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 4 | **2004** | **100. Jahrgang**

Immanuel Kant (22. 4. 1724–12. 2. 1804) (Friedo Ricken) . . . . . Sp. 263

Bistümer und Bischöfe im römisch-deutschen Reich. Anmerkungen zu einem neuen Buch (Abt Pius Engelbert) . . . . . Sp. 277

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 283

Theologie im Dialog. Festschrift für Harald Wagner, hg. v. Peter Neuner / Peter Lüning (Gunther Wenz)

Exegese AT . . . . . Sp. 285

Grünwaldt, Klaus: Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie (Eckart Otto)

Pakkala, Juha: Intolerant Monolatry in the Deutoronomistic History (Christian Frevel)

Wick, Peter: Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit (Günter Stemberger)

Wicke-Reuter, Ursel: Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und der Frühen Stoa (Ansgar Wucherpfennig)

Dogmatik . . . . . Sp. 298

Gerlach, Thomas: Evangelischer Glaube (Dorothea Sattler)

Klausnitzer, Wolfgang: Grundkurs Katholische Theologie (Wolfgang Klaghofer-Treitler)

Steinhauer, Hilda: Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar (Wolfgang Beinert)

Nüssel, Friederike: Allein aus Glauben. Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie (Dorothea Sattler)

Ökumene . . . . . Sp. 302

Baumer, Iso: Von der Unio zur Communio. 75 Jahre Catholica Unio Internationalis (Dorothea Sattler)

Masser, Karin: Christobál de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert (Dorothea Sattler)

Raiser, Konrad: Hoffen auf Gerechtigkeit und Versöhnung. Ökumenische Predigten (Dorothea Sattler)

Rigl, Thomas: Die Gnade wirken lassen. Methodistische Soteriologie im ökumenischen Dialog (Dorothea Sattler)

Zur Ökumene verpflichtet, hg. v. Eva-Maria Faber (Harald Wagner)

Moraltheologie . . . . . Sp. 306

Wolfers, Melanie: Theologische Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft (Josef Römelt)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 308

Bieritz, Karl-Hinrich: Liturgik (Christian Grethlein)

Dissident Daughters. Feminist Liturgies in Global Context, hg. v. Teresa Berger (Brigitte Enzner Probst)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 312

Standpunkte im Kirchen- und Staatskirchenrecht. Ergebnisse eines interdisziplinären Seminars, hg. v. Christoph Grabenwarter / Norbert Lüdeke (Heike Künzel)

Zirkel, Adam: Quam primum salva iustitia. Müssen kirchliche Eheprozesse Jahre dauern? (Klaus Lüdicke)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 314

Die eine Taufe. Tradition und Zukunft eines Sakraments. Ein praktisches Handbuch für ökumenische Taufvorbereitung, hg. v. Dagmar Heller / Rainer-Matthias Müller (Dorothea Sattler)

Missionswissenschaften . . . . . Sp. 315

Evers, Georg: Die Länder Afrikas (Karl Josef Rivinius)

Philosophie . . . . . Sp. 317

Karl Jaspers' Philosophie. Gegenwärtigkeit und Zukunft. Karl Jaspers's Philosophy. Rooted in the Present, Paradigm for the Future, hg. v. Richard Wisser / Leonard H. Ehrlich (Robert Jan Berg)

Platzbecker, Paul: Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper (Dirk van de Loo)

Wendel, Saskia: Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (Albert Franz)

Religionsphilosophie . . . . . Sp. 330

Dalferth, Ingolf U.: Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie (Gunther Wenz)

Theologiegeschichte 333

Kaul, Oliver: Undankbare Gäste. Abendmahlsverzicht und Abendmahlsausschluss in der Reichsstadt Ulm um 1600. Ein interkultureller Prozess (Gunther Wenz)

Mandrella, Isabelle: Das Isaak-Opfer. Historisch-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz (Thomas Marschler)

Müller, Jörn: Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus (Henryk Anzulewicz)

Nikolaus von Kues 1401, 2001. Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 23. bis 26. Mai 2001, hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt (Albert Dahm)

Wenz, Gunther: Ergriffen von Gott. Zinzendorf, Schleiermacher und Tholuck (Dorothea Sattler)

Judentum 341

Das Judentum – Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität, hg. v. Walter Gross (Josef Wohlmuth)

Theologie / Naturwissenschaften . . . . . Sp. 344

Roth, Gerhard: Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert (Ulrich Lüke)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 345

Bibliographie . . . . . Sp. 347

Immanuel Kant (22. 4. 1724–12. 2. 1804) und die Religion

Von Friedo Ricken

Wer den Namen Kants zusammen mit dem Terminus Religion nennt, weckt wahrscheinlich zunächst negative Assoziationen. Kant gilt wegen seiner Kritik an den klassischen Gottesbeweisen als Zerstörer der philosophischen Theologie. Der Religionsphilosophie, die er an deren Stelle setzte, wird vorgeworfen, sie reduziere die Wahrheiten des Christentums auf eine Vernunftmoral. Das Thema läßt Fragen an Kants Biographie stellen: Hat die strenge pietistische Erziehung im Collegium Fredericianum ihm die Religion ein für alle Mal verleidet und bei ihm ein Trauma hinterlassen? Finden sich in den religionsphilosophischen Schriften Stellen, die von der Furcht vor der preußischen Zensur diktiert sind? Aber gegen die Rede vom „alles zermalmenden" Kant[1] steht die von „Kant als Metaphysiker"[2], und dem Verdikt des Reduktionismus steht das Urteil eines Wilhelm Dilthey entgegen, Kants Werk eröffne einen tieferen Einblick in das We-

[1] Moses Mendelssohns Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Erster Theil, Berlin 1785, Vorbericht.

[2] Wundt, Max: Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1924.

BS: theol A010

sen des Christentums als irgendein anderes der Aufklärungszeit und es sei nach rückwärts allein mit dem Werk Pascals und nach vorwärts nur mit dem Schleiermachers zu vergleichen[3].

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft fragt, wie sich die Offenbarung als historisches System zum reinen Vernunftsystem der Religion verhält. Es ist die seit den Apologeten des zweiten Jh.s diskutierte Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung. Sie begegnet uns nach Kants kopernikanischer Wende als das Problem, was eine Transzendentalphilosophie, welche die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis freilegen will, zur Tatsache einer in der Geschichte und in der an sie gebundenen Sprache ergangenen Offenbarung sagen kann. Der folgende Bericht möchte anhand von Neuerscheinungen und Neuauflagen zum Kant-Jahr 2004 unterschiedliche Positionen skizzieren; er will Unterscheidungen erarbeiten, um so ein differenziertes Bild dessen zu vermitteln, was Kants Religionsphilosophie leisten kann und welche Fragen und Aufgaben sie heute an Theologie und Religionsphilosophie stellt.

I

Der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* sind als Motto einige Sätze von Francis Bacon von Verulam vorangestellt: „De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent"[4]. Die Person tritt hinter dem Werk zurück, und wenn wir etwas über die Person erfahren wollen, müssen wir das Werk befragen; die Biographie ist von der Doxographie nicht zu trennen, was nicht ausschließt, daß die Akzente unterschiedlich gesetzt werden können.

Für einen ersten Überblick ist die überarbeitete und erweiterte Neuauflage der 1965 erschienenen Rowohlt-Monographie von Uwe Schultz[5] hilfreich. Kants Leben und Wirken und Kants Werk werden in zwei aufeinander folgenden Teilen behandelt. Der Anhang umfaßt eine kurze Zeittafel, Zeugnisse über Kant (hingewiesen sei auf das kritische Urteil von Hamann und Herder) und eine in Werke, Hilfsmittel und Sekundärliteratur gegliederte kurze (178–183) Bibliographie. Schwertun wird der Leser sich, die in den Anmerkungen angegebenen Stellen nachzuschlagen; so werden z. B. die *Kritik der praktischen Vernunft*, die *Metaphysik der Sitten* und die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* nach der Seitenzahl der Ausgabe von Vorländer zitiert. Die Biographie berichtet von Kants Hochschätzung für seine von einem gemäßigten Pietismus geprägte Mutter und den negativen Einfluß des Fredericianum. Durch ein Übermaß „religiöser Andacht wurden die Schüler zu einer von ihnen selbst widerwillig ertragenen Heuchelei verleitet" (12). Bei Kant habe sich eine Abneigung gegen das Gebet in allen seinen Formen ausgebildet, und er habe sich später mit Schrecken an diese Jugendsklaverei erinnert. Das Kap. über die Religionsschrift betont deren „antikirchlichen Gehalt". „Erst die Radikalität der Subordination allen Glaubens unter die Vorherrschaft der reinen Vernunft erklärt die Agressivität, die die preußische Zensurbehörde anwandte" (154). Kant, so urteilt Schultz über den Ausgang des Zensurkonflikts, „hat nachgegeben, einen Kompromiss geschlossen, der nicht ohne kleinliche taktische Kasuistik ist" (164).

In der unveränderten Neuauflage der Gesamtdarstellung von Joseph Salmen[6] (1969) dominiert die Doxographie. Die philosophischen Richtungen, die Kant beeinflußt haben, werden knapp skizziert; Anliegen, philosophiegeschichtlicher Kontext und Gedankengang der einzelnen vorkritischen Schriften werden in einer klaren Sprache dargestellt. Von den drei *Kritiken* ist die erste am ausführlichsten behandelt. Der abschließende Teil über die Nachwirkungen der Kantischen Philosophie (231–273) ist thematisch sehr breit angelegt; der Weg führt von Fichte, Schelling und Hegel über den Neukantianismus zur Phänomenologie, Lebensphilosophie, Existenzphilosophie u. a. m. Salmen kritisiert Kant, wenn man es vorsichtig so formulieren darf, aus einer neuscholastischen Sicht. Das Kausalprinzip sei nicht, wie Kant annimmt, ein synthetisches Urteil a priori, sondern, so argumentiert Salmen mit Caspar Nink SJ, ein „mittelbar analytischer Satz" (147). Die Kategorien drückten reale Verhältnisse aus. Die Erkenntnis entstehe dadurch, daß die Dinge durch die Tätigkeit des intellectus agens den menschlichen Geist bestimmen. „Kants negative Einstellung zur Metaphysik ist wohl darauf zurückzuführen, daß sein Werdegang von der scholastischen Philosophie (...) unberührt geblieben ist" (151). Kants Autonomismus, so die Kritik an der Ethik und der Postulatenlehre, stehe „im Gegensatz zum Theismus" (175); sein Glaube an Gott beruhe „auf einem reinen Willensakt" (176). Mit seiner Lehre vom radikalen Bösen weise Kant das Dogma von der Erbsünde zurück. Entsprechend werden das Zweite, Dritte und Vierte Stück der Religionsschrift aus der Sicht der katholischen Dogmatik kritisiert.

Arsenij Gulygas *Immanuel Kant*[7], für eine populäre russische Serie geschrieben, ist nach dem Urteil von Dieter Henrich die bedeutendste Kant-Biographie des 20. Jh.s. Das russische Original erschien 1977; die deutsche Ausgabe von 1981 liegt jetzt als Suhrkamp-Taschenbuch vor. „Kant", so heißt es am Beginn des Vorworts, „hat keine andere Biographie als die Geschichte seines Denkens" (7). Man kann der Übersetzerin zustimmen, wenn sie im Nachwort schreibt: Es ergeht dem Leser im Verlauf der Lektüre, „wie es dem Autor und dem Übersetzer bei der Arbeit ergangen sein mag. Die Schilderung von Kants Leben wird zunehmend ein Leben mit Kant" (355). Mit einer Fülle anschaulicher Details wird ein farbiges, lebendiges Bild gemalt. Dafür müssen hier zwei Beispiele genügen. Was konnte die Umgebung, in der Kant lebte, so fragt Gulyga in dem Kap. über die *Kritik der Urteilskraft*, zur Entwicklung und Befriedigung seines ästhetischen Sinns beitragen? Über Architektur wußte Kant aus Beschreibungen und Abb.n Bescheid. Ein Engländer, dem Kant die Westminster Bridge beschrieben hatte, war überzeugt, daß Kant einige Jahre in London gelebt haben müsse und daß Architektur sein Spezialgebiet sei. Schwieriger war es mit der Malerei, der Kant v. a. anderen bildenden Künsten den Vorzug gab. „Er nannte die Malerei Zeichnungskunst. In Königsberg konnte er (in Privatsammlungen) nur Rembrandt, van Dyk, Dürer, Cranach, Ruysdael sehen. Die großen Italiener waren nicht vorhanden. In einer seiner Arbeiten verwechselt er Raffael mit Corregio" (231). Kant kultivierte seinen Sinn für Humor. Die Rolle, die er bei der Entwicklung des Ironiebegriffs gespielt hat, sei noch nicht in vollem Maß gewürdigt worden. „Man muß schon groß wie Goethe sein, um in den *Kritiken* Kants das ironische Prinzip zu erspüren". Kant sei auf dem Gebiet der Satire vorzüglich bewandert gewesen. „Persius, Juvenal, Erasmus, Rabelais, Swift, Voltaire, Fielding, Sterne, Lichtenberg gehörten zu seinen Lieblingsautoren" (236). Daß Gulyga besonders auf die Beziehungen Kants zu Rußland eingeht, versteht sich von selbst. So wird das Leben in Königsberg zu der Zeit beschrieben, als die Stadt während des Siebenjährigen Krieges unter russischer Herrschaft stand; wir lesen das Bittgesuch, das der Privatdozent Kant am 14.12.1758 an die Zarin Elisabeth richtete, um eine freigewordene Professur zu erhalten, und ebenso das lateinische Diplom, durch das Kant am 28. Juli 1794 in die Petersburger Akademie der Wissenschaften aufgenommen wurde.

Das Kap. über Kants Religionsphilosophie beginnt mit dem Bericht über den Besuch des russischen Dichters Karamzin bei Kant im Frühjahr 1789. Karamzin eröffnete Kant seine ethisch-religiösen Zweifel. Wieder im Gasthaus, zeichnete er das etwa dreistündige Gespräch auf. „Freylich", so führte Kant aus, „ist die Wahrscheinlichkeit des künftigen Lebens noch immer keine Gewißheit. Was würde auch aus uns werden, wenn wir es sozusagen mit den Augen sähen? (...) Reden wir aber von Bestimmung, von einem zukünftigen Leben, so setzen wir dadurch schon das Daseyn eines ewigen und schöpferischen Verstandes voraus, der alles zu irgend etwas, und zwar zum Guten schuf. Was? Wie? Hier muß auch der erste Weise seine Unwissenheit bekennen" (242). Der Glaube an Gott, so versteht Gulyga Kants Religionsphilosophie, ist vor allem das Vertrauen auf die eigene sittliche Kraft. Ohne Glauben an ein künftiges Leben nach dem Tod komme keine Religion aus. Gott ist die Liebe; „je älter Kant wurde, desto lieber räsonierte er über die Liebe" (250).

Am deutlichsten treten die charakteristischen Züge von Gulygas Kantbild im abschließenden Vergleich mit Dostoevskij und Tolstoj hervor. Der Dichter des Großinquisitor und Kant, den er v. a. durch Schiller kennenlernte, stimmen überein in der Vorstellung von der freien Persönlichkeit. Beide verbindet die gemeinsame Quelle, aus der sie schöpfen: das Neue Testament. Sie waren eins in ihrem Ver-

[3] Vgl. Ricken, Friedo / Marty, François: Kant über Religion, Stuttgart 1992, 190.

[4] „Über uns selbst schweigen wir. Was jedoch die Sache betrifft, um die es sich handelt, so bitten wir, daß die Menschen bedenken, daß sie nicht eine bloße Meinung, sondern eine ernste Aufgabe sei".

[5] Immanuel Kant. Dargestellt von Uwe Schultz. Überarbeitete und erweiterte Neuausgabe, Reinbek bei Hamburg 2003 (Rowohlts Monographien).

[6] Salmen, Joseph: Immanuel Kants Lehre und ihre Auswirkungen. 2. unveränderte Auflage, Vreden und Bredevoort 2003.

[7] Gulyga, Arsenij: Immanuel Kant. Aus dem Russischen und mit einem Nachwort von Sigrun Bielfeldt, Frankfurt am Main 2004 (Suhrkamp Taschenbuch 3568).

ständnis der christlichen Ethik, aber auch in ihrer Unorthodoxie. „Die Lehre Christi ist für Kant wie für Dostoevskij höchste Verkörperung des Ideals der sittlichen Persönlichkeit" (336). Tolstoj studierte Kant im Original und auch in Übersetzungen, „je älter er wurde, desto gründlicher (...). Zu Ende seines Lebens gelangte er zu dem Schluß, sie stimmten ganz und gar überein" (342). Ein Brief Tolstojs bezeugt, wie tief ihn seine erste Begegnung mit der *Kritik der praktischen Vernunft* beeindruckt hat. Zusammen mit Buddha, Konfuzius, Sokrates, Christus und Mohammed ist Kant für ihn ein Lehrer der Humanität. In den letzten Lebensjahren wird die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* für ihn eines der liebsten Bücher. Tolstojs Antwort auf die uralte Frage von Philosophie und Kunst nach dem Wesen des Menschen sei: Liebe ist Leben. „Die Antwort lautet im Sinne Kants"(347).

Manfred Kühn[8] beginnt den Prolog der, wie es im Werbetext heißt, „ersten umfassenden Biographie Immanuel Kants seit über zwei Jahrzehnten" mit dem Tod und dem Begräbnis Kants. Er beschreibt die Stimmung und Gedanken von Johann George Scheffner, dem ältesten der noch lebenden Freunde Kants am offenen Grab. „Die Welt war kalt, und es gab keine Hoffnung – nicht für Kant, und vielleicht für keinen von uns. Scheffner wußte nur zu gut, daß Kant davon überzeugt gewesen war, nach dem Tode sei nichts zu erwarten. Mochte er auch in seiner Philosophie die Hoffnung auf ein ewiges Leben und eine künftige Existenz hochgehalten haben, in seinem Privatleben hatten ihn solche Ideen kalt gelassen (...). Jedem, der Kant persönlich kannte, war klar, daß ihm der Glaube an einen persönlichen Gott fremd war. Gott und Unsterblichkeit hatte er zwar postuliert, glaubte aber selbst an keines von beiden" (16f).

1804 erschien bei Kants Verleger Nicolovius eine Sammlung von drei biographischen Skizzen von Leuten, die Kant während der verschiedenen Abschnitte seines Lebens gut gekannt hatten. Ihre Vf. waren die in Königsberg geborenen und aufgewachsenen Theologen Borowski, Jachmann und Wasianski. Das Buch wurde „als die umfassendste und zuverlässigste Informationsquelle bezüglich Kants Leben und Charakter angesehen" (22). Kühn stellt diese Bewertung in Frage. Man habe von den drei Königsberger Theologen nicht erwarten können, daß sie ein farbiges Bild des „alles zermalmenden" Freigeistes zeichneten, dessen Publikum die Welt war. Das Projekt sei vielmehr im wesentlichen ein apologetisches Unternehmen gewesen. Kant sei in eine „flache" Persönlichkeit verwandelt worden. Die „Skizzen sollten ein ganz bestimmtes Bild von Kant verbreiten, das des guten und aufrechten Bürgers, der das etwas langweilige Leben eines typischen Professors führte" (31). Kühn will versuchen, hinter diese Texte zurückzugehen und zum historischen Kant zu gelangen. Sein Anliegen ist eine „intellektuelle Biographie Kants, welche zeigt, wie Kants intellektuelle Interessen in seiner Zeit verwurzelt waren". Der Schwerpunkt soll auf der Biographie und nicht auf der Doxographie liegen. Kühn will sein Augenmerk v. a. „auf die Vorkommnisse in Kants Leben und ihr Verhältnis zu Ereignissen in Königsberg, Preußen, Deutschland, Europa und Nordamerika" richten (37). Für die Durchführung des Vorhabens müssen wiederum wenige Beispiele genügen.

Obwohl Kühn den Einfluß des Pietismus und die beherrschende Stellung der Theologie betont, fällt sein Urteil über die geistige Atmosphäre der Königsberger Univ., der Albertina, an der Kant 1740 sein Studium begann, im ganzen positiv aus. „Der Pietismus in Königsberg enthielt eine erhebliche Dosis Wolff, und er unterschied sich aus diesem Grund von dem Pietismus an anderen Orten". Der Aristotelismus war zwar im Niedergang begriffen, aber er gehörte noch immer zum intellektuellen Klima. Die Königsberger Wissenschaftler verfolgten die Entwicklung in Großbritannien, während die anderen deutschen Univ.en „den Details des wolffianischen und thomasianischen Streits verhaftet blieben" (106). Im Alter von vierzig Jahren habe Kant eine Wiedergeburt durchgemacht. Vorher war er eine zentrale Figur in Königsberger gesellschaftlichen Kreisen, „so etwas wie ein Dandy, ein geckenhafter Mann von Welt" (276); jetzt zog er sich bewußt aus dem Strudel der gesellschaftlichen Zerstreuungen zurück, in dem er sich hatte treiben lassen. Kant begann, nach Maximen zu leben. Sie verflochten sich, so schreibt Borowski, „nach und nach so innig mit seinem Selbst, daß, ohne ihrer eben jetzt sich deutlich bewußt zu sein, doch danach gehandelt wurde" (179). Kühn beschreibt den Wandel in der politischen Atmosphäre, der zu Kants Konflikt mit der preußischen Zensur führte. „Friedrich Wilhelm II. und seine Berater hatten bald nach der Thronbesteigung beschlossen, daß die Religion einer Verteidigung bedürfe". Der neue König war kein Friedrich der Große; ohne festen Charakter folgte er mehr seinen Beratern als seinem eigenen Willen. „Sein Privatleben war durch mehrere sexuelle Skandale der schmutzigsten Sorte charakterisiert, während seine öffentliche Politik durch eine Kampagne für religiöse Rechtschaffenheit gekennzeichnet war" (391).

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ist für Kühn zwar auch eine theoretische Abhandlung über Religionsphilosophie; in erster Linie ist sie jedoch ein politischer Akt. „Kant hoffte (vielleicht naiv), das Verhalten seiner Leser und auch des Königs zu ändern. Die Schrift war auch Kants Loyalitätserklärung gegenüber Lessing und Mendelssohn" (431). Sie war wie Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* und Mendelssohns *Jerusalem* der tapfere Versuch, die Religionsfreiheit und letztlich die volle bürgerliche Freiheit in Preußen einzuführen.

[8] Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, München 2003. Titel, Ort und Jahr des englischen Originals (Kant. A Biography, Cambridge University Press 2001) sind nicht angegeben.

II

Anläßlich des 200. Todestages von Immanuel Kant hat der Felix Meiner Verlag im Jahr 2003 eine limitierte Sonderausgabe der drei *Kritiken* herausgebracht, die seitenidentisch ist mit den entsprechenden Bden der *Philosophischen Bibliothek*. Alle drei Bde enthalten das bewährte Sachregister und eine gut gegliederte Bibliographie von Heiner F. Klemme, die innerhalb der einzelnen Abteilungen bei der *Kritik der praktischen Vernunft* alphabetisch, bei den beiden anderen Kritiken dagegen chronologisch angeordnet ist. Die Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* von Jens Timmermann ersetzt die von Raymund Schmidt; die Vorrede des Hg.s vergleicht die unterschiedlichen Editionsprinzipien. Die von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme herausgegebene *Kritik der praktischen Vernunft* bringt vor der editorischen Notiz von Horst D. Brandt eine ausführliche Einleitung von Heiner F. Klemme, die die Entstehungsgeschichte des Werkes schildert; die Darstellung des Aufbaus und des Inhalts ist ein kurzer, hilfreicher Kommentar. Eine Einleitung desselben Typs hat Klemme der von ihm hgg. *Kritik der Urteilskraft* vorangestellt; die Sachanmerkungen von Piero Giordanetti beschränken sich auf den Nachweis von Zitaten und versteckten Anspielungen.

1789 veröffentlichte Johann August Eberhard, seit 1778 Prof. für Philosophie in Halle, im ersten Bd des *Philosophischen Magazins* sieben Schriften, in denen er der Kantischen Vernunftkritik die erkenntnistheoretische Position von Leibniz entgegengestellte. Als Ergebnis seiner Betrachtungen stellt er heraus, „daß man ohne Vermessenheit behaupten könne, die Grenzbestimmung der menschlichen Erkenntnis nach der Leibnizschen Vernunftkritik dürfe noch nicht aufgegeben werden; alles, was die Kantische Kritik Gründliches enthält, sei in ihrem Umfang enthalten, und außerdem noch vieles, was diese ohne Grund verwirft" (13). Kant durchbrach seinen Grundsatz, sich nicht in die Streitigkeiten über seine *Kritik* einzumischen, und antwortete 1790 mit der Schrift *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (Akad.-Ausg. VIII 185–251). Nirgends, so urteilt H. E. Allison, sei das Verhältnis zu Leibniz so klar formuliert wie in dieser Schrift. Die sieben Schriften von Eberhard liegen jetzt zusammen mit Kants Erwiderung in einer Ausgabe der *Philosophischen Bibliothek* vor[9]. Die Einleitung von Manfred Zahn informiert über den historischen Hintergrund der Kontroverse; sie gibt einen guten Einblick in die ersten Rezensionen der *Kritik der reinen Vernunft*.

III

Das von Kristina Engelhard und Dietmar H. Heidemann hgg. Studienbuch *Warum Kant heute?*[10] dient dem Ziel, „die heutige Anschlußfähigkeit des Kantischen Denkens herauszustellen, aber auch auf ihre Grenzen hinzuweisen" (12). Die Einleitung bringt eine kurze Geschichte der Kant-Rezeption, die fünf Hauptphasen unterscheidet: eine idealistische, nach-idealistische, neukantianische, phänomenologisch-existenzphilosophische sowie analytische Phase. Die meisten der fünfzehn Kap. sind einer philosophischen Disziplin gewidmet; daneben finden sich Beiträge, die sich mit einer philosophi-

[9] Immanuel Kant: Der Streit mit Johann August Eberhard, hg. v. Marion Lauschke / Manfred Zahn †, Hamburg 1998 (Philosophische Bibliothek, Bd 481).

[10] Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart, hg. v. Dietmar H. Heidemann / Kristina Engelhard, Berlin 2004 (De Gruyter Studienbuch).

schen Richtung (z.B. der Phänomenologie) befassen; andere (z.B. Philosophie der Subjektivität, Teleologie) lassen sich in keine dieser beiden Kategorien einordnen. Die Religionsphilosophie ist nicht vertreten. Hier kann nur kurz auf vier Arbeiten hingewiesen werden, die allenfalls eine entfernte Beziehung zu religionsphilosophischen Fragen haben. Brigitte Falkenburg befaßt sich mit Kants Kritik an einem naturalistischen, d.h. ausschließlich durch die Naturwissenschaften bestimmten Weltbild. Aus dem transzendentalphilosophischen Ansatz ergibt sich, daß Kants Theorie der Natur insgesamt eine „anti-naturalistische Stoßrichtung" (177) hat. Thema des Aufsatzes ist jedoch die Naturalismus-Kritik, die Kant unabhängig von seiner Transzendentalphilosophie entwickelt. Untersucht werden der physikotheologische Gottesbeweis in Kants *Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) und die zweite und dritte Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft*. Der vorkritischen Naturalismuskritik von 1755 entziehe der kritische Kant selbst den Boden. Die dritte Antinomie gebe für antinaturalistische Argumente wenig her, und auch die Argumente der zweiten Antinomie, die für Kant das „eigentliche Skandalon der Vernunft" (194) gewesen sei, hätten aus moderner Sicht „*keine* unmittelbare Beweiskraft" (200). Klaus Düsing gibt einen Überblick über Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart. Zur Sprache kommen der deontologische Ansatz von John Rawls und seiner Schule, Tugendhats Kant-Kritik, die sprachpragmatische Kant-Interpretation von Apel und Habermas, die Kant-Kritik des Utilitarismus und der Tugendethik und Düsings eigener Ansatz. An die Stelle von Kants Frage ‚Was ist der Mensch?', so die These von Dieter Sturma im Kapitel Anthropologie, „tritt ein Fragetypus von der Art ‚Was bedeutet es, das Leben einer Person zu führen?'" (265). Der moderne Begriff der Person bezeichne „Akteure im Raum der Gründe" (282). Für einen so verstandenen Personbegriff stelle Kant mit seiner erkenntniskritischen Theorie epistemischer und praktischer Selbstverhältnisse systematische Grundlagen bereit. Emil Angehrns Beitrag über Geschichtsphilosophie wendet sich gegen das Vorurteil, geschichtliches Denken besitze bei Kant allenfalls einen marginalen Stellenwert und der Geschichtsphilosophie komme heute nur noch ein untergeordnetes Interesse zu. Kants Geschichtsphilosophie sei der Versuch, einen umfassenden Horizont des politischen Handelns zu zeichnen. Kant zeige einen normativen Endzweck auf, die weltbürgerliche Ordnung, und er nehme eine Naturteleologie als Fundament des historischen Fortschritts an. Schwerpunkte der gegenwärtigen geschichtsphilosophischen Reflexion seien die hermeneutische Perspektive und die nicht zuletzt auf Kant zurückgehende universalistische Dimension des Historischen.

„Wem die Suche nach dem Unbedingten kein Anliegen ist", so läßt die hermeneutische Prämisse und die These des von Norbert Fischer hgg. Bdes über Kants Metaphysik und Religionsphilosophie[11] sich formulieren, „dem fehlt der Schlüssel zum Eintritt in das Gebäude der kritischen Philosophie" (XVIII). In weitgehend immanenter Interpretation sollen aus den verschiedenen Sichtweisen der Autorinnen und Autoren die Hauptthemen von Kants Metaphysik und Religionsphilosophie zur Sprache kommen; in klarem Textbezug soll die kritische Philosophie als Metaphysik und Religionsphilosophie vergegenwärtigt werden. Die 25 Beiträge sind in vier Abteilungen angeordnet: 1. „Besondere Aspekte der Metaphysik und Religionsphilosophie Kants". Hier werden Themen der theoretischen, der praktischen und der Religionsphilosophie Kants behandelt. 2. „Übergreifende Grundfragen der kritischen Philosophie Kants". Hier geht es u.a. um Kants Aussagen über die „Endabsicht" der Metaphysik, seine Anthropologie, die Bedeutung der Methodenlehren. 3. „Zum Schicksal der Metaphysik Kants in der unmittelbaren Nachfolgephilosophie", d.h. bei Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer. 4. „Zur Wirkung Kants im nichtdeutschen Sprachraum": in Frankreich (Ricur), in Spanien, in der angelsächsischen Ethik, in den slawischen Ländern, in Japan (Kyōto-Schule). Aus der Fülle der Fragen, die zur Sprache kommen, können hier nur einige herausgegriffen werden.

Seit der neukantianischen Kant-Interpretation habe man sich weitgehend daran gewöhnt, die *Kritik der reinen Vernunft* als eine Erkenntnistheorie zu deuten. Dem stellt Friedrich-Wilhelm von Hermann einen anderen hermeneutischen Zugang entgegen. Wo die erste Philosophie in der Ontologie gesehen werde, sei der hermeneutische Zugang zur *Kritik der reinen Vernunft* ontologisch-metaphysisch bestimmt. Hier stelle sich die erste *Kritik* als eine transzendentalphilosophische Gestalt von Metaphysik und Ontologie dar. Von Hermann fragt, wie Kant selbst sein philosophisches Unternehmen in der *Kritik der reinen Vernunft* verstanden hat. Kant sehe seinen Kritizismus als die metaphysische Selbstkritik der Metaphysik. Metaphysik und Religionsphilosophie folgten nicht erst auf eine vormetaphysische Erkenntnistheorie; vielmehr sei die Kritik der reinen theoretischen Vernunft von vornherein Metaphysik, Metaphysik von der Metaphysik und Religionsphilosophie. Aus einer anderen Perspektive zeigt Aloysius Winter das metaphysische Anliegen der kritischen Philosophie. Er unterscheidet zwischen dem ordo inventionis und dem ordo expositionis. Gewöhnlich folge man bei der Interpretation eines Textes dem ordo expositionis. Falls jedoch die ursprüngliche Zielsetzung des Autors bekannt sei, könne man versuchen, den Text auch aus dieser Perspektive zu lesen, um so von der Idee des Ganzen her wichtige Einsichten für das Verstehen der Teile zu gewinnen. Diese Idee des Ganzen findet Winter in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft*: „Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt Metaphysik" (B 7). Hier lassen sich die Überlegungen von Emmanuel Levinas über Kants Lehre vom Primat[12] der reinen praktischen Vernunft anschließen. Jakub Sirovátka veröffentlicht – zusammen mit einer deutschen Übersetzung, einer Einleitung und Anmerkungen – zum ersten Mal das französische Original eines 1971 verfaßten Textes von Levinas, der bisher nur in einer niederländischen Übersetzung erschienen war. Die Selbstprüfung der Vernunft in Kants Philosophie führt einerseits „zur Beschränkung ihrer theoretischen und spekulativen Reichweite, andererseits zur Behauptung ihrer Kraft, das Handeln zu bestimmen" (191). „Eine Vernunft, die die Handlung gebietet, ist gehalten, den Menschen über sein Schicksal oder über sein letztes Interesse aufzuklären" (197). Daß die reine Vernunft auf einem Interesse beruht, das von dem reinen Praktischen nicht zu trennen ist und das als der letztgültige Sinn der Rationalität anerkannt werden kann, das ist für Levinas die große Neuheit des Primats der reinen praktischen Vernunft. „Vor den Postulaten der reinen praktischen Vernunft (...) ist es diese Unterordnung des Wissens unter ein Interesse, die das religiöse Moment im Kantischen Denken ausmacht" (201).

Der Begriff des Interesses steht auch im Mittelpunkt der Überlegungen, die Peter Dörflinger auf der Grundlage der Vorrede zur ersten Auflage der Religionsschrift zur Frage anstellt, ob Moral unausweichlich zur Religion führt. Es kann der Vernunft, so formuliert Kant in der Vorrede dieses Interesse, „unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was denn aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme" (Akad.-Ausg. VI 5). Es handelt sich, so interpretiert Dörflinger, „um das universale Interesse der praktischen Vernunft daran, daß das moralische Gebaren nicht ohne tatsächliche Konsequenzen bleiben darf" (216). Für den, der dieses Interesse abweisen könnte, würde kein Weg von der Moral zur Religion führen. Aber er müßte dabei sozusagen gegen seine eigene Natur angehen. Ihn regiert die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfnis; dieser Verzichtende scheint „eine Anstrengung gegen etwas von seinem Bedürfnis her eigentlich Näherliegendes aufbringen zu müssen" (217).

Dagegen handelt es sich nach Giovanni B. Sala bei der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* nicht um eine Religionsphilosophie, sondern um eine „ins Philosophische gewendete christliche Dogmatik (...), in der die von Gott geoffenbarten Wahrheiten und die von der Kirche authentisch festgelegten Dogmen unter dem Rasiermesser der ‚bloßen Vernunft' zu Bestandteilen einer natürlichen Moral aufklärerischen Zuschnittes werden" (229). Kants Vorhaben sei die „Überleitung der Religion (...) in die reine Moral, d.h. in die moralische Selbstgesetzgebung und Gesinnung des Menschen" (230). Eine solche Interpretation wird der Dimension des Vernunftinteresses, auf die Levinas und Dörfler hinweisen, nicht gerecht. Dieselbe Verkürzung liegt vor, wenn Constantino Esposito in seinem Beitrag über die *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, die Kant wahrscheinlich 1783/84 gehalten hat (Religion Pölitz), schreibt, Kant gehe in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* „von der Religion in ihrer geschichtlich geoffenbarten Form aus, vom Christentum, um zu zeigen, daß das notwendige Wesen dieser positiven Religion ausschließlich im reinen moralischen Imperativ besteht, den die Vernunft sich selbst gibt" (266).

[11] Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, hg. v. Norbert Fischer, Hamburg 2004 (Kant-Forschungen, Bd 15).

[12] Der Beitrag trägt die Überschrift: „*Das* Primat der praktischen Vernunft". Die entsprechende Überschrift bei Kant lautet: „Von *dem* Primat der reinen praktischen Vernunft" (Akad.-Ausg. V 199).

Aus den Arbeiten zur Wirkungsgeschichte von Kants Metaphysik und Religionsphilosophie seien drei herausgegriffen. Rudolf Langthalers Beitrag über die Kritik des späten Schelling an Kants Religionsphilosophie schließt mit dem Abschnitt „Schellings Verkennung wichtiger religionsphilosophischer Motive bei Kant". Kants Religionsphilosophie wird also von Schellings Kritik her neu gelesen. Einer der Einwände Schellings lautet, Kants Postulatenlehre verfehle die Individualität des Menschen und daraus resultiere eine ‚Existenzvergessenheit' der Kantischen Religionsphilosophie. Als Erwiderung hätte Kant hingewiesen auf seine Leitfragen ‚Was soll *ich* tun?', ‚Was darf *ich* hoffen?', auf das ‚unsichtbare Selbst', die Persönlichkeit, die durch das Bewußtsein des Sittengesetzes in eine Welt gestellt wird, die wahre Unendlichkeit hat (KpV A 289), und den die Dialektik der zweiten *Kritik* beschließenden Abschnitt „Von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen" (KpV A 263–266). Jean Greisch nennt drei bedenkenswerte „Grundthesen", die Paul Ricœurs Interpretation der Religionsphilosophie Kants leiten: (1.) Die Philosophie bedarf einer Hermeneutik der Religion, insofern die Hauptthemen der Religion außerhalb des Bereichs der Philosophie angesiedelt sind; das erste dieser Themen ist „die Undurchschaubarkeit des Bösen". (2.) „Eine kritiklose Interpretation der Religion ist ein Unding, weil jederzeit die Wahrheit der religiösen Haltung aus den Fesseln des radikal Bösen befreit werden muß, das sich im religiösen Bereich in der Gestalt des Afterdienstes zeigt." (3.) Es ist zu unterscheiden zwischen den beiden ersten Fragen Kants, die in den Bereich einer Kritik der reinen und praktischen Vernunft gehören, „und einer Hermeneutik der Religion, deren einziges Ziel darin besteht, ein Verständnis der Hoffnung zu begründen, in der diese als einzigartige Replik auf das Eingeständnis des radikal Bösen erscheint" (607). Schwerpunkt des Art.s von Jakub Sirovátka über die Wirkung der Metaphysik und Religionsphilosophie Kants in den slawischen Ländern ist die kritische Kant-Rezeption von Wladimir Solowjow. Solowjow sieht in Kants Unterscheidung zwischen einer autonomen und einer heteronomen Sittlichkeit einen der größten Fortschritte des menschlichen Geistes. Aber Kants Weg zur Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit im höchsten Gut könne keineswegs als zum Ziel führend angesehen werden. Kants Vernunftglaube sei weder ein Glaube noch vernünftig, denn „ein Glaube kann nicht Schlußfolgerung sein" und „die ganze Erwägung dreht sich in einem circulus vitiosus: Gott und die unsterbliche Seele werden aus der Sittlichkeit geschlossen, die Sittlichkeit selbst aber ist durch Gott und die unsterbliche Seele bedingt" (659). Kant habe, darin sieht Solowjow dessen positive Leistung, durch seine Kritik an der pseudorationalen scholastischen Metaphysik „das Bedürfnis nach besseren Grundlagen für unsere Glaubenslehren geweckt" und dadurch „der wahren Religion einen Dienst erwiesen, der in bedeutendem Maße die Einseitigkeit seiner eigenen moralisch-rationalistischen Deutung der religiösen Tatsachen wettmacht" (661).

Der von Fischer herausgegebene Bd kann in einem gewissen Sinn als kooperativer Kommentar zu Kants Metaphysik und Religionsphilosophie gelesen werden; ihm geht es um die weitgehend immanente Interpretation. Im Unterschied dazu ist das Anliegen von Werner Thiede[13] eine kritische Würdigung der Religionsphilosophie Kants „aus systematisch-theologischer Sicht" (7); die Aufsätze des Bdes „äußern sich als Stimmen protestantischer Theologie in ihrer heutigen Vielfalt" (8). Die dichte und klare doxographische Darstellung von Kants theoretischer Vernunftkritik in praktischer Absicht versteht sich, wie Gunter Wenz in sympathischer Bescheidenheit das Anliegen dieses seines Beitrags charakterisiert, als (einführende) „Erinnerungsübung", die zur Eigenlektüre von Kants Schriften und zu „intensivem Selbstdenken" motivieren will (66). Werner Thiedes Beitrag „Gnade als Ergänzung?" arbeitet unter einer dreifachen Rücksicht die Aporien von Kants Autonomiekonzept heraus: im Licht der Frage nach dem radikalen Bösen, der Erlösungsfrage und der Christologie. Kants Lösung autonomer Selbstvertröstung mit Blick auf die das eigene Tun ergänzende Gnade bleibe aporetisch. „Sein innerhalb des Autonomieparadigmas heteronom strukturierter Gnadenbegriff steht unter der Bedingung dessen, was durch die Gnade allererst erreicht werden kann – eines befreiten Willens! Das aber liegt daran, daß das Kantische Subjekt des Willens die Befreiung von der Macht des radikalen Bösen gemäß dem Autonomieschema ebenso konsequent wie künstlich in sich selbst sucht und postuliert, während die vernünftige Analyse zugleich immer deutlicher die heteronome Angewiesenheit auf die ‚fremde' Gnade erkennt" (108). Volker Stümke diskutiert Kants Ausführungen zu den Themen christlicher Pneumatologie. Stümke kritisert die „Dominanz der ethischen Perspektive" (151), aber diese ethikimmanente Lösung genüge nicht ihren eigenen Ansprüchen. Sicherlich könne einem Religionsphilosophen kein positiver, gehaltvoller Glaube zugemutet werden. Dennoch müsse der Tendenz Kants, die ethischen Einsichten „auch auf die religiöse Ebene so auszudehnen, daß sie der eigentlich geistlichen Perspektive keinen Platz mehr zubilligen", widersprochen werden. Stümkes Fazit lautet: „Eine Pneumatologie Immanuel Kants gibt es nicht" (158). Kant als Kirchenkritiker zu lesen, so interpretiert Martin Leitner das Dritte Stück der Religionsschrift, sei einseitig. Kant denke vielmehr nach über die Transformation der bestehenden Kirche, in der Keime des wahren Religionsglaubens öffentlich hervorgetreten sind. Dabei dürfe man die Radikalität dieses Reformprogramms nicht unterschätzen. Kants Ekklesiologie sei ein Beitrag zur Theorie und Gestaltung einer ethischen Weltgemeinschaft. Dabei gerieten die statutarischen Gesetze einer Religionsgemeinschaft, die nicht mit dem moralischen Glauben einer weltumspannenden Religion vereinbar sind (z. B. die Beschneidung in Islam und Judentum) unter Druck; der Prozeß führe zur Verlagerung von dogmatischen auf ethische Themen. Wie sollen die Religionen darauf reagieren? Die christlichen Kirchen sind an die singuläre Offenbarung in Jesus Christus gebunden. Theologie müsse deshalb von etwas ausgehen, das „absolut konkret und zugleich absolut universal" (190) ist. Schleiermacher, so die These von Matthias Heesch, sei ein selbständig rezipierender und weiterbildender Kantianer. Schleiermacher stehe gemeinsam mit Kant auf der einen Seite der Grenze, „auf deren anderer Seite die Auffassung vorherrscht, mittels der Explikation des Subjektsgedankens fast den ganzen Themenbestand der alten Metaphysik rückgewinnen zu können. Schleiermachers Reserve gegen Erkenntnisansprüche, die den Bereich gegenständlicher-innergeschichtlicher Erfahrung überschreiten, lenke seinen Blick zurück von der transzendentalen Theorie auf die Geschichte, die den Anhaltspunkt für die transzendentale Reflexion geben müsse. „Die Gottesbeziehung des Daseins wird zwar im transzendentalen Rekurs reflektiert, aber sie ist ein Lebenssachverhalt, der an der Person des Erlösers gemeinschaftsbildend anschaulich und in der Kirche erfahrbar wird" (229). Dieser Gedanke spiele auch für den späten Kant eine große Rolle, der allerdings nicht mehr zu einer systematischen Reflexion der Geschichtlichkeit finde.

IV

Es ist eine Sachfrage, die Ann-Kathrin Hake[14] veranlaßt, in ihrer klaren, eindringenden Heidelberger Diss. die christlich geprägte Religionsphilosophie des späten Kant mit dem jüdisch geprägten Spätwerk von Hermann Cohen in Verbindung zu bringen. Es soll ein religionsphilosophisches Modell herausgearbeitet werden, das die Pole des Historischen und des Vernünftigen umfaßt. „Dabei ist die Leitfrage, ob in den beiden Entwürfen ein religionskritisches und universalistisches Erbe der Aufklärung, an das Kant und Cohen anschließen, durch eine Bezugnahme auf die jeweils historische Glaubenslehre des Christentums bzw. des Judentums wieder aufgehoben wird oder ob sich dieser Anspruch dadurch erst erfüllen soll" (13). Für Kant wird diese Frage im Sinne des ersten Glieds der Alternative entschieden. Hakes Interpretation geht aus von der Frage, worin die Fragestellung der Religionsschrift sich von der der zweiten *Kritik* unterscheidet. Ging es in der *Kritik der praktischen Vernunft* um die Möglichkeit einer moralischen Handlung überhaupt, so frage die *Religion* nach den Bedingungen für das sittliche Leben, das in der Gesamtheit der sittlichen Handlungen besteht. Damit werde die Perspektive auf eine kirchlich-institutionell verfaßte Religion eröffnet. Eine geschichtsphilosophische Dimension bekomme diese Institutionenlehre dadurch, daß jede einzelne dieser Institutionen nach dem Ideal streben soll, die wahre sichtbare Kirche darzustellen. Kants Auszeichnung des Christentums als der am nächsten zur Vernunftreligion gelegenen historischen Glaubenslehre werde zugespitzt durch die Auffassung, die Vernunft fordere eine einheitliche Universalgeschichte der Religion und diese beginne mit der Verkündigung Jesu. „Kants Entwurf einer Religionsphilosophie scheitert in dieser letzten Zuspitzung vor dem universalistischen Anspruch der Aufklärung, vor dem Maßstab der eigenen Ethik und vor dem methodischen Anspruch der Religionsschrift." Er zerbreche dort, wo Kant ohne Not

[13] Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie, hg. v. Werner Thiede, Göttingen 2004.

[14] Hake, Ann-Kathrin: Vernunftreligion und historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen, Würzburg 2003 (Studien und Materialien zum Neukantianismus, Bd 21).

