelassen hätte. Unbegreiflichkeit Gottes meint bei ihm zuerst und zuletzt die eindeutige Unbegreiflichkeit der Liebe.

Das Bedenken des Grundes und der vom Grund ermöglichten Selbsttransendenzen erlaubt es Rahner, im Gespräch mit den Naturwissenschaften, aber auch mit dem sogenannten Menschen von heute angesichts der unübersichtlichen Pluralität von Wirklichkeiten wenigstens eine Ahnung von einem aktiv einenden Ganzen hervorzurufen – eine gewiß auch in Zukunft bleibende Leistung, die nicht wenig zur Wahrnehmung eigener aktiver Verantwortung im dringlichen Dienst an der Einheit aufruft.

Es wäre ein großes Mißverständnis, wollte man Karl Rahners Theologie einseitig auf die Methode der transzendentalen Reflexion und auf das Bedenken des transzendenten Grundes festlegen. Die Reflexion geht von dem Menschen aus, der sich „immer schon“ in Geschichte und Welt vorfindet. Ich darf ein paar wenige Sätze zitieren: „Transzendentalität (ist) nur wirklich dort vollzogen und heilswirksam für den Menschen, wo sie sich in konkreter Geschichtlichkeit vollzieht. Für das Christentum gibt es keine Transzendenz, die sich in mystischer Ungeschichtlichkeit allein neben der Banalität der Geschichtlichkeit des Menschen, in einer esoterischen Mystik allein vollziehen würde, sondern die Transzendentalität des Menschen geschieht in konkreter Geschichtlichkeit“³⁶. In seinem Nachdenken über den „Hörer des Wortes“ hat Rahner den Menschen begriffen als „das Seiende von hinnehmender Geistigkeit, das in Freiheit vor dem freien Gott einer möglichen Offenbarung steht, die, wenn sie kommt, in seiner Geschichte im Wort sich ereignet“³⁷. Daß dieses Wort in der Geschichte erging, daß Gott sich offenbarte, das kann nicht in transzendentelem Nachdenken erschlossen werden, und ebenso wenig läßt sich „spekulativ“ begründen, daß dieses freie Wort des freien Gottes ebenso wie die Tat der Schöpfung ein Akt der Liebe ist. Mir scheint, daß Rahners Blick auf Menschen und Geschichte, der ein Blick der Liebe ist, auch in Zukunft für den christlichen Glauben entscheidend und unentbehrlich ist, weil er die Auffassung abwehrt, ein menschliches Leben und die Menschheitsgeschichte im ganzen be-

fänden sich in einem unentschieden neutralen Zustand, dessen Ausgang ungewiß sei, der im ganz Guten oder aber gleich möglich und gleichrangig im völlig Bösen enden könne. Rahner hat diesem immer wieder drohenden Dualismus entschieden abgesagt. Die negativen Erfahrungen, die Rahner in aller Deutlichkeit aussprach, und dabei kommt auch bei ihm das Schlüsselwort „Auschwitz“ vor, konnten ihn in der Erfahrung der unmittelbaren Nähe Gottes in unbegreiflicher Liebe nicht irritieren, ebenso wenig die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse von der Winzigkeit des einzelnen Menschen und des kleinen Planeten Erde in einem sich noch immer ausdehnenden Universum von Milliarden von Lichtjahren. So sagt er:

„Die Wirklichkeit dieses Universums ist doch letztlich ganz anders, als es uns diese Erfahrung unserer Nichtigkeit und Verlorenheit im erbarmungslos sein Wesen treibenden Kosmos einzureden sucht. Denn zunächst einmal ist jene ungeheuerliche Kraft und Macht, die diesen Kosmos in seine Wirklichkeit setzt und zu immer größerer Vielfalt auseinanderreibt, die einfachste radikalste Einheit, die nicht eigentlich selber sich mit dem Kosmos ausdehnt und so mit ihm in Einzelnes zerfällt, sondern als Eine und Ganze überall ganz an jedem Punkt dieses Kosmos gegeben ist. Man nennt diese Urkraft, die allmächtig an jedem Punkt ganz und ungeteilt gegeben ist, *Gott*. Dieser Gott aber, der als Ganzer und ungeteilt Einer allgegenwärtig ist – selbst noch in der Tannennadel, die von der kleinen Ameise ein paar Zentimeter weit herumgezerrt wird –, hat die Möglichkeit und den freien Entschluß seiner sich selbst verschwendenden Liebe, sich selber an bestimmten Punkten dieses Universums mitzuteilen, einzelne Punkte dieses Universums zum Ereignis dieser seiner freien Selbstmitteilung zu machen, sich ganz an ein paar scheinbar verlorenen Punkten dieses Universums in das Universum einzustiften. Ja, er hat dieses ganze Universum in seiner scheinbar unermeßlichen und ungeheuerlichen Größe nur werden lassen, damit die Bühne vorhanden sei, auf der das Ereignis der Gott nicht teilenden und verzettelnden, sondern ihn ganz gebenden Selbstmitteilung an das Nichtgöttliche geschehen kann“³⁸.

Das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung und in ihr zur Welt des Menschen ist nicht richtig verstanden, wenn das Universum *außerhalb* Gottes, als eine Wirklichkeit *neben* Gott oder unter einem über allem schwebenden Gott gedacht wird. In der theologischen Sicht Rahners ist Gott zwar der alles ermöglichende und alle nichtgöttlichen Wirklichkeiten aktuell tragende Grund. Aber auch dieser Grund darf nicht „außerhalb“ gedacht werden, vielmehr: Alles ist *in* Gott:

„(Gott) ist nicht neben einem wie ein Zweiter. Er ist der, in dem wir leben, uns bewegen und sind. Ja, in ihm haben wir erst und allein den Raum und die Atmosphäre, die unsere innerste und eigenste Entscheidung erst möglich machen und tragen kann. Sie ist das Tiefste und Letzte in uns, aber Er ist noch tiefer als wir in unserem Tiefsten. Er steht noch hinter unserm Letzten. Und darum ist Er – und er allein – nicht einer, der nur zitternd warten müßte auf das Wort und die Entscheidung des Menschen, in der dieser sich selbst verstehen und gestalten will. Er ist vor uns, sein Wollen und Wirken ist darum auch noch vor der innersten Entscheidung des Menschen. Er begegnet nicht dem je schon fertigen Menschen, er ist schon wissend und wirkend beim Fertigwerden“³⁹. Das Zitat macht deutlich, wie sehr Rahners theologische Gesamtschau von dem biblisch begründeten Leitmotiv geprägt ist: „Sola gratia“.

Unter dem Vorzeichen der sich selber verschwendenden Liebe Gottes steht Rahners Christologie, unter dem Vorzeichen dessen, der das Andere seiner selbst nicht nur erschaffen, sondern es selber werden und erleben will. Rahner entkommt in seiner Christologie dem Verdacht des Mythologischen, bei dem ein Gott sich in einen Menschen verwandelt habe.

Abgesehen von seiner „suchenden Christologie“, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, sind Wort und Liebe bei Rahner die Kennzeichen dessen, was gemeinhin „Menschwerdung Gottes“ genannt wird. Die Menschwerdung des göttlichen Logos konnte als „absolut transzendentes Mysterium“ in unserer geschichtlichen Dimension nur gegenwärtig und erkannt werden „in der Selbstoffenbarung Jesu in seinem Wort“; seine Offenbarung im Wort ist „ursprünglich nicht Mitteilung von wahren Sätzen, sondern Selbstoffenbarung seines eigenen Seins“⁴⁰. Sie hat dialogischen Charakter, wendet sich an Menschen als geistige Personen, um Glauben und um Liebe werbend, das

³⁵ Schriften XV (1983) 28f.

³⁶ Schriften XV (1983) 239.

³⁷ Sämtliche Werke Bd 4, 254.

³⁸ Schriften XVI (1984) 279.

³⁹ Schriften III (1956) 315f.

⁴⁰ Schriften V (1962) 126; III (1956) 292.

heißt, sie ist im engeren Sinn *geschichtlich* und wird zum „Gegenstand der menschlichen Interkommunikation“⁴¹. Mit Rahners eigenen Worten: „Alle Liebe kommt nur zu ihrer eigenen Vollendung, wenn sie aufgenommen und erwidert wird. Erwidert kann sie nur in Freiheit werden. Und Freiheit ist nur, wo die Helle des Geistes und die selige Wachheit des Herzens sind. Weil dies so ist, deshalb kommt Gottes Gnade selber erst zu ihrer eigenen Vollendung, wenn sie *gesagt* ist. Dann ist sie *da*. Sie ist da, indem sie verkündet wird. Das Wort rückt die Liebe Gottes erst in den Daseinsraum des Menschen hinein *als* Liebe, die der Mensch erwidern kann. Das Wort ist also die Wirksamkeit der Liebe. Es ist wirksames Wort“⁴². Das Wort Gottes bringt das mit, was es aussagt; es zeigt an, was in ihm geschieht; es läßt geschehen, was es anzeigt. Von hier aus wird ohne weiteres Rahners Symboldenken von der innersten Verbindung einsichtig: von Jesus, dem fleischgewordenen Wort Gottes, der Kirche, der die Verkündigung dieses Wortes anvertraut ist, und dem Sakrament, das für Rahner „die höchste Wesensverwirklichung des wirksamen Wortes Gottes“ ist⁴³.

Dabei ist nicht zu übersehen, daß Rahners Erfassen des Wortes Gottes verbunden bleibt mit seiner Erfahrung des Schweigens Gottes. Hat Gott den Menschen in seinem Wort mitgeteilt, daß er Liebe ist und bleibt, dann hat er wirklich alles von sich gesagt, was kein Nachdenken über ihn ergründen kann. Aber er hat den Menschen damit nicht alles gesagt, was sie zum Bestehen ihres Lebens und ihrer Geschichte brauchen. In einer seiner eindringlichen Situationsanalysen sagte Rahner: „Die konkreten sittlichen Probleme sind vielfach innerweltliche Sachprobleme, vor denen ein Christ meist ebenso ratlos steht wie die anderen Menschen. Selbst bei einer Berufung auf Gott und sein Evangelium wissen wir nicht, wie konkrete Fragen, etwa über die Bevölkerungsexplosion, über den Hunger in der Welt, über eine mehr Freiheit und Gerechtigkeit bietende Strukturierung einer Gesellschaft von morgen, konkret zu beantworten sind. [...] Gott nimmt uns unsere weltlichen Probleme nicht ab, er erspart uns nicht unsere Ratlosigkeit. Man sollte darum auch in der Kirche nicht so tun, als ob es doch so sei. Letztlich zwingt uns sogar die Berufung auf Gott in eine letzte Ratlosigkeit hinein. Denn er ist das unbegreifliche Geheimnis, das uns verbietet, irgendeine eigene Helligkeit in unserem Dasein als das ewige Licht zu betrachten“⁴⁴.

Karl Rahner verstand die „Menschwerdung Gottes“ nicht, wie die anselmische Satisfaktionstheorie will, als veranlaßt durch die Sündenschuld der Menschheit, sondern skotistisch als höchstes Geschehen der Liebe Gottes und damit zugleich als denkbar höchste Ehrung des Menschen als Person-Subjekt. Ein längeres Zitat möge das verdeutlichen:

„Die Abkürzung, die Chiffre Gottes ist der Mensch, d. h. der Menschensohn und die Menschen, die sind, letztlich, weil es den Menschensohn geben sollte. Wenn Gott Nicht-gott sein will, entsteht der Mensch, gerade das und nichts anderes, könnten wir sagen. Damit ist der Mensch natürlich nicht in das platt Alltägliche hineinerklärt, sondern in das immer unbegreifliche Geheimnis heimgeführt. Aber solches Geheimnis ist er. Und wenn Gott selber Mensch ist und es in Ewigkeit bleibt, *wenn alle Theologie darum in Ewigkeit Anthropologie* bleibt, wenn es dem Menschen verwehrt ist, gering von sich zu denken, da er dann von Gott gering dächte, und wenn dieser Gott das unaufhebbare Geheimnis bleibt, dann ist der Mensch in Ewigkeit das ausgesagte Geheimnis Gottes, das in Ewigkeit am Geheimnis sei-

nes Grundes teilhat und auch dort, wo alle Vorläufigkeit vergangen ist, immer noch als das unauslotbare Geheimnis in Liebe, die selig ist, angenommen werden muß, wenn anders wir nicht meinen dürfen, wir könnten die Selbstaussage Gottes aus sich heraus, die der Mensch ist, durchschauen, so daß sie und so wir selbst uns langweilig werden könnten, wenn anders wir nicht meinen, wir könnten hinter den Menschen anders kommen als dadurch, daß wir ihn in die selige Finsternis Gottes selbst hinein durchschauen und da erst recht dann begreifen, daß dieses Endliche die Endlichkeit des unendlichen Wortes Gottes selbst ist. *Christologie ist Ende und Anfang der Anthropologie, und diese Anthropologie in ihrer radikalsten Verwirklichung, nämlich der Christologie, ist in Ewigkeit Theologie*“⁴⁵.

Auch das engstens mit der Christologie verbundene Verständnis der Erlösung ehrt bei Rahner den Menschen als das von Gott zur Freiheit befreite Person-Subjekt. Erlösung ist wenigstens im „Normalfall“ des Menschen, wenn vom Unmündigen abgesehen wird, „nicht etwas, was einfach am Menschen durch die Tat Gottes an ihm über seine Freiheit hinweg geschieht, sondern ist die Endgültigkeit dieser Freiheitstat des Menschen selber, so sehr sie zuerst und erst recht Tat Gottes am Menschen ist“⁴⁶. Aus dem Bedenken dessen, daß Gott den Menschen schon durch die Erschaffung sowohl zur Würde eines echten Partners erhoben als auch zum Subjekt einer von der Gnade getragenen Freiheit bestimmt hat, ergibt sich für Rahner konsequent die Ablehnung des Gedankens einer Vertretung der menschlichen Subjektivität, einer Stellvertretung im Wichtigsten, das es für den Menschen überhaupt gibt, in seinem intimsten Verhältnis zu Gott. Gerade weil die Vorstellungen eines stellvertretenden Sühneleiden verlangenden Gottes wieder überhand nehmen, die der Offenbarung des Gottes Israels und Jesu Unrecht tun, eine Zunahme, die im Gefolge Hans Urs von Balthasars z. B. durch Namen wie Raymund Schwager, Karl-Heinz Menke, Gerhard Ludwig Müller charakterisiert ist⁴⁷, sei das hier besonders betont. Rahner sieht mit großer Entschiedenheit das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht in erster Linie im Zusammenhang mit menschlicher Sünde und Schuld. Er sieht Erlösung als wirkliches Heil des Menschen in der Liebe Gottes im Voraus zu jeder möglichen Schuld. Zugleich eröffnet er auch in dieser Hinsicht den Fragehorizont nach der Theodizee, der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel und des Bösen in der Schöpfung. Er sei mit dieser wichtigen, für die Zukunft bedeutsamen Sicht selber zitiert:

„Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ist nicht in erster Linie und einfachhin und von vornherein zu verstehen als die Bedürftigkeit für die Aufhebung einer eigentlichen Sündigkeit des Menschen, sondern seine Erlösungsbedürftigkeit liegt der, faktisch natürlich gegebenen, Sündigkeit des Menschen voraus. Das Christentum kann in seinem letzten Wesen nicht erfahren und begriffen werden durch die Sündigkeit des Menschen und die Befreiung von Schuld. Vielleicht ist das [...] eine spezifisch katholische These, durch die sich die katholische Gnaden- und Erlösungslehre von der reformatorischen unterscheidet. Jedenfalls aber ist diese These nur eine andere Ausdrucksweise für die katholische Lehre, daß das wirkliche Heil des Menschen in der Unterscheidung von Natur und Gnade auch im Voraus zur persönlichen Schuld des Menschen und im Voraus zu der so genannten Erbsünde das Ereignis freier, vom Menschen aufgrund seines Wesens nicht einklagbarer Liebe, eben Gnade ist“⁴⁸.

Sola gratia, alles ist Gnade, die Liebe Gottes ist alles, das ist wohl das wichtigste Vermächtnis Karl Rahners für die Zukunft.

⁴¹ Schriften V (1962) 118.

⁴² Schriften III (1956) 361 (erste Hervorhebung von mir, H. V.).

⁴³ Schriften IV (1960) 329.

⁴⁴ Strukturwandel 87.

⁴⁵ Schriften IV (1960) 150f. (Hervorhebungen von mir, H. V.).

⁴⁶ Schriften XV (1983) 237.

⁴⁷ Vgl. dazu H. Wagner, Erlösung, in: LThK³ III (1995) 805–812.

⁴⁸ Schriften XV 241.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Faszination Gott. Hans Waldenfels zum 70. Geburtstag, hg. v. Heino Sonnemans / Thomas Föbel. – Paderborn: Bonifatius 2002. 183 S., kt € 12,90 ISBN: 3-89710-233-1

Die vorliegende FS für Hans Waldenfels bietet nicht ein beliebiges Sammelurium unterschiedlicher Aufsätze von Freunden und Bekannten des zu Ehrenden, sondern Beiträge zum Thema, zur denkerischen Faszination, die von Gott ausgeht.

Heino Sonnemans schreibt unter dem Titel „Gott und das Nichts“ zu den Perspektiven kontextueller Theologie im Werk von Hans Waldenfels (9–28). Richard Schaeffler macht die „philosophische Gottesfrage“ insgesamt zum

Thema (29: „ohne direkten Bezug zur Person des Jubilars“), mit dem Untertitel: Sinn, Grenzen und Neuformulierung eines Problems (29–62). Gregor Maria Hoff geht es um „Weg(e) zu Gott“ und analysiert dazu die erkenntnistheoretische Anlage der Kontextuellen Fundamentaltheologie von Hans Waldenfels (63–78). René Buchholz fragt nach der Auslegung der „Offenbarung als Entmythologisierung“ und will eine Anstiftung zur theologischen „Sabotage des Schicksals“ liefern (79–102). Sein Motto stammt von Hermann Cohen; es lautet (79): „Gott ist kein Schicksalsbegriff (...)“. Unter dem Titel „Theologischer Kommentar“ sucht Paul Petzel nach Interpretament und Modell einer Theologie der Religionen (103–121). Der Titel des Aufsatzes von Günter Riße ist das Wort eines Kalifen: „Menschen sind Feinde dessen, was sie nicht kennen“; Gedanken zur islamischen Religion in der Welt von heute“ (123–134). Die These des Kalifen mag auch ihren guten Sinn haben, ist aber doch leicht hinterfragbar (denn öfters sind Menschen auch Feinde dessen, was sie kennen,

gerade weil sie die schlechten Seiten erfahren haben; und öfters sind sie auch Freunde dessen, was sie nicht kennen; z. B. der „Romantik“, der „Mystik“; vgl. 12, wo Sonnemans von der „Anziehungskraft des Exotischen“ spricht). Unter dem Zitat: „Weiter versuchen, besser scheitern!“ schreibt Markus Roentgen zum Sehnsuchts nach dem ganz Anderen und ihrer Atrophie, Noten zu Theodor W. Adorno, Samuel Beckett und Gustav Mahler als Kelter einer neu ansetzenden Gott-Rede (135–159). Der Bd schließt mit einem Nachwort als Vorwort mit dem Titel „Erzähle mir von Gott“ aus der Feder von Thomas Ruster, der sich wieder sehr persönlich an den Jubilar wendet (161–181). Am Ende stehen Hinweise zu den Hg.n und Mitarbeitern (183).

Unabhängig von der Beurteilung der einzelnen Beiträge ist das Gesamtkonzept zu loben. Die Autoren bieten Informationen zum theologischen Ansatz von Hans Waldenfels und gehen das Thema ‚Gott‘ von verschiedenen Seiten her in anregender Weise an. Kurze Bemerkungen seien zu einigen Beiträgen angefügt. Sonnemans zeigt im biographischen Kontext Waldenfels' Wahrnehmung des Fremden (angeregt durch seinen Aufenthalt an der Sophia-Universität in Tokyo und seine Begegnung mit Nishitani) und seine Betonung der Identität des Christlichen auf, v. a. in Auslegungen von Texten des Vaticanum II. Schaeffler will in seinem Beitrag eine Anwendung der Transzendentalphilosophie auf religiöse Erfahrung liefern. Er möchte sowohl den Vorwurf des ‚Irrationalismus‘ als auch des ‚Fideismus‘ ausräumen (38ff). Im abschließenden Teil versucht er die Gottesfrage neu zu ‚dolmetschen‘. In der Untersuchung der Frage, „ob ein Gott sei“ (50–54), geht es ihm um die Interpretation des Satzes, daß in der Tiefe unserer Seele das Göttliche stecke (51). Den sehr guten Sinn, den dieser Satz haben könne, entfaltet er in Auseinandersetzung mit Feuerbach, dem er einerseits zustimmt, den er andererseits in einer größeren Hoffnung aber überbieten will. Der Beitrag schließt mit Bemerkungen zur Frage, „was Gott sei“ (54–62), die um die Frage nach dem ‚Heiligen‘ kreisen. Günter Riße beginnt mit Hinweisen auf die Bedrohung durch den islamischen Terrorismus, will in seinem Beitrag aber Ängste abbauen und für den Religionsfrieden arbeiten. Als Quintessenz seiner Darstellung des Islam sieht er (mit Anawati) den ‚homo islamicus‘ durch „die totale Oberherrschaft Gottes über sein Verhalten“ charakterisiert (126f). Diese Bestimmung, so sehr sie Theologen freuen mag, die unter der Verweltlichung der christlichen Kultur mit Recht leiden, hat auch ihre Gefahren und provoziert Fragen, die Riße nicht stellt. Geht es in der Botschaft Jesu wirklich um „die totale Oberherrschaft Gottes“? Ist ein Gott, der totale Oberherrschaft über seine Schöpfung suchte, nicht etwas Liebloses, dessen Wesen zwischen Allmacht und Ohnmacht changiert? Ohne die bewußt gewollte Freiheit des Menschen ins Spiel zu bringen, scheint diese Art von Gottrede angesichts einer wissenschaftlichen Theologie im Ansatz verfehlt zu sein. Riße geht auf den Mißbrauch des Islam im Terrorismus ein und zeichnet heutzutage höchst nötige Wege aus der Feindschaft zur Freundschaft. Roentgen legt eine These vor, die für Theologen eine grundsätzliche Neubesinnung fordert. Er sagt (137f): „Die Theologie, die Rede von Gott, hat im 20. Jahrhundert in einer Art Dornröschenschlaf den Schock verdrängt, den die gesellschaftliche und geschichtliche Wirklichkeit der Kunst und auch der philosophischen Reflexion in ihren maßgeblichen Exponaten geradezu aufgedrängt hat. Wir sind Schläfer geworden, unfähig, die Zeit und unsere Welt wahrzunehmen [...]“. Er belegt seine These an Mahler, an Adornos Mahler-Interpretation und an Beckett. Wo hier die Kelter zu einer neu ansetzenden Gott-Rede steht, ist dem Rez. nicht klar geworden. Zusätzlich fragt er sich, ob das 20. Jahrhundert wirklich so verschlafen war, wie Roentgen insinuiert.

Es könnte sein, daß Teile der katholischen Intelligenz durch den Kampf gegen die ‚Modernisten‘ paralysiert war. Aber die Blüte philosophischen Denkens in der ersten Hälfte des 20. Jh.s, die sich v. a. auch in Deutschland ereignet hat, war zugleich eine Antwort auf die Herausforderung durch den revolutionären Bruch des Denkens im 19. Jh. Die Gottesfrage hat dabei eine grundlegende Rolle gespielt, die immer deutlicher zutage tritt; z. B. „*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*“. Martin Heidegger und die Gottesfrage, hg. v. Paola-Ludovika CORIANDO, Frankfurt 1998. Der Vorwurf der Verschlagenheit richtet sich wohl mit mehr Recht an die jüngere Gegenwart, in der die Faszination und die Schwierigkeit der Gottesfrage größtenteils außer Blick geraten ist. Da das vorliegende Buch dieser Verschlagenheit entgegensteuert, sei es empfohlen.

Eichstätt

Norbert Fischer

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe: Bd V: Säkularisierung – Zwischenwesen, hg. v. Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2001. 496 S., geb. € 97,50 ISBN: 3-17-011304-6

Mit dem fünften Bd des HRWG ist ein wichtiges Nachschlagewerk zum Abschluß gekommen, dessen erster Bd 1988 erschien (Bde I–IV rezensiert in: ThRv 1999, 4, Sp. 285–296) und dessen Konzeption, Religionswissenschaft als eine empirische Wissenschaft im Rahmen der Kulturwissenschaften zu begründen, in die 1970er Jahre zurückgeht. Ein Nachwort entschuldigt sich bemerkenswert selbstkritisch für „Fehler und Versäumnisse“ und „Verzögerungen“ und faßt zugleich die Zielsetzung des Werkes zusammen: Es geht um die Klärung allgemeiner, fundierender Begriffe der Religionswissenschaft und ih-

rer Kohärenz mit den Kultur-, Human- und Sozialwissenschaften. Die Erklärung ist wichtig, denn in der Tat handelt es sich nicht um ein Wörterbuch, Reallexikon oder eine Enzyklopädie der Religionen. Es werden keine zusammenfassenden Art. zu einzelnen Religionen, Riten oder gar gelebter Religiosität geboten. Hierfür sei auf das in der Zwischenzeit erschienene vierbändige „Metzler Lexikon Religion“ verwiesen, das auch eine ausgezeichnete Bilddokumentation enthält und eine wichtige Ergänzung zum HRWG darstellt. Im HRWG stehen Begriffsgeschichte, Begriffsanalyse, Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftstheorie im Vordergrund. Es ist selbst Teil der Wissenschaftsgeschichte, insofern es den Willen zur kulturwissenschaftlichen Selbstverortung und Theoriebildung einer noch jungen Disziplin widerspiegelt. Nach der zu Recht oft beklagten Theoriearmut der frühen Religionswissenschaft (Religionsphänomenologie) und ihrer Quasi-Theologie stellt das HRWG eine große wissenschaftliche Leistung dar. Einen Überblick über Lemmata, Autorinnen und Autoren und zentrale Stichworte liefern die Verzeichnisse und Register, die Bd V beschließen.

Gerade Bd V macht allerdings nicht nur die Stärken, sondern auch die Schwächen des apostrophiert theoretischen Programms deutlich. Wie die vorausgehenden Bde enthält dieser letzte Bd eine große Fülle wertvoller Informationen und sorgfältiger Recherchen. Die Art. bestechen durch eine klare Systematik, und die interdisziplinär verankerten Begriffsklärungen sind nicht zuletzt auch für TheologInnen gewinnbringend für die eigene Arbeit: Art. wie „Theologie“, „Säkularisierung“, „Seele“, „Synkretismus“ oder „Weltbild“ etwa werfen einen erweiterten Blick auf in der Theologie ebenfalls oft verhandelte Konzepte. Doch zeigt u. a. gerade ein ausgezeichnete Art. wie „Synkretismus“ die Grenzen der theoretischen Zielsetzung des HRWG: Von Synkretismus überhaupt zu sprechen, wie es im Art. geschieht, setzt die Adäquatheit dieses Begriffs für die tatsächlichen Phänomene, die er bezeichnen soll, voraus und basiert letztlich auf einem geschlossenen Kulturbegriff. Beides steht heute zur Debatte. Die Kurzlebigkeit und Kontingenz von Theorien stellt sich als bes. Problem, wenn man die lange Entstehungszeit des HRWG mitbedenkt. So ist etwa der ausführliche Art. „Strukturalismus“ ausgesprochen hilfreich, aber teilweise bereits nicht mehr auf dem neuesten Forschungsstand. Wo dieser nach wie vor gültig ist, kann die Lesbarkeit zum Hindernis werden: So übernimmt der Art. „Systemtheorie“ die komplizierte, hochabstrakte Terminologie der Systemtheoretiker Parsons und Luhmann und ist demzufolge als Einführung wenig geeignet. Viele der Art. zeichnen sich durch einen hohen Abstraktionsgrad und ambitionierten Theorieanspruch aus, während die konkreten religiösen Bezüge in den Hintergrund treten und eher pauschal abgehandelt werden (vgl. etwa den Art. „Zeit“). Die dezidiert kultur- und sozialwissenschaftliche Anbindung und das teilweise überängstliche Bemühen, nicht-theologisch zu sprechen und eine wissenschaftliche Metasprache zu finden, drohen die tatsächlichen empirischen Phänomene aus dem Blick zu verlieren, was um so problematischer ist, als ganz allgemein die europäische Kulturgeschichte überwiegt, nicht nur was die theoretische Fundierung, sondern auch was die Beispiele betrifft (vgl. u. a. „Sprache“, „Wunder“, „Zeit“ oder den Art. „Zwischenwesen“, dessen Ausführlichkeit erstaunt). Methodologisch stellt sich hier die Grundsatzfrage, ob etische Systeme wie die moderne Wissenschaftssprache, die aus der kulturgebundenen, d. h. emischen Sphäre Europas stammen, überhaupt einen geeigneten religionswissenschaftlichen Begriffsapparat darstellen können. Es wäre gewiß sinnvoll gewesen, neben den etischen Kategorien auch die emischen Kategorien außereuropäischer Kulturen miteinzubeziehen, wie es etwa in der kognitiven Ethnologie gefordert wird. Die emische Perspektive „von innen heraus“ hätte schätzungsweise zu Modifikationen und Erweiterungen der Theorien geführt und teilweise sogar ihre Anwendbarkeit in Frage gestellt. Das HRWG wählte mit dem bewußten Verzicht auf Objektsprachlichkeit einen anderen Weg, der wissenschaftlich durchaus ebenfalls begründbar ist. In einigen Fällen führte der kulturwissenschaftliche Impetus allerdings zu einer umständlichen, terminologisch überfrachteten Klarstellung der „religionswissenschaftlichen Verortung“ (etwa im Art. „Sünde“) oder zur völligen Ausblendung nicht nur asiatischer, sondern auch jüdisch-christlicher Leitvorstellungen (etwa im Art. „Seele“). Bei bestimmten Lemmata (etwa „Sohn-gott“) stellt sich die Frage, warum sie überhaupt aufgenommen wurden, wenn sie doch als religionswissenschaftliche Begriffe so dezidiert abgelehnt werden. Schließlich wurde der Verzicht auf Objektsprachlichkeit aufgrund der unterschiedlichen Voraussetzungen der AutorInnen letztlich doch nicht ganz sauber durchgehalten. So fällt der theologisch ausgerichtete

Art. „Symbol“ von D. Mieth (!) etwas aus dem programmatischen Rahmen des HRWG, was um so mehr erstaunt, als Religion in Bd I als Kommunikations-, Deutungs- und Symbolsystem vorgestellt wurde (32ff). Der Widerspruch wird kompensiert durch einen apostrophiert kultursemiotischen Zugang zum „Zeichen“-Begriff.

Es ist nur natürlich, daß ein derart umfassendes und breit angelegtes Werk wie das HRWG, an welchem viele AutorInnen mitgewirkt haben, keine einheitliche und kohärente Theorie bieten kann. Die angesprochenen Problempunkte sind weniger Mängel – zu nennen wären diesbezüglich nur die relativ häufigen Flüchtigkeitsfehler in Bd V – als Indikatoren der Schwierigkeiten, die sich mit einem Werk dieses Umfangs, seiner ambitionierten Programmatik und den unterschiedlichen Spezialisierungen der mitwirkenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler fast unumgänglich ergeben. Einfache Lösungen gibt es dafür nicht, und nachträgliche Kritik ist immer leichter als die tatsächliche Durchführung eines derart monumentalen Projekts. Hg.n wie AutorInnen gebührt deshalb weit mehr Lob als Tadel.

Münster

Annette Wilke

Lexikon der theologischen Werke, hg. v. Michael Eckert / Eilert Herms / Bernd Jochen Hilberath / Eberhard Jüngel. – Stuttgart: Alfred Kröner 2003. 849 S. Ln € 58,00 ISBN: 3-520-49301-2

Das Genre des sogenannten „Werklexikons“ hat in Deutschland eine kurze Geschichte: Als Gründungsdokument kann der erste Bd von „Kindlers Literatur Lexikon“ (1965) gelten. Mittlerweile ist diese Literaturform etabliert, wovon nicht nur „Kindlers Neues Literatur Lexikon“ (1996), sondern auch eine Reihe kleinerer, disziplinär beschränkter Enzyklopädien zeugt. So legte der Alfred Kröner Verlag bereits 1997 das wohlwollend aufgenommene Lexikon „Hauptwerke der Geschichtsschreibung“ (hg. v. Volker Reinhardt) vor, dem nun ein vergleichbares Projekt zur Theologie folgte. Beide Werke schließen in ihrem formalen Aufbau insofern an „Kindler“ an, als sie ihren Blick auf internationale Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart richten. Das „Lexikon der theologischen Werke“ übernimmt noch das Ordnungsprinzip der älteren Auflage des „Kindler“: Die Darstellungen der aufgenommenen Schriften sind alphabetisch nach deren Titeln in der Sprache der Erstveröffentlichung (bzw. Erstdruck oder Überschrift) angeordnet. Vorteilhaft wirkt sich die Anordnung nach Originaltiteln v.a. bei mittelalterlichen Schriften aus. Auf diese Weise findet der Leser die Hauptwerke ganzer Literaturgattungen unter „Confessio“, „Institutio“, „Liber“ oder „Summa“ aufeinanderfolgend. Sucht man nach einem bestimmten Autor, so läßt sich dies problemlos über jeweils mit Lebensdaten versehene Einträge im Personenregister bewerkstelligen.

Auch die innere Gliederung der Art. ist an das große Vorbild angelehnt: Auf den Originaltitel folgt in der Kopfzeile dessen deutsche Übersetzung, die Angabe des Autors und des Entstehungs- bzw. Erstveröffentlichungsjahrs sowie ggf. das der deutschen Übersetzung. Der Darstellungsteil ist zwischen einer halben und drei Spalten lang; er skizziert den Inhalt des Werks, ordnet es in zeitgenössische Kontexte, bestimmt mitunter seine Stellung im Gesamtwerk seines Autors und liefert Ausführungen zur Überlieferungsgeschichte und zur Rezeption. Angaben zu den Autoren wurden nur dann berücksichtigt, wenn sie zur Erläuterung des vorgestellten Werks beitrugen (z.B. Lessings Beziehung zu Goeze beim Art. „Anti-Goeze“). Am Ende der Art., deren Vf. jeweils namentlich ausgewiesen sind, steht ein kurzes Verzeichnis der Ausgaben, in denen die vorgestellten Schriften vorliegen, sowie eine kurze Liste mit Sekundärliteratur.

Das „Lexikon der theologischen Werke“ stellt mehr als eintausend Schriften vor. Das ihm zugrundeliegende Verständnis von Theologie faßt den Begriff als „christliche Theologie“; Werke aus anderen Religionen wurden ebensowenig berücksichtigt wie Literatur orthodoxer Kirchen (mit wenigen Ausnahmen für das 20. Jh.). Im engeren Sinn handelt es sich also um ein Lexikon katholischer und protestantischer theologischer Werke, wobei die konfessionelle Ausgewogenheit als explizites Anliegen der Hg. durchgängig umgesetzt wurde. Die ältesten beschriebenen Texte datieren aus den Anfangszeiten des Christentums: „Erster Clemensbrief“ (90–100), „Die Lehre der Zwölf Apostel“ (um 100), „Montanistische Fragmente“ (156/57–179); die jüngsten Werke sind knapp zwanzig Jahre alt, wie z.B. Edward Schillebeeckx' „Christliche Identität und kirchliches Amt“ (1985) oder David Tracy's „Theologie als Gespräch“ (1987). Eine weitgehend gleichmäßige Auswahl der Werke wurde nach dem Kriterium ihres Alters getroffen; ein wenig überrepräsentiert ist vielleicht die patristische Literatur, der als Basisliteratur sicherlich zu Recht größerer Stellenwert eingeräumt werden darf; keineswegs wurde jedenfalls die Auswahl für das 19. und 20. Jh. zu freigiebig gehandhabt. Auch hinsichtlich der Internationalität wirkt der Bd ausreichend repräsentativ; die vergleichsweise starke Berücksichtigung deutscher Texte dürfte dem Leserinteresse entgegenkommen und läßt sich sicherlich auch mit der Dominanz der deutschen Sprache im Protestantismus begründen.

Über die inhaltliche Auswahl nach dem Kriterium der Bedeutung läßt sich immer streiten: Warum, so könnte man fragen, wurden Pascals „Pensées“ aufgenommen, Leibniz' „Theodizee“ dagegen nicht? Warum fehlen theologiegeschichtlich bedeutende Werke wie Hegels „Philosophie der Religion“ oder Max Webers Schriften zur Religionssoziologie, während mit Herders „Ältester Urkunde des Menschengeschlechts“ ein vergleichsweise entlegener Text vertreten ist? Ohne daß dies in der Einleitung der Hg. eigens vermerkt wäre, hat es den Anschein, als sei die Professionalität des Vf.s ein weiteres Aufnahmekriterium gewesen: Herder und mit gewissen Einschränkungen auch Pascal lassen sich als Theologen bezeichnen; Hegel, Max Weber und Leibniz dagegen nicht. Das ist formal sicherlich vertretbar, unterschlägt aber den „Außenkontakt“ der Theologie, der für ihre Entwicklung mitentscheidend gewesen ist; in Fällen bedeutender Referenztexte für die Theologie, die anderen Wissenschaften entstammen, hätte man hier großzügiger verfahren können.

Gleichwohl wirkt das Lexikon äußerst präzise gearbeitet. Für die hohe Qualität können sicherlich drei Gründe geltend gemacht werden: Zunächst wurden für den Bd mit Michael Eckert, Eilert Herms, Bernd Jochen Hilberath und Eberhard Jüngel vier renommierte Vertreter beider Konfessionen gewonnen, die zudem an derselben Univ. ansässig sind, was der bei einem Großprojekt erforderlichen „innerbetrieblichen Kommunikation“ sicherlich förderlich gewesen sein dürfte. Dann standen diesen Hg.n zwölf MitarbeiterInnen zur Seite, die als Mitherausgeber firmieren. Die Größe dieses Kreises dürfte nicht zuletzt ein Grund für die spürbare Sorgfalt in der Artikelauswahl gewesen sein. Darüber hinaus konnte für das Lexikon ein Autorenstab gewonnen werden, dessen Verzeichnis mit 271 Mitarbeitern sich wie das Who is Who deutscher Theologie liest. Wer bislang schnelle Informationen zu theologischen Grundlagenwerken suchte, konnte diese höchstens im Rahmen (meist literaturwissenschaftlich ausgerichteter) biographisch-bibliographischer Nachschlagewerke finden, wo sie – wenn überhaupt – nur grob skizziert waren. Nun liegt ein Bd vor, der nicht nur für Studierende als „Theologische Hinter-treppe“ dienen kann.

München

Stefan Jordan

Exegese AT

Schenker, Adrian: **Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53)**. Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2001, 131 S. (SBS, 190), kt € 18,30 ISBN: 3-460-04901-4

Adrian Schenker bietet eine konzentrierte Studie zum bibeltheologischen Begriff „Schuld“.

1. „Werden im Alten Testament Unschuldige an Stelle von Schuldigen belangt?“ (13–65)
2. „Hinnahme von Unrecht“ (65–97)
3. „Schweigen als Versöhnlichkeit im Neuen Testament. Das Schweigen Jesu als Ausdruck von Gottes Versöhnlichkeit“ (97–109). Ein Anhang bietet ausgewählte Stellen aus der Geschichte der jüdischen und christlichen Exegese (109–127).

In Teil eins arbeitet S. sorgfältig die Grundlinien des Schuldverständnisses im AT heraus. Die Bestrafung Unschuldiger wird als Unrecht empfunden. Doch die Klage darüber erweist sich als vordergründig. Denn es gibt drei Arten von Verantwortung, und zwar: „kollektive Haftung aller für die Schuld einzelner, kollektive Schuldentlastung, streng individuelle Haftung“ (18–20); die individuelle Haftung wiederum ist abstrakt (20–22); daher haftet jeder für den anderen mit und kann gleichzeitig vier Arten von Stellvertretung übernehmen: „Fürsprache, Wiedergutmachung, Hinnahme unverdienter Strafe, Verschmelzung von Martyrium und Fürsprache“ (22–26).

Es geht hier um eine synchrone Darstellung, nicht um die Rekonstruktion der sehr komplizierten Entwicklungsgeschichte von der Fürsprache Abrahams bis zum Martyrium in makkabäischer Zeit.

Es folgen „Haftung über Generationen hinweg“ (28–35), „Haftung der Glieder für das Haupt“ (35–39) und Formen der Strafaufhebung, weil durchgehend die Strafe „bedingt“ ist (39–58).

S. kommt zu folgenden Ergebnissen: „A. Persönliche Haftung für Schuld“, „B. Kollektive Gerechtigkeit zum Nutzen Schuldiger“, „C. Bedingte Strafe auf Bewährung und Straferlass durch Reue“, „D. Tragische Haftung von Unschuldigen für Schuldige“ (58–64).

Teil zwei baut dann Ergebnis D. mit der Analyse des vierten Gottesknechtliedes aus. Auch hier wird konsequent auf die Traditionsgeschichte verzichtet. Ein narratives Dreieck erzeugt die Handlung: „der Knecht, der die Schuld der Vielen trägt, die Vielen (oder die ‚Wir‘), deren Schuld dem Knecht aufgeladen wurde, und Unbekannte, an denen die Vielen schuldig geworden sind“ (70). Zum Schlüssel der synchronen Analyse wird dann Strophe drei (Jes 53,4–7). Die „Schuld der Vielen, die der Knecht trägt (...) (ist) die Schuld der Vielen am Knecht selbst“ (71). Es geht hier nur um die Interaktion zwischen Volk und Einzelnem, also um eine „Zweierkonstellation (Jes 53,1–10)“ (71).

In der Endgestalt des vierten Liedes ist der Gottesknecht eindeutig eine individuelle Gestalt, auf den die Konflikte des Kollektivs verschoben werden. Schweigen statt Anklage, Verteidigung des Rechts und Fluch bedeutet das neue Verhalten und die neue, theologische Einsicht des Gottesknechts (78–86). Er macht sich selbst zur „schuldaufliegenden Gabe“ (Jes 53,10) und zur „Fürsprache durch Schweigen“ (86–92).

Diese Deutung erfaßt die Endgestalt von Jes 53 in mustergültiger Weise und vermag durch den begriffsanalytischen ersten Teil die theologische Leistung der Gottesknechtlieder eindrucksvoll herauszuarbeiten. Allerdings fehlt eine hermeneutische Auswertung für die Gegenwart. Das Vorwort sagt zwar, „der Punkt der Übertragung und Übernahme von Schuld und Sühne (ist) gerade heute so brennend wichtig“ (9). Dann aber sollte der Alttestamentler diesen Punkt auch ausarbeiten und ihn nicht anderen oder dem Leser allein überlassen.

Wie anfechtbar und zugleich notwendig eine Aktualisierung ist, zeigt der dritte Teil, der sich auf das NT bezieht. S. konzentriert die Wirkungsgeschichte auf „die schuldüberwindende Kraft des Schweigens“ (97). Doch die Beispiele überzeugen nicht. Die Beispiele aus den Antithesen Mt 5,39–41.44–48 und aus der Parabel Mk 12,1–9 können, müssen aber nicht „Schweigen“ implizieren (99–102). In den Passionsgeschichten spielt das Schweigen nicht die zentrale Rolle, die S. ihm zuschreibt. Richtig bleibt selbstverständlich, daß das vierte Gottesknechtlied auf diese Stellen eingewirkt hat – aber wie?

Überzeugend ist, daß der leidende Jesus keinen Fluch ausspricht; doch er schweigt gerade nicht, sondern klagt indirekt an und droht indirekt mit Vergeltung, um Verantwortung wachzurufen (Mk 14,62 parr; Joh 18,20–19,12).

M. E. ist nicht das Schweigen, sondern die tragische und zugleich bewußt übernommene Haftung von Unschuldigen für Schuldige das neue und weiterwirkende Modell von Jes 53 im NT und in der Gegenwart. Das Schweigen kann für diese bewußte Übernahme zeitbedingt förderlich sein, es kann aber auch wie im NT hinderlich sein und daher marginal bleiben. Doch darüber müßte noch länger diskutiert werden, insbesondere über das unterschiedliche Prozeßrecht von exilischer und hellenistischer Zeit.

Diese Studie ist eine unverzichtbare Grundlage für die gegenwärtige Diskussion von Schuld und ihrer Übernahme und daher dringend zu empfehlen.

Dortmund

Detlev Dormeyer

Exegese NT

Arzt-Grabner, Peter: Philemon (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament, Bd 1). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 309 S., Ln € 49,90 ISBN: 3-525-51000-4

Im Jahre 1923 erschien die später maßgeblich gewordene, völlig überarbeitete vierte Aufl. von Gustav Adolf Deißmanns bahnbrechender Monographie „Licht vom Osten“, die erstmals konsequent die verschiedenen Dimensionen des wissenschaftlichen Ertrages beschrieb, welcher der Exegese des Neuen Testaments aus der Beschäftigung mit dokumentarischen Papyri erwachsen könnte. In den vergangenen 80 Jahren hat sich die Zahl der veröffentlichten Zeugnisse antiken Alltagslebens auf Papyri vor allem aus Ägypten vervielfacht; vielleicht auch aufgrund der geradezu unüberblickbaren Fülle des Materials erfolgte seine Rezeption in der neutestamentlichen Exegese zum Teil nur zögerlich und weitgehend punktuell. Die mit P. Arzt-Grabners erstaunlich umfangreichem Kommentar zum Brief des Paulus an Philemon eröffnete Reihe „Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament“ fühlt sich verpflichtet, das so entstandene

Desiderat auszufüllen. Nach einer ausführlichen Bibliographie bietet der Bd neben den Abschnitten „Einleitung in den Philemonbrief“ (57–108), „Auslegung“ (108–274) und „Absicht des Philemonbriefes“ (275–278) auch eine auf die gesamte Reihe bezogene „Einführung in das Kommentarwerk“.

Die „papyrologischen Kommentare“ konzentrieren sich bei ihrer Deutung neutestamentlicher Texte auf die Auseinandersetzung mit dokumentarischen Papyri und Ostraka. Daß dabei nicht alle Dimensionen jedes ntl. Textes in gleicher Weise erschlossen werden können, wird betont – eine derartige Beschränkung ist auch durchaus legitim. Nach einer knappen Übersicht über das Verhältnis von neutestamentlicher Exegese und Papyrologie in der Forschungsgeschichte (39–43) wendet sich A.-G. der Fragestellung zu, von der ein papyrologischer Kommentar ausgehe: „Wie könnten die durchschnittlichen Leserinnen und Leser zur Zeit eines ntl. Autors dessen Schrift(en) verstanden haben?“ (43) „Aus dem Blickwinkel des Papyrologen“ (43–44) soll die „Gedanken- und Sprachwelt der durchschnittlichen Leserinnen und Leser der Paulusbriefe“ (44) erhoben werden: „Als Quellen kommen dafür sämtliche Texte in Frage, die uns heute noch aus jener Zeit zugänglich sind, einerseits Texte, die für diese Leserinnen und Leser bestimmt waren, andererseits solche, die sie selbst produzierten.“ (44) Da kein einziges Dokument bekannt sei, das mit Sicherheit „einer ursprünglichen LeserIn oder einem ursprünglichen Leser eines paulinischen Briefes“ (44) zugeschrieben werden könne, müßten dokumentarische Papyri und Ostraka aus ihrer Umgebung herangezogen werden. Diese dienten dann als Vergleichstexte im zweifachen Sinne: „hinsichtlich der tatsächlichen Leserinnen und Leser paulinischer Briefe und in dieser Weise indirekt hinsichtlich der paulinischen Briefe selbst. Denn die Sprach- und Gedankenwelt des Paulus findet in der Sprach- und Gedankenwelt der ursprünglichen Leserinnen und Leser paulinischer Briefe – mehr oder weniger – ihre Entsprechung.“ (44). Vor dem Hintergrund dieser hermeneutischen Erwägungen stellt A.-G. die Frage nach Relevanz und Vergleichswert der dokumentarischen Texte: Für den Vergleich seien nur Texte aus dem historischen Umfeld des Neuen Testaments heranzuziehen, in denen die Präsenz des Neuen Testaments aber noch nicht reflektiert sei. Je näher die zeitlichen, geographischen, kulturellen und sozialen Rahmenbedingungen beieinander lägen, je größere Übereinstimmungen in semantischen Feldern, Textsorte und gedanklichem Gehalt vorlägen, desto höher sei auch der Vergleichswert anzusetzen. Aus den Vergleichstexten seien aber keine Folgerungen über gegenseitige Abhängigkeiten zu ziehen, diese lieferten auch nicht eine letztgültige alleinige Bedeutung des zu interpretierenden Textes, sondern dienten als Grundlage zur Erhebung (vielleicht) mehrerer Verständnismöglichkeiten. Gerade das Kriterium geographischer Nähe bedeutet aber für einen an dokumentarischen Papyri orientierten Kommentar des Neuen Testaments, der sich v. a. auf ägyptische Zeugnisse stützen muß, ein echtes Problem: Ein Exkurs über die Vergleichbarkeit ägyptischer mit außerägyptischen dokumentarischen Texten nimmt dieses Kriterium im Grunde weitgehend zurück. Doch dies ist nicht die einzige Anfrage, die an das hermeneutische Konzept des Kommentars gestellt werden kann: Problematisch ist in mehrerlei Hinsicht ist nämlich v. a. A.-G.s Konzept von „Leserinnen und Lesern“: Mit der Rede von „durchschnittlichen Leserinnen und Lesern“ zur Zeit eines neutestamentlichen Autors schneidet A.-G. im Grunde das weite Problemfeld an, daß die Kulturtechniken des Schreibens und Lesens den Menschen aus den verschiedenen sozialen Schichten und Gruppierungen diverser Lebenswelten der späten Antike in höchst unterschiedlicher Weise zugänglich waren. Allein die Differenzierung von Lesern und Leserinnen (in der Antike) eröffnet in kulturgeschichtlicher Hinsicht ein riesiges Problemfeld. Aber auch aus literaturwissenschaftlicher Perspektive stellt sich die Frage, ob man überhaupt von einem „durchschnittlichen Lesevorgang“ sprechen darf. Genauso problematisch sind die synonym mit „durchschnittlicher Leser“ verwendeten Begriffe „ursprünglicher“ und „tatsächlicher“ Leser. Ursprüngliche Leser des Philemon-Briefes sind doch eigentlich allein Philemon und (möglicherweise) die Mitglieder seiner Hausgemeinde. Die Tatsache, daß der Brief an Philemon aber heute noch gelesen und kommentiert wird, verdankt sich doch in allererster Linie seiner Aufnahme in eine Paulusbriefsammlung, die Teil des entstehenden Neuen Testaments wurde. So erscheint es m. E. auch nicht notwendig, nur Vergleichstexte heranzuziehen, die „keinen Reflex auf die Präsenz des Neuen Testaments (...) erkennen lassen“ (45). Die größte Zahl der Leser des Philemon-Briefes wird diesen doch als Teil eines Textkorpus gelesen haben, das zumindest im Begriff war, „neutestamentlich“ zu werden. Die Rede von „tatsäch-

lichen“ Lesern schließlich bedeutet fast einen Widerspruch zu der Bezeichnung „ursprüngliche“ Leser: Auch jeder moderne Leser des Philemon-Briefes ist natürlich ein tatsächlicher Leser. So ließe sich die eine oder andere Aporie sicherlich vermeiden, wenn entweder ein konsequent autorzentrierter Ansatz, der die Aussageabsicht des Paulus eruiert, oder ein textzentriert leserorientierter Ansatz verfolgt würde. Im letzteren Falle könnte auch die im Grunde moderne Frageperspektive eines „papyrologischen Kommentars“ klargemacht werden: Welche Verständnismöglichkeiten des neutestamentlich gewordenen Textes werden heutigen Lesern durch das Heranziehen dokumentarischer Texte aus seinem Umfeld ermöglicht?

Daneben aber sollte ein zweiter Fragenkomplex angeschnitten werden: Kann wirklich von *papyrologischen* Kommentaren gesprochen werden, ist die Reihe der Papyrologie und der Exegese des Neuen Testaments wirklich in gleicher Weise verpflichtet? Eher steht doch – und das ist keineswegs negativ, sollte aber klargelegt werden – die Exegese neutestamentlicher Texte im Zentrum des Interesses zumindest des ersten Bdes, in deren Dienst durch die Papyrologie veröffentlichte und beschriebene Texte gestellt werden.

In seiner Einleitung charakterisiert A.-G. die Brieflichkeit des Phlm anhand antiker Vergleichstexte als „Empfehlungsbrief“ (59). Ausführlich wird die Ausgangssituation des Briefes erarbeitet – bereits bei der Charakterisierung des Paulus zeigt sich aber, daß A.-G. seine eigenen Vorgaben nicht ganz durchhält: Wenn er z. B. das über Paulus Bekannte aus Apg 22,3 (Tarsos in Kilikien) oder 18,3 (σκηνοποιός) erhebt, geht er im Grunde „kanonisch“ vor. Einem antiken Leser, der nur den Brief an Philemon vor sich liegen hätte, wären all diese Informationen ja nicht zugänglich – es sei denn, sie würden ihm durch das Neue Testament oder anderweitig vermittelt. Dieser Kritikpunkt soll aber nicht die Tatsache verstellen, daß die Aussagen, die sich aus den herangezogenen Parallelen z. B. über das Wort σκηνοποιός erheben lassen, hoch interessant sind. Besonders die Bezüge zu antiken Weberverträgen sind äußerst aufschlußreich. Ähnlich wichtig sind auch die Aussagen über Onesimus und seinen Status als Sklaven – A.-G. sieht in Onesimus eher einen „Herumtreiber“ als einen entlaufenen Sklaven (105). In die Kommentierung eingestreut finden sich regelmäßig z. T. ausführlich zitierte (griechisches Original und deutsche Übersetzung) und knapp beschriebene Zeugen dokumentarischer Papyri, die die in Phlm anklingenden Probleme in beachtenswerter Weise beleuchten und sie als die konkreten Probleme und Fragen tatsächlich (einst) lebender Menschen zu „erden“ vermögen. Die einzelnen Abschnitte gliedern sich jeweils in eine Kommentierung grundlegender Themen und knappe Notizen zu Einzelheiten auch semantischer Natur. A.-G. arbeitet mit einer überreichen Fülle von Vergleichstexten, die in großer Breite diskutiert werden; dies ist erfreulich, z. T. aber auch problematisch: Wenn etwa im Zusammenhang mit Phlm 1 eine Liste von Vorkommen des Namens „Jesus“ auf Papyri geboten wird (142–144) oder Briefe aus paulinischer Zeit aufgelistet sind, die mehrere Absender bieten, weil dies auch bei Phlm der Fall ist, so stellt sich doch die Frage nach den Kriterien, welche Informationen aus dokumentarischen Papyri im Rahmen eines Kommentars unerlässlich und ertragreich sind und welche nicht. Sollen die kommenden Bde zu weit umfangreicheren Texten des Neuen Testaments nicht an Informationen überborden, muß diese Frage beantwortet werden.

An die eigentliche Kommentierung schließt sich eine knappe Zusammenfassung zur „Absicht des Philemonbriefes“ an (275–277), in der A.-G. – autorzentriert argumentierend! – zeigt, daß die zentrale, für seine Zeit geradezu umstürzende Neuerung, die Paulus in seinem Brief an Philemon vorschlägt, darin besteht, gerade den als „unbrauchbar“ erwiesenen Onesimus in eine gehobene Vertrauensposition zu setzen.

Der Bd wird durch ein umfangreiches Register der zitierten Papyri, Ostraka, Pergamente und Täfelchen erschlossen, darüber hinaus findet sich am Ende eine knappe „English Summary“ (308–309).

So hinterläßt die Lektüre leider einen etwas zwiespältigen Eindruck. Einerseits zeigt sich, daß Parallelen aus dokumentarischen Papyri zumindest Ausschnitte der Welt neutestamentlicher Texte in faszinierender Weise lebendig werden lassen können und die Arbeit mit diesen „Fingerabdrücken“ konkreter Menschen einer vergangenen Zeit einen unverzichtbaren Bestandteil der Exegese des Neuen Testaments bilden sollte. Andererseits sind m. E. einige konzeptuelle Grundentscheidungen weiterzuentwickeln und zu diskutieren, wenn die Reihe sich auch an die größeren Texte des Neuen Testaments wagen möchte. In diesem Sinne ist der Wunsch zu verstehen, daß der hier begonnenen Arbeit, welche die neutestamentliche Exegese wirklich befruchten könnte, eine erfolgreiche Zukunft beschieden sei.

Regensburg

Tobias Nicklas

Kraus, Thomas J.: *Sprache, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefes*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2001. XVI, 486 S. (WUNT II, 136), kt € 69,00 ISBN: 3-16-147550-X

1. Anlage und Zielsetzungen:

Thomas J. Kraus (K.) erarbeitet mit seiner Studie Lexik und Grammatik des 2Petr. Dies geschieht in einem Dreierschritt: Syntax

(51–279), Wortbildung (280–310) und Wortschatz (311–364). Dieser Trias stellt K. zwei einführende Kap. voraus.