„fixe Verbindungen"(85) zwischen einer bloß gedachten Universalgeschichte der Menschheitskultur und einer bestimmten Institution, die dadurch ausgezeichnet werde, etabliere. Hakes Kritik regt an zu einer erneuten Lektüre der Religionsschrift. Lassen ihre Einwände sich durch Kants Unterscheidung zwischen dem statutarischen und dem reinen Religionsglauben beantworten? Wird eine „Institution", d.h. ein statutarischer Glaube, oder wird der reine Religionsglaube teleologisch ausgezeichnet? Ist mit der Auszeichnung des Christentums der universalistische Anspruch aufgegeben, oder wird er durch das historische Christentum in der Geschichte überhaupt erst bewußt, wenn er sich dann auch von den statutarischen Elementen der christlichen Religion befreien muß? Wie sind also die „fixen Verbindungen" genauer zu bestimmen?

Peter Fischer[15] stellt sich die Aufgabe „einer Rekonstruktion der Ethik Kants aus dessen Gesamtwerk der sogenannten kritischen Periode in systematischer Absicht" (11). Jede Ethik, und damit ist die Verbindung zur Religionsphilosophie gegeben, muß sich Fragen „nach Hoffnung und Trost, nach Motivation und Glück und nicht zuletzt nach dem Sinn" gefallen lassen, „wenn sie neben und vielleicht auch gegen Orientierungsangebote, die nicht im philosophischen Denken wurzeln, bestehen will" (349). Wer sich mit Ethik beschäftigt, wird diese Stuttgarter Habil.sschrift mit großem Gewinn lesen; als Begründung für diese Empfehlung kann hier lediglich, um ein Beispiel herauszugreifen, hingewiesen werden auf die differenzierte Interpretation der vier vieldiskutierten Beispiele der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (219–264). Die Ausführungen zum Faktum der Vernunft (135–175) gehen den Religionsphilosophen ebenso an wie den Ethiker, denn das Faktum ist der phänomenale Ausgangspunkt der Postulatenlehre. „Moralische Urteile mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit", so das Ergebnis von Fischers Interpretation, das volle Zustimmung verdient, „sind ein lebensweltlich aufweisbares und verständliches Faktum. Es geht um eine Urteilspraxis, die sich aus dem Interesse erklärt, über die Grenzen der Klugheit hinaus Handlungen zu regulieren. Zugleich ist dieses Faktum etwas, was durch den praktischen Gebrauch der Vernunft selbst ermöglicht, selbst gemacht wird, und wodurch die Menschen zu der Einsicht gelangen, daß es *möglich* ist, sich aus reiner Vernunft, also nach allgemeingültigen Regeln, zum Handeln zu bestimmen" (170). V. a. wird den Religionsphilosophen und Theologen aber das achte Kap. „Hoffnung und Trost" interessieren, in dem Fischer sich kritisch mit der Lehre vom höchsten Gut und der Antinomie der reinen praktischen Vernunft auseinandersetzt. Fischers These lautet, daß es einer Vernunftreligion nicht bedarf, weil es keine Antinomie der praktischen Vernunft gibt. Die Antinomie lautet in seiner Formulierung: (a) „Nach dem Sittengesetz soll jede einzelne Person unabhängig vom Handeln der anderen danach streben, das höchste Gut zu verwirklichen". (b) „Nach dem Sittengesetz kann keine einzelne Person, die tugendhaft handelt (...), unabhängig vom Handeln der anderen das höchste Gut verwirklichen" (275). Eine Antinomie läge nur vor, wenn die Forderung (a) durch die Tatsache (b) sinnlos würde, was Fischer bestreitet. Das wäre nur dann der Fall, wenn die Kooperation der anderen mit Sicherheit ausgeschlossen wäre. Die Forderung (a) bleibt sinnvoll, solange die Möglichkeit besteht, daß die anderen kooperieren. Die Hoffnung könne sich jetzt nicht mehr darauf gründen, daß die Glückseligkeit *garantiert* wird; um die Antinomie zu vermeiden, genüge es jedoch zu zeigen, „unter welchen Bedingungen vernünftige Glückseligkeit erreicht werden *kann*" (278). Die entscheidende Frage an Fischers Einwand gegen Kant ist, welcher Zusammenhang zwischen der Forderung des Sittengesetzes und dem höchsten Gut besteht. „Weil", so formuliert ihn Fischer, „die Form der Allgemeingültigkeit einer Handlungsmaxime es erfordert, daß diese der möglichen Glückseligkeit eines jeden *sowohl in der Position des Handelnden* als auch in der von der Handlung nach dieser Maxime Betroffenen nicht widerstreitet (...), wird vernünftige Glückseligkeit zu einem notwendigen Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, den zu befördern und zu verwirklichen geboten ist" (267f, Hervorh. F.R.). Aber nach der *Metaphysik der Sitten* sind die gebotenen Zwecke „Eigene *Vollkommenheit – fremde* Glückseligkeit" (Akad.-Ausg. VI 385, Hervorh. F.R.). Ist das höchste Gut das Ziel, das zu verwirklichen der reinen praktischen Vernunft aufgegeben ist, oder ist es ein von der Vernunft notwendig aufgestelltes Sinnpostulat, weil es der Vernunft nicht gleichgültig sein kann, was denn „aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme" (*Die Religion,* Vorrede zur ersten Auflage, Akad.-Ausg. VI 5)? Wenn Kant im Postulat von der Unsterblichkeit der Seele „die *völlige Angemessenheit* der Gesinnung zum moralischen Gesetze" fordere, dann ändere er damit unter der Hand den Begriff des höchsten Gutes, denn zunächst „beinhaltet dieser die proportionale Angemessenheit der Glückseligkeit an die Tugend, also ein Verhältnis, das graduelle Abstufungen zulässt" (280). Aber wäre jede dieser Abstufungen das *höchste* Gut?

In seiner an der Gregoriana geschriebenen Diss. interpretiert Ivica Raguž[16] Kants Ästhetik auf zwei Begriffe hin: „Sinn (Hoffnung) und Gott". Die beiden ersten *Kritiken* hätten den Dualismus zwischen Freiheit und Natur nicht gelöst, sondern sogar noch verschärft. Wenn aber „der Mensch wesentlich dualistisch verstanden würde, gäbe es dann überhaupt noch Sinn und Hoffnung für das Menschliche in dieser Welt oder verfiele der ganze Mensch mit seinen Dualismen nicht der Sinnlosigkeit? (...) Für Kant muß es diese Hoffnung und diesen Sinn für das Menschliche in der Welt geben, weil sonst sein ganzes philosophisches System zerbräche" (18f). Raguž hebt folgende Anliegen seiner Arbeit hervor: Die *Kritik der Urteilskraft* solle als „Hoffnungskritik"interpretiert werden; dadurch solle zugleich ein Beitrag zum besseren Verständnis der Religionsschrift geleistet werden. Die Interpretation der dritten *Kritik* „wird aufzuweisen versuchen, was für Kant Hoffnung und der Sinn für das Menschliche bedeuten und wie sie möglich sind: durch die Ausweitung und Radikalisierung der Erkenntnis und der Freiheit (Spielraum der Phantasie); als Verdienst und Gnade" (20). Schließlich zeige die *Kritik der Urteilskraft* eine Möglichkeit, Religionsphilosophie als eine „ästhetisch-religiöse Deutung des Daseins" (21) zu begründen. „Die These dieser Arbeit ist, daß die Hoffnung auf die Realisierung des ganzen Menschen jenseits der Geschichte ohne die Hoffnung auf die Realisierbarkeit und Sinnhaftigkeit des ganzen Menschen diesseits der Geschichte den Vernunftkonflikt nicht lösen kann und umgekehrt" (279). Ich muß gestehen, daß ich mich mit dieser Arbeit v.a. unter methodologischer Rücksicht schwertue. Das beginnt bereits bei der Terminologie. Welche Kantischen Termini oder Begriffe entsprechen dem die ganze Arbeit wie ein Leitmotiv durchziehenden Terminus ‚das Menschliche'? Welche Begriffe oder Termini entsprechen in der dritten *Kritik* dem Terminus ‚Hoffnung'? Von der Hoffnung handelt die zweite *Kritik*; wo kommt sie in der dritten zur Sprache? Der Vf. kann sich nicht „auf die Problematik jedes einzelnen Paragraphen der Kritik der Urteilskraft einlassen. In der Analyse der ganzen Kritik der Urteilskraft geht es uns nur darum aufzuzeigen, in welchem Sinn Kant seine Ästhetik auf Hoffnung und Sinn hin versteht" (20). Aber wie ist die Analyse des Ganzen möglich ohne Analyse der einschlägigen Texte? Es ist mir nicht gelungen zu sehen, wie Raguž durch eine saubere Interpretation zu seinen Thesen kommt. Damit soll die Bedeutung des Themas – die Religionsphilosophie der dritten *Kritik* – in keiner Weise bestritten werden. Dazu müßte man ausgehen von einer sorgfältigen Interpretation der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft, wo die Fäden der zweiten und der dritten *Kritik* zusammenlaufen.

Anliegen der Diss. von Michael Grossmann[17] an der Pädagogischen Hochschule Freiburg i. Br. ist es zu zeigen, „daß sich die praktische Philosophie Immanuel Kants in ausgezeichneter Weise als Fundament einer pädagogischen Ethik eignet". Dabei wird der Schwerpunkt nicht auf Kants Ausführungen zur Pädagogik gelegt. Vielmehr, so die Hauptthese der Arbeit, sei es Kants Teleologiekonzeption, „die als Fundament einer normativen Bildungstheorie fungieren kann, die sich insofern als universal erweist, als sie eine Perspektive eröffnet, die Natur und Geist gleichermaßen unter sich begreift. Das Ziel der Argumentation liegt im Nachweis, daß es uns Menschen geboten ist, uns handelnd in einen geschichtlichen Prozeß der Zweckförmigkeit einzufügen" (16). Die Interpretation kreist um den Begriff der „zentrierten Spontaneität". Der Begriff der Zweckförmigkeit bei Kant sei als eine „Steigerung des Textgehalts der Welt" zu deuten. Wenn wir die Erscheinungen nicht nur als Elemente eines lückenlosen Kausalzusammenhangs erkennen, sondern sie auch verstehen wollen, seien wir dazu aufgefordert, „eine hinter jedem Gegenstand liegende Dynamik zu postulieren". Dieser Interpretationsansatz erlaube es, verbreitete Vorurteile der Kant-Interpretation zu

[15] Fischer, Peter: Moralität und Sinn. Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants, München 2003.

[16] Raguž, Ivica: Sinn für das Gott-Menschliche. Transzendental-theologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans-Urs von Balthasar, Würzburg 2003 (Bonner dogmatische Studien, Bd 36).

[17] Großmann, Michael: Wertrationalität und notwendige Bildung. Immanuel Kants praktische Philosophie in ihrer Bedeutung für eine heutige pädagogische Ethik, Frankfurt a. M. 2003 (Europäische Hochschulschriften Reihe XI Pädagogik, Bd 895).

korrigieren, was die Rolle des Gefühls, der Eudämonie oder den Umgang mit der nicht vernunftbegabten Natur angeht. Die gegenwärtige Pädagogik könne an Kants Begriff der Urteilskraft anknüpfen, da diese es erlaube, „aus den Prinzipien einer als tragfähig anerkannten Handlungstheorie konkrete, der jeweiligen Situation angemessene Leitlinien zu generieren" (669f). Die Aktualität des Kantischen Ansatzes zeige sich auch darin, daß er mit modernen moralphilosophischen Positionen vermittelt werden könne: der Transzendentalpragmatik, der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben und der evolutionären Ethik. Ein Buch von über 700 S., bei dem allein die Einleitung, der man doch entnehmen möchte, worum es geht und ob es sich lohnt weiterzulesen, 115 S. umfaßt, überläßt dem Leser einen großen Teil der Arbeit, die der Autor hätte leisten müssen. Es ist ärgerlich, wenn die wenigen Sätze zum Thema immer wieder unterbrochen werden durch weit ausholende allgemeine Überlegungen. Wer etwas über die Bedeutung von Kants praktischer Philosophie für die Pädagogik lernen will und für wen die Zahl der S., eine in einer sachfremden Terminologie konstruierte Gliederung, ein esoterischer Jargon, die Menge des herangezogenen Materials und die Vielfalt der behandelten Themen keine Kriterien für den wissenschaftlichen Wert einer Arbeit sind, der greife deshalb besser nicht zu diesem Buch.

V

Einer der entschiedensten Kritiker Kants findet sich im Kreis seiner engen Freunde. Johann Georg Hamann (1730–1788) gehörte mindestens seit 1748 zu Kants Bekanntenkreis. 1752 verließ er seine Vaterstadt Königsberg. Nach mehrjähriger Tätigkeit als Hofmeister schickt ihn die Firma Berens in Riga nach London, wo er nichts als Fehlschläge erlebt, sein Geld verschwendet und ein äußerst undisziplin iertes Leben führt. Auf der Suche nach einem Ausweg greift er zur Bibel und findet in ihr den verlorenen Halt. Als er im März 1759 nach Königsberg zurückkehrt, ist er ein verwandelter Mensch. Oswald Bayer[18] legt erstmals einen ausführlichen Kommentar von Hamanns postum erschienener Rez. zur *Kritik der reinen Vernunft*, zu Hamanns beiden Entwürfen seiner *Metakritik*, zu Hamanns *Metakritik über den Purismum der Vernunft* (1784) und zu Hamanns Brief an Chr. J. Kraus vom 18.12.1784 über Kants Schrift *Was ist Aufklärung?* vor. Zwei einführende Kap. befassen sich mit dem Verhältnis von Vernunft und Sprache und Hamanns Weg zur *Metakritik*. Ohne Sprache, so argumentiert Hamann gegen Kant, hätten wir keine Vernunft und ohne Vernunft keine Religion. Die *Kritik der reinen Vernunft* sei durchaus nicht rein, sondern sie habe ein „Geschlechtsregister" (13): ohne Berkeley kein Hume, so wie ohne diesen kein Kant. Die Sprache sei nicht nur das Organon, sondern auch das „Criterion der Vernunft". „Deshalb bleibt einer Vernunftkritik als Sprachkritik nichts anderes, als unreine Gläser mit schmutzigem Tuch in unreinem Wasser zu reinigen" (14). Die Vernunft lebe „kriteriologisch von Voraussetzungen, die sie nicht selber schafft, die aber immer in sie eingehen" (87). Es gebe kein absolutes Kriterium, keinen vernünftigen Standpunkt, der nicht jüdisch, christlich oder anders bestimmt wäre. „Solche individuelle Vernunft ist durchaus kommunikativ, insofern sie die verschiedenen Sprachspiele nicht einfach gleichgültig nebeneinander stehen läßt, sondern kritisch miteinander vermittelt" (82). „Natürliche Religion" sei ebenso unsinnig wie „natürliche Sprache"; sie verfehle in ihrem Abstraktionsverfahren „die christologisch zu begreifende Geschichtlichkeit allen Lebens" (35). Es geht, so schreibt Hamann 1785 an Jacobi, dem Philosophen wie den Juden. Beide wissen nicht, wozu Vernunft und Gesetz gegeben sind: „zur Erkenntnis der Sünde und Unwissenheit – nicht Gnade und Wahrheit, die geschichtlich offenbart werden muß und sich nicht ergrübeln, noch ererben noch erwerben lässt" (37).

Den Einwänden des Freundes sei eine engagierte Apologie gegenübergestellt. Otfried Höffes[19] systematisch orientierter Kommentar interpretiert die erste *Kritik* auf dem Hintergrund der Intention des Gesamtwerks und im ständigen Gespräch mit der gegenwärtigen Philosophie. Die *Kritik der reinen Vernunft* sei mehr als nur eine Theorie der mathematischen Naturwissenschaft; sie sei vielmehr eine praktische Philosophie im Zeitalter der Naturwissenschaften. Letztlich wolle Kant nicht vorempirische Voraussetzungen der Empirie, sondern die Möglichkeit von Moral und Moratheologie mit ihren Fragen nach Seele, Freiheit und Gott ausloten. Deren Recht werde nämlich vom Siegeszug der naturwissenschaftlichen Weltsicht bedroht. Um die Bedrohung zu überprüfen, frage Kant, was man denn (naturwissenschaftlich) wissen kann, und er gebe „mit der Einsicht in die Grenzen allen Wissens den Raum für die Moral und Moraltheologie frei" (23). Die Dialektik der ersten *Kritik* zeige nicht nur das Scheitern der Gottesbeweise, sondern auch das der Gegenbeweise, so daß Kant „den spekulativen Atheismus ebenso umfassend und radikal verwirft wie die spekulative Theologie" (263). Gott wechsle „seinen ersten Wohnsitz von der theoretischen zur praktischen Vernunft", und beim „Wohnsitzwechsel erweitert sich der Gottesbegriff" (258); das notwendige Wesen zeichnet sich jetzt durch Allgerechtigkeit und Allgüte aus. Höffe streicht Kants Ausführungen zur Frage ‚Was darf ich hoffen?' heraus. Es finde sich kaum eine Philosophie der Hoffnung, die nach „Problembewußtsein, Originalität und Gründlichkeit sich mit Kant messen könnte" (297). Höffes Interpretation betont das Anliegen einer „epistemischen Weltrepublik" (29); im Zeitalter der Globalisierung brauche es eine „kulturunabhängige, nicht ethnozentrische, sondern inter- und transkulturell gültige Argumentation" (19). Aber ist diese Forderung nicht Hamanns Einwand einer ahistorischen Transzendentalphilosophie, welche die Bindung des Denkens an die geschichtliche Sprache übersieht, ausgesetzt? Höffe antwortet mit seinem Programm der „Detranszendentalisierung". „Die vorkommunikativen und ahistorischen Elemente der *Kritik* sind sehr bescheiden (...), sogar noch bescheidener, als Kant selbst annimmt. Gegen die Unterschiede von Geschichte, Sprache usw. indifferent, machen sie alle Besonderungen allererst möglich (...). Paradox formuliert, werden Kantische Aussagen abgeschwächt, um sie durch Abschwächung zu stärken" (341f).

VI

Kants epistemische Weltrepublik, so interpretiert Höffe, „steht letztlich im Dienst einer moralischen Weltrepublik" (29). Auch wer Hamanns Einwände teilt, muß an Kants universaler Moral festhalten. Kants praktische Philosophie führt die Tradition des von der Offenbarung unabhängigen natürlichen Sittengesetzes weiter. Eine moralische Weltrepublik zu errichten ist eine Pflicht der Menschheit gegen sich selbst. Auch der biblische und systematische Theologe kann auf das natürliche Sittengesetz nicht verzichten; bei Paulus (Röm 1,19f; 2,14f) und bei Hamann hat es wie das Gesetz des Alten Testaments die Aufgabe, den Menschen der Sünde zu überführen. Die Frage ‚Was soll ich tun?' führt Kant zu einer universalen Vernunftreligion. Hamann konfrontiert den Theologen mit der Frage nach der Bedeutung des Geschichtlichen in der Religion, oder, wie Kant es nennt, der ‚Offenbarung als historisches System' (Akad.-Ausg. VI 12).

Sollen wir die geschichtliche Offenbarung, wie man die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* interpretieren kann, auf die universale moralische Vernunftreligion reduzieren und uns so für Kant und gegen Hamann entscheiden?

Die dritte der drei Fragen, in denen sich nach Kant alles Interesse meiner Vernunft vereinigt, lautet: „Was darf ich hoffen?"(KrV B 832). Kann sie von der Vernunftreligion beantwortet werden, oder erschöpft die Fähigkeit der Vernunft sich darin, daß sie die Unabweisbarkeit dieser Frage erkennt, ohne eine Antwort geben zu können? Es ist nicht die Frage ‚Was darf ich hoffen?', die zum höchsten Gut führt, sondern die Frage ‚Was soll ich tun?' Gegen Kant würden Paulus und Hamann bestreiten, daß das Bewußtsein des Sittengesetzes Grund zur Hoffnung ist; es ist vielmehr Erkenntnisgrund der Freiheit und des Bösen. Sie fragen, was der Mensch trotz dieser Erkenntnis hoffen darf. Ausgehend von christlichen Dogmen vertieft und differenziert die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* die moralphilosophischen und anthropologischen Analysen der zweiten *Kritik*. Eine Interpretation der Religionsschrift müßte folgender Frage nachgehen: Gibt Kants Vernunftreligion für die hier gezeichnete conditio humana eine Antwort auf die Frage ‚Was darf ich hoffen?' Oder lassen diese Analysen einen Bruch sichtbar werden, den die Vernunft nicht heilen kann? Zeigen sie, daß die Vernunft aus sich selbst auf die Frage ‚Was darf ich hoffen?' keine Antwort geben kann und daß sie, wenn diese Frage für sie unabweisbar ist, nach einer anderen Instanz ausschauen muß? Zeigen sie die Grenzen einer Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft und die aus der für die Vernunft unabweisbaren dritten Frage sich ergebende Angewiesenheit der Vernunft auf die Offenbarung als historisches System?

[18] Bayer, Oswald: Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants. Unter Mitarbeit von Benjamin Gleede / Ulrich Moustakas, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (Spekulation und Erfahrung Abteilung II Untersuchungen, Bd 50).

[19] Höffe, Otfried: Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München 2003.

Bistümer und Bischöfe im römisch-deutschen Reich

Anmerkungen zu einem neuen Buch[1]

Von Pius Engelbert

Das als Lexikon, alphabetisch von Aquileia bis Würzburg, konzipierte Werk setzt das große Unternehmen des „Bischofslexikons" fort, das E. Gatz, Rektor des Campo Santo Teutonico in Rom, begonnen, jahrzehntelang mit bewundernswerter Zähigkeit und außerordentlichem Organisationstalent durchgeführt und schließlich zu einem glücklichen Abschluß gebracht hat. Gatz konnte im Laufe der Jahre viele Autoren gewinnen, die bereit waren, Art. zu schreiben, und als Fachleute auch deren Qualität garantierten. Der erste Bd des „Bischofslexikons" erschien 1983, der letzte, fünfte, im Jahre 2002[2]. Mit diesem fünfbändigen biographischen Lexikon, das mit dem Jahre 1198, einer Zäsur in der Quellenüberlieferung des Papsttums, beginnt, sind lückenlos seit dem 13. Jh. bis heute (d. h. bis 2002) sämtliche Bischöfe des deutschsprachigen Raumes und angrenzender Diözesen, soweit sie wenigstens zeitweise dem deutschen Sprach- und Kulturraum zugeordnet waren, in Kurzbiographien erfaßt. Das gibt es für keine andere Region der katholischen Kirche in Europa! Neben diesem beeindruckenden biographischen Lexikon hat Gatz, der Neuzeithistoriker ist, ebenfalls mit Hilfe mehrerer Mitarbeiter noch ein anderes Werk veröffentlicht, das in gewisser Weise ein Probelauf für das vorliegende „Bistumslexikon" war: „Die Bistümer und ihre Pfarreien (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die Katholische Kirche –", hg. v. E. Gatz, Bd I), Freiburg / Br. 1991[3]. Da Gatz für das hier zu behandelnde „Bistumslexikon" noch einen zweiten Bd vorsieht, der die Entwicklung der Bistümer seit der Säkularisation bis heute darstellen soll, wird es dabei angesichts der weitgehenden Dekkung der Thematik zu dem soeben genannten Buch nicht ohne Wiederholungen abgehen.

Nach einer summarischen Präsentation „Zur Entwicklung der Bistümer im Heiligen Römischen Reich von ihren Anfängen bis zur Säkularisation" (23–33) durch den Hg. werden in alphabetischer Reihenfolge 78 Bistümer (einschließlich des Apostolischen Vikariates der Nordischen Missionen) beschrieben. Diese Art. sind von 58 Autoren (einschließlich des Hg.s) verfaßt worden, dazu kommen noch zwei Kartographen. Die einzelnen Art. sind ähnlich aufgebaut, ohne jedoch einem starren Schema zu folgen. Das verbot sich allein schon durch die unterschiedliche Bedeutung und das Alter der Diözesen. So sind die einzelnen Beiträge auch verschieden lang. Das Erzbistum Mainz (von F. Jürgensmeier) umfaßt z. B. 26 S., das Erzbistum Salzburg (von F. Ortner) 23 S., während das josephinische Bistum Budweis (von E. Gatz) nur zwei S. beansprucht. Die Bistumsbeschreibungen sind grundsätzlich chronologisch angeordnet. Sie erschöpfen sich aber nicht in der Aufzählung der Bischöfe und ihrer Bedeutung (ihre Namen sind nach jedem Art. samt ihren Daten noch einmal zu finden), sondern versuchen auch andere Seiten einer Bistumsgeschichte zu berücksichtigen. An erster Stelle ist dies die Geschichte des „Hochstiftes" (zum Unterschied vom Bistum bezeichnet man damit die weltliche Herrschaft des Bischofs, eine Besonderheit des mittelalterlichen Reiches). Ferner behandeln die meisten Aufsätze kurz die Entstehung, die Zusammensetzung und die Geschichte der fast immer (hoch-)adeligen Domkapitel der betreffenden Diözesen. Man kann deren Bedeutung für die gesamte Berichtszeit nicht hoch genug einschätzen. In der frühen Neuzeit waren sie oft die Antipoden des bischöflichen Regiments. In den Blick genommen wird auch – allzu kurz – das Wachstum der Klöster und Orden in ihrer Bedeutung für die jeweilige Diözese; schließlich finden sich Hinweise auf die Pfarreiorganisation und den Zustand des Klerus. Gerade auf diesen beiden letztgenannten Feldern zeigt sich, wieviel noch für die Forschung zu tun ist. Doch dürfen wir dankbar sein für die hier schon gelieferten summarischen Feststellungen. Jeder Art. schließt mit einer Quellen- und Literaturliste zum jeweiligen Bistum. Notiert ist dankenswerterweise auch die jeweilige Kirchenprovinz. Bekanntlich hatten die Metropolitanverbände im Mittelalter ein ganz anderes kanonistisches Gewicht als heute in der zentralistischen Verfassung der Kirche[4]. Die Karten sind, ohne alle Wünsche zu erfüllen, eine wertvolle Bereicherung des Bdes, v. a., weil sie den Unterschied zwischen dem oft weit ausgedehnten Bistum und dem oft kleinen und zersplitterten Hochstift vor Augen führen. Besonders kraß ist der Unterschied zwischen Bistum und Hochstift bei Konstanz, das über kein geschlossenes Territorium verfügte, sondern nur Streubesitz hatte. Die riesige Diözese dagegen reichte von Stuttgart im Norden bis zum Brienzer See in der Schweiz, von Breisach im Westen bis Kempten im Osten. Passau hatte zwar ein geschlossenes weltliches Territorium im Gebiet nördlich der Bischofsstadt, doch reichte die Diözese bis an die ungarische und böhmische Grenze und umfaßte bis 1783 praktisch ganz Oberösterreich und den größten Teil Niederösterreichs. Viel günstiger stand da Münster, dessen Territorialbesitz sich im Oberstift (Münsterland) fast mit den Diözesangrenzen deckte. Das Niederstift mit den Ämtern Meppen, Vechta und Cloppenburg gehörte zwar schon seit dem Spätmittelalter zum Fürstentum Münster, unterstand kirchlich aber weiterhin dem Bischof von Osnabrück. Erst 1668 kaufte Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen dem Domkapitel von Osnabrück die geistliche Jurisdiktion über das Niederstift für eine hohe Summe ab[5]. Der Benutzer wäre angesichts des Umfanges des Buches und der Vielzahl von Namen für Indizes dankbar gewesen.

Bistumsgründungen

Eine Geschichte der Reichskirche, zu der auch die Reichsabteien gehörten, darf man von dem vorliegenden Bd nicht erwarten, doch liefert er wertvolle Bausteine zu ihrer institutionsgeschichtlichen Beschreibung. Der Reichtum der gelieferten Informationen zeigt sich erst, wenn man sich der Mühe des Vergleichs der Bistümer unterzieht. Hier soll nur auf zwei Themenkreise hingewiesen werden: 1. Die Bistumsgründungen und 2. den Bischofstypus bzw. das Bischofsideal. Beide bedürfen dringend der Vertiefung durch eine auch andere Länder Europas einbeziehende Forschung. Michael Borgolte hat in seinem Forschungsüberblick von 1992 dazu wertvolle Anregungen gegeben[6]. Eine erste Frage, die sich beim Blick auf die Bistumsorganisation stellt, betrifft die Entstehung der Bistümer. Die heutige Forschung nimmt für die frühmittelalterlichen Bistümer einen eher langfristigen Werdeprozeß an, der u. a. von der notwendigen Dotation abhing. Für die Bistümer auf dem Boden des alten römischen Reiches erhebt sich zudem die Frage nach der Kontinuität des Bischofssitzes. Die Ergebnisse sind ernüchternd. Wie zuverlässig sind die Bischofslisten, und wann sind sie entstanden? Zu Augsburg schreibt M. Weitlauff (53–55), daß man zwar eine Kontinuität des Christentums von der Spätantike zum Frühmittelalter annehmen kann, daß die „nicht vor der Mitte des 11. Jahrhunderts überlieferten Augsburger Bischofskataloge" für die römische Zeit aber nicht verifizierbar sind. Ähnliches gilt für andere römische *civitates*. Der Mainzer Bischofsstuhl war offensichtlich ungefähr einhundert Jahre vakant, bis er um die Mitte des 6. Jh.s neu besetzt wurde. Nur von vier nördlich der Alpen im Bereich des mittelalterlichen Reiches gelegenen Bistümern kann man mit Sicherheit einen ungebrochenen Fortbestand der Bistumsorganisation behaupten: Chur (zum Metropolitanbezirk Mailand gehörig), Lausanne, Sitten (Bischofssitz war bis

[1] Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation, hg. v. Erwin Gatz unter Mitwirkung von Clemens Brodkorb / Helmut Flachenecker, Freiburg / Br.: Herder 2003, 935 S.

[2] Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785 / 1803 bis 1945, Berlin 1983, hg. v. E. Gatz; Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803, hg. v. E. Gatz unter Mitwirkung von St. M. Janker, Berlin 1990; Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648, hg. v. E. Gatz unter Mitwirkung von Cl. Brodkorb, Berlin 1996; Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448, hg. v. E. Gatz unter Mitwirkung von Cl. Brodkorb, Berlin 2001; Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945 bis 2001, hg. v. E. Gatz, Berlin 2002.

[3] Vgl. meine Rez. in ThPh 67 (1992) 291–293.

[4] Tellenbach, G.: Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte Bd 2, Lieferung F 1), Göttingen 1988, 58 hält für das 10. u. 11. Jh. die Zuordnung des einzelnen Bischofs zum König für eingreifender und praktisch wirksamer als die zum jeweiligen Metropoliten. Das mag sein, doch sollte man die Bedeutung der Metropoliten bis ins 12. Jh. hinein nicht unterschätzen. Erinnert sei an die Schwierigkeiten, die Mainz dem Plan einer Magdeburger Gründung durch Otto I. machte oder das Insistieren des Erzbischofs Adalbero von Hamburg-Bremen (1123–48) auf den Metropolitanrechten der Hamburger Kirche gegenüber Skandinavien.

[5] Oldenburgische Kirchengeschichte, hg. v. R. Schäfer, Oldenburg 1999, 305.

[6] Borgolte, M.: Die mittelalterliche Kirche (Enzyklopädie deutscher Geschichte 17), München 1992.

kurz vor 585 Martigny) und Trier. Alle diese Bistümer lagen im Hinterland, das weniger den Germanenüberfällen ausgesetzt war.

Im römischen Reich hatte jede *civitas* ihren Bischof. Im rechtsrheinischen Frankenreich umfaßten die Sprengel Gebiete, die oft weit von der *sedes* entfernt lagen und kartographisch zunächst nur ungefähr umschrieben werden können. Die frühmittelalterlichen Bistümer folgten notgedrungen einem nichtstädtischen Modell. Auffällig ist z. B. die Ausdehnung des Erzbistums Mainz bis nach Thüringen hin. Nach Karl Heinemeyer kamen verschiedene Faktoren zusammen, die dazu führten, daß der Bischof eines rheinischen Kastellorts wie Mainz auch in entlegenen mitteldeutschen Gebieten als Bischof anerkannt wurde: Förderung durch das Königtum und den grundbesitzenden Adel, die Anlage von Eigenkirchen mit der Bestellung von Klerikern, die Bereitstellung des Chrisams für die Taufkirchen und gute Verkehrsverbindungen.[7] Von einer umfassenden Planung einer Diözese kann nirgendwo im Mittelalter die Rede sein, und keineswegs waren immer seelsorgerliche Notwendigkeiten für die Errichtung ausschlaggebend. Die Bistumsgründungen des hl. Bonifatius oder die Errichtung der „Großdiözese" Kammin durch Papst Innocenz II. 1140 waren eher die pastorale Ausnahme. Bei der Bildung von Bistümern waren die persönlichen Beziehungen des Königs zu den jeweiligen Adelsfamilien und den durch die Abtrennung von Diözesangebieten betroffenen Bischöfen wichtiger als die Verbindungen zum Papst. Anderswo waren es *monasteria*, die zum Kristallisationspunkt von Bistümern wurden, ohne daß die Klöster selbst notwendigerweise *sedes* des Bischofs sein mußten[8]. Dies war offensichtlich das angelsächsische Modell, das Bonifatius mit mäßigem, Liudger (für Münster) mit bleibendem Erfolg durchführte, galt aber, ohne angelsächsischen Einfluß, auch für Lausanne und Sitten, deren geistliches Gravitationszentrum das Kloster Agaunum (St-Maurice) war. Mitunter entstanden Bistümer aus „Devotion". Die Errichtung der Diözese Merseburg (zusammen mit der Erzdiözese Magdeburg) im Jahre 968 durch Otto I. war die Erfüllung eines Gelübdes. Das Bistum Bamberg wurde 1007 vom kinderlosen Heinrich II., der „Gott zum Erben" erwählt hatte, v. a. als Ort seines Memorialgedenkens errichtet. Beide Bistümer – Merseburg und Bamberg – waren vom pastoralen Standpunkt aus im Grunde überflüssig und stießen auch auf große Vorbehalte im Episkopat. Bistümer waren teuer; deswegen wurden für die kostspielige Ausstattung auch Leistungen erwartet. Wenn König Ludwig der Deutsche wenig Bereitschaft zur Unterstützung Anskars und des Erzbistums Hamburg zeigte, dann sicher auch deswegen, weil er beim Abfluß der Ressourcen in die skandinavische Mission den Bischof und seine Diözese kaum in die Pflicht des Königsdienstes nehmen konnte[9]. Das *servitium regis* war nämlich die Kehrseite der Versorgung der Bistümer mit reichen Gütern. Hinzu kommt, daß die Prälaten für Aufgaben der Reichsverwaltung, in diplomatischen Missionen und sogar an der Spitze einer Heeresabteilung vom König in Anspruch genommen wurden. Ob spätere staatliche Bistumsgründungen religiöser motiviert waren als die früh- und hochmittelalterlichen, mag man mit Fug und Recht bezweifeln. Das Patriarchat Aquileia – schon längst in der Zange zwischen Venedig und den habsburgischen Interessen – wurde 1751 durch Papst Benedikt XIV. aufgehoben, die Kathedralkirche zur einfachen Pfarrkirche degradiert. Von der Aufhebung des Patriarchats profitierte v. a. die neugeschaffene Erzdiözese Görz (für die österreichischen Gebiete zwischen Alpen und Adria des Patriarchats). Mit Sicherheit waren es nicht nur pastorale Gründe, die zu dieser Neuordnung führten. Ein tiefer Eingriff in die traditionelle Kirchenorganisation des Habsburgerreiches war die eigenmächtige Bischofsregulierung durch Kaiser Joseph II., die in den Jahren 1785–87 ihren Höhepunkt erreichte, aber für Böhmen schon von Maria Theresia begonnen wurde (Bistum Brünn 1777). Die Errichtung der Diözesen Linz (1785/1789) und St. Pölten (1785) war zugleich Ausdruck des josephinischen „Reformkatholizismus" und eines Staatsabsolutismus, der keine „ausländischen" Abhängigkeiten zuließ (Passau war Ausland) und im Inneren auch die Kirche mit eiserner staatlicher Bürokratie in den Griff bekommen wollte. Die beiden von Joseph II. geschaffenen Bistümer Linz und St. Pölten sind übrigens in das „Bistumslexikon" nicht aufgenommen worden; sie sollen in einem zweiten Bd behandelt werden.

Die Entstehung von Bistümern in Osteuropa (Böhmen, Polen, Ungarn) wiederum ist das Ergebnis eines Zusammenspiels einheimischer Herrscher, der ottonischen Kaiser und der Päpste. Diese Bistümer verkörpern einen neuen Diözesantyp, der sich an der ethnischen Zugehörigkeit orientiert. Noch anders verhält es sich bei den Bistümern in Preußen und den baltischen Ländern. Sie begannen in Livland als Missionsbistümer: Riga im Gefolge von bremischen Kaufleuten seit etwa 1180, Reval durch dänische Missionare des Erzbistums Lund. Die livländische Mission geriet jedoch sehr rasch unter den Einfluß der Ritter des Schwertbrüderordens, der 1237 in den Deutschen Orden inkorporiert wurde. Die vier preußischen Bistümer Kulm, Pomesanien, Ermland und Samland sind einige Jahrzehnte später als die baltischen entstanden und waren fest in der Hand des Deutschen Ordens.

Bischofstyp und Bischofsideal

Ein Bistumslexikon wie das hier vorgestellte bietet naturgemäß viel Material zum Studium der Entwicklung des Bischofstyps bis zum Ende des Heiligen Römischen Reiches, v. a., wenn man das erwähnte „Bischofslexikon" hinzunimmt. Man kann drei Ausprägungen des Bischofsamtes in dieser Zeit im genannten Gebiet ausmachen: Den Bischof der ottonisch-salischen Zeit, den Bischof des Spätmittelalters und der Reformation, schließlich den Fürstbischof der nachtridentinischen Epoche. Keiner der drei Typisierungen entspricht dem Bischofsideal oder gar der Bischofsrealität in der heutigen katholischen Kirche. Das Bild des Bischofs in der Spätantike und in der Reichskirche bis zur Säkularisation ist in den vergangenen Jahrzehnten durch solide Untersuchungen klarer geworden[10]. Schon in der Karolingerzeit nahmen die Bischöfe zusätzlich zu ihren geistlichen Pflichten durch die Übertragung von Hoheitsrechten Aufgaben wahr, die wir heute als staatliche bezeichnen. Aus solchen Traditionen entwickelte sich das, was man „ottonisch-salisches Reichskirchensystem" genannt hat. Trotz allen Einschränkungen, die die Forschung zu diesem Begriff gemacht hat, stellt die Art der Zusammenarbeit von König und Bischöfen (sowie Reichsäbten) eine Besonderheit der mittelalterlichen Reichskirche dar, die ihre Auswirkungen bis zur Säkularisation am Anfang des 19. Jh.s hatte. Bei der Besetzung von Bischofsstühlen gab es theoretisch ein Wahlrecht von „Klerus und Volk", doch erfolgte seit der Karolingerzeit die Bestätigung oder Ablehnung des Vorgeschlagenen durch den König, der auch in das Amt einsetzte (investierte). Oft waren die Bischöfe aus politischen Gründen auch landfremd. Willkürliche Entscheidungen des Monarchen wurden dadurch gebremst, daß er Rücksicht auf die Machtverhältnisse unter dem regionalen Adel nehmen mußte. Schon in der Karolingerzeit, in den Wirren um Ludwig d. Fr., fühlten sich die Bischöfe als Gruppe verantwortlich für das Wohl des Reiches. Das Wormser Konkordat von 1122 trieb durch die Trennung von Spiritualien- und Temporalienleihe und die Regelung der Symbole für beides die Feudalisierung der Reichskirche energisch voran und hat ihren Charakter bis 1803/06 geprägt. Mit der damit erfolgten Eingliederung des Episkopates in den Reichsfürstenstand ging der Einfluß des Kaisers auf die Bischofswahlen zwar zurück (unterschiedlich stark), während gleichzeitig das Selbstbewußtsein der Domkapitel stieg; doch verstanden sich die erwählten Bischöfe nun noch mehr als früher zusammen mit den weltlichen Fürsten als Träger des Reiches und Garanten der Ordnung[11].

Die Reichskirche hatte bis zu ihrem Ende ein adeliges Gepräge. Mit verschwindend wenigen Ausnahmen gehörten alle Bischöfe dem Adel an, nicht wenige von ihnen bis zum Ende des Reiches dem Hochadel. Das beginnt schon unter Otto I. – wenn nicht schon vorher – und hat seinen Grund im zerbrechlichen Gefüge der Personal- und Machtbeziehungen seines Reiches. Soziale Aufsteiger erhielten ihr Amt, weil hinter ihnen ein starker Herrscher stand, nicht weil die jeweiligen Kirchen ihn sich gewünscht hatten; im Gegenteil, diese befürchteten Rangminderungen und Besitzeinbußen durch die lokalen Feudalherren[12]. Ein entscheidender Grund war dafür die weltliche Herrschaft, die Bischöfe erforderte, die sich auf ihre Familien und deren politische Macht stützen konnten. Nur dieser Rückhalt gab auch den durch die Reformation gefährdeten Bistümern die Gewähr, katholisch zu bleiben. So kam es v. a. im 17. und 18. Jh. zu einer Art von „Bischofsdynastien" wie den Schönborns (Mainz,

[7] Heinemeyer, K.: Das Erzbistum Mainz in römischer und fränkischer Zeit. I: Die Anfänge der Diözese Mainz, Marburg 1979.

[8] Borgolte, M., Die mittelalterliche Kirche (wie Anm. 6) 79.

[9] Bigott, B.: Ludwig der Deutsche und die Reichskirche im Ostfränkischen Reich (826–876) (Historische Studien 470), Husum 2002, 116.

[10] Es sei hier nur hingewiesen auf: Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche. FS Joseph Kard. Höffner, hg. v. P. Berglar / O. Engels, Köln 1986.

[11] Schlick, J.: König, Fürsten und Reich (1056–1159), Herrschaftsverständnis im Wandel (Mittelalter-Forschungen 7), Stuttgart 2001, 183–188.

[12] Schieffer, R.: Der ottonische Reichsepiskopat zwischen Königtum und Adel: FMS 23 (1989) 291–301.

Würzburg u. a.), den Wittelsbachern (Köln, Lüttich, Münster, Paderborn u. a.), den Habsburgern (Brixen, Passau), den Rohan (Straßburg), den Lothringern (Metz, Toul, Verdun), um nur die wichtigsten zu nennen. Die besondere konfessionelle Situation in Deutschland war mitverantwortlich für die Ausprägung eines Bischofstyps, der von der tridentinischen Reform zwar abgelehnt wurde, sich im Reich aber bis zur Säkularisation hielt.

Wenn man von einem geistlichen Bischofsideal in der Zeit bis 1000 sprechen will, war es das Ideal des Mönches. Dies nicht, weil viele Bischöfe Mönche gewesen wären – sie waren auch in der Ottonenzeit eine Minderheit –, sondern weil die monastische Spiritualität noch für alle, Priester und Laien, als vorbildlich und nachahmenswert galt. Erst im 11. Jh. änderte sich das Bild durch die Aufwertung der Kanoniker und die stärkere Betonung priesterlich-sakramentaler Aufgaben, v. a. der Eucharistiefeier[13]. Die wenige Jahre nach dem Tode des Bischofs Ulrich von Augsburg (973) verfaßte Vita beschreibt die vielen rituellen Gebete des Heiligen im Stile des Mönchtums, aber auch seine unermüdlichen Reisen durch die Diözese, um zu visitieren, Gerichtstage abzuhalten, Kirchen zu weihen und zu predigen. In dieser Periode finden wir am ehesten Bischöfe, deren Lebensweise sich unseren Vorstellungen von einem Bischof nähert. Die früh- und hochmittelalterlichen Bischöfe waren noch durchweg konsekrierte Bischöfe, was im Spätmittelalter und anfänglich auch in der Neuzeit immer weniger der Fall war. Wenn die Bischöfe seit dem 12. Jh. v. a. als Fürsten gesehen wurden, war die unvermeidliche Folge, daß es minderjährige Administratoren gab oder Bischöfe nur mit niederen Weihen. Man darf jedoch solche Fehlentwicklungen des Bischofsamtes, die auf lutherischer Seite die Auslieferung der Bistümer an die Landesfürsten geradezu provozierten, nicht allein der Teilhabe der Reichsbischöfe an der weltlichen Gewalt zuschreiben. Der Verzicht auf die Weihe beruhte auch auf der im 13. Jh. ausgebildeten verhängnisvollen Trennung von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis*[14]. Selbst ein so frommer, gelehrter Theologe und Verteidiger des katholischen Glaubens wie Julius Pflug, von 1542–1564 der letzte katholische Bischof von Naumburg, war zeitlebens nur Subdiakon[15]. Er tat das, was man damals von einem guten Bischof erwartete: Er predigte, belehrte das Volk in Wort und Schrift und wachte über das geistliche und weltliche Wohl der ihm Anvertrauten. Die einem Bischof vorbehaltenen Weihen nahmen im Fall Pflugs und in anderen ähnlichen Fällen Weihbischöfe vor. Entgegen einer häufig vertretenen Meinung waren jedoch im 17. und 18. Jh. Fürstbischöfe ohne Priester- und Bischofsweihe selten, und diese Bischöfe gehörten mit einer Ausnahme alle fürstlichen Dynastien an. „Gegenüber der römischen Kurie wurde der Weiheverzicht zumeist mit der ungesicherten Erbfolge begründet", die eine eventuelle spätere Heirat nicht ausschließen sollte[16].

Die Anlage des Bdes mit seiner Konzentrierung auf das einzelne Bistum läßt eine weitere Querverbindung nicht zu, die jedoch von der Forschung nicht vergessen werden darf: die Abhaltung von Bischofssynoden[17]. Auf ihnen realisiert sich das kollegiale Element der episkopalen Kirchenverfassung, dessen Bedeutung seit dem II. Vatikanischen Konzil neu ins Blickfeld gerückt ist. Die Reichssynoden seit der Wiederherstellung des Kaisertums durch Otto I. hatten einen höheren Stellenwert als die Nationalsynoden im Westfrankenreich oder in England. Sie waren so etwas wie allgemeine Konzilien, die vom Kaiser einberufen wurden, in seiner Gegenwart stattfanden und zumindest indirekt auch von ihm geleitet wurden. Sie beanspruchten überregionale Geltung und waren auch judikatorisch tätig. Daneben gab es weiterhin die Tradition der Provinzialkonzilien. Erzbischof Aribo von Mainz (1021–1031) belebte sie wieder in seinem Metropolitanbezirk. Seit Papst Leo IX. (Mainzer Synode vom 19.–21. Oktober 1049) kam jedoch ein neuer Typ von Bischofsversammlungen auf, insofern das Reformpapsttum das Instrument der Synoden zur Durchsetzung seiner Ziele benutzte, und gegenüber den Metropoliten den primatialen Anspruch Roms betonte. Auf die Dauer führte das zu einer Entwertung der Provinzialsynoden und der episkopal-synodalen Struktur der Kirche[18]. Kurz vor dem Ende des Alten Reiches gab es noch einmal einen Versuch der deutschen Metropoliten, Rom gegenüber gemeinsam aufzutreten. Der Emser Kongreß der drei rheinischen Erzbischöfe und des Salzburgers im Jahre 1786 war jedoch von vornherein zum Scheitern verurteilt, u. a. weil die Suffraganbischöfe keine Steigerung der Metropolitangewalt wünschten.

Zum Begriff „Heiliges Römisches Reich"

Der verdienstvolle Bd hat eine methodische Schwäche, die sich schon im Titel ausdrückt: „Bistümer des Heiligen Römischen Reiches": Es wird nirgendwo reflektiert, was unter dem „Heiligen Römischen Reich" zu verstehen ist. Bekanntlich ist der ältere Begriff *Romanum imperium*. Der deutsche König nannte sich seit der Salierzeit *Rex Romanorum*, später wurde hinzugefügt: *augustus*. In der Zeit Friedrich Barbarossas begegnet erstmals *sacrum imperium*[19], was den universalen, „gottunmittelbaren" Charakter des Reiches und des Kaisertums nach dem Machtverlust durch den Investiturstreit in Abgrenzung zum Papsttum erneut betonen sollte. Die Neubildung *sacrum Romanum imperium* findet sich erstmals 1254. Der Titel *Heiliges Römisches Reich deutscher Nation* erlangt seit 1512 offizielle Geltung[20]. Gatz geht offensichtlich pragmatisch vor und nimmt als Richtschnur die Zeit um 1500, wie dies auch die Gesamtkarte der Bistümer des Reiches zeigt, die den (übrigens sehr nützlichen) Kartenanhang am Ende des Bdes eröffnet. Nun fügt sich diese Bistumskarte jedoch nicht genau in die Grenzen des Alten Reiches ein, soweit diese überhaupt angegeben werden können, denn es gab „die ganze Neuzeit hindurch neben Kerngebieten Zonen mit verdünnter Reichspräsenz"[21]. Ausgespart sind die Freigrafschaft Burgund und das Herzogtum Savoyen. Nominell gehörte auch noch ein Großteil von Norditalien (Reichsitalien) zum Reich. Andererseits lag die Kirchenprovinz Riga (zu der auch die vier ostpreußischen Bistümer gehörten) ebenso wie das Bistum Reval außerhalb der Reichsgrenzen. Das Kriterium für die Aufnahme oder Ausschließung von Bistümern ist offenbar die Zugehörigkeit zur *deutschen Nation* gewesen, die dann aber in einem sehr weiten, vornationalen Sinn verstanden wurde. Lüttich und Utrecht sind einbezogen, andererseits bleibt Cambrai (dt. Kamerich), das zweifellos bis 1677 zum Reich gehörte, außen vor. Nun weiß auch Gatz, daß das Reich keine statische Größe gewesen ist. In der Salierzeit z. B. bestand es aus den drei *regna* Burgund, (Reichs-)Italien und dem *regnum teutonicum*. Innerhalb dessen Grenzen wiederum lag ganz Böhmen und seit dem 14. Jh. als böhmisches Lehen Schlesien, das vorher selbständiges Herzogtum war. Mit dem Westfälischen Frieden schieden bekanntlich die Niederlande und die Schweiz aus dem Reichsverband aus; ebenso die lothringischen Bistümer. So gibt der Titel des Bdes eine territoriale Einheit vor, die tatsächlich nur eine Fiktion ist. Die Darstellung der lothringischen Bistümer Toul, Metz und Verdun endet z. B. mit deren Übergang an Frankreich, während die von Straßburg bis zur Französischen Revolution weitergeführt wird, weil das Bistum bis zuletzt noch drei rechtsrheinische Dekanate besaß. Ähnliches gilt für Basel, dessen Bischof bis zum Wiener Kongreß Reichsfürst war[22]. Die Beschreibung von 77 Bistümern zusammen mit dem 1667 errichteten Apostolischen Vikariat der Nordischen Missionen für die in der Reformation untergegange-

[13] Dies herausgearbeitet zu haben ist v. a. das Verdienst von Laudage, J.: Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert, Köln / Wien 1984. Vgl. ferner Engels, O.: Der Reichsbischof (10. u. 11. Jahrhundert), in: Der Bischof in seiner Zeit (oben Anm. 10) 41–94; ders.: Der Reichsbischof in ottonischer und frühsalischer Zeit, in: Beiträge zur Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra, hg. v. I. Crusius, Göttingen 1989, 135–175; Schieffer, R.: Ein Bischof vor tausend Jahren: Hildesheimer Jahrbuch 64 (1993) 13–26.

[14] Aymans, W.: Kanonisches Recht, Bd I, Paderborn u. a. 1991, 389–391.

[15] Pollet, J. V.: Julius Pflug, in: Gestalten der Kirchengeschichte, hg. v. M. Greschat, Bd 6: Die Reformationszeit II, Stuttgart u. a. 1981, 129–146. Brodkorb, Cl.: „Pflug, Julius von", in: Die Bischöfe des Hl. Röm. Reiches 1448–1648 (oben Anm. 2) 528–531.

[16] Kremer, St.: Herkunft und Werdegang geistlicher Führungsschichten in den Reichsbistümern zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation, Freiburg u. a. 1992, 313. Ein extremer Fall ist der Verduner Bischof Nikolaus v. Lothringen (1544–47), der nach dem Verzicht auf sein Bistum heiratete und aus dessen beiden letzten Ehen zwei spätere Verduner Bischöfe hervorgingen.

[17] Hartmann, W.: Die Konzilien in der vorgratianischen Zeit des Kirchenrechts, in: Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law, hg. v. P. Landau / J. Müller, Città del Vaticano 1997, 259–286.

[18] Kempf, F.: Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform: AHP 16 (1978) 27–66; ders.: Die Eingliederung der überdiözesanen Hierarchie in das Papalsystem des kanonischen Rechts von der gregorianischen Reform bis zu Innocenz III.: AHP 18 (1980) 57–96.

[19] Erstmals im März 1157 in einem Schreiben Friedrich Barbarossas an Bischof Otto von Freising: D F I, Nr. 163: MGH Die Urk. der dt. Könige u. Kaiser X, 1, hg. v. H. Appelt, Hannover 1975, 280.

[20] Borgolte, M. (oben Anm. 6) 26.

[21] Gotthard, A.: Das Alte Reich 1495–1806, Darmstadt 2003, 3.

[22] Nicht ganz einsichtig ist, warum die Bistumsgeschichte von Sitten bis zum Anfang des 19. Jh.s skizziert wird. Sitten war als innerschweizerisches Bistum seit 1648 nicht mehr mit dem Reich verbunden.

nen Diözesen darf also nicht über die Fluktuation in der Bistumsorganisation des Reiches hinwegtäuschen. Auch sollte der Leser den sowohl reichsrechtlich wie kanonistisch unterschiedlichen Status der hier aufgezählten Bistümer beachten: So waren z. B. Gurk, Chiemsee, Seckau und Lavant als Salzburger „Eigenbistümer" entfernt vergleichbar den Seelsorgeregionen in der heutigen Diözese Münster mit Regionalbischöfen an der Spitze. Michael Borgolte zählt für das Ende der Salierzeit 42 Bistümer im Reich in sechs Kirchenprovinzen, dazu kamen die externen Metropolitanverbänden zugehörigen Bistümer Cambrai (Reims), Basel (Besançon) und Trient (Aquileia). Verglichen mit Frankreich und Italien zeugt das von einer geringen Dichte der kirchlichen Organisation[23]. Auf ganz Europa bezogen nimmt Robert Bartlett in seiner Geschichte der europäischen Expansion vom 10. bis 14. Jh. für die Zeit um 1200 ungefähr 800 Diözesen des lateinischen Ritus an, davon in Italien fast 300[24]. Gatz kommt für die Sattelzeit um 1500 im römisch-deutschen Reich auf 66 Bistümer bzw. Erzbistümer in zwölf Kirchenprovinzen (26), wobei er die preußischen und baltischen Bistümer, die nicht zum Reich gehörten, mitzählt. Von 1648 bis zum Untergang des Alten Reiches saßen im Reichstag außer den drei geistlichen Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier 21 katholische Fürst(erz)bischöfe. Im 18. Jh. kamen noch die zu Bischöfen erhobenen Äbte von Fulda und Corvey hinzu. Neun Bischöfe, deren Diözesen innerhalb des Reiches lagen, führten zwar den Fürstentitel, waren aber keine Mitglieder des Reichstages[25].

Das Werk regt zu ähnlichen Queruntersuchungen auf anderen Feldern an, v. a. auf dem der Strukturierung der Bistümer in Archidiakonate und Dekanate sowie auf dem Gebiet des Priesternachwuchses, der insbesondere unter dem Einfluß der protestantischen Reformation für viele Jahrzehnte bedrohlich absank, ehe er, stark geprägt durch das nachhaltige pastorale und theologische Wirken der Gesellschaft Jesu, überall wieder anstieg. Doch dies soll hier nicht weiter verfolgt werden. Trotz der erwähnten Schwächen in der Gesamtkonzeption und mancher Unausgewogenheiten bei der Behandlung der einzelnen Bistümer kann das Gesamturteil über das „Bistumslexikon" nur positiv sein. Es wird auf lange Zeit ein unentbehrliches Arbeitsinstrument für jeden sein, der sich mit der Geschichte der Bistümer im römisch-deutschen Reich bis 1806 befaßt.

[23] Borgolte, M. (wie Anm. 6) 13.

[24] Bartlett, R.: Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350, München 1996, 16. Der deutsche Haupttitel ist unglücklich. Das englische Original heißt: The Making of Europe.

[25] Kremer, St. (wie Anm. 16) 33.

Abbas qui praeesse dignus est monasterio semper meminere debet quod dicitur et nomen maioris factis implere. Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur pronomine, dicente Apostolo: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba Pater*

Am Herz-Jesu-Fest des Jahres 1904 wurde das noch junge Benediktinerkloster im münsterländischen Gerleve zur Abtei erhoben. Die Möglichkeit der Gründung selbst und die wahrhaft benediktinische Lage in den Baumbergen gehen zurück auf die unverheiratet gebliebenen Geschwister Wermelt, die dem Orden ihren ansehnlichen bäuerlichen Besitz stifteten. Es waren schließlich Benediktiner der Beuroner Kongregation – diese hatte nach Beendigung des Kulturkampfes einen beeindruckenden Aufstieg erlebt –, die als Gründungskommunität in Gerleve 1899 den Anfang machten. Seitdem verrichten die Mönche hier unter der *Regula Sancti Benedicti* für Gott und die Menschen ihren Dienst. Sie tun dies im Jubiläumsjahr unter ihrem fünften Abt bzw. Prior. In dieser langen Zeit blieb die Abtei von Unglücken nicht verschont; erinnert sei an den Brand des Jahres 1907, an den Kriegsdienst einiger Mönche in den Weltkriegen und an das bittere Jahr 1941, als die Abtei aufgelöst wurde. In der jüngeren Vergangenheit profilierte sich Gerleve unter anderem durch seine Aktivitäten im Bereich der bildenden Kunst und der Musik, die Tätigkeit einiger Mönche im akademischen Bereich, durch die Angebote der Abtei an Jugendbildungs- und Exerzitieneinrichtungen, aber auch durch frühzeitige Stellungnahmen des Abtes zur Frage der Zwangsarbeit von Kriegsgefangenen in kirchlichen Einrichtungen während des II. Weltkrieges. So waren zum Jubiläumsfesttag 100 Jahre nach der Erhebung denn auch zahlreiche Würdenträger in Gerleve erschienen: Selbstverständlich Bischof Reinhard Lettmann, weiter u. a. die Erzbischöfe Werner Thissen aus Hamburg und Hans-Josef Becker aus Paderborn, der Essener Alt-Bischof Hubert Luthe sowie die Münsteraner Weihbischöfe Alfons Demming und Max Georg von Twickel.

Abt Pius Engelbert ist häufig mit Leitartikeln und Rezensionen in der Theologischen Revue präsent, so auch in dieser Ausgabe. Deshalb wollen Schriftleitung und Mitarbeiter das Jubiläum zum Anlaß nehmen, dem Herrn Abt und seinen Mitbrüdern alles Gute und Gottes Segen für die Zukunft zu wünschen.

Ad multos annos!

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Theologie im Dialog. Festschrift für Harald Wagner, hg. v. Peter Neuner / Peter Lüning. – Münster: Aschendorff 2004. 498 S., geb. € 64,00 ISBN: 3–402–05484–1

Wer die über dreihundert Titel umfassende Bibliographie der Bücher, Aufsätze, Lexikonartikel und Rezensionen von Harald Wagner studiert, die der FS zu seinem 60. Geburtstag am 12. Februar 2004 beigegeben ist, wird schnell erkennen, daß der Titel der Ehrengabe trefflich gewählt wurde. Der seit 1994 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster lehrende Prof. für Dogmatik und Dogmengeschichte ist ein Theologe des Dialogs, seine Theologie von verständigungsorientierter Art. Das trifft nicht nur für seine engagierte Teilnahme am ökumenischen Diskurs zu, für den u. a. seine über zwei Jahrzehnte währende Mitarbeit am Johann-Adam-Möhler-Institut Paderborn steht. Es gilt über den interkonfessionellen Verständigungsprozeß hinaus auch in interdisziplinärer Hinsicht. Wagner war und ist gleichermaßen als Exeget, Historiker und Systematiker tätig, und er hat dabei die Grenzen sowohl der Konfessionen als auch der Fachbereiche beständig transzendiert, ohne aufzuhören, seiner Hauptprofession als katholischer Dogmatiker und Dogmengeschichtler treu zu bleiben. Sein Werk ist ein lebendiger Beweis dafür, daß die Theologie eine universale Wissenschaft ist, die unbeschadet ihrer kirchlichen Bindung dem akademischen Zusammenhang der universitas literarum unveräußerlich zugehört.

Sein Studium der Philosophie und Theologie hat der ein Jahr vor Kriegsende Geborene an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt begonnen und nach einem Münchener Semester an der Gregoriana in Rom fortgesetzt. 1968 wurde er für die Diözese Limburg zum Priester geweiht. Die Promotion zum Dr. theol. erfolgte 1972. Ein Jahr später erschien die Diss. unter dem Titel „An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems. Die Ortsbestimmung des Katholischen im älteren Luthertum". Nach einer Zeit als Kaplan in Frankfurt habilitierte sich Wagner bei Heinrich Fries mit einer Arbeit über Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler („Die eine Kirche und die vielen Kirchen", 1977). Ausgestattet mit der Venia legendi für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie lehrte Wagner fortan als Prof. zunächst an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd, sodann an der Philipps-Universität Marburg sowie an der Theol. Fak. Fulda und seit mittlerweile zehn Jahren in Münster. Aus seinem reichen Schaffen gingen vielbeachtete Werke hervor, wie die Einführung in die Fundamentaltheologie von 1981, deren neu bearbeitete zweite Auflage 1996 erschien, das mehrbändige, zusammen mit H. J. Urban herausgegebene Handbuch der Ökumene, Studien zur Theodizeeproblematik und zur ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens" sowie – last not least – die in der Kohlhammerreihe „Studienbücher Theologie" publizierte Dogmatik von 2003. Nicht minder lesenswert sind die zahlreichen Einzelartikel, welche die erwähnte Weite des Schaffenshorizonts von Wagner eindrucksvoll unter Beweis stellen. Auch als ebenso kritischer wie konstruktiver Rez. hat sich der amtierende Schriftleiter der ThRv einen Namen gemacht, wobei hinzuzufügen ist, daß an einem dialogischen und um Verständigung bemühten Ansatz auch dann festgehalten werden kann, wenn kontroverse Dispute und Streitgespräche zu führen sind.

Dialog intendiert keine plane Uniformität, sondern eine Einheit der vielen, die deren Pluralität und Verschiedenheit nicht abstrakt negiert, sondern in eine Gemeinsamkeit aufzuheben vermag, in welcher Differenz, ohne aufzuhören, ihren trennenden Charakter verliert. Diesem Programm sind die Beiträge der FS durchweg verpflichtet: Sie handeln unter der Rubrik „Im Dialog über Grenzen" von so unterschiedlichen Themenfeldern wie Buddhismus, Internet, religiöse Authentizität, Wachkomapatienten, Postmoderne, Romantik, Medizinethik sowie über den herrschaftsfreien Diskurs à la Habermas; sie erörtern unter dem Stichwort „Theologische Dialogversuche" Hiob 42,6, das Spannungsfeld von Lehramt, Theologie und Glaubenssinn, die Doppeldeutigkeit des Opferbegriffs, Jesu Lebensgeschichte als eschatologischen Ort der Gotteserkenntnis, Mystagogie, soteriologische Aporien sowie den Aufbau der Dogmatik Hermann Volks – die lehrreiche Studie Peter Walters hierzu sei nachdrücklich der Lektüre empfohlen – und das römische Schicksal von Johann Sebastian Dreys „Beichtschrift". Der dritte Part schließlich ist Dialogen in ökumenischer Verantwortung gewidmet und enthält Texte zum Stand der katholisch-orthodoxen und der katholisch-evangelischen Beziehungen, zur sog. Einheitsübersetzung, zu einer konfessionsverbindenden Spiritualität, zur anglikanisch-lutherischen Kirchengemeinschaft, zum ökumenischen Kirchentag in Berlin, zur Anthropologie Luthers oder zum jüngsten Dokument der päpstlichen Bibelkommission.

Es entsteht ein bunter Strauß mit höchst unterschiedlichen Pflanzen aus dem Garten des Herrn, dem da und dort auch einige dornige Gewächse beigemischt sind. Insgesamt wird, wie ich denke, nicht nur der Jubilar, sondern auch der sonstige Leser aufs Ganze gesehen sich seiner erfreuen, da er, wo er in Blüte steht, den Raum mit dialogischem Wohlgeruch erfüllt. Zwar mag man sich angesichts der überbordenden Fülle des dargebotenen Materials gelegentlich an das Wagnerwort erinnert fühlen, das bereits im Urfaust überliefert ist: „Ach Gott, die Kunst ist lang, / Und kurz ist unser Leben!" Aber dies vermag die Freude am geführten Dialog nicht dauerhaft zu trüben, und man ist geneigt, nach erfolgtem Durchgang durch die FS zum Schluß und in Zusammenfassung der empfangenen Eindrücke mit Goethes Wagner zu Harald Wagner zu sprechen: „Mit Euch, Herr Doktor, zu spazieren, / Ist ehrenvoll und ein Gewinn."

München Gunther Wenz

Exegese AT

Grünwaldt, Klaus: **Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26.** Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie. – Berlin / New York: de Gruyter 1999. X, 439 S. (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 271), Ln € 118,00 ISBN: 3–11–016279–2

Der Begriff Heiligkeitsgesetz (H) wurde erstmals 1877 von A. Klostermann im Zuge einer Widerlegung der These, daß der Prophet Ezechiel Autor von Lev 17–26 sei (K. H. Graf), auf diese Kap. angewandt und leitet sich von der Formel „ihr sollt heilig sein, denn ich, JHWH, euer Gott, bin heilig" o. ä. ab. J. Wellhausen hat H als literarisch vom priesterschriftlichen Kontext in Lev 1–16 unabhängiges Gesetz zwischen Deuteronomium (Dtn) und Priesterschrift (P) interpretiert. Erst K. Elliger hat in seinem grundlegenden Leviticuskommentar (HAT I/4) dem auf Wellhausen gegründeten Konsens ein Ende bereitet und H als eine literarisch komplexe postpriesterschriftliche Fortschreibung von P sehen gelehrt, die, wie A. Cholewiński (AnBib 66) zeigte, das Dtn im Geiste von P korrigiert.

Demgegenüber lenken die drei jüngsten Monographien zu H von J. Joosten (VT.S 67), A. Ruwe (FAT 26) und des Vf.s jeweils unterschiedlich auf einen Forschungsstand vor K. Elliger und A. Cholewinski zurück. A. Ruwe interpretiert H als Teil von P und knüpft damit an die wellhausenkritische Auslegung von D. Hoffmann (Das Buch Leviticus, Berlin 1905/6) an[1]. J. Joosten und K. Grünwaldt (Vf.) lösen H wieder als literarisch eigenständig von P. Während J. Joosten aber an die Tradition von Y. Kaufmann anknüpfend P und in der Konsequenz auch H vorexilisch datiert[2] und die Rezeption des Dtn in H negiert, will der Vf. H „frühnachexilisch" datieren. Er muß dazu alle literarischen Bezüge zwischen H und P, d.h. u.a. alle Hinweise auf die priesterschriftliche Sinaiperikope und Wüstenüberlieferung als sekundär ausscheiden und einer „priesterlichen Redaktion", die aber post-P arbeite, zuweisen. Dieses Verfahren ist damit belastet, daß der Vf. gleichzeitig mit einer Abhängigkeit des vorredaktionellen H von P rechnet und die literarische Gestalt nicht genauer umreißt.

[1] Vgl. dazu Rez., Das Heiligkeitsgesetz zwischen Priesterschrift und Deuteronomium. Zu einem Buch von Andreas Ruwe, ZAR 6, 2000, 330–340.

[2] Vgl. dazu meine Rez. in ThLZ 23, 1998, 129–132.

Auch überzeugen die literarkritischen Entscheidungen zur Auslösung eines literarisch vom Kontext unabhängigen H im Detail nicht, was an den Operationen in Lev 17 paradigmatisch gezeigt werden soll. Da der *'ohel mô 'ed* („Zelt der Begegnung") Bestandteil der P-Sinaiperikope ist, muß er in 17,4.9 als Zusatz ausgeschieden werden zugunsten von dem *miškan* JHWH („Wohnung JHWHs"), der aber mit Num 16,9; 17,28; 19,13; 31,30.47 im Pentateuch nur postpriesterschriftlich belegt ist und also gerade – will man diachron in H differenzieren – zu den jüngsten Motiven zählt. Wenn der Vf. sich auf Jos 22,19.(29) als „ältere Tradition" stützen will, so beweist das gerade das Gegenteil, da Jos 22 insgesamt P und Dtn voraussetzend postpriesterschriftlich ist. V. a. aber wird man nicht eine *miškan*-Überlieferung gegen die des *'ohel* literarkritisch ausspielen dürfen, ohne das literarisch komplexe Miteinander dieser Motive in Ex 26,7–14 und darauf bezogen in Ex 29,42–46 diskutiert zu haben. Wenn der Vf. schließlich sich auf das Argument einer alten Vorstellung in jungen Wendungen zurückzieht, so verwechselt er die Literarkritik mit der Traditionsgeschichte, deren Unterscheidung gerade die Systematik des Buches ausmachen soll. Mit dem „Zelt der Begegnung" muß auch das Motiv des „Lagers" als sekundäre Historisierung ausgeschieden werden. 17,3b sei ungeschickt an V.3a angefügt, da bei literarischer Einheitlichkeit „innerhalb oder außerhalb des Lagers" formuliert sein müßte. Unter der Hand wird dann aber auch „im Lager" in V.3ab ausgesondert, so daß der Ergänzer selbst die vermeintliche Verwerfung produziert haben müßte, was das Ausgangsargument für die Abtrennung von V.3b aushebelt. V.3b wird ausgeschieden, da vorausgesetzt sei, „daß man außerhalb des Lagers rituell schlachten könnte". Mit dieser Logik müßte auch V.5aa („Schlachtopfer, die sie auf dem freien Feld schlachten") abgetrennt werden, was nicht geschieht – zu Recht, denn auch V.3b will nicht die Erlaubnis, sondern das Verbot, außerhalb des Lagers zu schlachten. Weder das „Zelt der Begegnung" noch das „Lager" können aus Lev 17 als sekundäre Historisierungen literarkritisch ausgeschieden werden. Das gilt gleichermaßen für die folgenden Kap. Am Ende des literarkritischen Durchgangs muß der Vf. das gesamte Formelwerk der Redeeinleitungen in H für literarisch sekundär erklären, da es die priesterschriftliche und, so ist zu ergänzen, v. a. postpriesterschriftliche Sinaiperikope voraussetzt. Die Argumentationsfigur des Vf. ist so einfach wie falsch: Den Gesetzestexten fehle die durch das Formelwerk zu erwartende Anrede. Daraus wird nur ein literarkritisch auszuwertendes Argument, wenn man die durch die Sinaiperikope vorgegebene Theorie mosaischer Offenbarungsmittlerschaft nicht in Rechnung stellt. Der Vf. verbaut sich selbst den Lösungsweg, um Distanz und Nähe von H zu P wie auch die Verzahnungen mit Lev 11–15 in den Griff zu bekommen, indem er die Alternativen von H als Teil von P oder „selbständiges Gesetzbuch" zur alleinigen erklärt und mit einem tertium non datur versieht (123): Sie gibt es sehr wohl seit K. Elligers Lösung, daß H unter Voraussetzung von P und Dtn als Teil der postpriesterschriftlichen Sinaiperikope verfaßt wurde. Nun soll nach dem Programm des Vf.s eine konsistente Struktur des literarisch selbständigen H die Gegenprobe zur literarkritischen Aussonderung der Redaktionsschicht sein. Ist aber die Systematik des Formelwerks zerstört, ist eine konzise Gliederung des H gar nicht mehr möglich. So bleibt es bei der allgemeinen Feststellung, daß Lev 19 durch Lev 18; 20 und Lev 24,15b–22*, einen Abschnitt, der nun allerdings kaum Anspruch darauf erheben kann, nicht Zusatz zu H zu sein, durch Lev 23; 25 gerahmt werde, wobei Lev 21f. ein Zentrum sei. Darin liegt das Hauptproblem dieser Monographie, daß mit literarkritischer Entfernung des Formelwerks der Redeeinleitungen in H die Möglichkeit, die redaktionelle Strukturierung von H zu erfassen, zerschlagen wird, von der der Vf. doch selbst sagt, sie erst könne als Gegenprobe die Literarkritik verifizieren.

Im zweiten Teil fragt der Vf., „welche Motive und Traditionen den Verfasser des Heiligkeitsgesetzes vorgegeben waren, wie der Verfasser sie aufgenommen und umgeprägt hat" (140) – also nach der Differenz von Tradition und Redaktion des vorpentateuchischen H. In den umfänglichen Analysen, die den Hauptteil des Buches ausmachen, stellt der Vf. eine Reihe von Beobachtungen zusammen, die durchaus die Diskussion lohnen. Das soll wieder paradigmatisch für Lev 17 geschehen. Der Vf. listet als Traditionselemente das Verbot des Blutgenusses (Dtn 12,16.23) in 17,14, das Verbot, Gerissenes und Verendetes zu essen (Ex 22,30; Dtn 14,21a) in 17,15, die Verbindung von *karet*-Formel und Götzendienst (Ez 14,7f.) in 17,4.7 auf. Die letztere Ableitung stellt der Vf. selbst wieder durch die These in Frage, 17,15 könne auch aufgrund von Ez 4,14 „ein älteres, nicht mehr überliefertes Gebot ähnlicher Gestalt zugrunde liege(n), das schon zur Zeit Ezechiels Ex 22,30 und Dtn 14,21a verbunden hat" (171). Damit werden wie selbstverständlich literarhistorischer Ort und Datierung von Ez 4,14 festgelegt, ohne daß sie begründet werden. V. a. bleibt unklar, wie sich dazu die direkte Rezeption von Ez 14,7f. in 17,4.7 verhalten soll. Für 17,11 konstatiert der Vf. zwar die Parallelität der Verbindung der Themen Blutgenuß und Götzendienst, zieht aber ebensowenig den Schluß der literarischen Abhängigkeit wie in bezug auf Gen 9,4 und Dtn 12,23.27. Vielmehr setze 17,11 nur „traditionelle Vorstellungen voraus, ist aber in seiner vorliegenden Fassung und Bedeutungsfülle singulär". Das Verständnis des Blutes als Sühnemittel soll „Neuschöpfung des Heiligkeitsgesetzes" sein. Dazu werden Ex 25,10ff.; 26,31ff; Lev 8; 9* unter Verweis darauf, daß „eine ausführliche Exegese (...) hier nicht geleistet werden kann", zusammen mit Lev 4–5 P^S zugeschrieben und damit der Wirkungsgeschichte von H. Lev 16 wird, obwohl einem älteren Stratum als Lev 11–15 zugeschrieben, ganz übergangen. Offen bleibt, was die These begründen soll, P^G gehe H voraus und P^S sei von H abhängig. Das hätte des Nachweises bedurft. In der Konsequenz seiner These kann der Vf. nicht angeben, warum überhaupt in Lev 17 Dtn 12 neu gefaßt werden sollte, obwohl er mit der Bemerkung, in Dtn 12,27 bleibe im Gegensatz zu H unklar, wer das Blut ausgießen solle (151), selbst einen Hinweis gibt. In 17,11 „denn die *nps*

des Fleisches ist im Blut" und in 17,14 „denn die *npš* allen Fleisches ist sein Blut" wird Dtn 12,23, „denn das Blut ist die npš" rezipiert und ausgelegt, wobei Gen 9,4 als hermeneutischer Schlüssel dienend radikalisiert und die Blutausgießung in Dtn 12 kultisch geregelt wird. Der Grund dafür ist die dem Dtn fremde Sühnefunktion des Blutes, die nicht in H erfunden wurde, sondern in P^S verankert Anlaß zur Revision von Dtn 12 war. Die Verbindung von Götzendienst und *karet*-Sanktion wird aus Ez 14,7f. in diese schriftgelehrte Vermittlung von P und Dtn in H eingeführt. H rezipiert P wie Dtn und Ez und gehört in den Horizont der postpriesterschriftlichen Redaktion des Pentateuch. Jes 6,7 und Jes 52,12–53,13 sind also nicht so einlinig als Quellenüberlieferungen der kultischen Sühnetheologie des Pentateuch in Anspruch zu nehmen, wie der Vf. suggeriert, nachdem er selbst den literarischen und theologischen Horizont für Lev 17 im Pentateuch eskamotiert hat. Ein wesentliches Problem dieses Teils der Monographie liegt darin, daß der Vf. an keiner Stelle Auskunft darüber gibt, was er unter Traditionsrezeption versteht. Wurden Motive als Wissensgut aufgenommen oder Texte ausgelegt? Hinzu kommt, daß der Vf. nicht nur in bezug auf den literarischen Kontext von H im Pentateuch unbestimmt bleibt und weder Auskunft über P und die vor- und v. a. post-P-Redaktionen gibt und also auch in der Definition von Rezeptionsverhältnissen schwimmt, sondern gleichermaßen pauschal die Prophetenbücher einführt. Wiederholt stößt der Leser auf Formulierungen derart, H sei vom „Buch des Profeten Ezechiel" (250 u.ö.) abhängig. Wo der Vf. literaturhistorisch differenziert, wird der Leser belehrt, H habe Verbindung zu sek. Partien in Ez oder Jer. Was aber bedeutet das angesichts der komplexen Literaturgeschichte dieser Bücher? Zumindest für die Arbeit des Vf.s bedeutet es, daß er die neuere Lit. zum corpus propheticum nicht ausreichend zur Kenntnis genommen hat. Damit aber hat er nun auch den Schlüssel zur Lösung der entscheidenden Problemstellung seiner Monographie aus der Hand gelegt. Mit der literarischen Isolierung von H geht der „Sitz in der Literatur" im Kontext der Sinaiperikope verloren, den der Vf. durch einen hypothetischen „Sitz im Leben" des Gesetzbuches H als direkter Gottesrede ersetzen muß. Der Vf. notiert zu Recht die enge Beziehung zwischen Lev 21 und Ez 44,6ff*, wovon T. Rudnig[3] jüngst erneut festgestellt hat: „Eindeutig sind Zadokiden als Trägerkreise von Ez 44,6ff.* (...) zu identifizieren". Der Vf. aber will H einem „Laien oder einer Laiengruppe" (385) als Autor zuweisen und dies gerade mit Lev 21 begründen, indem er *w'qiddaštô* (21,8) nicht wie für *qdš* (Pi.) sonst üblich bezogen auf die Priesterweihe ästimativ („für heilig halten") deutet, sondern faktitiv („in den Zustand der Heiligkeit versetzen") und daraus schließt: „Der Gemeinde (wird) anbefohlen, daß sie den Priester in den Zustand der Heiligkeit versetzen soll[4]. Die Heiligkeit des Priesters ist also eine durch die Gemeinde vermittelte!"(277). Damit widerspricht der Vf., der in diesem Zusammenhang der Gemeinde die Rechte eines protestantischen Presbyteriums zuerkennt, direkt dem Text in 21,8. Die Aufforderung, die Priester heilig zu halten, begründet 21,8 nicht nur mit ihrer Funktion, Opfer darzubringen („weil der die Speise deines Gottes darbringt"), sondern expliziert die ästimative Bedeutung von *w'qiddaštô* in diesem Sinne: „Heilig soll er für dich sein". Erheben die Zadokiden aus der Gola in Ez 44,7 den Vorwurf der Entheiligung des Heiligtums durch die im Lande Ansässigen und entwerfen in Ez ein Programm der Heiligung, so ist Lev 17–26 dessen Einbringung in die Tora, so daß sich die vom Vf. vorgeschlagene frühnachexilische Datierung von H ins sechste Jh. angesichts der in die zweite Hälfte des fünften Jh.s zu datierenden priesterlichen Bearbeitung in Ez ausgeschlossen ist. Da auch das Bundesbuch, das erst die Pentateuchredaktion in die Sinaiperikope einfügte, neben dem Dtn ausgelegt wird[5], kann H nicht älter sein.

Wenn der Vf. den Nachweis führen will, daß die Forschung mit und seit K. Elliger einen Irrweg beschritten hat, wenn sie H als Teil des literarischen Kontextes interpretierte, so ist dieser Nachweis nicht gelungen. Der Wert der Monographie liegt in der umfänglichen Dokumentation parallelen Materials zu H, die der Forschung dienlich ist. In der Deutung der Parallelen aber wird sie andere Wege als die vom Vf. vorgeschlagenen gehen müssen.

München Eckart Otto

[3] S. Heilig und Profan. Redaktionsgeschichtliche Studien zu Ez 40–48, BZAW 287, Berlin / New York 2000, 295.

[4] Vgl. dagegen auch Achenbach, R.: Das Heiligkeitsgesetz im nachpriesterschriftlichen Pentateuch. Zu einem Buch von Klaus Grünwaldt, ZAR 6, 2000, 341–350.

[5] Vgl. Rez., Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17–26, in: Levitikus als Buch, hg. v. H.-J. Fabry / H.W. Jüngling, BBB 119, Berlin 1999, 125–196.

Pakkala, Juha: **Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History.** Helsinki / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. VIII, 264 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 76), pb € 42,00 ISBN: 3–525–53506–6

„Es muß doch etwas zu bedeuten haben, daß der Monotheismus in den biblischen Texten die Geschichte seiner Durchsetzung in allen Registern der Gewaltsamkeit erzählt"[1]. In der jüngeren Monotheismusdiskussion hat die Frage nach einer impliziten Intoleranz monotheistischer Systeme durch die Thesen von Jan Assmann an Schärfe gewonnen. Bedingt die „Mosaische Unterscheidung" – wie Assmann es nennt – eine intolerante Haltung sowohl nach innen als auch nach außen? Es liegt nahe, diese Frage nicht nur dem Monotheismus als solchem zu stellen, sondern an die biblischen Texte und ihre Geschichte heranzutragen. Obwohl die bei Timo Veijola in Helsinki entstandene Diss. von der Diskussion um die „Mosaische Unterscheidung" noch unberührt ist, setzt sie genau an diesem sensiblen Punkt an: „Why and when did Israel's religion become intolerant towards other gods?" (1). Indem Pakkala nach dem entscheidenden Schritt von einer toleranten integrierenden Monolatrie hin zu einer intoleranten fragt, fragt er nach dem Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt und damit nach einem wesentlichen Punkt der Monotheismusentwicklung. In der in der letzten Dekade zu beobachtenden Hinwendung der religionsgeschichtlichen Forschung zu den sog. Primärquellen (Archäologie, Epigraphie und Ikonographie) sieht er eine Verkürzung der Quellenbasis. Dagegen will er mit einem differenzierten literar- und redaktionskritischen Blick auf die Texte die Entwicklung der Intoleranz beschreiben. Das ist angesichts der verbreiteten Skepsis gegenüber dem Quellenwert der biblischen Texte erfreulich und schürt hohe Erwartungen. Primäres Untersuchungsobjekt ist das Deuteronomium, zur Absicherung der Grundthese eingebettet in zwei weiter ausgreifende Kontexte der Fragestellung. Zum einen bezieht er alle intoleranten Passagen des deuteronomistischen Geschichtswerks (Dtn-2Kön) mit ein. Das legt sich als Gegenprobe zu seiner Hauptthese nahe, daß die Intoleranz bei dem deuteronomistischen Historiker, also der Grundschicht des DtrG, noch nicht zu finden ist, sondern erst in der fortgeschrittenen Redaktionsgeschichte bei den deuteronomistischen Nomisten (DtrN) zum Tragen kommt. Eine solche These widerspricht dem *common sense* zur Monolatrieentwicklung, die schon vorexilisch mit der Herausbildung intoleranter Momente des Ausschließlichkeitsanspruchs rechnet. Dennoch schließt die These an einen Trend der alttestamentlichen Wissenschaft an und verstärkt diesen. Traditionell setzte die Suche bei Elija ein, doch haben Literar- und Redaktionsgeschichte dort immer wieder zu Spätdatierungen geführt. Zunehmend umstritten ist die Auseinandersetzung mit den Fremdgöttern bei Hosea. Die Ansätze bei Jeremia und Ezechiel stehen an der Schwelle des Exils und werden so auch für die Untersuchung der spätvorexilischen Monolatrieforderung oft zurückgestellt. Auf sicherem Boden sah man sich bisher lediglich im Deuteronomium und dem frühen deuteronomistischen Geschichtswerk. Mit der geschichtstheologischen Deutung, das Exil sei durch die Verletzung des Ausschließlichkeitsanspruchs verursacht, sei es in deuteronomistischen Kreisen zunehmend zur Intoleranz gegenüber der Verehrung von Fremdgöttern gekommen. Damit sei im Rahmen der „deuteronomistischen Bewegung" eine wichtige Voraussetzung für die Durchsetzung des Monotheismus geschaffen worden. Mit dieser Sicht, die spätvorexilisch mit dem „Höre Israel!" einsetzt, über den deuteronomischen Dekalog bis hin zu der Vernichtung fremder Kultobjekte reicht und bei dem frühnachexilischen Spott gegenüber Fremdgötterbildern und dem radikalen Verbot der Darstellung YHWHs endet, schien man bisher auf sicherem Boden. P. stellt diese Lösung, die religionsgeschichtlich in der spätvorexilischen assyrischen Krise und der intoleranten Monolatrie als „Abwehrhaltung" einsetzt, durch seine Arbeit radikal in Frage. Um hier nicht vorschnell durch einen Verweis auf Bundesbuch, Privilegrecht und dekalogisches Fremdgötter- und Bilderverbot ausgehebelt zu werden, bezieht er die in der Regel frühdatierten Basistexte mit in die Untersuchung ein. Sein Ergebnis ist ebenso klar wie einfach: *Ja*, die intolerante Monolatrie diene der Identitätssicherung. *Nein*, sie sei nicht spätvorexilisch, sondern zeitgleich zur Herausbildung des Monotheismus in spätexilischer-frühnachexilischer Zeit von deuteronomistischen Nomisten entworfen. Die deuteronomistischen Retrospektive, Israel habe den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs durch die Verehrung fremder Götter seit dem Eintritt in das Land verletzt, sei ohne wirklichen Anhalt in der vorexilischen Religionsgeschichte. Diese sei durchgehend weitestgehend monolatrisch und kaum polytheistisch gewesen. Die nomistischen Deuteronomisten hätten im Exil von außen in Mesopotamien ein fiktives Bild entworfen, um für die Rückkehr in das Land die Identität Israels durch schroffe Abgrenzung zu sichern.

In der Einleitung setzt sich P. knapp mit radikalen Frühdatierungen auseinander. Urmonotheismusthesen werden mit Blick auf die rezente religionsgeschichtliche Debatte zurückgewiesen, Datierungen in Israels Frühzeit als einzig auf dem Geschichtsbild der Bibel aufruhend als unkritisch gebrandmarkt: „One should not commence with the desert" (3). Der Stand der Forschung in der frühen Königszeit wird markiert. Holzschnittartig arbeitet P. für die Entstehung der Monolatrie Modell-Alternativen heraus: Monolatrie in der Königs-

[1] *J. Assmann*, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003, 36.

zeit mit Perioden des Abfalls oder marginale YHWH-allein-Bewegung, die sich in exilischer Zeit flächendeckend Bahn bricht. Auch diese Sicht beruhe auf der exilischen und v. a. biblischen Perspektive. Aus der Kritik entwickelt P. sein methodisches Postulat, das s.E. den Neueinsatz in der alten Frage rechtfertigt. „One should first try to date and characterize the intolerance text and then delineate the development of intolerance in the different textual layers. After this procedure, one may see the development of exclusivity *during the time of writing*, and only thereafter, one may proceed to the earlier periods. The pre-exilic period cannot be investigated without penetrating the Exile" (6). „I assume that *the OT texts primarily speak to their own time*" (11). Biblische Texte sollten demnach so ausgewertet werden, daß sie mehr über die Zeit sagen, in der sie entstanden sind, als über die Zeit, von der sie selber sprechen. „Only after depicting the historical situation in which the authors wrote the text, may we determine the historical value of the source for the period it describes" (11). In dem „archaeological-iconographic turn" der Religionsgeschichte Israels sieht P. nicht die Lösung: „A study on Israel's history must be based on literary and redaction-critical approach" (11). Die Zuversicht, redaktionsgeschichtlich zu einer Lösung der anstehenden Fragen zu kommen, ist hoch. Unbeeindruckt von der doch inzwischen massiven Infragestellung der Nothschen Hypothese ist sein Ausgangspunkt ein zusammenhängendes Deuteronomistisches Geschichtswerk (Dtn-2Kön). Wenig Mühe wird darauf verwandt, sich in der Deuteronomismusforschung zu plazieren. P. nimmt im Anschluß an Veijola eine Position ein, die neben DtrH zwei maßgebliche nomistische Deuteronomisten und eine große Anzahl von deuteronomistischen und post-deuteronomistischen Zusätzen annimmt.

Kernstück der Untersuchung ist das Deuteronomium und dort die Analyse von Dtn 13, die zur Grundlage der These wird. Deshalb, aber auch weil P. sich mit diesem Kapitel in der rezenten Deuteronomiumdiskussion verortet, soll auf die Ergebnisse näher eingegangen werden: Aus der geläufigen Grundbeobachtung, daß Dtn 13 jegliches Moment der Zentralisation missen läßt und mit dem unmittelbaren Kontext nicht fest verbunden ist, schließt P. im Anschluß an T. Veijola: „Since only the latest redactors of Dt 12 try to approach the theme of Dt 13, it is safe to tentatively propose that Dt 13 belongs to the latest redactional layers of Dt" (24). VV. 1.2b–3a.4b.8.10aß–11a.16b–18bα*.19 werden literarkritisch ausgeschieden und redaktionsgeschichtlich spät- und nachdtr Händen zugewiesen. Der verbleibende Grundtext wird aufgrund der sprachlichen Verwendung von הלך אחרי אלהים אחרים mit עבד einer nomistischen Hand zugetraut. Daß Dtn 13 Anleihen aus dem neuassyrischen Vertragsrecht macht, will und kann P. nicht bestreiten. Aber den Grundtext von Dtn 13 sieht er gegen E. Otto nicht als „direkte Übertragung" aus den *adê-Eiden* VTE § 10^2, sondern in der Phraseologie eher in lockerem Bezug zu altorientalischem Vertragsrecht ohne literarische Abhängigkeit. Er glaubt sogar ausschließen zu können, daß Dtn 13 von VTE (Vassal Treaty of Esarhaddon) abhängig ist, da für den dritten Fall (Dtn 13,13–19) auf phraseologische Parallelen aus anderen neuassyrischen Verträgen hingewiesen werden kann. Da der Abfall einer ganzen Stadt gegen Otto nicht einer späteren Hand zu verdanken ist, hebt sich die Eindeutigkeit des traditionsgeschichtlichen Bezugs von den Thronfolgeeiden Asarhaddons, wo Parallelen dafür fehlen, auf eine allgemeinere Ebene der Abhängigkeit. „Considering all the parallels, it is likely that vassal treaties utilized fixed phraseology and contained similar sections from treaty to treaty" (43). „The similiarities between Dt and the VTE may derive from the fact, that we simply know the VTE better than any other treaty" (44). Mit der Lösung von einer direkten Abhängigkeit von den *adê*-Verträgen lockert sich nach P. auch die Datierung aus den neuassyrischen Klammern des 7. Jhs. Die Formulierungen des Vertragsrechtes waren s.E. auch *nach* dem Zusammenbruch des neuassyrischen Reiches verfügbar. Dafür kann er allerdings keine konkreten Beispiele benennen. Insgesamt ist s. E. die Verwendung des Vertragsrechtes in religiösen Kontexten plausibler, wenn der politische Verwendungskontext nicht mehr relevant ist. So bleibt sein Urteil zu E. Ottos These klar: „The VTE is not the fixed point that would help to date Dt 13 or *Urdeuteronomium*" (44). Wenn weder innerbiblische noch außerbiblische Argumente die Datierung sichern können, sieht sich P. auf die in den Texten geschilderte Situation zurückgeworfen. Hier wird relevant, daß P. den Abfall einer ganzen Stadt als fiktives Recht im Kontext des Grundtextes verortet: „A situation during the exilic Judah or even after the Exile would be more probable than prior to it since Palestine as a whole was then inhabited by alien peoples after mass transportation by the Assyrians and the Babylonians" (49). Demgegenüber sei sowohl die Nähe zu VTE als auch zu Jer 14 vernachlässigbar und Dtn 13 am wahrscheinlichsten spät- oder nachexilisch zu datieren. Hier argumentiert P., *als hätte es die jüngere Exilsdiskussion nicht gegeben!* Mag man zu der redaktionsgeschichtlichen Hypothese stehen, wie man will, das aus der Bibel gewonnene Bild eines vollständig von Fremdem bestimmten Palästina sollte der Vergangenheit angehören. Die sehr grobe geschichtliche Verortung macht gegenüber der Spätdatierung skeptisch, und die Skepsis wird in den folgenden Analysen bestärkt.