Im ersten Kap. skizziert er die kanon-, text- und kirchengeschichtliche Karriere des 2Petr, wobei er eigens auf dessen Beurteilung in der Frühkatholizismusdebatte zu sprechen kommt. Sodann zeigt er anhand unterschiedlicher Einschätzungen des sprachlichen Profils des 2Petr, daß für eine verlässliche und exegetisch aufschlußreiche Beurteilung seiner Sprache und seines Stils „Textbelege, Vergleichspunkte aus der damaligen Welt, aus Literatur und Alltagssprache, grammatische Einzelphänomene, Vokabular und Stilfiguren“ (25; vgl. 40) heranzuziehen sind. Die Vergleichsfolie ist die „allgemeine, faßbare Grazität“ (vgl. 44). Als Vergleichsmaterial dienen darum nicht nur (religiöse) Literatur im eigentlichen Sinn, sondern auch Sprachzeugnisse aus Papyri, Inschriften und Ostraka. Im zweiten Einführungskapitel informiert K. über den von ihm angewandten Stilbegriff – wobei er ausdrücklich dem Gießener Emeritus M. Landfester (Einführung in die Stilistik der griechischen und lateinischen Literatursprache, Darmstadt 1997) folgt – und orientiert über seine demgemäße Vorgehensweise. Ein v. a. an Deissmann und Horsley orientierter Exkurs zur Idiomatik, ob es neben der Koine u. a. ein sog. Judengriechisch gab, beschließt den Einleitungsteil. Zwar nennt K. im zweiten Kap. vier Ziele (44) seiner sprachanalytischen Untersuchungen – die Überschrift im Inhaltsverzeichnis (VIII) und in der Studie stimmen nicht überein (40) –, jedoch zeigen die „Ergebnisse und deren exemplarische Relevanz“, die im sechsten Kap. (365–414) aufgezeigt werden, daß darüber hinaus grundlegende einleitungswissenschaftliche Probleme des 2Petr und wichtige Grundfragen der Frühchristentumsgeschichte im Visier sind. Mit Hilfe seiner sprachlichen Analyse des 2Petr und der Bestimmung des Stils erstrebt die Studie „fundierte Aussagen über Ort und Verfasser“ (25), über den „Adressaten/innenkreis“ (413; vgl. 44) und über „deren Vorstellungswelt(en)“ (44) sowie über „die Relation zu anderen Schriften“ (25f), wobei Jud, Mt, „andere petrinische Pseudepigrapha“ (386), die „Sammlung der Paulusbriefe“ (396) und „mitunter auch Jak und 1–3 Joh“ (41) im Blick sind. Sodann erwartet K. von seiner Untersuchung „Entscheidungshilfen für die Textkritik“ (26; vgl. 44, 365), „Erkenntnis über den gedanklichen Hintergrund“ (26) des Schreibens, Argumente für die Gliederung und „formkritische Beschreibung von 2Petr“ (398–411; vgl. 44) sowie für seine Datierung (411–414). Der Untersuchung ist ein Abkürzungsverzeichnis vorausgestellt (XII–XVI); ein umfangreiches Literaturverzeichnis (415–452) sowie detaillierte Register (Stellen, Namen, Sachen, Griechischer Index) beschließen sie (453–486).

2. Anmerkungen:

a. Formalien

An eine sprachanalytische Studie darf man hohe Erwartungen hinsichtlich der Verlässlichkeit ihrer Befunde und Angaben zu Fundstellen sowie der konsequenten Beachtung der Konventionen für den Nachweis der Quellen anlegen.

Die ersten diesbezüglichen Überraschungen liefern das Inhaltsverzeichnis, die Register und das Literaturverzeichnis. Im *Inhaltsverzeichnis* werden die Konkordanzen (XI) für S. 423 ausgewiesen, sie finden sich aber dann doch schon auf S. 422 (vgl. auch oben).

Im *Register* folgen den Werknamen „Richter“ und „Rut“ (453) sowie „Daniel“ (456) weder Stellen- noch Seitenangaben. Das ist auffällig, weil auf S. 453 richtigerweise 1Kön (3Kön) und S. 454 ebenso zutreffend das Hld ausgelassen ist. Die Register zur biblischen Literatur sind in mehrfacher Hinsicht fragwürdig. Zuerst stellt sich die Frage, nach welcher Ordnung die Werke aufgelistet sind. Aufgrund der sprachwissenschaftlichen Ausrichtung vermutet man, daß das atl Register der Schriftenfolge in den älteren griechischen Bibelübersetzungen folgt. Deshalb erstaunt nicht, daß das 3. und 4. Makkabäerbuch notiert ist. Warum werden aber nicht die Werkzählungen und -benennungen der LXX verwendet oder wenigstens ergänzt? Allerdings sprechen die Endstellung des Zwölfprophetenbuchs und die Notierung der PsSal am Ende des atl Registers statt am üblichen Platz nach Jesus Sirach dagegen, daß K. der LXX-Ordnung folgt. Aber woran hat er sich orientiert? Ebenfalls unklar ist, nach welcher Regel die einzelnen Werke benannt sind: Warum schreibt K. „1. Samuel“, statt 1. Samuelbuch, wenn er doch anschließend 1. Makkabäerbuch notiert, warum schreibt er „Sirach“ (455), wenn das Werk Jesus Sirach heißt? Wenn die Evangelien einfach „Markus“ (456) etc. benannt werden, warum anschließend dann doch wieder „1. Korintherbrief, 2. Korintherbrief“? Ganz aus dem Rahmen fällt der Werktitel „Johannes-Apokalypse“ (465). In den folgenden Registerabschnitten geht K. alphabetisch vor. Unter der Rubrik „Apokryphen u. Pseudepigraphen“ (465f) findet man sowohl jüdische als auch christliche Schriften. Anstelle dieser sowohl dogmatisch, nämlich am Kanon orientierten und konfessionell belasteten, als auch forschungsgeschichtlich undeutlichen Doppelkategorie wäre vielleicht doch als Rubrik „jüdische Schriften (aus hellenistisch-römischer Zeit)“ vorzuziehen; zum einen hätten dann auch die gesondert aufgeführten Werke von Philo und Josephus einen systematischen Ort gefunden, zum anderen

wären die wenigen sog. christlichen Apokryphen unter dem Titel „Alte Kirche“ leicht einzuordnen gewesen.

Im Register (456) findet sich schließlich die Notiz: „(Zudem in der) LXX. Oden Salomos“. Abgesehen vom Tippfehler in der dazugehörigen Seitenangabe („3211“) liegt hier ein doppeltes Versehen vor. Erstens verwechselt K. die OdSal mit den in der griechischen Kirche an den Psalter angefügten Oden. Diese Sammlung ist handschriftlich ab dem 5. Jh. belegt und in den LXX-Editionen von Rahlfs abgedruckt. Als Folge dieses Mißverständnisses ordnet K. zweitens die OdSal dem atl. Korpus zu. Richtig wäre die Eingruppierung unter die Registerstelle „Alte Kirche“ (468ff). Offenkundig hat K. die ausgewiesene Belegstelle nicht überprüft. In beiden LXX-Ausgaben existiert weder Ode 11,23 noch ist das untersuchte Lexem ἄγρεω in diesen Oden belegt. Die fragliche Vokabel findet sich vielmehr in den christlichen OdSal, und zwar in der bislang einzigen in Griechisch vorliegenden Ode 11. Über die Sachfragen hätte die Edition der OdSal von M. Lattke (FC 1,19), die K. nicht berücksichtigt hat, aufgeklärt. Testament Abraham (rec. 1) longior ist S. 466 nur als „A“ und S. 331 s.v. βλέμμα mit TestAbr A notiert. Weshalb konnte diese Abkürzung nicht im Register mitangezeigt werden und weshalb sind die exakten Fundorte in TestAbr A nicht ausgewiesen (12,1; 16,1; 17,8; 19,4)? Darüber hätte die von K. nicht beachtete Konkordanz von J.-M. Denis ebenso schnell Auskunft gegeben wie darüber, daß die Vokabel in TestAbr B (rec. 2) brevior nicht belegt ist.

Laut den Hinweisen zu den Abkürzungen (XII–XVI) folgt K. dem IATG in zweiter Auflage. Nach Auskunft des Verlags de Gruyter ist diese 2. Auflage 1992 erschienen; die von K. angeführte Ausgabe von 1994 ist in Berlin noch nicht bekannt. Ob die Papyri und Inschriften entsprechend den Konventionen notiert sind, muß offen bleiben. „Antike, spät- und nachantike Autoren / Schriften“ notiert K. gemäß dem Autoren- und Werkverzeichnis im Liddell / Scott. Da K. keine Hinweise auf eine gesonderte Zitierweise der außerbiblischen griechisch-jüdischen und griechisch-christlichen Literatur gibt, ist auch hierfür Liddell / Scott die Richtschnur. Ein paar Stichproben überzeugen vom Gegenteil. Dem IATG zufolge wäre auf S. 323 s.v. ἐγκατοικέω statt „Herm sim“ Herm(s) und auf S. 330 s.v. αὐχημός nicht ApkPetr 21, sondern ApcPe 21 zu verzeichnen gewesen (vgl. auch S. 386f; dort weitere Beispiele). Liddell / Scott zufolge müßte es am gleichen Ort nicht Aristot. Col., sondern Arist. Col. heißen. Auch für die Josephus- und für die Philo-Stellen ist Liddell / Scott nicht die Norm. In den meisten Fällen, z.B. wenn auf S. 331 Philo Mechanicus mit „Philo Mech.“ abgekürzt wird, wohingegen im Liddell / Scott dafür „Ph.“ notiert ist, findet man sich schon zurecht, aber manchmal ist diese Ungenauigkeit dann doch ärgerlich. Auf derselben S. ist z.B. die Abkürzung „Pol. 3,104,5“ nicht einfach zu entschlüsseln. Bezieht sich die Stellenangabe auf Platos Politicus? Dann wäre Pl. Plt. richtig gewesen. Oder ist Polybius Historicus gemeint, also Plb., oder Polycrates Historicus, also Polycr. Man muß schon nachblättern, um sicher zu sein, daß Plb. gemeint ist.

2Petr 2,1 ist die einzige ntl. Stelle, an der ψευδοδιδάσκαλοι und ψευδοπροφῆται zusammen genannt werden. Zwar ist ψευδοδιδάσκαλος ein ntl. Hapaxlegomenon, aber rechtfertigt dies auch, daß das Lexem im Plural notiert wird (485)? In der für K. wichtigen außerbiblischen Literatur ist das Wort im Singular belegt und schließlich ist auch die zweite Vokabel im Singular notiert, obwohl sie in der Studie an vier der fünf Stellen im Plural verwendet ist.

b. Inhalt

Der sprachliche Charakter des 2Petr soll durch den Vergleich mit frühpatristischen Texten und der „allgemeinen, faßbaren Literatur“ (44) bestimmt werden. Die Ergebnisse zur Sprachverwendung und zum Stil gelten u.a. als Kriterien für „fortlaufende textkritische Entscheidungen“ (44). Die Lesarten des 2Petr erhebt K. aus den bekannten kritischen Editionen. Müßten nicht auch bei den Vergleichstexten konkurrierende Lesarten diskutiert werden, und zwar nicht nur bei den üblicherweise untersuchten neutestamentlichen Bezugstexten, sondern auch in den zeitnahen außerbiblischen Schriften? Zur Schärfung des Sprachprofils des 2Petr zieht K. auch Papyri und Inschriften heran. Er folgt damit einem Trend. Allerdings stellt sich die Frage, inwieweit das Sprach- und Stilrepertoire dieser Zeugnisse repräsentativ oder normativ ist. Zum einen sind diese Sprachzeugnisse hinsichtlich ihrer sprachlichen Qualität, Herkunft und Datierung alles andere als eine homogene Größe und zum anderen ist fraglich, ob Sprachverwendung und Stil, die in den in der Regel aus Ägypten und Palästina stammenden Papyri erkennbar werden, aufschlußreich sein können für einen literarischen religiösen Text, der vielleicht

doch in Rom oder Kleinasien verfaßt ist und dort seine Adressaten hat. Diesbezüglich fällt auf, daß manche bewährte Textausgaben des ältesten christlichen Schrifttums extra canonem und neuere Kommentierungen, die z.T. ausführliche Analysen zu Sprache und Stil sowie Bewertungen des Verhältnisses dieser Schriften zum 2Petr enthalten, im Literaturverzeichnis nicht registriert sind. Weitgehend zu fehlen scheinen bekanntere Abhandlungen zur Geschichte der profanen griechischen Literatur (z.B. von Wilamowitz-Moellendorf, Norden, Dihle, Vogt / Gigon), insbesondere mit Blick auf die ntl. Schriften (z.B. Aune, *The NT in Its Literary Environment*, Philadelphia 1987; Klauck, *Die antike Briefliteratur und das NT*, Paderborn 1998; Liebermann, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1950; Rydbeck, *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und NT*, Uppsala 1967), sowie neuere Grundlagenwerke zur griechischen Philologie (z.B. Nesselrath, *Einleitung in die griechische Philologie*, Leipzig 1997); auf gängige Hilfsmittel wie den TLG und PHI 6 (Inscriptions, Papyri, Coptic Texts) – beides durch „The Packard Humanities Institute, Los Altos“ verfügbar – wurde offenbar verzichtet. Davon abgesehen liefert die vorliegende Studie wichtige Argumentationshilfen, um textkritische Entscheidungen bei sog. inneren Gründen weniger nach subjektiver Betrachtungsweise zu treffen. Man darf gespannt sein, wie zukünftige wissenschaftliche Auslegungen des 2Petr Verfahren werden, sofern sich ihnen textkritische Zweifelsfälle stellen.

Die Analyse von Sprache und Stil des 2Petr erscheint bei K. als der Schlüssel, um den historischen Ort dieses Schreibens zu bestimmen. Das ist das eigentliche Anliegen der Studie, und daher konzentrieren sich die folgenden Anmerkungen darauf.

Auf der Grundlage der sprachlichen Analysen entwirft K. eine konzentrische Gliederung des 2Petr. Sein Hauptargument ist der mehrfache Subjektwechsel; in einer detaillierten Tabelle sind die Strukturmerkmale zusammengestellt. Diese sprachlich-formale Konzentrik erscheint geradezu als Schlüssel für die Theologie des 2Petr; K. beschreibt sie folgendermaßen: „Der souveräne Gott (2,4 ὁ θεός; 2,9 κύριος) weiß (οἶδεν), was am Tag des Gerichts (ἡμέρα κρίσεως) zu tun sein wird, eben die Unterscheidung der Behandlung der εὐσεβεῖς und der ἄδικοι. Darauf gilt es zu bauen, zu vertrauen und, angesichts der in 2,4–8 aufgereihten Belege aus der Vergangenheit, sich sogar zu verlassen“ (405). Leider wird dieser formale und zugleich theologische Bauplan nicht mit den zuvor referierten (älteren) Gliederungsentwürfen für den 2Petr konfrontiert. Der Wert des reizvollen Gliederungsvorschlags durch K. wird ebenfalls daran zu messen sein, ob eine wissenschaftliche Auslegung des 2Petr Neues und Essentielles über andere Kommentierungen hinaus erarbeitet, weil sie diese konzentrische Struktur zugrunde legt.

K. zufolge ist der 2Petr ein „Testament in Briefform, versehen mit apokalyptischen und apologetischen Formelementen“ (409). Letzteren sowie den epistularen Komponenten muß bes. Prägestkraft zugebilligt sein, weil doch die strukturellen und auch inhaltlichen Differenzen zur Testamentsliteratur unschwer erkennbar sind.

Bei der Einordnung des 2Petr in die durch Käsemann initiierte und namentlich mit Goppelt, Marxen und Mußner geführte Debatte über den Frühkatholizismus sind wichtige Gesichtspunkte nicht oder zu knapp angesprochen. Dazu gehört, daß eine Positionierung innerhalb dieser Debatte, in der der 2Petr stets ein prominentes Argument war, auch den Auslegungshorizont und die theologische Bedeutsamkeit des literarischen Kontextes des 2Petr absteckt. Auch deshalb müßte wohl bedacht werden, daß es bei diesem Streitthema um das Kirchenbild und damit um die Einschätzung der Anfänge der Kirche geht; mit dem Begriff Frühkatholizismus sind ja die Ekklesiologie sowie Verfassung und Amt Thema. Leider blieb zum Thema „Frühkatholizismus“ die gleichlautende Studie von N. Nagler (Regensburger Studien zur Theologie, Bd 43) unbeachtet.

Sehr erstaunlich ist der Versuch, den historischen Ort und eine nach innen gerichtete Zielsetzung des 2Petr dadurch einsichtig zu machen, daß er in Differenz zu Aristides, Justin und Athenagoras gestellt wird. Zur Profilierung hebt K. auf die Widmungen dieser frühchristlichen Apologien ab, wobei diese Schriften en passant als „Petitionen (libelli)“ (407) hingestellt werden. Die knappe Anrede in der Schrift von Athenagoras dürfte allerdings die Formalia für eine Petition kaum erfüllt haben. Entscheidend ist aber die Funktion der sog. Widmungen. Dies zeigt zum einen Justins 2. Apologie, die ohne Widmung ist und am Schluß scheinbar um ihre Publikation und Prolongierung nachfragt, und zum anderen geht dies aus jenen frühchristlichen und paganen Apologien hervor, die in der Sache und ihrem Skopos zwar verwandt sind, jedoch ohne Widmung an Repräsentanten des Staates auskommen. Mir scheint, daß „die Wirkabsicht“ dieser

Schriften primär nicht nach außen gerichtet ist, sondern daß als Rezipienten Gebildete in den eigenen Reihen im Blick sind sowie Personen, die mit dem Christentum sympathisieren. Ihnen wird signalisiert, in welchem Diskurs sich das Christentum bewegt.

Bezüglich der Datierung resümiert K.: „Arbeitshypothetisch, und das ist bewußt so genannt aufgrund der ebenfalls nicht eindeutigen Datierungen der herangezogenen Vergleichstexte [Jud und ApcPe], die als Argumentationshilfen dienen, bleibt der engere Zeitraum nach 100 als plausibel anzunehmen, tendenziell jedoch eher 110–130, zieht man Sammlung, Verbreitung, Rezeption und Mißbrauch des Corpus Paulinum wie den Fortschreibungs- und Aktualisierungsscharakter von 2Petr vergleichbar den Pastoralbriefen heran“ (413). Ein wichtiges Argument für den zeitlichen Ansatz sind bekanntermaßen die Aussagen zum Corpus Paulinum in 3,15f. Für die Datierung scheint es nicht unerheblich, daß der Vf. erstens bereits über eine Kriteriologie zur Feststellung falscher Paulussexegesen verfügt, daß zweitens diese Schriften bei seinen Adressaten (wieder) gelesen werden (dürfen) und daß drittens bereits eine aus seiner Sicht richtige Hermeneutik zur Paulusauslegung existiert. Aufgrund dieser Aspekte der Aussagen in 2Petr 3,15f erstaunt es, daß die Paulusrezeptionen in gnostischen Kreisen und v. a. durch Markion, die das paulinische Schrifttum und die paulinische Theologie (wie auch das Joh) für die catholica verdächtig gemacht haben, für die Datierung und Situierung des 2Petr nur peripher oder nicht erwähnt werden; Markion ist z. B. kein Stichwort. Vielleicht zeigt sich bei der Frage der Datierung besonders deutlich, daß die Bestimmung von Sprache und Stil nicht hinreichen, um historische Urteile zu fällen.

Der Abfassungsort ist K. zufolge mit Hilfe der Analyse von Sprache und Stil nicht zu bestimmen; der 2Petr vermittelt „das Profil eines Autors, der wegen seiner Bildung, seines Hintergrundes und seiner literarischen wie sprachlichen Möglichkeiten an allen zur Disposition stehenden Orten beheimatet hätte sein können. (...) Analoges gilt für den Adressat/innenkreis“ (413). K. schließt seine Studie mit der Feststellung, daß es sich um einen „Adressatenkreis aus Juden- und Heidenchristen“ (414) gehandelt haben wird, denen „sowohl spezifische literarische Gattungen und Formen (und diese auch in ihrer Funktion) wie zudem bestimmte Topoi und Vorstellungen (Parusie, Apokalyptik, Autoritäten usw.) bekannt waren“ (ebd.).

Diese eher unspektakulären Ergebnisse täuschen über die beeindruckende, akribische Sprach- und Stilanalyse des 2Petr, die K. in den drei zentralen Kap. auf über 300 S. geleistet hat. Künftige Auslegungen mögen gerade diese analytischen, aber auch deskriptiven Abschnitte mit Gewinn konsultieren. Allerdings werden hierbei noch eingehender die Fragen zu bedenken sein, welche Aussagekraft nichtliterarische Sprachzeugnisse für die Bestimmung von Sprache und Stil religiöser Literatur haben, nach welchen Kriterien die sog. Vergleichsliteratur zu selektieren und zu gewichten ist und welche Bedeutung sprachliche Beobachtungen für die historische Einordnung der betreffenden Schrift haben.

Regensburg

Ferdinand R. Prostmeier

Mayer, Annemarie C.: **Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. 394 S. (WUNT, II/150), pb € 49,00 ISBN: 3-16-147865-7

Die hier vorzustellende Arbeit kennzeichnet sich durch mehrere ‚Grenzüberschreitungen‘. Zum einen ist sie geprägt von einem konsequent interdisziplinären Blick, der sowohl biblisch-exegetische wie systematisch-theologische Perspektiven verbindet und gerade in dieser Verbindung den zu leistenden Erkenntnisfortschritt näher umschreibt. Zugleich ist es eine Arbeit, deren konzeptionelle Orientierung eine ökumenische ist, und die damit konsequent die eigenen konfessionellen Grenzen hinter sich läßt, bzw. in der Arbeit an dieser Überschreitung hin zu einer ‚neuen Sprache der Einheit‘ ihr Ziel findet, um damit die ‚Sprach- und Sachkrise in oecumenicis‘ überwinden zu helfen (vgl. 2). Die dritte Grenzüberschreitung geschieht von der Ebene sprachphilosophisch-hermeneutischer Überlegungen aus hin zu einer ökumenisch-praktisch orientierten Umsetzung. In diesen interdisziplinären ‚Grenzüberschreitungen‘ und deren fruchtbar zu machendem Ertrag liegt nicht nur das eigentliche systematisch-theologische Interesse, sondern darin verbirgt sich unverkennbar auch die formale wie inhaltliche Originalität der Arbeit.

Die Problematik einer adäquaten ‚Sprache der Einheit‘ – als Voraussetzung wie Folge des je präferierten Einheitsmodells – ist dabei das erkenntnisleitende Thema. Dazu wählt die Vf.in als biblischen Ausgangspunkt den Epheserbrief, von dem sie zu Recht feststellt,

daß es in dieser biblischen Schrift „um eine ähnliche bzw. dieselbe Sache geht, die Einheit der Kirche, in der ebenfalls eine (reflektierte oder reflektierbare) Verbindung zwischen Sach- und Sprachgestalt besteht, die aber gerade in der Art dieser Verbindung von der gängigen ökumenisch-begrifflichen Sprechweise und Methode abweicht und somit einen Erkenntnisfortschritt ermöglicht“ (6f). Die Grundthese der Funktionalisierung des Eph im Sinne eines Sprachmodells könnte man mit der Vf.in so formulieren: Da sich „zwischen dem Eph und heute auch inhaltlich eine gewisse Parallelität des Problemhorizontes und Strukturanalogien“ abzeichnen (7) und sich der Eph dadurch kennzeichnet, daß er sich „der Sprache als Methode, um Einheit zu erlangen und zum Ausdruck zu bringen“ (11) bedient, gilt es, dieses Modell für eine neue ‚Metasprache der Einheit‘, für die die Vf.in in Anschluß und kritischer Abgrenzung zu G. Tavard plädiert (vgl. 16), fruchtbar zu machen, bzw. auf die theoretische Grundlegung einer möglichen Fruchtbarmachung zu reflektieren. Dieses Programm gibt der Arbeit dann auch ihre Grundstruktur vor.

Nach der Präzisierung der Aufgabenstellung (Kap. 1) wird – vorbereitet durch ein Reflexionskapitel zu aktuellen Einleitungsfragen zum Eph (Kap. 2) – in einem vier Kap. umfassenden zweiten Hauptteil der Eph und sein Sprachmodell der Einheit vorgestellt. Dabei wird zunächst der Einheitsbegriff des Eph u. a. in Abgrenzung von seinem jüdischen wie paganen Hintergrund näher umrissen (Kap. 3): Einheit im Eph ist „keine statische, monolithische Größe [...]“. Für den Eph ist Einheit gleichzusetzen mit Heil [...]. Daß Christus ‚die beiden zu einem gemacht hat‘ (2,14), gilt dem Eph-Autor als die entscheidende Heilstat Christi am Kreuz (2,16). [...] Die Öffnung eines gemeinsamen Heilsraums und eines ‚Zugangs‘ (2,18) zu Gott im Hier und Jetzt stiftet Einheit und erlöst“ (87). Im Sinne des Eph wird Einheit also näher bestimmt ‚als von Christus bewirkte [...] Gabe, als in der Kirche umzusetzende ist sie Aufgabe [...]‘. Auch die Einheit der Kirche ist kein Selbstzweck. Sie setzt die geschenkte Einheit um“ (87f). Hier ist der Einheitsbegriff des Eph von funktionaler Bedeutung: „Die Grundlage, daß alle diese Einheit mitverwirklichen können, bildet ein Einheitsbegriff, der ‚Einheit‘ als ‚Einheit in Vielfalt‘ versteht [...]“. Die dialektische Verschränkung von Einheit und Vielfalt mündet in eine legitime Vielfalt (4,16) unter Wahrung der Einheit. Das Einssein setzt Vielfalt nicht nur voraus, sondern (er-)fordert sie“ (88). Das nun folgende vierte Kap. stellt ein als ‚Zwischenkapitel‘ gekennzeichnetes Reflexionskapitel dar, das die anzuwendende Methode auf ihre systematischen Grundlagen hin bedenkt und daher als methodologisches Zentralkapitel zu bewerten ist. Die Vf.in legt hier Rechenschaft darüber ab, wie die *Metaphorik* der Einheit im Eph überhaupt als ‚Sprachmodell‘ dienen und damit als systematischer Grundimpuls wie praktische Anweisung zu einer neuen Sprache der Einheit werden kann. Die Vf.in macht im Anschluß an U. Ecos sprachhermeneutisch-semiotische Überlegungen (89ff), aber auch an die Philosophie P. Ricœur und deren theologischer Umsetzung bei E. Jüngel und I. Dalfert (105ff) die metaphorische Rede, ja die Metapher selbst als gewinnbringende, weil innovative und entgrenzende Redeform für die Theologie gerade ‚in oecumenicis‘ stark. Untermauert werden diese Ausführungen durch einen fundierten philosophiegeschichtlich orientierten Rekurs (93ff; 109ff) auf die Sprachform der Metapher und ihre hermeneutische Potenz, die sehr wohl die aktuelle sprachphilosophische Fragestellung berücksichtigt und problematisiert (114ff), gegenüber dem klassischen Modell der Metapher als ‚uneigentlicher Rede‘ gerade das im theologischen Bereich verstärkt aufgenommene aktiv-wirklichkeitsstiftende, weil intersubjektiv wirksam werdende Metaphernverständnis etabliert und darin auch die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Metapher verortet (121ff). „Als semantische Innovationen setzen Metaphern bislang nicht wahrgenommene Relationen in Sprache um. Ihnen gelingt der Aufweis überraschender Zusammenhänge; indem sie neue Versprachlichungsmöglichkeiten bieten, werden sie der Fülle der Erfahrungen sowie der Vitalität der Sprache gerecht. Innovationsmetaphern sind erkenntnisstiftend. Doch können Metaphern auch gewohnte Erfahrungen in übliche Versprachlichungsmodi umsetzen und die eine Erfahrung in die Sprache einer anderen übersetzen“ (123).

Die dem organisch-biologischen Bildfeld des Menschen, wie den architektonischen und den familiär-politischen Sprachfeldern übernommene Einheitsmetaphorik und -sprache des Eph wird nun auf der Basis dieser theoretischen Grundsatzreflexionen anhand ihrer Leitmetaphern näher bestimmt (Kap. 5). Dies geschieht stets im Vergleich mit und in Abgrenzung von anderen biblischen Schriften (insbesondere dem Kol), aber auch in Bezugnahme auf die paulinischen Homologumena wie den jüdischen und paganen Hintergrund als den entscheidend differenten Denkmilieus, in denen sich der Eph bewegt und die er zusammenzubringen sucht. Zu nennen sind hier: die Leibmetaphorik (130ff); die Baummetaphorik (154ff), das familiär-politische Metaphernfeld (177ff). Der – im weiteren vorbildliche – ‚metaphorische Kunstgriff‘ des Eph (vgl. 200) besteht in drei Schritten: „Der Eph verbindet metaphorische und begriffliche Redeweise – und er verbindet verschiedene Metaphernkreise. Er verwendet traditionsgeprägte Metaphern innovativ, jedoch in der Absicht, daß daraus christliche Traditionsmetaphern werden. Und er nimmt bewußt kulturübergreifende Metaphern auf, bei denen er die Spezifika der jeweiligen Traditionshintergründe miteinander zu vermitteln sucht“ (200f). Gerade dies macht das Spezifikum, aber auch das systematisch-hermeneutische Vermögen der Einheitsmetaphorik des Eph aus. Die gewählten *Einheitsmetaphern* dienen – und auch dies ist ein zentrales systematisches Ergebnis – nicht dem Ersatz des Einheitsbegriffs des Eph, sondern dessen *Ergänzung* (vgl. 201). Dabei funktio-

nalisiert der Autor des Eph bewußt das hermeneutische Potential der Polysemie der gewählten Metaphern: „Wie die Metaphernfindung allgemein mit neuen Metaphern auf eine Lebensweltveränderung reagiert, hat auch der Eph seine Metaphern an eine veränderte Situation angepaßt. Es kommt zu einem Changieren, durch welches sich erweist, daß die Möglichkeit einer Bedeutungskulminierung für Einheitsaussagen unabdingbar ist: Der eine Sinn verschwindet nicht zugunsten des anderen, sondern beide oder sogar mehrere Bedeutungen werden präsent gehalten“ (204).

In einem sechsten Kap. wird nun der Ertrag der Analyse des Eph für die ökumenische Fragestellung systematisiert: „Das hinter dem eph Einheitsbegriff [...] und seiner Einheitsmetaphorik stehende Einheitskonzept ist [...] das einer multifunktionalen Einheit. Der Eph führt den Zusammenhang zwischen Ausdruck, Verständnis und Erreichen von Einheit vor Augen, indem er ein integratives, Vielheit umfassendes Einheitsverständnis vertritt. Legitime Vielfalt wird gefordert und umgesetzt; Teilhabe durch Integration bildet einen wesentlichen Bestandteil des Konzepts“ (210f). Dieser Intention entspricht die sprachliche Form sowohl dem Inhalt wie der Methode nach (vgl. 212).

Der Eph gibt dabei konkrete Kriterien einer Sprache der Einheit vor: Zum einen eine *Eindeutigkeit*, die nicht notwendig auf eine Uniformität der Begrifflichkeit setzt, sondern das Potential einer legitimen Mehrdeutigkeit des Ausdrucks nicht nur akzeptiert, sondern legitimiert, ja fordert, weil sie – zum zweiten – eine *Aussagevalenz* auch der begrifflichen Rede nicht negiert, sondern in Ergänzung durch eine Metaphorik der Einheit zugleich praktiziert. Dabei liegt ihr besonderes Interesse an einer *Übersetzbarkeit* (drittes Kriterium), die bestehende Differenzen aufzugreifen und zu überbrücken vermag und darin ihre *Relevanz* (viertes Kriterium) auch in der jeweiligen konfessionellen Binnensicht durch die mögliche Kontextualisierung und Rezeption erweist (vgl. 314ff).

Konsequenzen für eine heutige ‚Sprache der Einheit‘ sind die Anerkennung einer bleibenden Notwendigkeit der Arbeit an der klassischen, manchmal notwendig im Kontroversen verbleibenden theologischen Begriffsbildung, die aber zugleich zu verbinden ist mit der Feststellung ihres bleibenden Unnügens und die so durch eine Suche nach einer Metaphorik der Sprache der Einheit ergänzt werden muß. Sie hat sich dann ihrerseits als in den jeweiligen konfessionellen Kontext übersetzbar und so auch als relevant, d. h. rezipierbar und kontextualisierbar zu erweisen.

Der Ertrag der geleisteten Analyse wird nun in einem dritten Hauptteil mit den gängigen ökumenischen Diskursformen und Einheitsmodellen kritisch ins Spiel gebracht. Gegenüber der im siebten Kap. vorgelegten Analyse der Metalebene aktueller ökumenischer Hermeneutik und der kritischen Durchleuchtung ihrer systematischen Ansätze, die in einer fundierten Option für den ‚differenzierten Konsens‘ mündet, wird eine ‚Ökumene der Metapher‘ zu etablieren versucht (Kap. 8): „Der in dieser Untersuchung vorgeschlagene Lösungsansatz sucht im Unterschied zu einer völligen Neuformulierung einen Weg, multivalent kodierte Texte zu formulieren, die ein hohes Maß an Ausgewogenheit erkennen lassen, weil sie Brücken des Verstehens aufweisen und weil sie trotz ihrer Multivalenz nicht der Beliebigkeit verfallen, sondern zu dezidierten, inhaltlich klaren Aussagen fähig sind“ (278). Als ökumenischer Basistext wird das Dokument ‚Kirche und Rechtfertigung‘ von 1993 bestimmt (291ff). Die zu etablierende ‚metaphorische Dimension ökumenischer Sprache‘ – verstanden als Ergänzung, nicht als Ersatz begrifflichen Sprechens und der ökumenisch-diskursiven Bemühung darum – ermöglicht durch „ihre heuristische Funktion der Neukonstitution konfessioneller Horizonte [...] eine Gratwanderung zwischen verbindlicher Abgrenzung und gegenseitiger Bereicherung“ (316). Ihr wird als Funktionalisierung des hermeneutischen Potentials der Metapher die Dynamik einer eigenen Einheitskonzeption zugeschrieben: „Werden [...] die verschiedenen Sprachformen als konfessionsspezifischer Ausdruck der perspektivischen Bezogenheit auf eine zentrale gemeinsame Wahrheit, einen transzendenten Grund, verstanden, so wird eine Übereinstimmung in Verschiedenheit in Richtung auf eine differenzierte Komplementarität der Kirchen möglich“ (322). Die metaphorische Redeweise kann dabei ‚dissensentlastend‘ wirken (323), weil sie eine „abgrenzbare und dennoch für alle Ebenen der Kommunikation durchlässige Sprachform darstellt“ (323), die dennoch weder Wahrheitsbezug noch Wahrheitsinteresse opfern, noch die begrifflichen Differenzen nivellieren muß und dennoch eine selbst Einheit repräsentierende Sprache sein kann (vgl. ebd.). In einem vorletzten neunten Kap. wird diese ‚metaphorische Dimension der Ökumene‘ anhand der erarbeiteten vier Kernkriterien – *Eindeutigkeit* („Metaphern greifen konfessionelle Eigenheiten und Akzentsetzungen sprachlich auf und vermitteln sie auf interkonfessioneller Ebene“ [325]); *Aussagevalenz* („Metaphern lösen sich im ökumenischen Dialog nicht in reine Beliebigkeit auf, sondern weisen unter der Voraussetzung von Kontextkohärenz und Textkonsistenz ein so ausreichendes Maß an Verbindlichkeit und Verlässlichkeit auf, daß nicht nur ein leerer Formelkompromiß zustande kommt“ [326]); *Übersetzbarkeit* („Der Bedeutungshof für Metaphern ist offen für verschiedene konfessionsspezifische Konnotationen [...]. Metaphern bieten sich [...] als Sprachbrücken und Brücken ökumenischen Verstehens an“ [327]); *Relevanz* („Das den Metaphern eigene intuitive Verstehen fördert die Rezeption und Kontextualisierung in den Kontext der jeweiligen Adressaten“ [327f]) – in ihrem Ertrag für eine Metasprache der Einheit summiert. Kap. 10 resümiert dazu den Ertrag der Arbeit als ganzer: Dem Modell des Eph folgend, der Sprachgemeinschaft als Grundvoraussetzung von Einheit zu denken vorgibt, gilt es, „die theologischen Begriffe mit biblischen, traditionellen oder eventuell auch neu geprägten Metaphern zu einer gemeinsamen ökumenischen Sprache zu verbinden, der die theologischen Metasprachen zugeordnet sind“, um damit „trotz unterschiedlicher Standpunkte und Sprachtraditionen zu gemeinsamen Aussagen zu gelangen“ (335). Insofern stellt der erarbeitete Ver-

such eine „sprachhermeneutische Weiterführung des ‚differenzierten Konsens‘ für die aktuelle Diskussion um ökumenische Hermeneutik“ dar (336), der auf einem reflektierten, biblischen Fundament dazu dienen kann, „die konstante Stagnation konfessioneller Einigungsbemühungen“ im kritisch-hinterfragenden Rekurs auf ihre Grundlagen zukunftsweisend aufzubrechen (ebd.).

Der Grundansatz der Vf.in, die traditionelle ökumenische Arbeit am Begriff als notwendige, aber dennoch ergänzungsbedürftige ökumenische Methodik herauszustellen, überzeugt. Freilich erst der doppelte Ansatz beim Begriff und bei der metaphorischen Sprache und deren Kombination bewahren davor, durch die Stärkung des metaphorischen Charakters theologischer Sprache in *oecumenicis* die Wahrheitsfrage zu verstellen oder gar aus dem Blick zu verlieren. Denn will ein solch hermeneutischer Ansatz sich nicht den Vorwurf der Beliebigkeit zuziehen, so gilt es tatsächlich anhand der Kategorie der Angemessenheit der Interpretation die Dialektik von begrifflicher Arbeit und metaphorisch-sprachlicher Annäherung fruchtbar zu machen. Dies geschähe übrigens ganz im Sinne des Epheserbriefes, der das christologische Fundament aller Einheitsmetaphern konsequent als Kriterium zur Geltung bringt.

Eine sich der Kreativität, d. h. Wirklichkeitsschaffenden Kraft der Metapher bedienende Sprache der Einheit ist dennoch weit davon entfernt, als ökumenisches Allheilmittel mißverstanden zu werden. Doch stellt sie eine berechtigte Anfrage an die scheinbare Eindeutigkeit der Begriffe und deren Dominanz im ökumenischen Diskurs dar und klagt die Bereitschaft ein, die sich hinter ‚eindeutigen‘ Begriffen verborgende, aber letztlich gleichfalls nur als ein Versuch der näheren Bestimmung von Wahrheit zu erfassende, dennoch im mehr oder minder adäquat Abbildenden verbleibende konfessionell ab- und ausgrenzende Binnensprachlichkeit offenzulegen. Auch Begriffe neigen zur Uneindeutigkeit, sind interpretationsbedürftig, bilden nicht einfach ab und sind daher stets auf ihre wirkliche ökumenische Trag- und Konsensfähigkeit kritisch zu durchleuchten. Doch bedarf die Arbeit an einer neu zu entwickelnden metaphorischen Sprache der Einheit bleibend und notwendig der Anstrengung des Begriffs. Denn dort, wo sie die Legitimierung ihrer Interpretationen scheut und vor ihrer reflektierten Begründung zurückschreckt, kann auch eine metaphorische Metasprache der Einheit sich schnell als vom ‚Willen zur Macht‘ gelenkt erweisen und so ihr Anliegen fundamental durchkreuzt werden (nicht umsonst verorten sich zahlreiche postmoderne Ansätze zur Hermeneutik, die auch von der Vf.in rezipiert werden, im Gefolge F. Nietzsches). Nichtsdestotrotz bleibt der Ansatz der Vf.in originell und ökumenisch zukunftsfruchtig.

Nach ihrer mit gutem Blick fürs Detail, aber auch mit systematischer Kompetenz geleisteten Arbeit stellt die Vf.in übrigens zu Recht die offene Frage nach der Relevanz einer solchen biblisch-exegetisch orientierten Arbeit (nicht nur) für den ökumenischen Diskurs ans Ende ihrer Ausführungen. Die vorgelegte Monographie zeigt nicht nur deren Notwendigkeit auf, sie belegt auch ihren systematisch eröffnenden Charakter – ein Ergebnis, das der Erfahrung des realen Relevanzverlusts und der zunehmenden systematischen Wirkungslosigkeit exegetischer Forschung der letzten Jahrzehnte entgegenwirken kann. Gerade diese Pointe, die sich als methodologischer Grundansatz und durchgeführte hermeneutische Grundoption der Monographie verstehen läßt, macht ein Gutteil ihres Ertrags aus. Wo sich exegetische Forschung auf ihre hermeneutische Kompetenz und theologische Relevanz besinnt und diese auf einer philosophisch, historisch und philologisch fundierten Basis zur Geltung bringt, hat sie das Recht mit der ihr zukommenden *theologischen* Kompetenz auch systematisch gehört werden. Hier wäre die systematische Theologie am Zuge, diese Kompetenz nicht nur in *oecumenicis* endlich wirksam werden zu lassen.

Freiburg i. Br.

Johanna Rahner

Kirchengeschichte

Bigott, Boris: *Ludwig der Deutsche und die Reichskirche im Ostfränkischen Reich (826–876)*. – Husum: Matthiesen 2002. 350 S. (Historische Studien, Bd 470) € 51,00 ISBN: 3-7868-1470-8

Man sollte das vorliegende Werk – eine phil. Diss. aus Freiburg / Br. von 2001 – zusammen benutzen mit der gleichzeitig entstandenen hervorragenden Monographie von Wilfried Hartmann, ‚Ludwig der Deutsche‘ (Darmstadt 2002). Hartmann konnte die damals noch ungedruckte Arbeit von Bigott einsehen. Beide zitieren auch eine mir nicht zugängliche, bisher nur vorläufig in den University Microfilms

von Ann Arbor, Michigan 2000, publizierte amerikanische Diss.: E. J. Goldberg, 'Creating a Medieval Kingdom. Carolingian Kingship, Court Culture and Aristocratic Society under Louis of East Francia (840–876)'. Bereits diese drei Titel zeigen, daß nach einer langen Forschungspause der jüngste der drei Söhne Ludwigs des Frommen aus erster Ehe, Ludwig, 'der Deutsche' (der anachronistische Beiname taucht erstmals im 18. Jh. auf) nun wieder die verdiente Aufmerksamkeit der Historiker auf sich zieht. Die Biographie Hartmanns liefert den weiteren Rahmen für die enger gefaßte Darstellung B.s, die sich auf das Verhältnis von König und Kirche beschränkt. Doch stimmen ihre Urteile nicht immer überein.

In der 'Einleitung' (9–21) legt der Vf. das Ziel und den Weg seiner Untersuchung dar. Die Wechselbeziehung zwischen dem Karolinger und den hohen kirchlichen Amtsträgern seines (ostfränkischen) Reiches soll v.a. durch die Herausarbeitung der persönlichen Bindungen der Bischöfe und Äbte an den Herrscher beleuchtet werden. Es soll gezeigt werden, wie die langsam entstehende Reichskirche im Osten zum Ausgangspunkt für das spätere 'ottonisch-salische Reichskirchensystem' wird. Der Vf. lehnt übrigens – T. Reuter folgend – diesen Begriff als irreführend ab (286), ohne daß er etwas Besseres an seine Stelle setzen könnte.

Nach einem hauptsächlich prosopographischen Überblick (22–52) schildert der Vf. die 'Schaffung der Ostfränkischen Reichskirche bis 847' (53–123). Er schließt Untersuchungen zum ostfränkischen Klerus im Königsdienst in der Zeit bis 847 an (124–193). Der große Einschnitt in der Kirchengeschichte des Reichs Ludwigs d. D. ist für den Vf. das Jahr 847. Deswegen behandelt ein letztes, umfangreiches Kap. das 'Verhältnis Ludwigs zur Reichskirche. Kirchenpolitik 847–876' (194–276), wobei er jedoch öfter auch auf die frühere Periode zurückkommt. In einem Abschnitt 'Fazit und Ausblick' (277–287) faßt er die drei Hauptergebnisse seiner Arbeit zusammen: 1. Es gibt unter Ludwig d. D. kein formaljuristisches Kriterium für die Zugehörigkeit zur Reichskirche; entscheidend waren die persönlichen Bindungen der Bischöfe und Äbte zum Herrscher; 2. Zu Beginn der Herrschaft Ludwigs in den 30er Jahren des 9. Jhs. kann noch nicht von einer Reichskirche gesprochen werden, sondern erst ab 847; 3. Von diesem Datum an kann man auch mit vollem Recht von einem Ostfränkischen Reich sprechen, dessen wesentliche Voraussetzung die Anerkennung des Königtums Ludwigs d. D. durch die Bischöfe und Äbte war. Kurze Ausblicke auf die Situation im Westfränkischen Reich, unter den Söhnen Ludwigs d. D. und schließlich auf die ottonisch-salische Reichskirche schließen sich an. In einem Anhang (288–290) bietet der Vf. eine 'Tabelle der Bischöfe, Äbte und Äbtissinnen' im Reich Ludwigs d. D.

Der Vf. will mit seiner Untersuchung die Lücke in der reichskirchlichen Entwicklung des ostfränkischen Reiches zwischen der älteren Karolingerzeit einschließlich der Ludwigs des Frommen (aufgearbeitet von J. Semmler¹) und der Zeit nach dem Tod Ludwigs des Deutschen (876) (teilweise behandelt von G. Bührer-Thierry²) füllen. Mit Recht verspricht er sich Ergebnisse nicht durch vorschnelle Verallgemeinerungen, sondern durch Detailuntersuchungen. Er richtet daher sein Augenmerk v.a. auf die persönlichen Beziehungen der hohen kirchlichen Amtsträger zum Herrscher. An ihnen ließe sich, so der Vf., am ehesten die Zugehörigkeit zur Reichskirche ablesen. B. setzt voraus, daß der Leser mit dem Begriff 'Reichskirche' etwas anfangen kann. Hier hätte ein Theologe doch einige Distinktionen angebracht. Nach R. Schieffer (LMA VII, 626) ist Reichskirche im weiteren Sinn jener Teil der universalen Kirche, der in eine bestimmte politische Ordnung einbezogen und der bes. Autorität des jeweiligen Herrschers unterworfen ist. Damit ließe sich 'Reichskirche' in gewisser Weise vergleichen mit der 'Staatskirche' späterer oder heutiger Prägung. Im engeren Sinn bezeichnet jedoch der Begriff (Schieffer folgend) die im Besitz von König und Reich stehenden Kirchen und Klöster. B. versteht 'Reichskirche' nur in diesem letzteren Sinn, ohne jedoch weiter darüber zu reflektieren. Das bedeutet, daß weite Teile dessen, was heute unter Kirche verstanden wird, völlig ausgeblendet werden, nämlich nicht nur ihre spirituelle und intellektuelle Seite, sondern auch ihre Seelsorge (Pfarreien) und die allmähliche Christianisierung des Landes. Für B. ist 'Reichskirche' gleichbedeutend mit einer begrenzten Zahl von kirchlichen Institutionen und deren Amtsträgern (Bischöfe und Äbte), und auch dies nur, insofern sie mit dem Herrscher zu tun hatten. Das mindert zwar nicht die Aussagekraft seiner tiefeschürfenden Analysen, gibt aber auch noch lange kein Bild von der tatsächlichen Situation der Kirche im Reich Ludwigs d. D., auch nicht von ihm selbst als Christ, dem schon die Zeitgenossen besondere Frömmigkeit und theologischen Sachverstand bescheinig-

ten. Die Lektüre des Buches von B. hinterläßt demgegenüber eher den Eindruck von Ludwig als einem nüchternen, zupackenden und im allgemeinen geschickten (Kirchen-)Politiker, der v.a. an der Ernennung und Beförderung von ihm genehmen Bischöfen und Äbten interessiert war. Die vielen Detailuntersuchungen des Vf.s sind in jedem Fall äußerst wertvoll, auch wenn man nicht allen Hypothesen zustimmen wird. Doch enthält das Buch häufiger Wiederholungen, die v.a. auf eine nicht ganz glückliche Strukturierung des Materials zurückzuführen sind. Auf einen Punkt möchte ich etwas genauer eingehen, da B. ihn, wie schon erwähnt, zum Angelpunkt seiner Deutung der Regierungszeit Ludwigs des Deutschen macht. Es ist die Bedeutung der Mainzer Synode von 847, die B. zum großen Versöhnungsakt mit dem bis dahin oppositionellen Klerus hochstilisiert. Die 'Versöhnung' hängt für B. ursächlich mit dem Wechsel auf dem Mainzer erzbischöflichen Stuhl zusammen: Nach dem Tode Erzbischof Otgars – eines Anhängers Lothars I. – hatte Ludwig rasch den offenbar flexibleren Abt Hraban von Fulda auf den Mainzer Erzstuhl erhoben. Dieser hatte sogleich eine Synode einberufen, die Anfang Oktober 847 in Mainz stattfand. Für B. bedeutet diese Synode die Anerkennung Ludwigs des Deutschen auch durch die bis dahin widerstrebenden Bischöfe, was sich in der von den Konzilsvätern angeordneten Gebetsverpflichtung für den König zeige. Ohne die Bedeutung des Mainzer Bischofswechsels leugnen zu wollen, ist jedoch festzuhalten, daß weder Ludwig selbst noch die bayerischen Bischöfe anwesend waren und das Gebet für Herrscher und Reich längst in der früheren fränkischen Gesetzgebung verankert war. Zumindest innerkirchlich war die Synode von Worms 868 viel wichtiger, bei der auch Ludwig selbst zugegen war. B. erwähnt sie (183f), geht aber nicht auf die in der Forschung seit langem umstrittene Stellung der ostfränkischen Kirche zum Papsttum ein, eine Diskussion, die sich gerade an den Beschlüssen der Wormser Synode entzündete. Im übrigen vermischt sich bei B. eine zusammenhängende Erörterung der Beziehungen Ludwigs d. D. und der Kirche seines *regnum* zum Papsttum. Diese Beziehungen begannen schon früh, nämlich im Jahre 833 anläßlich der Begegnung mit Gregor IV. auf dem Rotfeld bei Colmar und dauerten bis zum Tod des Königs im Jahre 876; wir wissen von einer Reise Abt Sigihards von Fulda im Auftrag Ludwigs d. D. im Oktober 875 zu Papst Johannes VIII. (von B. nicht erwähnt; ist diese Reise vielleicht identisch mit der von B. auf S. 155 genannten des Fuldaer Mönches Haganus?).

Kritik ist nun einmal das Geschäft eines Rez. Die hier vorgetragene sollte aber niemanden davon abhalten, das Buch zu studieren. Es ist ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 9. Jhs., an dem man in Zukunft nicht vorübergehen kann. Dem Vf. möchte ich zu seiner bemerkenswerten Erstlingsarbeit gratulieren.

Gerleve

Pius Engelbert

Brodkorb, Clemens: Bruder und Gefährte in der Bedrängnis – Hugo Aufderbeck als Seelsorgeamtsleiter in Magdeburg. Zur pastoralen Grundlegung einer „Kirche in der SBZ/DDR“. – Paderborn: Bonifatius 2002. 466 S. (Veröff. zur Geschichte der Mitteldeutschen Kirchenprovinz, 18), kt € 34,90 ISBN: 3-89710-111-4

Diese bei Klaus Ganzer in Würzburg erarbeitete Diss. darf ohne Umschweife als eine der bislang wichtigsten Arbeiten zur Geschichte der katholischen Kirche in der Sowjetischen Besatzungszone und DDR gewertet werden. Sie ist am Leben und Wirken eines der bedeutendsten Seelsorger unter kommunistischer Herrschaft orientiert, an dem von 1948 bis 1962 für die Seelsorge des damals kirchenrechtlich zum Erzbistum Paderborn gehörenden Kommissariats Magdeburg verantwortlichen Hugo Aufderbeck. Über die Grenzen der DDR hinaus dürfte Aufderbeck erst als (Weih-)Bischof in Erfurt (zunächst für das zu Fulda gehörende Generalvikariat Erfurt, seit 1973 für das Amt Erfurt-Meinigen mit einigen auf DDR-Gebiet liegenden Würzburger Pfarreien) bekannt geworden sein, also für die Zeit zwischen seiner Weihe 1962 und seinem Tod 1981. So mag es auf den ersten Blick erstaunen, daß diese Biographie die Bischofsjahre in Erfurt nicht mehr umfaßt. Aber es ist wohl richtig, daß „seine große Bedeutung für die ‚DDR-Kirche‘ als ganze, sicher in seiner ‚Aufbauleistung‘ in den Jahren von 1945/48 bis 1962“ (20) liegt. Angesichts der sich nach dem Weltkrieg schnell verfestigenden staatlichen Teilung Deutschlands war es für die Kirche dort lebens- und überlebenswichtig, eigene Strukturen und pastorale Konzepte zu entwickeln. In diesem Prozeß, der mit dem Mauerbau 1961 eine entscheidende Zäsur erfuhr, spielte Aufderbeck als Seelsorgeamtsleiter in Magdeburg und zugleich Leiter der Arbeitsgemeinschaft aller Seelsorgeamtsleiter auf

¹ Semmler, J.: Iussit ... princeps renovare ... praecepta. Zur verfassungsgeschichtlichen Einordnung der Hochstifte und Abteien in die karolingische Reichskirche, in: *Consuetudines Monasticae*. FS Kassius Hallinger, hg. v. J. F. Angerer / J. Lenzenweger (Studia Anselmiana 85), Rom 1982, 97–124.

² Bührer-Thierry, G.: *Évêques et pouvoir dans le royaume de Germanie. Les Églises de Bavière et de Souabe 876–973*, Paris 1997.

dem Gebiet der SBZ/DDR befindlichen Jurisdiktionsbezirke eine entscheidende Rolle über das Kommissariatsgebiet hinaus für die gesamte katholische Kirche dort.

Das ausgezeichnete und v. a. sehr ausführliche Inhaltsverzeichnis gibt einen guten Überblick über Biographie und Tätigkeit von A. Das beginnt mit Herkunft und Ausbildung des im Sauerland 1909 Geborenen. Dabei wird deutlich, welchen großen Einfluß Jugendbewegung und Liturgische Bewegung auf den Priesteramtskandidaten im Leokonvikt Paderborn hatten. Einer der ihn prägenden Priester war der Berliner Pfarrer Dr. Johannes Pinski (1891–1957), einer der bedeutenden Vertreter der liturgischen Bewegung. Die ersten Priesterjahre in Gelsenkirchen und Halle zeigten die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und die Verfolgung durch die Gestapo. Von ihm in der SBZ erarbeitete Grundsatzpapiere, wie etwa zur „Gemeindebildung im konkreten Umfeld der sozialistisch geprägten Gesellschaft“, zeigen seine wegweisenden Initiativen für die Strukturierung einer Kirche in kommunistisch orientierter Gesellschaft. Alle entscheidenden Akzentsetzungen seitens der SED in der Entwicklung der DDR nicht nur gegenüber der Kirche können an Äußerungen Aufderbecks nachvollzogen werden, der sich mit all diesen Dingen auseinandersetzte und Hilfen für die Bewältigung durch Klerus und Laien zu geben versuchte. Dazu zählen eine Reihe von Pastoralen zum Christsein in atheistischer Umwelt, zur Katechese, zum Umgang mit der Jugendweihe etc. In einem eigenen Kap. werden Aufderbecks pastoraltheologische Konzeptionen dargelegt, die unter den Grundfunktionen von Martyria, Diakonia und Leiturgia sinnvoll behandelt werden. Ein weiteres Kap. befaßt sich mit seinen weit über die Grenzen der DDR hinausreichenden Bemühungen um eine Erneuerung der Liturgie, u. a. seit 1955 als Mitglied der „Liturgischen Kommission bei der Fuldaer Bischofskonferenz“, wofür er in den ersten Jahren noch die Ausreisegenehmigung zur Teilnahme erhielt. Ein besonderes Anliegen war ihm die Entwicklung priesterloser Gottesdienste an den Sonntagen auf den vielen Außenstationen, für die keine Priester zur Verfügung standen. Seine „Stationsgottesdienste“ und „Überlegungen zum sonntäglichen Wortgottesdienst“ waren auch Grundlage für die erst sehr viel später dazu im Westen stattfindenden Diskussionen. Daß das II. Vatikanum hinsichtlich Pastoral und Liturgie für A. eine wesentliche Rolle spielte, muß kaum eigens erwähnt werden. So verwundert es nicht, daß Papst Paul VI. ihn hinsichtlich seiner Pastoral für einen „Bischof des Jahrhunderts“ (17) gehalten haben soll. Und auch im Rückblick nach zwei Jahrzehnten kann A. als „leidenschaftlicher Seelsorger und mutiger Bekenner des Glaubens“, als der „beeindruckendste katholische Oberhirte zwischen Elbe und Oder“, der sich „stets um eine klare Abgrenzung des christlichen Humanismus vom Marxismus-Leninismus“ bemühte, gewürdigt werden, so wie es die FAZ nach seinem Tod am 17. 1. 1981 tat. Diese Diss. bestätigt eine KNA-Meldung vom 19. 1. 1981, die A. als einen „stets rastlos tätigen Seelsorger und zugleich mutigen Streiter für die Kirche“ sah, der sich „in offener Rede gegen den Totalanspruch des marxistisch-leninistischen Staates und der herrschenden kommunistischen Partei zur Wehr gesetzt“ habe.

Die Untersuchung stützt sich in ihrer Substanz fast ausschließlich auf die Auswertung teils gedruckter, in ihrer Mehrheit jedoch ungedruckter Quellen. Nur ein Beispiel dafür, wie sehr die Studie ins Einzelne geht: A. war 1937/38 Gasthörer am Historischen Seminar der Univ. Münster, wobei selbst die belegten Lehrveranstaltungen aufgeführt werden, so u. a. Geschichte der Philosophie bei Peter Wust. Darunter leidet weder die Lesbarkeit der Studie noch der Durchblick in die großen Linien und Zusammenhänge. Eine gelungene Arbeit also, die zentral für die Kirchengeschichtsforschung der DDR ist.