So werden z. B. Dtn 16,21–17,7 als spätere Ergänzung ausgeschieden, weil Dtn 17,8 gut an 16,20 anschließt. Das ist rechtssystematisch außerordentlich problematisch und läßt die Diskussion um die Anordnung der deuteronomischen Gesetze vollkommen außer acht. Über die gegenüber 16,21f inhaltliche Digression in 17,1 verliert P. kein Wort. Aufgrund des Nebeneinander von אלהים אחרים und astralen Größen in 17,3 wird Dtn 17 dann einer spätdtr. Redaktion zugewiesen, die dem Grundtext von Dtn 13 eindeutig nachzuordnen ist. Wenn aber schon Dtn 13 frühestens spätexilisch war, soll für Dtn 17 ein jüngerer historischer Kontext gefunden werden: „The writer of Dt 17:2–5, 7b is already making concrete plans for the reestabilishment of the Judean society" (62). Im Unterschied zu Dtn 13 soll Dtn 17,2–7* justiziabel gedacht sein: „The law is meant to remove systematically all who endanger the homogenity of this state" (62). Ist auch Dtn 17 aus dem Weg geräumt und an das Ende des Exils in die Hand von Nomisten in Mesopotamien gegeben, bleiben einige „widerständige" Basistexte der Monolatrieforderung im Deuteronomium.

Ein ungemein wichtiger Text ist das erste Gebot im Dekalog. P. „sündigt" hier nicht nur im Detail, wenn er die Fragen nach Kontexteinbindung, Priorität der Deuteronomiumfassung, Stellung des Fremdgötterverbotes, Verhältnis zum für sekundär erachteten Bilderverbot nur streift. Seinem Lehrer Veijola verpflichtet, sieht er den Dekalog im Deuteronomium als redaktionelle Zufügung an und plädiert für eine kontextbasierte Exoduspriorität. Für letzteres argumentiert P. mit dem Paradox, daß, obwohl der Exodusdekalog den Theophaniezusammenhang zerschneide, er mit der Theophanie im Exodusbuch ursprünglicher verbunden sei. „It is reasonable to assume that the connection to Yahwe-theophany was made in Ex, and then influenced by Ex, Dt presents a shortened and slightly altered form of the theophany. This would mean that the Dt version of the Decalogue *cannot* be earlier than that of Ex" (67). Mag man noch zustimmen, daß der synoptische Vergleich keine entscheidende Argumentationskraft hat, so wird man doch nicht die bessere Kontexteinbindung des Deuteronomiumdekaloges als eines der stärksten Argumente für die Deuteronomiumpriorität so einfach wegwischen können. Da auch P. um die sprachliche und sachliche Nähe zum deuteronomischen „Hauptgebot" nicht herumkommt, versucht er mit neuen Hypothesen einzulenken: „The Decalogue would have been composed in view of the *setting* and *context* in Ex, but with the *composition* of Dt in mind. This would imply that one single author is behind both versions of the Decalogue. ... There is no compelling reason to attribute the two versions to two different writers" (68). Womit aber die Unterschiede zwischen den Fassungen doch wieder höchst relevant werden! Da zieht sich P. erneut aus der Affäre: „However, exact uniformity cannot be expected from one writer" (68). Mit dieser lapidaren Bemerkung wertet P. die Differenzen zwischen den Dekalogfassungen als marginale Änderungen, die inhaltlich bedeutungslos sind. So wird man weder dem Text, noch dem Kontext, noch der Dekalogforschung auch nur annähernd gerecht. Folge der weitreichenden Hypothese ist die *Spätdatierung des ersten Gebots*.

Gegenüber der für die Argumentation leichteren Variante, daß sich das *šᵉma,*-Israel auf die polyyahwistische Parzellierung bezieht, will P. Dtn 6,4 sowohl dem vorexilischen Urdeuteronomium zurechnen als auch als monolatrisches Zeugnis deuten. Damit sei aber keine Absetzung von anderen Göttern impliziert: „Several gods in the ANE are declared to be or defined as unique or the only ones, even in fully polytheistic religions and contexts" (79). Damit sei ein „considerable amount of rhethoric" für das *šᵉma,* in Rechnung zu stellen, womit das Zeugnis von der Einzigkeit YHWHs von intoleranter Monolatrie unterschieden sei. „The intolerance in the Shema extends to Yahweh's position as the national God of the Israelites. One should not read more into the confession" (82). Nachdem so der älteste Text für die Diskussion um die Entwicklung der Monolatrie neutralisiert ist, wendet sich die Untersuchung Dtn 4 zu. Da es sich hier um einen anerkannt späten Zusammenhang handelt, sieht P. gerade dort den realen historischen Kontext gespiegelt (93). Folgenreicher als die Differenzierungen in Dtn 4 ist die anschließende Literarkritik in Dtn 7. Dort werden die VV. 4–5 aus dem ursprünglichen Kontext herausgeschnitten und so die Intoleranz erneut in eine zweite nomistische nachexilische redaktionelle Hand gegeben. Zusätzlich wird, ohne sich länger mit dem diffizilen Vergleich aufzuhalten, mit Verweis auf Achenbach an der Ansicht festgehalten, Dtn 7,1–5 sei gegenüber Ex 34,11–16 prioritär. Damit ist auch im Privilegrecht nichts Frühdeuteronomistisches mehr zu holen, was der Leser zu diesem Zeitpunkt auch schon gar nicht mehr erwartet. Auch wenn richtig ist, daß in Dtn 7 kein früher Text vorliegt und die Mischehenproblematik in frühnachexilischer Zeit virulent ist, so sind doch die literarischen Verhältnisse des fiktiven Bündnisverbotes v. a. in Ex 34 komplexer. Das Privilegrecht läßt sich jedenfalls nicht so schnell aus der vorexilischen Liga entsorgen (s. u.)[3]. Die letzte Analyse eines Deuteronomiumtextes versucht Dtn 29,21.23aß-27 als noch exilisch spät-nomistisch zu erweisen und unterstreicht damit noch einmal die Hauptthese eines erst exilischen intoleranten Deuteronomiums.

Nach kurzen Seitenblicken in eine Reihe weiterer Texte aus dem Deuteronomium, die allesamt die Grundthese nicht ins Wanken bringen, wendet sich P. Kerntexten außerhalb des DtrG zu. Zu Recht vermutet er Einspruch gegen seine Gesamtsicht gerade aus dem Exodusbuch. Wenn sich in Bundesbuch oder Privilegrecht eine ältere intolerante Ausschließlichkeitsforderung findet, gerät die am Deuteronomium erarbeitete Sicht ins Wanken. Ein erste harte Nuß ist das Bilderverbot Ex 20,23. Obwohl P. sonst literarkritisch nicht gerade zurückhaltend ist, will er an der Einheitlichkeit des schwierigen Verses festhalten. Er sieht allerdings in dem ganzen Vers eine vom Dekalog abhängige Formulierung: „*It is not a free construction*, but was formed in relation to the Decalogue. The use of אחי in v. 23 could the be regarded as a reflection of על־פני in v. 3" (115). Abgesehen davon, daß die Unterschiede doch größer als die Gemeinsamkeiten sind, wird das syntaktische Problem des Verses damit weder gelöst noch erklärt. Doch durch die Nachordnung zum Dekalog ist auch Ex 20,23 aus der „Ge-

[2] Vgl. dazu zuletzt seine Thesen zum Fixpunkt der Deuteronomiumforschung zusammenfassend *E. Otto*, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien, BZAW 284, Berlin–New York 1999, dazu die Besprechung des Verfassers ThRev 99 (2003) 196–199.

[3] F.-L. Hossfeld, Das Privilegrecht Ex 34,11–26 in der Diskussion, in: S. Beyerle u. a. (Hg.), Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung (FS H. Seebaß), Neukirchen-Vluyn 1999, 39–59.

fahrenzone" herausdatiert. Redaktionskritisch wird das dadurch unterstrichen, daß VV. 22aß-23 als spät-nomistische Ergänzung gekennzeichnet werden. Traditionsgeschichtliche oder überlieferungsgeschichtliche Überlegungen, die für eine Frühdatierung des Fremdgötterbilderverbotes sprechen würden, bleiben unbeachtet. Ähnlich ergeht es Ex 22,19. Dort bringt P. mit den in der Forschung vorgeschlagenen Verständnismöglichkeiten die traditionelle Sicht in die Schwebe, daß es um das Verbot von Schlachtopfern für fremde Gottheiten gehe. P. tendiert gegen den weitestgehenden Konsens der Exegese zu dem Lösungsvorschlag, in den אלהים Ahnen zu sehen. Zur Absicherung heißt es dann noch: „In addition to the severe problem of dating, the verse is too ambiguous to be used in a reconstruction of Israel's early religion" (126). Während Ex 23,13 keine größere Rolle spielt, muß sich P. für seine Hypothese abschließend noch mit dem widerständigen Privilegrecht auseinandersetzen. Zu Recht erkennt er, daß sich Ex 34,14 nicht als alter Kern aus dem Kontext der VV. 12f lösen läßt und VV. 11–16 thematisch eng zusammengebunden sind. Entsprechend folgert er, daß sie *einheitlich einer Hand* entstammen. Dabei wird V. 13 zu schnell „eingemeindet" und das Konnubiumsverbot VV. 15b.16 zu schnell für den Grundtext reklamiert. Auf der Grundlage dieser redaktionsgeschichtlichen Hypothese ist es für P. ein leichtes, den Sprachbeweis zu führen und die Passage einem nomistischen Sprachgebrauch zuzuweisen. Abweichungen gegenüber dem formelhaften Gebrauch in klassischen deuteronomistischen Texten führen so eher zur Nachordnung. „Slightly deviating vocabulary may imply a later origin" (139). Ex 34,14 ist so nicht Spendertext für die Dekalogformulierung, sondern speist sich – wie V. 17 – daraus. Damit ist nach P. auch das Bilderverbot in Ex 34,17 dem dekalogischen Bilderverbot nachzuordnen. Wieder führen die sprachlichen Unterschiede in der Formulierung nicht zu Differenzierungen. Das Privilegrecht fällt entsprechend für eine vor- oder frühdeuteronomistische Intoleranz gegenüber anderen Göttern aus. Was für Ex 20,23 schon gilt, gilt auch hier: Selbst für diejenigen, die das Privilegrecht als Epitome im Kontext spätdatieren, behalten die Formulierungen ihre Singularität, die doch eher für eine zumindest traditionsgeschichtliche Frühdatierung sprechen. In der spätexilischen Zeit allerdings werden die Formulierungsunterschiede gegenüber dem Dekalog relevant und *erklärungsbedürftig*.

Das vierte Kapitel versucht die Grundthese durch den Blick auf weitere Texte des DtrG abzusichern. Der Schatten der vorhergehenden Analysen ist aber schon zu stark, um beispielsweise noch in den Elija-Erzählungen ernsthaft nach nicht-nomistischen Spuren monolatrisch motivierter Intoleranz zu suchen. Ausnahmslos alle Stellen werden als späte Ergänzungen, Einschreibungen oder ursprünglich nomistische Passagen gekennzeichnet. Außer der bloßen Möglichkeit, daß DtrH sich schon von der Baal-Verehrung im Nordreich absetzen wollte, verbleibt alles in den vorgezeichneten Bahnen. Folgerichtig behandelt P. ausführlicher die Frage, wie es sich mit der Historizität der joschijanischen Reform und der Entstehung von 2Kön 22f verhält. Um seiner Grundthese willen kann er auch diesen Text nicht als Eckstein intoleranter Monolatrie stehen lassen. Trotz weitreichender literarkritischer Operationen (er begrenzt den Grundtext auf 22,1–7; 23,8.11f.28–30) gelingt es nicht, jegliche Auseinandersetzung mit anderen Gottheiten zu eliminieren. Die Entfernung der Sonnenwagen und Fremdgötteraltäre wird nun aber nicht als Moment monolatrisch motivierter Intoleranz gewertet, sondern ausschließlich als *Tempelreinigung*. Erst nomistische Hände hätten die Reform so umgestaltet: „The attack on the other gods has later buried the fact that the Temple is the leading theme and motif of the writer" (180). Spätestens hier beschleicht den Leser der Verdacht, daß die im Deuteronomium entwickelte These in immer neu variierender *petitio principii* nun durchgetragen wird. Der von P. erarbeitete Grundtext widerspricht seiner Grundthese, sobald man nicht bereit ist, sich seiner nivellierenden Interpretation anzuschließen.

Während das fünfte Kapitel lediglich einige Aperçus zu Kultobjekten bietet, steigt die Spannung noch einmal in dem religionsgeschichtlichen sechsten Abschnitt. Hier ist P. bemüht, die Evidenz für einen begrenzten Polytheismus zurückzufahren und die Religion Israels von seiner Umwelt abzugrenzen: „Israel's religion was possibly more conservative than most other religions of the area" (225) und „Israel's religion was more centered on her main God than other religions of the area" (226). Die Personennamen werden mit Tigay als monolatrisches Zeugnis gewertet, die Inschriften aus *Kuntilet ʿAǧrūd* und *Ḫirbet el-Qôm* als regional und mehrdeutig eingestuft, und am Beispiel Ascheras wird eine Entwicklung hin zur Marginalisierung im 7. Jh. v. Chr. entworfen. Die ikonographische Evidenz, die mit Hilfe von Keel/Uehlinger zusammengefaßt wird, wertet P. in die gleiche Richtung aus: „His dominance and sole position in Israel's religion is further substantiated" (199). Gilt das schon für die Eisen IIA-Zeit, wird für die assyrische Zeit besonders auf das Fehlen anthropomorpher Darstellungen abgehoben. Ziel der Darstellung ist, die Diskrepanz zwischen dem Bild, das die nomistischen Texte zeichnen, und der archäologischen „Wirklichkeit" zu betonen. „One receives the general impression, that the writers of the DH are not aware of the religious situation of pre-exilic Judah and Israel" (212).

Die abschließenden Kapitel zeichnen das in den Analysen gewonnene Bild nach und entfalten die Grundthese. Im Urdeuteronomium fehlt die Intoleranz noch völlig, in der frühdeuteronomistischen Phase bei DtrH ist die Kritik auf das Nordreich gerichtet, aber nicht generell und erst in der spätexilischen Zeit wird bei den deuteronomistischen Nomisten ein Konzept entworfen, das die Intoleranz auf ganzer Linie in vielfacher Variation durchträgt.

Am Ende der Untersuchung bleibt ein zwiespältiger Eindruck. Daß die Fragestellung von zentraler Bedeutung für die Deuteronomiumforschung einerseits und für die Monotheismusdebatte andererseits ist, steht außer Frage. Auch daß P. mit seinen erfrischenden, knappen und oft treffsicheren Analysen die Forschung vorangebracht hat, ebenfalls. Doch sind die Ergebnisse der Analysen oft zu schlecht begründet und die „nomistischen" Datierungen überzogen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sich die Analysen der These beugen mußten. Fatal ist das Ausblenden der Prophetie aus dem Argumentationszusammenhang. Um spätvorexilische Anfänge der Intoleranz in der Durchsetzung der Ausschließlichkeitsforderung YHWHs zu finden, muß man nicht nur auf Hosea zurückgreifen, zumal die generelle Spätdatierung dort nicht greift! Aber die Auseinandersetzung mit den „Scheißgötzen" und „Mistgöttern" bei Ezechiel, mit den „Nichtsen" und der Himmelskönigin bei Jeremia lassen sich ebensowenig wie die frühe Bilderkritik in die späte Exilszeit verfrachten[4]. Unabhängig davon überzeugen Methode und Analyse und damit das Ergebnis der Untersuchung in drei wesentlichen Punkten nicht:

1. Methodisch problematisch sind die Sprachbeweise, die durchgehend die Argumentation und die Datierungen bestimmen. Aufgrund von sprachlichen Parallelen in späten Texten wird ein Text spät. Daß dafür die statistische Basis in der Regel nicht ausreicht, wird methodisch nicht bedacht. Die Möglichkeit, daß ein geprägter Sprachgebrauch *seinen Ursprung* in dem untersuchten Text hat, kommt gar nicht in den Blick. So entsteht schnell ein Sog spät-dtr Texte, die jeden der untersuchten Texte in einem sprachlichen Strudel in Datierungstiefen ziehen. Wie zirkulär die Argumentation ist, läßt sich am Beispiel des ersten Gebotes zeigen. Dort gelingt es P. nicht, aufgrund später Parallelen eine spätdtr nomistische Datierung abzusichern. Also wird die Beweisführung umgekehrt: „As seen in the other analyses, passages which use the vocabulary or otherwise depend on the first commandment may be regarded as nomistic or later. If the first commandment had been inserted into Dt much earlier than the nomists, one would expect some pre-nomistic passages, at least in Dt, to refer to it. This not being the case, one may suspect that the first commandment and thus the whole Decalogue is a late comer to Dt." (71). Damit lautet der Schluß: „The phraseology suggest that the first commandment derives from the nomists" (71).

2. Wenig plausibel ist das Ergebnis der Analysen, weil sich alle deuteronomistischen Texte in die Phase des ausgehenden Exils drängen. Die Dichte nomistischer Bearbeitungen wird in einer sehr kurzen Zeitspanne ausgesprochen hoch, so daß auch P. die eigenen Differenzierungen nicht mehr durchhalten kann: „We are in the nebulous border-zone between the late-nomists and post-nomists" (118). Wenn sich alles in nomistische und postnomistische Hände verlagert, müßten die Differenzen zwischen den Formulierungen gerade dann stärker begründet werden, wenn die sprachliche Form Hauptgrund für die Datierung ist. Da es in den Unterschieden z. B. zwischen 1Kön 18,40; Dtn 7,5; 12,3; 2Kön 17,16–18; Dtn 4,19; 2Kön 18,4; 21,3.7; 23,4 nicht nur um sprachliche Variationen, sondern um graduelle Unterschiede in der Form der Intoleranz geht, wird die bloße Zuweisung zu einer mehr oder minder homogenen Gruppe nomistischer Deuteronomisten fraglich. Die grundlegende Unterscheidung zwischen nach innen gerichteter Intoleranz, die der Durchsetzung des Ausschließlichkeitsanspruches dient, und nach außen gerichteter radikal intoleranter Kritik, die sich auf andere Religionen richtet, kommt bei P. zu kurz. Wie sich die exilisch-nachexilischen intoleranten Passagen zum gleichzeitig sich herausbildenden monotheistischen *Bekenntnis* verhalten, bedenkt er nicht. Das Verhältnis zu den nachexilischen Toleranzen in Mi 4,5 oder im Jesajabuch wird nicht eingeholt. Es stellt sich nach der Lektüre die Frage, ob die methodische Konzentration auf die Literar- und Redaktionskritik für religionsgeschichtliche Fragestellungen weiterführend oder nicht doch ein Rückschritt ist?

3. Die These gerät mit der tatsächlichen religionsgeschichtlichen Entwicklung in Konflikt. Wenn sich erst frühnachexilisch intoleranter Widerstand gegen Ascheren, Masseben, Baal, das Himmelsheer usw. herausbildet, fragt sich, wogegen sich dieser Widerstand denn überhaupt noch richtet? Die Hypothese einer rein fiktiven, nur auf einer Spur nordreichorientierter Baalskritik beruhenden Polemik überzeugt ebensowenig wie die Spekulationen über die Bedeutung Baals und eine verstärkte religiöse Einflußnahme von außen in der Exilszeit. Einer erst exilisch-nachexilischen intoleranten Monolatrie-

[4] Vgl. zur Begründung C. Frevel, YHWH und die Göttin bei den Propheten. Eine Zwischenbilanz, in: M. Oeming/K. Schmid (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, ThANT 82, Zürich 2003, 49–77.

forderung fehlt die Basis. Sie bleibt ausschließlich fiktives literarisches Spiel und darin unplausibel. Es erscheint in religionsgeschichtlicher Hinsicht höchst problematisch, daß P. nur den vorexilischen außerbiblischen Befund (und auch den keinesfalls vollständig) einbezieht, den exilischen und nachexilischen aber unbeachtet läßt. Die zugunsten der Plausibilität der Grundthese forcierte Marginalisierung des spätvorexilischen Polytheismus ist ebenso problematisch wie die von P. zum selben Zweck stark gemachte Unterscheidung zwischen „popular" und „official religion". Die Intoleranz gegenüber rein oder weitestgehend fiktiven religösen Größen, die in vorexilischer Zeit keine größere Rolle gespielt haben sollen, ist nur eine fragliche Basis für die Identität der neu zu konstituierenden nachexilischen Gemeinde.

So interessant und anregend die Fragestellung der vorliegenden Arbeit mitsamt der Einzelanalysen auch ist, ihr gelingt es nicht, die These einer erst spätexilisch intoleranten Monolatrie plausibel zu begründen und die Entwicklung der Ausschließlichkeitsforderung im Deuteronomismus auf eine neue Basis zu stellen. Sie zeigt allerdings überzeugend auf, daß die zunehmende Vehemenz und Intoleranz in späteren nomistischen Texten ebenso nach einer literarischen, theologischen, religionsgeschichtlichen oder soziologischen Erklärung verlangt, wie die Suche nach den religionsgeschichtlichen Wurzeln der Monolatrieforderung in vorexilischer Zeit nicht aufgegeben werden kann.

Köln Christian Frevel

Wick, Peter: **Die urchristlichen Gottesdienste.** Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 2002. 423 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Achte Folge, Heft 10), brosch. € 40,80 ISBN: 3–17–016692–1

Ziel des Buches ist es, die Rahmenbedingungen für die Entstehung des urchristlichen Gottesdienstes durch eine umfassende Untersuchung jüdischer Liturgie in der Zeit des zweiten Tempels zu erforschen. Nach einer Klärung der Begriffe für Gottesdienst in der hebräischen Bibel und in der Septuaginta zeichnet Wick die Forschungsgeschichte nach, die viel zu einseitig christlichen von jüdischem Gottesdienst abheben wollte, den christlichen Gottesdienst als antikultisch und damit eigentlich auch als antiliturgisch verstand und dadurch beide Positionen grob verzeichnete. Dagegen betont W. richtig mit neuerer Forschung, daß die frühen Christen nicht absolut gegen den Tempelkult eingestellt waren und auch sonst viel aus dem jüdischen Erbe übernahmen; dabei ist es wichtig, nicht nur auf einzelne Anknüpfungspunkte zu achten, sondern Tempel, Synagogen und Hausgemeinden gleicherweise zu berücksichtigen.

Ein Kap. skizziert auf synchroner Ebene den altisraelitischen Gottesdienst, die grundlegende Bedeutung des Opfers, wogegen auch die sogenannte Kultkritik der Propheten nicht prinzipiell gerichtet ist, und die Funktion des Gebets als Krisenintervention. Dazu kommen Schriftfrömmigkeit und Toraobservanz als weitere Formen des Gottesdienstes. Diese ganze Darstellung ist durch die Breite der Thematik notgedrungen sehr oberflächlich und hätte vielleicht durch eine kurze Zusammenfassung ersetzt werden können. Das nächste Kap. ist dem Tempelgottesdienst im ersten Jh. gewidmet; es schildert den Tempelbau und seine Bedeutung, die Funktion von Priestern und Leviten, Opferdienst und heilige Zeiten sowie die Bedeutung des Tempelkults für die individuelle Frömmigkeit. Auch hier ist manches schablonenhaft (so 61f zum schlechten Ruf der Priester und Leviten, primär auf Lk 10,31 – der barmherzige Samariter – gestützt; 73ff mehrfach zu den drückenden Kosten des Kults) und voll Wiederholungen, insgesamt aber ein guter Überblick. Die Breite des Ansatzes geht auch im Kapitel über die Synagoge zu Lasten genauerer Darstellung (nicht mehr berücksichtigt hat W. die grundlegende Monographie von L. I. Levine, *The Ancient Synagogue*, New Haven 2000). Daß die Synagoge im 1. Jh. nicht nur in der Diaspora, sondern auch in Palästina eine „weit verbreitete Institution" war (89), belegen die Zeugnisse gerade nicht; besonders für Jerusalem kann man nicht die Theodotos-Inschrift mit Hinweis auf Apg 6,9 (geht es da überhaupt um Gebäude und nicht einfach Gruppenbildungen?) so verallgemeinern, daß für Rückkehrer aus der Diaspora und andere Pilger „folglich mit weiteren Synagogen gerechnet werden" muß (89). Diaspora und Palästina, hier nochmals das wegen der Entfernung zu Jerusalem eher mit der Diaspora vergleichbare Galiläa und Judäa sind strikt zu unterscheiden. Auch die Tora*lesung* (vgl. auch 109 „in der Synagoge immer eine öffentliche Schriftlesung vorauszusetzen") – im Unterschied zur mündlichen Unterweisung in der Tora – ist für Synagogen Palästinas vor 70 nur dürftig bezeugt (für den Sabbat wäre zu ergänzen Lutz Doering, Schabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum, Tübingen 1999). Die Schilderung des Gottesdienstes auf Basis des NT verallgemeinert zu sehr, zieht Entwicklungen nach 70 und v. a. der Diaspora mit herein. Richtig betont er mit der neueren Forschung, daß in der Synagoge vor 70 kein Gebetsgottesdienst nachweisbar ist, es primär aliturgische Lehrversammlungen sind, die man höchstens im weitesten Sinn als Gottesdienst bezeichnen kann. Die Synagoge ist ein unkultischer Versammlungsort, der sich vom Tempel unterscheidet, aber doch auf ihn bezogen bleibt. (101 Anm. 389: daß ein Rosch Haknesset nicht aus der Tora vorlesen darf, wird mit mMeg 4,21 belegt, ist dort aber nicht zu finden; auch bedeutet der Titel in der Mischna nie einen Synagogenvorsteher!)

Dem religiösen Leben im Haus ist der nächste Abschnitt gewidmet, dabei besonders dem Essen mit seinen Speise- und Reinheitsvorschriften, den Möglichkeiten und Schranken der Tischgemeinschaft sowie den Parallelen zum hellen. Symposion (hier Belege rein NT). Auch Gebet, Fasten und Almosen werden in diesem Kontext als Tätigkeiten der Frömmigkeit behandelt (hier springt W. von bibl. Texten direkt zum NT und dann zu rabb. Belegen).

Anschließend versucht W., die Interdependenz der drei Orte religiösen Lebens, Tempel – Synagoge – Haus, aufzuzeigen, die Verschiebungen innerhalb dieses Gleichgewichts besonders, wo der Tempel fehlt oder weit entfernt ist, und der damit verbundenen Aufwertung der Toraobservanz (auch hier ist es ein Problem, daß Texte aus mehreren Jh.en und verschiedensten Regionen zusammen behandelt werden, zwischen Palästina und Diaspora nicht genügend unterschieden wird).

Unter dem Titel „Deviante Gruppen und einigende Institutionen" geht W. auf Gruppenbildungen zur Zeit des zweiten Tempels ein (inwiefern sind diese „deviant"?) und skizziert die religiösen Ideale (v. a. auch im Blick auf das Verhältnis zu Tempel und Haus) der Pharisäer (Heiligung des Alltags, gewisse Distanz zum Tempelkult) und Essener (Rolle der Priester, „Auslagerung von liturgischen Wortelementen des Opfergottesdienstes aus dem Tempel in die Gemeinschaft der ‚Einung'" [154] als Erklärung für die vielen Gebetstexte in Qumran) sowie den priesterlichen Opferkult der Seelen bei Philo (geographische wie ideologische Distanz zum Opferkult). Bei aller Distanz zum Tempel und gewissen „Auslagerungen" ist hier nirgends eine Ersetzung des Opferkults belegt. Das gilt auch von „charismatischen" Bewegungen wie den „Wüstenpropheten", in deren Kontext auch Johannes der Täufer und Jesus genannt werden. Trotz aller Distanz bleibt stets die Abhängigkeit von dem „sich mit Tempel, Synagoge und Haus konstituierenden Rahmen des Judentums" (167).

Ausführlich befaßt sich W. mit Paulus und dem Gottesdienst, wobei er die wesentlichen Brieftexte im Detail analysiert. Er spricht von einer „metaphorischen Kultmoralisierung" bzw. „Kultsomatisierung" (182), mit der Paulus den christlichen Lebenswandel theologisch qualifiziert und den Leib betont. Kultsprache verwendet Paulus immer in einem ethischen Zusammenhang, Soteriologie wird nur selten und dann immer in Verbindung mit der Moral kultisch gedeutet. Paulus moralisiert den Tempelkult, vergeistigt ihn aber nicht (191f), er „somatisiert den Kult metaphorisch mit ethischer Zielrichtung" (192). Zur Umschreibung der gemeindlichen Versammlungen und Gottesdienste verwendet er keine Kultmetaphorik, sie haben keinen kultischen Anspruch (193), sondern sind als hellenistische Symposien zu verstehen, die religiös, aber nicht kultisch sind (221).

Nicht näher kann ich auf die weiteren Kap. zu den anderen Schriften des NT eingehen, die kompetent zu würdigen Sache eines Neutestamentlers wäre. Nur einige Randbemerkungen. Ob Mt 6,1–6 als explizites Verbot zu verstehen ist, „die Synagoge für private Frömmigkeitsübungen wie Almosengeben und Gebet zu mißbrauchen" (252), scheint mir sehr fragwürdig; die Aussage zu Apg 4,36f, daß „einem Leviten (...) der Ackerbesitz nach der Tora verboten" war (285 Anm. 898), geht an den Realitäten der Zeit des zweiten Tempels völlig vorbei. Die Charakterisierung des Vaterunser bei Mt als „Gebet für den institutionellen Rahmen der Synagoge" (292) wird wohl nicht allgemeine Zustimmung finden (siehe z. B. C. Leonhard, Art. „Vaterunser II. Judentum", TRE 34, 2002, 512–515). Zu Jakobus schreibt W. von der Synagogalisierung der Ekklesia, die zu höherem Geldbedarf und damit zu Abhängigkeit von reichen Patronen führt (310). Wo ist da der Unterschied zu Hausgemeinden, für die ja auch nur ein Reicher den nötigen Platz zur Verfügung stellen kann? Problematisch ist auch die Aussage, daß die Jesusanhänger durch den Synagogenausschluß gezwungen wurden, „deren Elemente wie z. B. die lectio continua der heiligen Schriften zu kopieren" (365): eine solche lectio continua in der Synagoge kann man frühestens aus der Mischna erschließen; wie die früheren (sicher nicht einheitlichen) Formen der Schriftlesung oder allgemeiner Unterweisung in Inhalten der Schrift in der Diaspora aussahen, die die frühen Christen kopieren konnten, ist nirgends belegt. Für die spätere Entwicklung verweist W. richtig auf die zunehmende Rekultisierung in Judentum und Christentum; in diesem Zusammenhang wäre statt des Hinweises auf die Opferung Isaaks auf dem Mosaik der Synagoge von Bet Alfa (386) ein Verweis auf die Synagoge von Sepphoris noch passender gewesen, da dort neben der Opferung Isaaks auch noch die Einsetzung Aarons und seiner Söhne zu Opferpriestern dargestellt wird.

Das Buch verarbeitet eine Fülle von Material, wobei i. a. auch die jüdische Entwicklung kompetent dargestellt wird. Der große Bogen von der jüdischen Welt des zweiten Tempels zu einer umfassenden Analyse aller gottesdienstlich zu verstehenden Texte des NT bis hin zu informativen Ausblicken auf die Entwicklung der nächsten Jahrhunderte ist vielleicht zu viel Stoff für einen einzelnen Bd; der Gefahr der Vereinfachung entgeht W. dabei nicht immer; auch wäre eine gewisse Straffung in der Formulierung von Vorteil gewesen (typisch für die Redundanz ist etwa 319 erster Absatz). Das Grundanliegen, ein weitgehend kultfreies, doch nicht kultfeindliches Gottesdienstverständnis der ersten Christen auf dem Hintergrund zeitgenössischer jüdischer Vorstellungen herauszuarbeiten, ist W. jedenfalls bestens

gelungen. Viele Leser werden ihm gerade für den großen umfassenden Überblick dankbar sein.

Wien Günter Stemberger

Wicke-Reuter, Ursel: **Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa.** – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2000. S. X, 338 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 298), Ln € 108,00 ISBN: 3–11–016863–4

Das vorliegende Buch ist die Diss., die Ursel Wicke-Reuter bei Otto Kaiser im Frühjahr 2000 in Marburg eingereicht hat. Ein zusammenfassender Beitrag der Vf.in, der die hier vorgelegte ausführliche Darstellung voraussetzt, findet sich inzwischen in dem Dokumentationsband der internationalen Ben-Sira-Konferenz 2001 („Ben Sira und die Frühe Stoa", in: „Ben Sira's God", hg. v. R. Egger-Wenzel, BZAW 321, Berlin / New York 2002, 268–281). Seit Martin Hengels Untersuchung „Judentum und Hellenismus" Ende der sechziger Jahre ist die Epoche Ben Siras als wichtiger Kreuzungspunkt innerhalb der biblischen Theologiegeschichte erkannt worden. In dieser Zeit kam es zu der ersten Begegnung der religiösen Traditionen Israels mit dem Hellenismus, der die weitere Entwicklung jüdischer und christlicher Theologie wichtige Weichenstellungen verdankt. Auch in der Schrift Jesus Sirachs hatte Hengels Untersuchung seinerzeit bereits Berührungspunkte mit dem Hellenismus ausgemacht (3). Der Vergleich seiner Weisheitsschrift mit der Frühen Stoa nimmt die Wechselwirkungen der jüdischen Begegnung mit dem Hellenismus genauer in den Blick und bietet sich schon durch die zeitliche Nähe an: Die Frühe Stoa hatte ihren Höhepunkt im dritten Jh., von der Schulgründung durch Zenon 301 über die Wirkungszeit der Schulhäupter Kleanthes und Chrysipp bis zum Tod des letzteren, 232 v. Chr. Die Stoa hat sich schnell zu einer populären Philosophie entwickelt, so daß ihre Ideen nach dem Heerzug Alexanders auch in Palästina bekannt geworden sein dürften. Ben Sira, dessen ursprünglich hebräische Schrift zwischen 190 und 180 entstanden ist, könnte stoisches Gedankengut gekannt haben (1–3). Mit dem Verhältnis der Providenz Gottes und menschlicher Verantwortung hat die Vf.in ein Thema gewählt, das Jesus Sirach bereits in seiner biblischen Tradition offene Fragen für die Aufnahme stoischer Ansätze bot. Denn auch späte weisheitliche Autoren wie Ijob und Kohelet zeigen, daß sich in dieser Zeit mitbedingt durch das wechselhafte politische Geschehen neue Fragen an die biblische Vorstellung vom Tun und Ergehen des Menschen stellten. Dies ist aber auch ein zentrales Thema der griechischen Stoa.

Die Untersuchung kann sich nicht allein auf philologische Grundlagen stützen. Die Quellentexte für die Frühe Stoa stammen aus unterschiedlichen, zum Teil viel späteren Quellen. Wörtliche Parallelen sind sehr begrenzt: Ein so zentraler stoischer Begriff wie „Pronoia" kommt im Sirachbuch gar nicht vor (88). Außerdem stößt der philologische Vergleich auf das bekannte Problem der unsicheren Textbasis des Sirachbuches, zu dem die Vf.in eine in der Forschung verbreitete Hypothese voraussetzt: Soweit vorhanden, geht sie in ihrer Übersetzung von den hebräischen Fragmenten aus, die aber schon Merkmale einer weiteren Bearbeitung der ursprünglichen Schrift Ben Siras aufweisen. Der griechische Text ist nach dem Vorwort des Enkels aus der hebräischen Schrift des Großvaters übersetzt, ist aber in der LXX nur in einem weiteren sekundären Überlieferungsstadium vorhanden. Die Übersetzung versucht das hebräische Original inhaltlich möglichst treu wiederzugeben, hat aber die Form präziser herausgearbeitet (232). Die syrische Textüberlieferung rekurriert auf eine spätere hebräische Textüberlieferung und eine griechische Übersetzung und hat eigenständig inhaltlich unterschiedliche Akzentsetzungen vorgenommen. So hat sie etwa in dem wichtigen Abschnitt 33,7–15 durch Umformulierungen und Auslassungen ein mögliches deterministisches Verständnis des Abschnitts vermieden (233). Die Untersuchung zielt daher an Stelle eines philologischen Textvergleichs auf einen systematischen Vergleich der Stoa und Ben Siras. Deswegen sind ihre Ergebnisse auf den ersten Blick auch enttäuschend. Eine literarische Abhängigkeit oder konkrete Belege einer Rezeption der Stoa durch den Siraciden bringen sie trotz der zeitlichen Nähe nicht zutage (279). Die Vf.in zeigt aber eine gemeinsame „Grundstimmung" (222) auf, deren wichtigstes Fundament die beiden gemeinsame Voraussetzung einer positiven Sicht der Natur ist, die dem Menschen als sinnstiftender Ordnungszusammenhang vorgegeben ist. Die Stoa bringt die Bestimmung des Menschen auf die kurze Formel Ciceros (50f, 186 u. ö.): *homo ortus sit ad mundum contemplandum et imitandum.* Mit dieser Formel ließe sich auch Jesus Sirachs Bestimmung des Menschen beschreiben (vgl. 152–159). Sie ist allerdings bei ihm um zwei weitere wichtige Punkte zu ergänzen: Im „Lobpreis Gottes" (17,8ff) (160) lassen sich noch Parallelen zur Stoa zeigen. In der stoischen Tradition hat er im Zeus-Hymnus des Kleanthes einen philosophisch hochreflektierten Ausdruck gefunden. Dagegen zeigen sich im „Gehorsam gegen die Gebote Gottes (17,11–14)" (ebd.) deutliche Differenzen des jüdischen Weisen zur Stoa.

Im Verlauf ihrer Untersuchung faßt die Vf.in im ersten Kap. die stoische „Physik" in einer gut geordneten Darstellung zusammen. Dabei stellt sie den theologischen Aspekt der stoischen Physik in den Vordergrund, dessen Vertiefung in den letzten Jahren auch innerhalb der Stoa-Forschung mehrfach als Desiderat geäußert wurde. In den folgenden Kap.n untersucht sie darauf entscheidende Schlüsseltexte des Sirachbuches, denen sie – außer im fünften Kap., wo er vorangeht – jeweils einen Vergleich mit der Stoa folgen läßt. Sie setzt mit einem Lehrstück über die Vorsehung Gottes in Sir 39,12–35 (55–105) ein. Durch seinen Rahmen in 12–15 und 32–35 ist es wie eine Reihe anderer Lehrgedichte in Sir in die sprachliche Form eines Hymnus gegossen. Der längste Teil der Untersuchung (106–187) ist dem größeren Lehrstück über die Verantwortung des Menschen als Gegenüber der Vorsehung Gottes in Sir 15,11–18,14 gewidmet. Die Vf.in schließt sich der bereits von Haspecker vorgeschlagenen Einteilung an und faßt diesen Abschnitt als Einheit auf, in der Ben Sira in einer gleichmäßig geformten Argumentation auf zwei Einwände in 15,11–13 und 16,17–23 antwortet (107–111). Während die vorangehenden Abschnitte in der Auslegung dem Verlauf der Texte des Sirachbuches folgen, hat das zentrale fünfte Kap. über Weisheit und Gesetz (188–223) systematischen Charakter. Der stoischen Sicht vom natürlichen Nomos stellt W.-R. den programmatischen Weisheitstext am Beginn des Sirachbuches (1,1–10) und den großen Weisheitshymnus (24) in einer thematisch konzentrierten Auslegung gegenüber. Das sechste Kap. (224–273) folgt in der Auslegung wieder dem Verlauf des dreistrophigen Lehrgedichts in 33,7–15. Jesus Sirach stößt in diesem Gedicht auf die Grenzen menschlicher Erklärung der Existenz des Bösen und versucht sie in einer „Theorie vom doppelten Aspekt der Wirklichkeit" (Marböck) zu beschreiben. Eine Zusammenfassung (275–285) resümiert die Ergebnisse am Ende der Untersuchung.

Im Unterschied zu antiken Auffassungen vom Zusammenwirken mehrerer Prinzipien erklärt die Stoa die Entstehung der Welt bloß durch zwei, ein passives τὸ πάσχον und ein aktives τὸ ποιοῦν, Prinzip (22). Das passive Prinzip sieht sie in der materiellen Grundlage der Welt, das aktive im Logos, der von der Stoa mit Gott gleichgesetzt wird. Der Logos wirkt als „schöpferisches Feuer", das in der geordneten Gestalt der Physis erkannt werden kann. Anders als in der platonischen Tradition, die die Schöpfung durch das Gegenüber eines Demiurgen erklärt, ist die schöpferische Instanz der Stoa der Natur der Welt inhärent. Der göttliche Logos schafft, erhält und leitet mit seiner umfassenden Pronoia das gesamte Sein der Physis, was die Stoa in einer umfassenden „‚Theologisierung' der Natur" (25) beschrieben hat. Jedes einzelne Seiende erhält in der teleologischen Gestalt der Welt seinen ihm von der Pronoia zugewiesenen Platz und seine zielgerichtete Funktion. Der göttlichen Pronoia steht der „‚Weltenplan' der Heimarmene" an der Seite, in dem „alles im Kosmos wie in einer Kette in einen ursächlichen Zusammenhang eingebunden ist" (34, vgl. 33–36). Die Schönheit der vorgegebenen Ordnung der Welt läßt sich an dem Gestirnenlauf am Himmel ablesen. Die geregelte ungestörte Bewegung der Sternenkörper ist Vorbild für den Menschen. Seine Freiheit besteht darin, sich dem ihm vorgegebenen Lauf der Natur einzufügen. Die stoische Telos-Formel bestimmt daher das Leben im Einklang mit der Natur als ethischen Grundsatz für das menschliche Handeln.

Die Vorstellung vom Ordnungszusammenhang der Schöpfung findet sich auch bei Jesus Sirach. Wie die Stoa erkennt er Gottes Ordnungshandeln am gestirnten Himmel, an dem kein Himmelskörper seinen Nachbarn in seinem Lauf beeinträchtigt (16, 27–28). Und auch bei ihm ist die am Himmel erkennbare Schöpfungsordnung das Vorbild für das ethische Verhalten des Menschen gegenüber seinem Nächsten (17, 14). Kants berühmtes Wort vom „gestirnten Himmel über mir und dem moralischen Gesetz in mir" hat hier bei Sirach seine biblischen Grundlagen. Ben Sira hat für die Bestimmung der Geschöpfe in ihrer von Gott vorgegebenen Ordnung sogar ein eigenes Schlüsselwort gefunden, das sonst im AT nur ein einziges Mal belegt ist (2 Chr 2,15), bei Ben Sira aber 15mal vorkommt: צרך beschreibt den Zweck, den Gott für jedes seiner Werke bestimmt hat (71). Gottes Sorge für die Welt zeigt sich in der Zweckmäßigkeit seiner gesamten Schöpfung (39, 16): „Die Werke Gottes sind alle gut, und für jeden Zweck (צרך) trägt er Sorge zu seiner Zeit." Auch wenn Ben Sira den Begriff „Pronoia" nicht verwendet, beschreibt er die Sorge Gottes für die Welt mit Formulierungen, die an den stoischen Begriff erinnern (39, 20): „Von Ewigkeit zu Ewigkeit geht sein Blick, gibt es eine Grenze für seine Hilfe?" (vgl. 75–80).

Die Einsicht in Gottes umfassende Fürsorge für die Welt stellt Ben Sira in 15,11–18,14 vor Einwände seiner Gegner, denen sich auch die Stoiker ausgesetzt sahen. Ihre Einwände weisen entweder in einer vulgären Form des Determinismus Gott die Verantwortung für die menschliche Sünde zu, oder sie streiten aus einem ethisch-liberalen Interesse Gottes Fürsorge für die Welt überhaupt ab. Während Ben Sira den zweiten Einwand mit der schon erwähnten Aufforderung zur Betrachtung der Welt (146ff) erwidert, antwortet er auf den ersten Einwand mit einer Bestimmung des freien menschlichen Willens (115–117), die der stoischen Auffassung sehr nahe kommt (Sir 15,14–15): „Als Gott den Menschen am Anfang schuf, gab er ihn in die Hand seines Willens (יצר). Wenn du willst, hältst du das Gebot, und Treue ist es, seinen Willen zu tun." Dabei drückt das hebräische יצר für den jüdischen Weisen noch kein ver-

derbtes Grundstreben des Menschen zum Bösen aus wie in der späteren rabbinischen Redewendung vom יצר הרע, sondern wie die Parallele der Verse 14 und 15 zeigt, den ursprünglich freien Willen des Menschen, Gutes oder Schlechtes zu wählen.

Die deutlichste Differenz Ben Siras zur Stoa besteht in einem zweifachen Kontrast. Darin bleibt der jüdische Weise der Heiligen Schrift treu, auf die er mit vielfachen Anspielungen und Zitaten in seinem eigenen Werk Bezug nimmt (vgl. hier die unterschiedliche Einschätzung zu der Arbeit von Prato auf S. 9f):

1) Zum einen ist Gott für Ben Sira kein weltimmanentes göttliches Prinzip wie in der Stoa, sondern er bleibt als Schöpfer der Welt ihr personales Gegenüber (vgl. 277). Dies ist wohl auch einer der Gründe dafür, warum die jüdische Tora-Auslegung bei Philo und die spätere christliche Theologie eher die platonische Vorstellung des Demiurgen für den Schöpfer übernommen hat und nicht vergleichbare stoische Erklärungsmodelle wie die eines „schöpferischen Feuers". Das Gegenüber der Schöpfung zu ihrem Schöpfer bleibt sogar in der Grenzaussage von Sir 43,27 bewahrt, die der Stoa am nächsten kommt (vgl. 223): „Und das Ende der Rede sei: Er ist das Alles!", wird sofort im zweiten Kolon ergänzt: „und er ist größer als alle seine Werke."

2) Gottes Personalität äußert sich für den Siraciden nicht nur in der Schöpfung, sondern auch in der geschichtlichen Konkretheit seines Gesetzes als Maßstab menschlichen Handelns. Die Stoa findet im Naturgesetz einen verbindlichen Maßstab des Handelns für alle Menschen, die im Kosmos zu einer einzigen Polis verbunden sind. Der Siracide greift diesen Akzent auf, indem er die Weisheit stärker als die vor ihm liegende Tradition eng mit dem Gesetz in Verbindung bringt. Spezifisch israelitische Kultvorschriften des Gesetzes treten daher zugunsten seiner allgemeinen ethischen Forderungen in den Hintergrund. Dennoch wird die Weisheit nicht zu einer alle Menschen verbindenden Vernunft, Quelle ihrer Erkenntnis bleibt vielmehr die Tora: „Nicht die Weisheit führt zum Gesetz. Vielmehr ist es das Gesetz, genauer: der Gehorsam gegen das Gesetz (verbunden mit der Haltung der Gottesfurcht), der die Erlangung der Weisheit ermöglicht" (223).

Ben Sira hält damit an der Erwählung Israels fest. An dieser Stelle bleibt zu fragen, ob sich die Erwählung Gottes bei Ben Sira nicht sogar noch stärker ausdrückt, als die Vf.in dies beschreibt. Zwar nehmen die jüdischen Sondergesetze der Tora wie die Reinheits- und Speisevorschriften oder das Sabbatgebot beim Siraciden keinen breiten Raum ein (vgl. 218). Dafür erhält aber das Priestertum am Tempel und der hohepriesterliche Gottesdienst für den jüdischen Weisen, der wohl schwerpunktmäßig in Jerusalem tätig war, einen derart hohen Stellenwert, der in keiner anderen Weisheitsschrift Vergleichbares findet (vgl. 45,6–25; 50,1–21 und 248f). Tempelkult und Priestertum aber stehen im Buch Leviticus in der Mitte der Tora, die Ben Sira schon in einer Endredaktion vorlag. Will Jesus Sirach mit seiner Schrift also möglicherweise eine Weisheit aus der Tora darstellen, die zwar nicht alle Menschen, wohl aber alle Juden auch in der gesamten Diaspora verbindet? Damit setzt er sich dann aber durch seine Bemühung um die Identität des Volkes Gottes doch – wenn auch unter der Aufnahme stoischer und anderer griechischer Ideen – deutlich vom Hellenismus ab. Möglicherweise hat die Erwählung Israels auch in 33,7–15 eine entscheidendere Bedeutung zum Verständnis des gesamten Lehrgedichts, als die Vf.in dies annimmt. Die erste Strophe (7–9) beschreibt die Besonderheit bestimmter Zeiten im gewohnten Ablauf und bestimmter Festtage vor anderen Alltagen – n. b. ein Teil der jüdischen Sondergesetze in der Tora. Die zweite Strophe beschreibt die Erwählung Israels vor allen anderen Völkern (anders 247ff). Segen und die Erhöhung (12a) spielen vielleicht doch auf Abraham an, und 12b – „und einige von ihnen heiligte er und ließ sie zu sich nahen" – auf das Priestertum, eines der wichtigsten Merkmale der Erwählung Israels im Pentateuch. Beide Strophen sehen die Erwählung in der Weisheit des Herrn begründet. Die dritte Strophe weitet diesen Gedanken auf eine grundlegende Polarität der gesamten Schöpfung aus: die Dualität von Bösem und Gutem, Leben und Tod, Frommen und Frevlern. Auch an dieser Stelle steht Ben Sira der Stoa wieder nahe, indem er den Unterschied von Bösem und Gutem durch ein „Grundgesetz der Polarität" erklärt (256–267). Wirkt an dieser Stelle aber nicht der Erwählungsgedanke der ersten und zweiten Strophe weiter? Zwar wird damit nicht die Existenz des Bösen an sich, wohl aber die Funktion des Guten gegenüber dem Bösen erklärt: Wie Israel durch seine Erwählung eine Vorbildrolle für die Völker hat, so hat jeder einzelne Mensch eine Vorbildaufgabe, indem er, vor die Entscheidung zwischen Gut und Böse gestellt, sich mit seinem freien Willen für das Gute entscheidet. Jesus Sirach weist dann nicht „dem Übel eine Funktion im geordneten Ganzen" zu wie die Vf.in gegen Ende behauptet (273). Die Polarität erhält ihren Sinn aber durch die Entscheidungsfreiheit des vorbildhaften Menschen, der das Gute an Stelle des Bösen wählt.

Als kleinere Korrekturen seien noch angefügt: Bei der Übersetzung macht die Vf.in in der Regel auf Varianten zwischen dem hebr. und dem griech. Text aufmerksam, aber leider nicht durchgängig, etwa in Sir 32,14c (59), 32,28b (61). Auf S. 144, Anm. 5, beschreibt sie als Unterschied in 16,20–22: G liest „abweichend von H^A die dritte statt der ersten Person". Es handelt sich um die dritte Person Plural, und in diesen Versen 16,17–23 entsteht in G durch Umformulierungen eine ganz andere Bedeutung, die eine eigene Erwägung wert gewesen wäre. Auf S. 114 beschreibt die Vf.in den zentralen Wert der Gottesfurcht bei Jesus Sirach: „Gottesfurcht ist die Voraussetzung dafür, daß Gott das moralisch Böse vom Menschen fernhält." Ist diese Verhältnisbestimmung aber dann im Folgenden tatsächlich richtig als „Dialektik" benannt? Handelt es sich nicht eher um ein Folgeverhältnis? S. 117 bestimmt die Vf.in den יצר als „neutrales Instrument zur Entscheidung" (vgl. auch 243). Hier vermeidet sie vermutlich bewußt die Formulierung von einem „freien Willen". Ist die komplizierte Umschreibung als „neutrales Instrument" aber tatsächlich sinnvoller? S. 240 spricht sie von einer „spätbiblischen ‚Niedrigkeitsredaktion'" des Buches Ijob. „Spätbiblische" Schriften sind im christlichen Kanon doch wohl aber späte Schriften des NT wie 2 Petr.

Frankfurt a. M. Ansgar Wucherpfennig SJ

Dogmatik

Gerlach, Thomas: **Evangelischer Glaube.** Basisinformationen und neue Zugänge. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. 288 S., kt € 18,90 ISBN: 3–525–87189–9

Diese Publikation reiht sich ein in die lange Folge immer wieder neu unternommener Versuche einer Auslegung des christlichen Glaubensbekenntnisses und ist doch in vieler Hinsicht anders als vertraut: Ihr Vf. wagt in zahlreichen Zusammenhängen eine bildreiche Sprache, die seinem im Vorwort formulierten Grundanliegen entspricht, unsicher gewordenen Skeptikern eine Verstehenshilfe in ihrer Suche nach Glauben und bereits Gläubigen eine Klärung und Vertiefung ihrer Entscheidung zu ermöglichen (5). Er verzichtet weithin auf gelehrige Auskünfte aus der Traditionsgeschichte und – erstaunlich für einen Vf. reformatorischer Herkunft – leitet seine Gedanken auch nicht stringent aus dem Zeugnis der biblischen Schriften her. Er schreibt vielmehr auf der Basis seiner durch Erfahrung bestärkten Erkenntnisse, in die – für Kundige unüberlesbar – ein breiter theologischer Wissensschatz eingegangen ist. Zutrauen zur persönlich verantworteten Sicht des Glaubens verbindet sich mit nur verborgen ersichtlichen Rückbindungen an Gewährsleute. Die kritische Prüfung der vertretenen Thesen wird aus wissenschaftlicher Perspektive durch dieses Vorgehen nicht erleichtert. Solches strebt die Veröffentlichung jedoch auch wohl kaum an. Für Christinnen und Christen aller Konfessionen ist sie eine sehr anregende Gesprächsgrundlage über zahlreiche Fragen des Glaubens.

Die gedankliche Struktur des Buches ist an dem trinitarischen Aufbau des christlichen Glaubensbekenntnisses orientiert. In 54 kurzen Abschnitten, die in sich abgeschlossen sind und jeweils die Grundlage beispielsweise für ein Gemeindegespräch sein können, behandelt der Vf. erkenntnistheoretische Fragen (Glaube und Vernunft; Schrift und Tradition; Offenbarung und Wahrheitserkenntnis), die Lehren über Gottes Wesen und Eigenschaften (beispielsweise seine Ewigkeit, seine Allmacht, seine Liebe und seinen Zorn), die Schöpfungs- und Sündenlehre, die Christologie und Soteriologie (im Vergleich zum Glaubensbekenntnis um Fragen nach dem Leben Jesu erweitert), die Geisttheologie (in diesem Zusammenhang auch die Themen Rechtfertigung und Heiligung, Gesetz und Evangelium), die Ekklesiologie in Verbindung mit der Sakramentenlehre (Ämterverständnis, Taufe, Konfirmation, Ehe und Abendmahl) und schließlich die Eschatologie. Jeder Abschnitt endet mit einer These. Diese sind am Ende des Buches (275–286) nochmals zusammengestellt und ermöglichen einen leichten Überblick über den theologischen Standort des Vf.s. In den Ausführungen fehlen explizite Hinweise auf konfessionelle Differenzen in den besprochenen Themenbereichen nahezu vollständig. Ökumenische Dialogdokumente oder Bezugnahmen auf Ereignisse, die eine Einordnung des bezogenen Standorts in die Traditionsgeschichte ermöglichten, finden sich nicht. Zugleich vertritt der Vf. – Pfarrer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck – bei einzelnen Fragestellungen Positionen, die aus ökumenischer Sicht aufmerken lassen (etwa im Blick auf seine Wertschätzung der Kirche, 210–214, oder seinen offenen Umgang mit der Vorstellung von der Mitwirkung des Menschen im Geschehen der Bekehrung, 16–20). „Evangelisch" ist dieser Glaube offenkundig nicht im Sinne einer kontroverstheologischen Differenz, sondern in der Erwartung, mit dem eigenen Gedanken immer dem Wort Gottes im Evangelium zu unterstehen und es bezeugen zu wollen. Angesichts der bei aller Offenheit dann doch verbleibenden Erweise für die Verortung des Vf.s in der reformatorischen Tradition wäre es hilfreich, solche Bezüge zur Traditionsgeschichte bei Gesprächen, etwa in Gemeindegruppen, aufzuzeigen. Vielleicht bewegen wir uns ja auf Zeiten zu, in denen der ursprüngliche Wortsinn von „evangelisch" (und von „katholisch") wiederentdeckt wird. Wünschenswert wäre dann allerdings, manche Thesen ausdrücklicher auf der Grundlage von Gottes Evangelium im Wort der Schrift zu begründen. Insbesondere bei den soteriologischen Thesen des Vf.s habe ich da meine Zweifel, da sie

den nicht offengelegten Spuren eines Verständnisses von „Stellvertretung" und „Sühne" folgen, in denen Jesus Christus sogar als „Opfer Gottes, der ihm als Repräsentanten der Menschheit diesen Tod zugemutet hat" (153–157; 281), erscheint. Die soteriologische Relevanz des Todes Jesu läßt sich gewiß nicht leicht besprechen. Gleiches gilt meines Erachtens für die Theodizee-Thematik (110–117), bei deren Behandlung der Vf. letztlich allein auf die Verborgenheit des Sinns der Geschehnisse in Gottes Willen verweist. An manchen Stellen wäre es vielleicht doch hilfreich gewesen, sich als eine Stimme im großen Chor der Auslegerinnen und Ausleger des evangelischen Glaubens zu erkennen zu geben und die eigenen Wurzeln freizulegen. Gleichwohl bleibt das Buch eine gelungene Erfüllung des ökumenisch gemeinsam empfundenes Desiderats, Themen des Glaubens bezogen auf die Fragen unserer Zeit in erfahrungsnaher Sprache aufzunehmen.

Münster Dorothea Sattler

Klausnitzer, Wolfgang: **Grundkurs Katholische Theologie.** Geschichte – Disziplinen – Biographien. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2002. 208 S., pb € 14,90 ISBN: 3–7022–2467–X

Das von Wolfgang Klausnitzer vorgelegte Buch bietet in seiner klaren Struktur, die schon der Untertitel anzeigt, eine gute Einweisung in Begriff, Systematik und Geschichte der Theologie. Dies ist um so wichtiger, als ja das Problem der großen Verschiedenheit solcher Einführungslehrveranstaltungen, für die das Buch geschrieben ist, allein schon im deutschsprachigen Raum eine solche Durch-Sicht nahelegt.

In sehr verständlicher Weise klärt er die Doppeldeutigkeit der Theologie als einer Gott-Rede, die eine Reihe verschiedener theologischer Ansätze in systematischer Hinsicht, aber auch in der Geschichte hervorgebracht hat, die schließlich auch zur heute üblichen methodischen Gliederung von Theologie geführt haben. Daß sie ihre Form aufgrund ihrer Begegnung mit antiker Philosophie (56) gewonnen hat, macht Theologie zu einer spezifischen Gestalt der Geistesgeschichte. An diese grundsätzlichen Überlegungen fügt K. das vielleicht beste und zugleich umfangsreichste Stück dieses Buches (5. Bedeutende Gestalten der Theologie 58–185); hier läßt er Theologie durch das Prisma so unterschiedlicher Gestalten fallen wie Anselm von Canterbury, der Gott als „Grenzbegriff unseres Denkens" (82) argumentiert, Sören Kierkegaard, der das unbegreifliche Dasein Gottes in der Zeit betont, das den Menschen in die Entscheidung zwingt (154), oder Karl Rahner, der „Theologie als Mystagogie, als Erschließung des grundlegenden Geheimnisses unserer Existenz" (174) verstanden und betrieben hat. An den vielen theologischen Denkern macht K. einsichtig, daß Theologie kein uniformes Unternehmen ist, sondern in einem weiten Sinn mit lebensgeschichtlicher Sendung zu tun hat. Ein kurzer Abriß über wichtige Themenfelder des II. Vatikanischen Konzils beendet den Rundgang durchs Gebäude der Theologie.

In einfacher Sprache gehalten, ermöglicht K. jedem Theologiestudierenden, aber auch Interessenten dieses Studiums einen guten Überblick über das Unternehmen Katholischer Theologie.

Wien Wolfgang Klaghofer-Treitler

Steinhauer, Hilda: **Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar.** Zum marianischen Prinzip seines Denkens. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2001. 578 S. (Salzburger Theologische Studien, 17), pb € 50,00 ISBN: 3–7022–2378–9

Das Gebirge Balthasar kann man entweder als Steinbruch mißbrauchen oder man muß das ganze Massiv beschreiben. Die Diss. aus Wien (Betreuer: Matthias Eichinger) hat lobenswerterweise die zweite Methode gewählt – was sie natürlich durch ein aufwendiges Buch mit über einem halben Tausend Seiten zu büßen hat. Bezüglich des „Konsumenten" gilt die Askese nur bedingt. Die junge Dogmatikerin versteht es wie wenige heute, luzid, verständlich, kohärent, stilsicher, didaktisch meisterlich durch das gewaltige Gedankengebäude des Baseler Theologen zu führen. Dieses wird vom gewählten Ansatzpunkt, der Bedeutung Marias in seinem Oeuvre, erhellend dargestellt. Zwar ist inzwischen die Sekundärliteratur sowohl beachtlich wie auch in zahlreichen Fällen durchaus kompetent. Trotzdem stehe ich nicht an, das hier vorzustellende Buch als eines der wirklich weiterführenden und wirklich erhellenden in der Balthasar-Exegese zu bezeichnen.

In einer einleitenden „Hinführung" (13–111) wird Balthasars Marianik (es wird noch deutlich, daß man von einer Mariologie im herkömmlichen Sinn bei ihm kaum wird sprechen können) in den Zusammenhang der Befassung mit der Herrenmutter in der katholischen zeitgenössischen Theologie gestellt, beginnend mit der Vigil des Vaticanum II. Bekanntlich findet im zweiten Drittel des 20. Jh.s, wesentlich angestoßen bzw. rezipiert durch das Konzil, eine Neuorientierung des dogmatischen Traktats statt – von einer Hypertrophie und Isolation des Stoffes zur Einbindung in die Gesamt-Glaubenslehre, v.a. in die Ekklesiologie. Dadurch werden auch ökumenische Impulse ausgelöst; sie sind allerdings erst noch zaghaft. Die Studie „Communio Sanctorum" (2000), wo das beherzter und umgreifender geschieht, kann die Vf.in natürlich noch nicht einbeziehen. Die Eröffnung des Diskurses durch sie ist in sich eine kleine Monographie, die dank der nahezu kompletten Einbeziehung der einschlägigen Literatur von großem Wert für die Marienkunde ist.

Hans Urs v. Balthasar nimmt im Konzert der Theologen einen sehr selbständigen Platz ein. Er hat sich zwar von 1944 bis in sein Todesjahr 1988 in zahllosen Aufsätzen und Büchern wieder und wieder mit dem Marienthema beschäftigt, aber er hat nie eine „Mariologie" geschrieben. Ihm geht es auch gar nicht eigentlich um die *Person* dieses Traktates als vielmehr um die Meditation des alles (also auch und an vornehmster Stelle die historische Maria) umfassenden Geheimnisses unseres Heiles. Bezeichnenderweise und richtigerweise nennt Steinhauer als Sachthema der Arbeit das marianische *Prinzip* in seinem Denken. Maria ist Typus der Heilsgeschichte nicht anders als Petrus (Prinzip Amt), Paulus (Prinzip Mission), Jakobus (Prinzip Tradition) und Johannes (Prinzip Vermittlung). Ihre eigentümliche Prinzipienhaftigkeit besteht darin, daß die genannten personifizierten Heilsveranstaltungen nur vor sich gehen können, wenn der sie leitende Glaube schon ekklesiale Gestalt angenommen hat, wenn es also eine vorausgehende Sendung gibt, die die anderen umgreift und durchdringt. Genau dieses ist Mariens Funktion. Die Konsequenz: Wenn man darüber reflektiert, denkt man schon immer über die ganze Heilswirklichkeit nach, bedarf man schon je der gesamten Theologie und einer abgründigen Spekulation. So benennt die Vf.in denn auch als Ziel der Dissertation „das marianische Prinzip als jene Dimension der Endlichkeit (...), durch die – aufgrund des der Schöpfung vorausliegenden, immer schon innertrinitarisch verwirklichten Heilsratschlusses – das Erreichen des Schöpfungszieles, nämlich das durch die ganze Weltzeit hin je neue Ankommen und Aufgenommenwerden Gottes in seiner Welt, seit jeher unfehlbar gesichert ist" (107). Der Satz ist kompliziert; die sprachliche Gestalt aber spiegelt nur das Denken Balthasars. Das Programm aber ist gewaltig, das man abarbeiten muß.

Eine ausführliche Nachzeichnung seiner und seiner Analystin Gedankengänge beanspruchte ungebührlich großen Raum. So beschränke ich mich auf die Wiedergabe des Duktus der Untersuchung – nicht ohne den Hintergedanken, der Rezensionsleser griffe vielleicht zum Buche selber. Die eigentliche Thematik wird in drei umfassenden Teilen dargeboten. Zunächst (Erster Teil) wird der Hintergrund, die Folie der Zuwendung des Schweizers zur Mutter Gottes vorgestellt: „Die ewige Eröffnung der Schöpfung – das marianische Prinzip" (112–256). In einer spirituell tiefen, dem Verdacht des Spiritualismus nicht ganz entkommenden Gesamtschau der Trinität wie der Kreaturen wird der Plan der Schöpfung vorgestellt, innerhalb derer Maria die Antwort auf die Frage ist, wie endliches Sein mit endlicher Freiheit göttlich bestimmt sein kann. „Maria ist", so Balthasar selber (Sponsa Verbi 168, zit. 215 bei S.), „jene Subjektivität, die in ihrer weiblichen und empfangenden Weise der männlichen Subjektivität Christi durch die Gnade Gottes und die Überschattung seines Geistes voll zu entsprechen vermag. In Maria findet die aus Christus entströmende Kirche ihr personales Zentrum und die Vollverwirklichung ihrer kirchlichen Idee".

Damit klingt ein wieder und wieder ertönendes Motiv Balthasarscher Theologie an, das ausführlich (neben anderen Motiven) im zweiten Teil („Maria als dramatische Person", 257–422) vorgestellt wird, die komplexe Geschlechteranthropologie. Das nachsündliche Verhältnis von Mann und Frau wird durch Christus und Maria wieder geheilt. Maria ist damit zugleich auch Prinzip der evangelischen Räte von Armut und „jungfräulicher Furchtbarkeit" sowie vom Gehorchen.

Der letzte und dritte Teil diagnostiziert Maria „als unverzichtbares Urbild kirchlicher Existenz" (495–526). Die Stellungnahme des Kardinals zu Lumen gentium VIII, dem marianischen Zentraltext des Vaticanum II, wird erörtert. Der abschließende Paragraph resümiert noch einmal sein Denken: Maria ist eine zentrale, fundamentale und universale Kategorie seines Werkes.

Natürlich verfügt die Studie über den zugehörigen Apparat. Bemerkenswert ist die Bibliographie, welche über 40 S. zählt. Was da aufgelistet wird, ist auch wirklich verarbeitet und genutzt worden.

Von Balthasar fühlt sich jemand in Faszination angezogen oder ihm wird unbehaglich bei der Lektüre seiner Schriften. Im ersten Fall erliegt er gern kritiklos dem Zauber, der von ihnen ausgeht, im anderen übersieht er vor lauter Unbehagen die theologische Dynamik, die sie geradezu ausstrahlen. S. gehört zur Klasse eins. Abgesehen von der Bemerkung, daß die Stärken und Schwächen der Mariologie zusammenfallen mit den Stärken und Schwächen der Balthasarschen Theologie in genere, entdeckt man keine kritischen Sätze. Das ist gerade darum ein schmerzliches Manko, weil die Arbeit mit einer Kontextbestimmung begonnen hatte. Innerhalb des Kontextes gerade auch zeitgenössischer Theologie und Mariologie aber darf man sehr wohl manches Fragezeichen setzen. Aber das soll nicht an dieser Stelle, gewissermaßen als Rez. in der Rez. passieren. Letztere reicht hin – und das Urteil ist, man darf es ruhig wiederholen, sehr, sehr positiv.

Pentling Wolfgang Beinert

Nüssel, Friederike: **Allein aus Glauben.** Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 366 S., kt € 54,00 ISBN: 3–525–56206–3

Im ökumenischen Gespräch wird auch nach der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen am Reformationstag 1999 in Augsburg das Bemühen fortbestehen, tiefer vertraut zu werden mit der Genese der bezogenen Standorte, um in wechselseitiger Aufmerksamkeit die Anliegen der Gesprächspartner genauer erfassen und deuten zu können. Bei dieser Aufgabenstellung ist die wissenschaftliche Studie von Friederike Nüssel, die von der Ev. Theol. Fak. der Univ. München 1998 als Habilsschrift angenommen wurde, eine wertvolle Hilfe, da sie die unterschiedlichen Rezeptionsmöglichkeiten der lutherischen Rechtfertigungslehre beschreibt, die im innerreformatorischen Gespräch sehr früh bereits einsetzten und Schulstreitigkeiten auslösten, die bis heute nachwirken. Im Zentrum der kontroversen innerevangelischen Lehrgespräche steht dabei die Frage, ob das im Gefolge der Interpretation Luthers durch Melanchthon sich in der lutherischen Orthodoxie durchsetzende imputativ-forensische Verständnis der Rechtfertigung (im Sinne einer dem geretteten Menschen äußerlich bleibenden Zueignung der ihm fremden Gerechtigkeit Jesu Christi) das Grundanliegen Luthers selbst trifft, oder ob nicht vielmehr der in der Taufe gefeierte Glaube der Christinnen und Christen als eine Erneuerung und Verwandlung des Menschen zu verstehen ist, die im Sinne einer bleibenden Christusgemeinschaft (inkarnationstheologisch reflektiert) als fortdauernde Teilhabe an der Folge – nicht dem Grund – des Erlösungshandelns Gottes zu beschreiben wäre. Die Vf.in nimmt in ihrer Studie die Leserinnen und Leser hinein in ihren Denkweg, dessen Ausgangs- und Zielpunkte beständig transparent sind. Auch auf allen Zwischenstationen bleibt das erkenntnisleitende Interesse offenkundig (in Gestalt von sehr gut verständlichen Zusammenfassungen) und ermöglicht auf diese Weise eine sachorientierte und nüchterne Auseinandersetzung mit den herangezogenen zahlreichen Quellen des 16. und 17. Jh.s.

Bereits die sehr komprimiert gearbeitete Einleitung (11–19) gibt zu erkennen, wie intensiv sich die Vf.in in Detailfragen der Forschungsgeschichte eingearbeitet hat. Von Beginn an werden auch begriffsgeschichtliche Fragen mit Bezug auf diesbezügliche Positionierungen in der Literatur kritisch gesichtet. Die vorgenommene Selbstbegrenzung auf theologische Schriften des 16. und 17. Jh.s, was den Ausschluß erbaulicher Literatur zur Folge hat, ist nachvollziehbar begründet und legt zugleich offen, daß die Vf.in um die bereits im Reformationszeitalter bestehende Schwierigkeit weiß, von einem Unterschied zwischen Rechtfertigungslehre und Verkündigung der Rechtfertigungsbotschaft ausgehen zu müssen (14f). Das erste Kapitel (20–70) stellt die Theologie Osianders als den Anlaß für die Ausbildung der forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre Melanchthons dar und verfolgt deren Spuren bei Johannes Brenz. Das zweite Kap. (71–111) zeigt auf, wie das forensisch-imputative Verständnis der Rechtfertigung vermittelt durch Matthias Flacius Illyricus im zeitgenössischen Luthertum an Ansehen gewonnen hat. Das dritte Kapitel (112–177) legt in einem verstärkt systematisch-theologischen Zugang offen, welche inhaltlichen Anliegen in der frühen lutherischen Dogmatik bei der Übernahme der Lehren von Melanchthon und Flacius leitend waren. Dabei wird auch deutlich, wie stark diese Epoche durch eine bestimmte Gestalt der Rezeption der Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury geprägt war. Fragen nach der Wirksamkeit der Taufe oder der Notwendigkeit einer sittlichen Erneuerung der Glaubenden traten hinter die Thematik nach dem objektiven Grund der Erlösung in Gottes Handeln an und durch Jesus Christus zurück. Das vierte Kap. (178–238) geht den Gedankenwegen der Christologie und Soteriologie in den Dogmatiken von Vertretern der Tübinger Schule (in kritischer Auseinandersetzung mit der Gießener Theologie) zu Beginn des 17. Jh.s nach und zeigt auf, wie diese lutherische Tradition zu einer Neubesinnung auf die Rechtfertigungslehre durch deren konsequente Verortung in der Christologie und Soteriologie fand und dabei der menschlichen Natur Jesu Christi im Sinne der Idiomenkommunikation höhere Bedeutung zubilligte, als dies in der lutherischen Dogmatik zuvor geschah. Die Anerkenntnis der Mitwirkung (auch) der menschlichen Natur Jesu Christi im Versöhnungsgeschehen ermöglichte eine höhere Offenheit für die Vorstellung, auch die erlösten Menschen könnten auf ihre (gnadenhaft geschenkte, darin gewiß andere) Weise im Sinne einer geistlich-mystischen Einung mit Christus als teilhabend am Erlösungsgeschehen gedacht werden. Das fünfte Kap. (239–299) zieht die zuvor aufgezeigten Linien der lutherischen Lehrtradition im 17. Jh hinsichtlich einer mystischen Einwohnung Christi in den Menschen aus und entfaltet sie rechtfertigungs- und tauftheologisch. Das sechste Kap. (300–336) widmet sich der Frage, welcher Stellenwert der Rechtfertigungslehre im Gesamt der Dogmatik zukommt. Die Vf.in spricht sich für eine kritische Prüfung der in der lutherischen Tradition bestehenden Annahme aus, die Rechtfertigungslehre – zumindest in Gestalt einer bestimmten Lehre von der Zueignung des Verdienstes Christi – müsse das Konstruktionsprinzip der Dogmatik sein. Dagegen votiert sie für eine höhere Wertschätzung der Inkarnationslehre in der Erlösungstheologie und für ein Verständnis der Glaubensgerechtigkeit, bei dem die Taufe als ein Geschehen der Erneuerung des Menschen bedacht werden kann. Allein aus Glauben wird der Mensch gerecht. Eine angesichts der in der Darstellung durchgeführten Detailarbeit sehr hilfreiche Zusammenfassung der Grundanliegen der wissenschaftlichen Studie und ein Ausblick beschließen die Darstellung (337–347).

Aus römisch-katholischer Sicht sind einzelne Erkenntnisse, die sich durch die Lektüre dieser Habilitationsschrift gewinnen lassen, höchst anregend und wertvoll: Das früh bereits einsetzende inner-lutherische Ringen um das rechte Verständnis der Rechtfertigungslehre wird ebenso deutlich wie die zeitgeschichtlichen Kontexte einzelner Positionen in Rede und Gegenrede. Dabei halten sich die lutherischen theologischen Grundanliegen in allen Variationen durch. Mit der Erinnerung an die Christusmystik, an das Inkarnationsgeheimnis und an die Tauftheologie nimmt die Vf.in Themenaspekte in den Blick, die im gegenwärtigen ökumenischen Dialog erneut wichtig geworden sind. Zugleich verzichtet sie – um der Konzentration auf ihr Forschungsfeld willen – darauf, naheliegende Hinweise auf theologisch verwandte Anliegen in der reformierten Theologie oder in späteren evangelischen Lehrtraditionen (etwa im Methodismus) zu geben. Eine Prüfung des selbst eingenommenen Standorts auf der Basis der Schriftauslegung wird von der Vf.in als unerläßlich bezeichnet (335) und bleibt der neutestamentlichen Exegese als Aufgabe bestehen. Auffällig ist, daß auch in den tauftheologischen Partien geisttheologische Argumentationen ausbleiben. Die Vf.in bleibt darin ihrer selbst gewählten Aufgabenstellung treu, die ihr vorgegebenen innerlutherischen Entwicklungen in der Rechtfertigungslehre im 16. und frühen 17. Jh. weithin durch eine werkimmanente Kritik zu reflektieren. Durch dieses Vorgehen sammelt sie einen Forschungsertrag, der jenseits aller ökumenischen Bemühungen unserer Tage in immer wieder neuen Zusammenhängen von Bedeutung bleiben wird.

Münster Dorothea Sattler

Ökumene

Baumer, Iso: **Von der Unio zur Communio.** 75 Jahre Catholica Unio Internationalis. – Fribourg: Universitätsverlag 2002. 528 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 41), kt € 44,40 ISBN: 3–7278–1368–7

Mit dieser sehr sorgfältig geschriebenen Geschichte der Catholica Unio von ihrer Gründung 1924 bis zur Gegenwart ermöglicht der derzeit wohl beste Kenner dieser Bewegung zur Förderung der Ökumene mit den Ostkirchen nachfolgenden Generationen einen detailreichen Einblick in Konkretionen, die ein Grundanliegen angesichts wechselnder personeller Verantwortlichkeiten und veränderter Zeitsituationen annehmen kann. Als Zeitzeuge (geboren 1929) hat der Vf. nach 1947 über viele Jahre aus nächster Nähe miterlebt, welche Wandlungen in dieser Bewegung stattfanden. Sein besonderes Augenmerk gilt in der Publikation den Bemühungen um eine Verbreitung der Anliegen von Catholica Unio im internationalen Raum. Iso Baumer war von 1994 bis 2000 als Generalsekretär von Catholica Unio Internationalis tätig. Seine Ausführungen können sich daher sowohl auf umfangreiches Quellenmaterial als auch auf vielfältige persönliche Erinnerungen und Kontakte stützen. Damit wird eine wichtige Ausdrucksform des römisch-katholischen ökumenischen Engagements dem Vergessen entzogen, deren Vergegenwärtigung gerade angesichts der neuen Herausforderungen in den ökumenischen Gesprächen mit der Orthodoxen Kirche nicht nur aus historischem Interesse sehr bedeutsam ist.

Das Buch ist nach einer kurzen Einleitung (19–29), in der in sehr hilfreicher Weise eine Orientierung über die thematische Ausrichtung, die Methoden und die jeweiligen Zeitkontexte im internationalen Raum geschieht, weithin chronologisch strukturiert: Die im ersten Teil behandelte Gründungsphase ist v. a. auf eine Nachzeichnung der Wirksamkeit von Augustinus von Galen (1870–1949) in Österreich und der Schweiz konzentriert, nimmt jedoch auch bereits die ganz unterschiedlichen Situationen in anderen Ländern Europas sowie in den USA und Lateinamerika in den Blick. Der zweite Teil behandelt die Jahre im Umfeld des Zweiten Weltkriegs, in denen die Bewegung vor allem von der Schweiz aus ihre Tätigkeiten entfaltete. Der dritte Teil ist der Nachkriegszeit bis zur Gegenwart gewidmet und differenziert nach den einzelnen Ländern im deutschsprachigen Raum. In einem vierten Teil sind das päpstliche Schreiben zur Beauftragung des Benediktinerordens mit der Sorge um die Ostkirche, die Statuten in ihrer sich veränderten Gestalt und Übersichten über Generalversammlungen und Festveranstaltungen dokumentiert. Viele Passagen im Text und in der Quellenwiedergabe werden gewiß über längere Zeit im Sinne eines Nachschlagewerks als grundlegende Information über entlegene Vorgänge dienen.

In seinem sehr lesenswerten Schlußwort (107–111) schreibt der Vf.: „Die Catholica Unio von 2000 ist ganz anders als jene von 1921/24 – und letztlich ihr doch wieder ähnlich: Das Hauptziel (die Einheit der Kirche) blieb das gleiche, die Zwischenziele änderten sich grundlegend" (507).

Selbstkritisch und mit hoher Sensibilität für die Herausforderungen der jeweiligen Zeit faßt Iso Baumer die Geschichte von Catholica Unio als einen Weg vom Unio-Prinzip zur Communio-Hoffnung zusammen. Mit aller wünschenswerten Klarheit werden die Chancen und auch die Gefahren liturgischer Feiern römisch-katholischer Vorsteher im byzantinisch-orthodoxen Ritus beschrieben. Zunehmend hat die römisch-katholische Kirche sich als von der ostkirchlichen Tradition Beschenkte, als Lernende und nicht Lehrende erfahren. Auch die Bereitstellung von finanziellen Hilfsgütern wurde in ihrer Zielsetzung überprüft und kommt heute auch den Studienmöglichkeiten orthodoxer Priester zugute. Als historische Leistung von Catholica Unio – auch unter Einbeziehung ihrer Gründungszeit – kann demnach das lebendige Zeugnis dafür gelten, „dass die lateinische Liturgie nicht die einzig legitime Liturgie und die römische Kirche nicht die einzige Verwirklichung der Kirche Jesu Christi sind" (509).

Münster Dorothea Sattler

Masser, Karin: **Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus.** Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kiche im 17. Jahrhundert. – Münster: Aschendorff 2002. 525 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 145), kt € 64,00 ISBN: 3–402–03809–9

Diese von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck als Diss. angenommene kirchenhistorische Studie stellt die Lebenswege und die theologischen Anliegen zweier Menschen in der zweiten Hälfte des 17. Jh.s dar, die sich nochmals redlich um die ihnen erreichbar erscheinende Union der abendländisch-westlichen Kirchen in Europa bemühten und mit ihrem Vorhaben nicht zuletzt an anderen kirchlichen Interessen und v. a. an den Einwirkungen der politischen Verhältnisse auf die angestrebten Einigungsbemühungen scheiterten. Die gewiß in ihren zeitgeschichtlichen Kontexten verorteten Biographien behalten dabei ihr ganz persönliches Profil. Zugleich werden die Themenbereiche offenkundig, die im 17. Jh. als vorrangig kontrovers galten. Schließlich wagt die Vf.in – v. a. in den einführenden und zusammenfassenden Partien ihrer Studie – einen Vergleich mit der gegenwärtigen ökumenischen Gesprächssituation, in der es aus ihrer Sicht auch so scheint, als seien das persönliche Wohlwollen einzelner Vertreter der Kirchen sowie sachliche Konvergenzen ausreichend, um eine kirchliche Union zu erreichen. Eine Grenze des durch Konsensbestrebungen zu Erreichenden sieht die Vf.in möglicherweise dann gegeben, wenn eine Bereitschaft zur Aufgabe der jeweiligen ekklesialen Identität des ökumenischen Partners gefordert sein könnte (439).

Die Studie ist transparent gegliedert: Sie faßt konzentriert zusammen, in welchen historischen Zusammenhängen die Unionsbemühungen in der zweiten Hälfte des 17. Jh.s standen. Die beiden Protagonisten dieser Bestrebungen, der spanische Franziskaner und spätere Bischof von Wiener-Neustadt Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola sowie der lutherische Abt des Zisterzienserklosters Loccum Gerardus Wolterius Molanus, werden in eigenen Abschnitten mit ihren Biographien und den jeweils für sie relevanten kirchlichen und politischen Hintergründen vorgestellt. Die beiden Unionsschriften dieser Autoren werden inhaltlich präsentiert und analysiert. Die Vorgeschichte und die Nachwehen des gescheiterten Unionskonvents von 1683 werden dargestellt. Die je eigenen Weisen der beiden Theologen, mit ihrem Mißerfolg umzugehen, finden Beachtung. In all diesen mit reichem Quellenmaterial belegten und unter beständigem Bezug auf die Forschungsgeschichte dargelegten Erkenntnissen betrachte ich es – aus Sicht der Systematischen Theologie – als besonders hilfreich, daß die verhandelten Sachthemen ausführlich vorgestellt werden. So wird deutlich, daß Fragen der Abendmahls- und Eucharistiepraxis (allem voran die Frage nach dem Laienkelch) aus damaliger evangelischer Sicht dringlicher zu besprechen waren als Fragen des Amtes und des Kirchenverständnisses (beispielsweise 273). Dies galt gewiß nicht für die römisch-katholische Seite. Schon damals hätte eine gemeinsame Bemühung um eine Kriteriologie in der Hierarchie der Wahrheit möglicherweise weitergeführt.

Angesichts der schwierigen und umfänglichen Quellenstudien, die die Vf.in für ihre Studie auf sich nahm, ist kaum zu erwarten, daß sie sich in Detailfragen der ökumenischen Hermeneutik einarbeiten konnte. Da sie ihre Fragestellung aber erkennbar nicht allein aus historischem Interesse heraus gewählt und gestaltet hat, wäre es jedoch vielleicht möglich gewesen, im Blick auf die im 17. Jh. in den Unionsschriften behandelten Themen auf den derzeit erreichten Stand der ökumenischen Gespräche (zumindest in Gestalt von Literaturangaben) zu verweisen. Auch Hinweise auf neuere Sichtweisen der nicht-theologischen Faktoren bei den Bemühungen um die Ökumene ließen sich leicht zusammentragen. Auf diese Weise verbliebe das Studium des 17. Jh.s am Ende weniger unter dem resignativ stimmenden Eindruck, wieder einmal habe sich die Aussichtslosigkeit der Versuche, theologische Konvergenz zu erreichen, erwiesen. Statt dessen könnte die Nachzeichnung des Engagements zweier Theologen dazu ermutigen, auf die noch immer gegebene Möglichkeit zu vertrauen, im Verständnis und in der Auslegung des Wortes Gottes einig werden zu können und diesem Gut die Frage nach der ekklesialen Identität geschichtlich bedingter Bezeugungsweisen des Evangeliums unterordnen zu können. Das Ringen um die kriteriologische Relevanz der schriftgemäßen Evangeliumsverkündigung für die Gestalt der Kirche(n) verbindet das 17. Jh. mit der Gegenwart. Dazu bietet diese Studie ein hervorragend aufbereitetes Anschauungsmaterial.

Münster Dorothea Sattlert

Raiser, Konrad: **Hoffen auf Gerechtigkeit und Versöhnung.** Ökumenische Predigten. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 224 S., geb. € 20,00 ISBN: 3–17–016824–X

Wortzeugnisse sind Lebensbekenntnisse. Dies wird durch die in dieser Publikation geschehende Dokumentation von Schriftauslegungen des bis zu Jahresbeginn 2004 in Genf tätigen Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen sehr anschaulich bestätigt: In aller Unterschiedlichkeit der Themen, die Konrad Raiser im Dialog zwischen der biblischen Botschaft und dem zeit- oder kulturgeschichtlichen Kontext seiner Rede aufnimmt, schimmert sein persönliches Grundverständnis von gegenwärtiger Ökumene immer wieder durch. So bekommt diese Veröffentlichung Verwandtschaft mit einer Autobiographie – gewiß eigener Art. Leserinnen und Leser erfahren viel von einem Menschen, der im letzten Jahrzehnt die weltweite Ökumenische Bewegung entscheidend mitprägt und insbesondere bei Deutschen Evangelischen Kirchentagen ein viel gefragter Gesprächspartner ist.

Vier thematisch unterschiedenen Abschnitten sind insgesamt dreißig Predigten zugeordnet: Die Sammlung beginnt mit Gedanken zum „Beten und Tun des Gerechten" und setzt somit von Beginn an einen dem Vf. besonders wichtigen sozialethischen Akzent. Der zweite Abschnitt ist mit „Leben unter dem Zeichen des Kreuzes" überschrieben und belegt die für R. kennzeichnende Verbindung zwischen seiner lutherischen Prägung der Wirklichkeitswahrnehmung mit seinem wachen Gespür für die Orte der Gewalt heute. Im dritten Abschnitt finden sich unter dem Titel „Haltet fest die Einigkeit im Geist" Ansprachen, die im engeren Sinn die Frage nach der Einheit und Gemeinschaft der christlichen Kirchen aufnehmen; entsprechend zahlreich sind die biblischen Bezugstexte, die häufig bei ökumenischen Gottesdiensten verkündigt werden (Eph 2 und 4; 1 Kor 12 und Röm 12). Der letzte Abschnitt eröffnet die eschatologische Perspektive christlichen Lebens: „Zu einer Hoffnung berufen". Dieser Teil beginnt mit der einzigen für diese Veröffentlichung eigens verfaßten Predigt zu Ps 23; unter der Überschrift „Im Angesicht meiner Feinde" zeichnet R. die biblische Gottesbotschaft im Bild des Hirten nach, der verfolgten Menschen einen Schutzraum und Gastfreundschaft gewährt, Anwalt der Elenden und Geringen ist, schließlich niemanden mehr – selbst die Feinde nicht – aus seiner Gemeinschaft ausschließt.

Jede Predigt ist mit einer kurzen Notiz eingeleitet, die über Zeiten und Orte sowie den gottesdienstlichen Rahmen der Rede informiert. Den vier Hauptabschnitten geht eine kurze Einleitung (7–9) voraus, aus der das Grundverständnis des Predigtdienstes des Vf.s hervorgeht (möglichst dem Kontext nahe Auslegung der Schrift für die Gegenwart der versammelten Gemeinde; nicht theologisch-thematische Abhandlungen, sondern Ermutigungen und Weisungen für das Leben; Achtung der Perikopenordnung in Gemeindegottesdiensten, um sich auch selbst unter den Anspruch des Wortes Gottes zu stellen). Die Veröffentlichung schließt mit Ausführungen enzyklopädischer Gestalt zum Stichwort „Ökumene", die zum Teil auf frühere Veröffentlichungen des Vf.s zurückgreifen und eine instruktive Einsichtnahme in durch vielfältige Erfahrungen gefestigte Grundüberzeugungen R.s vermitteln: „Im Verlauf von mehr als 50 Jahren Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen und 90 Jahren Geschichte der ökumenischen Bewegung haben wir den weiten Horizont der Ökumene Gottes besser verstehen gelernt. Die ökumenische Bewegung ist eine ständige Einladung zur Grenzüberschreitung. Angesichts der vor uns liegenden Herausforderungen ist das traditionelle kirchenzentrierte Verständnis von Ökumene zu eng geworden" (219). Auch innerhalb der reformatorischen Traditionen, die sich derzeit in Europa und weltweit verstärkt um ein Verständnis von Kirche bemühen, das Kirchengemeinschaft ermöglicht, wird diese Einstellung nicht unwidersprochen bleiben. Es vertritt sie ein Mensch, der gewiß unverdächtig ist, das ökumenische Anliegen nicht zu teilen. Wie andere macht er seine ökumenische Hoffnung an einem Wort der Stockholmer Weltkonferenz für Praktisches Christentum (1925) fest: „Je näher wir dem gekreuzigten Christus kommen, umso näher kommen wir einander" (106). Er erinnert in einer Auslegung von 1 Kor 12,12–27 aus Anlaß des 25jährigen Bestehens der Irish School of Ecumenics in Dublin 1995 an diese Grundüberzeugung der Ökumenischen Bewegung und ist dabei offen für eine konkrete, geschichtlich erfahr-

bare Ausgestaltung der zu suchenden Gemeinschaft der Christinnen und Christen: „Wir können keine wirkliche Beziehung zu Christus haben unabhängig vom Leben in der Gemeinschaft. Ein lebendiger Leib wächst, bewegt sich, empfindet Schmerz und steht in ständigem Austausch mit seiner Umwelt. Die Gegenwart Christi wird Teil unserer menschlichen, sozialen und geschichtlichen Wirklichkeit unter Einfluß der Spannungen und Konflikte in menschlicher Geschichte (103).

Mögen das Erfahrungswissen und die geistlichen Erkenntnisse R.s die Ökumene weiterhin bereichern! Die Publikation eröffnet Blicke in die Welt.

Münster Dorothea Sattler

Rigl, Thomas: **Die Gnade wirken lassen.** Methodistische Soteriologie im ökumenischen Dialog. – Paderborn: Bonifatius 2001. 194 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–89710–174–2

Diese von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg angenommene Diss. gibt einen hilfreichen Einblick in die Lebensgeschichte und die theologischen Anliegen des Begründers des Methodismus, John Wesley, skizziert die ökumenische Haltung dieser der reformatorischen Tradition verpflichteten Freikirche von ihren Anfängen im 18. Jh. bis zur Gegenwart und konzentriert ihre Aufmerksamkeit – dem eigenen Selbstverständnis dieser spirituellen Bewegung entsprechend – auf Fragen der Erlösungslehre, in denen sie im Gefolge der Gründungsimpulse auch weiterhin eigene Wege ging. Im Umfeld der anhaltenden Gespräche über die Tragfähigkeit der 1999 in Augsburg unterzeichneten lutherisch/römisch-katholischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" bietet diese wissenschaftliche Studie auf längere Sicht hin solide erarbeitete Grundinformationen über die Genese des methodistischen Bekenntnisses in Fragen der Soteriologie, dessen wichtigstes Unterscheidungsmerkmal im Vergleich zur lutherischen Lehre in der höheren Anerkenntnis der den Menschen im Geschehen der Rechtfertigung verwandelnden Gnade ist.

Die Studie ist in ihrem Aufbau klar strukturiert: Die durchaus als erstes Kap. zu betrachtende längere Einleitung macht mit der Person, dem Werk und der ökumenischen Grundhaltung von John Wesley vertraut und zeigt auf, wie sich das ökumenische Engagement des Methodismus in den nachfolgenden Generationen bewahrt hat. Das zweite Kap. zeichnet mit Bezug auf ausgewählte Schriften Wesleys und mit Verweisen auf Sekundärliteratur aus der methodistischen Tradition die Grundgedanken seiner Erlösungslehre nach. Dabei wird zum einen deutlich, daß es zwar durchaus Entwicklungen in der Soteriologie Wesleys gab, seine Wertschätzung der im menschlichen Leben wirksamen Gnade (vorab im sozial-diakonischen Handeln und im Zeugnisdienst der Verkündigung) sich gleichwohl durch alle Zeiten durchhielt und auch auf entsprechende Prägungen Wesleys in seinem Elternhaus zurückzuführen sind. Gottebenbildlichkeit, zuvorkommende Gnade, Wiedergeburt, Heiligung und Vollendungsgewißheit sind biblisch geformte theologische Überzeugungen, mit denen Wesley in das Gespräch mit den reformatorischen Traditionen seiner Zeit eintrat und dabei auch Offenheit zeigte für die altkirchliche Zeit der Kirchenväter und für den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche. Das dritte Kap. nimmt einzelne Vertreter der gegenwärtigen methodistischen Theologie in den Blick und erläutert deren Anliegen in der Soteriologie unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Lebenskontexte (USA, Südamerika, Großbritannien und Deutschland). Bei aller Unterschiedlichkeit der Entwürfe sieht Rigl eine hohe Bereitschaft auch im gegenwärtigen Methodismus, Wesleys „Synergismus" und seinen „Gnadenoptimismus" in der Anthropologie aufzunehmen (131). Später wird dann deutlich werden, daß diese Grundoption Wesley zwar mit der römisch-katholischen Position verbindet, im Blick auf die Ekklesiologie jedoch deutliche Unterschiede anzumerken sind (186). Das vierte Kap. stellt die zum Zeitpunkt der Erarbeitung der Diss. veröffentlichten Dialogergebnisse über Fragen der Soteriologie dar und unterscheidet dabei zwischen dem Gespräch zwischen Vertretern der unterschiedlichen reformatorischen Traditionen und jenem zwischen den Sachwaltern der Anliegen Wesleys und der römisch-katholischen Kirche. Augenscheinlich wird erneut, wie reichhaltig die Bemühungen in der weltweiten Christenheit sind, anthropologische und ekklesiologische Aspekte der Erlösungslehre einvernehmlich miteinander zu besprechen.