Münster

Klemens Richter

Burkard, Dominik: Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die „Frankfurter Konferenzen“ und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation. – Rom / Freiburg / Wien: Herder 2000. 832 S. (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 53. Supplementband), Ln € 127,00 ISBN: 3-451-26253-3

Dominik Burkard hat 1995 mit seinem Buch über „Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Heidelberg zwischen verspäteter Gegenreformation, Aufklärung und Kirchenreform“ (dazu meine Rez. in ZKG 108, 1997, 435f) eine Monographie vorgelegt, die man für eine vorzügliche Doktordissertation hätte halten können, wäre nicht im Vorwort zu lesen gewesen, daß es sich um eine Zulassungsarbeit für die Theologische Hauptprüfung handelte, die in Tübingen als Lizentiatsarbeit angenommen wurde. Mit seiner von Hubert Wolf angeregten und an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main approbierten Diss. setzt er die Linie fort, gediegen gearbeitete große Werke von hoher Qualität über scheinbar kleine Gegenstände zu schreiben.

Auf außerordentlich breiter Quellengrundlage verfolgt der Vf. die Frankfurter Beratungen von zeitweise bis zu 14 Staaten des Deutschen Bundes – darunter v. a. das Königreich Württemberg, die Großherzogtümer Baden und Hessen (Darmstadt), das Kurfürstentum Hessen (Kassel), das Herzogtum Nassau und die Freie Stadt Frankfurt –, die 1818 begannen und bis 1828 andauerten und entscheidend zur Entstehung und Gestaltung der „Oberrheinischen Kirchenprovinz“ mit der Erzdiözese Freiburg und den Suffraganbistümern Rotten-

burg, Mainz, Limburg und Fulda beitrugen. Doch konzentriert er seine Darstellung auf die Zeit bis 1823, was wegen der Zäsur durch den Tod Papst Pius VII. und angesichts der Materialfülle als sinnvoll erscheint. Er will „nicht nur eine möglichst exakte, mit Hilfe zahlreicher Überlieferungsstränge bewerkstelligte Rekonstruktion der eigentlichen Frankfurter Konferenzen und der zusätzlich gepflogenen diplomatischen Verhandlungen“ geben, sondern auch „Einblick in die römischen Büros und ‚Entscheidungszentralen‘, in Verfahren, Strategie und Denken der päpstlichen Kurie“ (67). Diese Zielsetzung wird eindrucksvoll verwirklicht.

Der Vf. setzt beim Wiener Kongreß ein, der Hoffnungen auf Restitution der Reichskirche und Wiederherstellung der Zustände vor 1803 ebenso scheitern ließ wie den Gedanken an ein deutsches Bundeskonkordat und an eine deutsche katholische Kirche unter einem Primas. Bereits wenige Wochen nach der Verabschiedung der Deutschen Bundesakte und der Wiener Kongreßakte schlug Wessenberg Beratungen der wichtigsten deutschen Staaten ohne Österreich, aber mit Preußen, Bayern, Hannover und Luxemburg (Königreich der Niederlande), in Frankfurt am Main vor, die auf ein Bundeskonkordat hinausläufen, ohne damit auf Zustimmung zu stoßen. Dem stand nicht nur das Souveränitätsinteresse von Staaten wie Bayern und Württemberg entgegen; Bayern, Preußen und Hannover gingen eigene Schritte zu Sonderverhandlungen mit dem Heiligen Stuhl. Nach dem Scheitern eigener Separatverhandlungen ergriff dann jedoch 1817 Württemberg die Initiative, die schließlich im März 1818 zum erstmaligen Zusammentritt der Frankfurter Konferenz führte, deren Beratungen von nun an, neben der Diözesanregulierung, der Frage der Metropolitaneinfassung und dem Staat-Kirche-Verhältnis und hier v. a. der Bischofsnennung und den Dotationen, den Rechten des Papstes und dem Verhältnis des Papstes zu evangelischen Fürsten sowie der Organisation der Priesterausbildung galten. Der Vf. stellt das in der ersten Sitzungsperiode ausgebildete „Frankfurter System“ vor, verfolgt die Diskussion über den künftigen Metropolitansitz, wobei lange ein rotierender Wechsel zwischen den Suffraganbischöfen nach einem beim Tod des jeweiligen Erzbischofs eintretenden Turnus favorisiert wurde, während Darmstadt den erzbischöflichen Stuhl für das damals zum Großherzogtum Hessen gehörende Mainz verlangte. Das wurde von den anderen beteiligten Staaten wegen des von ihnen befürchteten Wiederauflebens der alten erzbischöflichen Rechte von Mainz abgelehnt. Im Oktober 1818 lag die „Deklaration“ vor, die als einseitige staatliche Erklärung der beteiligten Staaten dem Papst mit der Bitte um Bestätigung übergeben werden sollte. „Mit der Formulierung der Deklaration war eine Scheidung vollzogen zwischen jenen Punkten, die dem Papst vorgelegt, und jenen, die in ein [gemeinschaftliches] Staatskirchengesetz aufgenommen werden sollten“ (253).

Der Vf. behandelt auch die Vorgehensweise der Staaten nach der Verabschiedung der Deklaration in Rom, die im März 1819 in Rom angelangte Gesandtschaft, bestehend aus dem württembergischen Gesandten Philipp Moritz von Schmitz-Grollenburg und dem badischen Johann von Türkheim, die Gegensätze und Zwistigkeiten zwischen Schmitz-Grollenburg und Türkheim und die dadurch belasteten Verhandlungen mit Kardinalstaatssekretär Consalvi. Er geht ausführlich ein auf die den Gesandten am 10. August 1819 übergebenen „Gesinnungen“ des Papstes, „eine Art ‚Anti-Deklaration‘, die Darstellung des ‚römischen Kirchensystems‘ in Auseinandersetzung mit dem ‚Frankfurter Kirchensystem‘“ (385), auf die Note Consalvi vom 24. September 1819 mit der päpstlichen Antwort – „Sehr bestimmt beharrte der Papst auf den im Exposé des sentiments vom 10. August enthaltenen Forderungen und ebenso bestimmt erklärte er sich im Falle deren Verweigerung außerstande, die vorliegende Deklaration zu sanktionieren“ (391) – und auf den im Oktober 1819 erfolgten Abbruch der römischen Mission sowie auf das vom Heiligen Stuhl anstelle der zurückgewiesenen Deklaration angebotene Provisorium. Dieses Provisorium sah die Errichtung von drei Bistümern und Domkapiteln in Rottenburg, Rastatt und Limburg vor, wobei von der Existenz der Bischofsstühle von Fulda und Mainz ausgegangen wurde, die Suppression des Bistums Konstanz und seines Domkapitels und genaue Bezeichnungen der Dotationen in liegenden Gründen und Einkünften.

In weiteren Kap. n. erörtert der Vf. das nach dem Scheitern der Deklaration und der römischen Mission 1820 zustande gekommene Staatskirchengesetz („Kirchenpragmatik“) und das Fundationsinstrument, das Ringen um Rottenburg, Freiburg oder Mainz als Metropolitansitz, das die Staaten im Januar 1821 zugunsten von Freiburg entschieden, und die Durchsetzung des Provisoriums mit der Bulle Provida Solersque vom 16. August 1821 mit der Zirkumskription der Bistümer, die die Staaten im Dezember 1821 annahmen. Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Vf. der Wahl und der Ablehnung der ersten Bischöfe, v. a. den Auseinandersetzungen um den lange von Baden favorisierten Wessenberg, der im April 1820 endgültig im Interesse des Erzbischofsitzes Freiburg fallengelassen wurde, aber von Württemberg auch als Bischof von Rottenburg nicht durchgesetzt werden konnte, woraufhin der Tübinger Prof. Johann Sebastian Drey für Rottenburg designiert wurde, bevor Rom sämtliche Bischofskandidaten ablehnte. Der Grund der römischen Haltung lag im Vorwurf der Annahme eines Nominationsrechtes bei der Bestellung der Bischöfe seitens der Fürsten. Nur noch angedeutet wird, daß nach dem Tod Pius VII. 1823 durch ein römisches Ultimatum vom Juli 1825 wieder Bewegung in die Sache kam, die dann zu der Ergänzungsbulle „Ad Dominici gregis custodiam“ vom 11. April 1827 führte, die die Bischofswahl regelte und den Weg zur Bestätigung der designierten Bischöfe – außer den nach wie vor von Rom abgelehnten Drey (Rottenburg) und Wreden (Mainz) – durch Papst Leo XII. freimachte. „Als alle Bischofsstühle besetzt waren, erließen die Staaten entsprechend den früher gefassten Beschlüssen eine gleichlautende landesherrliche Verordnung über die Ausübung des verfassungsmäßigen Schutz- und Aufsichtsrechtes über die

Kirche', welche die Grundsätze der von Rom verworfenen Kirchenpragmatik wiederholte. Damit verliehen sie dem in Frankfurt entworfenen Kirchensystem juristische Gültigkeit" (636).

Im Anhang druckt der Vf. die „Grundzüge“ ab, d. h. das erste gemeinsame Papier aller an den Frankfurter Verhandlungen beteiligten Staaten, das das originäre „Frankfurter System“ vor dem Eintritt in Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl dokumentiert, außerdem – in deutscher Übersetzung – die Note vom 10. August 1819 mit der „Gesinnung“ Pius VII., „Esposizione dei Sentimenti di Sua Santità sulla Dichiarazione de' Principi e Stati Protestanti riuniti della Confederazione Germanica“.

B. hat mit seiner Diss. ein Buch geschrieben, das die an eine Diss. anzulegenden Maßstäbe hinter sich läßt. Nur ganz wenige Versehen – neben einer Reihe nicht korrigierter Satzfehler – sind anzumerken: Die nassauischen Akten wanderten im Zuge der preußischen Okkupation Nassaus 1866 selbstverständlich nicht „nach Merseburg“ (65), sondern nach Berlin, wo sie sich, wie der Vf. zutreffend anmerkt, heute wieder befinden; der zuletzt als „Zentrales Staatsarchiv der DDR – Dienststelle Merseburg“ bezeichnete Archivstandort existierte nur in der Zeit der SBZ/DDR. Der Ausdruck „Reichskirche“ (111) für die französische Kirche unter dem Konkordat von 1801 sollte vermieden werden. Die Suspendierung der Jurisdiktion der katholischen Bischöfe über die protestantischen Territorien erfolgte nicht erst mit dem Westfälischen Frieden von 1648 (113), sondern durch Art. 20 des Augsburger Religionsfriedens von 1555, was der Westfälische Friede (IPO V § 48) bestätigt.

Köln

Harm Kluebing

Kill, Susanne: **Das Bürgertum in Münster 1770–1870.** Bürgerliche Selbstbestimmung im Spannungsfeld von Kirche und Staat. – München: R. Oldenbourg 2001. VI, 325 S. (Stadt und Bürgertum, 12). Ln € 49,80 ISBN: 3-486-56573-7

Das 19. Jh. gilt als das bürgerliche Jh. schlechthin. Andererseits hat die neuere historische Forschung die Stadt als die dem Bürgertum angemessene moderne Lebensform herausgestellt. Davon ausgehend initiierte Lothar Gall in Frankfurt das Forschungsprojekt „Stadt- und Bürgertum im 19. Jahrhundert“, in dem 16 Städte in einer vergleichenden Studie nach den sozialhistorischen und lebensweltlichen Grundlagen des Bürgertums „befragt“ werden sollten. Der Frankfurter Historiker ging dabei von der Prämisse aus, daß hier „der Schlüssel zum Verständnis jenes politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Umbruchs“ gefunden werden könne, „der den Übergang von der ständischen Welt zur bürgerlichen Moderne herbeiführte.“ Das Hauptinteresse galt dem Stadtbürger als politisches Subjekt und seiner sozialen Lebenswelt, die sich v. a. in bürgerlichen Vereinen organisierte.

In diesen größeren Forschungszusammenhang hinein gehört die vorliegende 1995 abgeschlossene Diss., die als 12. Bd in der für das Projekt eigens gegründeten Reihe erschien. Den besonderen Reiz dieser Studie macht die Beschäftigung mit der katholischen Stadt Münster i. W. aus, wurden doch Bürgertum und Protestantismus lange Zeit einfach gleichgesetzt, während bürgerlich und katholisch grundsätzlich als inkompatibel galten. Mit diesem Vorurteil räumt die Vf. in gründlich auf; und hierin besteht zweifelsohne das bleibende Verdienst ihrer Studie: Es gab in der katholischen Residenz- und Verwaltungsstadt Münster keinen eigenen katholischen Sonderweg der Bürger in die Moderne. Die „klassenlose Bürgergesellschaft“ (L. Gall) war auch in Münster das Ideal.

In fünf quellenmäßig fundierten Abschnitten erhebt die Vf. in ihren Befund. Ein erster Teil wendet sich der fürstbischöflichen Residenzstadt (1770–1802) zu, in der die Bürger selbstverständlich katholisch waren. Unter der Überschrift „Bedrohte Identität“ werden dann die französischen und preußischen „Reformen“ (1802–1814) behandelt, während Teil III das Bürgertum der Jahre 1825–1846 im Aufbruch sieht. Dem katholischen Bürgertum standen jetzt Protestanten als Spitzen der preußischen Provinzialverwaltung entgegen. Die Preußen mußten erkennen, wie die Vf. in überzeugend belegt, daß dem Münsteraner Bürgertum katholische Unterlegenheitsgefühle fremd waren und man dem neuen evangelischen Landesherren durchaus selbstbewußt gegenübertrat. Neben der ökonomischen Befreiung, welche die Reformen durchaus gebracht hatten, wollte man nun auch die politische *libertas* – als Bürger, nicht als Katholik. Konfessionsgegensätze spielten bezeichnenderweise in diesem Emanzipationsprozeß kaum eine Rolle. Zwei kürzere Kap. wenden sich abschließend der 48er Revolution in Münster und der Entwicklung bis 1870 zu.

Der Arbeit kommt das Verdienst zu, das „liberale“ Dogma der Inkompatibilität von Bürgertum und Katholizismus als Ammenmärchen entlarvt zu haben. Wäre das in einer kirchenhistorischen Arbeit an einer Kath.-Theol. Fak. geschehen, hätte leicht sofort wieder ein gewisser Apologieverdacht aufkommen können. Lothar Gall

als Doktorvater und Gutachter ist hier sicher die erste „objektive“ Adresse, denn katholisierende Tendenzen sind das letzte, was man ihm wird unterstellen wollen. Deshalb gebührt ihm Dank, daß der Katholizismus nun selbst in der sog. Profangeschichte endlich im Bürgertum angekommen ist. Daß der Vf. in manch neue kirchenhistorische Literatur entgangen ist, etwa beim Hermesianismus (113) oder der nicht ganz klaren Verhältnisbestimmung von liberal und ultramontan, sei nur am Rande angemerkt. So hat z. B. Hermann H. Schwedt in seiner grundlegenden Studie („Das römische Urteil über Georg Hermes [1775–1831], Rom 1980) gezeigt, daß Hermesianismus eben nicht einfach mit katholischem Liberalismus gleichgesetzt werden darf, sondern eher für einen „konservativen“ Katholizismus steht. Doch neben der Etablierung des katholischen Bürgers im historischen Diskurs sind das nur marginale Äußerungen.

Münster

Hubert Wolf

Kuhlemann, Frank: **Bürgerlichkeit und Religion.** Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. 555 S. (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden, 58; Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte, 20), kt € 69,00 ISBN: 3-525-35685-4

Die vorliegende gewichtige sozial- und mentalitätsgeschichtliche Untersuchung, zugleich von Hans-Ulrich Wehner betreute Habilitationsschrift des Vf.s, ist im Sonderforschungsbereich „Sozialgeschichte des neuzeitlichen Bürgertums“ an der Univ. Bielefeld entstanden. Als hochqualifizierte Leistung sozialhistorischer Forschung fördert sie wichtige kirchenhistorische Ergebnisse zum deutschen Protestantismus der Kaiserzeit zutage. Die extensive Datenbasis, die der spannend geschilderten „Kollektivbiographie der Pfarrer“ sowie den „entsprechenden Ausführungen über die Sozialgeschichte von Kirche und Religion in Baden“ zugrunde liegt, konnte in ihrer tabellarischen Form nicht in die ohnehin umfangreiche Buchveröffentlichung einfließen, wird aber gesondert veröffentlicht (9). Die Darstellung beruht aber auf diesem minutiös erschlossenen Quellenfundus.

In der instruktiven Einleitung (11–51) wird aufgezeigt, wie durch die Forschungen zur Geschichte des Kulturprotestantismus seit den 80er Jahren frühere Forschungsstandpunkte relativiert und modifiziert werden konnten. Wurde früher (etwa bei Karl Wilhelm Dahm u. a.) nahezu generell ein Versagen der evangelischen Pfarrerschaft vor den Herausforderungen der modernen Welt konstatiert, so ist inzwischen die den Defizienzcharakter des deutschen Protestantismus betonende Beurteilung seltener geworden. Auch das Kulturthertum erfuhr als Gegenkonzept zum liberalen Modernisierungskonzept entsprechende Würdigung (G. Brakelmann, T. Jähnichen u. a.). Außerdem waren die kritischen Aussagen über den Protestantismus zu sehr auf die auch dort nicht einheitlichen Verhältnisse in Preußen bezogen. Die süd(west)deutsche Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Protestantismus gilt demgegenüber „noch weithin als terra incognita“ (16). Quellenintensiv gewonnen, auch in der Kontroverse mit anderen Forschungspositionen konturiert gezeichnet, entfaltet Kuhlemann ein überzeugendes Bild des badischen Protestantismus zwischen 1860 und 1914, das auch die bisher weithin ideen- und theologiegeschichtlich angelegte Protestantismusforschung im Blick auf das regionale Thema sozialgeschichtlich ergänzt. Durchweg begegnet auch die Auseinandersetzung mit Forschungsansätzen, die (v. a. bei Oliver Janz: *Evangelische Pfarrer in Preußen 1850–1914*, vornehmlich in Westfalen, Diss. phil. FU Berlin 1990; vgl. auch Lit.-Verz.) von einer „Entbürgerlichungstendenz“ im Protestantismus des 19. Jh.s ausgehen (Klerikalisierungsthese). Abgesehen davon, daß Janz seine Ergebnisse an den westfälischen Verhältnissen gewinnt, versucht Kuhlemann, seine abweichende Beurteilungssicht mit breitgefächerten Belegen dadurch zu erhärten, daß die badische Kirche und Geistlichkeit im 19. Jh. an dem Prozeß der „Verbürgerlichung“ teilnimmt, der sich auch im profanen Bereich allenthalben abzeichnet. Ausgesprochen facettenreich werden Ergebnisse der Bürgertumsforschung für die Erschließung mentalitätsgeschichtlicher Sachverhalte fruchtbar gemacht: „Nicht also die Analyse großer Ideen oder die Position einzelner Theologen, sondern die in der Lebenswelt der Pfarrer angesiedelten Deutungsmuster und Verhaltensweisen stehen im Mittelpunkt des Interesses.“ (18) So stellt der Vf. die badischen Pfarrer in den bürgerlichen Sozial- und Mentalitätsrahmen hinein; sie waren „aufgrund ihrer in aller Regel über die Kirche hinausreichenden Beschäftigungen wie etwa ihres Engagements in Vereinen, ihrer publizistischen Tätigkeit und ihres politischen Engagements unauf löslich mit der bürgerlichen Lebens- und Kulturwelt verbunden“ (19). Statt „Entbürgerlichung“ und „Klerikalisierung“ möchte die Studie die Geschichte der Pfarrer genau umgekehrt mit den Interpretationen der „Bürgerlichkeit“ und der „Verbürgerlichung“ analysieren (25, 161, 175 u. ö.). Diese begründet belegte und veranschaulichte These wird an zahlreichen Problemstellungen einzelthematisch verifiziert.

K. bestreitet in Auseinandersetzung mit Janz, daß „Verkirchlichung“ in Anbetracht einer zunehmenden Ausdifferenzierung bürgerlicher Lebensformen und Wertideale überhaupt mit „Entbürgerlichung“ gleichgesetzt werden könne (177). Er geht von einem dif-

ferenzierten Bürgerlichkeitsbegriff aus, möchte nicht (wie Janz) die Bürgerlichkeit des Pfarrerstandes lediglich am Wirtschaftsbürgertum messen, sondern auch andere akademische Eliten usw. in den Vergleich einbeziehen: „Die von Janz favorisierte Sichtweise vernachlässigt jenen epochalen, langfristig bedeutsamen strukturellen Wandel, in dessen Verlauf sich die Pfarrerschaft (ob stärker verkirchlicht oder nicht, ob in deutlicher Distanz zu anderen Bürgern oder nicht) aus ständischen Strukturmustern und feudalen Abhängigkeitsverhältnissen herausgelöst hat und zu einem bildungsbürgerlichen Beruf avancierte. Damit verbunden waren einschneidende Veränderungen der sozialen Rekrutierung, der Ausbildung, der Besoldung etc., die vor dem Hintergrund der traditionellen Verhältnisse kaum anders als ein umfassender Prozeß der Verbürgerlichung interpretiert werden können.“ (176) Die Erörterungen über die soziale Lage der Pfarrer und die Bedingungen des Pfarrerberufs im sozialkulturellen Wandel der zweiten Jahrhunderthälfte beziehen sich auf den Zusammenhang der sozialen Herkunft mit dem Heiratsverhalten, der materiellen Lage und dem Ausbildungsgang, dem Studienverhalten und den Rekrutierungsquellen (z. B. Prozentsatz der Pfarrerssöhne am Theologiestudium) sowie ganz generell der pastoralen Berufsgeschichte. Alle rund 1700 zwischen 1860 und 1914 in Baden angestellten Pfarrer sind nach Generationen klassifiziert und hinsichtlich ihrer relevanten biographischen Daten systematisch ausgewertet worden. (27; 137 u. ö. Insgesamt umfaßte die badische Kirche ca. 384 Pfarrer) (414).

Der zeitliche Einstieg ist durch die badische Kirchenverfassung von 1861 begründet, die zu einer begrenzten Trennung von Kirche und Staat führte; Abhängigkeiten des Pfarrers von Pfarrwahl durch die Gemeinde und Kirchenvisitationen werden geschildert. Der Wandel der Einkommensverhältnisse wird aufgewiesen: Die bisher an die Pfarrpründe gekoppelten Einnahmen werden durch Orientierung an Besoldungsdienstalter und Ortsklassensystem abgelöst, ermöglicht durch Einführung der Kirchensteuer seit den 80er Jahren (168). Die Stolgebühen wurden in Baden erst 1927 ganz abgeschafft (in Preußen bereits 1892). Staatszuschüsse treten hinzu. Im Zusammenhang mit der akademischen Ausbildung wie auch der öffentlichen theologisch-publizistischen Wirksamkeit von Pastoren wird auch auf verschiedene Theologen der Heidelberger Fak. Bezug genommen, auch auf die theologische Position Richard Rothés, dessen kulturprotestantisches Kirchenideal (Aufgehen der Kirche in den christlichen Kulturstaat, später stärker reformkirchlich modifiziert) für den kirchlichen Liberalismus in Baden von Bedeutung blieb.

Die Bedeutung der Verbürgerlichungsthese wird auch am Kap. über das kirchliche und außerkirchliche Vereinswesen deutlich (204ff): an kirchennahen und kirchenferneren Vereinen, an der Bildung von Pfarrsynoden und Kirchenparteien. Hier wird u. a. über das pastorale Engagement im Gustav-Adolf-Verein, im Evangelischen Bund, in der Inneren Mission gesprochen und die Beteiligung auch proportional in Rechnung gestellt. Es ist beeindruckend, wie stark der engagierte pastorale Anteil auch an dem bürgerlichen Vereinswesen ist, auch an der kommunalen Armenpflege, an Ortsschulkommissionen, kulturellen Vereinen. Ebenso zur Seite der Arbeiterschaft hin war das Bemühen um verbürgerlichende Integration sichtbar, selbst bei Vorformen religiös-sozialistischer Aktivität in badischen Volkskirchenbestrebungen. Pastoraltheologische Erörterungen zielten nicht selten auf „die Realisierung eines akademischen Bürgerlichkeitsideals im Raum der Kirche“; so gilt das „soziale Engagement als Konsequenz der bildungsbürgerlich-pastoralen Mentalität“ (279).

Was das Verhältnis zur v. a. in Südbaden stark vertretenen katholischen Kirche betrifft, so wird auf Annäherungsprozesse zwischen Katholiken und Protestanten Bezug genommen. Es handelt sich vornehmlich um taktische Bündnisse gegen den „politischen Radikalismus“, die die konservative protestantische Richtung mit der katholischen Seite aufnahm, ohne daß diese zeitweiligen Kooperationen einer gemeinsamen mentalen Disposition entsprochen hätten. Ein moderater religiös-kultureller Antikatholizismus sei auch für die konservativen evangelischen Geistlichen in Baden in Rechnung zu stellen. Befürchtungen wurden durch den Syllabus errorum von 1864, das Infallibilitätsdogma 1870 und den Antimodernisteneid von 1910 genährt (311). Die liberale Richtung war ohnehin von Ressentiment gegen den katholischen Ultramontanismus geprägt. Die protestantische Kirchenleitung folgte in Baden durchaus liberalen Grundsätzen. Sie mischte sich vor dem Ersten Weltkrieg kaum in die einzelnen „Fälle“ ein, die das theologisch-kirchliche Verhalten einiger Pfarrer betrafen. Auch empfahl sie im Unterschied zu Preußen 1897 den Geistlichen politisches Engagement, wenn auch nicht parteipolitisch einseitiges Hervortreten. Das liberale Klima in Baden be-

günstigte eine politikoffene Mentalität der Pastorenschaft. Ein ausgesprochenes Gemeindebewußtsein entsprach liberalem Kalkül, wenngleich konservativere Kreise eine „Tyrannei der Masse“ (393) befürchteten. Frauen blieben damals allerdings auch in Baden bei kirchenpolitischen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen.

Mit der Erforschung des in Baden einflußreichen Kulturprotestantismus leistet die verdienstvolle sozialgeschichtliche Studie einen auch interdisziplinär wichtigen kirchenhistorischen Beitrag. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (473–541) sowie entsprechende Register sind wichtige Benutzungshilfsmittel.

Leipzig

Kurt Meier

Dogmatik

Nüssel, Friederike: Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 362 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 77), kt € 59,00 ISBN: 3-525-56284-5

Der an der Schwelle zur Aufklärung stehende Jenaer Theologe, mit dem das Buch sich befaßt, ist bisher monographisch nicht untersucht worden. Die Darstellung seiner Dogmatik, die Nüssel vorlegt, ist bestimmt von der These, daß Buddeus in Auseinandersetzung mit rationalistischer Offenbarungskritik und Pietismus die überkommene analytische und kausale Methode durch ein Programm ersetzt, das die Versöhnungslehre zum Ansatzpunkt systematischer Durchdringung des christlichen Glaubens wählt und damit die Grundlage für eine Neubegründung der Dogmatik gegenüber naturalistischer wie auch atheistischer Kritik gewinnen möchte. Die Beobachtung, daß nicht nur – wie bisher v. a. behauptet – die theologische Enzyklopädie des Buddeus, sondern auch seine Institutiones Theologiae Dogmaticae (1723) eine lang anhaltende Wirkung zu verzeichnen hatten, läßt auf den nachhaltigen Einfluß des Autors und seine Funktion als Vermittler dogmatischen Denkens an die Moderne schließen. Sein theologischer Ansatz wird durch die Entfaltung einer mit der Offenbarung im Einklang stehenden und auf sie bezogenen natürlichen Theologie ermöglicht und steuert die Modifizierung klassischer theologischer Lehrbestände. Die Arbeit von N. öffnet Perspektiven für die Verwurzelung neuzeitlicher Theologie. Sie wird Ausgangspunkt für die weitere Beschäftigung mit der Theologie des 18. Jh.s bleiben.

Leipzig

Ernst Koch

Röhrig, Hermann-Josef: Kenosis. Die Versuchungen Jesu Christi im Denken von Michail M. Tareev. – Leipzig: Benno-Verlag 2000. XXXIV, 314 S. (Erfurter theologische Studien, 77), brosch. € 24,00 ISBN: 3-7462-1334-7

Der Marburger (katholische) Dogmatiker Hermann-Josef Röhrig (= R.), in der wissenschaftlichen Theologie bereits durch eine Studie zum Diasporaproblem in der evangelischen Theologie hervorgetreten (1992), wendet sich in seiner Habil.schrift einer im theologischen Curriculum im allgemeinen wenig beachteten Thematik zu, der russischen Theologie. Er zeichnet das theologische Denken des weitgehend auch unter Spezialisten noch unbekannten orthodoxen Theologen Michail M. Tareev (= T.) nach. Dieser wurde 1866 geboren. Sein Vatername M. sowie der Vorname werden in der Literatur unterschiedlich benannt. T. besuchte die Geistlichen Schulen bzw. Seminare in Rjazan und Sergiev Posad, war dann theologischer Lehrer in Pskov und Riga und übernahm 1902 die Professur für Moraltheologie an der Moskauer Geistlichen Akademie seiner Kirche in Sergiev Posad (1905 ordentlicher Professor). Nach der Schließung dieser Ausbildungsstätte durch die bolschewistischen Machthaber lehrte der Theologe im Staatsdienst, und zwar an der militär-elektrotechnischen Akademie in Sergiev Posad (nun: Zagorsk) sowie am pädagogischen Technikum. Nicht erst zu dieser Zeit wurden seine Auffassungen mißverstanden und harter Kritik unterzogen. Ab 1927 lebte er in Moskau, wo er 1934 starb. Er war verheiratet und hatte drei Kinder.

T. kann zu der kleineren Zahl russisch-orthodoxer Theologen gezählt werden, die nach den Wirren der Oktoberrevolution das Land nicht verließen und unter erschwerten Bedingungen ihre theologische Arbeit im atheologischen bzw. antireligiösen Umfeld fortsetzten, wenngleich offen bleibt – wie die Auflistung der Quellen T.s zeigt (XIII–XVIII) –, ob er weitere Schriften verfaßt hat (vgl. 4.26).

R. weist eingangs darauf hin, daß T. den Anspruch erhebt, alle „wesentliche(n) Frage(n) der christlichen Religion“ (5) zu bedenken. Das macht die Einstufung T.s in den „Schubkasten der Moraltheolo-

gie“ unmöglich. Seine Darlegungen spornen vielmehr an, interdisziplinär zu denken, wie er selbst es getan hat, und sogar Themen am Rand der Theologie – die zeitgenössische Philosophie (Solov'ev) und die zeitgenössische Literatur (L. Tolstoj, Dostoevskij) – aufzugreifen und für die wissenschaftliche Theologie fruchtbar zu machen (zur Schreibweise der Namen: 25). T. gilt als Kenner der Kirchenväter, er scheut aber auch nicht die Auseinandersetzung mit den Auffassungen der Theologen in den westlichen Ländern. Von orthodoxen Theologen anfänglich rezipiert, dann zunehmend distanziert betrachtet, wird er von westlichen Theologen mehr und mehr beachtet.

In der Einleitung wendet sich R. nach der Vorstellung von Person und Werk seines Autors dem Forschungsstand in der orthodoxen und in der westlichen protestantischen und katholischen Theologie zu, um dann sein Anliegen zu verdeutlichen, das nicht zuletzt biographisch geleitet ist. T. ist „meist mit der besonderen Betonung seiner Lehre von der Erlösung des Menschen durch den Sieg Christi über die Versuchungen verbunden“ (12). Er spricht „als orthodoxer Theologe über das Wesen der Erlösung (...), ohne die in der westlichen Theologie entstandenen formal-juristischen Kategorien soteriologischen Denkens zu gebrauchen“ (7). R. wendet sich T. zu als „herausragende(m) Kenotiker“, bei dem „die Kenosis die Mitte seines Denkens“ ist (22). Weil sich T.s Denken aus dem Einfluß Solov'evs löst, erachtet es R. für notwendig, bisweilen auch die Ansichten Solov'evs darzustellen. Zugleich zeichnet er Entwicklungslinien im Denken T.s nach. Zahlreiche Wissenschaften sind um die Wende zum 20. Jahrhundert psychologisch orientiert, was den Sinn vieler Fragestellungen T.s erklärt. Psychologisierung bedeutet „Ernstnehmen des Menschlichen“ (300), ohne irgendeine „Psychoanalyse der gottmenschlichen Persönlichkeit“ anzustellen (302).

Im ersten Kap. eröffnet R. einen breiteren Zugang zum Denken seines Autors und beginnt damit, das Originelle und Originäre dessen Theologie, wie er im Anschluß an P. Evdokimov und andere mehrfach hervorhebt, herauszustellen. Dieses besteht neben der gnoseologischen Methode (die sich holzschnittartig so charakterisieren läßt: von Gott ausgehend, mehr intuitiv als diskursiv, erfahrungshaft, lebensmäßig ausgerichtet) darin, daß T. den – freilich nicht immer präzisen – Begriff Versuchung „zum Dreh- und Angelpunkt seiner Erlösungslehre“ macht (28). T. verbindet die Versuchungen Jesu Christi mit seiner Kenosis. Die Kenosisthematik kann als die „Achse der Theologie“ T.s angesehen werden (54). Sie ist mit der Anthropologie gekoppelt, was in der orthodoxen Theologie unter dem Begriff Gottmenschentum als Synonym für Theosis/Verklärung/Umgestaltung in Christus zum Ausdruck kommt.

In den Kap.n zwei bis vier entfaltet R. die Theologie T.s im Horizont der Kenosisthematik. Zunächst wird deutlich, daß alles theologische Reden in der Gottebenbildlichkeit des Menschen gründet. Der Mensch existiert somit immer nur in Christus, nicht autark. Seine Gottebenbildlichkeit realisiert der Mensch, den T. prinzipiell im Licht des Glaubens und des Geschenks der göttlichen Freiheit als „Tempel Gottes und Werkzeug seiner [sc. Christi] Inkarnation“ (81) ansieht, auf dem Weg der Selbstverleugnung. Mit dem Terminus Selbstverleugnung taucht ein theologischer Begriff auf, der nicht allein im theologischen Denken T.s bedeutsam ist. Damit der Verdacht asketischer Verbrämung nicht erst aufkommt, klärt R. diesen Begriff hinreichend (86–97). Er ist bei T. ein schöpfungstheologischer, mehr noch: ein trinitarisch-christologischer Grundbegriff mit einer anthropologischen Komponente, die nicht asketisch-ethisch eingeführt werden darf. Der Begriff umschließt „in der Konzeption T.s die gesamten wechselseitigen Beziehungen zwischen Gott und Mensch (...) vom Beginn der Schöpfung bis zu deren Vollendung“ (86). Die Selbstverleugnung des Menschen korrespondiert mit der Selbstbegrenzung Gottes, wie sie im gesamten Leben Jesu Christi (Inkarnation, irdisches Leben Jesu, Tod, Auferstehung) sichtbar wird. Der Mensch verleugnet sich um Jesu Christi willen, um seine Theosis/Gottebenbildlichkeit zu realisieren – Jesus Christus verleugnet sich um der Menschen willen, um seine Kenosis/„Menschen-Ebenbildlichkeit“, die Sünde ausgenommen, zu realisieren (vgl. die auch von T. mehrfach angeführten Schriftstellen 2Kor 8,9 und Phil 2,6–11).

Die dreifache Versuchung Jesu Christi in der Wüste und die Versuchung (Erprobung) seines Glaubens in Getsemani sind für T. die beiden Brennpunkte der Ellipse, in der die Selbstbegrenzung / Kenosis des Menschensohnes ansichtig wird. R. zeigt, wie – zugespitzt – alle späteren Leiden Jesu Christi „(nur) Inkarnationen der Versuchungen in der Wüste sind“, wo die Erlösung in ihrer „idealen Reinheit vorgezeichnet“ ist (173). Von den Versuchungen, die Jesus Christus besiegt hat, wird nach T. jeder Mensch heimgesucht. Die gewissermaßen typologischen Versuchungen des Menschensohnes zeigen seit dem Anfang der Geschichte die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen an. Die Möglichkeitsbedingung für das Entstehen der Versuchungen ist die mit der Schöpfung gegebene Natur des Menschen (nicht: die menschliche Natur Jesu Christi). Die Versuchungen, die sich unter dem Gesichtspunkt von Sittlichkeit und Moral nicht adäquat erfassen lassen, können daher nicht als persönliches Fatum oder unmittelbar als Folge der Sünde Adams gedeutet werden, sondern erweisen sich als „Notwendigkeit“. Sie berühren die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kern und führen zu seiner Umgestaltung in Christus. T. geht davon aus, daß der Mensch in den Versuchungen erliegt und deshalb bestrebt ist, sich selbst zu rechtfertigen. Damit wird nach R. ein Dilemma deutlich: Der Mensch rechtfertigt seinen göttlichen Ursprung mit der gegebenen Begrenztheit, oder er verzichtet auf den Vollzug seiner Theosis (115), was dem Willen des Schöpfers zuwider wäre. Angesichts dessen besteht der Glaube an Gott für T. darin, daß der Mensch die Begrenztheit des Lebens annimmt. Eine solche Annahme sind für ihn die göttlichen Gesetze, welche die Vorgegebenheit des Daseins kenn-

zeichnen und die „gottessohnliche Würde des Menschen“ gutheißen (116). Doch er spitzt den Gedanken auf die Versuchungen bezogen noch zu: „um der Vitalität der Seele“ des Menschen „willen“ – um der Realisierung der gottgeschenkten Freiheit des Menschen willen – sind die Versuchungen „sogar wünschenswert“ (116). Die Bewältigung der Versuchungen ist für T. Erlösung in actu. Indem der Mensch gegen die Versuchungen ankämpft und über sie siegt, wird ihm die Erlösung zuteil, die vollständig Jesus Christus durch sein Leben und Sterben eröffnet hat und die schon unvollständig während der Zeit des Alten Testaments erfahrbar wurde. Insofern ist Erlösung Gnade und Huld Gottes sowie freie Glaubensstat (podvig) des Menschen, geschichtliches Ereignis sowie Prozeß der Aneignung, gottessohnliche Grundstimmung sowie aktives Empfangen, gottbegrenztes sowie menschenbefreiendes Geschehen.

Die Thematik der Versuchungen Jesu Christi bei T. führt R. auf geradem Weg zur Kenosisthematik, welche als „Prinzip theologischen Nach-Denkens verstanden wird“ und deshalb der Versuchungsthematik vorzuordnen ist (199). Nachdem R. ausführlich das „kenotische“ Umfeld im Westen und in Rußland erhellt und die Grundlinien der Kenotik Solov'evs nachgezeichnet hat, begründet er zunächst, warum T. im Unterschied zu anderen russischen Theologen auf Sophia-Spekulationen verzichtet: Weil sich im kenotischen Denken derlei Spekulationen erübrigen (vgl. 210 Anm. 49. 304). Was hier Jesus Christus auf dem Weg seiner Kenosis annimmt, übernimmt dort die Sophia, welche die Welt Gott verwandt macht. Nach R.s Überzeugung „ist Tareev der russische Theologe, dessen Theologie insgesamt vom kenotischen Denken durchdrungen ist“ (234). Unabhängig davon, ob T. ein „kenotisches System“ geschaffen hat, besteht sein Verdienst darin, das kenotische Denken aus der Philosophie, wie sie ihm im Denken Solov'evs begegnet ist, in die akademische Theologie heimgeführt und in das praktische Leben der Glaubenden hinübergeführt zu haben. Der Begriff Kenosis, der biblisch grundgelegt (Phil 2,7) und für das Denken zahlreicher Kirchenväter bedeutsam ist, wird von T. im weiten Sinn verstanden, so daß ihn R. zur „Achse seines [sc. Tareevs] theologischen Denkens“ macht (235). Das gilt in bezug auf die Christologie/Soteriologie, als auch auf die Anthropologie und Moraltheologie sowie auf die Trinitäts- und Schöpfungstheologie, wobei T. die Christologie trinitarisch entfaltet, die Pneumatologie jedoch in den Hintergrund tritt. T. deutet den Begriff Kenosis bzw. Kenose als „Selbstbegrenzung Gottes“, in dem „die Logik des gottmenschlichen Lebens“ gründet (237). Dem Menschen wird dadurch „das höchste Maß an Freiheit“ eröffnet (238). Um das kenotische Geschehen zu erfassen, folgt T. weniger dem Weg der theologischen Tradition „von oben nach unten“, sondern geht den Weg „von unten nach oben“. Ausgangspunkt sind für ihn die „religiösen Gefühle“ Jesu Christi, die er als Mensch hatte, und die der Christen (247) sowie sein Selbstbewußtsein (262–265). Von dort gelangt er zur Aussage des christologischen Dogmas von Chalkedon und seinen späteren Entfaltungen, insbesondere dem Dogma von der Einheit der beiden Willen in Jesus Christus (266–274). Nach T.s Auffassung steht der mit der Inkarnation begrenzte göttlich-natürliche Wille Jesu Christi seinem freigesetzten, menschlichen Willen, der vom Willen des Vaters verschieden ist, entgegen. Jesus Christus muß sich auch von diesem menschlichen Willen lossagen. Seine Selbstbegrenzung besteht somit in einem zweifachen Verzicht, der sein ganzes Leben betrifft, nämlich auf den Verzicht seines göttlichen und seines menschlichen Willens (271). R. stellt die kenotische Dimension des gesamten Lebens Jesu Christi deutlich heraus, wobei er anmerkt, daß Äußerungen T.s zur Kenosis des Präexistenten fehlen (257). Erlösend ist das gesamte Leben Jesu Christi, nicht allein sein Tod am Kreuz, den T. aus Abneigung gegenüber scholastischen Verengungen nicht weiter reflektiert. Erlösend ist demzufolge der beständige Sieg über die Versuchungen, in deren Überwindung der Mensch seine Kenosis realisiert. So schließt sich nach dem Urteil R.s von der Christologie/Soteriologie her der Kreis zu den früheren Darlegungen.

Das Verdienst der Studie besteht darin, daß R. 1. einen unbekannten russischen Theologen bekanntgemacht hat, dessen Werk noch nicht in deutscher Übersetzung vorliegt; daß er 2. die Kenotik als Thema der neueren russischen orthodoxen Theologie vorgestellt und auf die Verflechtung mit anderen zentralen theologischen Themen aufmerksam gemacht hat, womit er zugleich einen ökumenischen Beitrag zur Erforschung der Geschichte der christlichen Theologie im 19. und 20. Jh. leistet. Sodann vermag er mit der Deutung des Dogmas von der Einheit der beiden Willen in Jesus Christus die Interpretation des christologischen Dogmas voranzubringen und das Augenmerk auf einen Aspekt zu lenken, der bislang häufig in den Hintergrund getreten ist. Schließlich soll 4. nur noch angedeutet werden, daß mit einer solchen Darlegung der Theologie T.s der Vergleich mit seinem Universitätskollegen Pavel A. Florenskij (1882–1937) einer Revision bedürfte. Manche Anfragen wären an T. selbst zu richten, etwa nach dem Sinn mancher zugespitzter theologischer Aussagen und nach der Begründung für das Fehlen anderer.

Vom Theologumenon Niedrigkeit/Kenosis Jesu Christi ausgehend, bringt T. die orthodoxe theologische Tradition mit den beiden großen westlichen theologischen Traditionen ins Gespräch. R. mahnt durch seine umfangreiche, gut strukturierte, mit zahlreichen Exkursen die Thematik ergänzende Studie, dieses Gespräch intensiv fortzusetzen. Zu einer Zeit, in der Theologen verstärkt die Frage nach dem Wesen des Christentums und nach Kurzformeln des Glau-

bens stellen, kann mit Tareev und Röhrig geantwortet werden: die Kenosis Christi und der Christen.

Sandersdorf

Johannes Schelhas

Teuffenbach, Alexandra von: *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche.* – München: Herbert Utz 2002, 441 S., kt € 59,00 ISBN: 3-8316-0187-9

Die an der Gregoriana entstandene und von Karl Josef Becker betreute Diss. von Alexandra von Teuffenbach (= T.) beschäftigt sich mit dem für das Selbstverständnis der (römisch-)katholischen Kirche bedeutsamen „subsistit in“ der Konzilskonstitution „Lumen gentium“. Dazu wertet sie neben den zahlreichen Konzilsakten v.a. die persönlichen Unterlagen des Konzilstheologen und holländischen Jesuiten Sebastian Tromp aus.

In dem sehr eigenwilligen Aufbau ihrer Arbeit stellt sie zunächst die Methodik und Grenzen der Arbeit sowie den status quaestionis vor, kommt dann auf die für die Arbeit verwendeten Quellen zu sprechen, um nach einer ersten Textanalyse von Lumen gentium 8 (bei der sie ihre Hypothese bereits als bewährtheit sieht) eine allgemeine sprachgeschichtliche Analyse des „subsistit in“ vorzunehmen. Dem schließt sich ein geschichtlicher Aufriss des Selbstverständnisses der katholischen Kirche an, dem wiederum eine Analyse des kirchlichen Selbstverständnisses in der unmittelbaren Vorbereitungszeit vor dem II. Vatikanum und während des Konzils folgt. In einem kurzen Schlußteil faßt sie ihre Beobachtungen zusammen, ohne auf die Rezeption des „subsistit in“ in der nachkonziliären Theologie einzugehen.

Ihre Grundhypothese lautet, daß die Tradition der Kirche immer schon eine totale Identität der Kirche Christi mit der (römisch-)katholischen Kirche gelehrt habe und das II. Vatikanum in dieser Tradition stehe (201; 395). Dies findet sie dabei nicht nur kirchengeschichtlich, sondern auch durch eine erste sprachlogische Analyse des Begriffes „subsistit in“ bestätigt. Der offiziellen deutschen Übersetzung von „verwirklicht in“ hält sie vor, für inhaltliche Zweideutigkeiten zu sorgen, die die volle Identität der Kirche Christi mit der (römisch-)katholischen Kirche in Zweifel ziehen könnten. Deshalb sieht sie sich veranlaßt, eine genauere Analyse der Verwendung des „subsistit in“ in den entsprechenden Konzilskommissionen vorzunehmen. Als Ergebnis ihrer Analysen stellt sie fest, daß das Konzil in dieser Frage „in einer klaren Kontinuität mit der Tradition der Kirche“ steht. Das „subsistit in“ sei deshalb als „est“ zu interpretieren, denn „[D]ie Kontinuität soll und muß sein“ (395). Nichtsdestotrotz sucht sie das II. Vatikanum als bloßes „Pastorkonzil“ (395) in seiner dogmatischen Verbindlichkeit zu relativieren. Die Vf.in sieht das Konzil verschwommenen, häufig „nichttheologischen“ Unstimmigkeiten und „äußeren Kräften“ ausgesetzt (292), die die scheinbare Klarheit des von Tromp wesentlich geprägten ersten Schemas von „De ecclesia“ untergruben, das ein identifizierendes „est“ enthielt.

T. setzt jedoch in ihrer Argumentation bereits das voraus, was sie sich zu „beweisen“ vorgenommen hatte, die totale Identität der Kirche Christi und der „katholischen“ als der römisch-katholischen Kirche. Dabei instrumentalisiert sie geschickt diese Tautologie: Die (nur von wenigen Konzilsvätern ausschließlich aufgrund terminologischer Fragen kritisierte [301]) traditionelle und während des Konzils praktizierte Selbstverständlichkeit, mit der der mystische Leib Christi, d.h. die Kirche Christi, und die „Una sancta“ identifiziert werden, überträgt sie fraglos auf das von ihr apriorisch in eins gesetzte Verhältnis der „ecclesia catholica“ zur „ecclesia romana“ (198–201; auch 331f) und konzentriert sich fortan auf eine schlüssige Beweisführung zur Identität der Kirche Christi mit der „katholischen“ Kirche. Die deshalb von der Vf.in wiederholt betonte Aussage, daß die Kirche Jesu Christi die katholische ist, ist mehr als selbstverständlich, wenn „katholisch“ eben nicht unmittelbar mit „römisch-katholisch“ gleichgesetzt wird: Die Kirche des Glaubensbekenntnisses hat als einziges theologisches Subjekt Jesus Christus (wen sonst?), so wie die Kirche Jesu Christi „einig, heilig, katholisch und apostolisch“ ist (was sonst?).

Die eigentliche ekklesiologische und folglich auch ökumenische Problematik des Konzils liegt deshalb nicht, wie T. glauben machen will, in einer durch „äußere Kräfte“ und Stimmungsschwankungen auf dem Konzil herbeigeführten und der Tradition widersprechenden Problematisierung des identischen Verhältnisses von Kirche Jesu Christi (als mystischem Leib) und katholischer Kirche. Vielmehr geht es beim „subsistit in“ um eine von den allermeisten Konzilsvätern gerade aufgrund ökumenischen Grundeinsichten erneuerte Verhältnisbestimmung der Kirche Christi als der „Una sancta, catholica et apostolica“ zur römisch-katholischen Kirche. Von daher erscheint es auf den ersten Blick völlig unverständlich, bei näherem Hinsehen allerdings als bewußt beabsichtigt bzw. interessengeleitet, wenn die Vf.in auf Hunderten von Seiten so offensichtlich an der eigentlichen Fragestellung vorbeischiebt.

Dabei verweist sie selbst – allerdings argumentativ völlig unangebunden (378; 380) – auf die berühmt gewordene Relatio 25, die die „ökumenische“ Grundintention von Lumen Gentium 8 zum Ausdruck bringt: „Quaedam verba mutantur; loco ‚est‘ (...) dicitur ‚subsistit in‘, ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt.“

Dabei ist es gleichgültig, ob nun das „est“ durch ein erstes „adest in“ oder ein späteres „subsistit in“ ersetzt worden ist, selbst wenn der dem „est“ anhängende Tromp angeblich das „subsistit“ selbst eingebracht haben sollte, wie T. nachzuweisen sucht. Warum dann aber Tromp nicht erneut die Rückkehr zum identifizierenden „est“ vorgeschlagen hat, begründet T. damit, daß es ökumenisch nicht „geschickt“ gewesen wäre (394), so als ob die grundlegende Beja-

hung von Kirchesein außerhalb der römisch-katholischen Kirche durch das Konzil lediglich eine Frage ökumenischer Diplomatie darstellte! Darüber hinaus wurde nach Teuffenbach das „est“ bedauerlicherweise durch das „subsistit in“ aufgrund der von ihr für überflüssig gehaltenen Unterscheidung von überempirischer Kirche und ihrer konkreten irdischen Existenzform in „Lumen gentium“ ersetzt (394f.). Ist aber die Anerkennung einer die Empirie eben auch übersteigenden Wirklichkeit des Geheimnisses „Kirche“ wirklich überflüssig?

T. legt damit selbst die Grundlage für einen Widerspruch gegenüber ihrer eigenen Argumentation: Sie legt ungewollt zwei sich gegenseitig bedingende theologische Grundeinsichten des Konzils offen, die durch die begriffliche Verlegenheitslösung des „subsistit in“ zusammengehalten werden sollen: die einzigartige, aber nicht identische Beziehung der „je größeren“ Wirklichkeit der Kirche Jesu Christi zur römisch-katholischen Kirche und die Existenz von Kirchesein außerhalb der „ecclesia romana“.

In der entsprechenden Subkommission ist deshalb nicht noch einmal das möglicherweise von Tromp eingebrachte „subsistit in“ einer begrifflichen Kritik unterzogen bzw. problematisiert worden. Vielmehr waren die „Elemente“ des Kircheseins außerhalb der „katholischen Kirche“, „die vom Nachfolger Petri und den Bischöfen (...) geleitet wird“, d.h. außerhalb der römisch-katholischen Kirche, der entscheidende Gesprächsgegenstand, wie T. selbst zugibt (381ff). Dies zeigt um so deutlicher die theologisch-ekklesiologische Grundausrichtung des Konzils an, das mit dem begrifflichen Instrumentum des „subsistit in“ eine ökumenische „Öffnungsklausel“ geschaffen hat, mit dem Kirchesein auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche ausgesagt werden kann und muß, da die Kirche Jesu Christi und die römisch-katholische Kirche eben nicht völlig identisch sind, ohne dabei allerdings ihre einzigartige Beziehung zueinander mit Blick auf die Vollzahl ihrer konstitutiven „Elemente“ in Frage zu stellen. Eine Reduzierung des immer größeren „Geheimnisses“ der Kirche auf die sichtbar verfaßte römisch-katholische Kirche käme von daher einem Selbstwiderspruch dieses Geheimnisses gleich. Genau diesem theologischen Selbstwiderspruch erliegt aber die Vf.in.

Wer folglich aus einem bestimmten traditionalistisch-triumphalistischen Interesse die Grundintention des Konzils in seiner Interpretation wissenschaftlich und willentlich nicht berücksichtigt und dabei ekklesiologische Selbstwidersprüche in Kauf zu nehmen gewillt ist, der betreibt nicht nur Geschichtsklitterung, sondern auch schlechte Theologie.

Paderborn

Peter Lüning

Ökumene

Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag, hg. v. Peter Walter / Klaus Krämer / Georg Augustin. – Freiburg: Herder 2003. 556 S., geb. € 39,90 ISBN: 3-451-27435-3

Wenn eine Theologenpersönlichkeit vom Format eines Walter Kasper eine FS zum 70. Geburtstag erhält, dann darf man schon vor der Lektüre erwarten, daß hier Beiträge von höchster theologischer Qualität versammelt sind. Die Einsichtnahme bestätigt diese Vermutung voll und ganz.

Der einleitende Beitrag von Eberhard Jüngel („Credere in Ecclesiam – eine ökumenische Besinnung“) besticht v.a. durch die ausgesprochen optimistischen Thesen und Vorschläge, die er vorstellt: Keine ökumenische Resignation, sondern – so Jüngel – mit Papst Johannes Paul II. ein deutliches und kräftiges Ja zur Ökumene; weitere Klärung der ökumenischen Zielvorstellungen; weitere Aktualisierung und Konkretisierung der Lehre des Konzils von der „Hierarchie der Wahrheiten“ – Einkehr in das Leben biblischer Texte im Blick auf die Ökumene u. a. Es folgt ein Art. mit großem theologischen Tiefgang vom Pannenberg-Nachfolger Gunther Wenz über das eine Wesen der Kirche, das sich in allen empirisch-geschichtlichen Konkretisierungen – und nur in diesen – manifestiert. Es folgen hochinteressante ekklesiologische Beiträge über Einzelprobleme im Rahmen logischer Grundperspektiven (z. B. André Birmelé über die Ekklesiologie der Leuenberger Kirchengemeinschaft, oder die Anmerkungen von Medard Kehl zum Disput über das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche (hier ist besonders die Kontroverse Kasper – Ratzinger im Blick)).

Der zweite Block kreist um Modelle kirchlicher Einheit – mit auffallend vielen Beiträgen aus dem nicht-deutschsprachigen Raum (Bawai Sora, William G. Rusch, Ralph del Colle) aber auch bekannten deutschen Ökumenikern wie Bernd Jochen Hilberath, Wolfgang Thönnissen, Ulrich Kühn, Harding Meyer und Otto Hermann Pesch (dessen Beitrag über die Hermeneutik des Ämterwandels ist geradezu aufregend zu lesen) fallen mit den Beiträgen im dritten Block auf, wo es um bestimmte Themenfelder des Dialogs geht. Ungefähr die Hälfte der Vf. des letzten Blocks („Standpunkte gemeinsamer Verantwort-

tung“) sind Bischöfe (Karl Lehmann, Gebhard Fürst, Alfons Nossol, Bela Harmati).

Dieser Bd sollte, in Auswahl oder, besser, insgesamt Pflichtlektüre für jeden sein, der auf dem Standard heutiger dogmatischer und ökumenischer Theologie mitreden will.

Münster

Harald Wagner

Rehm, Johannes: Eintritt frei! Plädoyer für das ökumenische Abendmahl. – Düsseldorf: Patmos 2002. 144 Seiten, pb € 14,90 ISBN: 3-491-70358-1

Das Buch greift die hochsensible und im Umfeld des ersten Ökumenischen Kirchentages in Berlin besonders kontrovers diskutierte Thematik der Abendmahls- oder Eucharistiegemeinschaft zwischen der Evangelischen und der Römisch-Katholischen Kirche auf. Das Votum ist eindeutig: dieser Gemeinschaft steht eigentlich nichts im Weg. Dies festzustellen hat der Vf. einen doppelten Anlaß, dazu einen biographischen Hintergrund. Johannes Rehm ist sowohl seelsorgerisch tätig, und zwar als evangelischer Studentenpfarrer in Bamberg, wie auch aufgrund seiner Studien an der Ev. Fak. in Tübingen und einiger Veröffentlichungen als ein kompetenter Gesprächspartner „in Sachen Ökumene“ ausgewiesen.

Die spezielle, von ihm erlebte Praxis veranlaßt ihn zu der Feststellung, „dass es das ökumenische Abendmahl vielfach schon gibt“ (23). Dementsprechend zielt das Buch auf eine generelle Veränderung der diesbezüglichen kirchlich-ökumenischen Praxis ab. „Es ist an der Zeit, um der Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses in der Welt willen und zur Linderung des Problems konfessionsverschiedener Ehepaare, daß sich die Kirchen ernsthaft selbst prüfen, ob die Trennung am Tisch des Herrn noch aufrechterhalten werden darf“ (143).

Noch weiter gehen die Empfehlungen im Vorwort von Hans Küng. Vor Ort, in den Gemeinden, solle man mit dieser „anderen ökumenischen Praxis“ schon jetzt beginnen, insbesondere angesichts der Blockadehaltung und „immer neuen Einwänden und Ausreden“ der Kirchenobrigkeit. Bei H. Küng und J. Moltmann hatte R. bereits über den Abendmahlsdialog promoviert. Der Titel der Diss. lautet: *Römisch-Katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog* (Gütersloh 1993). Sie war ebenfalls mit einem von Küng verfaßten Vorwort veröffentlicht worden, das über weite Teile mit dem hier vorgestellten identisch ist, und ist inzwischen immerhin in zweiter Auflage (Tübingen 2000) erschienen.

„Eintritt frei!“ ist im Grunde genommen eine „um Lesbarkeit und Allgemeinverständlichkeit“ (144) willen vereinfachte und im Hinblick auf einen breiten Leserkreis von „interessierten Christinnen und Christen“ gestraffte Version jener überaus gründlichen und anregenden Untersuchung des interkonfessionellen Dokuments „Das Herrenmahl“. Die Analyse dieses Dokumentes steht auch jetzt in der Mitte (Teil C) des Buches und folgt einer knappen Darstellung der geschichtlich-theologischen Ursachen für die Trennung am Tisch des Herrn seit dem Protest Luthers und der Antwort des Konzils von Trient (Teil B).