Erstaunlicherweise geht die Publikation nur an ganz wenigen Stellen auf die weit verzweigten ökumenischen Gespräche über die Erlösungslehre oder Rechtfertigungsthematik außerhalb des Methodismus ein. Ein Versuch der Selbstpositionierung in den verbliebenen Kontroversen in Rückbindung an eine Gestalt der Schriftauslegung oder mit Verweis auf Traditionszeugen geschieht nicht. Die Studie beschränkt sich in anerkennenswerter Weise auf die nüchterne Wiedergabe der Beiträge des Methodismus zu diesem Themenfeld und verbleibt dabei zumeist bei einer sehr gut nachvollziehbaren, zentrale Aussagen gut erfassenden Rezeption vorliegender Dokumente. In der ökumenischen Hermeneutik schließt sich R. der Grundoption an, einen differenzierten Konsens anzuzielen (184). Offenkundig war zum Zeitpunkt des Abschlusses der Diss. noch nicht bekannt, daß der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen sich nach der Verständigung mit dem Lutherischen Weltbund um eine Erweiterung der Gespräche mit dem Weltrat Reformierter Kirchen sowie dem Weltrat Methodistischer Kirchen bemühte und dabei inzwischen Ergebnisse erzielte, sonst wäre es wohl möglich gewesen, den Ausblick in dieser Hinsicht weniger offen zu gestalten (186). Die inzwischen aufgenommenen multilateralen Dialoge über die Rechtfertigungslehre sind gewiß noch nicht abgeschlossen, und immer wichtiger wird dabei der Einbezug der orthodoxen und der freikirchlichen Traditionen in die auf Weltebene lange Zeit bilateral geführten Gespräche. Bei diesem Bemühen wird die Diss. von R. ohne Zweifel eine wertvolle Hilfe sein, da zumindest im deutschsprachigen Raum noch wenig Vertrautheit mit dem Methodismus in Geschichte und Gegenwart besteht.

Münster Dorothea Sattler

Zur Ökumene verpflichtet, hg. v. Eva-Maria Faber. – Fribourg: Academic Press 2003. 154 S. (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur, 3), brosch. € 19,30 ISBN: 3–7278–1458–6

Ausgelöst durch die Diskussionen um Möglichkeiten, mit anderen Christen gemeinsam das Abendmahl zu feiern, schießen zu diesen und zu verwandten ökumenischen Themen seit einiger Zeit Publikationen dazu aus dem Boden wie Pilze. Ein Bd, der in vielerlei Hinsicht positiv auffällt, ist das hier unter ökumenischen Gesichtspunkten dokumentierte Studienjahr der Theologischen Hochschule Chur, hervorgegangen aus Impulsen des Ökumenischen Kirchentags Berlin, herausgegeben von der auch sonst sehr rührigen Systematikerin Eva-Maria Faber (Dogmatik, Fundamentaltheologie). Am Beginn steht ein Beitrag des sehr präzisen Exegeten Walter Kirchschläger, der, vom Neuen Testament her, kirchliche Einheit als dynamisch-spannungsvolle Einheit beschreibt (bes. unter Beachtung von Eph 4,1–6; Joh 17,20–23 und 1 Kor 1; Einheit der Kirche ist Einheit in Vielfalt). Diese Vielfalt umfaßt die Kirchenstrukturen. Der reformierte Theologe Ruedi Reich skizziert die reformierte Perspektive, in welcher die gegebene Einheit in Christus stark fokussiert wird. Gerade deshalb kann es viele Verwirklichungsweisen von Lebensformen in Christentum und Kirche geben. Eva-Maria Faber selber behandelt die als sehr wichtig erkannte Frage der Umkehr in der Ökumene: „Von der Mühe konkreter Schritte. Umkehr als Prinzip der Ökumene." Am Ende des Bdes steht ein zweiter, sehr ausgewogener Beitrag von ihr über Gemeinschaft am Tisch des Herrn. Der Ethiker Christoph Stückelberger berichtet aus der Praxis, wie nämlich die beiden Entwicklungshilfeorganisationen „Brot für alle" und „Fastenopfer" kooperieren. Helga Kohler-Spiegel fügt religionspädagogische Anmerkungen an.

Münster Harald Wagner

Moraltheologie

Wolfers, Melanie: **Theologische Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft.** Der fundamentalethische Entwurf von Klaus Demmer. – Freiburg / Fribourg: Herder 2003 / Academic Press 2003. 404 S. (Stud. z. theol. Ethik, 99), kt € 48,00 / sFr. 68,00 (Preis in Vorbereitung) ISBN: 3–451–28071–X / 3–7278–1413–6

Die Diss., die am Freiburger Lehrstuhl für Moraltheologie vorgelegt worden ist, bietet eine intellektuell hoch kompetente und wissenschaftlich mit höchster Sorgfalt erstellte Studie zum theologisch-ethischen Ansatz eines der bedeutendsten Moraltheologen der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In überaus kundiger und umsichtiger Weise erarbeitet die Vf.in an Hand einer Werkanalyse und einer systematischen Interpretation das Anliegen und die wissenschaftliche Leistung von Klaus Demmer.

Die Arbeit versucht zunächst in einer werkgenetischen Darstellung, die Ausrichtung im Denken Klaus Demmers zu erfassen. Die Vf.in betont dabei den spirituellen Ausgangspunkt des gesamten Denkansatzes („Exposition" [25–61]). Sie macht diese Beobachtung v. a. an der Analyse der Diss. Klaus Demmers fest, in der die Naturrechtstheologie des Heiligen Augustinus als eine offenbarungstheologische Interpretation naturrechtlicher Rationalität, also als Theorie der durch die Heilsgeschichte der christlichen Glaubenserfahrung in ihr eigentliches Recht eingesetzten ethischen Vernunft verstanden wird. Diese Synthese von Glaube und Vernunft stellt nach der Überzeugung der Vf.in auch den Kern der hermeneutischen Ethiktheorie Klaus Demmers dar. Er vermag deshalb von der christozentrischen Ausrichtung der Moraltheologie (aus der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil und unmittelbar danach) zu einer wissenschaftlichen Begründung theologischer Ethik fortzuschreiten, welche den theologi-

schen Ausgangspunkt auf eine rationale Vermittlung im Sinne christlich-anthropologischer Leitbilder hin überschreiten kann.

Der erste Hauptteil der Arbeit („Die erkenntnistheologische und -philosophische Rahmenstruktur der Fundamentalmoral bei Klaus Demmer" [63–197]) dient deshalb zunächst der Sicherung der Grundthese. Die Vf.in stellt überzeugend und mit einer kaum zu überbietenden Kenntnis des theologischen Werkes von Klaus Demmer die Entwicklung dieses christozentrisch-anthropologischen Ansatzes dar: von der Reflexion des Augustinischen Naturrechts über die transzendentaltheologische Fundierung theologischer Ethik in der Habil.schrift Demmers bis hin zur hermeneutischen Entfaltung. Gekonnt werden die philosophischen Hintergründe aus der Transzendentaltheologie und der hermeneutischen Philosophie Gadamers erschlossen sowie in ihrer Umformung innerhalb der theologischen Reflexion Demmers rekonstruiert. So kann die Vf.in die Leistungen dieses Moraltheologen würdigen: gegenüber der scholastischen Tradition, welche die theologische Ethik auf eine subjektvergessene Objektivität und rationalistische Kasuistik zu fixieren neigt, aber auch gegenüber der neuzeitlichen positivistischen Vernunft vermittelt Demmer ein Verständnis von Ethik, welches aus der Deutung von Sinn heraus das Handeln strukturiert und entwirft. Sehr richtig kommt dabei klar heraus, wie Klaus Demmer immer wieder um eine Grundlegung der theologischen Ethik in anthropologischen Leitvorstellungen auf dem Hintergrund der christlichen Weltanschauung ringt, diese Leitvorstellungen aber nie konkret ausformuliert, sondern immer nur als hermeneutischen Horizont gefordert hat. Die formale Auffassung der Ethik als Sinnwissenschaft wird in allen ihren Konsequenzen im Demmerschen Denken entfaltet.

Im zweiten Hauptteil („Der systematische Grundriß der Fundamentalmoral bei Klaus Demmer" [199–374]) sucht die Vf.in, die Bedeutung dieses Entwurfes für eine gegenwärtige ethische Reflexion zu bestimmen. In einer gewissen Frontstellung gegen die moderne Unterscheidung zwischen der ethischen Theorie des Guten und des Gerechten deutet sie Demmer als eine christliche Option für die lebensweltliche Rückbindung moralischer Reflexion moderner Gesellschaft. Im Kontrast etwa zu den formalen Konzepten der Diskursethik sieht die Untersuchung in Demmer den gezielten Gegenentwurf einer im Kontext der christlichen Weltanschauung stehenden lebensweltlichen Ethik und moralischen Tradition. Bezeichnenderweise skizziert die Vf.in diesen Entwurf dann allerdings – gemäß der inhaltlichen Zurückhaltung Demmers – als eine (wie die Diskursethik „prozedurale") *formale* (nicht nur rational argumentierende, sondern) existentielle Ethik, in der Kriterien der Wahrhaftigkeit, biographischen Konsistenz und Sinneinsicht für die universale Überzeugungskraft stehen sollen. Letztlich ist das Gewissen und die moralische Persönlichkeit der Ort, in denen die entscheidenden moralischen Kompetenzen moderner Gesellschaft verortet werden und für die die christliche Ethik mit ihrem auf Sinn bezogenen Deutungshorizont die ausschlaggebenden Impulse setzen kann.

Die Frage aber ist, ob hier nicht die Grenzen der Theologie und Ethik Klaus Demmers zu wenig beachtet werden. Die Vf.in räumt zwar immer wieder die inhaltliche, formale ‚Leere' der wissenschaftlichen Werke Demmers ein. Aber sie sieht in dem Verweis auf die formale Angewiesenheit moralischer Überzeugungsbildung auf das Gewissen, die existentielle Lebenswelt und Hermeneutik der Traditionen die sachgerechte Antwort auf die Konflikte gegenwärtiger Ethik. Hier wäre jedoch eine Klarstellung der Grenzen dieses Denkens sachgerechter gewesen. Ausgerechnet Habermas, der wie kein anderer die Verwiesenheit diskursethischer Prinzipienethik auf die Lebenswelt formuliert hat, wird sozusagen kritisch ausgegrenzt gegenüber der eigentlichen Universalität Demmerscher Hermeneutik. Zur Beschreibung der Leistung Demmers wird gleichwohl der (von Habermas entlehnte, diskursethische) Begriff der auf die ‚Lebenswelt' bezogenen Ethik verwendet. Und merkwürdigerweise bleibt das Spätwerk Klaus Demmers, das sich der Rechtsethik widmet, bei der Vf.in fast unberücksichtigt. Hier hat Demmer immer von einer Dialektik zwischen säkularer, pluralistischer Demokratie und dem christlichen Gewissen gesprochen.

So muß an dieser Stelle der Vf.in widersprochen werden. Es ist richtig, daß Demmer gegenüber einem konsenstheoretischen Konzept immer wieder die Bedeutung des Dissenses und der unreduzierbaren Verantwortung des einzelnen Gewissens betont hat. Im Spätwerk mehren sich aber Gedanken, die zumindest die Demokratie als ein Konzept würdigen, das unter Regeln der Konsensbildung der Wahrheitsfindung beste Voraussetzungen bietet. Neben dem Motiv des Protestes steht das der (differenzierten) Mitwirkung und Partizipation. Das Denken Demmers erweist sich in diesem Sinne doch als uneinheitlicher, als es die hier rezensierte Arbeit durch die Schlüsselanalyse der Diss. Demmers vorgibt. Demmer hat in seinem Werk immer wieder neue Motive und philosophische Horizonte aufgenommen, die auch Neuerungen, wenn nicht gar Brüche in seinem Denken markieren. Das wird in der vorliegenden Arbeit zu sehr geglättet.

Die inhaltliche Leere, die dem Ansatz aufgrund seiner Nähe zur Transzendentaltheologie anhaftet und ihn mit der transzendentaltheologisch vorherrschenden existentialistischen Reduktion der personal-dialogischen Spannung der Heilsgeschichte verbindet (darunter fällt auch eine gewisse Marginalisierung konkreter biblischer und dialogischer Philosophie der Beziehung und Liebe, was der Rez. vielleicht zum Zeitpunkt des damaligen Standes der Entwicklung des Werkes von Demmer etwas ungeschickt mit der Unterbelichtung der präsentischen Eschatologie zu beschreiben suchte), ist auch der Grund für kritische Einschätzungen der Theologie Demmers.

Solche Kritik soll aber nicht verdecken, daß das Lebenswerk Demmers in dieser Untersuchung eine wirklich schöne und angemessene Würdigung erfahren hat, die Klaus Demmer verdient und zu der man der Vf.in nur gratulieren kann.

Erfurt Josef Römelt

Liturgiewissenschaft

Bieritz, Karl-Heinrich: **Liturgik.** – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2004. XXVIII, 770 S. (de Gruyter Lehrbücher), geb. € 64,00 / pb € 39,95 ISBN: 3–11–017957–1 (geb.) / 3–11–013236–2 (pb)

Kurz nach seiner Emeritierung legt der früher in Rostock lehrende evangelische Praktische Theologe sein lange erwartetes Lehrbuch als opus magnum vor. Dabei erscheint die Zeit für ein liturgiewissenschaftliches Lehrbuch zum einen günstig: Mit den bisherigen sieben Bänden von „Gottesdienst der Kirche", dem u. a. auch von K.-H. Bieritz herausgegebenen Handbuch der Liturgik, eben in überarbeiteter dritter Auflage erschienen, aber auch kleineren Werken wie der „Einführung in die Liturgiewissenschaft" von Reinhard Messner und manchen anderen Büchern liegt viel Material bereit, das in einem Lehrbuch präsentiert werden kann. Zum anderen stellt sich aber angesichts der mittlerweile auch im evangelischen Bereich erfreulichen Zahl von Kompendien und Studienbüchern der Liturgik die Frage, welche besonderen Akzente denn ein weiteres Buch setzen kann. In der Tat trägt B. gegenüber den bisherigen Werken gewichtige neue Einsichten bei:

Schon im Vorwort betont der Vf. den „ökumenischen Charakter" seines Lehrbuchs, „das die konfessionellen Teilkulturen nicht gegeneinander aufrechnet, sondern sie als bleibend aufeinander bezogene Realisationen der Glaubens-, Kirchen- und Gottesdienstkultur des Christentums begreift" (VI). Durchgehend sind die römisch-katholische und die evangelisch-lutherische Position berücksichtigt. Dazu treten immer wieder Hinweise auf die orthodoxen Kirchen, die anglikanische Kirche und – allerdings eher selten – auf reformierte Traditionen.

Über vorhandene Werke hinaus stellt das Buch zahlreiche liturgische Formulare dar, in Schaukästen übersichtlich präsentiert und meist nachfolgend interpretiert. Dieser aus langjährigem akademischen Unterricht erwachsene Schatz kann gut Grundlage entsprechender Seminarsitzungen und Vorlesungsstunden sein. Daß dabei manchmal die Gottesdienstordnung vielleicht dem Leser/der Leserin nicht so wichtig erscheinen mag und eine andere vermißt wird, ist nicht zu vermeiden. Im ganzen ist es B. v. a. für die altkirchliche und reformatorische Zeit gut gelungen, die zentralen Texte zu versammeln.

Einen Höhepunkt des Buchs stellen die Analysen dieser Texte regelmäßig dann dar, wenn der Vf. ihre Entwicklung und die dabei gegebenen Veränderungen nicht nur historisch referiert, sondern semiotisch interpretiert. Dazu legt er sich an verschiedenen Stellen des Buchs das Werkzeug zurecht: vor allem im zweiten Kap. (2.3.) unter „Liturgische Codes" und im siebten Kap. unter „Zeichenklassen" (7.1.2.). Im – in der Gliederung allerdings nicht als solchen gekennzeichneten – ersten Teil des Buchs, der – nach einem einleitenden Kap. – die Kap. 2 bis 8 bzw. 9 umfaßt, überwiegt die kulturgeschichtlich belehrte zeichentheoretische Perspektive. Hier stellt B. die wichtigsten „Sprachen" vor, deren sich Liturgik bedient: Zeiten, Räume, Klänge, Rollen, Körper, Worte, Brot und Becher. Im weiteren, eine Liturgiegeschichte mit dem Zentrum Eucharistie umfassenden, Teil überwiegt bei weitem die historische Stoff-Präsentation. So wird dem vom Vf. selbst – an allerdings eher verborgener Stelle (237 Anm. 1) – für sich in Anspruch genommenen „semiotisch-liturgiehistorischen" Ansatz mehr liturgiehistorisch als semiotisch entsprochen. Offensichtlich war – auch die unübersehbare Schwierigkeit bei der Gliederung zeigt dies – das im Laufe der Zeit angesammelte historische Material doch zu umfangreich, als daß es durchgehend semiotisch hätte erschlossen werden können. Aber hier könnte – angeregt durch die Exempla im Buch – eine Aufgabe zur Weiterarbeit für die Studierenden liegen.

Allerdings verbindet sich hiermit noch ein grundsätzlicheres Problem. Wie B. selbst – unter Bezug auf Michael Meyer-Blanck – ganz kurz erwähnt (54f), kann zwischen dem Code des Werkes und dem Code der Rezipienten unterschieden werden. In ähnliche Richtung weist die von B. nicht erwähnte Unterscheidung von Sinn- und Feiergestalt, wie sie z. B. Friedrich Lurz für die ökumenische Liturgiewissenschaft fruchtbar machte. Vorliegende Liturgik berücksichtigt fast nur die Codierungen des Werkes, insofern sie sich aus der historischen Analyse der vorliegenden schriftlichen Gottesdienstformulare ergeben. Die Sicht der heute Gottesdienste Feiernden bleibt unbedacht. So fehlen empirische Befunde zur Gegenwart – etwa hinsichtlich des Gottesdienstbesuchs, des Interesses an einzelnen Gottesdienstformen usw. Von daher ver-

wundert es nicht, daß die Kasualien, also Gottesdienstformen, die sich hoher Attraktivität bei der Mehrzahl der Menschen erfreuen, nur stark abgekürzt im letzten Kap. erwähnt werden. Ihre mögliche Bedeutung für ein zeitgemäßes Gottesdienstverständnis bleibt unbedacht.

Mit der einseitig historischen Ausrichtung hängt auch zusammen, daß bei den im – nicht ausdrücklichen – zweiten Teil, der die Kap. 10–17 umfaßt, das Referat der Gottesdienstordnungen teilweise weit vor der Gegenwart abbricht. So endet z. B. die Vorstellung des anglikanischen Gottesdienstes mit 1662. Aber auch schon im ersten Teil ist eine merkwürdige Konzentration auf historisch Zurückliegendes unübersehbar. So hört z. B. die fast fünf S. umfassende Übersichtstabelle zum Werden des Kirchenjahres mit dem 4./5. Jh. auf. Neue Entwicklungen, wie sie z. B. Kristian Fechtner für den Altjahresabend beschrieben hat und wie sie sich lebensweltlich in der Veränderung der Festzeiten zeigen, bleiben unerwähnt.

Insgesamt scheinen mir in der Liturgik von B. zwei Werke vorzuliegen: eine semiotisch an den Sprachen der Liturgie interessierte Studie, die aber auch ihr Material vor allem aus der weiter zurückliegenden Geschichte gewinnt, und eine gediegene Liturgiegeschichte. Beide sind materialreich und – begünstigt durch den flüssigen Stil des Vf.s – lesenswert. Wenn es zu Verbindungen zwischen beiden Teilen kommt, erschließen sich neue Horizonte.

Doch hat die einseitig historische Akzentuierung ihren Preis. Es bleiben nicht nur wichtige liturgische Innovationen ungenannt; verbreitete Gottesdienstformen wie der Kindergottesdienst, der Fernseh- und Rundfunkgottesdienst oder der (heutige, nicht der reformatorische) Schulgottesdienst werden lediglich in Nebensätzen erwähnt. Weiter fehlt die Markierung und dann auch Bearbeitung der gegenwärtigen liturgischen Probleme, sei es die Krise des Sonntagsgottesdienstes in vielen Gemeinden, die Schwierigkeit, die Heranwachsenden in den Gemeindegottesdienst zu integrieren, das Problem des Ausschlusses Geschiedener von der Eucharistie in der römisch-katholischen Kirche und vieles andere mehr. Die insgesamt das Werk bestimmende Konzentration auf die sonntägliche Messe zeigt hier hinsichtlich der – ja nicht zufällig entstandenen – Formenvielfalt ihren Schatten. Aber auch theologisch kann gefragt werden, ob das hier leitende Gottesdienstverständnis in seiner Konzentration auf den öffentlichen kirchlichen Kult den theologischen und wirkungsgeschichtlich relevanten Impulsen der Reformation (und des Neuen Testaments) entspricht. Kann tatsächlich die ganze Dimension häuslicher und privater Praxis pietatis in einer Liturgik ausgeblendet werden (knapp aus formalen Gründen begründet auf S. 10f)?

So bleibt dem Vf. zu danken für ein auf die Eucharistie und den sonntäglichen Gottesdienst konzentriertes semiotisch-liturgiehistorisches Lehrbuch, das sowohl evangelisch-lutherischen als auch römisch-katholischen Leserinnen und Lesern durch zahlreiche liturgische Formulare gutes Anschauungsmaterial für die kirchenoffizielle Entwicklung des Gottesdienstes gibt. Zugleich ruft das hier bereitgestellte semiotische und historische Material danach, lebensweltbezogen aufgearbeitet zu werden. Daß der Vf. auch hieran Interesse hat, hat er in früheren Publikationen gezeigt und blitzt auch in der vorliegenden Liturgik manchmal durch. Ich wäre wohl nicht der einzige, der sich – gegründet auf dem entfalteten historischen Fundus – über eine entsprechende praktisch-theologische Fortsetzung aus seiner Feder freuen würde. Besonders interessant wäre es dann, ob das von Peter Cornehl übernommene, am Schleiermacherschen Begriff des darstellenden Handelns orientierte Gottesdienstverständnis B.s ausreicht, um rezipientenorientiert heutige Gottesdienste (Plural) zu begreifen. Die Frage nach der Wirkung begleitet Religion wohl von ihrem Beginn an bis zu dem zunehmend gegenwärtige kulturelle Entwicklung bestimmenden pragmatischen „Does it work?" Kann dies völlig ausgeblendet werden?

Münster Christian Grethlein

Dissident Daughters. Feminist Liturgies in Global Context, hg. v. Teresa Berger. – Louisville / London: John Knox-Press 2003. XV, 255 S., kt $ 24,95 ISBN: O-644–22379–6

1. Hintergrund

Teresa Berger, in Durham lehrende deutsche katholische Liturgiewissenschaftlerin, verbindet in ihrer Forschung unterschiedlichste Bereiche: amerikanische und europäische Liturgiewissenschaft[1], evangelische und katholische Liturgik[2], Arbeiten zur Rolle von Frauen in der Liturgie der Frühen Kirche[3] und der liturgischen Reformbewegung im 20. Jh.[4] sowie Veröffentlichungen zu liturgischem Tanz[5], liturgischer Sprache[6] und zum Themenkreis „Liturgie und Frauenfrage"[7]. Immer wieder hat B. auf die seit den 70er Jahren in den USA und bald darauf in Europa entstehende „dissidente" liturgische „Frauenkultur"[8] aufmerksam gemacht.[9]

2. Das Buch „Dissident Daughters"

In „Dissident Daughters" nun weitet B. ihr Forschungsgebiet auf die Darstellung der gegenwärtigen *weltweiten* Frauenliturgiebewegung aus. Nicht nur in Nordamerika oder Europa finden sich Frauenliturgiegruppen, sondern quer zu den institutionalisierten Kirchen hat sich in den letzten 30 Jahren weltweit eine liturgische „Ökumene der Frauen" (9) etabliert. Ihre Wurzeln liegen in der Ökumenischen Bewegung, den Liturgischen Reformbewegungen des 20. Jahrhunderts und der säkularen und kirchlichen Frauenbewegung.

„Dissident Daughters" zeichnet den Prozeß der Entfaltung der weltweiten Frauenliturgiebewegung nach. 14 Liturgiegruppen stellen sich selbst in ihrem soziopolitischen und religiösen Hintergrund, ihrer Motivation zu eigener liturgischer Praxis vor und dokumentieren diese durch jeweils eine Liturgie.

Es werden in chronologischer Reihenfolge genannt: die Liturgiegruppe WATER in Washington, D.C., eine der ersten Gruppen überhaupt in Amerika; Thalita Kumi in Lima, Peru; die Gruppe Women and Worship an der Fitzroy Uniting Church in Melbourne, Australien; die liturgische Praxis innerhalb der Frauensynodenbewegung in den Niederlanden, die Gruppe „Daughters of God" in Seoul, Korea; das Women's Centre am Brescia College in London, Ontario, Kanada; das Kollektiv Con-spirando in Santiago, Chile; das Catholic Women's Network in Clapham, London, Großbritannien; die Kvennakirkjan (Frauenkirche) in Reykjavik, Island; das Frauenstudien- und bildungszentrum in Gelnhausen, Deutschland; die Sofia-Liturgien in Stockholm, Schweden; die Ökumenischen Seminare zur Afrikanischen Frauentheologie in Südafrika und Mozambique; das Ökumenische Frauen Festival in Quezon City auf den Philippinen und zuletzt die Frauenkirche in Südafrika.

Schon allein durch diese Aufzählung wird die Unterschiedlichkeit der jeweiligen Kontexte deutlich: einzelne Gruppen stehen neben größeren Netzwerken, volkskirchliche Strukturen neben Liturgiegruppen an Universitäten oder in feministisch-theologischen Seminaren. Hispanische und indigene Liturgiegruppen stehen neben nordamerikanischen oder europäischen.

„Differenz" ist deshalb eine der wichtigen und immer wiederkehrenden Kategorien im Denken B's. Der Zusammenhang untereinander wird nicht hergestellt mit Hilfe einer universalen Kategorie des „Weiblichen". Vielmehr werden Differenz und Kontext betont, indem mit Hilfe des wissenssoziologischen Ansatzes von Mary McClintock Fulkerson[10] die jeweilige liturgiegenerierende Gruppe als „liturgisches Feld" verstanden wird, aus dem heraus die jeweiligen Liturgien entstehen. Erst im Ineinander von Leben und Gestalten, Kultur und Liturgie, von lex orandi und lex credendi kann die Eigenart der jeweiligen liturgischen Praxis verstanden werden.

In weiteren Essays, den dokumentierten Liturgiegruppen vor- und nachgeordnet, interpretiert B. das Phänomen einer global auftretenden Frauenliturgiebewegung näher. Folgende Stichworte sind dabei wesentlich.

Frauen beanspruchen mit ihrer alternativen liturgischen Praxis („women identified liturgies") liturgische *Gestaltungs- und Definitionsmacht* gegenüber

[1] Vgl. Berger, Teresa, Auf der Suche nach einer „integrativen Liturgie". Beobachtungen aus den USA – Herausforderungen für den deutschsprachigen Raum, in: LJ 37, 1987, 42–58.

[2] Vgl. Berger, Teresa: Prolegomena für eine ökumenische Liturgiewissenschaft, ALW 29, 1987, 1–18.

[3] Vgl. Berger, Teresa, Frauen als Fremd-Körper im Leib Christi? Ein Blick auf den gottesdienstlichen Lebenszusammenhang der Frauen, in: Conc(D) 31, 1995, 260–269; vgl. das entsprechende Kapitel in dies., „Sei gesegnet meine Schwester". Frauen feiern Liturgie, Würzburg 1999; zum gleichen Themenbereich vgl. dies., Die gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen: ein neues Forschungsgebiet, ThQ 177, 1997, 256–270.

[4] Vgl. Berger, Teresa: Liturgie und Frauenseele: die liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung, Praktische Theologie heute 10, Stuttgart 1993.

[5] Vgl. Berger, Teresa: Liturgie und Tanz, Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven, St. Ottilien 1985; vgl. ebenso ihre im gleichen Jahr erschienene Liturgiesammlung „Tanzt vor dem Herrn, lobt seinen Namen". Einfache Beispiele für Gottesdienste und Feste im Kirchenjahr, Mainz 1985.

[6] Vgl. Berger, Teresa: Die Sprache der Liturgie, in: Karl-Heinrich Bieritz, Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Handbuch der Liturgik, 2. Auflage, Göttingen/Leipzig 1995, 761–770.

[7] Vgl. Berger, Teresa, Albert Gerhards: Hgg., Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, St. Ottilien 1990.

[8] Vgl. Berger Teresa, The Women's Movement as a Liturgical movement: A Form of Inculturation? In: SL 20, 1990, 11, 55–64.

[9] Vgl. die von ihr zusammengestellten Bibliographien Women and Worship: A Bibliography, SL 19, 1989, 96–110, und SL 25, 1995, 103–117.

[10] Vgl. Mary McClintock Fulkerson, Changing the Subject, Women Discourses and Feminist Theology, Minneapolis 1994.

einer androzentrisch eingeschränkten Liturgiepraxis.[11] Das Recht zum frauengerechten „Liturgieren" vergleicht B. mit demokratischen Grundrechten, wie dem Recht zu wählen oder dem Anspruch auf gleich bezahlte Arbeit.[12] *„Gender-Blindheit"* in liturgischer Forschung verhindert allerdings den Freiraum dafür. Sie reproduziert vielmehr die androzentrisch eingeschränkte Sichtweise auf Liturgiegeschichte wie auf gegenwärtige kirchliche und liturgische Praxis. Demgegenüber plädiert B. für ein kritisches Wahrnehmen ritueller „Frauenkultur" sowie eine unbefangene Diskussion der darin sichtbar werdenden Fragen. Trotz aller Differenz zwischen den einzelnen Liturgiegruppen gibt es Gemeinsamkeiten, v. a. in der Art und Weise der *Gestaltung*. U. a. werden genannt: die Betonung der Form gegenüber dem Inhalt, die Offenheit gegenüber Einflüssen von außen (Synkretismus) sowie die Fähigkeit, auf Veränderungen des Kontextes rasch reagieren zu können. Inhaltliche Übereinstimmungen sind gegeben in einem „set of themes", das quer zu allen Unterschieden immer wieder, wenn auch kontextuell unterschiedlich, gestaltet wird.[13] B. arbeitet schließlich die *ekklesiologische Fragestellung* heraus, die in der Existenz einer eigenständigen liturgischen Praxis von Frauen, noch dazu im weltweiten Zusammenhang, für das Selbstverständnis von Kirchen liegt. Die Einschränkung gottesdienstlicher Wirklichkeit auf eine überwiegend von Männern bestimmte wird als Defizit deutlich. Zwar spiegelt sich an manchen Stellen Bergers Auseinandersetzung mit der katholischen Amtskirche wider, so daß hier die grundsätzliche Zulassung von Frauen zur Leitung der Liturgie gemeint sein könnte. Doch zielt die Fragestellung tiefer. Die schwedische Liturgiebewegung etwa wird hauptsächlich von Pfarrerinnen initiiert. Sie hat somit schon die Zulassung von Frauen zur Ordination integriert. „Women identified liturgies" werden demnach erst da richtig verstanden, wo sie als Kritik an der androzentrisch eingeschränkten symbolischen Ordnung verstanden werden, wie sie sich in Theologie und Liturgie bislang einseitig zeigt. Es genügt deshalb nicht, wie B. immer wieder betont, den Beitrag der Frauen zum traditionellen Gottesdienst nur beizufügen. Vielmehr ist es an der Zeit, die fundamentale In-Frage-Stellung der symbolischen Ordnung von Theologie und Liturgie, der Deutung von Geschichte und Tradition, aus der Sicht von Frauen wahrzunehmen und liturgiewissenschaftlich aufzuarbeiten.

3. Resümee

B.s Analyse und Interpretation ist auf weite Strecken hin vorbehaltlos zuzustimmen. V. a. die immer noch zögerliche Aufnahme dieser Gedanken in die deutsche Liturgiewissenschaft ist nur auf dem Hintergrund von Genderbarrieren erklärlich.

Einige Fragen stellen sich allerdings zur Anlage des Buches wie zu den anvisierten Konsequenzen. Unklar bleiben die Kriterien, nach denen Gruppen aufgenommen, andere nicht berücksichtigt wurden. So wurden etwa die zahlreichen Dekadegottesdienste, die in Deutschland den ökumenischen Impuls des Zehnjahresthemas „Kirche in Solidarität mit den Frauen" liturgisch verwirklicht haben, nicht erwähnt, obschon B. die Bedeutung der Ökumenischen Bewegung und der Frauen darin immer wieder betont. Damit aber bleibt eine wichtige Facette der liturgischen Praxis von Frauen im deutschsprachigen Raum außen vor, so daß für Außenstehende ein mißverständliches Bild der Frauenliturgiebewegung in Deutschland vermittelt wird.[14]

Eine weitere Frage stellt sich zur historischen Abfolge der dokumentierten Gruppen und Liturgien. Welcher Phase der Frauenliturgiebewegung sind die einzelnen Gruppen zuzuordnen?[15] Schließlich läßt sich in den letzten Jahren in Deutschland und in der Schweiz eine zunehmende Abneigung jüngerer Frauen feststellen, sich innerkirchlich, etwa im Konzept von „Women-Church", zu verorten.[16] Die Konkurrenz von Ritualgruppen im Kontext von „Women-Spirit" wird attraktiver. Diese Institutionenmüdigkeit wird außerdem durch einen Generationenübergang verstärkt. Er bedeutet sowohl für die verfaßten Kirchen wie für die weltweite Bewegung der „dissident daughters" eine erhebliche Neuorientierung.

[11] „... the fact that women themselves now actively claim ritual authority, by constructing and interpreting their liturgical lives, is a primary mode of claiming power". Dissident Daughters, 16.

[12] In Dissident Daughters 223ff gibt B. einen kurzen Überblick über die Außenwahrnehmung der Frauenliturgiebewegung in der amerikanischen Liturgie- und Religionswissenschaft.

[13] Dazu gehören etwa die kritische Re-Lektüre der Bibel, die Rekonstruktion von Tradition und Geschichte, die Wertschätzung indigener Tradition, die Heiligkeit der Natur und die Suche nach Verbündungsstrukturen unter Frauen gerade angesichts ihrer Unterschiedlichkeit.

[14] B. merkt an, daß in der Auswahl der geschilderten Gruppen keine repräsentative Auswahl getroffen wurde (Dissident Daughters 19ff). Die Einordnung der jeweiligen Liturgiegruppe in den Zusammenhang der umfassenderen Liturgiebewegung eines Landes wird nur am Rand thematisiert.

[15] Diese Phasen lassen sich als „Gründerinnenzeit", „Blütezeit", „Generationenübergang" bezeichnen.

[16] Vgl. Mirjam Therese Winter, Adair Lummis, Alison Stokes, eds, Defecting in Place: Women Claiming Responsibility for Their Own Spiritual Lives, New York 1994, die ebenfalls den Generationenübergang beschreiben.

Trotz dieser weiterführenden Fragen gibt das vorliegende Buch einen entscheidenden Beitrag zur liturgiewissenschaftlichen Wahrnehmung der weltweiten Frauenliturgiebewegung. V. a. die spannende Relation von Differenz und globalen Übereinstimmungen, von „glocalization" (16ff) wirft neues Licht auf regional eingeschränkte Sichtweisen. Globalisierung und lokaler Kontext verbinden sich darin in neuer Weise, während die konfessionell-kirchliche Zuordnung undeutlich wird (20f). Der spannende Prozeß der „Historisierung" liturgischer Praxis (15) wird nachvollziehbar.

B. macht weiterhin unmißverständlich deutlich, daß die Diskussion von Gender und Liturgie, die Notwendigkeit der Re-Konstruktion von Tradition und normativen Quellen aus der Perspektive von Frauen im Bereich von Liturgiewissenschaft überfällig ist. Dies kann nur unterstrichen werden. Gerade deshalb sollte dieses Buch zur Pflichtlektüre für alle Liturgiewissenschaftlerinnen und -wissenschaftler werden. Für eine wünschenswerte breite Rezeption wäre die Übersetzung ins Deutsche allerdings eine wichtige Voraussetzung.

München Brigitte Enzner-Probst

Kirchenrecht

Standpunkte im Kirchen- und Staatskirchenrecht. Ergebnisse eines interdisziplinären Seminars, hg. v. Christoph Grabenwarter / Norbert Lüdeke. – Würzburg: Echter 2002. 304 S. (Forschungen z. Kirchenrechtswissenschaft, 33), kt. € 24,50 ISBN: 3–429–02465-X

Es handelt sich um einen Sbd, der die Vorträge eines im Sommersemester 2001 veranstalteten interdisziplinären Seminars zu verschiedenen kirchen- und staatskirchenrechtlichen Problemen zusammenfaßt. Die Hgg. knüpfen mit ihrer Seminargestaltung an eine in den 80er Jahren von den Professoren Schlaich (Rechtswissenschaft) und Müller (Katholische Theologie) begonnene Zusammenarbeit an. Es ist lobenswert, daß das Kirchenrecht sowohl in der theologischen als auch in der juristischen Disziplin aus dem jeweils dort eigenen Umfeld herauskommt und über den Tellerrand schauen kann.

Die vom Leser aufgrund des Titels erwartete Interdisziplinarität kommt in dem Bd leider sehr kurz: Es werden nicht etwa einige Themen von verschiedenen Seiten beleuchtet, sondern der Bd bietet eine Vielzahl von Positionen zu unterschiedlichen Fragen des Kirchen- und Staatskirchenrechts: zehn Autoren, zehn Themen. Zumeist bestimmt die Herkunft des Vf.s das Thema, das er bearbeitet. Die Kanonisten bleiben zu großen Teilen beim kirchlichen und die Juristen beim staatlichen Recht.

Als „jüngere Wissenschaftler" (7) sind von theologischer Seite vier Vf. beteiligt, die Art. aus ihren bewährten Arbeitsfeldern beisteuern: Rüdiger Althaus mit einem Art. über „Aktuelle Probleme der Kirchenfinanzierung in der Bundesrepublik Deutschland" (9–29), Georg Bier, der über „Kirchliche Findung und staatliche Mitwirkung bei der Bestellung des Diözesanbischofs" (30–59) berichtet, Michael Landau, der Überlegungen zur „Amtsenthebung bei Pfarrern im geltenden lateinischen Kirchenrecht" (117–153) anstellt, und Norbert Lüdecke, der nach dem „Verständnis des kanonischen Rechts im Codex Iuris Canonici von 1983" fragt (177–215).

Die übrigen sechs Vf. des Bdes haben einen weltlich-juristischen Hintergrund: Christoph Grabenwarter, „Die Kirchen in der Europäischen Union – am Beispiel von Diskriminierungsverboten in Beschäftigung und Beruf" (60–78), Christian Hillgruber, „Über Sinn und Zweck des staatskirchenrechtlichen Körperschaftsstatus" (79–99), Georg Lienbacher, „Die rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften in Österreich" (154–176), Axel Vulpius, „Betrachtungen zu den evangelischen Kirchenverträgen in den neuen Ländern" (216–234) und Christian Walter, „Die „wall of seperation between church and state" in den Vereinigten Staaten von Amerika – Stationen einer Rechtsprechung zwischen historischem Mythos, richterlichem Idealismus und pragmatischer Grundrechtsdurchsetzung" (235–275). Damit bleiben auch diese Vf. auf ihren angestammten Gebieten des staatlichen Rechts. Einzig der kanonistische Art. des „weltlichen Juristen" Matthias Jestaedt über die Auslegung nach kanonischem Recht (100–116) greift ein genuin kirchenrechtliches Thema auf.

Was in dem Bd trotz aller technischer Raffinesse vom Abkürzungsverzeichnis über die verschiedenen Register bis hin zum Verzeichnis der Mitarbeiter (und das ist hier nicht nur grammatikalisch zu verstehen) fehlt, ist der rote Faden. Es handelt sich um einen Sbd im wahrsten Sinne des Wortes, er sammelt verschiedene Aufsätze und macht sie „einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich" (7).

Münster Heike Künzel

Zirkel, Adam: **Quam primum – salva iustitia**. Müssen kirchliche Eheprozesse Jahre dauern? – St. Ottilien: Eos 2003. XXXVI, 350 S. (Münchner Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 58), geb. € 38,00 ISBN: 3-8306-7157-1

Wäre Adam Zirkel nicht ein schon lange promovierter und in Theorie und Praxis erfahrener Kanonist, würde man von diesem Buch sagen, es sei eine Dissertation, die etwas bewegen will. Und in der Tat hat das Buch einerseits den Charakter einer wissenschaftlichen Ausarbeitung eines Themas, nämlich v. a. der Bedeutung des Unmittelbarkeitsgrundsatzes im kanonischen Recht, andererseits den einer Streitschrift. Die beiden Aspekte sind gesondert zu würdigen, zumal sich die Intentionen nicht leicht zusammenführen lassen, nämlich die Beschleunigung des Eheprozesses und seine sachliche Zuverlässigkeit.

Interessanterweise beginnt das Buch mit einem neunzehnseitigen Summarium, das in 45 Thesen expliziert, was der Autor im Folgenden eingehend argumentativ begründen will. Das geschieht in vier Hauptteilen, deren erster sich mit Urkunden zur Geschichte des kirchlichen Eheprozesses befaßt, der zweite die Frage nach der Gewährleistung der Richtigkeit der Rechtsprechung stellt („salva iustitia"), der dritte für die Abkürzung des Verfahrens plädiert („quam primum"). Der vierte Teil erörtert den Aufbau eines Ehenichtigkeitsurteils. Im Teil II werden (mit sehr unterschiedlicher Gewichtung) drei Punkte erörtert: der Unmittelbarkeitsgrundsatz, die mündliche Verhandlung und das Problem eigentlicher Berufungsgerichte. Teil III untersucht die Beschleunigungsmöglichkeiten anhand der Aufgaben des Richters, der als Einzelrichter gewünscht wird, und des Ehebandverteidigers, bevor weitere Möglichkeiten besprochen werden. Als Abschluß nach dem Teil IV wird „der kürzeste mögliche Prozess" exemplarisch dargestellt.

Zunächst zur „Dissertation". Die Auseinandersetzung mit dem Prinzip der Unmittelbarkeit, angewendet auf das kanonische Recht, ist sinnvoll und lesenswert, sie bringt viele Rechtsvergleiche und historische Informationen. Als Impuls dafür, im kanonischen Recht den Einzelrichter auch für die Eheprozesse vorzusehen, bietet die Darstellung gute Argumente. Wenn man nun noch dazu nähme, worum es im Eheprozess nach Lage des CIC/1983 und der Sichtweise maßgeblicher Leute am Heiligen Stuhl geht, nämlich letztlich zu beurteilen, ob der Klagevortrag Glauben verdient – vorausgesetzt, er füllt einen Nichtigkeitsgrund aus –, wird das Urteilen durch eine Person, die nicht nur Akten kennt, sondern die Menschen, denen Glauben zu schenken sein soll, mehr als plausibel. In anderen Bereichen überzeugt die Untersuchung weniger. So interessant die Frage nach den Parteien im Eheprozeß ist und so illustrativ der Vergleich mit Zivil- und Strafprozessen im deutschen Recht – da es für die Frage nach der Notwendigkeit des Bandverteidigers letztlich nichts abwirft, hätte man diese Erörterung nicht vermißt.

Zur „Streitschrift". Das Anliegen Z.s ist vollständig zu unterstützen: Eheprozesse müßten schneller abzuwickeln sein. Die von ihm dazu vorgeschlagenen Instrumente helfen dem Problem aber nicht nur deswegen nicht ab, weil sie Gesetzesänderungen verlangten, die nicht erreichbar sind – und auch nicht rasch erreichbar wären. Sie taugen auch zum Teil nicht für ihren Zweck. Da soll das Informationsgespräch, entsprechend gründlich geführt, als Klageschrift und Vernehmung zugleich verwendet werden. Während Vf. damit Wochen, ja Monate sparen will, gewinnt man in Wirklichkeit nur den Vernehmungstag selbst (der außerhalb von des Vf.s Musterrechnung allerdings länger dauert, weil ein Termin ausgehandelt werden muß, der nicht am nächsten Tag liegen kann – so arbeitslos ist unsere Bevölkerung noch nicht). Alle anderen Schritte sind trotzdem zu gehen. Den Bandverteidiger vor der Annahme der Klage Stellung nehmen zu lassen statt zum Sachstand, ist angesichts der Voraussetzungen für die Annahme einer Klage – sie kann nur zurückgewiesen werden, wenn sich aus dem Verfahren keine Grundlage ergeben kann – nicht sinnvoll. Klagen, die keinen Nichtigkeitsgrund ausmachen, gibt es nahezu keine (etwa Sterilität), in den meisten Fällen ist nur der Sachvortrag noch nicht überzeugend, und das rechtfertigt die Abweisung nicht. Zu welcher Rechtsfrage soll der Bandverteidiger Stellung nehmen? Seine Aufgabe ist ja gerade, das Beweismaterial, den Sachstand, aus seiner Perspektive zu würdigen und auf Mängel des Beweises aufmerksam zu machen. Striche man diesen Auftrag, müßte man den Bandverteidiger ganz streichen.