Dagegen geht das in die Thematik einführende Kap. (Teil A) auf die jüngste, seit Veröffentlichung der Diss. verstrichene Zeit mit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ ein, in der nicht nur die „weitreichende Übereinstimmung im Glauben bestätigt und bezüglich der zentralen Streitfrage der Reformationszeit dokumentiert“ worden ist, sondern mit deren Unterzeichnung „die entscheidende Frage“ sogar noch verschärft wurde, wieso „diese Gemeinschaft nicht im Abendmahl Jesu (...) zum Ausdruck kommen“ darf (13). Nicht also nur die kirchlich-ökumenische Praxis, sondern auch und v.a. die theoretische Auseinandersetzung mit den ökumenischen Sachthemen wie die Lehre über das Abendmahl bzw. die Eucharistie und das daran geknüpfte Verständnis des Amtes und der übrigen Sakramente verlangen seiner Meinung nach das Ende des gegenseitigen Abendmahlsausschlusses. Dieser kann nämlich, nimmt man den bisherigen „offiziellen Dialog“, der sowohl auf nationaler wie auch auf internationaler Ebene, in bilateraler und in multilateraler Form geführt worden ist, wirklich ernst, „mit theologischen Gründen nicht gerechtfertigt werden. Die verbleibenden lehrmäßigen Unterschiede gibt es natürlich auch nach wie vor. Doch sie können das Gewicht der Trennung beim Mahl des Herrn nicht tragen“ (141).

Der vierte Teil (D Perspektiven) führt von der – bis dahin sachlich gebotenen – theoretischen Ebene der Diss. schrift weg und zurück in die Praxis. R. macht im Rückgriff auf den ökumenischen Dialog einen recht pragmatischen Vorschlag „zur sukzessiven Annäherung der Kirche in drei Schritten“: Erklärung der eucharistischen Gastfreundschaft, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft durch Konkordie und Suche nach weiteren Möglichkeiten von realisierter Kircheneinheit (133f). Darin eingebettet soll „auf der Basis der bereits vorhandenen Gemeinsamkeit in Bezug auf Glauben und Sakrament, aber auch als Zeichen und Antizipation der verheißenen und erhofften Einheit“ eine schrittweise ausgeweitete und wechselseitige „Interkommunion“ vereinbart werden. Die Realisierung dürfe indes „nicht ausschließlich von der vollen Anerkennung des kirchlichen Amtes abhängig gemacht werden“ (135f). Leitbild für die angestrebte Kirchengemeinschaft ist das Modell „Kirchengemeinschaft

durch Konkordie“, welches von ihm als „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ verstanden wird, und das auf „konziliare Gemeinschaft“ der Kirchen abzielt. Dieses sei seit der „Leuenberger Konkordie“ (1973) bereits zwischen lutherischen, reformierten und unitarischen Kirchen Europas erprobt.

Die praktischen Vorschläge verdichten sich in der Vorlage einer „Konvergenzagenda“ (128) für künftige gemeinsame Abendmahlsfeiern, und zwar in zwei Grundformen, die sich einmal mehr am „Evangelischen Gottesdienstbuch“ und einmal eher am „Meßbuch“ orientieren. Zwei Formulare sind deswegen angeraten, weil in den liturgischen Formularen, die derzeit in den Kirchen verwendet werden – in der Praxis also –, die Übereinstimmungen weniger deutlich, Divergenzen hingegen um so stärker wahrzunehmen sind als dies in der Lehre der Fall ist.

Genau an dieser Stelle zeigt sich das Grundproblem der Abendmahls- und auch Kirchengemeinschaft, das zwischenzeitlich sowohl durch offizielle Dokumente wie „Dominus Jesus“ und das Votum der EKD „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“, aber auch im Hinblick auf den Kirchentag in Berlin „höchst amtlich“ vorerst einer anderen Lösung zugeführt worden ist. R. trennt säuberlich zwischen Abendmahlslehre und -praxis. Deswegen erwartet er von der katholischen Seite eine Agendenvariante, in welcher das Hochgebet zwar am derzeit im Gebrauch befindlichen zweiten eucharistischen Hochgebet orientiert ist, in welchem man jedoch „auf mit den Ergebnissen des ökumenischen Dialogs unvereinbare Opfervorstellungen oder die Anrufungen von Heiligen verzichten müsste“ (129).

Für die katholische Theologie sind jedoch (nach dem Grundsatz „lex orandi lex credendi est“) die Lehre über die Eucharistie und die liturgische Praxis in der Sache dasselbe. Das trifft nicht nur auf das zweite eucharistische Hochgebet mit seiner für R. problematischen „Darbringung vom Brot des Lebens und Kelch des Heiles“ zu, sondern auch auf die anderen Hochgebete, in denen „das von Luther kritisierte Verständnis vom Abendmahl als eines menschlich verdienstlichen Opfers zum Ausdruck“ (123) kommen würde. Zieht man in Betracht, daß auch die seit einem Jahrzehnt approbierten „Hochgebete für Messen für besondere Anliegen“ sowohl den Darbringungs- wie auch den Opfergedanken enthalten, und beide zusammen mit der „Anrufung der Heiligen“ im Hochgebet zum selbstverständlichen Grundbestand nicht nur der Römischen Liturgie gehören, dann ist der Vorschlag einer derart beschnittenen Konvergenzagenda geradezu abwegig. Vielmehr hat umgekehrt Kardinal Kasper, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen in Rom, in jüngster Vergangenheit wiederholt die „Handregel“ des Wiener Erzbischofs, Kardinal Schönborn, als individuelle Lösung für die Gewährung eucharistischer Gastfreundschaft vorgeschlagen: Wenn jemand das Hochgebet innerlich mitvollziehen und anschließend dem Gebetsvortrag und dem, was nach katholischer Glaubensüberzeugung geschieht, mit „Amen“ zustimmen kann, dann sollte ihm die Mahlgemeinschaft nicht verweigert werden.

R.s Anliegen, auf die für die getrennten Kirchen notwendige Gemeinschaft am Tisch des Herrn hinzuweisen, ist zu würdigen. Sein Buch ist durchtränkt vom praktischen ökumenischen Engagement und getragen von der Hoffnung, welche von den ökumenischen Dialogen mit ihrem jeweils erreichten Konsens ausgeht. Dies ist um so wertvoller, als sich solche Stimmen in jüngster Vergangenheit leider nur sehr leise zu Wort melden. Allerdings ist die Stringenz seiner Argumentation an einigen neuralgischen Punkten der Ökumene in Frage zu stellen. Das betrifft über die angesprochenen Beschneidungen des Hochgebetes hinaus nicht nur den Hinweis auf eine bereits vorhandene „Praxis ökumenischen Abendmahls“, sondern auch die nicht diskutierte Parallelisierung der Formulare bei einer „Gemeinsamen kirchlichen Trauung“ mit seinen beiden Varianten einer Konvergenzagenda für „eine künftige Gottesdienstgemeinschaft“ (128).

An manchen Stellen werden auch längst überwunden geglaubte Klischees bedient. Das betrifft das „ex opere operato“ im Sinne eines formalen Automatismus (54), die Behauptung, die katholischen Priester seien nach dem Römischen Katechismus ausgebildet worden (64) oder die übermäßige Vereinfachung des Rezeptionsprozesses in der katholischen Kirche (92–95).

Völlig verfälscht wird leider die Aussage des Konzils von Trient (DH 1743), wenn es – durch einen Druckfehler (?) – statt „unblutig“ hier „blutig“ heißt. Mit Blick auf die angesprochene Leserschaft sind gravierende ökumenische Mißverständnisse zu befürchten. Denn vom Opfer, das in der katholischen Messe gefeiert wird, behauptet man nun, daß darin „derselbe Christus enthalten ist und blutig (sic.) geopfert wird, der sich selbst am Kreuzaltar dargebracht hat“ (46).

Marburg

Hermann-Josef Röhrig

Liturgiewissenschaft

Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder, vorgestellt und erläutert v. Hansjakob Becker / Ansgar Franz / Jürgen Henkys / Hermann Kurzke / Christa Reich / Alex Stock; mit einer CD des Windsbacher Knabenchors. – München: C.H. Beck 2001. 568 S., 74 Abb., geb. € 39,90 ISBN: 3-406-48094-2

In den verschiedenen Gesamtdarstellungen europäischer Musikgeschichte kommt dem deutschen Liedschaffen nur ein bescheidener Raum zu. Das Kunstlied eines Franz Schubert oder Gustav Mahler weiß man noch zu würdigen, kaum aber das Volkslied oder Kirchenlied. Eine geistliche Anthologie, die dieses Defizit ausgeglichen hätte, ist aber nie hervorgebracht worden. Gleichwohl hatte man eine solche Sammlung geplant, und zwar vor knapp 200 Jahren im Zuge der Publikation von *Des Knaben Wunderhorn*, jener Sammlung weltlicher Lieder (ohne Noten) von Achim von Arnim und Clemens Brentano. In den letzten zwanzig Jahren hat es zumindest für den Weihnachtsfestkreis vergleichbare Versuche gegeben (z.B. Weber-Kellermann, Ingeborg: Das Buch der Weihnachtslieder, Mainz 1982; Große-Jäger, Hermann / Egger, Klaus: Weihnachten im Lied, Innsbruck 1992). Doch erst das vorliegende Buch *Geistliches Wunderhorn* erschließt das Kirchenlied systematisch und ohne jahreszeitliche oder thematische Grenzen.

Der stattdirk wirkende Bd in eingeschlagenem Hardcover mit roter Banderole und goldbraunem Zeichenband stellt die Frucht einer fünfjährigen intensiven Arbeit dar. Davon zeugen nicht zuletzt die insgesamt 844 Anmerkungen. Außer den fünf Hg.n und einer Hg.in, die – konfessionsverbindend – Theologie, Germanistik und Kirchenmusik vertreten, hat noch ein weiterer Kreis von Studierenden und Experten daran mitgewirkt.

Mit der Auslese von 50 Liedern aus einem Schatz von mehreren tausend wurde eine vernünftige Größenordnung für solch eine Monographie gewählt. Über die Nichtaufnahme anderer traditionsreicher und poetisch wertvoller Lieder könnte man geteilter Meinung sein, wie im Vorwort auch eingeräumt wird. Der größere Teil dieser Auswahl steht auch in den aktuellen Gesangbüchern der deutschsprachigen Großkirchen, wenn auch mit Textdifferenzen und Melodievarianten. Das *Gotteslob* (1975) enthält im Stammteil 27 Lieder, das *Katholische Gesangbuch* (Gesang- und Gebetbuch der deutschsprachigen Schweiz, 1998) 29 und das *Evangelische Gesangbuch* (1993) gar 35. Allen drei gemeinsam sind immerhin noch 21. Die neun in diesen drei Büchern nicht enthaltenen Lieder finden sich größtenteils in den Regionalausgaben beziehungsweise Diözesananhängen. Im Inhaltsverzeichnis sind die Titel von 1 bis 50 durchnummeriert, nicht aber im Haupttext oder in den Anmerkungen.

In kirchlichen Gesangbüchern ist eine jahreszeitliche Anordnung der Gesänge üblich. Hier aber entschied man sich aus gutem Grund für das Ordnungskriterium der jeweils am frühesten bezeugten deutschen Textfassung. Mit Liedern bis in die Gegenwart hinein umspannt das Buch fast den gesamten Zeitraum des zweiten christlichen Jahrtausends, wobei mit 16 Liedern das 17. Jh. ein gewisses Schwergewicht bildet.

Nach herkömmlicher Rubrizierung und – teilweise abweichender – Empfehlung der Editoren lassen sich die Lieder folgenden Themenkreisen zuordnen (hier jeweils alphabetisch aufgelistet): Advent: „O Heiland, reiß die Himmel auf“; Weihnachten: „Auf, gläubige Seelen“; „Du Kind, zu dieser heiligen Zeit“; „Es ist ein Ros entsprungen“; „Es kommt ein Schiff“; „Gelobet seist du, Jesu Christ“; „Ich steh an deiner Krippen hier“; „In dulci jubilo“; „Stille Nacht“; Passion: „Bei stiller Nacht“; „Herzliebster Jesu“; „O du hochheilig Kreuze“; „O Haupt voll Blut und Wunden“; „O Traurigkeit, o Herzeleid“; Ostern: „Christ ist erstanden“; „Ihr Christen, hoch erfreuet euch“; „Ist das der Leib, Herr Jesu Christ“; Jahreszeiten: „Geh aus, mein Herz, und suche Freud“; Tagzeiten: „Der Mond ist aufgegangen“; „Der Tag, mein Gott; Morgenglanz der Ewigkeit“; „Müde bin ich, geh zur Ruh“; Jesus Christus: „Ich will dich lieben, meine Stärke“; „Wachet auf, ruft uns die Stimme“; „Wenn ich ihn nur habe“; „Wie schön leuchtet der Morgenstern“; Maria: „Maria Maienköigin“; „Wunderschön prächtige“; Engel: „Von guten Mächten treu und still umgeben“; Eucharistie: „Der du uns weit voraus“; „Gott sei gelobet und gebenedeiet“; „O heilige Seelenpeise“; „O Lamm Gottes unschuldig“; Buße: „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“; „Und suchst du meine Sünde“; Verehrung Gottes: „Gott ist gegenwärtig“; „Heilig, heilig, heilig“; „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren“; Trost und Vertrauen: „Gib dich zufrieden und sei stille“; „Gott ist mein Lied“; „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“; „Wer nur den lieben Gott läßt walten“; Lebensweg: „Der Chaos schuf zu Menschenland“; „Jesu, geh voran“; Lebensernst, geistliche Vollendung und Ewigkeit: „Aufersteh, ja aufersteh wirst du“; „Es ist ein Schnitter heißt der Tod“; „Ich wollt, daß ich daheim wär“; „Mitten wir im Leben sind“; „Nun bitten wir den Heiligen Geist“; „Wir sind mitten im Leben zum Sterben bestimmt“.

N.B.: „Nun bitten wir den Heiligen Geist“ wird gewöhnlich als Pfingstlied in den Osterfestkreis eingeordnet. Die älteste erste Strophe war aber als Sterbedied gedacht und noch Martin Luther zählte es mit seinen zusätzlichen drei Strophen zu den Begräbnisliedern. Mit diesen vier Strophen steht das Lied jedoch im Evangelischen Gesangbuch und im Schweizer Katholischen Gesangbuch unter der Rubrik „Pfingsten“. Das Gotteslob weist das Lied mit fünf Strophen verschiedener Herkunft auf und plazierte es insofern verständlicherweise im Bereich „Pfingsten – Heiliger Geist“. Ähnlich verschiedene Zuordnungen hat „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ erfahren, vorzugsweise Ende des Kirchenjahres und Advent. Vom Vf. Philipp Nicolai war es gedacht als geistliches Brautlied im Kontrast zu leidvoll erfahrenem Erdendasein.

Für die Vorstellung eines Liedes zeichnet jeweils ein/e Hg./in verantwortlich. Diesen 50 Aufsätzen gehen Vorwort und „Eingang“ voraus. Im Vorwort skizziert der Literaturwissenschaftler H. Kurzke Intention und Anlage des Buchs; der Eingang erkundet die Wurzeln und Elementarformen christlichen Gesangs. Dem Hauptteil angehängt sind Anmerkungen, Abkürzungen von Fachliteratur und von 175 Gesangbuchausgaben sowie Namen- und Liedregister. Zur Vielseitigkeit des Buchs tragen auch 74 Abb. bei, welche die jeweilige Entstehungszeit passend illustrieren in Form von Buchmalerei, Holzschnitt, Kupferstich, Radierung, Portrait, Titelblatt, Hs. oder Originalnotendruck.

Die redaktionelle Sorgfalt erscheint nahezu perfekt. Auf zwei Ausnahmen, die diese Regel bestätigen, darf hier hingewiesen werden: Auf S. 185, Zeile 25, muß es heißen: „(...) die sieben sog. ‚O-Antiphonen‘, die vom 17.–23. Dezember dem Magnificat der Vesper [statt: Laudes], des abendlichen [statt: morgendlichen] Stundengebetes, beigegeben sind (...)“. In „Stille Nacht“ (408) verlangt die Melodie auf der zweiten Silbe des zweiten „schlafe“ wohl a [statt h].

Die Präsentation der einzelnen Lieder folgt keinem starren Schema, sondern sucht jedem nach individueller Eigenart und Schicksalsweg gerecht zu werden. Ständige Posten sind nur Notenfassung, Text aller Strophen und Druckvorlage. Andere Kategorien werden unterschiedlich berücksichtigt oder gewichtet: Text- und Melodievarianten, Textexegese, biographische Deutung, zeitgeschichtlicher Kontext, geistiges Umfeld, Rezeptions-, Wirkungs- und Entwicklungsgeschichte sowie spiritueller Wert für heutiges Bewußtsein. Musikologische Darlegungen (Analyse der Melodie) sind bei den Musikexperten C. Reich und J. Henkys etwas breiter entfaltet als bei den anderen Vf.n.

Bei „Ist das der Leib, Herr Jesu Christ“ ist zur Melodie nichts ausgeführt. Dabei hätte man gern etwas über eine mögliche melodische Verwandtschaft zum Weihnachtslied „O Jesulein süß, o Jesulein mild“ (Weise: Köln 1623) gewußt und damit Auskunft auf die Frage: Wo assoziiert man mit der Melodie eher Weihnachten, wo eher Ostern? Oder ist das eine konfessionsspezifische Angelegenheit?

Die Wirkungsgeschichte beschränkt sich auf das Lied als solches, befaßt sich also nicht mit Orgelbearbeitungen oder Chorwerken, ausgenommen das Lied „O Lamm Gottes unschuldig“, auf dessen Verwendung im Eingangschor von Bachs Matthäuspasion eingegangen wird.

Das Phänomen der Breitenwirkung eines Liedes läßt sich nicht auf die Alternative Text / Musik reduzieren. Auch dem Metrum, Rhythmus und Klang der Sprache kann etwas Bezwingendes innewohnen. Das melodische Schwergewicht mag die interkonfessionelle Verwendung eines Liedes erklären, während die Unfähigkeit eines Liedes, konfessionelle Schranken je zu überwinden, vielleicht eher am Textlichen liegt. Daß die Beliebtheit eines Liedes auch in folgenloser Sentimentalität bestehen kann, wird an der respektvoll-kritischen Analyse von „Stille Nacht“ exemplarisch aufgezeigt. Neutextierungen oder Auslassungen, wie sie sich vielfach in den aktuellen Gesangbüchern finden, werden kritisch geprüft, nicht selten auch als Verschlechterung gegenüber dem Original gerügt. Ferner wird erörtert, inwieweit ein Lied sich besonders für den Gottesdienst eignet oder nur als Kirchenlied in sehr weitem Sinne gelten kann.

Die im Rückendeckel eingefügte CD bringt 23 Lieder in Neuaufnahmen zu Gehör, ebenfalls text-chronologisch geordnet. Der bekannte Knabenchor aus dem nordbayrischen Windsbach unter der Leitung von Karl-Friedrich Beringer trägt die Stücke intonationsicher und transparent vor, und zwar solistisch, einstimmig oder mehrstimmig (nach Sätzen von vorbachschen Meistern über Johann Sebastian Bach selbst bis hin zu Musikern der Gegenwart) a cappella oder begleitet – mit einer ganz natürlich wirkenden Stimmgebung, so daß die Stücke auch zum (inneren) Mitsingen einladen. Abwechslungsreich wird auch begleitende oder freie Instrumentalmusik eingesetzt, neben Bläsern, Streichern, Gitarre oder Klavier v.a. die Orgel. Mit dem Vortrag von komponierten Choralbearbeitungen, Improvisationen und freien Begleitsätzen gelingt dem Organisten Torsten Laux eine kreative Mischung von Klangidiom der Entstehungszeit einer

Melodie und modernem Klanggewand. Erläuterungen und (nicht ganz konsequent aufgelistete) Einzelheiten zur CD-Einspielung finden sich am Ende des Buchs.

Das *Geistliche Wunderhorn* schöpft aus einem reichen Fundus an Einsichten und Deutungen, zum Nutzen sowohl für den hymnologisch und literaturgeschichtlich interessierten Fachmann als auch für den Laien, der nach seinen tieferen Glaubenswurzeln fragt. Der Leser / die Leserin absolviert hier geradezu ein Schule der textlich-musikalischen Urteilsbildung. Immer wieder stößt man auf Überraschendes wie etwa die melodischen Verbindungslinien von „Innsbruck, ich muß dich lassen“ bzw. „O heilige Seelenspeise“ und „Der Mond ist aufgegangen“. So erinnert das Werk in der Tat an einen wichtigen Sektor des Kulturschaffens und an Mentalitäten, von denen wir heute noch – teils unbewußt – geprägt sind. Solch qualitätsvolle Liedpoesie vermag Dinge des Glaubens in einer Weise zu benennen, wie sie von anderen Textsorten (theologische Reflexion, Katechismus) so nicht geleistet werden kann. Mit diesem Bd haben die Vf. für den Komplex Kultur / Religion einen sehr verdienstvollen Beitrag geleistet. Man könnte sich diese 50 Lieder gut als Grundlage für einen künftigen ökumenischen Liedkanon vorstellen.

Sankt Augustin

Eckhard Jaschinski

Kabel, Thomas: *Handbuch liturgischer Präsenz.* Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes (Bd 1). – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002. 277 S., Ln € 34,95 ISBN: 3-579-03198-8

Werkbuch Liturgische Präsenz nach Thomas Kabel, hg. v. Helmut Wöllenstein. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002. 144 S., kt € 14,95 ISBN: 3-579-03299-2

Friedrich, Markus A.: *Liturgische Körper.* Der Beitrag von Schauspieltheorien und -techniken für die Pastoralästhetik. – Stuttgart: Kohlhammer 2001. 320 S. (Praktische Theologie heute, 54), kt € 25,00 ISBN: 3-17-016882-7

Liturgie lernen und lehren, hg. v. Jörg Neijenhuis. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001. 291 S. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 6), kt € 14,80 ISBN: 3-374-01856-4

„Der Mensch als ganzheitliches Wesen ist von der evangelischen Liturgik lange Zeit vernachlässigt worden. Die vom Wort ausgehende Reformation der Kirche legte den Akzent auf die Lehre (...)“ (Jordahn, O.: Das Zeremoniale, in: *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, hg. v. H.-C. Schmidt-Laubert / K.-H. Bieritz, Leipzig / Göttingen 1995, 537–562, hier 537). Dieses Diktum eines evangelischen Fachmanns formuliert den Eindruck, den viele katholische und orthodoxe Christen von evangelischen Gottesdiensten haben: Diese bezeugen zumeist große Sorgfalt bei der Vorbereitung und Ausführung der Predigt und der sie umgebenden Texte und Gesänge. Dagegen scheint die für die altchristlichen Konfessionen mindestens so wichtige Dimension der nonverbalen Zeichen – bewußte Gestaltung der Handlungen und Bewegungen aller Beteiligten, des Raumes und aller Gegenstände – zuweilen aus dem Blick zu geraten. So nimmt sich auch der eingangs zitierte Beitrag von Jordahn (inklusive seines eher pejorativen Titels „Das Zeremoniale“) mit 25 S. im tausendseitigen „Handbuch der Liturgik“ signifikant bescheiden aus (Dagegen widmet z.B. „Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft“ einen eigenen Bd mit 400 S. der „Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen [GdK Teil 3, Regensburg 1987]“.) Wenn sich auch hochkirchlich bewegte Gemeinden und PfarrerInnen schon immer auch um die Feierform des Gottesdienstes bemühten (vgl. etwa: D. Stollberg, *Liturgische Praxis*, Göttingen 1993), belegen die hier zu besprechenden Bde doch einen bemerkenswerten Bewußtseinswandel in der deutschen evangelischen Kirche.

Der Hamburger Regisseur und Schauspieler Thomas Kabel legt in seinem „Handbuch“ ein Resümee seiner Arbeit der letzten 15 Jahre vor, in denen er in Seminaren ca. 8000 hauptamtliche LiturgInnen „gecoacht“ hat. Angeregt durch die Bitte eines Vikars um ein Feedback zu seiner Art, Gottesdienst zu leiten (15), entwickelte K. sein Trainingsprogramm. Er antwortete damit auf Fragen, die jeden liturgischen Ausbilder und Liturgen beschäftigen: Warum finden Menschen einen Gottesdienst „schön“? Was spielt alles zusammen, damit ein solches Urteil entsteht? Ist dieses Urteil eigentlich theologisch wünschenswert oder angesichts der Umkehrbotschaft Jesu nicht eher bedenklich? Was sind also Ziele eines Gottesdienstes – und wie lassen sie sich erreichen?

In seinem Vorwort (9–14) klärt Helmut Wöllenstein, Studienleiter für Pfarrerfortbildung und theologischer „Chairman“ K.s, knapp Bedingungen und Absichten dessen Arbeit und vorliegenden Werkes: „Dieses Buch hätte eigentlich nicht geschrieben werden dürfen. Nährt es doch einmal mehr die Illusion, man könne durch Lektüre von Büchern Wesentliches für das praktische Verhalten

im Gottesdienst lernen. Wenn nun doch ein Buch vorgelegt wird, dann (...) in der Hoffnung, daß diese Texte (...) ebenso direkt wieder ins Praktizieren zurückführen (...). Das Buch verzichtet auf abgesicherte Reflexion und auf die Erfüllung wissenschaftlicher Standards. Sein Text ist entstanden aus kleineren Redeeinheiten und Anleitungen, die K. in seinen Seminaren formuliert hat“ (9). Wurde liturgische Ausbildung bislang v.a. durch Vorlesungen in Praktischer Theologie abgedeckt, sollten nun Übungen zur Wahrnehmung des liturgischen Raums und des Verhaltens hinzukommen – diesen Part übernahm K. mit seinen Kursen zur „Liturgischen Präsenz“, die „denkbar einfach und zugleich hochplausibel“ (10) sind.

Die Darstellung der Übungseinheiten und Reflexionsanstöße in Wort und Skizzen machen naturgemäß den größten Teil des Buches aus, das den großen Abschnitten des ev. Hauptgottesdienstes – Eröffnung, Lesung, Predigt, Abendmahl, Segen (25–178) – folgt (ein zweiter Bd zu Amtshandlungen und Ordination ist angekündigt). Zwei eher grundsätzliche Kap. zur „Dramaturgie des Gottesdienstes“ (179–228, darin eine zweite Besprechung aller vorne schon dargestellten Vollzüge) und zur „Preparation“ (229–268, darin viele sehr hilfreiche Übungen zur inneren „Einstellung“) folgen, bevor Register und knappes Literaturverzeichnis das Buch beschließen.

Es ist hier nicht der Ort, Einzelheiten der Übungen zu diskutieren, die auch für den nicht übenden Nur-Leser zahlreiche Anhaltspunkte zur Reflexion der eigenen oder fremden Praxis bieten. So etwa zum Umgang mit Ringmappen (27f), zum pastoralen Tonfall (28), zum privaten Beginnen einer Feier vor dem liturgischen Beginn (29ff), zur Aneignung liturgischer Gesten (40–55), besonders des Segens (159–178). Überraschend breiten Raum (79–110) nimmt die Predigt ein, die bei ähnlichen Übungen i. d. R. ausgespart wird, da sie – mit ihren verbalen und nonverbalen Elementen – in der Homiletik eigens bearbeitet wird. Wenn auch viele Hinweise ökumenisch zu verwerten sind, zeigen sich doch auch Unterschiede aufgrund der unterschiedlichen liturgischen Ordnungen. Besonders augenfällig ist das z.B. beim Platz des Vorstehers, über dessen Alternativen K. in den diversen Sequenzen immer wieder ausführlich handelt; im kath. Vorstehersitz ist dieser Ort eindeutig bezeichnet, dort hat der Priester grundsätzlich seinen Platz, wenn er nicht zur Verkündigung an den Ambo oder zur Sakramentenfeier an den Altar tritt.

Über das Praktische hinaus regt K.s Buch zu grundsätzlichen, konfessionsübergreifenden Überlegungen zum Sitz solcher Übungen in der Theologie an.

Als Vor-Satz zur knappen Literaturliste bemerkt der Vf.: „Ich habe bewusst auf das Lesen theologischer Bücher verzichtet, damit meine Erfahrung nicht durch theologische Deutungen verstellt wird.“ (275) Solche Selbstbeschränkung ist legitim, zieht aber beim Leser Fragen nach sich: Wie verhalten sich theologische Erkenntnis und persönliche Erfahrungen in den Übenden zueinander? In welchem theologischen Referenzsystem spielen sich solche Übungen ab, wirken deren Erfahrungen zurück in die Theologie? Trotz der Abstinenz bzgl. theologischer Lektüre formuliert der Vf. als Ziel seiner Kurse und seines Buches eine „Mischung von Selbsterfahrung und Know-how-Training“ (7) und: „Das Ziel dieser Arbeit ‚auf der Probenbühne‘ ist nicht theatralische Verfremdung oder die Erweiterung des gottesdienstlichen Verhaltensspektrums im Sinne einer ‚liturgischen Kreativität‘, sondern eine vertiefende, persönliche Aneignung agendarischer Standards.“ (10) – Woher und wie gelangen diese in die Übungen? Wenn H. Wöllenstein ein Lernziel im Dreieck von Ritual – Liturg – Gemeinde skizziert: „Der persönliche Ausdruck, dargestellt in der vorgegebenen Form des Rituals, will verstanden werden im System heutiger Kultur (...)“ (13) – wie beeinflussen sich diese auf Dauer gegenseitig? Was bewirkt eine so geübte und gesteigerte Sensibilität der Liturgen angesichts einer Normalgemeinde, die diesen Weg nicht mitgehen mag oder kann?

Und es bleibt die Frage nach Gottesdienst als Spiel / Schauspiel / Inszenierung / Theater. Nicht nur in der „Kirche des Wortes“ gibt es Vorbehalte gegen jeden Vergleich von Liturgie und Theater: „Wir sind keine Schauspieler, und wir wollen auch keine Schauspieler werden“ (16). „Der spielt, das ist nicht echt, das ist nicht authentisch, sondern eine Show“ (181). K. antwortet: „Natürlich gibt es auch wesentliche Unterschiede zwischen Gottesdienst und Theater. Wer im Theater begraben wird, ist nicht wirklich tot. Bei einem Gottesdienst zur Bestattung ist das anders. Dieser Unterschied bedeutet aber nicht, daß das, was im Theater passiert, weniger wirklich ist oder die Menschen weniger berührt. Und es bedeutet auch nicht, daß das, was im Gottesdienst passiert, sich den Regeln der öffentlichen Darstellung entzieht. *Die Kirche ist kein Ort des Schauspiels, sie ist aber ein Ort der rituellen Inszenierung*“ (181 – Hervorhebung vom Vf.).

Auf katholischer Seite gab den Anstoß zur Durcharbeitung dieses Aspekts der Liturgietheologie Romano Guardini in seinem klassi-

schen Werk „Vom Geist der Liturgie“ im Kap. „Liturgie als Spiel“ (Freiburg 1918, 87–106), dem auch er – um Mißverständnissen zu begegnen – ein Kap. „Der Ernst der Liturgie“ hinzufügte (ebd. 107–126; in der Folge dann wichtige Beiträge z. B. v. RAHNER, H.: *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1952, HUIZINGA, J.: *Homo ludens*, Hamburg 1956; *Spiel und Feier*, hg. v. Th. Bogler (Liturgie und Mönchtum 3 / XVI), Maria Laach 1955; SEQUEIRA, A. R.: *Spielende Liturgie*, Freiburg 1977; Schilson, A.: „Feier“ und „Heiliges Spiel“, in: *Den Glauben feiern*, hg. v. Ders. / K. Richter, Mainz 1989, 78–108; Bärsch, J.: Das Dramatische im Gottesdienst: LJ 46 [1996] 41–66; *Drama „Gottesdienst“*, *Zwischen Inszenierung und Kult*, hg. v. A. Schilson / J. Hake, Stuttgart 1998). Damit gab Guardini den bahnbrechenden Liturgischen Bewegungen und Reformen in der katholischen Kirche des 20. Jhs. entscheidende Impulse, die in der Definition des II. Vatikanischen Konzils von der Liturgie als kommunikative Zeichenhandlung gipfelten (vgl. SC 2; 7; 21) Die katholische Kirche ist im vergangenen Jh. von einem anderen Ausgangspunkt und über andere Wege zu ähnlichen Zielen gelangt, wie sie K.s Projekt markiert:

Neben Sammlungen von Gebeten (Sakramentare) kennt die Kirche schon im ersten Jahrtausend eigene Bücher zur Beschreibung der Riten (Ordines), die im Mittelalter als Rubriken Eingang in die Textsammlungen fanden und dergestalt auch die liturgischen Bücher der tridentinischen Epoche prägten. Vor dem Hintergrund neuscholastisch bestimmter Ekklesiologie und Amtstheologie entwickelten sich daraus immer aufwendigere Rubrizistiken, die möglichst kleinteilige Beschreibungen eines unveränderlich und weltweit gültig definierten Ritus entwickelten. Daraus ergab sich als Ziel liturgischer Übungen, alle Priesteramtskandidaten zu einer möglichst gleichförmigen, objektiv gültigen und erlaubten Zelebration zu bringen (– ein so geartetes Ein-Üben schließt K. natürlich ausdrücklich aus [18]). Wo die Gefahren dieser Tendenzen liegen, läßt sich heute noch anschaulich bei Traditionalisten nachlesen, so z. B. MOSEBACH, M.: *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, Wien 2002: „Und sicher gibt es viele, die mich besorgt fragen werden, ob ich glaube, daß man die neue Liturgie Papst Pauls VI. nicht auch würdig und ehrfürchtig vollziehen könne. Selbstverständlich ist das möglich, aber gerade diese Möglichkeit ist das wichtigste Argument gegen diese neue Liturgie. Man hat gesagt, daß die Monarchie tot sei, wenn es zu ihrem Überleben eines fähigen Monarchen bedürfe (...). Viel besser läßt sich dieser Satz auf die Liturgie anwenden: Sie ist tot, wenn es zu ihrem Vollzug eines frommen und guten Priesters bedarf.“ (25f – veraltete Rechtschreibung d. Vf.) Läßt man einmal beiseite, daß hier mit „fromm“ und „gut“ unvermittelt moralische Kategorien ins Spiel gebracht werden, wird hier ein Bild von Liturgie entworfen, das einen recht sauberen Kontrapunkt zum Ideal „liturgischer Präsenz“ darstellt: das unantastbare, „objektive“ Ritual, das allein dadurch Heil zu wirken vermag, daß es bis ins Kleinste eingehalten wird und Zelebranten und Teilnehmer alles Subjektive möglichst ausschalten – ein Liturgieideal, das religionswissenschaftlich klassische Züge der Magie aufweist.

Demgegenüber ist Grundlage heutiger Überlegungen zur Gestaltung der Liturgie und damit des Verhaltens ihrer Liturgen das erste Dokument des II. Vatikanischen Konzils mit seiner Rückbesinnung auf den Mysteriencharakter der Liturgie, dessen Ziel die subjektiv fruchtbare – eben nicht nur dogmatisch gültige und rechtlich erlaubte – Mitfeier aller Teilnehmenden ist (Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ [SC] 11 + 14). Diese gelingt um so besser, je ganzheitlicher die liturgischen Feiern die jeweils feiernden Menschen berücksichtigen: „Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie“ formuliert diese Dialektik der Untertitel einer Dokumentation des Symposiums zum 50-jährigen Bestehen des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier (*Heute Gott feiern*, hg. v. B. Kranemann / E. Nagel / E. Nübold, Freiburg u. a. 1999).

Hier liegen Chancen, Aufgaben und Grenzen heutiger liturgischer Ausbildung und Übungen: Die gesamt- und teilkirchlichen liturgischen Ordnungen markieren Grenzen, innerhalb derer die einzelne Gemeinde und ihre liturgischen Dienste (inklusive der LeiterInnen) gemäß ihren persönlichen Möglichkeiten ihr „liturgische Präsenz“ erproben und verantworten. Das führte in katholischen Priesterseminaren nach der Abschaffung des verpönten rubrizistischen Trainings seit den 80er Jahren wieder zu liturgischen Übungen, die einerseits die Theologie der Liturgie in ihren Makro- und Mikroformen erarbeitet, andererseits persönliche Zugänge zur „liturgischen Präsenz“ im hier beschriebenen Sinne ermöglichen will. Die Einübung einer solchen „ars celebrandi“ hat Teil an der Grundaufgabe der Gestaltung jeder liturgischen Feier zwischen Objektivität und Subjektivität, Bindung an die Stiftung und Möglichkeiten der zeitgenössischen Fei ergemeinde, Tradition und Kreativität. Daraus folgt ein Idealbild des liturgischen Vorstedherdienstes zwischen geistlosem Showmaster und seelenlosem Ritualvollstrecker, wie ihn etwa das Direktorium für Kindermessen umreißt: „Dem Priester, der die Messe mit den Kindern feiert, sei es ein Herzensanliegen, der Feier einen festlichen, brüderlichen und meditativen Charakter zu geben.“ (Kongregation für den Gottesdienst, Direktorium für Kindermessen [1.11.1973] dt. in: *Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis*, hg. v. Sekretariat der DBK [Arbeitshilfen 77], Bonn 2001, Nr. 23. Vgl. zur Konkretisierung dieses Ideals die zahlreichen Arbeiten von Franz Kohlschein z. B.: F. Kohlschein, Vorstehen in der liturgischen Versammlung. Zur Problematik des Leitungsstils im Gottesdienst, in: *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde* (FS H. Rennings), hg. v. M. Klöckner / W. Glade, Kevelaer 1986, 359–387; Ders., Der Gemeinde vorstehen. Zum Stil

liturgischer Leitung: Gd 21 (1987) 17ff; Ders., „Lebendiger“ Gottesdienst? Auf der Suche nach einem kommunikativen Stil: Gd 26 (1992) 177ff; Ders., Gibt es ein „liturgisches Gesicht“? Liturgie und Mimik: Gd 23 (1989) 133f; Ders., Vielfältig und sachgemäß. Über das rechte Sprechen der Vorstedherexte: Gd 28 (1994) 140f; Ders., Mit Händen und Füßen. Die Gebärdensprache des Hochgebets: Gd 26 (1992) 57ff)

Die „Wirkungsgeschichte“ von K.s Arbeit belegt inzwischen ein weiterer Bd: Die Nachfrage nach K.s Seminaren wurde so groß, daß dieser einen Kreis von MultiplikatorInnen auszubilden begann. Dieses Projekt ist inzwischen abgeschlossen, die Abschlußarbeiten von 15 der AbsolventInnen hat der „theologische Mentor“ des „Handbuchs“, Helmut Wöllenstein, als Hg. nun in einem „Werkbuch Liturgische Präsenz“ versammelt.

Die allesamt recht kurzen Aufsätze (ca. 10 S.) spiegeln die durch K.s Kurse geweckte Sensibilität der VerfasserInnen für den Kosmos liturgischer Zeichen und das Bewußtsein für deren eminente Wirkung auf die Fei ergemeinden: Knien, Stehen, Sprechen, Predigen (auch hier die für den Rez. ungewohnte Integration homiletischer Inhalte wie Stimmbildung und Handlungsübungen), Leibhaftigkeit, Liturgische Kleidung, Dimensionen des Raumes, einzelne Handlungssequenzen – viele Ebenen der liturgischen Zeichenhandlung werden vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen reflektiert und in entsprechenden Übungen beschrieben.

Auch wenn das über die Absichten des Bdes hinausgeht – wie bei K.s Handbuch wartet man angesichts mancher hier geschilderter Lernerfahrungen doch sehr auf deren Rezeption in der wissenschaftlichen Theologie. Wenn z. B. (84–91) aus der Tradition des antiken Theaters ein Handeln des/r Liturgen/in „in persona Christi“ abgeleitet wird –, werden solche kommunikationswissenschaftlich motivierten Erkenntnisse in der evangelischen Kirche ekklesiologisch und amtstheologisch rezipiert und sich künftig in Lehre und Leben der Kirche z. B. in Agenden niederschlagen? Es ist für den katholischen Rez. z. B. höchst aufschlußreich, was sich momentan in Theorie und Praxis der evangelischen Landeskirchen bezüglich der liturgischen Kleidung bewegt (vgl. hier dazu gleich zwei Aufsätze 102–121), wer wie warum agiert und reagiert – stehen solche Aufbrüche (mit der Tradition) auch in anderen Bereichen der liturgischen Gestaltung bevor?

Auch hier bleiben zwar in manchen Beiträgen die Kriterien der Darstellung (semiotisch, soziologisch, psychologisch, theologisch?) etwas numinos, aber wie K.s „Handbuch“ ist auch die Lektüre dieses Sbdes für jeden Liturgiefördernden und Liturgiklehrenden höchst anregend. So sei der Hg. ermutigt, weitere AutorInnen zu gewinnen, die auf diese unbekümmerte Weise in einem weiteren Bd die noch fehlenden Glieder im liturgischen Zeichenkreis (versammelte Gemeinde und ihre Dienste, liturgische Zeit, liturgische Gegenstände, Musikgestaltung usw.) darstellen.

Zur Klärung der Fragen nach dem theologischen Background der besprochenen Übungsbücher trägt hervorragend der Sbd *Liturgie lernen und lehren*, hg. v. J. NEIJENHUIS, bei. Dieser dokumentiert auf 291 S. das dritte Liturgiewissenschaftliche Fachgespräch, das 1999 im neu errichteten Liturgiewissenschaftlichen Institut der VELKD in Leipzig stattfand. Er bietet einen Überblick über die verschiedenen liturgiedidaktischen Projekte und die Aspekte der diesbezüglichen Diskussion aus der Perspektive der Praktischen Theologie.

Der Bd gliedert seine 23 Beiträge in vier Bereiche zur liturgischen Ausbildung, zur Liturgiedidaktik, zum liturgiewissenschaftlichen Curriculum und in einen Dokumententeil. Mehrere Aufsätze würdigen dabei ausdrücklich die „beispiellose Pionierarbeit“ von Th. Kabel, so etwa P. Corneli in seinem Beitrag „Liturgische Kompetenz und Erneuerte Agenda“ (119–140): „Der große praktische Anreger auf diesem Gebiet ist Thomas Kabel, der seit Mitte der achtziger Jahre im Bereich der EKD eine breite Tätigkeit in der Vikariatsausbildung entfaltet hat (...)“ (131, Anm. 28, dort auch weitere Literatur zu K.s Arbeit). Und wie selbstverständlich heißt es in der Ausschreibung eines Fortbildungsprojektes für PfarrerInnen in Frankfurt (189): „September 2001, 4. Woche: Liturgie: Liturgische Präsenz (Arbeit mit Thomas Kabel), Sprache der Liturgie“.

Zugleich wird aber hier K.s Projekt nebst Alternativen in die praktisch-theologische Reflexion eingebunden und so weitergeführt. So schildert der Hg. seine „Übung in liturgischem Handeln“ (85–92) mit Studierenden des Liturgiewissenschaftlichen Instituts Leipzig und kommt – in Weiterführung K.s – zu dem Votum: „Persönlichkeitsentwicklung und Theologieentwicklung gehen dabei Hand in Hand.“ (89) Denn in der Tat brechen beim praktischen Üben liturgischer Handlungen fast gesetzmäßig „(...) damit verbundene theologische Diskussionen auf (...) und es zeigt sich, wie eng Signifikations- und Kommunikationsfragen miteinander verbunden sind“ (ebd.).

Darüber hinaus belegt der Bd durchgängig das Interesse evangelischer Liturgik an einem anthropologisch orientierten Ansatz, der auch die Erfahrungen-

ebene der Lernenden ernst nimmt; vgl. dazu etwa das „Memorandum zur liturgischen Ausbildung von Theologen und Theologinnen für die Evangelischen Kirchen in Deutschland“ (254–261) der LiturgikdozentInnen mit dem bemerkenswerten Diktum: „In der Regel wird Liturgik lediglich enzyklopädisch durch Vorlesungen vermittelt. Ohne Übungen hängen diese Angebote aber in der Luft, da eine Sensibilisierung für Vollzüge, Räume, Musik, Haltung usw., aber auch für das geistliche Leben insgesamt, fehlt.“ Entsprechend bietet auch der vorliegende Bd grundlegende und curricular motivierte Beiträge z. B. über die Erschließung von Kirchengebäuden (43–70), die Kirchenmusik (71–84) und die „Dramaturgie von Gottesdienst und Predigt“ (151–164).

Besonders erwähnt sei die ökumenische Offenheit der Sammlung, die sich in einem eigenen Beitrag von B. Kranemann zur liturgischen Bildung im katholischen Theologiestudium (27–42) und vier einschlägigen katholischen Dokumenten und Aufsatzauszügen (267–288) niederschlägt. Das Anliegen einer spirituell eingebetteten „ars celebrandi“ beschrieb schon Josef Goldbrunner: „Zelebrieren scheint eine schwere Kunst zu sein, weil die Voraussetzung dafür die Persönlichkeit des Priesters ist, seine Selbstfindung, seine ins Menschliche inkarnierte Gläubigkeit und damit seine Kommunikationsfähigkeit (...). Woher soll der vielbeschäftigte Seelsorger die Kraft dazu nehmen?“ (Goldbrunner, J.: Über die Kunst des Zelebrierens, Gd 10 (1976) (152).

Eine noch weitere Perspektive der Inszenierung von Gottesdiensten gewinnt M. A. FRIEDRICH mit seiner Marburger Diss. *Liturgische Körper*. Darin analysiert der Vf. den Zusammenhang und die Dialektik von Schauspieltheorien und Pastoralästhetik und diskutiert auf hohem wissenschaftlichen Niveau den Gewinn der Theologie aus dem Gespräch mit den Kommunikationswissenschaften.

Die Arbeit konfrontiert drei führende Schauspielästhetiken des 20. Jh.s – die „schöpferische“ von Konstantin Stanislawski, die „epische“ von Bertolt Brecht, die „spirituelle“ von Jerzy Grotowsky – mit einer großen Anzahl pastoralästhetischer Ansätze (Bieritz, Stollberg, Josuttis, Sölle u. v. a.), erarbeitet von dieser Seite eine theoretische Basis für liturgische Gestaltung (und Übung) und gibt zugleich einen aufschlußreichen Überblick über die praktisch-theologischen Ansätze dieser Jahre. Hier nun versteht sich Pastoralästhetik in Erweiterung der Pastoraltheologie („Regeln der Kunst der Hauptamtlichen“) „(...) als Theorie der liturgischen Gestaltung, die alle liturgisch Aktiven und verschiedene Aufführungsorte des Gottesdienstes mit einbezieht“ (13). Zudem werden die praktischen Übungen von Th. Kabel, D. Stollberg, T. Hirsch-Hüffell und H. Grasmück (15ff) sowie liturgische Werkstätten in den Blick genommen. „Im Rahmen dieser Arbeit möchte ich aufzeigen, wie in diesem Komplex bestimmte schauspielästhetische Modelle und ihre Rezeption in der liturgischen Bildung die Entwicklungs- und Veränderungspotentiale in der Ästhetik der Liturgie beeinflussen“ (19), wie es bei solchen Übungen also darauf kommt, welche Theorie der „Übungsleiter“ internalisiert hat und bewußt oder unbewußt seiner Arbeit zugrunde legt. (So folgt K. nach Meinung des Vf.s der Schauspielästhetik von Konstantin Stanislawski. [15])

Die Untersuchung gliedert sich in fünf Teile: Die Einleitung (11–34) ordnet die Arbeit in die liturgieästhetischen Diskurse der letzten 30 Jahre ein und begründet die Auswahl der drei Schauspieltheorien. Den Hauptteil bilden in Kap. 2–4 (35–282) die Darstellung der drei Schauspielästhetiken und ihre Konfrontation mit entsprechenden Ansätzen der Pastoraltheologie; besonders beeindruckend ist hier die Bewältigung der Stofffülle und ihre hilfreiche, synoptisch-zweispaltige Präsentation. Den Ertrag dieser Diskussion faßt dann das Kap. V (283–293) zusammen, bevor Literaturverzeichnis und Namen- und Stichwortregister die Arbeit abschließen. Der Vf. kommt zu dem Schluß, „daß sich die Modelle ästhetisch theologisch ergänzen“ (292).

Einige Nachfragen seien gestattet:

Sollte nicht in einer theologischen Diss. dieses Anspruchs an einigen Stellen „die linke Spalte leer bleiben“, wenn nämlich der Vf. auf der Seite der Pastoralästhetik über das Wirken Gottes handelt, ohne das keine Liturgie sinnvoll gedacht werden kann?

Wie sind „real existierende“, häufig ästhetisch wenig faszinierende Gottesdienste und deren LeiterInnen theologisch zu beurteilen? Ist angesichts der vorgelegten Erkenntnisse vielleicht so etwas wie eine evangelische Theorie des „ex opere operatum“ nötig – die theologische Sicherung einer für die TeilnehmerInnen sinnvollen Feier auch bei einer mangelhaften Leitungsleistung – oder würde der Vf. eher für das Streichen ästhetisch defizienter Gottesdienste plädieren?

Wäre vor diesem Hintergrund vielleicht gar Rolle und Verbindlichkeit agendarischer Ordnungen neu zu bewerten – als Sicherung eines Minimalniveaus und Schutz der Gemeinden?

Dessen ungeachtet liegt der Gewinn dieser anspruchsvollen Arbeit v. a. darin, dem Leser einen ungewöhnlichen Blickwinkel auf die Liturgie zu eröffnen und die vielfältigen liturgieästhetischen Ansätze in einem stimmigen Korrelationssystem angeordnet zu haben.

Münster

Stefan Rau

Koch, Jakob Johannes: *Traditionelle mehrstimmige Messen in erneuerter Liturgie – ein Widerspruch?* – Regensburg: Pustet 2002. 493 S., pb € 39,90 ISBN: 3-7917-1799-5

Wie passen heutige liturgische Feiern und liturgische Kunstformen der Vergangenheit zueinander? Wie kann man Liturgie des 21. Jh.s in einem romanischen Kirchenraum, mit einem gotischen Lettner, in einer barocken Kasse – oder mit einer Mozart-Messe feiern? Sind gerade die künstlerisch herausragend gebauten, gewebten, komponierten Artefakte der Vergangenheit nicht so stark in theologischen und kulturellen Kontexten ihrer Entstehungszeit verwurzelt, daß eine heutige Feier gegen diese Botschaften der Vergangenheit kaum die Gegenwärtigkeit des Evangeliums bezeugen kann? Ist also eine Mozart-Messe nicht einfach so stimmig, so „schön“, daß nichts und niemand daneben irgendeine heute richtige und wichtige Botschaft plazieren könnte – außer vielleicht, daß heutige Liturgie die Stimmigkeit und Schönheit von Mozarts Musik stört und die Zuhörer ärgert?

Die Schätze der kirchlichen Tradition und die Zeitgenossenschaft des Evangeliums – ein Thema, das Theologen, SeelsorgerInnen, Denkmalpfleger, Kirchenmusikerinnen, Kunsthistoriker u. v. a. immer wieder beschäftigt. In der vorliegenden Bonner Diss. arbeitet der Vf. diesen Fragenkomplex am Beispiel der sog. „Konzertmessen“ durch, der Aufführung von Kompositionen des traditionellen Meßordinariums (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus und Agnus Dei) für mehrstimmigen Chor, Instrumentalisten und SolistInnen (6) innerhalb der Eucharistiefeier. Der Rez. hat 1988 durch einen kleinen Art. zu diesem Thema (hier XIII, 96, 116, 453) in der Zeitschrift „Musica Sacra“ eine heftige und emotionsgeladene Leserbriefdebatte ausgelöst, die die bis dahin eher subkutanen Fronten zwischen Kirchenmusikern und Liturgiewissenschaftlern offen aufbrechen, aber letztlich ungelöst ließ. Der Vf., als Konzertsänger und Liturgiewissenschaftler auf beiden „Fronten“ fachlich bewandert und emotional engagiert, stellt sich der Fragestellung, die seit 70 Jahren die liturgische Bewegung begleitet (95ff): „Wie kann der Gottesdienstbesucher einerseits persönlich aktiv an der Liturgie teilnehmen, wenn ihm andererseits die Rolle eines passiven Konzertbesuchers auferlegt wird?“ (XIII).

Die Arbeit spannt in sechs Kap.n einen weiten und ambitionierten Bogen: Die Einleitung (1–4) umreißt die Aufgabe zwischen der „(...) Potenz der traditionellen mehrstimmigen Messe, spirituelle Evidenzerlebnisse auslösen zu können (...)“ und deren unleugbare „(...) partielle Inkompatibilität zur erneuerten Liturgie (...)“ (2). Oft wird diese Spannung zum unfruchtbaren Entweder–Oder, „(...) kann aber auch eine mobilisierende und produktive Dynamik freisetzen“ (2). Der Vf. strebt damit eine Vermittlung an zwischen der erneuerten Liturgie entsprechend der Theologie des II. Vatikanums (mit dem schon 1903 formulierten Generalziel der „tätigen Teilnahme“, vgl. 55) und hochwertiger Meßkompositionen der Vergangenheit. Dabei kommt es ihm darauf an, beide Pole ernst zu nehmen: die Komposition, die in einer anderen Zeit für eine andere Liturgie geschaffen wurde, und die heutige Gemeinde und ihr Recht auf eine Liturgie nach dem Willen der Kirche. Wie jedes andere Kunstwerk ist auch eine Komposition „Kind ihrer Zeit“, will also in ihrem Produktionskontext erschlossen und für die heutigen Hörer respektive Gottesdienstbesucher in deren Rezeptionskontext (149) eingeordnet sein. Damit will die Arbeit „einen Beitrag dazu leisten, (...) die Hörgewohnheiten sakraler Musik von der Haltung des konsumgesättigten bildungsbürgerlichen Konzertpublikums in ein existentiell betroffenes Hören zu wandeln (...)“, mit der „doppelten Werkkontextualisierung“ eine Methode zum Verständnis der Meßkompositionen zu entwickeln und ein Nachschlagewerk über solche Kompositionen bereitzustellen (3).

Dem letztgenannten Ziel widmet der Vf. etwa die Hälfte seiner Untersuchung: In Kap. 5 (190–424) bietet er zu den ca. hundert meistaufgeführten Meßkompositionen von Palestrina, Haßler, Haydn, Mozart, Bruckner und Rheinberger Werkeinführungen durch Darstellung ihres „Produktionskontextes“ (149), dabei werden die Kompositionen jeweils vor der religiösen und liturgischen Folie ihrer Zeit und aus der Biographie ihres Schöpfers dargestellt.

Damit illustriert dieses Kap. beispielhaft die eine Hälfte des zuvor entwickelten hermeneutischen Modells der „doppelten Werkkontextualisierung“ (2). Hierin sieht der Vf. einen Weg, die Spannungen zwischen heutiger Liturgie und traditioneller mehrstimmiger Messe „(...) von einem kontradiktorisch lähmenden Gegensatz in eine produktiv mobilisierende Spannung zu wandeln“. (XIII). Dazu führt Kap. 1 (5–48) in die Begriffs-, Text- und Musikgeschichte der mehrstimmigen Meßkomposition ein. Kap. 2 (49–90) schildert die Wandlungen der katholischen Liturgie im 20. Jh. (in liturgischen Bewegungen und den Dokumenten des II. Vatikanums) und die damit verbundene Veränderung des Stellenwertes der Kirchenmusik. Kap. 3 (91–118) resümiert die bekannten, aus den dargestellten Entwicklungslinien resultierenden Spannungen zwischen traditioneller Konzertmesse und heutiger Liturgie, wobei besonders die unter 3.4 gesammelten „Einzelaspekte“ (101–117, z. B. zum Mißverhältnis der Proportionen von Meßkompositionen und heutiger Liturgie, zur lateinischen Sprache, zur geistlichen „Musik gegen Geld“) die weitere Diskussion sicher anregen werden. Kap. 4 entwickelt als Lösungsansatz zunächst (119–142) die Herme-

neutik der doppelten Werkkontextualisierung aus Erkenntnissen der Philosophie, Liturgietheologie und Biographieforschung, um diese dann (153–189) an der Gattung der mehrstimmigen Meßkomposition durchzubuchstabieren und in Kap. 5 (190–424, s. o.) an zahlreichen traditionellen Meßkompositionen vorzuführen. Kap. 6 (425–438) faßt die Ergebnisse der Untersuchung zusammen und entwickelt abschließende Überlegungen zu den Bedingungen „performativen“ Musizierens und Hörens bei InterpretInnen und HörerInnen mehrstimmiger Meßkompositionen innerhalb der Eucharistiefeier. Ausführliches Literaturverzeichnis und diverse hilfreiche Register (Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen dagegen S. XI) schließen den gewichtigen Bd ab.

Bei der Bearbeitung dieser Fragen präsentiert der Vf. oft hilfreiche Kompilationen des Forschungsstandes und anregende Überlegungen (z. B. zum Traditionalismus 52ff; zu „dramaturgisch inadäquaten Gepflogenheiten“ der Zelebranten [106]; zu einem „der schwerwiegendsten Teilprobleme“ dieser Abhandlung [116], der Spannung zwischen dem Recht des Künstlers auf Integrität seines Werkes und einer funktionsgerechten Gestaltung des Kyrie und Credo als ausdrücklich der Gemeinde zugeordneten und nicht delegierbaren Bekenntnissen). Überhaupt geht der Leser zur Exposition des ersten Methodenschritts zum „Produktionskontext“ einer Komposition gerne mit und bewundert den Fleiß in der Durchführung dieser Methode bei der Werkanalyse von ca. hundert Meßkompositionen in Kap. 5. Dieser Part ist sicher für viele Verantwortliche der Kirchenmusik eine große Hilfe.

Die „zweite Werkkontextualisierung“ will „das geistig erschlossene Werk in den aktuellen Kontext heutiger Liturgie konstruktiv verorten“ (69), also die hier und jetzt feiernde Gemeinde zum aufgeführten Werk in Beziehung setzen; der Vf. nennt das die Aufgabe der „Mystagogik des vertonten Ordinarium missae“ (177). Dabei ist der Vf. sich stets bewußt, auf dieser Ebene nur exemplarisch und idealtypisch arbeiten zu können (86, 178). Es liegt in der Natur der Sache, daß dieser zweite Teil der Kontextualisierung, die Analyse der Erwartungen und Möglichkeiten der heutigen Fei ergemeinde und Hörerschaft, nur vor Ort geschehen kann (426). Trotzdem hätte man sich diesbezüglich von solch einem sachkundigen Vf. ein paar „mutigere“ Wegweisungen und Kriterien gewünscht (169–189):

Unsere Anfragen beziehen sich dabei z. B. auf die fundamentale Ebene, die hier u. E. ausgespart bleibt. Hat man sich einmal für die Aufführung einer Meßkomposition in der Eucharistiefeier entschieden, sind alle Vorschläge des Vf.s zur Rezeptionskontextualisierung einsichtig: Zusammenarbeit aller Beteiligten bei Auswahl, Vorbereitung und Vermittlung, Einordnung bestimmter Werke ins Kirchenjahr (allerdings: wie verträgt sich eine 177f vorgenommene Zuordnung von „Grundstimmungen“ – altklassische Polyphonie = Advent- und Fastenzeit, Wiener Klassik = Weihnachts- und Osterzeit – mit der o. g. Produktionskontextualisierung?), korrelative Gestaltung der musikalischen und übrigen Elemente der Liturgie, ggf. Auswahl aus den Sätzen der Komposition (179–187).

Aber wie beantwortet der Vf. die Grundfrage, ob eine solche Meßkomposition mit ihren unbestrittenen musikalischen und geistlichen Qualitäten dem Ziel heutiger Liturgie generell eher dient oder schadet, zu welchem Anlaß und aus welchen Gründen es legitim oder gar geboten sein sollte, ein Kunstwerk in die Liturgie einzubeziehen, dessen Vermittlung eines solchen Aufwandes bedarf, da es aus sich offenbar eher miß- als verstanden werden kann, mithin die Gläubigen eher vom Zentrum der Liturgie weg- als zu ihm hinführt? Die Grundfrage konkretisiert sich in der nach Gewinn und Verlust: Wiegt bei der Feier eines Marienfestes der Gewinn durch ein marianisches Motiv in einer Palestrina-Messe (178) so schwer, daß er alle vom Vf. gesammelten Nachteile der liturgischen Fei ergestalt (Beschneidung der tätigen Teilnahme, mangelhafte Rollenverteilung bzw. „ungläubige“ liturgische Dienste / Instrumentalisten, falsche Proportionen und Akzente in der inneren Dynamik der Feier (...), (vgl. 101–118) aufwiegt? Anders gefragt: „Gelingt es, das Werk in ‚denkender Vermittlung‘ sensibel im gegenwärtigen liturgischen Leben zu aktualisieren, dann ist es nicht mehr nur ein Kunstwerk innerhalb der Liturgie, sondern es ist Liturgie und vermag als solche für den Rezipienten zum spirituellen Evidenzerlebnis zu werden“ (189). Zweifellos aber ist es vorrangige Aufgabe von Liturgie, alte Kunstwerke mit riesigem Aufwand so zu integrieren, damit dieses Ziel erreicht wird? Was rechtfertigt letztlich *theologisch* die Aufführung solcher Messen, mithin eine solche liturgische „consuetudo contra legem“?

Als bes. anregend stellt sich eine Umfrage heraus, deren brisante Ergebnisse der Vf. leider etwas versteckt an verschiedenen Stellen (91–95, 172–174, 190–192) im Text und in anschaulichen Tabellen einfließen läßt. Im Rahmen der Arbeit wurde an die Kirchenmusikverantwortlichen der 27 deutschen Kathedralkirchen (Rücklauf: 25) ein Fragebogen zur Frequenz der mehrstimmigen Meßkompositionen verschickt. Ein Ergebnis: An deutschen Kathedralen

werden pro Jahr zwischen 4 und 60, im Durchschnitt also 23 mehrstimmige Messen aufgeführt, besonders an Hochfesten und bei Pontifikalämtern! „Aus dem Befragungsergebnis geht hervor, daß das mehrstimmige vom Chor gesungene lateinische Messordinarium offenbar wieder als Inbegriff einer festlichen Liturgiegestaltung gilt“ (94), nachdem „in dem unmittelbar auf das Konzil folgenden Zeitraum die Aufführungshäufigkeit (...) spürbar zurückging (...)“ (96).

Konfrontiert man diesen Befund mit der theologischen Grundregel der Kirchenmusikinstruktion von 1967 „Musicam sacram“ (Nr. 16, hier 77): „Nichts ist feierlicher und schöner in den heiligen Feiern, als wenn eine ganze Gemeinde ihren Glauben und ihre Frömmigkeit singend ausdrückt“, so kann man nur das Scheitern dieser Zielperspektive konstatieren: Bischöfe, Domkapitel und Domgemeinden zumindest erleben es offenbar als viel feierlicher, wenn Chor und Orchester ein lateinisches Meßordinarium aufführen. Was bedeutet es aber, wenn an deutschen Kathedralen, deren Liturgie doch eigentlich beispielhaft für die ganze Diözese sein soll (SC 41; CaerEp n. 45; vgl. auch ebd. n. 154 zum gemeinsam von Bischof, Konzelebranten und Gemeinde gesungenen „Heilig“), der Ausschluß der Gemeinde von der tätigen Teilnahme nicht Ausnahme, sondern Normalfall ist? Was bedeutet es, wenn ausgerechnet an Hochfesten, also bei den für unseren Glauben bewegendsten und motivierendsten Feiern, diese musikalisch das Gesicht des 18. oder 19. Jh.s tragen? Wie deuten wohl Domkapitel und Bischöfe solche dann sicher zahlreich versammelten Dom-„Gemeinden“? Was bedeuten diese Spannungen für die Musikverantwortlichen der Kathedralen, die sich sehr wohl den Zielen katholischer Liturgietheologie verpflichtet wissen, wenn sie als vorrangige Ziele solcher Aufführungen „die religiöse Motivation der Aufführenden, die aktive Teilnahme der Musiker an der Meßfeier sowie das religiöse Evidenzerlebnis der Gemeinde“ ankreuzen (174; vgl. zur Realität die sehr differenzierten Ausführungen Kochs „Musik gegen Geld“ 109ff).

Ganz praktisch als „Gegenprobe“ zum Denkmodell der vorliegenden Arbeit die Frage: Wie läßt sich die doppelte Kontextualisierung zur Erschließung traditioneller Meßkompositionen per Predigt oder Statio (179f) bei 60 oder auch nur 20 solcher Aufführungen p. a. verwirklichen? Was für Einzelfälle wie Haydns „Missa in angustiis“ angesichts des Kosovo-Krieges (178) unmittelbar einleuchtet, läßt sich für jedes Pontifikalamt schwerlich vorstellen. Ganz konsequent stellt der Vf. nach Sichtung der einschlägigen Dokumente (98–118) die Frage: „Da aber bei vier der fünf Ordinariumsteile [nur das Gloria darf uneingeschränkt allein vom Chor gesungen werden; St.R.] ... i. d. R. ein aktiver Mitvollzug geboten ist, stellt sich auch hier wieder die Frage, wie dies mit der liturgischen Aufführung traditioneller mehrstimmiger Messen zu vereinbaren sei.“ (115). In der Tat: Die römischen Dokumente sind in ihrer Zielrichtung auf die Norm(alität) der liturgischen Feiern eindeutig. Unbeschadet möglicher Ausnahmen ist es bemerkenswert, wie fraglos an deutschen Bischofskirchen gegen den Willen des Hl. Stuhls verstoßen wird. Wenn man also nicht bloßer Normativität des Faktischen das Wort reden will („Die Leute finden das aber schön“) und Liturgie nicht nur Reaktion auf numinose religiöse und kulturelle Bedürfnisse ist, wären dann angesichts dieser Ergebnisse nicht über Werkerschließung und Kontextualisierung hinaus in manchen Kathedralen Entscheidungen nötig?

Die vorliegende Untersuchung stellt für alle Verantwortlichen im Bereich der Kirchenmusik umfangreiches Material für die praktische Arbeit zur Verfügung und bereichert durch ihren Ansatz die Diskussion um die „Konzertmessen“, die im Hinblick auf den „Rezeptionskontext“ solcher Werke sicher auch in Zukunft KirchenmusikerInnen, Gemeinden und Liturgieverantwortliche beschäftigen wird.

Münster

Stefan Rau

Liturgiegeschichte

Browe, Peter: Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht. Mit einer Einführung hg. v. Hubertus Lutterbach / Thomas Flammer. – Münster: Lit 2003. 480 S. (Vergessene Theologen, I), geb. € 29,90 ISBN: 3-8258-6233

Über hundert Aufsätze zur Frömmigkeit und Liturgie des Mittelalters hat er publiziert, der Jesuit Peter Browe († 1949), und doch ist er ganz vergessen: Gebürtig aus Konstanz, Jura-Studium, Eintritt in den Jesuiten-Orden und Theologiestudium, vorweg Mathematiklehrer an einem brasilianischen Gymnasium, im Ersten Weltkrieg Divisionspfarrer, anschließend Studentenpfarrer in Frankfurt/Main, zuletzt Moralthologe am Ordensstudium in Valkenburg/NL und dann in Frankfurt St. Georgen. Wie nebenbei verfaßt er seine Aufsätze. In unermüdlichem Fleiß hat er alles und jedes exzerpiert und dann sozusagen portionsweise in allen möglichen, heute zumeist eingestellten und vergessenen Zeitschriften publiziert. Wenn je die für Sbde typische Formel „an entlegener Stelle publiziert“ zutrifft, dann hier. Und überraschend genug – was heute neu gesucht und untersucht wird, ist hier bereits präsentiert, oft genug mit Brisanz für den derzeitigen „ritualistic turn“ der Mediävistik, etwa gleich im ersten Aufsatz der Abschnitt über „Kommunion bei der Krönung der Kaiser und Könige“, der manches vom liturgischen Herrscherdienst, wie H. Heimpel

ihn gesehen hat, modifiziert. Sich selbst hat B. als „Kulturhistoriker“ gesehen, stand also in Parallele zur damals aufkommenden Kulturgeschichte, deren Organ das „Archiv für Kulturgeschichte“ soeben seinen hundertsten Geburtstag feiert. Indes bleibt seltsam, daß B. sich nicht als Religionshistoriker verstanden hat, wo sich doch damals ebenso Religionsgeschichte an deutschen Univ. etablierte; aber nirgends sind etwa Rudolf Otto, Friedrich Heiler oder gar Max Weber erwähnt. Dennoch, der vorliegende Bd ist eine unerläßliche Publikation und verdient allen Dank. Mit den vielen angesprochenen und bestens belegten Phänomenen, oft nur Kleinigkeiten, sind die Beiträge bis heute unübertroffen und darum zu Rate zu ziehen. Denn wo findet man Detaillierteres etwa über Armensünder- und Kinderkommunion, Kommunionvorbereitung, Segen mit der Patene und dergleichen mehr. Man mag das alles für kirchlich-mittelalterlichen Kleinkram halten. Nachdem jedoch die Geschichtsforschung inzwischen einen ‚ritualistic turn‘ vollzogen hat und nun zu erkennen beginnt, wie sehr in aller weltlichen Ritualität zugleich kirchliche Ritualität steckt, stellt sich ganz neu die Forderung, auf all die feinen und kleinen Dinge der damaligen Liturgie zu achten. B. hilft dabei immer noch wie kein anderer. Darum besonderen Dank den beiden Hg.n.

Münster

Arnold Angenendt

Religionsgeschichte

Die Mainzer Augustinus-Predigten. Studien zu einem Jahrhundertfund, hg. v. Gerhard May / Geesche Hönscheid. – Mainz: Philipp von Zabern 2003. 160 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 59), geb. € 29,80 ISBN: 3-8053-3247-5

Ende 1990 wurden in der Mainzer Stadtbibliothek eine Reihe von Predigten Augustins, die bisher nur in Teilen bekannt waren, gefunden. F. Dolbeau, der Entdecker dieser Predigten, hat sie 1996 (mit einer bibliographischen Ergänzung 2001) in der Collection des Etudes Augustiniennes 147 unter dem Titel „Vingt-six sermons au peuple d'Afrique“ veröffentlicht.

So entstand der Plan zusammen mit dem Entdecker, mit dem Institut für Europäische Geschichte und der Mainzer Stadtbibliothek eine Vortragsreihe zu veranstalten, die nun in vorliegendem Bd publiziert ist.

Eine ausführliche, speziell Augustinisten vorbehaltene Diskussion wurde 1996 in einem internationalen Kolloquium in Chantilly durchgeführt. Vgl. G. Madec, Augustin Predicateur, Paris 1998.

Die Mainzer Vortragsreihe wurde durch vier weitere, hier abgedruckte Beiträge ergänzt.

Eröffnet wird der Bd durch einen neu geschriebenen Fundbericht des Entdeckers F. Dolbeau (1–19). Er lokalisiert den Fundort, den Sbd I 9, der für die Kartäuser von Mainz zwischen 1470–1475 abgeschrieben wurde.

Die 26 ganz oder teilweise unbekannten Predigten vergrößern das Werk des Kirchenvaters um etwa 300 S. Dolbeau wirft einen kurzen Blick auf den „außergewöhnlichen Prediger“, erklärt das Entstehen und die Eigenart von Predigtsammlungen, wobei die Mainzer Sammlung von erheblicher Bedeutung ist, da sie zwei fast vollständige, „antike“ Zusammenstellungen bewahrt. Der Inhalt der Mainzer Predigten wird knapp referiert, wobei Dolbeau auf Augustins Kreativität hinweist und verhalten seiner Überzeugung Ausdruck gibt, daß man noch neue Predigten entdecken wird. Einige Kostproben aus den Predigten runden den Aufsatz ab.

U. Görlitz beschreibt in ihrem Beitrag „Monastische Buchkultur und geistiges Leben in Mainz am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit“ das Entstehungsfeld der Mainzer Augustinus Handschrift I 9 (21–53). Es handelt sich hierbei um einen außerordentlich kenntnisreichen, für die Bibliotheksgeschichte wie für die „Bücherpflege“ im Kartäuserorden wichtigen Beitrag. Für die Augustinusforschung interessant und wichtig sind die (28–35) angeführten Hinweise bzgl. des Handschriftenkatalogisierens. Ziele und Grenzen der Textaufnahme am Beispiel der neuen Augustinus-Predigten (55–68).

H. Chadwicks Art. „New Sermons of St. Augustine“ ist für die deutsche Übersetzung neu bearbeitet worden (69–94). Wie nicht anders zu erwarten, es ist ein magistraler Art. Aus souveräner Kenntnis des Stoffes heraus gibt er einen ungefähren Überblick über den Inhalt und versucht besonders das herauszustellen, „was im Vergleich mit Augustins übrigen Werken bedeutsam ist“ (70). „Entstehung und Überlieferung der Predigten“ werden behandelt, wobei Chadwick immer seine Darstellung mit Zitaten aus den Predigten würzt. Zur Bewunderung Augustins durch seine Hörer: „Meint nicht, daß ich hier stehe, um von euch angestaunt zu werden.“ Oder: „einige kommen nur meinetwegen hierher.“

Die meisten Predigten stammen aus den Jahren 395–410, nur eine (M 51) berührt die Gnadenlehre, ist also vermutlich frühen Datums. Hier findet sich

auch die früheste Bezeugung der augustinischen Unterscheidung von credere Deo, credere Deum und credere in deum vor. Als wiederkehrende Themen ziehen sich „Ermahnung zu Innerlichkeit und Sittlichkeit“ durch alle Predigten. Die „Auseinandersetzung mit dem Heidentum“ greift das Problem auf, daß Gott zu Fischern und nicht zu Gebildeten gesprochen habe, piscatorice non aristotelice. „Werde ich wie das Sklavenmädchen werden, das meine Vordertüre bewacht, statt wie Plato und Pythagoras?“ In der Antwort auf dieses Schichtenproblem verweist Augustin auf den Kaiser Honorius, der „ein Kreuz auf der Stirn“ trägt. Und Augustin sieht die Kirche von Menschen unchristlichen Lebenswandels überschwemmt. „Viele kommen zur Kirche, die wir nicht wollen, und viele gehen, deren Austritt wir bedauern.“

Der Hg. May untersucht nach den vorangehenden Beiträgen zur Fundgeschichte, zum geschichtlichen Umfeld die Person Augustins selbst. Unter dem Titel „Augustin als Prediger, Seelsorger und Bischof“ (95–105) beschreibt er das breite Spektrum von Predigt und Sozialbetätigung, von richterlichen Aufgaben bis hin zu den intellektuellen Auseinandersetzungen mit dem immer noch starken Heidentum. Der Beitrag von A. Merkt „Vom Mund zum Auge. Der Weg des Wortes vom antiken Prediger zum modernen Leser“ (107–121) beschreibt die einzelnen Durchgangsstufen: Prediger – Schnellschreiber – Kopisten – Kompilatoren – kritische Edition – Leser. Es ist ein Überblick, der mit viel weiterführender Literatur sehr hilfreich ist.

H. Marti, „Das gesprochene Wort aus der nordafrikanischen Basilika wird zum Lesestoff Westeuropas“ (123–143) gestaltet ganz aus den Mainzer Predigten heraus sein Thema. Was das gesprochene Wort mit seiner Situationsbedingtheit ausmacht, was Form und Inhalt zueinander sind, wird hier entfaltet. Das Ziel der Predigt ist ein Dreifaches: pietas – caritas – veritas. Dem Vortrag schließen sich die im Vortrag deutsch angeführten Texte im lateinischen Original an, eine bibliographische Notiz beschließt den Beitrag.

Von 145–150 bietet Marti noch eine Liste der Mainzer Predigten Augustins, abgeschlossen wird der Bd durch ein Personen-, Orts- und Sachregister.

Verglichen mit dem Chantilly-Kolloquium hat dieser Bd ein bescheidenes Ziel. Aber er sollte auch nicht unterschätzt werden. Es ist dies die zur Zeit im deutschsprachigen Raum einzige, und eben sehr gute Einführung in den Mainzer Fund.

Bochum

Wilhelm Geerlings

Philosophie

Berger, David: Thomas von Aquin begegnen. – Augsburg: St. Ulrich 2002. S. 174 (Zeugen des Glaubens), kt € 11,90 ISBN: 3-929246-77-5

Das Taschenbuch erscheint in einer Reihe, die den Zeitgenossen von heute zur Begegnung mit „Zeugen des Glaubens“ – Theologen zumal, aber auch anderen großen katholischen Gestalten (warum nicht auch solchen anderer Konfessionen?) – veranlassen will. Ausgewiesene Fachleute versuchen, in verständlicher Sprache und übersichtlicher Darstellung den Kontakt herzustellen, der in einer Epoche der Traditionsvergessenheit christlicher Lebenswerte gewiß sehr verdienstvoll ist. Der im Rheinland als Religionslehrer tätige Vf. des hier vorgestellten Werkes ist Mitglied der Päpstlichen Akademie des hl. Thomas und Vf. mehrerer Schriften über den Aquinaten, also bestens gerüstet, um dessen Porträt mit knappen, aber genauen Strichen zu zeichnen.

Er beginnt mit einer Zeittafel zu seinem Helden, um dann im ersten Teil (12–86) Lebensgang und Werkentstehung in dichter Verbindung vorzustellen. Das ist begründet, denn Thomas hat nur wenige seiner Bücher aus eigenem Antrieb verfaßt. Vielmehr sah er sich zum Schreiben gedrängt durch die Anfragen seiner Mitwelt. Seine Arbeit versteht sich als intellektuelle Nächstenliebe. Im nur unwesentlich längeren zweiten Teil (88–171) stellt Berger sich der herkulischen Aufgabe, einen theologischen Einstieg in das gewaltige Massiv thomasischen Denkens zu ermöglichen. Er beweist sich als kundiger Führer, der mit dem Schlüssel „Theologie als Wissenschaft und Weisheit“ die eigentümliche Konzentration des Heiligen auf Gott „um seiner selbst willen“ (vgl. STh 1,1,7) herausstellt, die sein Denken und seine Mystik geformt haben. Am Ende werden auf drei S. (172–174) Lesetips und weitere Literatur zur Sache angeboten.

Druckfehler kann man verzeihen, aber Geographie wäre voraussetzen: Orvieto liegt nicht in Asturien, sondern in der italienischen Provinz Terni (47). Die Anmerkungen an den Seitenrand in ein dunkles Rasterfeld zu setzen, mag der Verlag als Gag betrachten – die Lesefreundlichkeit erhöht dieser aber nicht.

Reihe und Reihentitel erheben keinen wissenschaftlichen Anspruch, sind also auch nicht mit den entsprechenden Kriterien zu bewerten. Doch wer dieses neue Thomas-Buch konsultiert, wird verläßlich kundig gemacht und angeregt, einem Heiligen zu begegnen, der wie wenige andere die Einsicht der Kirche gefördert hat und der, wie

so viele andere, kaum mehr gekannt wird – gewiß zum Schaden der Christinnen und Christen in der Gegenwart ...

Pentling

Wolfgang Beinert

Beyrich, Tilman: Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard. (Kierkegaard Studies. Monograph Series 6). – Berlin / New York: De Gruyter 2001. 398 S., Ln € 98,00 ISBN: 3-11-017128-7

„Das Denken Derridas erinnert nicht nur ‚oberflächlich‘ an Kierkegaard, sondern es gibt durchaus ‚tiefer‘-liegende Verflechtungen beider Diskurse, die zu einer Lektüre Derridas aus der Sicht Kierkegaards geradezu einladen – ebenso wie umgekehrt zu einer Relektüre Kierkegaards aus der Sicht Derridas.“ (5) Diese These zu verifizieren und so das Denken der Dekonstruktion für eine dezidiert protestantische Theologie fruchtbar zu machen, tritt die 1999 in Greifswald eingereichte Diss. Tilman Beyrichs an. Gleich zu Beginn nennt B. drei wesentliche Gründe für sein Vorhaben, die im Folgenden in drei Hauptteilen [I. Was heißt (religiöse) Schriftstellerei, II. Eine Lektüre von *Donner la mort*, III. Derridas Wiederholung] entwickelt werden: Zunächst verbinde beide ihr nicht-philosophischer Impetus, der v. a. in der Auseinandersetzung mit Platon und Hegel darauf ziele, „im Philosophieren das Andere der Philosophie kenntlich zu machen“ (6). Außerdem entwickelten beide eine Theorie des ‚Stils‘ wissenschaftlicher Texte, die diesem mehr als nur formale Relevanz zuerkennen, ja die Dichotomie von Form und Inhalt grundsätzlich in Frage stelle. Konsequentermaßen legten beide keine Lehre vor, sondern wollten vor allem ‚gute Leser‘ sein (8). Schließlich kommt B. zur in seinen Augen wesentlichen Analogie zwischen beiden Autoren: Kierkegaards Verständnis der eigenen Arbeit einer autonomen Neuinterpretation der Glaubensüberlieferung als das „Andere der ‚Philosophie platonischen Typs‘“ vollziehe sich als kritische Aneignung, als nicht identische Wiederholung einer jeweils vorgegebenen Tradition und in einem ähnlichen Sinne unterhalte auch Derrida im Kontext einer „re-lecture der philosophischen Tradition [...] geheime Beziehungen zur ‚Religion‘“ (8).

An ausdrücklichen Bezugnahmen auf Kierkegaard ist das Derridasche Werk freilich arm. Eine frühe Lektüre ist biographisch bezeugt¹, doch erst im Spätwerk findet sich eine so ausdrückliche wie überschaubare Bezugnahme auf Kierkegaards *Furcht und Zittern*, der B. konsequent den umfangreichen Mittelteil seiner Arbeit (knapp 200 S.) widmet. Zudem kann er, was sein Thema betrifft, auf US-amerikanische Vorarbeiten zurückgreifen: Bereits John D. Caputo – auf ihn geht B. ausführlich ein – hatte in seine erbauliche Derrida-Rezeption² immer wieder Kierkegaard-Zitate eingestreut. Aber auch Michel Despland hatte in einer seriöseren Arbeit³ Kierkegaard bereits als möglichen ‚Gesprächspartner‘ Derridas ausgemacht. Leider nimmt der Vf. auf diese Arbeit jedoch an keiner Stelle Bezug.

Die ausführlichen Kierkegaard-Lektüren des ersten Hauptteils erbringen zunächst im wesentlichen eine Stützung der ersten Verifikation von B.s Hauptthese: Kierkegaard erscheint – nahe bei Derrida – als ein Ethiker, „der indirekten Mitteilung“ (58ff), dem es in seinen Reflexionen auf die Form theologischer Schriftstellerei zunächst und v. a. um die „Provokation zum eigenen, subjektiven Denken“ (61) geht. Bei Derrida heißt „indirekte Mitteilung“: Vermeidung einer Lehre, nichtidentische Wiederholung, also Durchkreuzung des Repräsentationsgedankens und Verwischung der Grenzen zwischen Original und Kommentar (64–87). Nachdem B. auch die Idee einer *fundamentalen Gabe*, „ohne vorherige Kalkulation, ohne Tausch, ohne alle Ökonomie“ (110) als gemeinsames Anliegen Kierkegaards und Derridas entwickelt hat, wird in einer bündigen Rekapitulation der bisher vorliegenden deutsch- und englischsprachigen Arbeiten das Verhältnis zwischen Derridaschem Denken und der Theologie bestimmt.

Ob eine zweihundertseitige Rekonstruktion des zugegebenenmaßen umfang- und beziehungsreichen sowie theologisch außerordentlich valenten Derrida-Textes *Donner la mort*⁴ den Aufwand lohnt, bezweifelt der Rez. Immerhin wird Kierkegaards Einfluß auf Derrida deutlicher, als dieser selbst in *Donner la mort* offengelegt hatte: Nicht nur die Frage nach einem nichtethischen Rest-

bestand der Religion, von Derrida als Geheimnis (*secret*) gefaßt, und nach der Singularität der Verantwortung sind bereits in den Reflexionen des Johannes de Silentio über die *Bindung Isaaks* grundgelegt (148–153), auch die im gesamten Werk Kierkegaards prägende Frage nach dem *eigenen* Tod als „große Störung“ und als Opfer findet sich hier, v. a. in den gegen Hegel gerichteten *Philosophischen Brocken* (153–168). Auch der Hinweis darauf, daß Derrida Kierkegaard bereits früh gegen eine existentialistische wie gegen die kritische Lektüre Levinas' in Schutz nimmt, mag von werkgeschichtlicher Relevanz sein und die weithin angenommene ‚Levinas'sche‘, ‚ethische‘ oder ‚performative‘ (Waldenfelds) ‚Wende‘ im Derridaschen Werk relativieren (168–180). Die von B. hergestellte Analogie zwischen Kierkegaards explizit protestantischer und ideengeschichtlich unhaltbarer Konfrontation von Christentum und Reflexion einerseits und Derridas – luzide und sorgfältig dargestellter – Dekonstruktion des Verantwortungsbegriffs andererseits wirkt allerdings etwas gezwungen (180–228). Dies gilt trotz des von Derrida immer wieder (auch unausgewiesen) ins Feld geführten Kierkegaard-Zitates „Der Augenblick der Entscheidung ist ein Wahn“⁵.

Derrida entwickelt seine Lektüre von *Furcht und Zittern* im Angesicht des Levinas'schen Begriffs A-dieu, die in einem für ihn ungewöhnlichen ‚Bekenntnis‘ zu Gott als spezifische Struktur des Bewußtseins gipfelt: „Gott ist der Name der Möglichkeit für mich, ein Verborgenes, ein Geheimnis zu wahren, das im Inneren sichtbar ist, aber nicht im Äußeren“⁶. Der enge Zusammenhang, der zu Derridas Reflexionen über Ethik im Originaltext gegeben war, ist durch B.s thematisch organisierte und damit ‚gestreckte‘ Lektüre leider verlorengegangen. Dennoch gehören seine Reflexionen über Derridas ‚Denken des Adieu‘, religiöse Subjektivität und die Problematik der Glaubensbezeugung (229–247) zu den theologisch ertragreichsten des Bdes, während die anschließende Darstellung der Derridaschen Ökonomiekritik über Derridas Text und die Verarbeitung Caputos hinaus wenig Neues hergibt (247–262). Auch die anschließende Lektüre Kierkegaards im Lichte der Derridaschen ‚Anökonomie der Gabe‘ will zunächst nur Ökonomisches zutage fördern. Erst in der Nachschrift zu den *Philosophischen Brocken* findet B. Zeugnisse Kierkegaardscher Einsicht in die Anökonomie jesuanischer Jenseitsrede (270), verbunden freilich mit einem unerschwelligen, bisweilen expliziten und reichlich konventionellen Antijudaismus (271–288). Auch die „jüdischen Kierkegaardlektüren“ (288–308) ergeben kaum anderes.

Am Ende des ausladenden Mittelteils hätte man sich ein Fazit gewünscht, welches das bis dato Erarbeitete noch einmal strukturiert vor Augen bringt. Statt dessen bietet der Vf. erneut ‚Lektüren‘ (308–318), diesmal aus den *Zwo kleine[n] religiösen Abhandlungen* von 1847, die mit dem Ziel einer weiteren apologetischen Annäherung des ‚christlichen‘ (Buber) Kierkegaard an Derrida und Levinas ins wilde Spekulieren geraten: „Aber hat nicht die hier konstruierte Gegenüberstellung von ‚Apostel‘ und ‚Genie‘ bei Kierkegaard auch die Funktion, genau das auszuschließen bzw. zu begrenzen, was im Zentrum der Levinas'schen und Derridaschen Anfragen an den ‚christlichen Denker‘ Kierkegaard stand: nämlich dieses *tout autre est tout autre* – mit seinen weitreichenden Implikationen?“ (309). Dabei sprechen die anschließenden Ausführungen zu Kierkegaards Ablehnung jeden Martyriums angesichts des einen Wahrheitszeugen Christus mindestens Levinas' Kritik am christlichen Stellvertretungsgedanken (aber auch der allgemeinchristlichen Tradition der Martyrerverehrung) Hohn.

Der dritte Hauptteil (321–366) beginnt wie der zweite endete: mit Lektüren. B. referiert *Foi et Savoir, Le force de loi und Les spectres de Marx*. Und erneut sind jenseits der korrekten Wiedergabe Derridascher Thesen Zweifel anzumelden: Derridas vielfach zitierter ‚Messianismus ohne Messias‘ soll sich *anderen* als jüdischen Wurzeln verdanken (329); dabei sind selbst noch der von Derrida angezielten „*culture universalisable des singularités*“ ihre Verwurzelung in Levinas' Reflexionen über einen (jüdischen) Universalismus des Partikularen in „Messianische Texte“⁷ anzusehen.

Demgegenüber kann der Lektüre von *Circonfession* („Meine Religion, 334–347) nur zugestimmt werden – sie bietet nun allerdings eine Vielfalt neuer Einblicke und Querbezüge v. a. zum Frühwerk Derridas. Gleiches gilt für „Derridas Herausforderungen für die Theologie“ (347–365). B. erkennt hier hell-sichtig, daß eine ‚Gründung‘ der Theologie mit Derrida nicht zu machen sein wird, daß die Dekonstruktion aber zugleich die zur Zeit radikalste Kritik an der Religion im Namen der Gerechtigkeit im Sinne von Amos 4,51 darstellt. Gleichzeitig werden einer rückhaltlosen Derrida-Rezeption „die Grenzziehungen, durch die die christliche Theologie über ihre Identität wacht“ (353) als Störung entgegenzusetzen sein. Mit Kierkegaard und Derrida ließe sich, so B., weiter jene Eigentümlichkeit der Religion reformulieren, „Nivellierungen von Eigentümlichkeit entgegenzuwirken“ und gemeinsam mit anderen Religionen eine „Politik der Gastfreundschaft“ zu betreiben (357). Eine Gastfreundschaft, die in der „jüdisch-christlich-islamischen Tradition“ in einem spezifischen Gottesbegriff wurzelt: „Gott, den ganz Anderen, auf eine Weise zur Sprache kommen zu lassen, die in seiner ‚Offenbarung‘ seine Unverfügbarkeit, Unausprechlichkeit und Nicht-Thematisierbarkeit wahr“ (365). Auf einigen anderen Feldern verfällt Kierkegaard in B.s Augen schließlich doch der Derridaschen Kritik: Eine Ethik des anderen Menschen bedarf nicht *notwendig* der Kompletierung durch die Religion und wo Kierkegaard die *unvertretbare* Be-

⁵ Vgl. u. a.: Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, übers. v. A. G. Düttmann, Frankfurt a. M. 1991, 54.

⁶ Derrida, *Den Tod geben*, 434.

⁷ In: Levinas, Emmanuel: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a. M. 1992, 58–103.

¹ Bennington, Geoffrey: *Derridabase*, in: Ders. / J. Derrida: Jacques Derrida. Ein Portrait, Frankfurt a. M. 1994 (franz. Org.: Paris 1991), 302.

² Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington/Indianapolis 1997. Vgl. dazu: Joachim Valentin: Das Echo Jacques Derridas in der angelsächsischen Theologie, in: ThRv 97 (2001), 18–29.

³ On Not Solving Riddles Alone, in: Derrida and Negative Theology. With a conclusion by Jacques Derrida, ed. by H. Coward / T. Foshay, New York 1992, 143–166.

⁴ Derrida, Jacques: *Den Tod geben*, übers. v. H. D. Gondek, in: *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, hg. v. A. Haverkamp, Frankfurt a. M. 1994, 331–445. Frz. Org. in: *L'éthique du don. Jacques Derrida et al pensée du don*, hg. v. J.-M. Rabaté / M. Wetzel, Paris 1992, 11–108.

sonderheit des Christlichen gegenüber dem Judentum hervorhebt, verfällt er einem eigentlich unchristlichen Ökonomiegedanken (357–363).

Das Anliegen des Autors einer behutsamen dekonstruktiven Relektüre Kierkegaards ist nachvollziehbar, wenn diese bisweilen auch zu affirmativ ausfällt. Vermutlich wäre allerdings eine protestantische Derrida-Rezeption, die einen Bogen um Kierkegaard schlänge, auch kaum vorstellbar. Der mit einem ähnlichen Anliegen angetretene Klaus-Michael Kodalle⁸ machte den Fehler einer vorschnellen Perhorreszierung der ‚postmodernen‘ Autoren, B. dagegen entkommt nicht immer der Versuchung einer anachronistisch-dekonstruktiven ‚Verheutigung‘ Søren Kierkegaards.

Insgesamt darf die Arbeit, was die verarbeitete Stofffülle und die Souveränität der Darstellung angeht, dennoch eine Bereicherung genannt werden. Sowohl in der Darstellung als auch in der wechselseitigen Lektüre der beiden Autoren werden entscheidende neue Einblicke in für eine Theologie der späten Modernen relevante Problem-bereiche gewährt.

Freiburg

Joachim Valentin

⁸ Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschenkens und der Zweck-rationalität im Anschluß an Kierkegaard. Paderborn 1988.

Friedrich Heinrich Jacobi, Briefwechsel 1782–1784. Nr. 751–1107, hg. v. Peter Bachmaier / Michael Brüggem / Heinz Gockel u.a. – Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1987. XVI, 444 S. (Friedrich Heinrich Jacobi. Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I, 3), Ln € 265 ISBN: 3-7728-1030-6

Friedrich Heinrich Jacobi, Briefwechsel 1782–1784. Nr. 751–1107, komm. v. Michael Brüggem unter Mitwirkung von Albert Mues und Gudrun Schury – Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2001. XXVI, 449 S., 6 Abb., davon 5 farbig (Friedrich Heinrich Jacobi. Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften II, 3), Ln € 265 ISBN: 3-7728-2181-2

Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) hat zu seiner Zeit eine große Wirkung gehabt – als Literat, als Philosoph und als Wirtschaftspolitiker. Heute ist er eher eine Randfigur, man kennt ihn als Jugendfreund Goethes und als ersten wichtigen Kantkritiker; man weist darauf hin, daß er ein Schlüsselereignis der deutschen Klassik, den Pantheismusstreit, auslöste, und zählt ihn zu den frühen Vertretern personal-dialogischer Philosophie. Wie berechtigt das letztere ist, zeigen die beiden Bde, die hier rezensiert werden – sein Briefwechsel aus den Jahren 1782–84 und der Kommentar-Band dazu.

Diese historisch-kritische Ausgabe umfaßt den Briefwechsel Jacobis, sie bietet also die Briefe, die er geschrieben und die er empfangen hat, und so kann man beobachten, wie seine wichtigste Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn* aus einem ursprünglich privaten Gedanken-austausch erwachsen ist. Denn ihr zentraler Teil ist Jacobis brieflicher Bericht an Moses Mendelssohn von seinen Gesprächen mit Lessing im Juli 1779, in denen sich dieser zu Spinozas Pantheismus und Determinismus bekannt habe und er – Jacobi – seine Gegenposition zu entfalten suchte. Der wichtigste Ertrag dieser Bde ist, daß sie helfen, die Genese dieses Briefes – und damit des Pantheismusstreits – besser zu verstehen. Jacobi ringt um seine Einstellung zu Spinoza und betrachtet dessen Position als eigene (versucherische) Möglichkeit. Dazu tauscht er sich besonders mit Hemsterhuis, Herder und Wizenmann aus.

Lebhaft bewegt Jacobi auch Johannes Müllers Schrift *Die Reisen der Päpste*. Wie Müller übt er entschiedene Kritik an der Säkularisierung der Klöster in Österreich durch Joseph II. – nicht, weil er Sympathien für die katholische Kirche hat, sondern weil er dem Kaiser das Recht dazu abspricht. Er wirft ihm vor, damit nur die unheilvolle despotische Tradition der Vergangenheit fortzusetzen. Er kritisiert Febronius und seine Anhänger wegen ihres Staatskirchen-tums, „denn alle ihre Gründe gegen die Rechte des Papstes, wären entweder keine Gründe, oder sie gölten doppelt und dreifach die (!) Fürsten selbst“ (I, 3, 29). Jacobi hält die Bedrohung der Freiheit durch den Aberglauben – also die katholische Kirche – für wesentlich weniger gefährlich als durch den Un-glauben – die radikale Aufklärung. Er hat Angst vor politischen Schwärmern und wendet sich gegen den Antikatholizismus vieler Zeitgenossen. Dazu beruft er sich ausgerechnet auf das Urteil von Voltaire: Die Dekrete der Päpste waren immer weise und – mehr noch – nützlich, solange sie nicht ihre persönlichen Interessen betrafen (vgl. I, 3, 75). Solch differenziertes Urteilen sollte Jacobi später von seinen Berliner Aufklärung den Vorwurf des Kryptokatholizismus eintragen.

Aufschlußreich ist sein Verhältnis zu Thomas Wizenmann, dem begabten Theologen, der im benachbarten Barmen lebte. Einerseits ist ihm Jacobi Mentor, der die philosophischen und dichterischen Versuche des jungen Gelehrten korrigiert, aber Wizenmann ist ihm auch Vertrauter, dem er sich öffnet. Den Offenbarungsanspruch des Christentums kann Jacobi nicht annehmen, er hat Schwierigkeiten mit den Evangelien – besonders mit der Stelle Mk 9, 1: „Es stehen einige hier, die werden den Tod nicht schmecken, bis sie sehen das Reich Gottes kommen mit Kraft.“ (vgl. II, 3, 177f). Aber viele spezifisch christliche Gehalte hat sich Jacobi als Elemente vernünftiger, natürlicher Religion zu

eigen gemacht. Vier Tage nach dem plötzlichen Tod seiner Frau Betty am 9. 2. 1784 schreibt er: „Ich habe nun was ich vom Himmel forderte: ein Zeichen der Unsterblichkeit und Gottes“ (I, 3, 285) und betont, wie er die bleibende Gegen-wart Bettys fühlt.

Vom intensiven Briefwechsel mit der Fürstin Amalia Gallitzin, der den ganzen Kreis von Münster einschloß, sind fast nur die Briefe Jacobis erhalten. Beide waren eng miteinander verbunden; gerade deshalb geht es in den Briefen kaum um philosophische oder religiöse Fragen, sondern um alltägliche Ge-schäfte, allenfalls einmal um den Austausch von Manuskripten. Großen Raum nimmt die Erziehung von Jacobis Sohn Georg Arnold ein, der der Gallitzin an-vertraut war. Man wundert sich, daß aus dem Jungen später noch etwas Ordent-liches geworden ist. Die Beziehung zur Gallitzin war nicht frei von Spannun-gen. Es existiert das Konzept eines Briefes, in dem die Gallitzin Jacobi vorwirft, sich einer rückhaltlosen und offenen Freundschaft zu entziehen (I, 3, 374–79) – ein charakteristisches Zeugnis des Freundschaftsideals der Zeit. Aber dieser Brief wurde vermutlich nicht abgeschickt.

Andere Aspekte von Jacobis Briefwechsel seien wenigstens genannt: Das Verhältnis zu Goethe entspannt sich. Der Briefwechsel mit Hamann setzt ein; der Ton ist sofort vertraulich und offen. Jacobi spricht von Lessings Feind-schaft, sogar Verachtung gegen das Christentum (I, 3, 411f). Im alten Streit um Lessings religiöse Haltung sollte dieses Zeugnis ernst genommen werden, wenn auch zu diskutieren ist, ob Jacobi nicht einseitig Offenbarung mit Ver-balinspiration identifiziert. Schließlich klagt Jacobi immer wieder über schlechte Gesundheit und Niedergeschlagenheit, die ihn arbeitsunfähig ma-chen.

Den Rez.en überraschte, daß Jacobi Heinse in Rom mehrmals bit-tet, ihm Broccoli-Samen nach Düsseldorf zu schicken; er glaubte bis-lang, Broccoli sei eine neuere Züchtung. Das sei die Eselsbrücke, um zur Kritik dieser Bde überzugehen: Im Kommentar-Band wird auf S. 113 auf die Stellen, in denen sich diese Bitte findet, verwiesen. Aber die erste Nennung in einem Brief von Heinse (I, 3, 49) wird über-gangen. Unbefriedigend ist der Kommentar II, 3, 354 zum Wort „Ho-moousion“ (I, 3, 385 Zeile 9): Statt auf die „Lehre des Athanasius“ wäre es besser gewesen, allgemein auf das Konzil von Nicaea zu ver-weisen. – II, 3, 374 muß es „Eichstätter“ statt „Eichstädter“ heißen. I, 3, XV, 4. Zeile von unten muß auch der Brief 898 einen Asteriskus haben.

Doch das sind Kleinigkeiten. Eine Würdigung des Kommentars ist schwierig, weil man als Benutzer meist noch nicht einmal ahnt, wel-che mühevollen Arbeit nötig war, um die vielen Einzelheiten zu kom-mentieren, auf die sich die Briefe beziehen: die Zitate aufzufinden und zu verifizieren, die in den Briefen auftauchen, die Personen zu identifizieren, die genannt werden, die großen und kleinen Ereignis-se, auf die oft nur angespielt wird, in ihrem Verlauf zu klären. Als Beispiel dafür sei verwiesen auf den Exkurs über die Rolle des Für-sten Gallitzin, bis 1782 russischer Botschafter in Den Haag, in der rus-sischen Außenpolitik der Zeit (II 3, 79–82). Erst er gibt dem Fürsten eigenes Profil unabhängig von seiner Frau. Hervorzuheben sind die umfangreichen Register: ein Verzeichnis der Vf. wie der Adressaten der Briefe, ein Personenverzeichnis für den Text- und den Kommen-tar-Band, ein Verzeichnis der Sachen, der Orte und der Literatur, die in den Briefen erwähnt werden. Das macht es leicht, das Material, das die Bde bieten, zu erschließen. Die Wichtigkeit und Qualität der Aus-gabe steht außer Zweifel; sie hat Bedeutung nicht allein für Philoso-phie und Germanistik. Es ist sehr zu wünschen, daß sie zügig fort-schreitet und nicht den Kürzungen zum Opfer fällt, die schon ange-kündigt oder noch zu befürchten sind. Der Rez. jedenfalls hofft, noch die Briefe Jacobis lesen zu können, in denen er die Entwicklungen in Frankreich nach 1789 kommentiert.

Marburg

Bernhard Dieckmann

Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen, hg. v. Richard Schenk. – Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998. IX, 286 S. (Collegium Philosophicum, 2), pb € 46,00 ISBN: 3-7728-1715-7

Der Diskussionsband versammelt die Beiträge eines hochkarätig besetzten Symposions, welches 1994 im Forschungsinstitut für Philosophie in Hannover stattfand und unter den Leitkategorien des *Versprechens* und des *Vertrauens* versuchte, die Wirklichkeit und den Begriff des Menschen als *Person* zu reflektieren. Die einzelnen Forschungsbeiträge aus unterschiedlichen Disziplinen ermöglichen eine breite anthropologische Grundlegung des Diskussionsfeldes. Di-daktisch hilfreich wird jeweils ein abstract vorangestellt und eine kurze Zusammenfassung der problematisierenden, differenzierenden und weiterführenden Diskussion angefügt.

Robert Spaemann (3–6) eröffnet den Problemaufriß, indem er auf die noch immer vorherrschende Dichotomie zwischen Subjektivität und Objektivität hinweist, welche einen „adäquaten Begriff des Lebendigen“ (3) verhindere. Er plädiert für die Unterscheidung zwischen Subjektivität und Person und ver-

steht letztere als Leibkontinuität sowie als durch Versprechen konstituierte Sozialkontinuität. Identität ist die im Versprechen frei gewählte Weise, sich bzw. seine Natur zu haben.

Peter Koslowski (9–23) fragt, wie viel Transzendenz Verträge und Versprechen brauchen und erörtert das Problem und den Begründungszusammenhang von Ökonomie, Ethik und Religion anhand des sog. *Prisoner's Dilemma* wie des *Isolationsparadoxes*. Die kleine Transzendenz der Verträge verweist auf die mittlere Transzendenz des ethisch relevanten Versprechens. Die Begründungsprobleme der Ethik verweisen ihrerseits auf den Gedanken Gottes und des Gerichtes. Von daher können die Systeme der *sozialen* Transzendenz (von Ich und Anderem in Vertrag und Versprechen), der *individuellen* Transzendenz (des persönlichen Leides und Todes als Theodizeefrage und Sinngangsproblem) sowie der *ontologischen* Transzendenz (von Menschlichem und Göttlichem, von Profanem und Heiligem) unterschieden werden.

Norbert Horn (37–68) bedenkt die im Zivilrecht kodifizierte Vorstellung des einzelnen Menschen als eines freien und verantwortlichen Rechtssubjekts, welches in vertraglich formulierte Versprechen Vertrauen investieren muß, dessen Absprachen aber durch das Recht geschützt und sanktionierbar werden. Im Recht kommen sowohl Selbstbestimmung und Verantwortung des Menschen als auch seine Entlastung durch soziale Bindungen und gesellschaftliche Institutionen zur Geltung.

Fritz Hartmann (75–91) reflektiert als Mediziner und Therapeut den Zusammenhang von Ich-Identität und Krank-Sein. Er definiert den Menschen einerseits durch „*exzentrische Positionalität*“ (77; Plessner), durch ein Sich-selbst-Übersteigen, welches Bedingung des In-sich-Gehens ist. Andererseits begreift er den Menschen als „*Schnittpunktextistenz*“ (78; Lersch/Gehlen) von Selbstbild und Anderbild. Im Bildvergleich kann das genetisch codierte Programm als Partitur, das Selbst als Orchesterbesetzung und das Ich als Dirigent oder Organisator begriffen werden. Unter diesen anthropologischen Voraussetzungen definiert Hartmann die *Gesundheit* durch Verborgenheit, welche sich als „*Schweigen der Organe*“ (78) dokumentiert, und *Krank-Sein* umgekehrt durch organische Störung, welche sich als Schmerz artikuliert. Dabei können Ich-ferne-Zustände (Oberflächenschmerz: Verbrennung an den Fingern) und Ich-nahe-Zustände (Tiefenschmerz: z.B. Herzinfarkt) unterschieden werden. Den Identitätsverlust durch Krank-Sein konkretisiert Hartmann psychoanalytisch und psychosomatisch am Beispiel des Objekt-Verlustes in der narzisstischen Kränkung. Diese kann zur Depression werden und sich dann in Scham (Aufrechterhaltung einer Selbstschutzgrenze), Melancholie (dauerhafte Depression), Panik (Identitätsverlust durch Kopflösigkeit) oder Verzweiflung (vollständiger Verlust von Übersicht) manifestieren.

Hinderk M. Erlich (97–116) sieht die postmoderne Gegenwart wesentlich von der Frage nach Identität bestimmt, einem Trend, welchem umgekehrt eine wachsende Instabilität und Diffusion sozialer, ethnischer, religiöser oder privater Rollenidentitäten entspricht. Damit werden Fragen nach Versprechen und Verbindlichkeit aktuell. Setzt das Versprechen die Möglichkeit des Sich-Identifizierens voraus, so gilt, daß ich mich nie vollständig kennen werde, da das eigene Sein dem reflektierenden Begriff transzendent ist. Daher muß mit Überraschungen hinsichtlich des eigenen Selbst gerechnet werden. In dieser Konstellation sind zwei Aspekte zu bedenken: Erstens die Integration des Glied-Ichs in die Gesamtperson als höheres bzw. tieferes Sammlungsniveau der Person (Scheler). Zweitens die „*Ontologie des Zwischen*“ (Buber/Theunissen), welche Personen durch Beziehungen bestimmt, so daß sie als Aufruf und Antwort füreinander da sind (Lauth). Der Ansatz ist intentionalitätsbewährend, insofern das Du als gegenüber erfaßt werden kann. Er ist intentionalitäts-sprengend, insofern der Nexus des „Zwischen“ nicht anschaulich ist. Daher muß Identität paradox als ein Prozeß beschrieben werden, welcher ein Anderswerden einschließt (Scheler). Die Bedeutung von Aufruf und Antwort wird abschließend psychoanalytisch und gesellschaftlich exemplifiziert.

Friedrich Cramer (123–140) unterscheidet den klassisch-linearen (t_1) und den irreversibel-einmaligen (t_2) Zeitbegriff. Die Zeit zeigt sich im Ansatz verzweigt und konstituiert damit einen Zeitbaum, welcher durch *Bifurkation*, d.h. durch unvorherberechenbare Verzweigungen zwischen irreversiblen Zeitsprüngen und linearen Zeitkontinuitäten bestimmt ist. Deshalb ist die konkrete Evolutionsgeschichte in ihrer Art einmalig und unwiederholbar. Die *Resonanz* als Wirkungsverhältnis unterschiedlicher Abläufe zueinander gestaltet sich daher zyklisch (Mondphasen, Jahreszeiten usw.) oder spontan (Liebe). Daraus resultiert die Einmaligkeit der Liebe und die Nähe von Liebe und Tod. Zugleich erweist sich der Vertrauensvorschuß als zentrales Implikat sozialen Lebens.

Richard Schenks „*theologische Überlegungen zur Diskontinuität von Verheißung und Vertrauen*“ (147–177) versammeln sich in dem Satz: „Man ist nicht einfach Mensch, man kann nur hoffen, Mensch zu werden“ (147). Der religiöse Sitz von Vertrauen und Versprechen im Leben ist durch eine *grundlegende Un(ge)sicher(t)heit* der Person bestimmt, welche auf ein Unerläßliches verweist, wenn Person als unverwechselbare und unersetzbare Einmaligkeit gedacht werden können soll. Theologisch entspricht diesem Problem die Dialektik von schon gegebener Hoffnung und noch ausstehendem Personsein in einer *zweifelhafte Hoffnung*. In einem interessanten, aber nicht unumstrittenen Durchgang durch die katholische und protestantische Theologiegeschichte zeigt Schenck die metaphysische, die moralisch-aktuelle und die pneumatologische Begründung der Personwürde auf. Letztere kann das Problem in einer geschichtlichen Vermittlung der Verheißung lösen, neigt aber zur Privatisierung. Wird die Diskontinuität von Verheißung und Selbsterfahrung als „Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens“ (Metz) programmatisch, gründet die Würde der Person „*im Optativen*“ (176), weil die theologische Hoffnung nicht in unbestreitbare Sicherheit überführt werden kann. Die Erzählungen göttlicher Ver-

heißung gewinnen Evidenz, weil sie die Hoffnung, Person zu sein (zu werden?), glaubhaft offenhalten.

Klaus-M. Kodalles Beitrag (187–210) klärt, in welchen Bereichen des politischen Ethos die Kategorie der Verzeihung relevant ist. Sie gewinnt im Verhältnis der Völker zueinander Bedeutung, wenn die binäre Freund-Feind-Logik überwunden werden soll. In der konkreten Rechtspraxis sind Elemente der Verzeihung wirksam, wenn mildernde Umstände geltend gemacht, wenn strafrechtliche Tatbestände zur Bewährung festgesetzt werden oder wenn Begnadigungen erfolgen. Um nicht in der falschen Alternative von billiger Selbstentschuldigung oder arroganter Hypermoral stecken zu bleiben, plädiert Kodalle für ein „*Verzeihen ohne zu vergessen*“ (208), weil „*Amnemosyne* und *Anamnesis* (...) janusköpfig zusammen“ (209) gehören. Das Verzeihen, welches uneintragbares Widerfahrnis ist, gilt dem Täter. Es ist die Form, in welcher Neubeginn ohne Verdrängung möglich ist. Die Erinnerung aber gilt der Tat und dem durch sie verursachten Leiden der Opfer.

Unter der Überschrift „Was macht ein Lebewesen zur Person?“ vergleicht Ulrich Steinorth (215–233) den Personbegriff von Locke und Wittgenstein miteinander. Sind für Locke Reflexivität und Selbstreferentialität leitend, ist es für Wittgenstein die Unterscheidung von vernünftigen und vernunftlosen Fähigkeiten. STEINORTH kritisiert an Wittgenstein den bruchlosen Übergang vom determinierten zum verantwortlichen Handeln und plädiert für eine Ergänzung des Lockeschen Ansatzes durch die von Wittgenstein ins Spiel gebrachte Dimensionen der gesellschaftlichen Sozialisation (Erziehung).

Jean Greisch (241–270) nimmt Nietzsches Wort vom Menschen als „Tier, das versprechen darf“ zum Anlaß, Paul Ricoeurs Hermeneutik des Versprechens für das Problem personaler Identität auszuwerten, welche die Opposition von subjektphilosophischer Erstbegründung (Descartes) und Dekonstruktion (Nietzsche) zu überwinden sucht. In *Das Selbst als ein Anderer* entwickelt Ricoeur eine *Hermeneutik des Selbst*, „*von unten*“, deren thematischer Zusammenhang in der praktischen Philosophie durch den Begriff des menschlichen Handelns gegeben ist. Die vier Leitfragen Ricoeurs übersetzt Greisch wie folgt: (1.) Wer (ver)spricht? (2.) Wer handelt verheißungsvoll? (3.) Wer eröffnet Zukunft, indem er (sich) erzählt? (4.) Wer handelt verantwortlich? In der lebenspraktischen Dialektik von Selbstheit und Selbigkeit ist Identität nicht allein durch die Selbigkeit des Charakters der Person, sondern wesentlich durch die (realisierten) Versprechen zwischen dem Selbst und den Anderen konstituiert. Ihr entspricht die „*narrative Identität*“ (262), welche nicht nur retrospektiv primär Leiden der Menschen anstelle der Großtaten erinnert, sondern auch kreativ und poetisch prospektiv ist, d.h. teilnimmt an einer Verheißung.

Die einzelnen Beiträge des Bandes weisen ein durchgängig hohes Reflexions- und Problematisierungsniveau auf und sind in jedem Falle anregend, das verbindende Thema der Beiträge, die Frage nach einem angemessenen Begriff der menschlichen Person und dem Verständnis ihrer Kontinuität, aus unterschiedlichen Perspektiven zu bedenken. Da die Beiträge nicht in sich diskutiert werden können, möchte ich vier grundlegende Aspekte herausgreifen:

(1) Es wird deutlich, wie sehr Versprechen und Vertrauen konstitutive Momente von Inter-Personalität sind.

(2) Als ein gemeinsames Merkmal in den unterschiedlichen Beiträgen zeichnet sich die in der Leiblichkeit konstituierte Sozialität und identifizierbare Kontinuität von Personsein ab. Zugleich wird die Fähigkeit festgehalten, sich zu sich selbst bzw. zu anderen praktisch oder theoretisch zu verhalten. Damit stellt sich die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Personsein und Subjektivität.

(3) Fordert Spaemann einleitend eine am Begriff des Lebendigen orientierte und versucht Greisch im Anschluß an Ricoeur abschließend eine phänomenologisch bestimmte Überwindung der „*transzendental-empirischen Doublette*“ (Foucault), so ist im Blick auf die Beiträge von Koslowski, Cramer und Steinorth zu fragen, ob eine solche überhaupt gelingen kann.

Dieter Henrich hat vorgeschlagen, Subjektivität (transzendente Bedingungen) und Personalität (phänomenologisch bestimmte Sozialität) als die beiden Konstruktionspunkte menschlicher Wirklichkeit zu verstehen. Alle Positionen des Bandes, welche phänomenologisch ansetzen, weisen in Richtung dieser Unterscheidung.

Die mehrfach thematisierte unveräußerliche Würde der Person beansprucht demgegenüber eher das Anliegen der klassischen Metaphysik, welche im Begriff der Person jene (schöpfungstheologisch begründete) Einheit bezeichnet, die transzendente Subjektivität und phänomenologisch bestimmte Sozialität und Leiblichkeit umfaßt. Das Anliegen des metaphysischen Denkens könnte in einer nachmetaphysischen Philosophie als Frage nach der vorausgehenden oder erhofften Einheit oder theologisch als Zuspruch von Personsein thematisiert werden.