Der Assessor des Einzelrichters als Votant statt des Richterkollegiums? Dann müßte dieser Assessor unter günstigeren Umständen arbeiten als die heutigen Beirichter, d. h. hauptberuflich tätig sein wie der Richter selbst (darauf wird noch zurückzukommen sein). In der heutigen Realität, d. h. ohne Gesetzesänderung, ist der Votant im Ponens verwirklicht, der ein Laie ist, hauptberuflich am Gericht beschäftigt, mit den Untersuchungen beauftragt, die er nach Möglichkeit selbst durchführt, v. a. die Parteivernehmungen. *Wenn* der Vorsitzende, ein Kleriker, ohne Verzug arbeitet und der sogenannte Dritte Richter nicht zu sehr säumt, wäre schon de lege lata das meiste dessen zu erreichen, was Vf. durch seinen Gesetzesänderungsvorschlag erstrebt.

Was Vf. an Alternativen unter dem Gesichtspunkt des Ausbildungsstandes der am Gericht Tätigen aufbaut – Kollegialgericht mit zwei Ungebildeten versus kanonistisch gebildeten Einzelrichter mit ebenso kundigem Assessor –, läßt sich nur durch bessere Ausbildung angleichen, und das ist ein von Z.s Vorschlägen unabhängiges Problem, nämlich das des kirchlichen Gerichtspersonals.

Der Befund heute in Deutschland: Es gibt nicht viele hauptberufliche Richter an den Offizialaten, die Priester und im kanonischen Recht ordnungsgemäß ausgebildet sind. Hauptberufliche Kanonisten – das sind in der Regel Laien, und die will Z. als Einzelrichter nicht diskutieren, was in Ordnung ist, denn dafür brauchte man ja auch die Gesetzesänderung. Was fehlt, sind die Kleriker als Richter, die ihre Aufgabe als Vollprofis leisten. Wie viele deutsche Offiziale haben keine z. T. zeitraubenden Nebenberufe und sind vollzeitlich an ihren Gerichten verfügbar? So verständlich es ist, wenn Pastoral oder kategoriale Aufgaben in der Bistumsleitung oder im interdiözesanen oder internationalen Bereich ebenfalls mit guten Leuten bedient werden – können Sie sich einen Vorsitzenden Richter am Landgericht vorstellen, der im zweiten Beruf das Büro für Städtepartnerschaften seiner Großstadt leitete und dafür häufig auf Reisen wäre? Anders gesagt: Wenn die Kirche keine Richter findet, die ihren Beruf so wichtig nehmen wie die Richter in der staatlichen Justiz, ist jedes Bemühen um Beschleunigung der Prozesse zum Scheitern verurteilt.

Manche Verzögerungsquellen nennt Z. nicht, die für den heutigen Zustand von Bedeutung sind und vielleicht abgebaut werden könnten. Sie liegen v. a. in dem System der duplex sententia conformis begründet, in dem Erfordernis zweier übereinstimmender Urteile zur Anwendbarkeit einer Entscheidung. Z. will es nicht abschaffen, was vernünftig ist, weil anderes nicht erreichbar erscheint, solange sich die Reformer bei der Schaffung einer neuen Eheprozeßordnung nicht durchsetzen. Der Umgang mit der Zwei-Instanzlichkeit ist eine Fehlerquelle. Der Vf. weist darauf hin, daß die Berufungsgerichte nicht anders qualifiziert sind als die erstinstanzlichen. Und sie entscheiden nicht über den Einspruch gegen das erste Urteil, sondern wiederholen, was das Gericht erster Instanz bereits gemacht hat. Nach herrschender Meinung hat das Berufungsgericht die Aufgabe zu prüfen, ob es als Dreierkollegium moralische Gewißheit erlangt, daß die Ehe nichtig sei. Hier gibt es eine erste Möglichkeit, eine andere Rechtsauffassung zum Zuge zu bringen und das Untergericht darin zu korrigieren. Sodann könnte die Tatsachenwürdigung anders ausfallen. Und dann kann man eben nicht bestätigen, was geurteilt wurde, sondern muß selbst einen Prozeß machen. Wenn man sich dann noch als Wächter gegenüber den laxen Auffassungen der ersten Instanz versteht, ist abzusehen, wieviel Zeit dann vergehen kann. Nach ebenfalls herrschender Meinung – über die entsprechenden Änderungen im Beweisrecht, die darauf hinweisen, daß es eigentlich nicht mehr darum geht, ist auf kanonistischer Meta-Ebene bisher nicht publiziert – geht es im Eheprozeß um die objektiven Tatsachen eines Ehenichtigkeitsgrundes, um die „Wahrheit" über das Ehesakrament. Dieses ist heilig, und nicht nur die Bandverteidiger haben es zu schützen, sondern auch die Richter und v. a. die Berufungsrichter. Nicht daß ich hier einer „pastoralen" Rechtsprechung das Wort reden will, die die Leute zufriedenstellen möchte, aber den Schutz der Ehe vor den kirchlichen Richtern erster Instanz zum Leitmotiv zu machen, kann auch nicht der Sinn des Gesetzes sein.

Mit diesen Anmerkungen zum Problemfeld sei angedeutet, daß die von Z. vorgelegte Studie zum Nachdenken herausfordert, ja daß sie verlangt, das geltende Gesetz auf seine Funktionalität und Effektivität zu überprüfen. Wie bei den meisten kritischen Publikationen in deutscher Sprache wird die Wahrnehmung bei den Entscheidungsträgern eher gering sein. Aber das kann für einen engagierten Wissenschaftler kein Grund sein, auf sein Plädoyer zu verzichten.

Münster Klaus Lüdicke

Praktische Theologie

Die Eine Taufe. Tradition und Zukunft eines Sakramentes. Ein praktisches Handbuch für ökumenische Taufvorbereitung, hg. v. Dagmar Heller / Rainer-Matthias Müller. – Frankfurt / Paderborn: Lembeck / Bonifatius 2002. 133 S., kt € 10,00 ISBN: 3-87476-400-1 / 3-89710-218-8

Dieses Buch hält alles, was seine Titel versprechen: Ausgehend von der ökumenischen Grundüberzeugung, daß die eine Taufe alle christlichen Traditionen bereits zu einer Glaubensgemeinschaft verbindet, folgen die Autorinnen und Autoren den Spuren der Ge-

schichte dieses Sakramentes, reflektieren Erfahrungen der pastoralen Praxis in der Gegenwart und bedenken zukünftige Möglichkeiten mit Konkretisierungen für das Gemeindeleben. Die Zielgruppe dieser von einem ökumenischen Arbeitskreis (Dialog und Praxis: entstanden 1994 mit dem verbindenden Interesse an der gelebten Ökumene) erarbeiteten Schrift sind verantwortliche Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleiter sowie Mitverantwortliche in den entsprechenden Räten und Gremien der Ortskirchen, denen ausgearbeitete Vorschläge zu einer Vertiefung des Taufbewußtseins in ökumenischer Verbundenheit bereitgestellt werden.

Das erste Kap. erinnert an die ersten vier christlichen Jh.e und die Tradition der Erwachsenentaufe. Persönliche Zeugnisse (insbesondere von Cyprian von Karthago), historische Auskünfte und Einblicke in die Mystagogischen Katechesen machen mit der Bedeutung der Taufe auch für die Zeit nach ihrer Feier vertraut. Das zweite Kap. faßt auf knappem Raum die zentralen Anliegen der biblischen Zeugnisse zusammen, wobei in besonderer Weise der Zusammenhang zwischen Taufe und Geistempfang herausgearbeitet wird. Meines Erachtens kommt in diesem Abschnitt die Bedeutung des Täufers Johannes und der alttestamentlich-jüdischen Tradition der Taufe zu wenig ausführlich zur Sprache. Das dritte Kap. lenkt den Blick auf die Regelgestalt der Säuglingstaufe in großen Teilen der Christenheit heute und zeichnet – gewiß ohne die Möglichkeit zu weiteren Differenzierungen – die Erfahrungen in der Taufvorbereitung nach: Gespräche mit Eltern ohne enge kirchliche Bezüge, die mit ihrer neuen familiären Situation beschäftigt sind und die Taufe möglichst als Familienfeier gestalten möchten. Daran schließen sich kurze Ausführungen zur Theologie der Taufe an, in denen die bestehenden Unterschiede im Vergleich zu den Erwartungen vieler Eltern offenkundig werden. Das vierte und längste Kap. (etwa die Hälfte der Seitenzahl) bietet Entwürfe zu ökumenisch sensibilisierten Gestalten der Taufvorbereitung (für Kinder bzw. Erwachsene), der Tauffeier (bei Kindern aus konfessionsverbindenden Ehen) und des Taufgedächtnisses. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt auf der Gestaltung eines ökumenischen Erwachsenenkatechumenats, das – im Sinne der Mystagogischen Katechesen im Altertum – auch für Getaufte Bedeutung gewinnen kann. Informationen zu Symbolen und Gesten in der Tauffeier sowie ein ausführliches Glossar schließen die Publikation ab.

Das Buch enthält viele Anregungen für die pastorale Praxis, die die bestehenden Grenzen im Blick auf die Möglichkeit einer ökumenischen Tauffeier achten und zugleich ausloten, welche Wege im Blick auf eine Festigung des gemeinsamen christlichen Lebens aus der Taufe möglich sind.

Münster Dorothea Sattler

Missionswissenschaften

Evers, Georg: **Die Länder Asiens.** – Paderborn: Schöningh 2003. 455 S. (Kirche und Katholizismus seit 1945, 5), Ln € 56,00 ISBN: 3–506–74464–X

Nach Mt 28,19 hat der auferstandene Jesus seinen Jüngern den verpflichtenden Auftrag erteilt, zu allen Völkern der Welt zu gehen und sie zu seinen Jüngern zu machen. Von diesem Zeitpunkt an bis in die Gegenwart weiß sich die Kirche an die obligatorische Weisung gebunden, die Heilsbotschaft der gesamten Menschheit – ob gelegen oder ungelegen – zu verkünden. Von ihrem bis weit ins 20. Jh. stark eurozentristisch geprägten mentalen Selbstverständnis und Superioritätsbewußtsein her – mit all den daraus resultierenden Folgewirkungen –, verstand sie sich zugleich als eminent bedeutsame Kulturträgerin. Diese Überzeugung und das entsprechende Engagement mußten zwangsläufig zu tiefgreifenden Auseinandersetzungen mit den in anderen religiösen, sozialen, politischen und kulturellen Traditionen, Kontexten, Wertvorstellungen und Mentalstrukturen lebenden Völkern und Gesellschaften führen. Die christliche Mission hatte sich wie in Amerika und Afrika ebenso in Asien und Ozeanien in der Vorhut der europäisch-westlichen Kolonialeroberung und auch in ihrem Gefolge befunden. Ihre vielfältigen Aktivitäten dokumentieren eindrucksvoll den Faktor der Kontinuität, desgleichen den Kontext und die Einheit der westlichen Kolonialgeschichte. Mit der politischen Emanzipation der Völker Schwarzafrikas und der globalen Auflösung bzw. Beseitigung der letzten Kolonialreiche im Zuge der Dekolonisation nach dem Zweiten Weltkrieg ist die welthistorische Epoche der temporalen Allianz von Mission und Kolonialismus zu Ende gegangen.

Die wechselvolle, mitunter dramatische Geschichte der Christianisierung Asiens katholischer Provenienz, die zu unterschiedlichen Zeiten, obendrein in den einzelnen Ländern und Regionen verschiedenartig erfolgt ist, bildet den Gegenstand vorliegenden Buchs, für das E. Gatz, Hg. der Reihe „Kirche und Katholizismus seit 1945", den Vf. zu gewinnen vermocht hat. Georg Evers, der von 1979 bis 2001 Asienreferent im Missionswissenschaftlichen Institut Missio in Aachen gewesen ist und der in diesen Jahren viele Reisen in asiatische Länder unternommen und speziell über sie zahlreiche Publikationen vorgelegt hat, ist ein ausgewiesener Kenner der dortigen sozio-politischen, kirchlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse. Seine ständige Teilnahme und Mitarbeit an wichtigen theologischen Konferenzen im Rahmen der „Federation of Asian Bishops' Conferences" haben ihm zugleich über die Aufgaben- wie auch Problemfelder und Entwicklungen innerhalb der jeweiligen Ortskirchen dieses Erdteils authentische Informationen vermittelt.

Das Ende des Zweiten Weltkriegs bzw. des Pazifischen Kriegs 1945 bedeutete eine signifikante Zäsur in der Geschichte der asiatischen Länder. Versuche der europäischen Kolonialmächte England, Frankreich und der Niederlande, nach Kriegsende das Kolonialregime in den vom kaiserlichen Japan okkupiert gewesenen Ländern auf dem Kontinent Asien zu repristinieren oder wie in Indien zu kontinuieren, scheiterten an deren entschiedenem Widerstand. Die englischen Kolonien Indien, Ceylon (Sri Lanka) und Birma setzten ab 1947 ohne größere militärische Konflikte ihre staatliche Unabhängigkeit durch, wohingegen die Befreiung von der niederländischen und französischen Kolonialherrschaft unter blutigen Konfrontationen erfolgte, die im Fall Vietnam mehrere Jahre anhielten. Die koloniale Erblast prägte die Situation der Katholiken wie auch das Verhalten ihrer Mitbürger ihnen gegenüber. Man erblickte in ihnen vielfach Kollaborateure der ehemaligen, verhaßten Kolonialmächte mit der Konsequenz, daß man an ihrer patriotischen Gesinnung zweifelte, weshalb aus diesen und anderen defizitären Gründen das Christentum in den meisten asiatischen Ländern als „ausländische" und „fremde" Religion angesehen wurde: ein Tatbestand, der erstaunt, vergegenwärtigt man sich, daß das Christentum in Asien seinen Ausgang genommen hat und etwa in Indien spätestens seit dem vierten Jh. zweifelsfrei bezeugt ist. Andererseits gerieten die katholischen Christen – wie in Indonesien und Vietnam –, die sich im nationalen Befreiungskampf engagiert hatten, in den Ost-West-Konflikt, in dessen Gefolge sie sich unter der kommunistischen Herrschaft harten Repressionen und schweren Verfolgungen ausgesetzt sahen (19f).

Für sämtliche katholische Kirchen auf dem asiatischen Kontinent stellte das Zweite Vatikanische Konzil ein epochales Ereignis dar. Obwohl asiatische Bischöfe und Theologen bei seiner Vorbereitung und beim Ausarbeiten der Schemata und Dekrete lediglich in wenigen Ausnahmefällen federführend beteiligt gewesen waren, so boten die einzelnen Konzilsperioden dem asiatischen Episkopat eine willkommene Gelegenheit, sich erstmals zu treffen und persönlich kennenzulernen sowie sich über die kirchlichen und pastoralen Situationen in den jeweiligen Lokalkirchen auszutauschen (21).

Vorliegendes Werk weist vier geographische Blöcke auf: Ostasien (27–151), Südostasien (155–318), Indischer Subkontinent (321–428) und Zentralasien (431–437), denen die betreffenden Länder jeweils zugeordnet sind. Formal liegt den einzelnen Teilen durchgängig dasselbe Gliederungsschema zugrunde hinsichtlich der einschlägigen Literatur, die jedem Land vorangestellt ist, und bezüglich der Darstellung, die mit dem Beginn der Christianisierung des jeweiligen Landes einsetzt und anschließend die spezifische Entwicklung der Kirche sowie ihre gegenwärtige Situation beschreibt. Behandelt werden die Länder, die in der seit 1970 bestehenden „Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen" (FABC) als Voll- oder assoziierte Mitglieder zusammengefaßt sind, ferner die Volksrepublik China, Nordkorea, Tibet und Osttimor, denen aus politischen Gründen die Mitgliedschaft in der FABC verwehrt ist. Dem historischen Verlauf der Evangelisation und der wechselvollen geschichtlichen Entwicklung geschuldet haben die Abhandlungen über Indonesien, Japan, die Philippinen, Südkorea, Vietnam, die Volksrepublik China in etwa den gleichen Umfang von zwischen 25 bis 37 S., während Indien mit 53 S. den breitesten Raum einnimmt; die sechs Länder Zentralasiens weisen aus einsichtigen Gründen nur sechs S. auf.

In den einzelnen Ländern Asiens, in denen – außer auf den Philippinen – der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung verschwindend gering ist, worüber eine Statistik detailliert Auskunft gibt (438–440), die gleichwohl in ihre Gesellschaft mannigfach und nachhaltig hineinwirken, sind die kirchlichen Verhältnisse gemäß der jeweiligen sozio-politischen, kulturellen und religiösen Kontexte mitunter sehr unterschiedlich. So sehen sich die Ortskirchen in einigen Ländern seit geraumer Zeit mit radikal-fundamentalistischen Strömungen innerhalb des Hinduismus, Islam und Buddhismus konfrontiert, die eine friedliche Koexistenz gewaltsam verhindern. Die katholische Kirche wird auf dem asiatischen Kontinent weithin als Fremdkörper betrachtet, und sie nimmt einen Minderheitsstatus ein. Ein Hauptpunkt, der diesen Tatbestand nach E. einsichtig erklärt, liegt in dem Umstand, daß in der Vergangenheit sträflich vernachlässigt worden ist, einen indigenen Klerus heranzubilden und einen einheimischen Episkopat zu etablieren, um die Kirche heimisch werden zu lassen wie auch das Christentum zu inkulturieren. Oft waren die Ausweisung der ausländischen Missionare (China und Vietnam) bzw. der gravierend reglementierte oder der gänzlich untersagte Zuzug neuer Missionare aus dem Ausland (Indien, Indonesien und Pakistan) Akzelerationsmomente, um die be-

sagten Defizite rasch zu beseitigen. Angesichts der kulturellen, religiösen und ideologischen Pluralität steht die katholische Kirche Asiens vor der säkularen Aufgabe, sich den konkreten Herausforderungen in den jeweiligen Ländern zu stellen und die notwendigen Problemlösungen beherzt in Angriff zu nehmen. Hierzu zählt vorrangig der interreligiöse Dialog mit den nichtchristlichen Religionsgemeinschaften.

Ungeachtet der erwähnten Versäumnisse und Fehler der Vergangenheit ist in den zurückliegenden fünf Jahrzehnten Beachtliches geleistet worden, so daß E. bilanzieren kann: „Die Zusammenschau der Entwicklungen der letzten fünfzig Jahre zeigt aber auch überzeugend, wie sehr diese Jahre trotz aller Anfechtungen und Schwierigkeiten eine Zeit waren, in der in den asiatischen Kirchen das Bewußtsein ihrer Sendung gewachsen ist und in der sie Fortschritte haben machen können auf dem Weg, eigenständige Ortskirchen zu werden, (...) in denen sie den Schritt von Missionskirchen unter ausländischen Priestern und Bischöfen zu Ortskirchen mit eigener Hierarchie und weitgehend eigenem Klerus haben gehen können" (22).

Wer sich über die historische Entwicklung, die konkreten Verhältnisse und die gegenwärtige Lage in den einzelnen katholischen Ortskirchen Asiens zuverlässig informieren möchte, erhält in dem hier vorgestellten Kompendium, das ein sorgfältig gearbeitetes Personen-, Orts- und Sachregister (441–455) bequem erschließt, zugleich hilfreiche, sachkundige und präzise Auskunft.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Philosophie

Karl Jaspers' Philosophie. Gegenwärtigkeit und Zukunft. **Karl Jaspers's Philosophy.** Rooted in the Present, Paradigm for the Future, hg. v. Richard Wisser / Leonard H. Ehrlich. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2003. 396 S., brosch. € 36,00 ISBN: 3–8260–2601–2

Obgleich Karl Jaspers zweifellos zu den „Klassikern" der Philosophie des 20. Jh.s gezählt werden muß, findet sein Denken in der fachphilosophischen Diskussion der Gegenwart nur wenig Beachtung. Zwar ist ihm in jeder ernst zu nehmenden Darstellung der abendländischen Philosophiegeschichte ein eigenes Kap. gewidmet, aber in den einschlägigen Publikationen zu einzelnen philosophischen Disziplinen wie der Metaphysik, Ethik, Erkenntnistheorie, Anthropologie und Religionsphilosophie sucht man in der Regel seinen Namen vergeblich. So darf man ohne Übertreibung sagen, daß die gegenwärtige Philosophie von Jaspers im Gegensatz zu seinem großen philosophischen Freund und Antipoden Martin Heidegger kaum produktive Impulse aufnimmt.

Diesem bedauerlichen Umstand wird in dem vorliegenden Sbd – wie bereits der deutsche und englische Untertitel andeuten – mit Entschiedenheit entgegengewirkt. In den insgesamt 37 in deutscher, englischer und spanischer Sprache verfaßten Beiträgen, die während der „Fourth International Jaspers Conference" in Boston / Massachusetts vom 10. bis zum 16. August 1998 vorgetragen wurden, versuchen die Autoren und Autorinnen, die Bedeutung der Jaspersschen Philosophie gerade für die Gegenwart und Zukunft herauszustellen. Bereits bei einem ersten Blick auf die Autorenliste des Bdes (395 / 396) fällt die internationale Besetzung der Vf. auf: Neben Jaspers-Forschern aus europäischen Staaten wie Deutschland, Österreich, Italien, Spanien, Großbritannien, Polen, Ungarn, den Niederlanden und der Schweiz findet man auch eine Reihe von Experten aus so unterschiedlichen Ländern wie Indien, Japan, Australien, Kanada, Mexiko und den USA. Diese interkulturelle Polyphonie indiziert nicht nur die weltweite Resonanz des Jaspersschen Denkens – seine Werke wurden inzwischen in über zwanzig Sprachen übertragen –, sondern deutet auch auf einen zentralen Wesenszug dieser Philosophie hin: ihre Offenheit für das außereuropäische Denken. V. a. der späte Jaspers denkt nicht mehr ausschließlich in einem durch die abendländische Philosophie und Geistesgeschichte bestimmten Rahmen, sondern berücksichtigt auch die religiösen und philosophischen Traditionen Indiens, Chinas und des Vorderen Orients.[1]

Nach einem „Vorwort" (IX–XII) bzw. „Preface" (XIII–XV) der beiden Hgg. Richard Wisser und Leonard H. Ehrlich folgen die neun Hauptteile des Sbdes (1–380), dessen Anhang das komplette Tagungsproramm der „Fourth International Jaspers Conference" (383/384), eine ausführliche Rezension von Franco Gilli zu dem ebenfalls von Wisser und Ehrlich 1998 herausgegebenen Bd „Karl Jaspers – Philosophie auf dem Weg zur ‚Weltphilosophie'" (385–393) sowie die oben erwähnte „Autorenliste" (395 / 396) und zwei Photographien enthält. Selbstredend kann hier nicht auf alle 37 Beiträge eingegangen werden, zumal die Qualität der einzelnen Art., wie bei einem solchen Unternehmen nicht anders zu erwarten ist, recht unterschiedlich ausfällt. Der Rez. behält sich aus diesem Grunde vor, vorrangig diejenigen Ansätze zu präsentieren, die aus seiner Sicht besonderes Interesse verdienen.

Im „Vorwort / Preface" stellen die beiden Hgg. die Intention und Gliederung des gesamten Unternehmens vor, wobei sie sich zu zwei Grundsätzen von Jaspers bekennen: 1. „Der Sinn des Philosophierens ist Gegenwärtigkeit" und 2. „Die Philosophie soll nicht abdanken. Am wenigsten heute." (IX). Ferner weisen sie mit Recht darauf hin, daß die verschiedenen Beiträge des Bdes „einen umfassenden Überblick über die weltweit betriebene Jaspers-Forschung" bieten und „detaillierte Einblicke in die Auseinandersetzung mit einem der ‚Großen Philosophen' des 20. Jahrhunderts" (X) vermitteln.

Der erste Hauptteil „Jaspers's Late Philosophy / Jaspers' Spätphilosophie" (1–55) versammelt vier Art. von Hans Saner, Albrecht Kiel, Gerhard Knauss und Inigo Bocken. Saner präsentiert und kommentiert zehn erstmals aus dem Nachlaß zur Verfügung gestellte Originalskizzen von Jaspers, die das komplexe Strukturverhältnis der sieben Weisen des „Umgreifenden" veranschaulichen sollen: Jaspers unterscheidet in seinem Spätwerk „Von der Wahrheit" das Umgreifende, das wir sind, von dem Umgreifenden, das das Sein selbst ist; beide Arten des Umgreifenden erfahren ferner eine Binnengliederung hinsichtlich ihres immanenten und transzendenten Aspektes. Das Umgreifende, das wir sind, unter dem Aspekt des Immanenten betrachtet, gliedert sich wiederum in die drei folgenden Weisen des Umgreifenden: 1. Dasein, 2. Bewußtsein überhaupt und 3. Geist; das Umgreifende, das das Sein selbst ist, unter dem Aspekt des Immanenten betrachtet, ist 4. die Welt; das Umgreifende, das wir sind, unter dem Aspekt des Transzendenten betrachtet, ist 5. die Existenz; das Umgreifende, das das Sein selbst ist, unter dem Aspekt des Transzendenten betrachtet, ist 6. die Transzendenz; und schließlich ist 7. die Vernunft das Band aller sechs Weisen des Umgreifenden in uns.[2] Für Jaspers' Spätphilosophie bildet diese Auffächerung des Umgreifenden in seine sieben Weisen mit den entsprechenden Binnenrelationen zwischen den jeweiligen Weisen das fundamentale Gerüst seiner „Periechontologie" – man könnte in Anlehnung an Heidegger hier so etwas wie die Jaspersche „Seynsfuge" erblicken. Jaspers hat in seinem Werk „Von der Wahrheit" das differenzierte Gefüge seiner „Periechontologie" mit einem Schaubild zu illustrieren versucht[3]; in dem vorliegenden Beitrag dokumentiert Saner anhand von zehn Skizzen die Stufen der Vorarbeit zu diesem Schaubild, das in dem Sbd ebenfalls abgebildet ist (5 / 25). Dank der sachkundigen Kommentierung der einzelnen Skizzen erhält der Leser hier wichtige Einblicke in den Arbeitsprozeß des späten Jaspers – durch diesen Art. von Saner ist Jaspers in diesem Sbd, wie die Hgg. eingangs erwähnen, auf eine „bemerkenswerte Weise" (X) präsent.

Kiel stellt in Form von drei Thesen die „differenzierte Anthropologie" (27) in der philosophischen Logik des späten Jaspers vor: 1. Jaspers' philosophische Logik trete insofern allen systemphilosophischen und ontologischen Konzepten entgegen, als sie ohne systematische Abschlußambitionen in einer „orientierenden Systematik die verschiedenen Richtungen der Philosophiegeschichte synoptisch" (27) zusammenfasse. 2. Die wissenschaftstheoretische Bedeutung dieses Projektes liege darin, daß sie nicht in einer Methoden-, Kategorien- und Wissenschaftslehre aufgehe, sondern als eine allem Spezialwissen zugrunde liegende allgemeine Logik ein interkulturelles Grundwissen zu fundieren vermöge. 3. Eine solche philosophische Grundoperation verfüge über ideologiekritische Potentiale gegenüber sich selbst verabsolutierenden Glaubenssystemen und wissenschaftlichen Theoriekonzepten. Aus diesen drei Thesen lassen sich nach Kiel drei strukturelle Leitbegriffe der Jaspersschen Anthropologie entwickeln: 1. historische Erinnerung bzw. historisches Gedächtnis, 2. Orientierung durch ein philosophisches Grundwissen und 3. kritische Steuerung und Korrekturfähigkeit (28). Mit seinem Interpretationsansatz bietet Kiel eine beachtenswerte Möglichkeit, die Spätphilosophie von Jaspers für die gegenwärtige Diskussion fruchtbar zu machen.

Im zweiten Hauptteil „Comparative Problems of Fundamental Philosophy (1) / Fundamental-Philosophische Fragen im Vergleich (1)" (57–94) kommen Maria Luisa Basso-Vetri, Akihiko Hirano, Iwona Alechnowicz und Reinhard Schulz zu Wort. Basso-Vetri weist in ihrem Beitrag auf die unumstrittene Tatsache hin, daß Jaspers in seinem philosophischen Programm die Existenz des Menschen mit seiner Vernunft zu synthetisieren versucht; in philosophiehistorischer Perspektive bedeutet dies, in einem schwierigen Spagat Kierkegaards und Nietzsches Ansatz auf der einen mit demjenigen Kants auf der anderen Seite zu verbinden. (59) Basso-Vetri stellt dabei v. a. die Parallelen im Freiheitsbegriff bei Kant und Jaspers heraus. Interessant wäre es in diesem Kontext, auf die Freiheitsphilosophie Schellings, den die Vf.in ebenfalls erwähnt (61), näher einzugehen, da der mittlere und späte Schelling mit guten Gründen als ein philosophiehistorisches Bindeglied zwischen der Vernunftphilosophie des Deutschen Idealismus und den vernunftkritischen Reflexionen Kierkegaards und Nietzsches betrachtet werden kann.[4] Die Phänomenologie Edmund Hus-

[1] In seinem philosophiehistorischen Werk „Die großen Philosophen" widmet Jaspers Buddha, Konfuzius, Jesus, Laotse und Nagarjuna ausführliche Kap.; mit dem tragenden Begriff seines geschichtsphilosophischen Werkes „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte" – der „Achsenzeit" – bezeichnet Jaspers die welthistorische Wende der Menschheit zwischen 800 und 200 v. Chr., zu der neben den griechischen Philosophen und Tragikern auch die Propheten des Alten Testaments sowie die chinesischen und indischen Denker und Religionsstifter gezählt werden.

[2] Siehe hierzu: Jaspers, Karl: Von der Wahrheit, München / Zürich 1991, 4. Aufl., 47–52.

[3] Ebd. 142.

[4] Jaspers war – man betrachte nur seine umfangreiche Studie „Schelling. Größe und Verhängnis" von 1955 – mit der Philosophie Schellings bestens vertraut. Ein systematisch orientierter Vergleich des Freiheitsbegriffes bei Schelling und Jaspers wäre zweifelsohne ein überaus lohnendes Forschungsprojekt.

serls war für zahlreiche deutsch- und französischsprachige Denker des 20. Jh.s ein anregender methodischer Ausgangspunkt: so auch für Jaspers und Edith Stein. Alechnowicz unternimmt in ihrem Beitrag den Versuch, diese beiden philosophischen Gestalten miteinander zu vergleichen. Jaspers' Philosophie sei im Gegensatz zu dem theozentrischen Ausgangspunkt Steins eher anthropozentrisch (80); gegenüber der Religiosität Steins wird Jaspers, obwohl sein Denken keineswegs atheistisch sei, eher ein Mangel an Religiosität attestiert. (81 / 82) Die Stelle der Religiosität nimmt bei Jaspers der „philosophische Glaube" ein und es ist A. ohne Vorbehalte zuzustimmen, wenn sie konstatiert: „Jaspers gestand dem Glauben eine wichtige Rolle zu. Er wollte jedoch nicht, dass das Glauben blind macht, dass es durch ein religiöses Dogma zu einem Hindernis bei Entwicklung des kritischen Denkens wird." (82) Man könnte in Anknüpfung an diese Unterscheidung zwischen einer konfessionsgebundenen Religiosität einerseits – beispielsweise dem Katholizismus Steins – und dem „philosophischen Glauben" Jaspers' andererseits fragen, ob letzterer als eine kritische Metatheorie der positiv-historischen Religionen interpretiert werden könnte. In den kommunikationstheoretischen Debatten der Gegenwart wird zumeist übersehen, daß Jaspers bereits im zweiten Bd seines Hauptwerkes „Philosophie" aus dem Jahr 1932 einen umfassenden und differenzierten Kommunikationsbegriff entwickelt hat.[5] Schulz liefert mit seinem Beitrag, in dem er die kommunikativen Grenzen bei Jaspers und Luhmann zu skizzieren versucht, einen begrüßenswerten Ansatz, Jaspers in die gegenwärtige philosophische und soziologische Diskussion einzuführen. Dabei deckt er überraschende Analogien zwischen beiden Konzeptionen auf: So lasse sich bei Jaspers und Luhmann eine Dreifachselektion im Kommunikationsbegriff feststellen, die auch inhaltlich zu parallelisieren sei: Die Differenzierung des Kommunikationsbegriffes in 1. Brauchbarkeit auf der Ebene des Daseins, 2. Richtigkeit auf der Ebene des Bewußtseins überhaupt und 3. Überzeugung auf der Ebene des Geistes bei Jaspers könne mit der Luhmannschen Unterscheidung von 1. systeminterner Mitteilung als Selbstreferenz, 2. systemexterner Information als Fremdreferenz und 3. dem Verstehen als Brücke für die Sinnübertragung verglichen werden. Die Stärke des Jaspersschen Kommunikationsbegriffes liegt nach dem Dafürhalten des Rez.en v. a. in dem Begriff einer existentiellen Kommunikation, die die drei oben erwähnten Momente der Kommunikation transzendiert und die intimen und privaten Dimensionen zwischenmenschlicher Beziehungen wie Liebe und Freundschaft in einer nicht-reduktionistischen Form thematisiert.

Im dritten Hauptteil, der ebenfalls die Überschrift „Comparative Problems of Fundamental Philosophy (2) / Fundamental-Philosophische Fragen im Vergleich (2)" (95–148) trägt, werden die Beiträge Jean-François Méthots, Leonard H. Ehrlichs, Richard Wissers und Bernd Weidmanns präsentiert. Méthot zeigt in überzeugender Weise, daß Wittgenstein und Jaspers durch ihren Sinn für das Transzendente die Philosophie von den Einzelwissenschaften abzugrenzen versuchen, obgleich letzterer der Philosophie wesentlich mehr zutraue als ersterer. „Wittgenstein and Jaspers also share a major concern in the importance given to the Transzendent or the Mystical. Wittgenstein is not the apologist of science he is made to be, sometimes by an uncritical ranking within the general wave of logical positivism." (105) Der Ort, an dem das Transzendente bzw. Mystische zur Sprache komme, sei nach Wittgenstein gerade nicht die Philosophie, sondern die Poesie und die Musik, Jaspers ziehe hingegen die Grenzen der philosophischen Rede nicht ganz so eng und mache die Transzendenz auch zu einem Thema einer am Begriff der Chiffre orientierten philosophischen Metaphysik. Dem komplizierten philosophischen – aber auch persönlichen – Verhältnis zwischen Jaspers und Heidegger versuchen sich Ehrlich und Wisser in ihren Artikeln anzunähern. E. skizziert die kritischen Kommentare von Arendt und Jaspers zum Seinsdenken Heideggers, Wissers präzise Lektüre des Briefwechsels zwischen Jaspers und Heidegger exponiert das gescheiterte Projekt einer „kommunikativen Kritik". Ohne W. in jeder Hinsicht folgen zu müssen, ist mit Anerkennung festzustellen, daß er sowohl die philosophischen Ansätze Jaspers' als auch diejenigen Heideggers in allen Details so ernst nimmt, wie sie es verdienen. Ein detaillierter und systematisch angelegter Strukturvergleich zwischen diesen beiden Ansätzen dürfte eine philosophiehistorische Herausforderung ersten Ranges darstellen. Weidmann schlägt in seinen Überlegungen vor, die Diskursethik von Jürgen Habermas durch das Jaspersschе „Ethos der Wahrhaftigkeit" zu korrigieren und zu bereichern. Jaspers, „der als Philosoph der uneingeschränkten, konventionelle Regeln und soziale Rollen transzendierenden Kommunikation dem diskursethischen Ansatz sehr nahe kommt" (132), wird somit zu einem Gesprächspartner einer die Gegenwartsphilosophie in hohem Maße bestimmenden Theorieform. Ferner laden Wissers Ausführungen zu der Überlegung ein, ob Jaspers auch in ein produktives Zwiegespräch mit den älteren Repräsentanten der Kritischen Theorie – hier sei in erster Linie an Adorno gedacht – gebracht werden könnte.

Im anschließenden vierten Hauptteil „Philosophy of Religion and Faith / Religionsphilosophie und Glaube" (149–184) erörtern Hermann-Josef Seideneck, Kazuko Hara, Giorgio Penzo, Jun Fukaya und Tsuyoshi Nakayama einzelne Aspekte des „philosophischen Glaubens" bei Jaspers. Hervorgehoben seien v. a. die Beiträge von Seideneck, der auf das Verhältnis von Wissen und Glaube bei Bultmann und Jaspers eingeht und dabei auch auf Einflüsse, die von Jaspers auf Drewermann ausgegangen sind, eingeht, und von Nakayama, der das spannungsreiche Verhältnis des Existenzphilosophen zur mystischen Tradition – repräsentiert v. a. durch Plotin und Meister Eckhart – erhellt.

Der mit „Philosophy, Psychology, and ‚Psychopathology' / Philosophie, Psychologie und ‚Psychopathologie'" (185–220) betitelte fünfte Hauptteil führt Beiträge von S. Nassir Ghaemi, Murray McLachlan, Elena Bezzubova und Matthias Bormuth zusammen. Hier wird mit Recht daran erinnert, daß Jaspers seine wissenschaftliche Laufbahn nicht als Philosoph, sondern als Psychiater und Psychologe begonnen hat. Bezzubova betritt theoriegeschichtliches Neuland, indem sie aufschlußreiche Beziehungen zwischen Jaspers und Alexander Galich, einem russischen Gelehrten des 19. Jh.s, aufdeckt und dabei v. a. den Zusammenhang von Selbstbewußtsein und „Depersonalisation" bei beiden Denkern beleuchtet. Auf die bisher viel zu wenig beachtete Kritik Jaspers' an der Psychoanalyse Freuds wird in dem Art. von Bormuth eingegangen, obwohl seine Engführung der Motive für diese Kritik auf die Intention einer Rettung der Monogamie ein wenig zu einseitig erscheint: „Jaspers identifiziert die Psychoanalyse insgesamt mit der Propagierung erotischer Freiheit. Damit bedroht sie gemäß der ‚Geistigen Situation' indirekt über den Abgriff auf das Refugium der monogamen Liebe die existenzphilosophische Kommunikation." (218)

Im sechsten Abschnitt „Philosophy and Praxis / Philosophie und Praxis" (221–248) ergreifen Andreas Cesana, Shuji Imamoto und Joseph W. Koterski das Wort. Uneingeschränkte Zustimmung verdient Cesana, der in seinem äußerst instruktiven Beitrag das Jaspersschе Projekt einer „Weltphilosophie" als Paradigma einer interkulturellen Kommunikation zu interpretieren vorschlägt. Die theoretisch reflektierte Offenheit des Jaspersschen Ansatzes dürfte insgesamt zu den stärksten Seiten dieser Philosophie gehören, denn gerade in einer Zeit, in der die weltpolitische Frontenbildung wieder auf kulturell und religiös orientierte Abgrenzungsmanöver zurückgreift, gewinnt die Konzeption eines „philosophischen Glaubens" eine dringende Aktualität. Diesen Zusammenhang von Weltphilosophie und „philosophischem Glauben" bringt auch Cesana zum Ausdruck, wenn er bemerkt: „Es gibt wohl kein zweites Beispiel für ein Philosophieren, das derart offen und geradezu ‚selbstverleugnend' ist wie dasjenige von Jaspers. Dieselbe Offenheit kennzeichnet auch seine Konzeption des philosophischen Glaubens, die in ihren Grundintentionen mit seiner Idee der Weltphilosophie übereinstimmt: Ebenso wie der philosophische Glaube alle unterschiedlichen Glaubensformen in sich aufzunehmen fähig ist, so soll die Weltphilosophie jenen Raum eröffnen, in dem eine Kommunikation unter den Philosophien der Welt möglich wird." (230) Cesana verschweigt keineswegs, daß diese philosophische und religiöse Offenheit ihren existentiellen Preis verlangt: „Ein solches Philosophieverständnis bedeutet freilich den ausdrücklichen Verzicht auf jede Form der Geborgenheit und des sicheren Aufenthalts in einem fest gefügten Weltbild oder in einer bestimmten Lehre." (230)

Im siebten Hauptteil, der den Titel „Problems of Modernity / Probleme der Moderne" (249–289) trägt, setzen sich Gregory J. Walters, Sawako Hanyu, Krystyna Górniak-Kocikowska und Endre Kiss v. a. mit Jaspers' zeitkritischen Schriften „Die geistige Situation der Zeit" von 1931 und „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen" aus dem Jahr 1958 auseinander. Allen vier Beiträgen ist eine aktualisierende Intention der Jaspersschen Kulturkritik gemeinsam: Walters geht mit dieser interpretatorischen Maxime auf die „Dritte Industrielle Revolution", in der Technologie und das „Ende der Arbeit" vorherrschen, ein; Hanyu konfrontiert die Existenzphilosophie mit dem Informationszeitalter; die Rolle einer existentiellen Kommunikation in einer globalisierten Gesellschaft wird von Górniak-Kocikowska thematisiert und Kiss stellt die ideologiekritischen Implikate der Existenzphilosophie gegenüber dem Marxismus, der Psychoanalyse und der Rassenlehre heraus.

Der vorletzte achte Hauptteil „The Question of Humanism / Die Frage des Humanismus" (291–342) besteht aus vier Beiträgen von Kurt Salamun, Edith Ehrlich, Juthika Das und Indu Sarin sowie einer Erstveröffentlichung eines Briefes von Jaspers an seine Ehefrau Gertrud anläßlich ihres achtzigsten Geburtstages. Thesenartig stellt Salamun das „liberal ethos of humanity" (293) in Jaspers' Philosophie vor, wobei neben den positiven Gehalt einer moralischen Haltung, die einerseits durch die Existenz und andererseits durch die Vernunft begründet wird, auch vier kritische Haltungen, die aus diesem Ansatz folgen, entwickelt werden: 1. die anti-dogmatische, 2. die anti-totalitäre, 3. die anti-fundamentalistische und 4. die anti-monistische Haltung.[6] Im Anschluß an ihren Artikel über Jaspers' Verhältnis zu Frauen präsentiert Ehrlich das von ihr ins Deutsche transkribierte und ins Englische übersetzte Faksimile des besagten „Liebesbriefes" von Jaspers an seine Frau; sowohl dieses Dokument als auch der Beitrag E.s enthalten biographisch interessante Details.[7]

Im abschließenden neunten Hauptteil „Aspects of Existenz-Philosophy / Aspekte der Existenzphilosophie" (343–380) findet man die Vorträge von Paula Patricia Arizpe, Paul G. Sturdee, Filiz Peach, Czesława Piecuch und Pablo López-López. Lesenswert ist die – leider ein wenig zu knapp geratene – Darstellung der existentiellen Bedeutung des Todes bei Jaspers und Heidegger von

[5] Instruktiv sind in diesem Zusammenhang zwei Aufsätze von Helmut Fahrenbach: 1. „Das ‚philosophische Grundwissen' kommunikativer Vernunft – Ein Beitrag zur gegenwärtigen Bedeutung der Philosophie von Karl Jaspers", in: Karl Jaspers – Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg, hg. v. Jeanne Hersch / Jan Miliè Lochman / Reiner Wiehl, München / Zürich 1986, 232–280; 2. „Kommunikative Vernunft – ein zentraler Bezugspunkt zwischen Karl Jaspers und Jürgen Habermas", in: Jaspers, Karl. Zur Aktualität seines Denkens, hg. v. Kurt Salamun, München / Zürich 1991, 189–216.

[6] In einer ausführlicheren Form können diese Überlegungen Salamuns in seinem Aufsatz „Die liberal-aufklärerische Dimension in Jaspers' Denken – ein Beispiel moderner Aufklärung" verfolgt werden, in: Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens, hg. v. Kurt Salamun, München / Zürich 1991, 46–69. Siehe auch die Jaspers-Einführung des Autors: Salamun, Kurt: Karl Jaspers, München 1985.

[7] Es sei hier angemerkt, daß eine wissenschaftlich fundierte biographische Darstellung zu Jaspers bis heute fehlt!

Peach, zumal seine Ausführungen zum Problem der Unsterblichkeit (363/364). Interesse verdient ebenfalls der Aufsatz von Piecuch, die in vergleichender Form die existentielle Erfahrung, also „das Gefühl der Tragik des menschlichen Lebens" (365), bei Jaspers, Heidegger, Frankl, Sartre, Camus und Marcel nachzeichnet und diese Erfahrung als eine „metaphysische Aufgabe", die in einem „‚Vermetaphysieren der Weltwirklichkeit'" (371) bestehen soll, zu deuten versucht. An dem Beitrag von López-López ist v.a. die Exposition der Augustinischen Wurzeln der Existenzphilosophie von Jaspers (379 / 380) erwähnenswert.[8]

Ein Gesamturteil zum vorliegenden Bd. wird durch das stark divergierende Problem- und Reflexionsniveau der einzelnen Beiträge erschwert; die Vf. und Vf.innen treten mit sehr unterschiedlichen Ansprüchen und Intentionen an das Werk von Jaspers heran. Der sprachlich sensible Leser wird sich auch bei einigen der 37 Aufsätze an stilistische Eigenheiten gewöhnen müssen, die mit dem Umstand zusammenhängen, daß sich nicht alle Vf. ihrer eigenen Muttersprache bedienen können. Eines zeigen die hier versammelten Beiträge aber ganz gewiß: Jaspers' vielschichtiges Denken ist auch aus heutiger Sicht äußerst anregend und damit überaus rezeptionswürdig. Dieser „Große Philosoph" des 20. Jh.s verdient eine bei weitem größere Beachtung und Diskussion, als er sie zur Zeit erfährt; es wäre also zu wünschen, daß Jaspers nicht nur in der Jaspers-Forschung, sondern auch in den allgemeinen Debatten der Gegenwartsphilosophie die ihm zukommende Präsenz findet. Eine Voraussetzung hierfür könnte eine entsprechende Edition seiner Werke sein, denn nach einer Gesamtausgabe seiner Werke sucht man bis heute vergebens – einige seiner wichtigsten Schriften stehen nicht einmal mehr auf dem aktuellen Buchmarkt zur Verfügung.

Steinfurt Robert Jan Berg

[8] Eine eingehende Untersuchung der Augustinischen Motive bei Jaspers scheint nach dem Informationsstand des Rez.en immer noch ein bedauernswertes Desiderat der Jaspers-Forschung zu sein.