Die philosophische Frage wie der theologisch geglaubte Zuspruch würden dann, im Sinne Schenks und Ricoeurs, in einen Horizont der Hoffnung, der Verheißung und des Rettenden einweisen, welcher zugleich am unabgeholten Leiden wie an der uneingelösten Gerechtigkeit orientiert wäre und mit Koslowski auch die „große Transzen-

denz“ genannt werden könnte. Diese Transzendenz weist über das immanente Transzendieren der Menschen (Bloch) hinaus. Sie ist Ausdruck einer Hoffnung, welche nicht bewiesen, welche aber narrativ bezeugt (Ricoeur / Metz) werden kann. In solcher Bezeugung wird Wirklichkeit synsemantisch ausgelegt (Wittgenstein / Reiner Wimmer).

(4) Die unterschiedlichen fachlichen (rechtlich-politischen, sozial-ethischen, medizinisch-psychologischen, naturphilosophischen, philosophisch-anthropologischen und theologischen usw.) Perspektiven und methodischen (metaphysischen, transzendentalphilosophischen, phänomenologischen, empirischen usw.) Ansätze werfen als Desiderat die „Meta“-Frage auf, unter welchen Bedingungen und in welchen Weisen die divergierenden Perspektiven und Methodologien miteinander in ein Gespräch gebracht werden können.

Tübingen

Bernhard Nitsche

Obraz, Melanie: Der Begriff Gottes und das gefühlsmäßige Erfassen des Göttlichen bei Fichte und Schleiermacher. – Münster: LIT-Verlag 2001. 308 S. (Münsteraner Philosophische Schriften, 10), pb € 25,90 ISBN: 3-8258-5322-5

Als Johann Gottlieb Fichtes (1762–1814) Sohn Immanuel Hermann (1797–1879) als Kleinkind zum ersten Mal „Ich“ sagte, soll sein Vater wider seiner Gewohnheit, wie es heißt, ein Glas Sekt getrunken haben. Kant hatte in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ die transzendente Apperzeption zur obersten Bedingung möglicher Erkenntnis erklärt; das „Ich denke“ muß all meine Vorstellungen begleiten können. Unklar blieb, wie das „Ich“, das als sich wissende Einheit des Bewußtseins allem Wissen vorausgesetzt ist, an sich selbst zu denken sei. An diesem Problem und an der Frage der Konstitution des Ichs arbeitete sich Fichte in den verschiedenen Fassungen seiner Wissenschaftslehre ab. Dabei gelangt er zu der Einsicht (vgl. D. Heinrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht. In: Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer, Frankfurt a. M. 1966, 188–232), daß das Ich sich selbst zu setzen nicht in der Lage sei. Die Grundformel von der Selbstsetzung des Ich, wie sie die Wissenschaftslehre von 1794 bestimmt hatte, wird daher bereits 1797 modifiziert und zu der Wendung „Das Ich setzt sich schlechthin als sich setzend“ umgestaltet, um schließlich 1801 ganz aufgegeben zu werden. Nun heißt es, das Selbstbewußtsein sei eine Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt sei. Das sich wissende Ich verdankt sich nicht sich selbst und einer vermeintlichen Selbstsetzung, sondern ist sich gegeben und durch den unvorstellbaren Grund des Absoluten fundiert. Das religiöse Verhältnis kann dementsprechend weder theoretisch noch praktisch aufgehoben werden.

Daß das Ergebnis von Fichtes Denkentwicklung, welche durch den Atheismusstreit von 1799 nur äußerlich unterbrochen wurde, geistige Verwandtschaftsbezüge zu Schleiermachers (1768–1834) Theologie und Philosophie aufweist, ist häufig festgestellt worden. Diese Bezüge genauer aufzuweisen, ist Ziel von O.s Arbeit, die von der Philosophischen Fak. in Münster als Diss. angenommen wurde (Referenten: Rohs, Leinkauf). Das Hauptinteresse der Untersuchung richtet sich dabei auf das Fichtesche und Schleiermachersche Gottesverständnis und auf das Innwerden des Göttlichen im Gefühl. In seinen Reden über die Religion von 1799 hatte Schleiermacher deren Wesen als Gefühl und Anschauung des Universums bestimmt und dezidiert von Metaphysik und Moral unterschieden. Religion sei wesentlich weder Denken noch Handeln; ihr komme vielmehr eine eigene Provinz im Gemüt zu. Indem sie des Sinnganzen, das mehr und anderes ist als die Summe aller Teilerfahrungen, fühlend gewahr wird, begründet die Religion sinnvolles Wissen und Tun, ohne durch diese je ersetzt werden zu können.

Daß Schleiermachers religionstheologische Grundthese einer gefühlsmäßigen Erfassung des Göttlichen, wie er sie in den „Reden“ vorgetragen hat, mit Fichtes Religionsphilosophie im Jahre 1799 kompatibel ist, zeigt O. in einem ersten Teil ihrer Studie, indem neben Schleiermachers Reden Fichtes „Appellation an das Publikum“ sowie insbesondere seine Schrift „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ analysiert werden. Der zweite Teil der Diss. ist hauptsächlich Schleiermachers Glaubenslehre von 1821/22 (2. Aufl. 1830/31) sowie Fichtes am vierten Evangelium orientierten „Anweisung zum seligen Leben“ von 1806 gewidmet. Ihren Ausgang nimmt die Erörterung bei Schleiermachers Verständnis der Frömmigkeit, wobei im Verein mit dem Gefühlsbegriff u. a. derjenige des unmittelbaren Selbstbewußtseins näher in Betracht gezogen

wird. Eigens thematisiert wird in diesem Zusammenhang das Spannungsverhältnis zwischen dem unmittelbaren Selbstbewußtseinsbegriff der Schleiermacherschen Dialektik zu demjenigen der Glaubenslehre. Im übrigen konzentrieren sich die Analysen auf die Beziehung des Abhängigkeitsgefühls zum Gefühl der Freiheit sowie auf das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit als Grundempfinden der Religion. Der gegen Schleiermacher erhobene Pantheismusverdacht wird ebenso erwogen wie der Einfluß Spinozas auf Fichte, dessen Spätwerk nach O. mannigfache Verbindungen zu Schleiermacherschem Gedankengut aufweist, wie gerade die konstruktive Kritik an der anfänglichen Theorie unmittelbarer Selbstsetzung des Ich dies bestätigt.

Es ist das Verdienst der Diss. von O., einen geistesgeschichtlichen Beziehungszusammenhang, der für das Selbstverständnis der Moderne von erheblicher Bedeutung ist, bewußt gemacht und in Ansätzen rekonstruiert zu haben. Um den gedanklichen Gehalt des Beziehungszusammenhangs von Fichte und Schleiermacher konstruktiv zu erschließen und aktuell fruchtbar zu machen, bedürfte es indes erheblich größerer Begriffsanstrengungen, als sie von einer Erstlingsarbeit zu erwarten sind. Es dürfte ratsam sein, bei entsprechenden Bemühungen den Schelling der Freiheitsschrift und der Philosophie der Mythologie und Offenbarung nicht unbedacht zu lassen.

München

Gunther Wenz

Philosophen des Altertums. Von der Frühzeit bis zur Klassik. Eine Einführung. hg. v. Michael Erler / Andreas Graeser. – Darmstadt: Primus 2000. VIII, 223 S., kt € 22,90 ISBN: 3-89678-177-4

Nach Meinung der beiden Hg. haben Anthologien nicht nur die Aufgabe, die ‚communis opinio‘ der Forschung zu dokumentieren, sondern sie sollten auch Autoren und Meinungen in den Blick rücken, die „an den Festen etablierter Kanonik“ (VII) rütteln, um auf diese Weise die Diskussion für weitere Fragen zu öffnen. Daher finden in dem vorliegenden Sbd die Medizin und Wissenschaft der Griechen besondere Berücksichtigung, dagegen finden sich keine speziellen Beiträge über die drei Milesier sowie über Xenophanes und Anaxoras, obwohl diese vorsokratischen Denker, wie die Hg. einräumen, „ansonsten zu den Referenzpunkten einschlägiger Darstellungen gehören“ (VII). Die Hg. finden das einerseits bedauerlich, andererseits halten sie es freilich für vertretbar im Hinblick darauf, daß es dadurch möglich wird, auf eine Reihe von Denkern einzugehen, die in den gängigen philosophiegeschichtlichen Darstellungen in der Regel unter den Tisch fallen.

Was die einzelnen Beiträge angeht, so tragen sie, wie nicht anders zu erwarten, durchaus unterschiedlichen Charakter. Der Sbd beginnt mit zwei recht informativen und relativ umfangreichen Beiträgen von J.-M. Roesli und G. Bechtle. Ersterer beschäftigt sich mit dem Orphismus und den Orphikern, letzterer mit Pythagoras. Heraklit und Parmenides werden hingegen relativ knapp abgehandelt. Die diesbezüglichen Beiträge intendieren keine Gesamtdarstellung, sondern geben einen Einblick in Detailprobleme der Interpretation der betreffenden Denker. A. Bächli untersucht das Problem der Einheit der Gegensätze bei Heraklit und das Problem von Denken und Sein bei Parmenides. Aufschlußreich für eine systematische Einordnung und Bewertung beider Denker ist die von Graeser verfaßte Einleitung. Heraklit, so heißt es dort, sei der Vertreter einer Ereignisontologie. Parmenides' Widerstände gegen ein solches Denken seien vergleichbar den Widerständen, die moderne Denker gelegentlich damit haben, „Ereignisse und Vorfälle als ontologisch primär anzusehen, weil sich Ereignisse usw. wiederum nur im Rekurs auf Einzeldinge individuieren bzw. identifizieren lassen“ (5).

Faktisch führten diese Widerstände bei Parmenides dazu, daß sich für ihn „Dinge“ wie Vorfälle oder Ereignisse als Un-Dinge aus(nehmen)“ (5). Ungeachtet aller Gewalttätigkeit des parmenideischen Monismus läßt Graeser freilich keinen Zweifel an der wirkungsgeschichtlichen Bedeutung des parmenideischen Denkens. Denn die Naturphilosophen Empedokles, Demokrit und Anaxagoras operierten mit Grundkörpern bzw. Grundstoffen, die alle Merkmale des parmenideischen Seins aufwiesen. Metaphysiker wie Platon und Philolaos ließen sich „von Parmenides zur Formulierung von Kriterien der Intelligibilität inspirieren“, während der Sophist Gorgias von Parmenides „zu einer ultraskeptischen, ja nihilistisch anmutenden Gegenattacke provoziert wurde“, und schließlich zehrten auch die megarischen Philosophen „nicht nur von Parmenides' Logik des Seins, sondern gewannen ihre Axiologie vor dem Hintergrund der parmenideischen Ontologie“ (83). A. Stückelberger bemüht sich um eine philosophische Würdigung des Hippokrates und des hippokratischen Denkens und sieht die Bedeutung der im Corpus Hippocraticum versammelten Denker darin, daß sie nicht nur die Vorstellung einer kosmisch begründeten Harmonie entwickelten, sondern „auch in Detailfragen im mehr positivistisch-naturwissenschaftlichen Sinne entscheidenden Pionierdienste“ (98) leisteten, da ihr Forscherdrang weit über das hinausging, was für die Behandlung am Krankenbett notwendig war. G. Figal hebt die Bedeutung des Sokrates als einer singulär-

ren Gestalt der Philosophiegeschichte hervor, da mit Sokrates alles, was es in Sachen Philosophie vor ihm schon gab, in ein neues Licht getreten sei. Die „maßgebende Kraft des sokratischen Denkens“ (99) kommt nach Figal zu Recht auch darin zum Ausdruck, daß die gegenüber Sokrates früheren Denker mit einer um die Wende vom 19. zum 20. Jh. gefundenen Prägung als Vorsokratiker bezeichnet werden. Konstitutiv für sokratisches Philosophieren ist nach Figal die „Spannung von Logos und Mythos“, denn Philosophie im Sinne des Sokrates sei der „Versuch, in Gedanken zu fassen, was sich in letzter Konsequenz dem Denken nicht mehr zeigt“ (111). Ch. Eucken befaßt sich mit Antisthenes, dem „nach Platon bedeutendste(n) Schüler des Sokrates“ (112), dem, wie es im Vorwort heißt, „im Blick auf die hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie eine wichtige Vermittlerfunktion zukommt“ (VII). Denn die Stoiker knüpften „mit ihrer Konzeption von innerer Freiheit, die sich mit der Erfüllung von Pflichten im Gemeinwesen verbindet“ (129), bei Antisthenes an. J. Szaif verzichtet angesichts des Themenreichtums der platonischen Dialoge und im Blick auf die Tatsache, daß „eine glänzende Doxographie gerade bei Platon dem Charakter seines Philosophierens (...) besonders wenig gerecht wird“ (130), auf „eine doktrinale Zusammenfassung von Platons Philosophie“ (144). Statt dessen erinnert er daran, daß für Platon die Hinführung zu philosophischen Einsichten immer gesprächswesen erfolgen müsse. Für Platons gesamtes dialogisches Werk sei nämlich charakteristisch, „daß es jeweils adressatengerechte Gespräche nachgestaltet, die als geschriebene Texte zu uns sprechen sollen“, was sie aber nur dann in einer angemessenen und vom Autor intendierten Weise tun könnten, „wenn wir die in ihnen enthaltenen Aufforderungen zum sachorientierten, gesprächswesen Weiterforschen ernst nehmen“ (ebd.). Von den Platon-Schülern werden in dem vorliegenden Sbd nicht nur Aristoteles, sondern auch Speusipp behandelt. A. Metry sieht in Speusipps System den Versuch, „einen Schlüssel zur Dechiffrierung der mannigfaltigen Gestalt der Realität zur Verfügung zu stellen, insbesondere aber eine Antwort auf die Aporien der Beziehung zwischen Einheit und Vielheit zu geben“ (161). E. Sonderegger unternimmt in seinem Aristotelesbeitrag gar nicht erst den Versuch einer Gesamtdarstellung des aristotelischen Denkens, sondern möchte Aristoteles lediglich „in der Weise eines Porträts“ (163) darstellen. Dabei geht er der Frage nach, in welchem Geist, in welcher Welt und in welcher Intention Aristoteles gedacht und geschrieben hat. Exemplarisch verdeutlicht er den Charakter des aristotelischen Denkens anhand des zwölften Buches der Metaphysik, in dem er eine Programmschrift sieht, „funktionell vergleichbar dem ‚Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus‘ (179). In den Sbd ist auch ein Beitrag über Diodor aufgenommen, nicht zuletzt, um deutlich zu machen, daß, wie es im Vorwort heißt, „bei Diodor und seinen Nachfolgern um höchst anspruchsvolle Probleme geht und die namentlich in unserem Sprachraum gepflegten Vorurteile gegenüber allem Nicht-(bzw. Nach-)Klassischen nicht nur nicht gerechtfertigt sind, sondern auch den Geist massiven Unverständnisses atmen“ (VII). Was die Einordnung Diodors angeht, so rechnet ihn H. Weidemann in seinem Beitrag, der sich schwerpunktmäßig mit Diodors Meisterargument befaßt, nicht zu den Megarikern, sondern zu einer „mit den Megarikern rivalisierenden Philosophenschule, die sich die Schule der Dialektiker nannte“ (183). Diodors Bedeutung sieht er darin, daß er nicht nur auf Entwicklung der Stoa (...) sondern auch auf die Entwicklung (...) der Epikureer und (...) der akademischen Skeptiker einen nicht unbedeutenden Einfluß ausübte (183). Beispiele für eine aktualisierende Interpretation bieten die Beiträge von M. Schmitz über Euklid und E. Rudolph über Theophrast, die den Sbd beschließen. Schmitz vertritt die These, daß der in einer euklidischen Proposition sich vollziehende Erkenntnisprozeß die Möglichkeit biete, „Kants Einteilung aller Urteile in analytische und synthetische mit ihren Aporien entscheidend zu modifizieren“, denn Euklids korrekte Beweisgänge zeigten „selbst bei Heranziehen eines einzelnen Falles der Vorstellung die Möglichkeit eines genuin begrifflich allgemeinen, stringenten und widerspruchsfreien, inhaltlichen Fortschreitens von Erkenntnis“ (203). E. Rudolph sieht in Theophrast den „Konzepteur einer negativen Metaphysik“ (205). Denn ein von der subjektiven Erkenntnis unterschiedenes An-sich-Sein der Dinge anzunehmen, sei nach Theophrast nicht möglich. Prinzipien verdienten ihren Namen nur als Erkenntnisprinzipien. Den Anspruch einer „ersten Philosophie“, die der Physik als „der zweiten Philosophie“ vorgeordnet sei, weise er ab, ohne deshalb freilich für eine ersatzlose Streichung der Metaphysik einzutreten. Denn er mache „Platz für einen Wissenschaftsbegriff, der seine Grenzen und Schranken reflektiert“ (214).

Im ganzen vermag der vorliegende Sbd gut zu verdeutlichen, daß die „griechische Philosophie in einem Spannungsfeld unterschiedlicher Kräfte zu sehen“ (2) ist und daß sie eine Fülle von Anregungen auch für heutiges Philosophieren bereithält. Weiterhin ist das vorliegende Werk auch ein Beleg dafür, daß die Vorstellung von dem, was an den alten Denkern wichtig ist und was nicht, wie die Hg. im Vorwort zu Recht bemerken, „erheblichen Schwankungen“ (VII) unterliegt. So ist auffällig, daß Graeser bei seinen Überlegungen zum Ertrag der antiken Philosophie zwar deren Beitrag zum Erkenntnisproblem und zum Problem der Ethik würdigt, aber es vermeidet, von einem „Weg zur Metaphysik“ zu sprechen, der in der griechischen Philosophie beschritten wurde und der im Werk des Aristoteles zum Abschluß kommt, wie es E. Angehrn unlängst in einer großen Arbeit minutiös nachzuweisen suchte. Statt dessen erscheint Aristoteles bei Graeser als „Denker, der die Rede(n) von Wandel (...) einer ausgedehnten begrifflichen Analyse unterwarf“ sowie „Typus und Status

jener Dinge sondierte, auf die wir uns in Denken und Rede über Wandel beziehen“ (5), und auf diesem Wege Probleme, die bei seinen Vorgängern ungelöst blieben, „einer halbwegs befriedigenden Lösung entgegengeführt“ (ebd.) hat. In ähnlicher Weise wendet sich Sonderegger in seinem Aristotelesbeitrag gegen eine „pathetische Auffassung“ (177) des 12. Buches der „Metaphysik“ als eines theologischen Textes und hält es demgegenüber für geboten, „nüchtern zu bleiben“ (178), und ungeachtet einer „übermächtigen Tradition“ (ebd.), die eine theologische Deutung dieses berühmten Textes favorisiert, einer „untheologischen Lektüre“ (179) den Vorzug zu geben. Abzuwarten bleibt, ob sich solche Distanzierungen von klassischen Interpretationstraditionen durchsetzen werden.

Frankfurt am Main

Hans-Ludwig Ollig

Remenyi, Matthias: **Die Anthropologie im Werk Gustav Siewerths**, hg. v. Klaus Müller. – Münster / Hamburg / London: LIT 2003. 123 S. (Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge, 16), kt € 14,90 ISBN: 3-8258-6884-2

Es ist nicht unbedingt üblich, eine Diplomarbeit im Fach Katholische Theologie zu veröffentlichen. Doch im Fall der vorliegenden Arbeit rechtfertigt dies bereits das Thema. Die Studie beginnt damit, eine Lücke in der Forschung zu füllen; über die Anthropologie des 1963 im Alter von 60 Jahren verstorbenen katholischen Philosophen und Pädagogen Gustav Siewerth liegt keine umfassende Untersuchung vor (4). Matthias Remenyi (= R.) bietet dafür erste Bausteine. Außerdem stellt seine Arbeit eine leicht lesbare Einführung in die Metaphysik Siewerths dar, dessen Denken sich derzeit einer gewissen „Neuentdeckung“ erfreut (3). Allerdings sind die ersten vier Abschnitte, in denen eine nachzeichnende Darstellung der theologischen und metaphysischen Anthropologie Siewerths unternommen wird, ganz auf den fünften Abschnitt hin konzipiert, in dem Siewerths gesamter Entwurf – insbesondere seine Anthropologie – in Frage gestellt wird.

Zu Recht stellt R. die Anthropologie Siewerths in den Zusammenhang von dessen Ontologie, da der Mensch als der Ort verstanden wird, durch den der von Gott gesetzte Seinsakt (*actus essendi*) subsistiert und „personiert“. R. versteht Siewerth richtig, wenn er diesen Seinsakt als Wirkmacht darstellt, die der Idealität oder Vernunft Gottes entspringt. Weil Siewerth zufolge Gott im Akt seiner Selbsterfassung auch seine Nachahmbarkeit durch Anderes, Nichtgöttliches erfaßt und folglich alles Nichtgöttliche durch seine Vernunft ideell hervorbringt, steht alles nichtgöttliche Wirkliche in einer ideellen sowie exemplarischen Identität mit Gott. Anderes erschafft Gott im Selbstbezug seiner Selbsterkenntnis und der eigenen Selbstaffirmation, so daß Anderes stets als ein ihm Ähnliches und Analoges – sofern er es will – ins Dasein gerufen wird. In Umkehrung der klassischen Differenzierung von *imago* und *similitudo* versteht Siewerth das Sein als Gleichnis Gottes, das im Menschen seine höchste Form erreicht. Dieser ist Ebenbild Gottes und zur Ausbildung seiner Gottebenbildlichkeit geschaffen, wozu die Bildung des Menschen ihren Beitrag leisten soll – hier liegen Würde und Anspruch der Pädagogik.

R. faßt Siewerths Ausführungen zum menschlichen Personsein in folgender Definition zusammen: „Person ist dasjenige Wesen, das infolge seiner ontologischen Seinspartizipation ein in sich subsistierendes, zu sich selbst gekommener Seinsakt ist, das als geistbegabte Natur aus seiner individuellen, selbstursächlichen Substanz heraus zu einer vernunftgemäßen Reflexionsbewegung fähig ist und das aufgrund seiner Geschaffenheit aus Gott und der damit gesetzten wesenhaften Relationalität zu Gott sich auf diesen hin als seinem letzten Ziel und Ugrund (...) transzendiert“ (35). R.s resümierende Definition soll die nach dem exitus-reditus-Schema strukturierte Kreisbewegung hervorheben, die Siewerths deduktives Denken insgesamt, aber insbesondere auch seine Anthropologie kennzeichne.

Treffsicher erläutert R. weitere wichtige Zentralbegriffe der Anthropologie Siewerths: Freiheit, Wille, Erkenntnisvermögen, Herz, Gewissen, Begabung, Leiblichkeit, Sozialität, Wohnen und Sprache.

Im fünften Abschnitt scheut R. nicht vor einer grundsätzlichen Kritik der Metaphysik Siewerths zurück. Über die Heftigkeit seiner Kritik wohl selber etwas überrascht, muß sich der Vf. schließlich fragen, ob man Siewerths Bücher „nicht still beiseite legen und sich Lohnenderem zuwenden“ solle (111). Mit dieser Frage bedroht man natürlich auch den Sinn des eigenen Unternehmens, sich eine Diplomarbeit lang mit Siewerth beschäftigt zu haben. Was bleibt? Man könne von Siewerths Anthropologie lernen, „daß der Mensch unendlich tiefer, reicher und vielschichtiger ist, als eine Einzelwissen-

schaft, und sei es die theologische Metaphysik, ermessen kann“ (114). Man fragt sich: Soll das in der Tat schon alles sein? Ist dies das magere Resultat von mehreren tausend Seiten hochspekulativer Metaphysik?

Zur Kritik von R.: Sie setzt im Zentrum des Siewerthschen Denkens an: beim Systemgedanken, mit dem Siewerth beansprucht, in Auseinandersetzung mit Hegels Systembegriff das summarische Denken des Thomas von Aquin von einem Begriff aus zu rekonstruieren. Dieser Systembegriff ist die Idealität oder Vernunft Gottes, aus der Siewerth die Denkbare und logische Möglichkeit alles Wirklichen ableitet, nicht jedoch die Realität des Möglichen. Daß Siewerth in diesem Zusammenhang – im Unterschied zu Hegel – auf Gottes freien Willen rekurriert, der in unablässiger Weise überhaupt erst Wirkliches setzt, überzeugt R. nicht, nachdem Siewerth einmal das Nichts, das Nichtgöttliche und das Mögliche als Produkte der das göttliche Sein ermessenden göttlichen Vernunft entwickelt hat. Wie schon Hansjürgen Verweyen, Alma von Stockhausen, Walter M. Neidl, Johannes Baptist Lotz – ergänzend könnte man noch, neben anderen, hinzufügen – L. Bruno Puntel (*Analogie und Geschichtlichkeit*, 1969) und Klaus Riesenhuber (Art. *Nichts*: HPhG 4 [1973]: 991–1008) – so sieht auch R. in Siewerths Ansatz eine nicht zu rechtfertigende Übertragung des Begriffs der endlichen Vernunft auf Gott am Werk, wodurch Gott in Abhängigkeit vom Nichts und Nichtgöttlichen gerate (14–16 u. ö.). Der Thomismus, den Siewerth in seiner Habil.schrift als Identitätssystem konzipiere, werde – im Widerspruch zur thomastischen Metaphysik – zu einem Alleingültigkeit beanspruchenden, absoluten System umgebaut. Damit verfallende Siewerths deduktiver Ansatz – wie jedes Systemdenken – spätestens mit der Postmoderne einer notwendigen Kritik, da diese Denkform weder der Freiheit des Menschen noch der kontextuellen menschlichen Erkenntnisweise gerecht werden könne, ebenso wenig der Pluralität der Einzelwissenschaften. Der Mensch werde instrumentalisiert und zum bloßen Teil eines größeren Ganzen herabgesetzt; in metaphysischer Überlegenheit werden Ergebnisse der empirischen Wissenschaften präjudiziert. Im Fall der Metaphysik Siewerths sei der Mensch zu einem Teil der Verwirklichung des Seins herabgesetzt, das durch den Menschen personiere und so zu sich komme. Dieser bereits von A. von Stockhausen und W. Neidl wiederholt vorgetragenen Kritik schließt sich R. an (vgl. zu dieser Kritik Emmanuel Tourpe, *Siewerth „après“ Siewerth*, 1998, 373–377). Offenbar mußte R. nach der Abfassung seiner Arbeit (Februar 1998) feststellen, daß Siewerth auch ganz anders gelesen werden kann. Immerhin läßt er in seiner Druckfassung (2003) den Mainzer Philosophen Stefan Grätzel (in: *Gott für die Welt*, hg. v. P. Reifenberg u. A. van Hooff, 2001, 199–209) zu Wort kommen, der das auf das Trinitätsdogma ausgerichtete Differenzdenken Siewerths in den Zusammenhang mit postmodernen Differenzphilosophen bringt (101); dazu berechtigt auch Siewerths Kritik an jedem Gott und Mensch vereinnahmenden Begriffsdanken. Andere Autoren, die R. noch nach der Erstfassung seiner Arbeit bekannt werden, sehen Siewerth ebenso wenig einem deduktionistischen Systemdenken verfallen. Eine Korrektur seines einmal formulierten „Systems“ (fast ist man geneigt, den Ball an R. zurückzuspielen) nimmt der Vf. aber nicht mehr vor. Dafür ist eben die ganze Arbeit zu sehr auf den Nachweis der Deduktionshypothese und die Kritik des Systembegriffs ausgerichtet. Es ist zwar durchaus einzuräumen, daß man an Siewerths Spekulation über das Nichts in Gottes Vernunft Fragen stellen kann. Entsprechende Fragen sind vor allem im Blick auf die erste Fassung (1939) des Werkes *Der Thomismus als Identitätssystem* verständlich. Aber bei diesen Fragen müßte man bereit sein, Siewerths Ergänzungen und Hinweise der zweiten Auflage (1961) uneingeschränkt aufzugreifen, nach denen das Nichts nicht das Maß der Selbsterkenntnis Gottes ist, sondern als das Nichtangemessene bei der göttlichen Selbstdurchdringung anfällt und zur Seite tritt. Heinrich Beck (*Akt-Charakter des Seins*, 1965/2001) und Thomas Prufer (*Sein und Wort nach Thomas von Aquin*, 1959) (beide von R. nicht berücksichtigt) sowie Manuel Cabada Castro (*Sein und Gott bei G. Siewerth*, 1971) haben sorgfältig herausgearbeitet, daß Siewerth das Nichts nicht als Spiegel oder Prinzip der Selbsterkenntnis Gottes versteht; Gott erkennt sich durch sich selbst – dabei erfährt er seine Nachahmbarkeit durch Nichtgöttliches; dabei weiß er um das Nichtigkeits und Nichts; nur deshalb kann er Schöpfer des Nichtgöttlichen sein. (Zum weiteren verwies ich auch auf einen Exkurs über Siewerths Deutung des Nichts in meiner Arbeit *Sein und Trinität* [1997], 270–279.) Verständlicher wird Siewerths Ansatz in der von ihm immerhin noch angedachten trinitätstheologischen Perspektive: Das *Nicht* des Sohnes, der *nicht* der Vater ist, ist die erste Andersheit überhaupt; in ihr sind alle weiteren nicht-

göttlichen Andersheiten miterfaßt (vgl. Tourpe, *Siewerth „après“ Siewerth*, 168f). Da diese Andersheiten reine logische Möglichkeiten darstellen und ihnen kein eigener ontologischer Status zukommt, affizieren sie Gottes Freiheit nicht; Gott muß sie keinesfalls erschaffen. Deshalb endet Siewerths System gerade nicht in einem Gottes Sein und Handeln deduktiv erfassenden *geschlossenem* System. Die Freiheit Gottes sprengt jedes geschlossene System, weshalb Siewerth bereits im Vorwort zur ersten Auflage des Identitätssystems betont: Nur „soweit dies möglich ist“ (GW II: 31), wolle er den Systembegriff des deutschen Idealismus in Anwendung bringen. Die von R. rezipierte Kritik von Stockhausen und Neidl an Siewerths Ontologie, nach der der Mensch zum Moment des für sich subsistenzlosen Seins zu werden drohe, so daß dieses Sein dem Weltgeist Hegels nicht unähnlich sei, berücksichtigt unter anderem nicht, daß dieses für sich irrealer Sein über kein Sich verfügt, das sich irgendwie anzielen und verwirklichen könnte – wie hingegen der Geist nach Hegels Konzeption. Auf diesen entscheidenden Sachverhalt sind Formulierungen Siewerths zu beziehen, die einen anderen Eindruck erwecken können.

Die deduktive Denkweise Siewerths ist nicht deduktionistisch, da sie ihre Aussagen auch im Ausgang vom endlichen Seienden entwickelt. Das besagt freilich nicht, daß man Siewerth interpretatorisch in einen induktiven Denker verwandeln könnte. Aber auch seine Analysen des endlichen Daseins nach Martin Heidegger zeigen in anthropologischer Hinsicht eine induktive Gedankenführung. Zu berücksichtigen sind ebenso die Überlegungen zur Geschichtlichkeit der Gotteserkenntnis.

Eher einfach macht es sich R. bei der Kritik der Ausführungen Siewerths zu Kind, Elternschaft und den „Rollen“ von Mann und Frau. R. schaut nicht durch die barocke und heute altmodisch wirkende Ausdrucksweise Siewerths hindurch, um den Wert der zentralen pädagogischen Aussagen Siewerths in den Blick zu nehmen. Siewerth will nicht die Geschlechterrollen einer „westdeutschen, kleinbürgerlichen Nachkriegsidylle“ (111) metaphysisch überhöhen und auf deduktivem Weg festzementieren – mit dem Ergebnis einer „Philosophie auf Heimatfilmniveau“ (96); er beabsichtigt, in die metaphysische Tiefe dessen zu führen, was Begabung und Erziehung des gottebenbildlichen Menschen bedeuten.

Kritik äußert R. auch an Siewerths Ontologie, die in dezidiert Weise die Positivität des Seins und des Lebens in den Vordergrund stellt; Widersprüchliches, Negativerfahrungen, Absurdes und Böses (Auschwitz) seien durch diese Ontologie unverhältnismäßig marginalisiert. Siewerths Hinweise auf die Ursünde und das Verständnis des Bösen als *privatio boni* (Verharmlosungsvorwurf) stellen R. nicht zufrieden. Auch bei der Diskussion dieser Kritik müßte man tiefer ansetzen, nur soviel: Warum soll die Trennung des Menschen von Gott (= Sinn, Leben, Glück, Heil, Ursprung und Ziel des Kosmos) nicht doch das Widersprüchliche in den Menschen und seine Welt Erfahrung hingetragen haben? Weshalb soll man nicht vor allem der christlichen Hamartiologie entscheidende Hilfen bei der Diskussion der Theodizeefrage entnehmen, auch wenn sie nicht *alles* zu erklären vermag? Verlangte man eine *Alleserklärung* (auch aus der Perspektive des Kreuzes Jesu), verlangte man wieder ein absolutes System und die Reduktion der Offenbarung auf himmlische Informationen. Und was ist diabolischer, als Gottes Werk wieder ins Nichts zu kehren? Ist es schließlich nicht der Ausdruck des Glaubens an die Erlösung, daß die Positivität des Seins, die von Gott kommt, von menschlicher Perversion unterschieden werden kann? Gäbe es diese Unterscheidung nicht, könnte keine Erlösung gedacht werden. Auch R. weiß um die Unmöglichkeit, das Böse zu ontologisieren. In der Tat: Gerade wenn man dem Bösen ein Sein, eine Bedeutung oder einen Sinn zukommen lassen würde, hätte man es in ein System des Seins (oder Sinns) integriert und dadurch verharmlost. Also kann man das Böse nur seins- und ortlos denken, das Sein hingegen als Positivität.

Wie gesagt: R.s Arbeit bietet in den ersten vier Abschnitten eine gute Hinführung zur Metaphysik Siewerths. Über den Inhalt des fünften Teils kann man anderer Meinung sein.

Bonn

Michael Schulz

Tilitzki, Christian: *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. – Berlin: Akademie Verlag 2002. 2 Bde, 1475 S., geb. € 165,00 ISBN: 3-05-003647-8

Der Abstieg der Philosophen aus dem lichten Reich des reinen Gedankens in die Schattenwelt des realpolitischen Geschehens beunruhigt bereits im „Höhlengleichnis“ Platons die philosophische Reflexion. In der deutschen Philosophie des 20. Jh.s hat v. a. Martin Hei-

deggers gewagter Versuch, die politischen Führer des Dritten Reiches geistig zu leiten, für allgemeines Aufsehen gesorgt. So wurde auch das vorliegende – äußerst voluminöse – Werk Christian Tilitzki, das eine leicht überarbeitete Fassung seiner von Karlfried Gründer und Ernst Nolte in Berlin betreuten Diss. darstellt, „von der Kontroverse um Martin Heideggers ‚Geschick‘ im Dritten Reich“ (1475) angeregt.¹

Bereits der Seitenumfang der in zwei Teilbd.n erschienenen Studie läßt vermuten, daß der Autor mit einer kaum zu überbietenden gelehrten Gründlichkeit an seine Aufgabe herangetreten ist. Der erste Blick in das Inhaltsverzeichnis bestätigt diesen Eindruck: Der relativ knapp gehaltenen Einleitung (15–39), in der programmatisch für eine Historisierung der neueren Philosophiegeschichtsschreibung plädiert wird, folgen die beiden Hauptteile der Untersuchung: A. Die Berufungspolitik im Fach Philosophie 1919 bis 1932 (41–591) und B. Die Berufungspolitik zwischen 1933 und 1945 (593–1162). In einer wiederum recht knappen Schlußbetrachtung (1163–1168) von nicht mehr als sechs Seiten faßt T. die Resultate seiner Forschung zusammen. Der beeindruckende Anhang enthält neben dem obligatorischen Literaturverzeichnis (1273–1443) und einem Personenregister (1444–1470) ein überaus informatives Verzeichnis aller politisch-weltanschaulich relevanten Lehrveranstaltungen an deutschen Universitäten für den Zeitraum von 1918/19 bis 1945 (1171–1272).

Weitreichende Zustimmung verdient aus der Sicht des Rez. die interpretationsleitende Intention des Autors, das philosophische Denken zwischen 1918 und 1945 zu rekontextualisieren und damit auch zu rehistorisieren. Die von einem wissenschaftsfremden Betroffenheitspathos bestimmte Diskussion der komplexen Verflechtung von Philosophie und Politik läßt jedenfalls das Verdikt plausibel erscheinen, daß die bisherigen Darstellungen der „Universitätsphilosophie zwischen 1918 und 1945“ als eine „Philosophiegeschichte ohne Geschichte“ zu bezeichnen seien (18). Um einer moralisierenden Historiographie entgegenzutreten, schlägt T. eine „revisionistische Bereitschaft“ (22/23) vor, die sich dem Quellenmaterial ohne die entsprechend ideologische Vorverurteilung nähert. Ein alternatives Interpretationskonzept, das die gewünschte Rekontextualisierung und Rehistorisierung des Gegenstandes zu leisten verspreche, findet der Autor bei dem Heidegger- und Nicolai Hartmann-Schüler Ernst Nolte: „Allein Ernst Noltes philosophiehistorische Studien gewinnen die globale Dimension der Auseinandersetzung zurück, in die das Deutsche Reich und seine intellektuellen verwickelt waren. Für die Philosophiegeschichte zwischen 1918 und 1945 eröffnet er damit nicht mehr zu ignorierende Perspektiven: Wer die deutschen Positionen als politisch legitime in einem Weltbürgerkrieg akzeptiert, der verläßt den ‚Germanozentrismus‘, der wissenschaftsgeschichtlich bisher den Ton angibt.“ (28) Eine Emanzipation von diesem „dumphen ‚Germanozentrismus‘“ (29) führe nach Nolte zu den folgenden vier Konsequenzen: 1. Innerhalb der politischen Philosophie müsse der Gegensatz zwischen den Universalisten, die sich an überzeitlichen und allgemeingültigen Bezugssystemen orientierten, und den Partikularisten, die von einer konkret-historischen Größe wie der völkischen Existenz ausgingen, möglichst scharf herausgestellt werden. 2. Die Zuordnung einer philosophischen Position zum Nationalsozialismus dürfe sich nicht allein an der Adaption rassenideologischer und antijudaischer Elemente orientieren, da der Antijudaismus nicht notwendig mit dem Nationalsozialismus kompatibel sein müsse. 3. Die Position der politisch rechtsgerichteten Philosophen dürfe nicht auf das antidemokratische Ideologiesegment verkürzt werden; vielmehr sei die Aufmerksamkeit auf die prinzipielle Zurückweisung des durch die Industrialisierung generierten „Liberalen Systems“ (31) zu richten. 4. Die ideologische Nähe zwischen Marxismus und Konservatismus, die ihre Wurzel in der gemeinsamen Orientierung an den Totalitätskonzepten des Deutschen Idealismus habe, müsse stärker thematisiert werden, um so die analoge – auf der rechten und linken Seite des politischen Spektrums zu findende – „negative Grundeinführung“ (31) gegenüber dem „Liberalen System“ herauszustellen. Innerhalb dieses hier nur knapp skizzierten Interpretationsrahmens bewegt sich die historische Detailarbeit T.s.

Der historisch minutiöse Charakter der Studie wird allein an der Absicht des Autors ablesbar, die „erste Gesamtdarstellung der Berufungsgeschichte philosophischer Lehrstühle an allen deutschen Universitäten und Technischen Hochschulen“ (34) anzustreben. Dieser institutionshistorische Anspruch wird sogar noch intensiviert, indem der Autor auch den Habilitationsverfahren zwischen 1919 und 1944/45 große Aufmerksamkeit schenkt; und dieser historischen Prämisse entspricht es, daß T. sich keineswegs auf die Prominenz der deutschen Universitätsphilosophie innerhalb des besagten Zeitraumes wie Heidegger, Jaspers, Scheler, Hartmann, Plessner oder Freyer beschränkt, sondern sein Augenmerk vielmehr auf die heute kaum noch bekannten „Männer der zweiten und dritten Linie“ (36) richtet.

Mit diesen interpretatorischen Vorgaben präsentiert der Vf. in den beiden Hauptteilen seines Werkes ein reichhaltiges und quellennahes historisches Panorama, das sich durch einen hohen Grad an Präzision und handwerklichem Können auszeichnet. In einer Parallelkonstruktion gliedern sich beide Hauptteile in jeweils zwei thematische Unterabschnitte: 1. die Besetzung philosophischer Lehrstühle zwischen 1919 und 1932 im ersten (43–351) und diejenige

zwischen 1933 und 1945 im zweiten Hauptteil (595–912) sowie 2. die Kommentare zum Zeitgeschehen für die beiden Zeiträume (353–591 und 913–1162). Die handbuchartige Rekonstruktion der Berufungs- und Habilitationsverfahren in den beiden ersten Unterabschnitten bietet zwar eine außerordentliche Fülle an Fakten und Informationen, aber dieses reichhaltige Angebot hat auch seinen rezeptionstechnischen Preis: eine Monotonie, die an Unlesbarkeit grenzt. Das ändert sich in den beiden zweiten Unterabschnitten, in denen die philosophische Kommentierung des jeweiligen Zeitgeschehens dargestellt wird. Hier führt der Autor seinen Leser durch heute vergessene Schriften, Traktate und Reden, die ein abwechslungsreiches und differenziertes Bild der „geistige[n] Situation der Zeit“ – so der berühmte Titel einer Jaspers-Schrift aus dem Jahr 1932 – widerspiegeln. V. a. die Ausführungen zu Alfred Baeumler sowie die philosophische Deutung des Zweiten Weltkrieges entschädigen den Leser für den mühsamen Weg durch die beiden ersten Unterabschnitte.

Zweifelsohne hat T. ein Werk vorgelegt, das in der zukünftigen Diskussion des Verhältnisses von Philosophie und Politik in der Weimarer Republik und im Dritten Reich nicht übergangen werden sollte. Seine Enthaltbarkeit gegenüber moralisierenden Entrüstungen könnte wegweisend für eine vorurteilsfreiere und differenziertere Sicht der philosophischen Ansätze zwischen 1918 und 1945 sein. Allerdings führt die Interpretationsmaxime des Vf.s zu einer Philosophiegeschichtsschreibung, die letztlich in einer positivistisch orientierten Historiographie steckenbleibt und auf den philosophischen Gedankenflug mit einer desillusionierten Selbstbescheidung Verzicht leistet. T.s Polemik gegen eine „Philosophiegeschichte ohne Geschichte“ (18) verdient Zustimmung, aber auch seine eigene Darstellungsform einer Philosophiegeschichte ohne Philosophie bleibt insuffizient.

Steinfurt

Robert Jan Berg

Zeillinger, Peter: Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida. Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Fundamentaltheologische Studien, Bd 29) – Münster: LIT 2002. 286 S. Ln € 35,90 ISBN: 3-8258-6144-9

Peter Zeillinger fügt der inzwischen erklecklichen Zahl theologischer Monographien zum Werk Jacques Derridas eine werkgeschichtlich ausgerichtete Arbeit hinzu, die sich konsequent durch ein exaktes Verzeichnis der Derridaschen Werke und ihrer Übersetzungen von 1954 bis 2002 auszeichnet (243–286). Z.s Vorgehen führt zunächst zu einer sorgfältigen, für den kundigen Leser aber bisweilen auch ermüdenden Rekonstruktion zentraler Themenkomplexe aus dem Kosmos Derridascher Philosophie wie etwa der Endlichkeit des Ursprungs, des Anderen der Vernunft, der Universalität der Zeichen, der *différance*, der Ur-Spur, des Unmöglichen etc. Den zeitdiagnostischen Hintergrund der Studie bildet die in der Einleitung und den ersten beiden Kapiteln (5–22) entwickelte und später immer wieder aufgegriffene Wahrnehmung einer „globalen Grundlagenkrise“ als „Krise der Grundlegung überhaupt“ (110), entwickelt aus dem Fragehorizont der neueren politischen Theologie. Die Aufgabe einer im engeren Sinne fundamentaltheologischen Orts- und Methodenreflexion, die damit ebenfalls bereits erledigt sein soll, wird allerdings de facto kaum angegangen.

Die genannte Form der Untersuchung bringt nicht wenige neue Erkenntnisse bezüglich bestimmter begriffsgeschichtlicher Feinheiten im Derridaschen Werk hervor. Im ersten Kap. legt Z. besonderen Wert auf eine chronologische Untersuchung der 1967 im Sbd *L'écriture et la différence* gemeinsam erschienenen, vorher aber schon einzeln publizierten Art. Dabei wird deutlich, daß der bedeutsame Terminus *différance*, im Verlauf der Studie *La voix et la phénomène* entstanden, in die früheren Beiträge für ihre Zweitpublikation nachträglich eingearbeitet wurde (80ff), sowie, daß Derridas Dissertation *De la Grammatologie* ohne die Vorarbeit in diesen bisweilen deutlich früher entstandenen Arbeiten kaum verstanden werden könnte (89). Zu den neuen Einsichten Z.s gehört ebenfalls, daß sich im Werk Derridas von Beginn an ein geregelter Gebrauch klassischer philosophischer Termini und der von ihm geprägten Neologismen findet. Der Vf. schließt daraus, „dass die Einführung von Neologismen“ nicht willkürlich erfolgt, sondern „gerade durch die Unmöglichkeit, sie klassischen Gehalten zuzuordnen, legitimiert ist.“ (90) Um so erstaunlicher mutet es an, wenn bei so viel begriffsgeschichtlicher Genauigkeit ein im Werk Derridas so wesentlicher Terminus wie *dekonstruktiv / Dekonstruktion* noch auf S. 115 unausgewiesen verwendet wird.

Von 1967 an nimmt Z. bei Derrida einen Wandel von einer „parasitären“ Lektüre, die sich vor allem in der genauen Analyse der Werke Husserls, Foucaults, Levinas, Freuds und anderer widmet, hin zu einer eigenständigen Fragerichtung wahr: „[D]ie Entdeckung der *différance* [eröffnet] eine bestimmte andere, vorgängige Ordnung von Zeit und Raum.“ (107). Sehr treffend gelingt die im Anschluß an *L'autre cap* schließlich doch noch gefundene Definition der „Dekonstruktion als Erfindung einer Geste der Anerkennung einer ursprünglichen Alterität“ (133).

¹ Auslöser der sogenannten „Heidegger-Kontroverse“ in den späten achtziger Jahren war die Publikation zweier Werke zu der Frage nach dem politischen Engagement Heideggers. Siehe hierzu: Farfas, Victor: Heidegger und der Nationalsozialismus. Mit einem Vorwort v. Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1989 und Ott, Hugo: Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie, Frankfurt a. M./New York 1988.

Hilfreich sind darüber hinaus Z.s knappe Andeutungen zum Status des Derridaschen Sprechens: Vermied dieser zu Beginn nur „den Eindruck zu erwecken, aus dem freien Willen des schöpferischen Autors heraus zu argumentieren“ (79), so wird zunehmend ein „Sich-selbst-riskieren-im-nichts-sagen-Wollen“ (116) herauspräpariert, das gleichwohl von den jüngeren, stärker politisch und ethisch gefärbten Texten in Gefahr gebracht werde. Dazu paßt die Verwendung des Partikels „vielleicht“: Spätestens seit *Politiques de l'amitié* diskurspolitisch als Ausdruck eines performativen Schreibens, als *gezielte Selbstdonstruktion* (137) beschreibbar, markiert er einen „Vorgriff auf die Zukunft“, welcher zugleich den Eindruck vermeidet „diese Zukunft in der sprachlichen Formulierung bereits unhinterfragbar bestimmt zu haben“ (147).

Auch wenn gegen Ende des Bdes (endlich) die Frage nach „theologische[n] Aufbrüche[n]“ gestellt wird, setzt sich Z.s vorsichtig-tastendes und werkgeschichtliches Vorgehen fort: Hier wird nun herausgearbeitet, wie wirksam Derridas Gebrauch des Terminus ‚Theologie‘ in der Nachfolge Heideggers Ontotheologie-Begriffs eine vorschnelle theologische Rezeption blockiert (151ff). Dennoch findet der Vf. theologische Aufbrüche bei Derrida in der temporalen Beziehung der *différance* „zu einer unvordenklichen Vergangenheit“ und einer „unennbaren Zukunft“ (152). Die unnötig ausführlichen Lektüren von *Comment ne pas parler* (156–178), *Apokalypse* (178–188) und *Feu la cendre* (188–203) zeitigen über eine erneute Bestätigung der These von der „Performativität des Derridaschen Schreibens“ – also des formalen Vollzugs einer inhaltlich erwogenen „Unmöglichkeit eines metasprachlichen Diskurses“ (190) – keine neuen Ergebnisse. Der Versuch einer quasi unschuldigen ersten theologischen Lektüre Derridas, den der Vf. auch dadurch zu erwecken sucht, daß er keinen Blick in die breite englisch-, deutsch- und französischsprachige Literatur zum Thema wirft, entwickelt insgesamt wenig Überzeugungskraft.

Sehr hilfreich für die Debatten um eine theologische Rezeption Derridas zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik sind dagegen die im (ausgesprochen knapp ausgefallenen) Nachwort unter der Überschrift „Eine Theologie – wäre sie möglich?“ angeführten Überlegungen des Vf.s (217–226): Z. hält hier erneut fest, daß jede Begründungsfigur notwendig von ihrer Temporalisation durchzogen gedacht werden müsse. Somit könne sie nicht durch Unmittelbarkeit gekennzeichnet sein, sondern müsse aufgrund ihrer sprachlichen Struktur als Nachträglichkeit charakterisiert werden. Daraus schlußfolgert er: „Es wird daher sinnvoller sein [...] nicht von jener ‚zu-vergewissernden Universalität‘ zu sprechen, die bereits vorausgesetzt werden müsse, sondern vorsichtiger, weniger bestimmt, von einer sich allenfalls erst nachträglich als vorgängig erweisenden Universalität. Einer Universalität im Kommen. Wenn es sie denn gibt“ (220).

Die Untersuchung wirkt insgesamt etwas unentschieden, was die Entwicklung einer eigenen Fragestellung angeht; eine Unentschiedenheit, die nicht einfach dadurch erklärt werden kann, daß eine solche Fragestellung – zumal in bezug auf das Denken Derridas – inzwischen obsolet geworden sei. Die (theologische) Notwendigkeit mindestens eines negativen Universalismus wird am Ende ja auch von Z. (wenn auch nicht argumentativ *entwickelt*) in Anlehnung an Überlegungen aus dem Kontext der Neuen Politischen Theologie immerhin *angedeutet*. Hier dürfte der Eigenlogik des theologischen Diskurses zu wenig Raum eingeräumt worden sein.

Freiburg

Joachim Valentin

Judentum

Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000, hg. v. Reimund Bieringer / Didier Pollefeyt / Frederique Vandecasteele-Vanneuville. – Assen: Royal Van Gorcum 2001. XVI, 612 S. (Jewish and Christian Heritage Series, 1), geb. € 230,00 ISBN: 90-232-3712-9

Der von seinem Umfang und Inhalt gewichtige Sbd zur Frage eines Antijudaismus im Johannesevangelium geht auf ein vierjähriges Forschungsprojekt an der Kath. Fak. der Univ. Leuven zurück und gibt die überarbeiteten Vorträge eines international hochkarätig besetzten Kolloquiums wieder. Angesichts des jüdisch-christlichen Dialogs auf dem Hintergrund der Shoa, der Fragen nach neutestamentlichen Wurzeln eines christlichen Antijudaismus und der komplexen forschungsgeschichtlichen Landschaft zum möglichen Antijudaismus im JohEv ist die methodische, hermeneutische und theologische Herausforderung, der sich dieser Sbd stellt, wahrlich nicht gering. Die 25 Einzelbeiträge, die hier nicht je für sich vorgestellt und diskutiert werden können, werden von einem konzentrierten und gut durchdachten Präludium der drei Hg. eingeleitet, in dem diese die Forschungslandschaft strukturieren und systematisieren, die unterschiedlichen Positionen der Beitragenden vorstellen und durchaus auch einer eigenen kritischen Bewertung unterziehen – im Blick auf die von ihnen selbst vorgetragene Antwort auf die Frage nach einem joh Antijudaismus.

Die in der Johannesforschung vertretenen, teils weit auseinanderliegenden Positionen zu der Leitthematik (vgl. auch die umfangreiche Auswahlbibliographie zum joh Antijudaismus und die weiteren Indices 549–610) werden unter fünf Leitfragen eingeordnet:

(1) Ist das JohEv antijüdisch? Diese Frage läßt sich differenzieren im Blick auf die Interpretationen des JohEv (*intentio lectoris*), den Text selbst (*sensus textus*) und den Autor des Textes (*intentio auctoris*). Die Interpretations- und Wirkungsgeschichte des JohEv zeige, daß nicht nur einzelne Ausleger, sondern ganze Auslegungsgemeinschaften das JohEv faktisch antijüdisch ausgelegt haben – ein Phänomen, das nach Ansicht der Hg. seine Ursache wohl nicht nur in der nachjoh Auslegungsgeschichte haben kann. Die Argumentationsfigur, nach der zwar der Text selbst antijüdische Urteile beinhalte, der Evangelist selbst als Autor des Textes vom Antijudaismus freizusprechen sei, wird als apologetische Ausweichstrategie abgelehnt. Auch die Versuche, den Autor und seine verwendeten Argumente und Denkmuster als innerjüdische Kontroverse (vgl. die Positionen von J. D. G. Dunn in diesem Bd 47–67; U. C. von Wahlde: 418–444) oder als durch eine besondere zeitgeschichtliche Situation bedingt (den angenommenen Synagogausschluß; vgl. M. de Boer: 260–280) zu deuten, werden als nicht ausreichend zur Erklärung der polemischen und pauschalen Aussagen bes. in Joh 8, 31–59 zurückgewiesen. Schließlich sei es keineswegs evident, daß die Trennung zwischen Judentum und Christentum („parting of the ways“) bei der Abfassung des JohEv wirklich schon vollzogen gewesen sei (vgl. A. Reinhartz: 341–356). Demgegenüber rechnen die Hg. mit J. Zumstein (461–478), R. A. Culpepper (68–91) u. a. damit, daß das JohEv und sein Autor von antijüdischen Aussagen nicht freigesprochen werden können.

(2) Wer sind „die Juden“ im JohEv? Wie kommt es dazu, daß das JohEv einerseits das am meisten jüdische der vier kanonischen Evangelien ist („the most Judeo-centric of the gospels“; 18) und fast alle handelnden Personen Juden sind, andererseits jedoch „die Juden“ und differenziert als Gegner Jesu qualifiziert werden? Lösungsversuche auf diese Frage gehen dahin, „die Juden“ als innerchristliche (!) Gegner (vgl. H. J. de Jonge: 239–260), als jüdische Autoritäten in Jerusalem (vgl. U. C. von Wahlde), als jüdische Nachbarschaft der joh Gemeinden (S. Motyer: 92–110) oder als Juden im Sinne von Einwohnern Judäas zu verstehen. Gegen diese Positionen verweisen die Hg. auf die Ununterscheidbarkeit zwischen „Juden“ zur Zeit Jesu und „Juden“ zur Zeit des Evangelisten (vgl. 20f). Auch die verbreitete Deutung „der Juden“ als „Repräsentanten des Unglaubens“ (u. a.: R. Bultmann; J. Zumstein) verkleinert nach Ansicht der Hg. das antijüdische Potential dieser pauschalen Wendung gerade nicht.

(3) Wie ist die dem JohEv vorausliegende und in ihm reflektierte Auseinandersetzung zwischen der joh Gemeinde und „den Juden“ zu verstehen? Will man den geschichtlichen Konflikt nicht gänzlich bestreiten und ihn rein literarisch deuten (so H. J. de Jonge), bleiben die Möglichkeiten, ihn als *innerchristlichen* (H. J. de Jonge), *innerjüdischen* (u. a. J. D. G. Dunn; M. de Boer; B. Klappert: 159–186) oder doch als *jüdisch-christlichen* Konflikt (der abgeschlossen ist und deshalb zurückliegt: J. Zumstein; der sich in einer Frühphase befindet und noch weiterwirkt: M. J. J. Menken: 445–460; vgl. neben den Hg. auch R. A. Culpepper; A. Reinhartz; P. J. Tomson: 301–340) zu interpretieren. Inhaltlicher Dissenspunkt ist die joh Christologie (vgl. nur 5,18; 10,33; 19,7), deren Anspruch und Reichweite eigens zu bestimmen ist.

(4) Tritt die joh Christologie und mit ihr der christliche Glaube an die Stelle des jüdischen Glaubens im Sinne einer Ablösung und Ersetzung (Substitutionsmodell)? Neben der Annahme, die joh Christologie beanspruche das Erbe der Verheißungen Israels in dem Sinne anzutreten, daß für nichtchristusgläubige Juden kein Heil mehr vorgesehen ist (so tendenziell R. A. Culpepper, der in dem christlichen Exklusivismus ein Echo des jüdischen Exklusivismus sieht), rechnen manche Vf. damit, daß die joh Christologie auf die „Wiederherstellung Israels“ (G. van Belle: 370–400; B. Klappert; R. Motyer) oder auf die „Erfüllung“ der Heilsgeschichte Israels, genauerhin als „summit“ und „accomplishment“ (nicht als „fulfillment“) ziele (J. Zumstein). Gegen letztere Deutung wenden die Hg. ein, daß „fulfillment“ und „replacement“ sich mindestens in geschichtlicher Perspektive als allzu nahe Geschwister erwiesen hätten (31).

(5) Welche hermeneutischen Einsichten können heute für die Lektüre des JohEv geltend gemacht werden? Im Anschluß an R. Burggraave (202–225) votieren die Hg. dafür (vgl. 33–44), die zentrale Hauptbotschaft des JohEv auch gegen einige innere Widersprüche durchzusetzen (vgl. 15 „to save the core message of the Biblical text against aberrations of individual authors or texts“). Als hermeneutischen Zugangsweg plädieren sie für ein theologisches Offenbarungsverständnis, das weder quellenkritisch frühere Textstadien gegenüber späteren Ergänzungen ausspielt, noch Verse, die positiv von jüdischem Glauben und jüdischer Identität sprechen (vgl. 4,22), mit antijüdischen Versen (vgl. 8,44) abzugleichen sucht. Vielmehr sei nicht jeder Vers in der Heiligen Schrift, hier dem JohEv, mit der gleichen Offenbarungsautorität ausgestattet, so daß es durchaus möglich und nötig sei, in Form von Sachkritik Johannes gegen Johannes auszuliegen, weil sich die menschlich-irdische, sündige Verfälschung des Evangelisten auch in seinem Text niederschlagen kann (vgl. J. Beutler: Schwierige Texte sind manchmal „expressions of the human aspect of the Word of God and of human limits, even sin“ [238]). Auch wenn das JohEv nach Ansicht der Hg. vom Vorwurf des Antijudaismus in Teilen seines Textes nicht freigesprochen werden kann, so entwerfe die Gesamtbotschaft doch eine normative „alternative world of all-inclusive love and life which transcends anti-Judaism“ (44). Eben diese Botschaft gelte es als verbindliches Offenbarungszugnis wahrzunehmen und zu verkünden.

Dieser enzyklopädische Sbd zur brisanten Frage eines Antijudaismus im JohEv dokumentiert einen Meilenstein der Forschung, indem

er antijüdische Aussagen bzw. Potentiale im JohEv oder in seiner Auslegungsgeschichte reflektiert, indem er das gesamte Spektrum der neueren Forschung vor Augen führt und zudem Lese- und Argumentationsstrategien innerhalb der Forschungsdiskussion aufdeckt und kritisch beurteilt. Den Hg.n sei für diese umfassende Dokumentation gedankt, die die Diskussion freilich nicht abschließt, sondern auch neu anregt.

Würzburg

Klaus Scholtissek

The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm. Tractates Peah and Demai. Edition, Translation and Commentary, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin / New York: de Gruyter 2000. XII + 648 S. (Studia Judaica, 19), Ln € 148,00 ISBN: 3-11-016691-7

The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm. Tractates Kilaim and Ševi'it. Edition, Translation and Commentary, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin / New York: de Gruyter 2001. XIII + 677 S. (Studia Judaica, 20), Ln € 148,00 ISBN: 3-11-017122-8

The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm. Tractates Terumot and Ma'aserot. Edition, Translation and Commentary, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin / New York: de Gruyter 2002. XII + 584 S. (Studia Judaica, 21), Ln € 148,00 ISBN: 3-11-017436-7

The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm. Tractates Ma'aser Šeni, Hallah, 'Orlah, and Bikkurim. Edition, Translation, and Commentary, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin / New York: de Gruyter 2003. XII + 672 S. (Studia Judaica, 23), Ln € 148,00 ISBN: 3-11-017763-3

Die vorzustellenden Bde bilden die Teile 2–5 (Bd 1 lag nicht zur Rez. vor)¹ einer zweisprachigen, hebräisch/aramäisch-englischen Ausgabe der ersten Ordnung des Jerusalemer oder palästinischen Talmuds, der aus elf Traktaten besteht. Der Talmud Yerushalmi stand, was seine religiöse und historische Bedeutung innerhalb des Judentums und dann auch der jüdischen Wissenschaft anbelangt, lange Zeit im Schatten seines umfangreicheren, wenngleich jüngeren ‚Bruders‘, des babylonischen Talmuds.² Ein Grund für seine Wiederentdeckung im 19. Jh. war neben seiner Bedeutung als historische Quelle für das jüdische Leben in Palästina bis ins 5. Jh. im Rahmen der Wissenschaft des Judentums insbesondere die beginnende jüdische Wiederbesiedlung des Heiligen Landes. Denn damit erlangten die Religionsgesetze, die sich auf Ackerbau, Landwirtschaft und die damit verbundenen Abgaben bezogen, ganz neu praktische Bedeutung für das toratreue Judentum. Die halachischen (= religionsgesetzlichen) Grundlagen dazu stehen (abgesehen von der Tora) in der ersten Ordnung der Mischna (die insgesamt aus sechs solcher thematischen Ordnungen besteht), die darauf bezogene, teilweise mehrere Jahrhunderte umfassende Diskussion ist im Jerusalemer Talmud enthalten, der im 4./5. Jh. in Galiläa seine endgültige Gestalt erhielt.

Von den insgesamt 63 Traktaten der Mischna (jede Ordnung besteht aus 7–12 Traktaten) bietet der Jerusalemer Talmud die ergänzende Kommentierung und Diskussion (als Gemara bezeichnet) für insgesamt 38 Traktate aus den ersten vier Ordnungen, außerdem noch für Teile eines Traktats der sechsten Ordnung. Der babylonische Talmud überliefert die Gemara zu 37 Traktaten. Für 28 Traktate steht so die Gemara beider Talmudim zur Verfügung (für 15 Traktate fehlt sie dagegen völlig). Das ermöglicht den Vergleich und bietet so Einblicke in die unterschiedlichen Traditionen und Entwicklungen, die das rabbinische Judentum in Palästina bzw. im Zweistromland genommen hat.

Die erste Ordnung oder der erste Seder, dem die vorzustellende Edition gewidmet ist, besitzt mit Ausnahme des ersten Traktats keine Entsprechung im babylonischen Talmud und ist von daher von besonderer Bedeutung. Inhaltlich beschäftigt er sich fast ausschließlich mit den pflanzlichen Erträgen des Landes Israel und den mit ihnen verbundenen Abgaben. Daß der Bavl auf dieses Traditionsgut verzichten konnte, hängt mit seiner Entstehung in der Diaspora zusammen. Denn die Gebote dieser Traktate gelten nur für das Leben im Land Israel. Die nachfolgende Übersicht gibt einen Einblick in den Inhalt der zu besprechenden Bände:

Bd 1 enthält den ersten Traktat *Berakhot*, d.h. die Traditionen über die regelmäßigen Gebete und die Segenssprüche bei verschiedenen Gelegenheiten.

Bd 2 dieser Ausgabe umfaßt die Traktate *Pe'a* und *Demai*: Ausgehend von Lev 19,9f; 23,22 und Dtn 24,19ff behandelt *Pe'a* („Ackerecke“) den Umgang mit der Ackerecke, die nicht abgeerntet werden darf, sondern den Armen und Fremden zusteht. Verbunden damit sind die Bestimmungen über das Recht der Armen zur Nachlese (vgl. Rut) bzw. deren Anspruch auf vergessene Garben auf dem Feld (Dtn 24,19). Daran schließt sich, gleichsam als Verlängerung der biblischen Bestimmungen auf ein verwandtes Rechtsgebiet, die Regelung des Umgangs mit verlassenen Besitz an (Kap. 5 und 6). Kap. 7 behandelt das Recht, einzelne Beeren in Weinbergen zu ernten, bzw. den Umgang mit einem neu angelegten Weinberg im vierten Jahr (Lev 19,23f) und die Nachlese bei Olivenbäumen. Das letzte Kap. regelt die Zeitkorridore, in denen die Armen ihre Rechte beanspruchen können. Abschließend wird festgelegt, welche Fürsorgeeinrichtungen eine Gemeinde für ihre ärmeren Mitglieder unterhalten soll und wer überhaupt dieses Armenrecht in Anspruch nehmen durfte. Diese Elemente einer Sozialgesetzgebung sind jedoch nur ein kleiner Teil des Traktats, die überwiegende Mehrheit der Halachot regelt die Rechte der Besitzer und will verhindern, daß mit diesem Armenrecht von den Empfängern Mißbrauch getrieben wird. Innerhalb dieser halachischen Hauptlinien gibt es zahlreiche kleinere oder größere Exkurse zu weiteren Themen, etwa über die empfohlene Höhe von Geldspenden (16f), ob man seinen Sohn Griechisch lernen lassen soll (25) oder zum Elterngelot (26ff).

Demai (Zweifelhaftes): Der zweite Traktat im ersten Bd behandelt die Fragen, wie in Fällen vorzugehen ist, in denen zweifelhaft ist, ob die vorgeschriebenen Zehnten abgesondert worden sind. *Demai*-Produkte sind also solche, bei denen dies zweifelhaft ist. Damit ist das Verhältnis zwischen Produzent und Käufer von landwirtschaftlichen Produkten angesprochen, denn der Produzent ist für die Abgaben verantwortlich und er muß ‚vertrauenswürdig‘ im Hinblick auf seine Abgabepaxis sein, wenn die Käufer nicht mit einer Nachverzehrung belastet werden sollen bzw. in Gefahr laufen wollen, unabsichtlich ein Gebot zu übertreten, indem sie unverzehnte Produkte konsumieren. Daran wird u.a. der wirtschaftliche Faktor der landwirtschaftlichen Halachot erkennbar. Verbunden damit sind Fragen, wie mit Produkten von Nichtjuden umzugehen ist, und v.a.: in welchem Gebiet die Abgabevorschriften der Tora gelten (ein Thema, das auch in den anderen Traktaten immer wieder vorkommt). Denn daß diese sich *nur* auf das Land, das Gott seinem Volk gegeben hat, beziehen, ist klar. Unklar ist allerdings, welche Grenzbeziehungen dabei vorauszusetzen sind. Die Geltung der Abgabe-Halachot ist wirtschaftlich gesehen also ein Standortnachteil, da das römische Reich einen offenen Warenverkehr praktizierte. Auch die religiösen Konflikte zwischen Land- und Stadtbevölkerung bzw. zwischen חֲכָר (Mitglied einer religiösen Genossenschaft, die besonders auf korrekte Einhaltung der Abgaben Wert legt) und עַם הָאָרֶץ (*Am ha'Arez*, „Volk des Landes“) haben hier eine Wurzel. Denn beim Bauern ist der Ertrag seiner Berufsarbeit abgabepflichtig, während die Städter lediglich ihre Küchenkräuter (vgl. Mt 23,23) verzehren müssen. So enthält der Traktat sehr viel Material zu einer jüdischen Sozialgeschichte, aber darüber hinaus erneut viele kleine Exkurse, etwa zu den regionalen Unterschieden zwischen Judäa und Galiläa.

Bd 3 enthält die Traktate *Kil'ayim* (Verschiedenartiges) und *Ševi'it* (Siebentjahr). Ersterer behandelt, ausgehend von Lev 19,19; Dtn 22,9–11 die verbotenen Vermischungen von Gewächsen, Tieren und Textilien. Da bei Textilien Mischgewebe für Totentücher erlaubt sind, sind an dieser Stelle auch Bestimmungen für die Behandlung von Verstorbenen und die Beerdigung untergebracht, zumeist – was in dieser Form untypisch ist – in personalisierter Form, d.h. die letzten Wünsche von Rabbinen im Hinblick auf ihre Beerdigung etc. werden erzählt und kommentiert. (299–319). Der Grund dafür wird zu Beginn dieses Abschnitts angegeben: „Bei den Toten ist Freiheit“ (Ps 88,6), d.h. „wenn ein Mensch stirbt, wird er frei gemacht von den Geboten“ (300), was nichts anderes heißt als: Bei der Bestattung bestimmt nicht die Halacha das Verhalten, sondern die Wünsche des Verstorbenen. *Ševi'it* regelt das Verhalten im Sabbatjahr (Ex 23,10f; Lev 25,1–7; Dtn 15,1–11), in dem nicht nur die Felder unbestellt bleiben, sondern auch Schulden erlassen und Schuldklaven befreit werden sollen. Von den zehn Kap.n sind die ersten mit den landwirtschaftlichen Aspekten befaßt (Vorbereitungen für das Sabbatjahr; was ist im Sabbatjahr an Arbeiten erlaubt und was nicht; wie ist mit den Früchten umzugehen, die von alleine wachsen, d.h. welche Abgaben sind davon zu geben etc.), das letzte Kap. beschäftigt sich mit der fiskalischen Seite. Ein bekannter Text aus diesem Traktat ist das Grenzverzeichnis des Landes, in dem die Halachot gelten, das als Mosaikinschrift in der Synagoge von Rehov im Jordantal bei Beth Shean gefunden wurde (495ff). Auch die Umgehung der Vorschrift Dtn 15,2 durch den *Prosol* Hillel ist ein bekannter und viel diskutierter Text (650ff).

Mit rund 400 S. ist der Traktat *Terumot* („Hebeopfer“) der längste der hier zu nennenden Traktate. Sein Thema sind die Abgaben, die nach Num 18,8ff; Dtn 18,4 von den Landbesitzern an die Priester gegeben werden müssen, sowie der Zehnthebe, zu dem die Leviten (als die ersten Empfänger des Zehnts) gegenüber den Priestern verpflichtet sind (Num 18,25f). Da die Hebe von den Priestern und ihren Familien im Zustand ritueller Reinheit gegessen werden muß (Num 18,11), ist Voraussetzung, daß sie nach der Ernte rein geblieben ist. Darum muß sie gesondert gekennzeichnet werden. Auch sonst sind in diesem

¹ Kurz vor Drucklegung wurde Bd 1 noch nachgeliefert. The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm. Tractate Berakhot. Edition, Translation and Commentary, hg. v. H. W. Guggenheimer. – Berlin / New York: de Gruyter 2000. X + 699 S. (Studia Judaica, 18), Ln € 158,00 ISBN: 3-11-016591-0. Der Bd enthält S. 1–38, eine Gesamteinleitung, auf die bereits eingegangen wurde. Die neun Kap. des Traktats *Berakhot* behandeln die halachischen Bestimmungen über die regelmäßigen jüdischen Gebete. Für das Verständnis jüdischer Gebetspraxis ist der Bd eine reiche Fundgrube; da Gebet und Gottesdienst in der Synagoge eng zusammengehören, bietet der Traktat auch Einblicke in letzteren.

² Wie stark dessen Übergewicht immer noch ist, zeigt der Eintrag auf der Voratzseite dieser neuen Ausgabe, wo bei der Titelaufnahme als Einheitssachtitel bei den ersten beiden Bden fälschlicherweise „Talmūd bavlī“ statt „Talmūd yerūšalmī“ steht.

³ Die weitgehende Wertlosigkeit des Registers zeigt sich beispielhaft daran, daß für *Haver* ein einziger Eintrag vorliegt (s. 646), der sich auf die Einleitung bezieht. Die umfangreichen Abhandlungen im Traktat selbst sind so nicht zu finden (vgl. etwa 423–435).

Bereich, wo es um Heiliges in Bezug auf die Priesterschaft geht, die Reinheitsforderungen sehr hoch und die Bestimmungen entsprechend zahlreich, detailliert und z. T. recht kompliziert, weil immer wieder geklärt werden muß, wann eine Verunreinigung eintritt. Verbunden damit sind weitere Bestimmungen bezüglich der Reinhaltung von Speisen allgemein. Häufig erlaubt dieser Traktat ob seiner sehr konkreten Probleme einen Blick in die Kochtöpfe der damaligen Zeit, dazu gibt es Exkurse ins Strafrecht (219ff.237ff) und zur hygienischen Aufbewahrung von Speisen (265ff). Die häufige Anwesenheit von Schlangen (vgl. 277 als Teil einer netten Geschichte) und Ratten (293 u. 6.) in den galiläischen Häusern wird darin ebenso erkennbar wie das Vorkommen von sexuellem Mißbrauch von weiblichen Verwandten (z. B. 224.229) und die Gefahren auf einer Reise, wenn man als einzelner oder als Gruppe in eine Art Geiselhafte gerät (311ff).

Der zweite, sehr viel kürzere Traktat in diesem Bd, *Ma'asrot* („Zehnte“), diskutiert, welche landwirtschaftlichen Produkte überhaupt der Zehnt- und Hebe-pflicht unterliegen, nachdem die biblischen Gebote nur Getreide, Wein und Olivenöl nennen (Num 18,12.27; Neh 10,35 [38]). Trüffel und Pilze etwa gehören nicht dazu, da sie wild wachsen (416), während alles, was vom Menschen zum Zweck der Ernte angepflanzt wird, auch abgabenpflichtig ist. Weiter wird geregelt, zu welchem Zeitpunkt die Abgaben fällig sind (nämlich nach Beendigung der Ernte) und wie zu verfahren ist, solange die Ernte noch nicht vollständig eingebracht ist, aber z. B. als Proviant schon verzehrt (vgl. Dtn 23,25f) oder Teile davon vor Beendigung der Ernte bereits verkauft worden sind.

Der fünfte, abschließende Bd enthält vier kleinere Traktate: *Ma'aser Sheni* („zweiter Zehnt“) beschäftigt sich mit dem Zehnt, der vom Erzeuger selbst in Naturalien oder weit praktischer als Geldwert am Jerusalemer Heiligtum konsumiert werden darf/muß (Dtn 14,22–27; 26,12–15; auch Lev 27,30–33 wird rabbinisch mit diesem Gebot verbunden) bzw. im dritten und sechsten Jahr den Leviten und Armen der eigenen Stadt zur Verfügung zu stellen ist (nicht eigentlich Thema in diesem Traktat). Da dieser Zehnt für den Tempel bestimmt ist, gelten für ihn die rituellen Reinheitsbestimmungen für Tempelprodukte. U. a. erfährt man etwas über die Markierung von Gefäßen, die für Tempelabgaben bestimmt sind (156f). Entsprechend markierte Gefäße wurden bei den Ausgrabungen in Masada gefunden. In Kap. 5 wird Lev 19,24 behandelt, da für Obst und Wein im vierten Jahr vergleichbare Bestimmungen gelten. Ein kleiner Exkurs beschäftigt sich mit Traumdeutungen (159–167).

Der folgende Traktat *Halla* („Teighebe“) regelt die dem Priester zustehende „Hebe“ (Abgabe) vom Brotteig (Num 15,17–22). Sie betrifft nur Brotteig, d. h. halachisch zu klären ist, was unter „Brotteig“ fällt und was nicht, desgleichen ist auch hier wieder die Frage der Landesgrenzen bedeutsam, in denen das Gebot gilt (291–293 u. 6.). Besonders Syrien stellt eine Grenzregion dar, deren halachischer Status klärungsbedürftig ist (vgl. z. B. 370ff). Ansonsten sind die Reinheitsvorschriften in Analogie zu den übrigen Priesterabgaben zu beachten, wobei die Anwendung auf Teig noch einmal vor neue Schwierigkeiten stellt (z. B. ob man Teighebe nackt abheben darf [300], mit einer interessanten Parallele zu Mt 5,28). Auch dieser Traktat bietet interessante Einblicke in die damalige Speisekarte, außerdem in die besonderen Fragestellungen des Bäckerhandwerks, das in besonderer Weise von diesen Bestimmungen betroffen ist.

Der kleine Traktat *Orla* („Vorhaut“ [der Bäume]) ist den Fruchtbäumen und Weinstöcken gewidmet, die in den ersten drei Jahren als „unbeschnitten“ gelten und deren Früchte in dieser Zeit zum Verzehr verboten sind. Da auch hierfür Definitionen nötig sind, welche Früchte unter dieses Gebot fallen und wie die drei Jahre zu zählen sind (z. B. bei Verpflanzung eines Schößlings), bietet der Traktat manchen Einblick in den Obstbau der damaligen Zeit. Der zweite Teil beschäftigt sich generell mit verbotenem Nießbrauch von landwirtschaftlichen Produkten.

Der letzte Traktat des ersten Seder *Bikkurim* („Erstlinge“) hat abschließenden Charakter. Er dreht sich um das Bekenntnis in Dtn 26,5ff und die bei dieser Gelegenheit darzubringenden Erstlinge. Geklärt wird deren Verhältnis zu den anderen genannten Abgaben, eine Besonderheit ist die Behandlung der Bekenntnispflicht des Proselyten, da dieser den Vers Dtn 26,5 nicht ohne weiteres nachsprechen konnte (559–568). Beim Verzehr von Erstlingsfrüchten und Hebe unterliegen die Priester und ihre Familien der Forderung nach ritueller Reinheit. Wer dieser Verpflichtung nicht nachkommt, ist mit der Ausrottungsstrafe („extirpation“) bedroht, die von Gott durch frühen Tod verhängt wird. Als solche gilt ein Tod bis zum Alter von 50 Jahren. In diesem Zusammenhang werden dann weitere Altersstufen und die damit verbundenen Todesweisen behandelt (590–594). Das letzte Kap. enthält u. a. einige interessante historische Notizen, die sich auf Ereignisse am Tempel beziehen.

Selbst eine relativ ausführliche Inhaltsangabe vermag nicht annähernd die Vielfalt des Stoffes dieser Bde wiederzugeben. Neben den eigentlich halachischen Diskussionen (die vom Umfang her deutlich überwiegen) sind es für Nichtthalachisten insbesondere die Sachinformationen über landwirtschaftliche Produkte, Anbau- und Erntemethoden, Grenzverzeichnisse, Berufe und spezifische Probleme einzelner Berufsgruppen, Hinweise auf Gruppenrivalitäten, der Umgang mit Nichtjuden und Elementen der römischen Kultur, wie etwa dem selbstverständlichen Gebrauch der öffentlichen Bäder (u. a. III 296.299; IV 316f), und viele andere Nebeninformationen, die diese Bde zu einer wahren Fundgrube für jüdisches Leben in der Spätantike in Israel machen. Dazu kommen Informationen aus der Zeit, als der Tempel noch stand. Sie sind in ihrer historischen Relevanz jedoch heftig umstritten.

Leider bieten die Bde keine entsprechenden Werkzeuge, um die darin verborgenen Schätze auch bergen zu können: Ein detailliertes Inhaltsverzeichnis fehlt völlig (das vorhandene ist im Grunde genommen Platzvergeudung, weil es keinerlei inhaltliche Information bietet, zumindest eine vertane Gelegenheit im Hinblick auf Benutzerfreundlichkeit), so daß man die „spannenden“ Texte in der Fülle des „nur“ halachischen Materials⁴ nur schwer findet. Das überaus dürftige und offenbar völlig zufällige Sachregister (s. Anm. 2) vermag diese Lücke ebenfalls nicht zu füllen. Auch die Bibelstellenregister der einzelnen Bände sind bei weitem nicht vollständig. Wer also die Traktate nicht zusammenhängend durchlesen will und sich ein eigenes Register erstellt, der muß im Grunde schon vorher wissen, welche Stellen ihn interessieren. Andererseits ist gerade die vollständige Lektüre solcher Texte zu empfehlen, weil nur so das dominierende halachische Denken erkannt wird und zugleich das weitgehende Fehlen von Aussagen, die man in christlicher Tradition als „theologisch“ oder „ethisch“ qualifizieren würde. Im Vergleich zum babylonischen Talmud und Teilen der Midraschim fehlen auch aggadische Elemente fast völlig und damit die in der christlichen Rezeption dieser Literatur (manchmal allzu) beliebten rabbinischen Geschichten. Es ist im Grunde eine völlig fremde Welt, die dem christlichen Leser hier begegnet, obwohl sie zugleich viel Vertrautes enthält.

Entsprechend neugierig und erwartungsvoll nimmt man darum diese Bde in die Hand. Denn trotz seiner unbestrittenen historischen Bedeutung blieb der Yerushalmi in der wissenschaftlichen Erforschung über lange Zeit hinweg eine Art Stiefkind, was u. a. damit zusammenhängt, daß die notwendigen Hilfsmittel, die ihn etwa auch für die christliche Theologie zugänglich(er) gemacht hätten, nicht in gleicher Weise zur Verfügung standen wie für den Bavl.⁵ Die erste (in ihrer Qualität umstrittene) Übersetzung ins Englische erfolgte erst 1982–1994 in 35 Bden durch Jakob Neusner (und für Teile des ersten und zweiten Seder durch seine Schüler)⁶, bis dahin mußte man sich, wenn man das Original nicht lesen konnte, mit einer lateinischen oder mangelhaften französischen Übersetzung begnügen.⁷

In der Zwischenzeit kann jedoch von einem regelrechtem Yerushalmi-Boom gesprochen werden, der eine Vielzahl wichtiger Arbeiten hervorgebracht hat, in die sich auch – wenngleich als Solitär (dazu gleich) – die hier zu besprechenden Bde einreihen lassen. So erscheint seit 1975 eine wissenschaftlich solide deutsche Übersetzung des Yerushalmi mit knappem Kommentar im Verlag Mohr Siebeck in Tübingen.⁸ Eine kleine Auswahl hat es sogar so weit gebracht, in Reclams Universal-Bibliothek aufgenommen zu werden.⁹ Entscheidend verbessert wurde die textkritische Situation durch die

⁴ Was „spannend“ ist und was nicht, sind natürlich Wertungen, die von der eigenen Perspektivität abhängen. Zumindest für christliche Benutzer, die aus exegetischen oder historischen Interessen sich mit dieser Literatur zumindest rezeptiv beschäftigen (wozu auch der Rez. gehört), stehen häufig weniger halachische Details als vielmehr das dahinter erkennbare Ethos bzw. theologische und sozialgeschichtliche Fragestellungen im Vordergrund.

⁵ Diese Bemerkung ist allerdings einzuschränken, da es in Hebräisch/Iwrit durchaus neben der traditionsorientierten Beschäftigung mit dem Yerushalmi auch eine philologisch-historisch arbeitende Forschungstradition gibt, die allerdings auf Grund der Sprachbarrieren nur sehr begrenzt in der nichtjüdischen wissenschaftlichen Gemeinschaft rezipiert wurde. Inzwischen hat sich dies im Bereich der Judaistik geändert (ein gutes Beispiel dafür sind die in Anm. 12 genannten Bde). Für die Mehrheit der theologischen Nutzer bestehen sie aber nach wie vor.

⁶ The Talmud of the Land of Israel (Chicago Studies in the History of Judaism). Der erste Seder erschien zwischen 1987 und 1993. Eine Vielzahl von Nachfolgestudien, Übersetzungen, Kommentierungen hat Jacob Neusner diesen ersten Bänden folgen lassen, deren schiere Fülle eine Rezeption eher hindern als fördern. Einen Überblick über sein Programm gibt Neusner u. a. in: The Talmud of the Land of Israel: An Academic Commentary to the Second, Third, and Fourth Divisions VI: Yerushalmi Tractate Sukkah. Atlanta 1998 (Commentary Series 115), v–xxvii.

⁷ Ugolini, Biagio (Blasius Ugolini): Thesaurus antiquitatum sacrarum, Bde 17–30 (Text mit lat. Übers. von 20 Traktaten), Venedig 1755–1765; Schwab, Moïse: Le Talmud de Jérusalem, traduit pour la première fois en Français, 11 Bde, Paris 1871–1889 (mehrere Nachdrucke). Auf Deutsch gab es lediglich eine sehr begrenzte Teilübersetzung durch August Wünsche: Der Jerusalemitische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen. Zum ersten Mal in's Deutsche übertragen, Zürich 1880 (Nachdruck Hildesheim: Olms 1967).

⁸ Übersetzung des Talmud Yerushalmi, hg. v. M. Hengel / P. Schäfer / F. Avemarie / H.-J. Becker / F. G. Hüttenmeister. Bisher sind 21 Bde mit insgesamt 25 Traktaten erschienen. Aus der ersten Ordnung liegen bisher sechs von elf Traktaten vor (Berakhot, Pea, Demai, Terumot, Maaserot, Maaser Sheni).

⁹ Der Jerusalemer Talmud. Sieben ausgewählte Kap., übers., komm. und eingl. v. Hans-Jürgen Becker, Stuttgart 1995 (Universal-Bibliothek 1733).

von Peter Schäfer und Hans-Jürgen Becker in sieben großformatigen Bden erstellte Synopse zum Talmud Yerushalmi, die von 1991 bis 1998 ebenfalls im Verlag Mohr Siebeck erschien.¹⁰ In der Synopse liegen nun die wichtigsten Handschriften und frühen Editionen in einem gut lesbaren Druckbild vor, das schnelles Vergleichen ermöglicht. Dazu kommt eine verfeinerte Einteilung der Textabschnitte, da die herkömmliche Zitierweise des Yerushalmi oftmals langwieriges Suchen nach sich zog.

Bis zu dieser Neuedition mußte man sich im alltäglichen Gebrauch mit einem unzuverlässigen Nachdruck (Ed. Krotoschin 1865/66) eines ebenfalls schon fehlerhaften Nachdrucks (Ed. Krakau 1609) des Erstdrucks (Venedig 1523) begnügen, der auf der einzig vollständig erhaltenen Handschrift Ms. Or. 4720 (Scaliger 3) der Leidener Universitätsbibliothek basiert. Diese Handschrift ist 2001 in einer modernen Edition „with Restorations and Corrections“ durch die „Academy of the Hebrew Language“ neu ediert worden.¹¹ Außerdem liegt in der Zwischenzeit eine Konkordanz für den gesamten Wortbestand sowie ein modernes Wörterbuch für den aramäischen Vokabelbestand vor.¹² Abgerundet wird die Aufarbeitung des Yerushalmi schließlich durch die drei großen Bde „The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture“, in denen thematische Beiträge dessen Verankerung im kulturellen Kontext Judäas und Galiläas beleuchten und mit zeitgenössischen paganen, christlichen und archäologischen Quellen korrelieren, wodurch seine Bedeutung als kulturelles Gedächtnis des palästinischen Judentums eindrucksvoll demonstriert wird.¹³ Dazu kommen, nicht zuletzt aus dem Kreis um Peter Schäfer, eine ganze Reihe von Monographien und Aufsätzen zu Einzelfragen, die Zugänge zu diesem schwierigen, aber wichtigen Text ermöglichen.

Wie nun sind die repräsentativ ausgestatteten Bde von Heinrich W. Guggenheimer in diesen Horizont einzuordnen? Die Veröffentlichung in der Reihe „Studia Judaica“ läßt – neben dem Preis – eine wissenschaftlich solide Arbeit erwarten. Die Durchsicht der beiden dem ersten Bd vorangestellten „Introductions“ (Introduction to Talmudic Literature: 1–27; Introduction to the Talmud Yerushalmi: 28–38) erstaunt dann aber doch. Ausgebreitet wird eine sehr allgemeine Einleitung in die rabbinische Literatur und den Yerushalmi, die von jeglicher historisch-kritischen Forschung nahezu unbeeinflusst scheint.

So wird etwa aus dem Schweigen der biblischen Propheten über die Einhaltung des Zeremonialgesetzes geschlossen, daß dieses „was scrupulously followed even by Baal worshippers“ (1). Das Vorhandensein des „Oral Law“, d.h. der rabbinischen Traditionen, wird schon für die Zeit des ersten Tempels vorausgesetzt (2), eine erste Sammlung desselben wird in die vorhasmonäische Epoche datiert (aufgrund von mEduy 8,4). Daß die Rabbinen das Synhedrion dominierten und dessen Präsidenten stellten, wird ohne jeden historischen Zweifel vorgetragen (4). Die Entstehung der rabbinischen Werke wird ohne Abstriche gemäß dem Brief des Sherira Gaon wiedergegeben.¹⁴ Auffallend sind weiter die Wertungen der nichtrabbinischen jüdischen Literatur, die als „books in Greek written by Jews, also mostly of Sadducee tendencies“ charakterisiert werden (ausdrücklich genannt sind Sirach, Philo und Josephus!). Erhalten geblieben seien sie durch „Gentiles“ (5). Diese Bezeichnung für Christen ist keine Ausnahme (vgl. 11.14 u.ö.).¹⁵

¹⁰ Synopse zum Talmud Yerushalmi. 7 Bde, Tübingen 1991–1998 (TSAJ 31; 33; 35; 47; 67; 82; 83). Zu den verschiedenen älteren Bemühungen um textkritische Ausgaben einzelner Traktate s. die Hinweise bei: Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. München, 8. Aufl. 1992, 186f.

¹¹ Talmud Yerushalmi. According to Ms. Or. 47 20 (Scal. 3) of the Leiden University Library with Restorations and Corrections. Introduction by Yaacov Sussmann, Jerusalem 2001.

¹² Kosovsky, Moshe: Concordance to the Talmud Yerushalmi (*Palestinian Talmud*), 8 Bde, Jerusalem 1979–2002; dazu als eigener Bd: Onomasticon. Thesaurus of proper names (1985); Sokoloff, Michael: A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period, Ramat-Gan 1990 (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2). Eine 2. Aufl. erschien 2002, nun in Verbindung mit Johns Hopkins Univ. Press (Baltimore, Md.).

¹³ Hg. v. Peter Schäfer u. Catherine Hezser, Tübingen I 1998 (TSAJ 71); II 2000 (TSAJ 79); III 2002 (TSAJ 93).

¹⁴ Vgl. dazu Schlüter, Margarete: Auf welche Weise wurde die Mischna geschrieben? Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon. Tübingen 1993 (TSMJ 9).

¹⁵ Vgl. auch die kryptische Kommentierung in Bd 5, S. 179 Anm. 47. In den Stellenregistern (und Kommentierungen) fehlt dann auch das Neue Testament völlig, obwohl immerhin einmal (Bd 3, S. 1) eine neutestamentliche Stelle (Mt 15,5) erwähnt wird.

Nach Guggenheimer entstand der Yerushalmi unter großer Eile und Druck von seiten der Kirche gegen Ende des 4. Jh. in Galiläa. Sein Einfluß auf den Bavli wird kurz diskutiert und methodisch die Prämisse aufgestellt, daß der Yerushalmi nicht vom Bavli aus verstanden werden darf, dem er gleichwohl als Grundlage diene und nach dem er in späten Handschriften und Drucken auch immer wieder emendiert wurde (20). Bei Parallelaussagen habe der Yerushalmi in der Regel die besseren Lesarten, weil nicht von der christlichen Zensur beeinträchtigt (24). Im „Epilogue“ des fünften Bdes geht Guggenheimer abschließend noch einmal auf das Verhältnis des Yerushalmi zur Tosefta (661–663: „there remains the possibility that the collection known as the Tosephta was originally edited by a Babylonian in Galilee or a Galilean in Babylonia“) und auf die „Editors of the Yerushalmi“ (663–665) ein.

Die Einleitung macht deutlich, daß mit dieser Ausgabe kein Beitrag zur *kritischen* Talmud-Wissenschaft vorgelegt wird und die verwendete und (spärlich) zitierte Literatur unterstreicht dies. Das Literaturverzeichnis (wenn man es so nennen will), umfaßt sieben Bücher (Bd 1, 27), in den nachfolgenden Bänden wird wenig mehr genannt und von dem Genannten nur das Wenigste verarbeitet, wie ein Blick in die Register zeigt. Die benutzten Kommentatoren sind die klassischen rabbanitischen, wobei Maimonides an der Spitze steht (vgl. Bd 1, 30–32 u. in den Einleitungen zu den einzelnen Traktaten). Die Übersetzung von Neusner und seinen Schülern wird zwar in den Vorworten zu einzelnen Traktaten genannt, aber mit einem stereotypen Satz zurückgewiesen („the preliminary translation ... depends on the emended Wilna text and a presumed but untenable identification of the Tosephta underlying the Yerushalmi with the Tosephta in our hands“, so in Bd 4, S. 2 u. 408; Bd 5 S. 2 u. 226; erstmals überhaupt erwähnt ist diese frühere Übersetzung in Bd 3, S. 332). Eine Auseinandersetzung findet nicht statt, auch keine Diskussion von unterschiedlichen Übersetzungs- und Verständnismöglichkeiten. Der Name von Peter Schäfer taucht überhaupt nicht auf.

Was die Bde bieten, ist darum in erster Linie die Arbeit von Heinrich W. Guggenheimer. Die einzige Mitarbeiterin an diesem Unternehmen ist seine Frau, Eva Guggenheimer, die einige sehr bedenkenswerte Vorschläge zur Identifizierung von griechischen und lateinischen Lehnwörtern beisteuerte (in den kommentierenden Anmerkungen mit E. G. markiert und über die Register der griechischen und lateinischen Wörter leicht zu finden), allerdings auch hier ohne erkennbare Verwendung der zahlreichen Vorarbeiten auf diesem Gebiet. Versucht man, auf diese Weise neugierig auf den Autor geworden, via Internet etwas über ihn herauszufinden (die Bde selbst geben keinerlei Auskunft), dann erfährt man nur wenig. Das Wenige ist aber für das Verständnis des Werkes nicht unwesentlich: Guggenheimer ist kein Fachjudaist, sondern emeritierter Professor für Mathematik, und diese Edition (geplant ist offenbar der ganze Yerushalmi) ist eine Art Ruhestandsprojekt.¹⁶ Über den Zweck dieser Ausgabe und ihre beabsichtigten Leser erfährt man in den Vorworten nichts, auch nichts über die damit verbundenen Hoffnungen, Erwartungen bzw. aus welchen Gründen diese neue Edition und Übersetzung für nötig erachtet wurde.

Was also bietet diese neue Ausgabe über die genannten Editionen, Übersetzungen und Hilfsmittel hinaus, die eine Anschaffung dieser teuren Bde lohnenswert machen könnte? Und v. a.: Wer braucht diese Ausgabe (noch)? Zur Beantwortung sollen nacheinander die entscheidenden Kennzeichen dieser Bde benannt werden.

a) Die Textgrundlage: Hauptschwierigkeit im Umgang mit dem Yerushalmi waren bisher die unbefriedigenden Texteditionen. Diesem Mangel haben die genannten Ausgaben von Schäfer et al. und Sussmann abgeholfen. Guggenheimer legt seiner Ausgabe den Erstdruck von 1523 zu Grunde, da dieser weitgehend identisch ist mit der einzig vollständig erhaltenen Leidener Handschrift (vgl. Bd 1, 28ff). Der Text der Erstausgabe wird ohne spätere Emendationen wiedergegeben, lediglich „in cases of obvious misprints or scribal errors“ (33) wird eine Lesart aus einer Parallelüberlieferung oder einer anderen

¹⁶ Vgl. polytechnic cable. The Alumni Newsletter of Polytechnic University (Brooklyn, NY) 25 (1998–99), Heft 4, S. 5. Die vorliegende Edition ist nicht das erste derartige Werk Guggenheimers. 1998 erschien von ihm eine kommentierte Textausgabe der Pessach-Haggadah (The Scholar's Haggadah: Ashkenazic, Sephardic, and Oriental Versions, Northvale, NJ 1998) u. eine Übersetzung einer rabbinischen Chronik (Seder Olam: The Rabbinic View of Biblical Chronology, Northvale, NJ 1998). Zusammen mit seiner Frau veröffentlichte er: Jewish Family Names and Their Origins: An Etymological Dictionary, Hoboken, NJ 1992 (dt. Ausgabe: Etymologisches Lexikon der jüdischen Personennamen. München 1996).

Handschrift gewählt. Der Text des Erstdrucks wird dann aber im Kommentar mitgeteilt.¹⁷ Der Lesefreundlichkeit wegen werden ferner alle Abkürzungen im Erstdruck aufgelöst und die Wörter voll ausgeschrieben. Auch die Anordnung der Mischna ist gegenüber der Vorlage verändert, indem diese nicht kapitelweise voransteht, sondern auf jede einzelne Mischna sofort die zugehörigen Halachot folgen (vgl. 34f). Dazu kommt eine Unterteilung des Textes in „logical units“, die aber nicht gesondert nummeriert sind, was ein Verweisen schwierig macht. Im fünften Bd (vgl. „Preface“) ist statt des Erstdrucks die Neuausgabe der Leidener Handschrift Textgrundlage.

Konkret heißt das, daß die Ausgabe erneut einen Mischtext bietet, der auf Entscheidungen Guggenheimers beruht, die nicht ohne weiteres nachgeprüft werden können. Dagegen bietet die Edition von Schäfer et al. in der ersten Spalte eine exakte Wiedergabe des Erstdrucks inklusive der Interpunktion sowie der Kennzeichnung der Zeilenumbrüche und Abschnittseinteilungen der Handschriften und frühen Drucke. Letztere stimmen, wie ein Vergleich zeigt, mit den „logical units“ von Guggenheimer häufig nicht überein. Über die Systematik der Interpunktion erfährt man aus den Vorworten nichts, sie entspricht jedoch weder der Schäferschen noch der Sussmannschen Ausgabe und korrespondiert auch nicht mit der Übersetzung. Sie verhilft auch zu keinem besseren Verständnis der Satzeinheiten (was, wie die Ausgabe von Steinsaltz [s.u. Anm. 17] zeigt, durchaus möglich ist), sondern bleibt letztlich enigmatisch. Wegen des Textes allein lohnt sich die neue Ausgabe also nicht.

Dazu kommt, daß die Textenteilung gegenüber Schäfer und sogar gegenüber der alten Krotoschin-Ausgabe einen Rückschritt darstellt, indem das einzige Gliederungsprinzip Mischna und zugehörige Halacha ist. Die in der Literatur häufig begegnende Zählung der Krotoschin-Zeilen läßt sich in dieser neuen Ausgabe nicht mehr verifizieren, lediglich deren Seiten und Spalten sind im laufenden Text vermerkt. Längere Suchaktionen sind damit vorprogrammiert. Es wäre aus der Sicht der Benutzer sehr zu wünschen, daß sich die Schäfersche Paragrapheneinteilung durchsetzen würde.

b) Die Vokalisierung: Sicher das wichtigste Kennzeichen dieser Edition ist die Vokalisierung, die besonders für ungeübte Rabbinica-Leser eine große Hilfe darstellt. Sie läßt auch am ehesten erkennen, daß als Benutzerkreis nicht eigentliche Fachjudaistaen gedacht sind, sondern solche, die einen leichteren Zugang zu diesen schwierigen Texten suchen. Das ist ausdrücklich zu begrüßen. Auch der Rez. gehört zu dieser Gruppe von Nutzern, die für solche Hilfen und Erleichterungen dankbar ist. Bedauerlich ist aber, daß Guggenheimer sich in der Vokalisierung für die sephardische Aussprachetradition entscheidet, wie sie in Texten aus dem 18. Jh. aus Livorno bezeugt ist (Bd 1, 36). Er gibt dazu nur ganz knappe Hinweise, die für die intendierte Nutzergruppe kaum ausreichen dürfte (vgl. noch Bd 4, s. Vf.). Ein Vergleich mit der vokalisierten Ausgabe des Yerushalmi, die Adin Steinsaltz begann, über den ersten Band Pe'a aber leider nicht hinaus kam¹⁸, zeigt allerdings keine großen Abweichungen. Am auffälligsten ist die Vokalisierung רבִּי *ribbi* (in der Übersetzung mit „Reb-bi“ wiedergegeben) für das gewohnte Rabbi. Auch sonst ergeben sich manche Besonderheiten (etwa *Idiut* als Traktatname statt *Eduyot*), die aber die Brauchbarkeit nicht wesentlich einschränken.

c) Die Übersetzung: Sie folgt eng dem Original und ermöglicht meist einen direkten Vergleich. Die formelhafte Sprache wird einheitlich wiedergegeben, so daß die Übersetzung dem literarischen Charakter des Originals nahe kommt. Was natürlich nicht wiedergegeben werden kann, ist der Wechsel zwischen Hebräisch und Aramäisch und die häufigen Mischformen. Unklarheiten im Original, meist aufgrund der abgekürzten Diktion, sind auch in der Übersetzung noch erkennbar und werden erst im Kommentar zu lösen versucht. Gleichwohl ist auch die Übersetzung aufgrund der zahlreichen landwirtschaftlichen Fachtermini keine einfache Kost, und man kommt ohne weitere Hilfsmittel kaum aus (z.B. ein Pflanzenlexikon, falls man kein Spezialist für Küchenkräuter und Gemüse ist). Aber das ist natürlich nicht dem Bearbeiter anzulasten!

d) Die Kommentierung: Der Kommentar, der im Umfang etwa die Hälfte der Bde ausmacht, erfolgt aus einer binnenrabbinischen Perspektive, die nur ausnahmsweise durchbrochen wird. Neben den textkritischen Problemen, die relativ ausführlich behandelt werden, sind Verweise auf Parallelen häufig (oft sind diese, wenn sie für das

Verständnis nötig sind, auch zitiert), der Hauptteil der Anmerkungen dient jedoch der Erläuterung der halachischen Diskussion. Guggenheimer setzt dabei sehr viel halachisches Denken voraus, er führt aber nicht dazu hin, es ist also keine Einleitung oder Einführung. Gleichwohl ist daraus manches zu lernen (vieles wäre ohne ihn kaum verständlich), wenngleich er oft da schweigt, wo bei einem interessierten *Goj* das Nachfragen anfängt. Auch die Einleitungen in die Traktate, wo am ehesten Gelegenheit gewesen wäre, die zugrunde liegenden halachischen Fragestellungen und Prinzipien zu erläutern, sind doch zu knapp. Außerrabbinische Paralleltexte (etwa Qumran oder das Neue Testament) kommen nicht vor, auch fehlen archäologische, historische oder philologische Hinweise völlig. Die „biographical notes“ zu den im Text genannten Rabbinen (die in einem eigenen Index erfaßt sind) sind absolute Minimalangaben und enthalten weit weniger als etwa die Zusammenstellung der wichtigsten Rabbinen bei Stemberger (s. Anm. 9, 72–105). Interessant sind die gelegentlichen Hinweise auf gegenwärtige halachische Praxis, aber auch hier hätte man sich größere Genauigkeit gewünscht.

Ein abschließendes Urteil fällt schwer: Die Regalbretter, die in den Bibliotheken für den Yerushalmi reserviert sind, werden mit fünf weiteren dicken Bden gefüllt. In privaten Studierzimmern werden sie aufgrund des Preises wohl eher selten zu finden sein, obwohl Nichtspezialisten am ehesten von diesem Werk profitieren können. Wer eine vokalisierte Ausgabe als Lesehilfe schätzt, dem ist mit dieser Ausgabe (mit den genannten Einschränkungen) geholfen. Wer die Schäfersche Synopse besitzt und zu lesen weiß, kann auf den Text verzichten. Die Übersetzung hat den Vorteil, eng am Text entlang zu gehen und damit eine echte Lesehilfe zu bieten, d.h. auch davon werden am ehesten die gelegentlichen und nichtprofessionellen Benutzer profitieren. Sie sind in der Regel auch auf die erklärende Kommentierung angewiesen, die allerdings gerade ihren Bedürfnissen nur bedingt Rechnung trägt. Es ist also (noch) nicht die Yerushalmi-Ausgabe, die dem Leser das Benutzen mehrerer Ausgaben, Übersetzungen, Kommentierungen etc. erspart. Es ist v.a. keine Ausgabe, die auch christliche Interessen oder Leser im Auge hat, obwohl diese doch auch zur Zielgruppe (zumindest aus Sicht des Verlages) einer solchen Edition gehören. Es ist alles in allem eine Ausgabe mit schätzbaren Vorzügen (die ob der Arbeitsleistung eines Einzelnen auch Respekt abnötigt), aber auch bedauerlichen und unnötigen Nachteilen.

Ein abschließender Wunsch sei erlaubt: Auf die gebundene Ausgabe sollte eine deutlich billigere Studienversion folgen, damit sie als Einstieg in das dornige Feld der Halacha auch studentischen Nutzern zugute kommt. Wenn für diese die Register gründlich überarbeitet und erweitert würden und dem Werk dann noch eine solide Einführung vorangestellt wäre, die sachgemäß über seine Nutzen und Grenzen beim Studium des Yerushalmi informierte, dann – dann käme gewiß ein anderer Rez. mit wieder anderen Wünschen!

Jena

Roland Deines

Praktische Theologie

Pfammatter, Thomas: Geschiedene und nach Scheidung wiederverheiratete Menschen in der katholischen Kirche. Kriteriologische Fundamente integrierender Praxis. – Freiburg / Schweiz: Universitätsverlag 2002. XIII, 520 S. (Prakt. Theologie im Dialog; 23), kt € 51,00 ISBN: 3-7278-1396-2

Die von Marc Donzé betreute Fribourger Diss. des noch jungen Schweizer Pfarrers ist ein in des Wortes doppelter Bedeutung erschöpfendes Opus. Das bezieht sich – und mit Anerkennung sei es gesagt – zuerst einmal auf die Themenbehandlung selbst.

Es wird aus pastoraltheologischer Perspektive, also praxisorientiert, ein immer brennender werdendes, der raschen Lösung entgegenstehendes Problem vor allem der römisch-katholischen Gemeinden unter soziologischer, exegetischer, theologiegeschichtlicher, dogmatischer und kanonistischer Perspektive erörtert, um dem nicht eben kirchenförderlichen Umstand Paroli zu bieten, daß allein im Heimatland des Vf.s 1999 rund 20 Prozent der geschlossenen Ehen solche mit einem oder beiden geschiedenen Partnern waren. Hinter den vorausgegangenen Scheidungsprozessen steht nur allzu oft „die Erfahrung zu sterben“ (D. Sölle über ihre eigene Scheidung), die leidvoll bei katholischen Christen und Christinnen steigt, wenn ihnen in der neuen Lebensgemeinschaft der Sakramentenempfang verwehrt wird. Nicht wenige läßt das mit der Kirche brechen.

¹⁷ Kleinere Korrekturen wie etwa die Verbesserung eines כ in ein כ bzw. eines ך in ein ך werden allerdings ohne Erwähnung vorgenommen.

¹⁸ Steinsaltz, Adin: מִסֵּבָה פֶּאֶה: חֻלְמוֹר יְרוּשָׁלַיִם (Talmud Yerushalmi: Massekhet Pea), Jerusalem 1987.

Worin liegt die harte kirchliche Disziplin begründet? In einem ersten Teil untersucht der Vf. auf 137 S. den Status quo und seine Entwicklung. Ausgang ist die derzeitige Situation. Aufgrund der sorgsam registrierten gesellschaftlichen Wandlungen seit dem Aufkommen des Bürgertums stellt die kirchlich als selbstverständlich angenommene lebenslange Ehegemeinschaft keinen allgemein akzeptierten Wert mehr dar. Wie eine Übersicht über die zwischen 1972 („Synode 72“ in der Schweiz) und 1999 erlassenen kirchenamtlichen Verlautbarungen ergibt, sehen diese sich mit dem Dilemma konfrontiert, einerseits die pastorale Not lindern zu müssen, andererseits aber in Bindung an die Tradition rigoros die jesuanisch postulierte Unlösbarkeit der Ehe bis zum Tod eines Partners zu verkünden. Sie lösen es nahezu alle zugunsten der zweiten Hälfte des Dilemmas und suchen der Pastoral gerecht zu werden durch fromme Versicherungen („Ihr seid nicht ausgeschlossen aus der kirchlichen Sorge“) oder dem Rat, die wiederverheirateten Geschiedenen mögen leben „wie Bruder und Schwester“. Wo andere Wege beschritten werden (von den oberrheinischen Bischöfen 1994), werden sie sofort vom Vatikan verbaut.

Natürlich weist Pfammatter sofort darauf hin, daß es solche, sogar mit römischer Duldung (seit dem Tridentinum), recht wohl gibt: In den Kirchen des Ostens hält man ebenso streng wie in den anderen Kirchen am Jesuswort fest, sieht aber unbefangener, daß es faktisch eben Ehen gibt, die in sich, aus wessen Schuld immer, tot sind. So wenig der Arzt beim Ausstellen des Totenscheins den Patienten umbringt, sondern konstatiert, daß er nicht mehr lebt, so wenig scheidet die Orthodoxie die gültigen Ehen, nicht anders als die lateinische Schwesterkirche auch, stellt aber deren tatsächliches Ende im Zug der „Oikonomia“, des pastoralen Handelns, fest und läßt nach deren „Tod“ neue Verbindungen gegebenenfalls zu.

Teil zwei, von erheblich größerem Umfang als der erste (323 S.), untersucht in einem historischen Durchgang zunächst die ekklesiologisch-theologisch maßgebenden Fakten vom NT bis zur gegenwärtigen Kirchenleitung. Akribisch werden die entsprechenden Stellen in den Evangelien und bei Paulus durchleuchtet. Der Befund: Das Scheidungslogion in seiner (rekonstruierten) Urfassung ist keine Gesetzesnorm, sondern eine prophetische Provokation angesichts des Heraufzugs der Gottesherrschaft. Sie kann aber nicht getrennt werden von der jesuanischen Barmherzigkeitspraxis (gegenüber der Ehebrecherin, der Sünderin). Den frühen Gemeinden wird bereits schmerzlich bewußt: Die Basileia ist im Werden, aber noch nicht da – also muß eine Konsonanz zwischen Jesu Anspruch und der Realität gesucht werden: Daraus ergeben sich die bekannten Varianten der Überlieferung jenes Jesus-Wortes. Und weil die Basileia immer noch mehr Vorgang als Faktum ist, halten die verklammernden Versuche auch später an: Der Vf. rezensiert die bekannten Synodenentscheidungen des 4. und 5. Jhs wie die Meinungen eines Origenes und Basilios. Im Grunde gehören diese Passagen noch der Themenstellung des ersten Teils zu und hätten exakter dort eingeordnet werden sollen.

Der eigene Ansatz des Autors, wiewohl vorher mehrfach bereits angedeutet, wird erst in den beiden letzten Kap.n (5 u.6) präsentiert. Er ortet den Grund der differentiellen Haltung der gegenwärtigen katholischen Position zu den altkirchlich-orthodoxen Positionen darin, daß sich seit dem Mittelalter Kanonistik und Scholastik der Ehwirklichkeit bemächtigt und sie abstrakt systematisch dahingehend geformt haben, daß aus dem Geheimnis der christlichen Ehe (mysterion, sacramentum) ein juristisch zwar klarer, aber abstrakter Vertrag (contractus) wird. Folgerichtig wird das Sakrament in fieri matrimonii, also in den Vertragsabschluß vor dem Amtsträger, verlegt. Da Wesen des Vertrags das ius in corpus alterius ist, kann nach dem Ehevollzug natürlich der Vertrag solange nicht aufgelöst werden wie das ius exekutierbar ist, also nicht vor dem Tod des Partners. Ebenso natürlich erscheint es weiter, daß eine präsumptive Neuverehelichung eines Geschiedenen kirchlich geduldet wird, sofern die neuen Partner geschlechtlich enthalten leben. Diese „juristische Ontologisierung“ (297) widerspricht aber nach Meinung P.s der anthropologisch-ethischen Grundlage christlicher Ehekonzeption, auch der Intention des biblischen Jesus.

Das zumindestens erscheint ihm klar seit der grundlegenden Positionsabsteckung durch „Gaudium et spes“. In der konziliaren Sicht, in der das Individuum und seine eigentümliche Lebenssituation zu einem locus theologicus werden, muß die Ehe als Bund gesehen werden, der personal bestimmt ist. Das bedeutet in der gelebten Wirklichkeit: Die unabdingbare Treue zur Verkündigung der Reich-Gottes-Botschaft ist zu integrieren in die Ehe Realität des konkreten Menschen bzw. der konkreten Ehegemeinschaft. Daraus folgt eine flexiblere und situationsgerechte Bewertung des jeweiligen Menschen und seiner Partnerbeziehung.

Getreu der pastoralen Abzweckung des Buches gibt der Autor im letzten Kap. Ratschläge für einen solchen Umgang mit dem Problem, die er v.a. aus seiner Praxis im deutschsprachigen Teil der Diözese Sitten ableitet. Der Tenor: Die Ortsgemeinde muß sich ehebegleitend in scheiternde oder gefährdete Ehen einschalten und sie so durch die kritische Situation bringen, daß am Ende doch die Bitte um die Eucharistiezulassung stehen könnte.

An dieser Stelle spätestens beginnt die im negativen Sinn erschöpfende Dimension der Arbeit. Sie ist in sich eine sprachlich wie sachlich gelungene Behandlung des Gegenstandes, die von einer souveränen Übersicht über die schier unermessliche Literatur Zeugnis ablegt. Dafür ist zu danken, das ist sehr anzuerkennen. Freilich: Wesentlich Neues bringt sie nicht. Die Tatsachen wie die pastoralen Lösungsansätze sind alle mehr oder minder eingehend schon vielfach vorgestellt worden. P. macht nun noch einmal – sehr überzeugend wie viele andere Bücher auch – klar: Die katholische Ehelehre birgt in sich hinreichendes Veränderungspotential für eine seelsorg-

lich saubere und dogmatisch verantwortbare Hilfe in einer unerträglichen Situation. Man muß nur die ganze Tradition, auch die vor dem 14. Jh. liegende, rezipieren wollen. Genau dieser Wille aber ist nicht zu sehen. Deswegen bleiben alle guten Vorschläge selbst dann noch in den Wind gesprochen, wenn die Gemeinden so integrativ und theologisch up to date sind, wie diese es, wohl ein wenig zu optimistisch, supponieren. Aber die Hoffnung ist und bleibt eine Tugend – theologisch und der Theologen. Die Arbeit nährt sie schlußendlich nicht unbedeutend.

Pentling

Wolfgang Beinert

Theologie / Naturwissenschaften

Heinrich, Axel: Soziobiologie als kulturevolutionäres Programm. – Regensburg: F. Pustet 2001. 279 S. (Ratio Fidei, 6), kt € 39,90 ISBN: 3-7917-1761-8

Seit den neunziger Jahren des letzten Jh.s erobern naturwissenschaftliche Vf. und ihre Theorien immer stärker die Feuilletons der Zeitungen. John Brokman hat in diesem Zusammenhang von einer „Dritten Kultur“ gesprochen.¹ Während die traditionelle erste geisteswissenschaftliche und zweite naturwissenschaftliche Kultur nur noch um sich selbst kreise und „Anmerkungen zu Anmerkungen“ produziere, versuche die dritte Kultur als weltanschaulich verlängerte Naturwissenschaft aktuelle Probleme der Menschen zu lösen. Die dritte Kultur besteht nicht aus einem einheitlichen Gebilde, sondern aus zahlreichen, teilweise auch widersprüchlichen Theorien. Eine von ihnen ist die von Heinrich behandelte Soziobiologie, die v. a. mit Vf.n wie Richard Dawkins, Edward Wilson aber auch Daniel Dennett publizistisch in Erscheinung tritt. Um ihre Wirkkraft zu erklären, gilt es nach H. drei Problemkreise zu untersuchen: 1. das Problem der öffentlichen Sprache, 2. die mangelnde Unterscheidung zwischen naturwissenschaftlichem Denken und naturalistischer Weltanschauung und 3. die Rolle der öffentlichen Meinung für die Wirkung von Expertenäußerungen. Ziel der bei Klaus Müller (Seminar für Philosophische Grundfragen der Theologie, Münster) eingebrachten Diss. ist es, „im unübersichtlichen Ineinander von Ideologiekritik, Wissenschaftskritik und Medienethik den Blick freizulegen, der die Soziobiologie als komplexes Phänomen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu begreifen sucht.“ (6)

Diesem Ziel nähert sich der Vf. in sieben Schritten: Zunächst wird die neue Bedeutung der Biologie im Konzert der Wissenschaften dargestellt. Dabei wird v. a. die Gefahr einer bedrohten Subjektivität und die Herausforderung durch den Naturalismus herausgearbeitet. In Kap. zwei stellt der Vf. dar, wie es zu einer Verwissenschaftlichung unserer Lebenswelt kommt und warum insbesondere die Soziobiologie so eine breite Rezeption innerhalb der Öffentlichkeit erfährt. Er hat dabei den Verdacht, daß sie v. a. dem verbreiteten Egoismus dienlich ist (25). Gleichzeitig macht er auf die Zuverlässigkeitslücke zwischen journalistischer und wissenschaftlicher Darstellung aufmerksam (29). In Kap. drei geht er der Frage nach, was Soziobiologie „eigentlich“ ist. Dabei stellt er die Soziobiologie als politisch-moralisches Propagandaprogramm dar, das eigentlich keine wissenschaftliche Grundlage besitzt und diesen Mangel durch starke öffentlichkeitswirksame Darstellungen zu kompensieren versucht. Kap. vier zeigt anhand vier großer Periodika (Focus, Der Spiegel, Stern und Die Zeit), wie die Soziobiologie über einen Zeitraum von fünf Jahren ihre Spuren in der öffentlichen Thematisierung des menschlichen Selbstverständnisses hinterläßt. Während Kap. fünf Überlegungen zusammenfaßt, wie dem Phänomen der Soziobiologie zu begegnen ist, enthält Kap. sechs zwei Strategien, gegenüber der Soziobiologie ideologiekritische Distanz zu schaffen. Dazu dient ihm der Ansatz einer kritischen Eschatologie nach Johann Baptist Metz und die Bedeutung der Selbstwahrnehmung nach Thomas Nagel. Kap. sieben rekapituliert noch einmal die Möglichkeiten einer kritischen Begleitung der Verwissenschaftlichung der Lebenswelt.

Die Qualität dieser Arbeit besteht in ihrem originellen Ausgangspunkt. Denn es ist in der Tat erstaunlich, daß die ersten soziobiologischen Theorien in den 70er Jahren im Spiegel noch als konservativ verworfen wurden, während dasselbe Blatt ihnen in den 90er Jahren eine breite Rezeption sichert. Was aber sind die Gründe dieser veränderten Wahrnehmung? Könnte der Zusammenbruch der großen Ideologien einen neuen Szientismus, einen neuen Glauben an die Wissenschaften beflügelt haben? Bedient das soziobiologische Paradigma mit seinem „egoistischen“ Programm den Unschuldswahn der Postmoderne? Wer sich Antworten auf diese wichtigen, naheliegenden Fragen erhofft, wird von dieser Arbeit enttäuscht. Denn statt einer soziologischen Perspektive sucht sie – für eine theologische Diss.

¹ Brockman, J.: Die dritte Kultur. Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft, München 1/1996.

legitim – eine theologische Auseinandersetzung mit der Soziobiologie. Interessant wäre es gewesen, wie Philosophen und Theologen sich über die Feuilletons mit der Soziobiologie auseinandersetzen. Dann aber wäre eine ernüchternde Kenntnis fällig gewesen: nahezu überhaupt nicht, denn Theologen kommen dort außerhalb der aktuellen Bioethik-Diskussion kaum vor. Dabei wäre dies durchaus denkbar, wie H. mit den drei von ihm entwickelten theologischen Kriterien (Subjektbegriff, Leidensoption und Begrenztheit der Zeit) hilfreich zeigt.

Anfragen bestehen gegenüber H.s Darstellung der Soziobiologie. Dieses Feld ist wesentlich heterogener, als der Vf. darstellt und taugt deshalb auch nicht – wie H. mit dem populistischen Titel seiner Arbeit suggeriert – zu einem „kulturrevolutionären Programm“. Zu diesem Ergebnis hätte ihn auch ein Vergleich mit Werner Brökers Analyse der Auseinandersetzung zwischen Kirche und naturwissenschaftlichem Materialismus im 19. Jh. führen können, die leider unberücksichtigt blieb.²

Wenn H. der Soziobiologie pauschal mangelnde empirische Basis vorwirft, so läßt sich dies mit Sicherheit gegenüber der Memtheorie sagen (deren Protagonisten in der Tat Dawkins und Dennett sind), mit Sicherheit aber nicht von den Untersuchungen zur Angepaßtheit menschlicher Reproduktionsstrategien, wie sie z.B. Voland anhand der Familienrekonstitution der Krummhörn-Gesellschaft (Ostfriesland, 1720–1874) vorgelegt hat.³ Diese und zahlreiche vergleichbare Untersuchungen zeigen, daß die Soziobiologie mit empirischen Methoden (z.B. der von H. gescholtenen Ökonomie) arbeitet und daß ihre Modelle erhebliche Erklärungskraft für menschliche Verhaltensweisen besitzen. Es wäre daher eine besondere Leistung gewesen, wenn H. es verstanden hätte, auch diese positiven Ergebnisse der Soziobiologie zu erarbeiten und eventuell in eine Subjektphilosophie zu integrieren. Die Bedeutung dieser Arbeit besteht darin, am Beispiel der Soziobiologie die ideologisierte Form naturwissenschaftlicher Erkenntnisse kritisch darzustellen. Da diese Art von „Naturwissenschaft“ in den Medien zunehmend Platz erhält, ist sie darüber hinaus eine wichtige und erhellende Medienkritik aus christlicher Perspektive.

Limburg

Caspar Söling

² Bröker, W.: Politische Motive naturwissenschaftlicher Argumentation gegen Religion und Kirche im 19. Jahrhundert: dargestellt am „Materialisten“ Karl Vogt (1817–1895), Münster 1973.

³ Voland, Eckart: Grundriss der Soziobiologie, Heidelberg, 2. erweiterte Auflage 2000.

Theologie / Kunst

Lange, Günter: Bilder zum Glauben. Christliche Kunst sehen und verstehen. – München: Kösel 2002. 351 S., geb. € 19,95 ISBN: 3-466-36589-9

„Bilder zum Glauben“, so nennt Günter Lange den Sbd, der anlässlich seines 70. Geburtstages eine Auswahl seiner Aufsätze vereint. Der Titel deutet dabei im doppelten Sinne auf den jahrzehntelangen Forschungsschwerpunkt von L. hin: Zum einen verweist er auf die christlich-religiöse Thematik der Bilder, die L. in seinen zahllosen Publikationen untersucht. Zum anderen unterstreicht er die Hoffnung des Vf.s, daß bei der Auseinandersetzung mit den Bildern „ein Funke des Glaubens überspringt und zündet“ (11). Demzufolge richtet sich dieser Bd primär an theologische „Praktiker“ in Schule, Gemeinde und Bildungseinrichtungen (vgl. 10), eröffnet aber auch „Theoretikern“, die an Grenzgängen von Kunst und Theologie interessiert sind, vielfach neue Sichtweisen auf (un-)bekannte Bilderwelten. Die meisten Aufsätze wurden von L. überarbeitet, um neuere Literatur ergänzt und in ein loses, aber schlüssiges Gesamtkonzept gefügt.

Seinen Aufsatz- und Bilderreigen eröffnet L. überraschenderweise mit einem Holzschnitt von HAP Grieshaber von 1949 (Bedrohtes Paar, 15ff), obwohl der größte Teil der im folgenden dargelegten Bilder dem Mittelalter bzw. der Frühen Neuzeit entstammt. Doch die Auseinandersetzung mit dem modernen Holzschnitt erscheint programmatisch, denn hier lotet L. das Verhältnis von künstlerischer Formsprache und persönlicher Lesart einerseits und anthropologischer und religiös-biblischer Bedeutungskraft des Bildes andererseits aus. Damit markiert er einleitend zugleich die zentralen Bezugspunkte eines (gläubigen) Dialogs mit „Bildern zum Glauben“.

In den folgenden Aufsätzen führt L. seine LeserInnen in einer „Seherschule“ in grundlegende bildtheologische und bilddidaktische Fragestellungen ein (vgl. 15–48). Dabei werden die LeserInnen zu einem „sehenden Sehen“ ange-

halten, das nicht beim Wiedererkennen theologischer Sachverhalte verharret, sondern der visuellen Logik der Bilder folgt. Nur so läßt sich der spezifische „Mehrwert“ der Kunstwerke erschließen. Die von L. entworfenen fünf „Stufen der Bildbegegnung“ (43ff) bieten dabei „PraktikerInnen“ eine methodische Orientierungshilfe zur Bilderschließung an.

Die Aufsätze der folgenden Kap. untersuchen Bilder aus Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi (49–264). Das Buch mündet in „Hoffnungsbildern“ (265–303) – Bildern von Himmel, Himmelsleitern und himmlischem Frieden. Die Frucht dieses Dialogs bezeichnet L. in seiner „Rückschau mit Ausblicken“ (304ff) als „theologisch-spirituell kostbaren Gewinn (...)“, den die bloße theologisch-begriffliche Ausarbeitung eines Themas nicht hergibt“ (306). Daß nicht alle diese Früchte aus dogmatischer Sicht wohlbekömmlich sind, verschweigt L. in dem Sbd nicht. So verweist er z.B. gleich zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit Christusbildern zum einen auf die bis in das Mittelalter hineinreichende enge Verwobenheit von Christus- und Gottesbild. Zum anderen legt er zugleich die Problematik des ab dem 13. Jh. entstehenden Gottvater-Bildtypus dar (vgl. 49–67). Als ebenso ambivalent erweisen sich nach L. einzelne Oster- und Auferstehungsdarstellungen. So zeigt der Vf. die Fragwürdigkeit triumphaler Auferstehungsbilder wie z.B. das Kuppelfresco der Abteikirche Neresheim (1771) (vgl. 205ff) oder im Reichenauer Evangeliar des Bamberger Domschatzes (um 1020) (vgl. 228ff) auf. Zugleich findet L. jedoch in dem Anasismotiv (z.B. im Evangeliar aus Paderborn-Abdinghof, um 1000) einen Bildtypus vor, der theologisch und künstlerisch eine besondere Intensität und Komplexität aufweist (vgl. 234ff). Der in diesem Bildtypus durchgehend auftauchende feste Griff, mit dem Jesus Adam umfaßt und rettet, bietet nach L. auch heutigen BetrachterInnen eine Möglichkeit, um dieses weitgehend unbekannte Bildmotiv existentiell zu erschließen. In diesem Sinne betrachtet es der Vf. als „katechetischen Glücksfall“ (238).

Schon die wenigen hier dargelegten Bildbeispiele zeigen, daß der Sbd nicht nur durch seine Fülle und Auswahl der Bildanalysen besticht, sondern daß es L. zudem gelingt, „alte“ Kunst heutigen BetrachterInnen neu zu erschließen und Anknüpfungspunkte für den religionspädagogischen Einsatz aufzuzeigen. In diesem Zusammenhang kommen auch die vom Vf. eingeführten fünf Stufen der Bildbegegnung zum Tragen, die einen stetigen Wechsel von Innenkonzentration (Fokus auf RezipientInnen) und Außenkonzentration (Fokus auf Bild) ermöglichen, und somit die religionspädagogisch gängige Subjektorientierung nicht aus dem Blick verlieren. Dabei erweist sich jedoch in der Praxis häufig eine partielle Zusammenfassung der Stufen als sinnvoll, da der häufige Wechsel von Innen- und Außenkonzentration einer gewissen Disziplin und Erfahrung bei der Bildbetrachtung bedarf.

Abgerundet wird dieser Sbd durch einen ausführlichen Anhang mit aktualisierten Literaturhinweisen zu den einzelnen Art.n. In einem Bildthemenregister werden die zahlreichen Abb. des Bdes nach Schlagworten systematisiert. Dabei tauchen einige ungewöhnliche Schlagworte wie „Küche“, „Mausefalle“ oder „Vegetarier“ im Register auf, Verweise auf Bildthemen wie „Maria Magdalena“ oder „Verklärung“ fehlen hingegen. Ergänzt wird der Anhang durch exemplarisch ausgewählte „Stimmen aus Bildtheologie und Bilderpraxis“ (341ff).

L.s Sbd bietet nicht nur eine fundierte und praxistaugliche Einführung in christliche Kunst, der mit zahlreichen überwiegend qualitativ guten Schwarzweiß- und Farbbildungen illustriert wurde, sondern er ermöglicht auch manchen überraschenden Blick auf scheinbar altbekannte Bilderwelten. Somit ist er im besten Sinne ein „Buch zum Sehen“.

Münster

Claudia Gärtner

Bilderverbot. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, hg. v. Eckhard Nordhagen. – Paderborn / München / Wien: Schöningh 2001. 192 S. (Ikon. Bild und Theologie, 4), kt. € 25,20 ISBN: 3-506-73784-8

Schon der Titel des vorliegenden Buches weist subtil auf die Beziehung von Theologie und Kunst hin, die in zahllosen Diskussionen und Publikationen als weites und unbegrenztes Feld erscheint. Gegenüber dieser unüberschaubaren Weite werden in den neun Beiträgen dieses Bdes die sich aus der Begegnung von Kunst und Theologie ergebenden Fragen konzise entwickelt, was an sich schon hervorzuheben wert ist, weil die Beiträge auf ein Symposium zurückgehen und eben nicht unmittelbar ineinandergearbeitet sind. Der Hg. kann insofern mit vollem Recht in seiner Einleitung von einem Ergebnis sprechen. „Das Symposium in Bad Honnef hat gezeigt, daß die Geschichte des Bilderverbotes und der religiösen Kunst keineswegs der Vergangenheit angehört. Es hat daher ein Desiderat deutlich gemacht. Das landesweite Experimentieren, mit dem Künstler und Kirchenleute aufeinander zugehen, braucht eine wissenschaftliche Begleitung. Dies ist ein sehr konkretes Ergebnis.“ (13) Diese notwendige wissenschaftliche Begleitung wird hier in einer eigenen Disziplin, nämlich der „Kunsttheologie“ gesehen. Die Beiträge des Bdes legen wirklich schon ein solides Feld für eine derartige Kunsttheologie, insofern sie konsequent am Schnittpunkt von Kunstgeschichte und Theologie verschiedenste Tiefbohrungen anstellen. Unmittelbar an diesem Punkt setzt Alex Stock mit seinem Beitrag „Diesseits und jen-

seits der Kunst“ an. Immer wieder stoßen die Beiträge zum Bilderverbot der Bibel Israels durch, das aber nicht als Bezugspunkt diverser kunstfeindlicher, religiöser Tendenzen aufgenommen wird, sondern als „ästhetischer Urknall“ (Nordhofen), d.h. als dynamische Kraft, die die Reflexion auf beiden Seiten in Bewegung hält. Wie dies geschieht, zeigen die Beiträge, die das Bilderverbot direkt thematisieren: Thomas Sternberg sprengt mit der Frage nach der Legitimität der Gottvaterdarstellung den theologischen Kern christlich-trinitarischer Gott-Rede auf, insofern das Bilderverbot als Reibungsfläche eine sprachlich provokante Sperre offenlegt. Reinhard Hoeps nimmt das Bilderverbot sehr eng von seinen biblischen Wurzeln her in den Blick, wenn er das Phänomen der Materialität und Körperhaftigkeit, also die Dreidimensionalität der Skulptur als Element der „Macht der Bilder“ herausarbeitet, um das klassische Verehrungsproblem (Kultbild) von innen her theologisch zu entfalten, so daß am Ende das Materialitätsdenken der Reliquienverehrung als theologische Frage erkannt wird. Willi Oelmüller schließlich widmet sich einem funktionalen Aspekt des Bilderverbots, wenn er philosophische Probleme der Gott-Rede aus der biblischen Tradition des Bilderverbotes sowie der negativen Theologie zu beschreiben sucht. Von kunstgeschichtlicher Seite her wird das Gesamtthema ebenso hochdifferenziert und präzise angegangen. So zeigt Hans Belting in seinen „Skizzen zur Bilderfrage und zur Bilderpolitik heute“ die Konsequenzen einer religiösen (kirchlichen) Bilderfrage im Horizont moderner Medienkritik auf, die erkennen lassen, daß die Begegnung zwischen Kunst und Theologie nicht im freien Raum zu denken ist. Gottfried Boehm schließlich geht von philosophischer Konfrontation von Wort und Bild aus, um anhand von Darlegungen zum Werk Barnett Newmans eine „unbewußte“ Rezeption des Bilderverbots aufzudecken. Insofern Kunst und Theologie sich nicht nur im Raum der Kirche begegnen, sondern die Frage einer „kirchlichen Kunst“ bzw. die kirchlicher Auftraggeberschaft für Kunstwerke eine Linie zieht, an der entlang der Weg bis in die Moderne verfolgt werden kann (Gerhard Larcher, Kunst – Kirche – Theologie), kommt der vorliegende Bd auch nicht ohne die „andere Seite“ der angezielten Perspektive einer Kunsttheologie aus, der Konkrektion der Kunst, die hier an Bildbeispielen des Künstlers Rainer Jochims präsent ist.

Die knappe Übersicht mag schon deutlich machen, daß hier nicht allbekannte Positionen referiert oder kritisiert werden, sondern neue Wege eingeschlagen worden sind, die noch nicht am Endpunkt von Antworten angelangt sind, aber die jeden an dieser elementaren Frage Interessierten anregen und einladen.

Regensburg

Christoph Dohmen

Theologie / Kultur

Remele, Kurt: Tanz um das goldene Selbst? Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl. – Graz / Wien / Köln: Styria 2001. 505 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 9), kt € 21,00 ISBN: 3-222-12909-6

Kommunikation über strittige Fragen, Verhaltensweisen und Werteinstellungen, die für die Diskutierenden von emotionalem Gewicht sind, ist eine schwierige Kunst. Mißverständnisse, Verkürzungen und Entstellungen der anderen Sichtweise sind an der Tagesordnung. Im Sinne der aristotelischen Tugendethik (Mesotes-Lehre) „kann jeder Wert (jede Tugend, jedes Leitprinzip, jedes Persönlichkeitsmerkmal) nur dann zu einer konstruktiven Wirkung gelangen, wenn er sich in *ausgehaltener Spannung* zu einem positiven Gegenwert, einer ‚Schwestertugend‘, befindet. Statt von ausgehaltener Spannung läßt sich auch von *Balance* sprechen. Ohne diese ausgehaltene Spannung (Balance) verkommt ein Wert (...) zu seiner *entwertenden Übertreibung*.“ (Friedemann SCHULZ von THUN, *Miteinander reden 2. Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung. Differentielle Psychologie der Kommunikation*, Reinbek 1989, 38); für Kommunikationsschwierigkeiten sei das an den bürgerlichen ‚Schwestertugenden‘ Sparsamkeit und Großzügigkeit illustriert. Die Großzügige wirft der Sparsamen entwertend Geiz vor, die Sparsame bezichtigt umgekehrt die Großzügige der Verschwendung – die Spannung wird polarisierend verschärft in konträre Gegensätze. Der Kommunikationspsychologe SCHULZ von THUN schlägt darum als Übung vor, für andere werthaltige Begriffe solche Geschwistertugenden, polaren Gegensätze und entwertenden Übertreibungen zu finden und die rechte Balance zu halten.

Einer solchen Übung widmet sich im Grunde die Habil.schrift des in Graz am Institut für Ethik und Gesellschaftslehre tätigen Kurt

Remele. „Selbstverwirklichung“ ist der umstrittene, mehrdeutige Begriff. Der Titel von R.s Studie spiegelt eine polarisierende Verschärfung in der angedeuteten Frage, ob ULRICH BECKs Einschätzung von 1985 stimme, „daß die Menschen heute eine Art ‚Tanz um das goldene Selbst‘ aufführen“, weil die „Wachstumsbranche Psychotherapie“ (11) die Kultivierung des Selbst als höchsten Wert und tiefsten Sinn des Lebens propagiere – Götzendienst wie schon der Tanz Israels in der Wüste um das Goldene Kalb. Sozial-ethisch gewendet findet R. die Polarisierung zwischen Selbstverwirklichung und Gemeinwohl, Individuum und Gemeinschaft in der Kritik des amerikanischen Kommunitaristen ROBERT N. BELLAH, die dieser mit seinen Co-Autoren seit ihrem Werk „*Habits of the Heart*“ (1985) an der amerikanischen „Therapiegesellschaft“ übte. Ähnlich klagte der deutsche Altbundeskanzler HELMUT SCHMIDT im Geleitwort zur „*Allgemeine[n] Erklärung der Menschenpflichten*“ (München 1997): „Rücksichtslos egoistische ‚Selbstverwirklichung‘ erscheint als Ideal, Gemeinwohl dagegen eher als bloße Phrase.“ (11) R. fragt: „Läßt sich eine Vermittlung herstellen zwischen dem therapeutischen Konzept der Selbstverwirklichung und dem Gemeinwohl als einem Prinzip der katholischen Soziallehre?“ (12). Sein Weg zu einer Beantwortung dieser Frage „ohne vorschnelle Pauschalurteile“ (Klappentext) besteht aus fünf Teilen.

Der erste Teil (17–68) dient der Hinführung, indem R. die mögliche Polarisierung zwischen therapeutischem Suchen nach Selbsterfahrung und helfendem Engagement für Notleidende an einem Streitgespräch zwischen zwei befreundeten Psychologinnen ausgiebig erörtert: Die eine ist erfüllt von ihrer emotionalen Selbsterfahrung auf einem gestalttherapeutischen Wochenende auf einer Schwarzwaldhütte; die andere quälten Sorgen um ihr gerade adoptiertes Waisenkind aus Südamerika, das mit vier Jahren sein Gehör zu verlieren droht, weil es dort nicht rechtzeitig behandelt worden war. In seinen „Vermittlungsbemühungen“ bespricht R. breit das Für und Wider beider Sichtweisen, des „Gestalt-Wochenendes“ wie des „Altruismus“ der beiden streitenden Frauen. Im zweiten Teil (69–150) referiert er – als „kulturethische Verortung“ – kommunitaristische Kritik (v. a. R. BELLAH *et al.*, aber auch A. MACINTYRE, C. TAYLOR, A. ERZONI) am radikalen Individualismus der psychotherapeutischen Kultur. Insbesondere unterscheidet er zwei Varianten des radikalen Individualismus; jenen utilitaristischer Prägung als Kunst, egoistisch und erfolgreich zu sein, wie sie DALE CARNEGIE mit seinem seit 1936 millionenfach verkauften Beratungsbuch „*How to Win Friends and Influence People*“ anzielt; und den „expressiven Individualismus“, der fassadenhaftes Verhalten ablehnt und Authentizität, Selbstwahrnehmung und Spontaneität preist. In einer ersten Würdigung der kommunitaristischen Kritiken daran empfiehlt R. den „Humanistischen Therapien“ anstelle der therapeutischen „bedingungslosen Akzeptanz“ der Klienten ein neues Bedenken der Rolle von Ethik und Moral in Psychotherapie (vgl. 141), thematisiert die Zerstörung von Ehen durch den Einfluß von Therapeut(inn)en, aber auch altruistisches Verhalten von Individualisten und unterdrückende Tendenzen von Gemeinschaften.

Die mit „Therapiegesellschaft“ und „Psychokultur“ verbundenen Konzepte und ihre Kontexte legt R. im dritten Teil (151–255) eingehender dar. Dazu gehören sowohl die Therapeutisierung der Seelsorge wie ihr Ersatz durch Psychotherapie, aber auch der spät- oder postmoderne gesellschaftliche Kontext der Individualisierung, der Multi-Optionierung und der damit einhergehenden Verunsicherung der Subjekte: Da biete psychologische Lebenshilfe die Möglichkeit „der Selbstthematisierung, Orientierungsvermittlung und Gefühlsstabilisierung“ (186); Psychotherapie sei nur eine ambivalente Gewinnerin dieses Kontextes, da sie dem Individuum Hilfe anbiete, während das die Schäden (zumindest mit-)hervorrufende gesellschaftliche System unverändert bleibe.

Vierlei Bedeutungsfacetten der Begriffe „Selbstverwirklichung“ und „Gemeinwohl“ sind schließlich die Ausführungen des vierten (257–345) und des fünften Teils (347–413) gewidmet. Im Zentrum des vierten Teils steht R.s Darstellung von Selbstverwirklichung als Grundkonzept der Humanistischen Psychologie *sensu* ABRAHAM MASLOW und CARL ROGERS, die er durch die weiterführende Sicht des angesehenen Schweizer Psychotherapeuten JÜRGE WILLI ergänzt und mit dem Fazit beendet, daß Selbstverwirklichung „richtig“ als solidarische bzw. relational-kommunitäre zu verstehen sei. Im abschließenden fünften Teil referiert R. nach ideengeschichtlichen Bemerkungen das Gemeinwohl-Prinzip der katholischen Soziallehre und kann dabei für die Frage nach dem Vorrang von Gemeinwohl oder Eigenwohl auch eine interessante nordamerikanische Kontroverse zwischen den Neu-Thomisten CHARLES DE KONINCK, YVES R. SIMON, IGNATIUS T. ESCHMANN und JACQUES MARITAIN in den 40er Jahren des 20. Jh.s heranziehen (388–394). Sein Fazit lautet, daß Gemeinwohl im Sinne katholischer Soziallehre als „das Wohl aller und eines jeden“ (JOHANNES PAUL II., *Sollicitudo Rei Socialis*, Nr. 38) „richtig“ als personenbezogenes Gemeinwohl zu verstehen ist (vgl. 404). Erstaunlicherweise weist R. in seiner berechtigten Kritik an KARL HOMANNs wirtschaftsethischem Standpunkt, daß (nur) die Rahmenordnung der systematische Ort einer Moral in der Wirtschaft sei, nicht im Sinne seines Arguments auf PETER ULRICH hin, der den Primat der Ethik vor dem Markt unterstreicht (vgl. 398–400). Daß Gemeinwohl-orientierung auch von psychologischen Autoren gefördert wird, belegen für ihn die Begriffe der Selbsttranszendenz im Sinne VIKTOR E. FRANKLS und des Gemeinschaftsgefühls nach ALFRED ADLER wie auch der Selbstregulation bzw.

der Selbstdisziplin, welche einige amerikanische Sozialpsychologen einfordern (405–410). Schließlich findet er im Hirtenbrief des Bischofs JOHN F. KINNEY 1986 an die Jugendlichen seiner damaligen Diözese Bismarck in North Dakota (USA) ein „Dokument, in dem das traditionelle therapeutische Ethos der Selbstwertschätzung und der Selbstverwirklichung mit dem traditionellen christlichen Ethos der Selbsthingabe und des Gemeinwohlbezugs [sic] eine gelungene Synthese eingeht“ (412). Direkt im Anschluß daran resümiert R.: „Im Rahmen meiner Arbeit habe ich versucht, dieser Komplementarität mit den Begriffen der ‚solidarischen Selbstverwirklichung‘ und des ‚personenbezogenen Gemeinwohls‘ begrifflich gerecht zu werden.“ (412)

Es sind dies im Sinne SCHULZ VON THUNS mögliche Schwester-tugenden, die es in positiver Spannung zu halten gilt, um nicht in Übertreibungen zu verfallen. Zur angestrebten Vermittlung zwischen den Begriffen zieht R. eine Vielfalt von narrativem Material unterschiedlicher Relevanz heran, das „den lebensweltlichen Erfahrungen der Menschen und deren literarischen Spiegelungen“ (Klappentext) entnommen ist, mit besonderer Vorliebe für englischsprachige Beiträge. Seine Darstellung ist breit angelegt und meist leicht verständlich geschrieben. Vorzugsweise referiert er viele Autor(ität)en nebeneinander, um Begriffe zu erläutern, und nimmt behutsam Stellung, um vielen Seiten gerecht zu werden. Im Anschluß an das üppige Quellen- und Literaturverzeichnis und die Abkürzungen findet sich ein Personen- und Sachregister.

Der manchmal essayhafte Stil geht auf Kosten eigener konziser Begriffsarbeit und Analyse, in der Einseitigkeiten wie Mißverständnisse, aber auch Stärken klar benannt werden können und die ethische Reflexion und Argumentation vertieft (statt mit Material verbreitert) wird. Dies wäre nicht nur grundsätzlich für den mehrdeutig verwendeten Begriff „Selbstverwirklichung“, sondern auch z.B. mit Blick auf die anthropologischen Prämissen und Wertoptionen der humanistischen Ansätze (MASLOW, ROGERS) und mit Bezug auf die theologisch-ethischen Aspekte der Sozialethik wünschenswert gewesen. 1977 hatte der New Yorker Psychologe PAUL C. VITZ unter dem Titel „*Psychology as Religion. The Cult of Self-Worship*“ (Grand Rapids, Michigan) die populären humanistischen Psychologien von ERICH FROMM, CARL ROGERS, ABRAHAM MASLOW und ROLLO MAY im Blick auf ihre weltanschaulich-religiösen Voraussetzungen und ethischen Implikationen hin dargestellt und kritisiert. 1995 erschien diese in den USA vielbeachtete Studie unter dem Titel „*Kult ums eigene Ich*“ (Gießen/Basel). R. nennt sie *en passant*, statt sich mit VITZ' Argumenten auseinanderzusetzen (265). Er empfiehlt zu Recht, daß die Psy-

chotherapie(n) die Rolle von Ethik und Moral in der Therapie bedenken sollten (vgl. 141), entzieht sich jedoch selbst dieser Mühe; er erwähnt aber auch nicht, daß sich u. a. der führende deutsche Individualpsychologe JOSEF RATNER (*Was ist Tugend, was ist Laster? Tiefenpsychologie und Psychotherapie als angewandte Ethik*, München) durchaus diesem Problem widmete. Auch hier hätte eine Auseinandersetzung lohnend anknüpfen können.

Sehr treffend zitiert R. gegen Ende seinen Grazer Lehrer VALENTIN ZSIFKOVITS, daß die Sozialprinzipien der katholischen Soziallehre „in sehr enger Beziehung zueinander stehen, so daß man bei der Betonung eines Prinzips alle anderen stets mitbedenken und mitbeachten muß, um eine Verkürzung und Verengung zu vermeiden.“ (zit. 404) Es wäre aus dieser Sicht heraus möglich und lohnend gewesen, die Studie straffer anzulegen und nach der Klärung kommunikativer Mißverständnisse um den schillernd-vieldeutigen Begriff der Selbstverwirklichung die sehr unterschiedlichen damit gemeinten Wert- und Lebensorientierungen herauszuarbeiten und in theologisch-ethischer Reflexion systematisch mit den Prinzipien der Personalität, Solidarität, Subsidiarität, Gerechtigkeit, des Gemeinwohls und der Nachhaltigkeit (Stichworte z. B. demographischer Wandel, Generationenvertrag, psychosoziale Entwicklungsbedingungen von Kindern) zu bedenken. So hätten nach der Erläuterung der Fragestellung die verschiedenen Auffassungen von Selbstverwirklichung in der *Balance* von Personalität und Gemeinwohl diskutiert und geklärt werden können.

Als Ertrag der umfangreichen Studie bleibt mit R.s eigenen Worten, „daß es auch ein therapeutisches Ethos der Selbsttranszendenz und des Gemeinschaftsgefühls und ein christliches Ethos der Selbstverwirklichung und Selbstwertschätzung gibt“ (15, Fn. 14). Wer würde das „wohlverstanden“ (vgl. 402) ernsthaft bestreiten? Fraglich ist doch, wer was jeweils wie versteht. Ob und wie christliches Ethos der Selbstverwirklichung sich (z. B.) vom humanistischen Ethos der Selbstverwirklichung *sensu* ROGERS (vgl. 312–314) in Theorie und Praxis unterscheidet oder christlich-theozentrische Selbsttranszendenz von humanistischer, z. B. *sensu* ERICH FROMM, – diese und ähnliche ethische Fragen werden nicht bearbeitet. Die Feststellung des Bestehens semantischer Schnittmengen verschleiern sie nur.

Paderborn

Klaus Baumann

Kurzrezensionen

The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation, hg. v. Mark D. N. a. n. o. s. – Peabody (MA): Hendrickson Publishers 2002. LVI, 517 S., geb. € 24,95 ISBN: 1-56563-468-3

Mit seiner Studie „The Irony of Galatians“ (2002) hat Mark D. N. a. n. o. s. die Diskussion um den Galaterbrief neu entfacht: Als eigentliche Gegner seiner ironisch zu verstehenden Argumentation habe Paulus die lokalen Synagogalgemeinden im Blick, die als „influencers“ die christlich gewordenen Galater für die Beschneidung zu gewinnen versuchen. Im vorliegenden Sbd dokumentiert der gleiche Vf. als Hg. die neuere Diskussion um den Galaterbrief und dazu entscheidende Beiträge namhafter Vf. vor allem aus den 90er Jahren (der älteste Aufsatz stammt aus dem Jahr 1968), unter folgenden Gesichtspunkten gesammelt: „rhetorical and epistolary genre“, „autobiographical narratives“, „the galatian situation(s)“. Dabei sind der erste und zweite Teil noch einmal untergliedert in rhetorische und briefliche bzw. sozialgeschichtliche Annäherungen. Ein Glossar mit v. a. rhetorischen Grundbegriffen, eine 50seitige Bibliographie sowie ein Index moderner Vf. und antiker Quellen beenden den Bd.

M. E.

Kreutzer, Maria: Rembrandt und die Bibel. Radierungen, Zeichnungen, Kommentare. – Stuttgart: Ph. Reclam 2003. 199 S., 82 schw.-w. Abb., geb. € 29,90 ISBN: 3-15-010539-0

Gerade recht zum Jahr der Bibel bot der Reclam Verlag Stuttgart diesen schon fast bibliophil zu nennenden Bd über Rembrandts Radierungen und Zeichnungen zur Bibel. Auf 80 S. wird in großartiger Weise die Geschichte Gottes mit den Menschen präsentiert, ein wenig

noch über die Bibel hinausgehend (etwa Maria mit den Leidenswerkzeugen, Marientod). Kommentiert werden die Bilder und entsprechenden Texte sehr feinsinnig von der Kunsthistorikerin Maria Kreutzer: Die Bibelstellen sind der Zürcher Bibel entnommen. Es ist gleichermaßen ein religiöses Erlebnis wie auch ein theologischer Gewinn, vom großen Meister Rembrandt durch die Bibel geführt zu werden. Er sieht vieles, was sich schlichtem Hinsehen oft verbirgt.

H. E. W.

Augustinus, Aurelius: Betrachte nur, was Gott für uns geworden ist. Vom Geheimnis der Weihnacht, hg. v. Stefan Liesenfeld. – München / Zürich / Wien: Verlag Neue Stadt 2002. 96 S. (Saatkörner), geb. € 12,90 ISBN: 3-87996-566-8

In der Reihe „Saatkörner“ sind 25 Textauszüge überwiegend aus den Weihnachtspredigten Augustins in der Übersetzung des Hg.s zusammengestellt. Vorab ein kurzes Exzerpt aus dem Psalmenkommentar Augustins. Zwölf Miniaturen des 15./16. Jh.s aus der Biblioteca Capitolare, Verona, schmücken dieses Meditationsbändchen. Die sehr knappen Textexzerpte artikulieren die Paradoxien vom Kind in der Krippe und dem Herrn der Welt. Ein sehr schönes Meditationsbändchen, welches uns die Spiritualität des Kirchenvaters nahebringen kann.

W. G.

Lebenszeichen. Ein Bildband vom sakramentalen Leben, hg. v. Roman Mensing. – Paderborn: Bonifatius 2002. 112 S., geb. € 19,90 ISBN: 3-89710-221

Der Bildband ist Festgabe an Johannes Joachim Kardinal Degenhardt. Mit Abb. von kirchlicher Kunst aus dem Erzbistum Paderborn

und Texten wird die sakramentale Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, durch die Kirche und die einzelnen Sakramente nahegebracht. E.-M.F.

Die Reformierten. Suchbilder einer Identität, hg. v. Matthias Krieg / Gabrielle Zangger-Derron. – Zürich: TVZ 2002. 2. Auflage, 475 S., geb. € 34,00 ISBN: 3-290-17236-8

Der ökumenische Prozeß mit gegenseitigen Annäherungen der Konfessionen auf der einen Seite, der schwindende Einfluß des Christentums in der Gesellschaft auf der anderen Seite lassen heute neu

nach der Identität des Christlichen wie auch nach konfessionellen Identitäten fragen. Der Bd „Die Reformierten“ nähert sich der Frage nach reformierter Identität auf vielfältigen Wegen: essayhaft, in Bekenntnisformulierungen, Lebensbildern, Interviews, „Routenbeschreibungen“ zu Schauplätzen reformierter Geschichte. Es ist kein streng wissenschaftliches Werk, sondern versteht sich als Lesebuch oder auch als Arbeitsbuch im Rahmen von Erwachsenenbildung, vermittelt dabei aber in anregender Weise und auf hohem Niveau zugleich einen differenzierten Eindruck von reformierter Identität. E.-M.F.

Theologische Literatur

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

Religionswissenschaft

Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Buddhismus, hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling: St. Gabriel 2001. 606 S. (Studien zur Religionstheologie, 6), kt € 37,50 ISBN: 3-85264-596-4: 11-18: GRESCHAT, H.-J.: Verstehen und Vergleichen. Religionsgeschichtliche Anmerkungen zur Begegnung von Christen und Buddhisten; 53-73: DUPRÉ, W.: Erfahrung und Offenbarung; 125-138: VANONI, G.: Erwählung, Leiden, Stellvertretung. Im „Gottesknecht“ verdichtete Erfahrung Israels; 187-201: NEUFELD, K.-H.: Viele Glieder und doch nur ein Leib. Vom Miteinander als Weg christlichen Heiles; 241-257: SCHAEFFLER, R.: Ist Gott „das Absolute“? Ist das „Absolute“ Gott?; 301-318: KLINGER, E.: Auf der Suche nach dem wahren Selbst. Christologische Einsichten in buddhistischer Fragestellung; 359-367: OTT, H.: Mystik als Ernstfall des Glaubens; 417-432: FROHNHOFEN, H.: Bei Lebzeiten das Todlose erreichen? Jesu Weg und unser Weg; 477-500: KARRER, M.: In der Welt außerhalb der Welt. Beobachtungen zur neutestamentlichen Eschatologie.

Rebirth and Personal Identity. A Philosophical Study on Indian Themes, hg. v. Leo Nāreaho. – Saarijärvi: Gummerus Kirjapaino Oy 2002. 277 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 53), kt ISBN: 951-9047-62-X.

Theologische Ethik

Der Globalisierungsprozess. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive, hg. v. Günter Virt. – Freiburg i. Br.: Herder 2002. 264 S. (Studien zur theologischen Ethik, 95), brosch. € 35,00 ISBN: 3-451-27930-4: 10-17: MARBOE, P.: Wie europäisch-global ist Wien?; 19-40: ENDERLE, G.: Veränderungen der Ökonomie im Kontext von Globalisierungsprozessen; 41-60: ALTVATER, E.: Vervelbständigung des Ökonomischen gegenüber politischen und gesellschaftlichen Steuerungen; 61-68: VON WEIZÄCKER, E. U.: Weltmacht und Sozialökonomie; 69-90: VON BRAUN, J.: Die Problematik der Armen in der Globalisierung; 91-101: RÖTTLÄNDER, P.: Globalisierung und Menschenrechte; 114: PATZELT, H.: Die internationale Durchsetzung der Menschenrechte; 115-129: GABRIEL, I.: Demokratie in Zeiten der Globalisierung; 130-141: METZ, J. B.: Vorschlag für ein Weltprogramm des Christentums im Zeitalter der Globalisierung; 142-145: RAUBER, K.-J.: Die Rolle der Kirche in globalen Strukturen; 146-151: HAGG, W.: Die katholische Kirche als Global Player; 152-178: DRAUSLANS, V. / DE TAVERNIER, J.: Sorge für die Umwelt als Quintessenz öffentlicher Güter in einer Dynamik der Globalisierung; 179-186: HOPPE, T.: Gibt es ein kulturübergreifendes Ethos?; 187-191: HAKER, H.: Gibt es ein kulturübergreifendes Ethos?; 192-230: BEESTERMÖLLER, G.: Rechtsethische Überlegungen um Kosovo-Einsatz der NATO; 231-235: KÖRTNER, U. H. J.: Humanitäre Interventionen; 236-245: AMMICHT QUINN, R.: Globalisierung und Genderperspektive; 245-260: HÜBENTHAL, C.: Zur ethischen Relevanz der Genderperspektive.

Gnadenmittel oder Gnadenangebot. Auslegungsgeschichte des Passus per baptismum offeratur gratia Dei im Taufartikel der Confessio Augustana im Zeitraum von 1530-1930, hg. V. Josef Außermair. – Münster: Lit 2003. 338 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 34), geb. € 29,80 ISBN: 3-8258-6570-3.

Medien – Wahrnehmung – Ethik. Eine annotierte Bibliographie, hg. v. Gerfried W. Hunold. – Tübingen / Basel: A. Francke 2001. 174 S., kt € 29,00 ISBN: 3-7720-2183-2: 1-7: HUNOLD, W. H.: Medienpraxis – Medienwissenschaft – Medienethik. Anstelle eines Vorworts; 9-24: SEIDL, B.: Abbildung, Konstruktion oder Simulation?; 25-47: KOS, E.: Wahrnehmungskonzeption und Ethik.

Menschenbild und Menschenwürde, hg. v. Eilert Herms. – Gütersloh: Chr. Kaiser 2001. 559 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 17), kt DM 98,00 ISBN: 3-579-01843-4: 19-30: PIEPER, A.: Menschenwürde. Ein abendländisches oder ein universelles Problem?; 33-47: FUCHS, C. / WINTER, S. F.: Menschenbild und Menschenwürde in der medizinischen Forschung und Klinik; 48-70: KOCH, K.: Perspektiven biblischen Menschenverständnisses im Zeitalter der Technologie; 71-91: SAUTTER, H.: Anthropologische Fundamente der westlichen Wirtschaftsordnung; 92-106: HOCK, K.: Anthropologische Fundamente islamischer

Wirtschaftsordnung; 107-117: MECHENSTOCK, G.: Zur wirtschaftsethischen Bedeutung des christlichen Menschenbildes; 118-137: OELKERS, J.: Der Mensch als Maß des Bildungswesens?; 138-155: PREUL, R.: Anthropologische Fundamente des christlichen Erziehungs- und Bildungsverständnisses; 156-172: KIRCHHOF, P.: Die Wertgebundenheit des Rechts, ihr Fundament und die Rationalität der Rechtsfortbildung; 173-197: KAUFMANN, T.: Das deutsche Staatskirchenrecht im 19. und 20. Jahrhundert und die Grenzen der Werteautonomie staatlichen Rechts; 201-212: BENRATH, G.: Menschenbild und Seelsorge in der deutschen Spätaufklärung; 213-230: GRÄB, W.: Religion der freien Einsicht. Über das unvollendete Projekt der kirchlichen Aufklärung; 232-252: KREBS, H.: Die Würde des behinderten Menschen – aus medizinischer Sicht; 253-269: ADAM, G.: Die Würde des behinderten Menschen – aus religionspädagogischer Sicht; 271-287: KRÜGER, T.: „Wie der Wind verfliegt meine Würde ...“ (Hiob 30,15). Elend und Würde in frühchristlicher Perspektive; 307-319: SEYBOLD, K.: Feindbild und Menschenwürde. Das Zeugnis der Psalmen; 320-343: VAN OORSCHOT, J.: Menschenbild, Gottesbild und Menschenwürde – ein Beitrag des Hiobbuches; 345-364: MELL, U.: „Neue Schöpfung“ als theologische Grundfigur paulinischer Anthropologie; 365-378: VON GEMÜNDEN, P.: Einsicht, Affekt und Verhalten. Überlegungen zur Anthropologie des Jakobusbriefes; 379-396: BÖTTCHICH, C.: „Suchen und Finden“. Aspekte des johanneischen Menschenbildes nach Joh 1,35-51; 398-411: MENNECKE-HAUSTEIN, U.: Innerlichkeit und Würde der Person. Wandlungen des lutherischen Glaubensverständnisses bei Johann Arndt; 412-423: HAUSTEIN, J.: Zwischen „Imago Dei“ und „Imago Diaboli“. Menschenbilder in Diskurs über den Hexenprozeß; 424-453: RIESKE-BRAUN, U.: Menschenbild und Soziale Frage. Aspekte evangelischer Sozialethik in der Weimarer Republik; 455-470: HENNING, C.: Selbsttötung und christliches Menschenbild; 471-481: ANSELM, R.: Rechtfertigung und Menschenwürde; 483-492: DEHN, U.: Menschenwürde und Menschenrecht. Konzepte im buddhistisch-christlichen Dialog; 493-496: NEU, R.: Altern und Sterben in Würde in ethnischen Gesellschaften (am Beispiel nordphilippinischer Bergvölker); 497-528: GRÜNSCHLOSS, A.: Die Konstruktion des „para-normalen“ Menschen. Übermenschliche Fähigkeiten als Bestandteil religiöser Anthropologien (Fallbeispiele); 529-543: HÄRLE, W.: Der Mensch Gottes. Die öffentliche Orientierungsleistung des christlichen Menschenverständnisses.

Visionen für Gesellschaft und Christentum 1. Wodurch Gesellschaft sich entwickeln kann, hg. v. Bernhard Nacke. – Würzburg: Echter 2001. 477 S., brosch. DM 68,00 ISBN: 3-429-02211-8: 13-51: NACKE, Bernhard: Wodurch Gesellschaft sich entwickeln kann. Visionen als Orte der Überwindung des Dualismus von Utopie und Pragmatismus – Eine Einführung; 55-59: LAURIEN, Hanna-Renate: Gesellschaft mit begrenzter Haftung?; 60-73: RADATZ, Fritz: Die linke Krücke Hoffnung. Das Ende der Trierer Eschatologie oder: Die Angst der Intellektuellen vorm Utopieverlust; 74-80: FURGER, Franz: Utopien und Visionen in der Sozialethik?; 81-87: KIRCHHOF, Paul: Die Visionen der freiheitlichen Verfassung; 88-109: OELMÜLLER, Willi: Statt Utopien Arbeit und Orientierung an Menschenrechten; 110-118: TRIETMEYER, Hans: Wirtschaftspolitische Perspektiven brauchen reale Grundlagen; 119-122: MÜLLER, Werner A.: Geboren aus der biologischen Natur des Menschen; 123-128: WOLFSHOHL, Ernst Otto: Visionen aus Angst, Furcht und Depressionen; 129-161: LUTTERBACH, Hubertus: „Hungernde speisen, Fremde beherbergen...“. Tradition und Visionskraft christlicher Gastfreundschaft; 162-177: SPITAL, Hermann Josef: Weltbürgertum oder Bürgertum?; 178-187: SÖLLE, Dorothee: Wir brauchen Visionen, um die Zukunft anzugehen; 188-196: VOLKERT, Heinz Peter: Visionen im politischen Alltag?; 199-212: HOMANN, Karl: Prolegomena zu einer künftigen Ethik; 213-232: SCHWEIDLER, Walter: Visionen einer Gesellschaft gemeinsamer Förderung individueller Lebenschancen. Kritische Bemerkungen zum Konzept einer ordnungspolitischen Anreizethik; 233-240: KÜHNHARDT, Ludger: Wertorientierung in der modernen Gesellschaft; 241-253: LEHMANN, Karl: Was ist mit der Kirche los? Zwischen Skepsis und Hoffnung – Der Weg der Kirche ins 3. Jahrtausend; 254-287: KLAGES, Helmut: Eigenverantwortung – nutzt unsere Gesellschaft ihr Potential?; 288-293: FINK, Ulf: Visionen am Ende? Komplexere Technik, kompliziertere Ethik; 294-311: NORDHOFEN, Eckhard: Sind die Geisteswissenschaften an die Theologie anschlussfähig? Überlegungen zu einem Proprium christlicher Ethik; 315-330: HABISCH, André: Die beziehungsreiche Gesellschaft. Die

jüdisch-christliche Heilsvision und soziale Desintegration des 21. Jahrhunderts; 331–341: HERKENRATH, Norbert: Blockieren gesellschaftliche Individualisierungsprozesse die Solidarität mit dem Süden?; 342–356: STRASSER, Johano: Individualisierung und Solidaritätsfähigkeit; 359–374: MANEMANN, Jürgen: „Hoffnung um der Hoffnungslosen willen“ (W. Benjamin) – Politisch-theologische Perspektiven im Zeitalter der Nach- oder Nachmoderne; 375–379: LETTMANN, Reinhard: Kirche in veränderter Gesellschaft; 380–396: RIEDEL-SPANGENBERGER, Ilona: Glaubenserneuerung der Strukturwandel der katholischen Kirche? Bemerkungen aus kirchenrechtlicher Sicht; 397–408: HALLERMANN, Heribert: Eine Kirche mit zukunftsfähigen Seelsorgestrukturen; 409–423: GABRIEL, Karl: Die Rolle der katholischen Sozialbewegung in der Zukunft; 424–443: VOGT, Markus: Die Vision der Nachhaltigkeit in Perspektive und Praxis christlicher Schöpfungsverantwortung; 444–458: BIEGER, Eckhard: Digitalisierung – eine unausweichliche Perspektive für das nächste Jahrhundert. Erst Folgenabschätzung, dann Visionen; 461–470: NACKE, Bernhard: Anmerkungen für eine zukunftsfähige Gesellschaftspolitik. Eine erste Zwischenbilanz – 10 Aspekte.

Visionen für Gesellschaft und Christentum 2. Wohin Gesellschaft sich entwickeln kann, hg. v. Bernhard Nacke. – Würzburg: Echter 2001. 618 S., brosch. DM 98,00 ISBN: 3-429-02224-X; 12–21: NACKE, Bernhard: Wohin die Gesellschaft sich entwickeln kann. Orientierungspunkte in übersichtlicher Zeit? – Eine Einführung; 25–37: FAHLBUSCH, Helmut: Visionen als Instrument strategischer Unternehmensführung; 38–64: BANGERT, Michael / KÖPPEN, Hans-Bernd: Was kann der Daimler von der Kirche lernen? Vision einer Begegnung von Christentum und Wirtschaft unter einem guten Stern; 65–80: BEHRENBURG, Angelika / FASSNACHT, Michael: „Betroffene beteiligen ...“ Prozeßorientierte Begleitung als Beitrag zu Lernprozessen in Unternehmen; 81–108: THEN, Werner: Mitgestaltung, Mitbeteiligung – Vision für Unternehmen des 21. Jahrhunderts; 109–116: BIERFELDER, Wilhelm H.: Von der Selbstorganisation der Märkte zum Abbau von Hierarchien in Staat und Gesellschaft; 119–145: SIKORA, Joachim: Handlungsfelder einer zukunftsfähigen Tätigkeitsgesellschaft und ihre Einkommenstruktur; 146–162: RIESTER, Walter: Vision einer Arbeitsgesellschaft für das 21. Jahrhundert; 163–180: SUCHANEK, Andreas: Nachhaltigkeits gestalten: Förderung von Investitionen in Natur-, Sozial- und Humanvermögen; 181–194: LEZIUS, Michael: Kapitalbeteiligung als Zukunftsmodell; 195–217: STRICKER, Fritz: Beteiligungsgerechtigkeit als nicht eingelöste Vision der christlichen Soziallehre im Bereich der Unternehmensmitbestimmung. Der Arbeitnehmer als Unternehmensmitglied; 221–230: GREISLER, Peter: Bedeutung und Relevanz von Lebensversicherungen bei der Altersvorsorge; 231–250: PREWO, Wilfried: Die konkrete Vision eines flexiblen Sozialversicherungswesens; 251–280: PIES, Ingo: Arbeitslosigkeit zwischen Wirtschafts- und Sozialpolitik. Visionen für eine neue Strategie; 281–299: WILBERS, Joachim: Eine moderne Altenhilfe – Antwort auf die demographischen Veränderungen; 300–314: ILLARDT, Franz-Josef: Pflegevisionen; 315–348: JUNGLAS, Mario: Wagnis und Wertschöpfung. Für eine armutsarme Gesellschaft; 349–366: KREUTZER, Richard: Der Mensch steht im Mittelpunkt – Krankenhausvisionen; 367–385: LARRÁ, Franziska: Der katholische Kindergarten – Eine diakonische Einrichtung der Gemeinde; 386–404: GEUEKE, Willibald: Fundraising und Ehrenamt. Herausforderungen und Gestaltungselemente für eine neue soziale Kultur; 407–419: JANS, Bernhard: Familienpolitik mit Zukunft; 420–437: GEISLER, Hans: Die Erziehungsarbeit ist ihres Lohnes wert; 438–451: BUSSMANN, Elisabeth: Die Karlsruher Beschlüsse als Gestaltungsauftrag für eine sorgsame Gestaltung des 21. Jahrhunderts; 455–462: KLASSEN, Theodor F.: Zur Freude junger Menschen: Die Schule; 463–484: EYKMAN, Walter: Die Schule der Zukunft – Elternvisionen; 484–496: SCHNABEL, Kay: Tagträume eines empirischen Bildungsforschers; 497–507: ECKINGER, Ludwig: Vision von einer Schule aus der Sicht eines Lehrerverbandes; 508–519: SKALE, Dieter: Mehr Pluralität wagen. Bildungspolitische Ansichten zur Trägerfrage; 520–535: BUSLEY, Paul: Braucht Schule auch Visionen? Die Schulleiterperspektive; 536–551: DECKER, Martin: Die Zukunft der Berufsschule im dualen System der Berufsausbildung; 551–566: SEELIGER, Magdalena: Mutator. Vision einer zukunftsweisenden Lehrerfortbildung; 569–610: NACKE, Bernhard: Zuständigkeitsgesellschaft und personale Verantwortung – Visionen und mögliche politische Konsequenzen.

Philosophie

„Welche unendliche Fülle offenbart sich da“. Die Wirkungsgeschichte von Schleiermachers „Reden über die Religion“, hg. v. Nico F. M. Schreurs. – Assen: Van Groenou 2003. 182 S. (Studies in theology religion, 7), geb. € 48,50 ISBN: 90-232-3975-1; 1–22: MECKENSTOCK, G.: Die Aufnahme der „Reden“ in Schleiermachers Zeitgenossenschaft; 23–44: WILLEMS, A.: Zur Aktualität von Schleiermachers „Reden“ aus dem Jahre 1799: Ein kontextueller Deutungsversuch; 45–60: ALBRECHT, C.: Die Ermöglichung von Korrelativität: Religion als „Anschauung und Gefühl“ in Schleiermachers zweiter Rede; 61–78: OSTHÖVENER, C.-D.: Die Christologie der „Reden“; 79–104: STOKER, W.: Religion als Ausdruck des gestimmten Gefühls: Schleiermachers Sicht der religiösen Erfahrung in den „Reden“; 105–123: BOER, D.: „... etwas ausser und über der Menschheit ...“: Schleiermachers Religionsbegriff in den „Reden“. Postmodernismus avant la lettre?; 124–134: BROUWER, R. R.: Die Präsenz Spinozas in Schleiermachers „Reden“; 135–144: LAURENT, J.: Von einer romantischen hin zu einer transzendental-philosophischen Bewusstseinstheorie; 145–178: SCHREURS, N.: Das Tilburger Symposium über Schleiermachers „Reden“. Protokoll der Diskussion.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Salzstr. 41, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klaus Baumann, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Robert Jan Berg, Amselweg 57, D-48565 Steinfurt-Borghorst;
Dr. Roland Deines, Fürstengraben 1, D-07743 Jena;
Dr. Bernhard Dieckmann, Deutschhausstr. 24, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Prof. Dr. Norbert Fischer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, D-85072 Eichstätt;
Dr. Claudia Gärtner, Im Drostebusch 29b, D-48155 Münster;
Prof. Dr. Wilhelm Geerlings, Universitätsstr. 150, GA, D-44801 Bochum;
Dr. Eckhard Jaschinski, Arnold-Janssen-Str. 30, D-53754 St. Augustin;
Dr. Stefan Jordan, Marstallplatz 8, D-80539 München;
Prof. Dr. Harm Klüeting, Albert-Magnus-Platz, D-50923 Köln;
Prof. Dr. Ernst Koch, Brandstr. 25, D-04277 Leipzig;
Dr. Peter Lüning, Leostr. 19A, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Tobias Nicklas, Universitätsstr. 31, D-93052 Regensburg;
Dr. Bernhard Nitsche, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Hans-Ludwig Ollig, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt / Main;
Prof. Dr. Ferdinand R. Prostmeier, Universitätsstr. 31, D-93052 Regensburg;
Dr. Johanna Rahner, Hochmeisterstr. 2, D-79104 Freiburg;
Dr. Stefan Rau, Sankt Josefskirchplatz 11, D-48153 Münster;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hermann-Josef Röhrig, Deutschhausstr. 24, D-35037 Marburg;
Dr. Johannes Schelhas, Platz der Deutschen Einheit 16, D-06792 Sandersdorf;
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg;
Prof. Dr. Michael Schulz, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Dr. Caspar Söling, Postfach 1355, D-65549 Limburg;
Dr. Joachim Valentin, Habsburger Str. 121, D-79104 Freiburg;
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Büldenweg 54, D-48341 Altenberge;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Annette Wilke, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3, D-80799 München;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Johannes Bulitta, Maximilian Halstrup, Kerstin Klose, Boris Krause, Alexander Scholz
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