Platzbecker, Paul: **Radikale Autonomie vor Gott denken.** Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper. – Regensburg: Pustet 2003. 415 S. (ratio fidei, 19), kt € 44,00 ISBN: 3–7917–1842–8

Die gegenwärtige Diskussion um die rechte Gestalt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung hat ihre wesentliche Prägung durch die Auseinandersetzung zwischen dem Freiburger Fundamentaltheologen Hansjürgen Verweyen und dem Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpper erhalten.[1] In mehrfacher Rede und Gegenrede von beiden mittlerweile emeritierten Theologen, ihren SchülerInnenkreisen und auch über diese hinaus hat sich der nun seit über einem Jahrzehnt anhaltende freundschaftliche Disput darüber entwickelt, welche Denkform angemessen sei für eine vernunftgemäße Verantwortung der Geltungsansprüche des christlichen Glaubens. Gerade weil in der Aufgabenbeschreibung einer erstphilosophischen Geltungsreflexion Konsens herrscht, wird die Auseinandersetzung um die unterschiedliche Durchführung um so bestimmter geführt. Die bei K.-H. Menke erstellte und 2001 von der Bonner Fak. angenommene Diss. hat sich die in dieser Kontroverse verhandelten Themen zum ureigensten Anliegen gemacht, was schon durch den Mut widergespiegelt wird, sich in eine aktuelle Debatte nicht nur einzuschalten, sondern die eigene Qualifizierungsarbeit ganz von einer solchen abhängig zu machen. Mit wohltuender sprachlicher Klarheit und Präzision gelingt dem Vf. eine bislang überfällige sachgerechte Darstellung und Diskussion beider Ansätze. Sachgerecht deshalb, weil hier zum einen nicht nur eine gleichsam wissenschaftshistorische Rekonstruktion des faktischen Debattenverlaufs vorgenommen wird. Zum anderen wird auch nicht ein in seinen Schlagworten festgefahrener Disput perpetuiert. Vielmehr schreibt der Vf. den verschlungen Pfaden der mitunter subtil verzweigten Diskussion eine Landkarte ein, welche ihren orientierenden Wert gerade dadurch gewinnt, daß sie an geeigneter Stelle ‚Tiefenbohrungen' u.a. im Rückgang auf einschlägige Quellentexte vornimmt. Dadurch bekommt die Diskussionslage nicht nur ihre sachgerechte Symmetrie, sondern wird auch mit wünschenswertem Detailreichtum bei gleichzeitiger Übersichtlichkeit auf eine gemeinsame Plattform gestellt.

Das Werk gliedert sich in eine Einleitung (13–17) und einen Prolog (18–31), es folgt ein erster Teil, der in zwei Abschnitten der Darstellung der Ansätze Verweyens (32–88) und Pröppers (89–132) gewidmet ist. Die als Ausgangsbasis zunächst notwendige Darstellung der Ansätze kann zwar zugleich als eine Einführung in das Denken der beiden Theologen gelesen werden, macht aber spätere Wiederholungen unvermeidlich, die allerdings angesichts der komplexen Materie durchaus nicht redundant sind. Der zweite Teil ist wiederum in zwei große Abschnitte unterteilt: Die Diskussion der (erst)philosophischen Ansätze (133–265) kann wohl als Herzstück der Arbeit bezeichnet werden, hinter dem die Diskussion der offenbarungstheoretisch-theologischen Fragestellungen (265–399) jedoch nicht zurückbleibt. Der letzte Abschnitt schließt „statt eines Nachwortes" mit der Diskussion der Theodizeefrage, um so noch einmal die theologisch wie existenziell virulente Frage zu stellen, ob „letzter Sinn möglich [sei] angesichts der Erfahrung sinnwidrigen Leids" (373). Indem damit implizit auch noch einmal im Rückblick die Frage nach der Möglichkeit einer erstphilosophischen Eruierung eines Begriffs letztgültigen Sinns angesprochen wird, ist die Theodizeefrage wohl nicht einfach ein willkürlich ans Ende gesetztes Thema der Debatte. Vielleicht, das sei hier nur angemerkt, wäre aber doch noch ein Nachwort wünschenswert gewesen, allein um noch einmal mit größerer Distanz zur trefflich geleisteten Arbeit einen generellen Blick auf die Bedeutung der ganzen Diskussion zu werfen oder auch weiterführende Perspektiven konkret zu bündeln. Es folgt ein ausführliches Literaturverzeichnis, das neben Quellen und Sekundärliteratur die einschlägigen Publikationen von Verweyen und Pröpper gesondert aufführt (400–413); das Werk wird durch ein Personenregister (414f) abgerundet.

Ohne große Umwege kommt der Vf. gleich im ersten Satz zur Sache: „Der Glaube, der sich verantworten will, muß notwendig die Auseinandersetzung mit der philosophischen Vernunft suchen" (13). Auf die bisherige Diskussion zwischen BefürworterInnen und SkeptikerInnen hinsichtlich der Notwendigkeit wie Möglichkeit einer jeden Erstphilosophie läßt sich der Vf. um der Konsistenz seiner Arbeit willen gar nicht erst ein und siedelt sie allein auf dem Boden der inner-erstphilosophischen Debatte an. Darin läßt sich gerade eine Stärke der Arbeit erkennen, denn je deutlicher diese Debatte auf eine Klärung der ‚internen' Fragen hinstrebt (statt sich zu verfransen bzw. festzufahren), desto größer wird auch die Überzeugungskraft einer jeden Erstphilosophie hinsichtlich ihrer legitimen Ansprüche wie Grenzen.

Für sein Unternehmen mußte der Vf. das spezielle Problem lösen, dieser besonderen Debatte gleichzeitig beobachtend gegenüberzustehen wie selbst notwendig parteinehmend in sie verwickelt zu sein, da es einer jeden Erstphilosophie zu eigen ist, kein Urteil über sich ergehen zu lassen, das sie letztlich nicht selbst zu begründen vermag. „Grundsätzlich gilt dabei für beide Disputanten, daß sie die beim anderen zu monierenden Schwächen in ihrem eigenen Ansatz überwunden glauben, ja gerade darin die Stärke des eigenen Denkens sehen" (149). Von daher kann die konkrete Formulierung des durchaus gegebenen gemeinsamen Anliegens im Prolog sogleich zu einem Drahtseilakt werden, nämlich gleichsam zwischen den Diktionen Pröppers und Verweyens einen eigenen Sprachstil zu entwickeln. Das ist nicht anders als gelungen zu bezeichnen und wird bereits an der sich durch die ganze Arbeit ziehenden Formulierung „mit anderen Worten" ablesbar. Darüber hinaus ist manche klar strukturierte Aufzählung wie auch ein immer wieder gezogenes (Zwischen-)Fazit der Verständlichkeit sehr zuträglich.

Ausgehend von dem Gedanken, daß die als letztgültig ergangen geglaubte Offenbarung den Menschen in seiner Freiheit zur Entscheidung ruft und ihn so „unter einen unbedingten Anspruch (ein ‚Sollen')" (133) stellt, geht es im ersten Abschnitt des zweiten Teils um die transzendentallogische Begründung eines Begriffs unbedingten Sollens, v.a. um den Aufweis der Möglichkeit, daß und wie Freiheit innerhalb geschichtlicher Kontingenz überhaupt einem ihr angemessenen unbedingten Anspruch begegnen, ihn konkret wahrnehmen und beurteilen kann.

Der Vf. rekonstruiert, wie Pröpper im Ausgang von Kants Autonomiegedanken und der Interpretation des frühen Fichte durch H. Krings Freiheit in formaler Hinsicht ausformuliert als unbedingtes Sich-Verhalten, grenzenloses Sich-Öffnen und ursprüngliches Sich-Entschließen, näherhin als Selbst*bestimmung*, insofern sie „das durch sich Bestimmbare und zugleich durch Affirmation eines Inhalts sich Bestimmende" ist (142). Ein der unbedingten Freiheit adäquater zu affimierender Gehalt ist aber einzig eine andere Freiheit. Freiheit als Selbstbestimmung kommt nur und gerade zu sich selbst auf dem Weg unbedingter Anerkennung anderer, von ihr verschiedener Freiheit. In dem Begriff formal unbedingter Freiheit ist also der Geltungsgrund für die Unbedingtheit des Sollens zu finden. Kann man diesen Vorgang als Zusage (‚Du wirst nicht sterben', G. Marcel) auffassen, so ist klar, daß die wirkliche Erfüllung dieser Zusage jedoch von einer endlichen Freiheit nicht selbst verbürgt werden kann. So kommt an dieser Stelle auf nicht-zirkuläre Weise ein Gottesgedanke aus der Instanz des endlichen Subjekts selbst ins Spiel, nämlich der einer formal unbedingten Freiheit, welche die Erfüllung jener Zusage auch wirklich verbürgen kann, also auch material unbedingt ist; abgekürzt theologisch gesprochen: Gott wird gedacht als Einheit von Liebe und Allmacht, die bleibend von Welt und Mensch verschieden ist (141–149). Auf einen solchen Gottesgedanken, für dessen Wirklichkeit die Vernunft nicht aufzukommen vermag, ist menschliche Freiheit indes wesenhaft hingeordnet, will sie nicht verzweifeln an ihrer unaufhebbaren Antinomie, notwendig Unbedingtes zu intendieren, was sie nur bedingt erfüllen kann. Gleichzeitig ist damit das Freiheitsgeschehen in seiner genuin symbolischen Struktur ausgewiesen, insofern das Unbedingte niemals unter den Bedingungen der Endlichkeit völlig präsent, sondern immer nur in symbolischer Weise dargestellt und antizipiert werden kann.

Vor dem Hintergrund dieses Freiheitsdenkens macht sich der Vf. die Anfrage Pröppers an Verweyen zu eigen, ob dieser nicht voraussetze, was er

[1] Vgl. v.a. *Verweyen, Hansjürgen*: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, 3. vollst. überarbeitete Aufl., Regensburg 2000 (zuerst 1991) sowie die Aufsatzsammlung von *Pröpper, Thomas*: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg 2001.

eigentlich erst aufweisen will, nämlich den Gottesgedanken als Einheit von Sollen und Sinn, welche die Möglichkeit wirklicher Autonomie verfehle, so daß der Ansatz von Verweyen letztlich also zirkulär wäre und damit die erstphilosophische Geltungsreflexion eigentlich nicht zu erbringen vermöge (149–151).

Hier braucht nicht dem faktischen Debattenverlauf und der daraus resultierenden Werkgenese Verweyens weiter nachgegangen werden, die der Vf. zur Vermeidung von offensichtlich hartnäckigen Mißverständnissen („metaphysischer Schwächeanfall", 157) an dieser Stelle sensibel klärend für notwendig hält (151–163). Verweyens im Jahr 2000 vorgelegte Neuakzentuierung seines Ansatzes ist wesentlich von der Kritik Pröppers angeregt, die erstphilosophische Geltungsreflexion einzig als Subjektreflexion zu vollziehen, und versteht sich zudem als der radikalere Entwurf transzendentalen Freiheitsdenkens, impliziert also auch Gegenkritik an Pröppers Ansatz.

Diese Gegenkritik wird vom Vf. akribisch unter Rückgang auf die darin involvierte unterschiedliche Fichte-Interpretation aufgerollt (164–189). Erst in einem zweiten Schritt unternimmt der Vf. dann die Prüfung, ob die dort vorgebrachten Argumente von Verweyen auch auf den Ansatz Pröppers zu übertragen sind. Auch wenn also der Streit um eine angemessene Auslegung Fichtes durchaus geführt werden sollte, so wird hier deutlich, daß er doch nur als ein Medium dient, um die in der Sache begründeten Differenzen benennen zu können. Und die liegen in der Anfrage an Pröpper, ob dieser nicht lediglich die absurde Situation der menschlichen Freiheit aufzeigen könne, diese Aporie aber per definitionem als menschlich unlösbar angesehen und auf diese Weise die Möglichkeit verwirkt werde, den Sollensbegriff als erfüllbar und damit erst als sinnvoll zu denken. Was Verweyen hier wohl unbedingt vermeiden will, ist das auch nur geringste Aufkommen dessen, was man gemeinhin Projektionsverdacht nennt – das benennt der Vf. leider nicht explizit genug (vgl. aber z. B. 211). Von daher wird es notwendig, einen Begriff letztgültigen Sinns zu eruieren, der nicht dem Vorwurf der schlechten Unendlichkeit (Hegel) ausgesetzt ist, sondern die wenigstens prinzipielle Möglichkeit der Verwirklichung des Sollens mit sich führt, damit dieses nicht ein perennierendes Streben bleibt.

Die Möglichkeit zu einem solchen widerspruchsfreien Begriff von Sollen sieht Verweyen im Anschluß an die Bildlehre des späten Fichte gegeben. „Damit markiert die Rezeption des Fichteschen Bildbegriffs also eine bleibende Divergenz hinsichtlich der jeweiligen Autonomieentwürfe" (203). Der Vf. zeigt auf, wie Verweyen einen Freiheitsbegriff entwickelt, der wesentlich auf die Frage antworten kann, wie „außerhalb" Gottes, gedacht als das Absolute, überhaupt noch etwas selbständig existieren kann, wie also menschliche Freiheit angesichts des Absoluten überhaupt denkmöglich ist. Freiheit wird hier von daher nicht als Selbstbestimmung gedacht, sondern vielmehr als reine Bildhaftigkeit in Abhängigkeit vom Absoluten, was theologisch die strikte Einheit von Gottes- und Nächstenliebe beinhaltet: „Das Subjekt wird zum Bild des Absoluten, indem es seine Freiheit gänzlich dazu bestimmt, sich zum Bild des Anderen zu machen, in ihm – theologisch gesprochen – dem wahren ‚Bild Gottes' (...) zum Durchbruch zu verhelfen, bis in der universal reziproken Anerkennung aller Subjekte schlechthin nichts als das eine Bild des Absoluten erscheint" (186). Dieser Bildwerdungsprozeß ist zu verstehen als ein Ikonoklasmus, ‚über den hinaus kein größerer gedacht werden kann', nämlich als Freiheit, die alles an sich selbst festhalten Wollende in sich vernichtet, die also bereit ist, sich alle Bilder vom Anderen, von Gott, zerstören zu lassen, bis im Zerbrechen des ‚letzten Bildes' (der unbedingten Hingabe an das Sollen) das Absolute selbst und damit Sinn aufscheint. Die Erfüllung menschlicher Freiheit ist hier konsequent als zumindest prinzipiell innergeschichtlich möglich gedacht.

Pointiert stellt der Vf. dann in einer Art ‚Scharnierkapitel' die beiden Denkalternativen in ihrer gegenseitigen Problematisierung gegenüber: „‚Unterbestimmung' des Sollensbegriffs (Pröpper) oder Verfehlen der Möglichkeit einer autonomen Moral (Verweyen)" (189–209), um von dort aus alle Implikationen mittels eines stetigen Durchdringens der ganzen Debatte Schritt für Schritt zu entfalten. Die interne Logik der jeweiligen Ansätze und ihre gegenseitige Befragung werden in den verschiedenen philosophischen und theologischen Fragekomplexen je neu überzeugend dargestellt, so daß der Vf. nicht nur den konsequenten inneren Zusammenhang eines jeden Ansatzes immer deutlicher hervorzuheben vermag, sondern gerade auch die wechselseitige Kritik in allen Etappen mit je erfrischend neuer Plausibilität aufbricht, was vom Vf. auch unbeirrt durchgehalten wird. Im einzelnen sind es die hier nicht mehr näher zu besprechenden Themen der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung (238–265), der Verantwortung des Inkarnationsglaubens und damit im engen Zusammenhang des Auferstehungsglaubens (267–372). Für letzteres zieht der Vf. auch die in der Debatte relevanten Positionen von G. Essen und besonders H. Kessler heran, leider ohne die bei aller Zustimmung möglicherweise auch gegebenen Unterschiede zwischen der Freiheitstheorie und der Theologie Kesslers eigens herauszuarbeiten (z. B. hinsichtlich der Frage nach dem univoken oder analogen Status der Rede vom Handeln Gottes), was noch eine zusätzliche Erhellung der Diskussion um den Osterglauben leisten könnte.

Bemerkenswert ist noch der mit insgesamt über 1400 Fußnoten exorbitante Anmerkungsapparat, der neben innertextlichen Querverweisen zwei Hauptfunktionen erfüllt: Zum einen wird hier die Diskussion mit der weiteren Sekundärliteratur angesiedelt, so daß der Haupttext sich konsequent auf die Debatte der zwei Kontrahenten konzentrieren kann. Zum anderen ist ein jedes Zitat von Verweyen oder Pröpper nicht nur einfach belegt, sondern wird durch das gesamte Werk des entsprechenden Autors verfolgt und zudem oftmals noch mit den Referenzstellen des jeweils anderen abgeglichen, so daß ‚unterm Strich' eine kleine Werkkonkordanz der beiden Ansätze entstanden ist.

Letztlich schließt sich der Vf. dem Ansatz Verweyens im wesentlichen an und konstatiert mit ihm bei Pröpper „eine gewisse ‚Unterbestimmung' des Sollensbegriffs" (237), die zwar mehr anthropologisch akzentuiert, schließlich aber aus (inkarnations-)theologischen Gründen inakzeptabel sei, denn es sei Verweyen, der „den Freiheitsgedanken konsequent zu Ende [führt], um über eine philosophisch stringente Sinnreflexion die theologisch konsistente Rede von einer göttlichen Inkarnation möglich zu machen" (ebd.). Die damit eingehandelten und vom Kontrahenten thematisierten Probleme sucht der Vf. zu entkräften. Doch tut er dies in derart aufrichtiger Weise, daß die Argumente des Gegners immer wieder unvergleichlich stark gemacht werden (z. B. 195, um nur eine Stelle anzuzeigen). Darin bleibt das argumentative Ringen greifbar, welches dadurch entsteht, daß eine Erstphilosophie zur Entscheidung herausfordert, die jedoch um der Sache selbst willen nur mit überzeugenden Gründen geschehen kann. Seine eigene Entschiedenheit hat der Vf. deutlich markiert, ohne sie in den Vordergrund zu stellen, so daß sogar manche(r) LeserIn von den kritischen Anfragen Pröppers vielleicht genauso oder sogar noch mehr überzeugt sein mag. Diese Offenheit ist kein Mangel, sondern die größte Stärke des Buches, bietet sie doch Gelegenheit, die Argumente unbefangen abzuwägen, neu zu gewichten und auf dieser Grundlage der Diskussion neue Impulse zu geben.

Auf einen kritischen Punkt bleibt hinzuweisen. Hinsichtlich der vom Vf. als entscheidend herausgearbeiteten Frage, wie das Unbedingte in geschichtlicher Kontingenz als solches wahrnehmbar sei, ist ihm zusammen mit Verweyen die von Pröpper favorisierte symbolische Wahrnehmbarkeit zu wenig: „Ob eine unaufhebbar ambivalente Evidenz ein unbedingtes Zeugnis evozieren kann, bleibt also fraglich" (360). An dem prinzipiellen Aufweis dieses *wie* kann letztlich die ganze Plausibilität von Verweyens Ansatz hängen (vgl. 368 mit Anm. 375). So sucht der Vf., das Vorhaben einer ‚Phänomenologie konkret-geschichtlicher Realisation des Unbedingten' mit Verweyen und „auch über diesen hinausgehend" (295) weiter zu profilieren, v. a. in vorsichtiger Anlehnung an die Philosophie von E. Levinas (281–301, bes. 297–301). Läuft diese Phänomenologie aufgrund der per definitionem ausgeschlossenen Bestimmtheit Gottes nicht doch auf eine philosophisch letzte Ununterscheidbarkeit zwischen dem Antlitz Gottes und der Fratze des Nichts hinaus? Oder was bedeutet die durchaus eingestandene unausweisbare Glaubensoption, daß ‚mein Faden', der im Ikonoklasmus letztlich abzureißen droht, schließlich von einem erscheinenden Gott aufgenommen wird, und dieser Faden sich eben nicht in die absolute Leere des Nichts verliert (294)? Dies „bleibt ein Postulat des Glaubens, ohne das ein geschichtliches Ereignis letztgültigen Sinns nicht gedacht werden kann" (302). Ist hier nicht das leise Aufkommen von Zweifel gestattet, ob nämlich auch diese Situation zwar in durchaus anderer Weise, aber letztlich doch gleichermaßen wie ein Symbolgeschehen „unaufhebbar ambivalent" genannt werden darf und muß? Wenn man diesem Zweifel ein wenig Raum gewährt, dann wird er – so als wäre dies gleichsam der Anstoß für den ersten Stein in einem Dominospiel – auf jede einzelne Station des Argumentationsdiskurses bis hinein in Verweyens Sollensbegriff selbst zurückfallen und sich schließlich wieder mit der Frage Pröppers decken, wo und wie denn der Gottesgedanke eigentlich in die Reflexion Verweyens eingeführt werde.

Vielleicht sprechen so Zweifelnde deshalb lieber noch von weiterführenden Klärungen und Annährungen zwischen den Positionen von Verweyen und Pröpper (was alles andere als wenig wäre), wo der Vf. bereits entscheidungsbringende Darlegungen sieht. Und möglicherweise neigen so Zweifelnde dann auch dazu, anders als der Vf. selbst, die einmal aufgeworfene Anfrage doch zu bejahen: „Muss Verweyen ähnlich wie Pröpper bei der Frage der konkreten, geschichtlich-materialen Realisation der unbedingten Intention menschlicher Freiheit ‚passen'"? (292f). Eventuell ja, v. a. dann, wenn man noch die Frage hinzufügt, wie jene Realisation als solche anders wahrnehmbar sein kann als im Glauben. Dann aber wären wieder neue Fragen und Aufgaben zu formulieren für die weitere erstphilosophische Diskussion, welche ertragreich wird anknüpfen können an den durch die vorliegende Arbeit erreichten Stand.

Münster Dirk van de Loo

Wendel, Saskia: Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung. – Regensburg: Pustet 2002. 338 S. (ratio fidei, 15), kt € 39,90 ISBN: 3–7917–1824–X

Mit ihrer an der kath.-theol. Fak. der Universität Münster eingereichten Habil.schrift leistet die Vf.in einen beachtlichen Beitrag sowohl zur gegenwärtigen theologischen und philosophischen Mystikforschung als auch zur aktuellen Debatte um die subjektphilosophische Fundierung der Theologie. Konkret, wenn auch längst nicht ausschließlich, zielt die Arbeit ab auf eine Klärung der Bedeutung des

„Leibaprioris" für menschliche Subjektivität durch die Wiedergewinnung wesentlicher, jedoch in der Diskussion um den Subjektbegriff weithin „marginalisierter oder gar explizit ausgeschlossener Faktoren", wie „Affektivität, Leiblichkeit, Geschichtlichkeit und vor allem die Anerkennung der Eigenständigkeit und Unverfügbarkeit des Anderen" (vgl. Einbandtext). Auch wenn sie dies nicht ausdrücklich sagt, liegt bereits damit auf der Hand, daß die Vf.in über einen subjektphilosophisch orientierten, kritischen Rückgriff auf die Mystik hinaus sehr grundlegend in die gegenwärtige fundamentaltheologische Debatte eingreifen möchte, wohl v. a. um zwischen transzendentalphilosophisch-subjektzentrierten Ansätzen, denen sie selbst zuzurechnen ist, einerseits und allen anderen, z. B. hermeneutisch-dialogisch orientierten Versuchen andererseits zu vermitteln, und um so deren weiteres Auseinanderdriften zu verhindern. Nicht nur daß sie dies tut, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, auch wie sie diese komplexe Problematik in Angriff nimmt und schließlich durcharbeitet, welche Fragen sie aufwirft und welche Lösungsperspektiven sie hierfür anspruchsvoll und zugleich luzide entwickelt, ist als uneingeschränkt verdienstvoll zu bezeichnen. Dem widerspricht nicht, vielmehr unterstreicht es das Sachgewicht der vorliegenden Arbeit, daß sie zugleich nicht nur zu dieser oder jener kritischen Rückfrage Anlaß gibt, sondern den Leser durch die Stringenz der Argumentation und die Klarheit der Position beinahe unerbittlich zur kritischen Reflexion der eigenen Grundlagen und Denkvoraussetzungen zwingt und so zur grundlegenden sachkritischen Stellungnahme herausfordert. Der Rez. sieht diese Herausforderung v. a. darin, in historischer Perspektive das die Arbeit kennzeichnende Verhältnis des mittelalterlichen Denkens und Empfindens, konkret der mittelalterlichen Mystik, zum neuzeitlichen Selbstverständnis, und dementsprechend in sachlicher Hinsicht den dort zugrunde gelegten Gegensatz von Ontologie bzw. Metaphysik und Transzendentalphilosophie kritisch in den Blick zu nehmen.

Die Arbeit ist klar gegliedert: Nach einer kurzen und prägnant formulierten programmatischen Einleitung, in der die Arbeit insgesamt vorgestellt wird als „Suche nach einem affektiven und inkarnierten Subjekt", folgen die beiden ersten, ebenfalls kurz und prägnant gefaßten Kap., die zur Sachthematik entwicklungsgeschichtlich und begriffsklärend hinführen. Das erste Kapitel positioniert die Arbeit im Kontext heutiger Mystikforschung, indem es daraus einen Begriff von Mystik entwickelt und zu legitimieren versucht, der es möglich macht, „in der Mystik nach Wurzeln des Subjektbegriffes zu suchen" (44). Das zweite Kapitel gibt einen kompakten Einblick in die gegenwärtige Subjektphilosophie. Dabei stellt der erste Teil die v. a. mit den Namen Adorno, Heidegger, Levinas, Lyotard, Derrida und Lacan sowie hintergründig mit Nietzsche verbundene aktuelle Subjektkritik dar, indem dieses komplexe Feld inhaltlich in „vier Haupteinwände gegen den Subjektgedanken" eingeteilt wird. Ein eigener Abschnitt gibt, ergänzend hierzu, einen interessanten Ein- und Überblick zu aktuellen feministische Kritiken des Subjektbegriffes (u. a. Luce Irigaray, Julia Kristeva, Helène Cixous, Judith Butler). Der zweite Teil dieses Kap.s profiliert unter der Überschrift: „Eine verfrühte Todeklärung oder: Die Grenze der Subjektkritik" programmatisch die dezidiert subjektphilosophische Position der Vf.in. Sie zeigt hier, daß es ihr in der Arbeit insgesamt v. a. darum geht, die Kritik am Subjektbegriff als „Kritik eines verzerrten, hypertrophen Subjektgedankens" durchaus aufzugreifen, so aber gerade nicht „den Subjektgedanken als solchen preiszugeben", die Kritik vielmehr „für ein anderes Verständnis von Subjektivität" positiv zu nutzen (89).

Der Rez. gesteht, daß die geradezu spannenden Darstellungen, die Programmatik und die Zuspitzungen in den ersten beiden Kap.n ihn wie einen ungeduldigen Krimileser dazu verführt haben, ohne den Umweg Mystik und die dort vorgenommene „Spurensuche", wie das der Mystik gewidmete dritte Kap. insgesamt überschrieben ist, gleich nach der Lösung der hier alles bewegenden Frage eines heute möglichen Subjektbegriffes, also gleich zum abschließenden vierten Kap. zu greifen. Dessen Überschrift kündigt nämlich eine „subjekttheoretische Skizze" an, und zwar indem „von der Mystik zurück zur Moderne und vom Seelengrund hinaus zum inkarnierten Subjekt" fortgeschritten wird. Tatsächlich erweist es sich als durchaus gewinnbringend, so vorzugehen, also das Mystikkap. zunächst auf sich beruhen zu lassen, jedenfalls wenn man weniger an der Mystik und mehr an subjekttheoretischen Überlegungen im Horizont neuzeitlichen Denkens interessiert ist. Die Vf.in teilt das vierte Kap. ein in drei Abschnitte, wobei sie sozusagen „unten", nämlich beim „intuitiven Erleben und Spüren meiner selbst" einsetzt, das sie als „affektive Subjektivität" bezeichnet (246–282), und über deren Leiblichkeit als „inkarniertes Subjekt" (283–291) fortschreitet zur Personalität, näherhin zur Frage des Verhältnisses von „Subjekt und Person" (292–313). Nur ein so konstituiertes Ich wird nach W.s Auffassung zugleich dem Du gerecht, insofern hier eine „Reziprozität zwischen Ich und Anderem" (298) ermöglicht wird, die als „Bildwerden in Freiheit" ein „Verhältnis wechselseitiger Anerkennung" beinhaltet, durch welches allein Freiheit sozusagen als der Gipfel von Subjektivität erreicht werden kann. Die Vf.in kommt zu diesem von ihr von Anfang an ins Auge gefaßten Ziel, indem sie sich abarbeitet an einschlägigen Subjekttheorien. Im ersten Teil sind dies als Zeitgenossen v. a. Dieter Henrich, Robert Reininger und Ulrich Pothast, die durch sehr erhellende Bemerkungen zur Geschichte (z. B. zu Descartes, Spinoza, Kant, Jacobi und Fichte), sowie zur jüngeren Vergangenheit, so zu Heidegger und Wittgenstein, ergänzt werden. Dadurch wird im übrigen dieses Kap. neben seinem kaum zu überschätzenden systematischen Ertrag zu einer Fundgrube von Hinweisen zu einschlägigen Sachzusammenhängen und damit von Möglichkeiten weiterer Spurensuche. Im zweiten, der Thematik „inkarniertes Subjekt" gewidmeten Abschnitt stoßen sozusagen zu den bereits genannten Autoren u. a. Bernhard Waldenfels, Michael Theunissen, Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty hinzu, und im dritten kommt diese illustre Reihe mit Johann Gottlieb Fichte zu ihrem nach Auffassung der Verf.in in der Sache unüberschreitbaren Höhepunkt. Die Erwähnung von Klaus Müller, Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper in diesem Zusammenhang macht deutlich, aus welcher Denkschule die Vf.in kommt. Dieser gemäß kommt es ihr hierbei in der Sache primär darauf an, aufzuzeigen, daß und in welchem Sinn das Ich als Subjekt an keiner Stelle hintergangen werden kann, d. h. immer schon vorausgesetzt ist, und zwar auch und gerade dann, wenn und insofern von „Präreflexivität des Bewußtseins" (274) gesprochen werden muß, sowie auch noch, ja gerade auch wenn und insofern von dem Anderen als Konstitutivum des Ich nicht abgesehen werden kann und darf. Mit Berufung auf Fichte spricht sie in diesem Sinn von „strenger Reziprozität des Einander-Bildwerdens" (310) als „Verhältnis von Identität in Differenz" (311 u. a.), durch welches ich „mein Freisein in der Realisation und Konstitution meiner Identität im Verhältnis wechselseitiger Anerkennung" verwirkliche, denn „dieses Bildwerden setzt (...) die Freiheit voraus und ist selbst schon ein Vollzug der Freiheit" (312).

Ohne Zweifel leistet die Vf.in damit einen sehr durchreflektierten, spekulativ anspruchsvollen Beitrag zur Frage der Möglichkeit einer subjekttheoretisch ansetzenden Fundamentaltheologie, der zugleich umfassend kenntnisreich und damit höchst informativ die aktuelle Diskussion nicht einfach voraussetzt, sondern als virtuellen Gesprächspartner enthält und kritisch aufgreift. Ein wesentliches Verdienst dieser Arbeit dürfte darin zu sehen sein, daß sie in der Tat einlöst, was als Programm in der Einleitung vorgestellt wird, nämlich die moderne Subjektphilosophie durch die Dimension des Affektiven und Leiblichen aufzufüllen und zu bereichern. Dies geschieht hier in dem Sinn, daß das transzendentalphilosophischem Denken gegenüber gängige Vorurteil allzu großer Theorielastigkeit und eine dem entsprechende, nicht ganz unberechtigte Kritik, Subjektphilosophie, zumal Fichtescher Provenienz, sei allzu abstrakt, durchaus ausgeräumt wird. Jedenfalls wird hier sehr überzeugend dargelegt, daß die Rede von der unhintergehbaren Apriorität des Ich die Dimensionen des Erspürens und Erlebens, der Leiblichkeit, gerade nicht zwangsläufig ausklammert oder gar zerstört.

Wie aber steht es nun um die Mystik, konkret: Welchen darüber hinaus reichenden Sachertrag kann so noch das dritte Kapitel der Arbeit enthalten, das jedenfalls das mit Abstand längste ist und gewiß als der zentrale Teil des Ganzen verstanden werden soll? Der Untertitel der Arbeit wird als Schlüssel hierzu genommen werden dürfen: „Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung". Doch was ist mit „subjekttheoretischer Herausforderung" näherhin gemeint? Mindestens ein zweifaches Verständnis erscheint möglich: Einerseits kommt so die Mystik sozusagen als Stoff in den Blick, der neben anderem auch für die Subjektphilosophie brauchbare Elemente enthalten könnte, andererseits aber könnte bzw. müßte dann auch gefragt werden, ob nicht die Mystik Elemente enthält, von denen her die Subjektphilosophie der Kritik zu unterziehen wäre. Angesichts der damit geradezu alle quantitativen Grenzen sprengenden Fülle von Fragen und deren unüberschaubarer Komplexität hat die Vf.in sicher gut daran getan, sich darauf zu konzentrieren, aus subjekttheoretischer Perspektive an die Mystik heranzutreten, d. h. dort „nach Spuren eines Subjektgedankens zu suchen und dabei auch Gemeinsamkeiten und Unterschiede hinsichtlich des Verständnisses von Subjektivität zu thematisieren" (90). Doch dürfte diese Konzentration weniger auf bewußte Beschränkung als vielmehr v. a. auf den entschieden, ja geradezu unerschütterlich eingenommenen Standpunkt einer dezidiert modernen Subjektphilosophie zurückzuführen sein, der von der Vf.in als solcher offensichtlich nicht in Frage gestellt wird und ihrer Auffassung nach wohl auch von der Mystik letztlich gar nicht in Frage gestellt werden kann. In diesem Sinn geht es ihr insgesamt, also auch in diesem Kapitel, eher nur indirekt um theologische oder philosophische Mystikinterpretation als vielmehr um eine „egologische Bewusstseinstheorie", und zwar „im Anschluss an Fichte" (271). In einer Anmerkung wird dies dadurch bestätigt und verstärkt, daß die Verf.in ausdrücklich feststellt, die Frage „der mystischen Gotteserkenntnis" nicht hier, sondern im Rahmen „einer religionsphilosophischen Auseinandersetzung" eigens zu behandeln (245, Anm. 5). Schon hier wird die Frage unvermeidlich, ob eine solche systematische Auseinandersetzung mit der Mystik die Frage der Gotteserkenntnis in diesem Sinn überhaupt aus-

klammern kann ohne damit im Ansatz der Mystik gegenüber letztendlich doch äußerlich zu verbleiben. Tatsächlich kommt auch W.s „Egologie" nicht an Gott vorbei, und zwar weder in der Darstellung der Mystik, noch allerdings im Kontext der Subjekttheorie, etwa wenn davon die Rede ist, daß „sich das Ich erfährt als verdankt" (vgl. 266), denn: „Bin ich nicht der Grund meines Selbstbewusstseins, so ist dieser Grund ein Anderes meiner selbst, das sich allerdings als Grund meines Selbstbewusstseins sowie als Grund im Bewusstsein meiner selbst zugleich als Nichtanderes meiner selbst zeigt" (266f.). Nach Auffassung der Vf.in „entspricht der Weg der mystischen Erkenntnis diesem Gedanken" (vgl. 266), ist hier also von der Nahtstelle von Mystik und Subjektphilosophie die Rede. Wie aber soll so von Gott im metaphysischen Sinne, von Gott an sich, vom wirklichen Gott, also gerade nicht nur von „Gott" als Begriff, als Idee des erkennenden Subjekts nicht die Rede sein können bzw. müssen? Ist dies nicht vielmehr geradezu der Zentralpunkt des Ganzen?

Zunächst jedoch ist nicht zu bestreiten, daß die aus welchen Gründen und wie sachgerecht auch immer vorgenommene Beschränkung der Perspektive auf die „Spuren" von Subjektivität in der Deutschen Mystik ein seinerseits gerade auch in Sachen Mystik höchst spannendes drittes Kapitel dieser Arbeit hervorgebracht hat.

Das Kapitel beginnt mit einer Rechtfertigung der Auswahl mystischer Texte und der hier angewandten Interpretationsmethode. Unter Verweis auf die in der Mystikforschung gängige und von ihr übernommene Unterscheidung von „eher affektiv orientierten" und „eher spekulativ ausgerichteten mystischen Texten" (90) greift sie zurück auf entsprechende Quellen. Aus der affektiv orientierten Tradition wählt sie Texte der Zisterzienserinnen Mechthild von Hackeborn, Gertrud von Helfta, Mechthild von Magdeburg sowie des Franziskaners David von Augsburg, für die spekulative Mystik dient ihr Meister Eckhart als Referenzautor, den sie abschließend ergänzt in einem eigenen Exkurs durch Hinweise auf Heinrich Seuse, Johannes Tauler und Giordano Bruno (222–237).

Erfrischend klar legt sich W. fest hinsichtlich der Methode. Sie will, ihrem „systematisch orientierten Vorhaben" entsprechend, „ein ausschließlich textimmanent-hermeneutisches Verfahren" anwenden, was bedeutet, daß die Arbeit sowohl darauf verzichtet, die Texte historisch-kritisch zu bearbeiten, als auch darauf, „biographisch-soziokulturelle Hintergründe der ausgewählten Autorinnen und Autoren" zum Thema zu erheben (91). Im Kontext eines gegenwärtig breiten Konsenses, daß Geisteswissenschaft vornehmlich, ja beinahe ausschließlich mit solchen Fragen sich zu beschäftigen habe, darf diese explizite Selbstpositionierung als „systematisch-spekulative" Arbeit mit entsprechendem Sachanspruch als durchaus mutig bezeichnet werden (ebd.). Dem widerspricht nicht, daß sich so umso unvermeidlicher die sachkritische Frage meldet, ob dieser Ansatz dem Gegenstand „Mystik" wirklich gerecht werden kann, insofern es beim hiesigen Rückgriff auf die Texte der Mystik explizit nicht „um den Nachweis der Realität dessen, was berichtet wurde (geht)", sondern „um die systematisch-philosophische und systematisch-theologische Reflexion der philosophisch-theologischen Grundgedanken und Kernmotive, die den Berichten zugrunde liegen" (92). Wird hier nicht vielleicht doch, am Ende beinahe zwangsläufig, mehr in die Texte hinein- als herausgelesen? Doch ist sich W. selbst offensichtlich dieser von der Sache her kaum vermeidbaren Problematik durchaus bewußt. Jedenfalls legitimiert sie ihren Ansatz nicht mit Verweis auf die Mystik selbst – dann würde sie dem Zirkel nicht entkommen können –, sondern mit ihrem eigenen systematischen „Philosophieverständnis (...), das auch poetische und literarische Texte als philosophische Texte zu begreifen erlaubt, in denen philosophische Grundfragen und Problemstellungen in einer spezifischen Form thematisiert werden" (91, Anm. 3). Daß damit inhaltlich v. a. jenes bestimmte, neuzeitliche Subjektverständnis gemeint ist, das in den übrigen Kapiteln entfaltet wird, liegt auf der Hand.

Dem entsprechend ist das Ziel der Darstellung der „affektiven Mystik" im Abschnitt 3.2. der Nachweis, daß „die Evidenz des Selbstseins die Basis der Forderungen nach Selbstvernichtung und Entsagung wie auch der Sehnsucht nach der Einheit mit Gott ist" (92). Damit stellt sich W. gegen eine Mystikinterpretation, nach welcher hier eine „Negation des Ich-Gedankens" statt habe, „die sich v. a. am Gedanken der Selbstvernichtung und der Auflösung des Ich in der *ekstasis* bzw. in der *unio* mit Gott orientiert" (ebd.). Dem stellt sie ihre Auffassung gegenüber, die mystische Einung mit Gott sei gerade nicht „als Selbstauflösung und Selbstverlust" zu deuten, vielmehr seien in der „Selbsterkenntnis als Ausgangspunkt des mystischen Weges" (92), sowie im „präreflexiven Mit-sich-vertraut-Sein" des Menschen im „Herzensgrund" jene „Spuren" zu entdecken, die von der mittelalterlichen Mystik in die neuzeitliche Subjekt- bzw. Transzendentalphilosophie führen.

In der Zielrichtung gleich ist der der „spekulativen Mystik" Meister Eckharts gewidmete Abschnitt 3.3, in dem es W. v. a. darum geht, „die Lehre vom Seelengrund und der Gottesgeburt" als „Subjektgedanke bei Eckhart" aufzuweisen (133). Deutlich ist zu spüren, daß W. sich hier, in der philosophischen Spekulation, in ihrem ureigensten Element bewegt. Entscheidend ist für W., daß Meister Eckhart „im Gegensatz zur affektiven Mystik die intuitive Erkenntnisform als ein rein geistiges, intellektuelles Erkennen versteht" (132). Damit bietet sich ihr die Gelegenheit, die eckhartsche Lehre vom Seelengrund, und indirekt damit ihren eigenen Subjektbegriff, in der philosophisch-theologischen Tradition insgesamt zu verorten. Dabei greift sie zurück bis in die (neu-)platonisch orientierte Väterzeit (von Hippolyt bis Augustinus), sowie auf Aristoteles, den mittelalterlichen Aristotelismus (Averroes) und dessen Modifizierungen bei Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Dietrich von Freiberg, um dann explizit und ausführlich die in Meister Eckharts Mystik enthaltene Philosophie zu entwickeln und auf den Subjektgedanken zuzuspitzen.

Das Ziel all dieser Bemühungen ist klar: „Im Durchgang durch verschiedene Ansätze Deutscher Mystik ist deutlich geworden, daß in der Mystik ein Subjektgedanke vorgedacht worden ist, der allerdings seinerseits als solcher unbenannt und unexpliziert geblieben ist und erst später, in der Subjektphilosophie der Neuzeit und der Moderne, detailliert entfaltet und losgelöst von der Tradition der Seelenmetaphysik weiter entwickelt wurde" (237f.). Eine der Stärken der Arbeit ist sicherlich darin zu sehen, daß dieses klar formulierte Ziel und der damit verbundene Ansatz den Blick auf die Texte gerade nicht einfach verengen, vielmehr damit ein Schlüssel zur Verfügung steht, der offensichtlich nicht nur diese oder jene interessante Einsicht in die Mystik ermöglicht, sondern wesentliche Dimensionen eines reflektierten Grundverständnisses von Mystik erschließen hilft, jedenfalls manche gängigen Vorstellungen von Mystik sehr deutlich hinterfragt. Dies gilt zumindest in dem Sinn, daß hier Ansätze für ein längst fälliges Gegengewicht zu postmodernen, populärwissenschaftlichen Veremotionalisierungstendenzen der Mystik herausgebildet werden, ohne allerdings, und das scheint besonders wichtig, die Dimension des Emotionalen an den Rand zu drängen, sondern im Gegenteil sie gerade so noch einmal wirklich stark zu machen. Auch dürfte die Arbeit nicht wenig beitragen zur Klärung des Verhältnisses von Mystik und Philosophie im Mittelalter, und damit allzu holzschnittartige Verständnisse dessen, was „Scholastik" eigentlich ist, der nötigen Differenzierung zuführen helfen.

Wie könnte es anders sein, daß die Arbeit angesichts ihrer Dichte, der Fülle an Gesichtspunkten und des hohen Sachanspruchs nicht nur viele Anstöße gibt, sondern auch eine Reihe von Fragen eröffnet, ja offenläßt?

Das Grundproblem, auf das der Rez. sich hier beschränken möchte, ist die bereits angedeutete Frage, wie die beiden Sachkomplexe Subjekt und Mystik aufeinander bezogen werden. Zwar wird viel Erhellendes über beide Seiten gesagt, was jedoch nicht eo ipso heißt, daß von einer gegenseitigen Durchdringung im Sinne jeweils weiterführender Differenzierung und Vertiefung gesprochen werden kann. In der Tat geht es in der Arbeit, wie schon gesagt, vornehmlich um den Subjektbegriff, doch ist dies offenbar nicht nur eine angesichts der Stofffülle durchaus weise Beschränkung, vielmehr hat dies mit sachlichen Grundentscheidungen zu tun, die in der Arbeit selbst nicht weiter hinterfragt werden. Insbesondere gilt dies für das grundlegend fichteanisch geprägte Subjektverständnis, von dem W. auch nach dem Durchgang durch die Mystik nicht abweicht, das sie vielmehr so noch einmal bestätigt sieht und an dem sie um so entschiedener festhält. Noch einmal sei betont: W. ist es gelungen, mit ihrem subjekttheoretischen Zugriff auf die Mystik wichtige Anstöße zu einer differenzierten Wahrnehmung derselben zu geben. Zugleich ist deutlich erkennbar, daß die Entwicklung einer Subjekttheorie und weniger die Mystik als solche, jedenfalls in ihren darüber hinausreichenden Dimensionen, den Schwerpunkt ihres Interesses darstellt.

Wie entschieden W. in diesem neuzeitlich fichteanischen, also transzendentalphilosophischen Denken verbleiben möchte, das als solches nach W. jede Art von „(substanz-)ontologischer" und metaphysischer Grundlegung ausschließt, kommt in der Arbeit immer wieder zum Vorschein. So wird festgestellt, um nur zwei einschlägige Stellen anzuführen, in der Mystik sei der „Subjektgedanke eingebettet in eine ontologische Seelenlehre", während „die Neuzeit den Subjektgedanken von der Seelenlehre abtrennt" (93, Anm.), und „schon die mittelalterlichen Intellekttheorien" haben den nach W. für ihr Subjektverständnis konstitutiven „Gedanken der Differenz zwischen unmittelbarer Erkenntnis und vermitteltem Wissen (...) entfaltet", allerdings, und dies ist ihr offenbar besonders wichtig, „noch unter Vorgabe der Seelenmetaphysik" (253), auf die neuzeitliches Denken verzichtet. Entsprechend entschieden, beinahe polemisch äußert sich W. gegenüber jeder Art von „Metaphysik der Substanz" (z. B. 262) und „Dingontologie" (169). Das (fichtesche) Ich, das W. im Blick hat, ist für sie, und damit bringt sie, sich an Robert Reininger anschließend, ihre eigene Position auf den Punkt, „weder dinghaft Seiendes noch Seelen-Substanz" (260). So bedenkenswert dies in vieler Hinsicht sein mag, und die Vf.in beweist mit ihrer Arbeit ja, daß dieser Ansatz sehr fruchtbar sein kann, gerade weil es sich hierbei aber um mehr als metaphysikkritische Anmerkungen, nämlich zugleich um die Grundthese der Arbeit handelt, muß bzw. müßte hier weiter ausdifferenziert werden. Viel wird hier nämlich vorausgesetzt. Vorausgesetzt wird, daß neuzeitliche Transzendentalphilosophie gegenüber mittelalterlicher Metaphysik prinzipiell einen Fortschritt darstellt, und zwar insbesondere insofern und beinahe eo ipso dann, wenn Transzendentalphilosophie als nichtontologische, metaphysikfreie

„Egologie" gefaßt wird. In diesem Sinn betont W. im Anschluß an Fichte ausdrücklich, es sei „die Unbedingtheit des Subjekts nicht ontologisch zu verstehen, sondern im Sinne einer transzendentalen Bedingung der Möglichkeit, nämlich derjenigen meines Handelns, Wollens, Fühlens, Denkens" (279). Zumindest unterschwellig scheint hier jegliches metaphysische und ontologische Denken mit „substanzontologischem", d.h. Realität prinzipiell „dinghaft" (z.B. 260) nehmendem Denken identifiziert und transzendentalphilosophischem Denken als Alternative gegenübergestellt zu werden.

W. bestätigt selbst, daß dies auf die von ihr übernommene kantische Perspektive zurückzuführen ist, insofern sie unter Berufung auf Kant beinahe unter der Hand jegliche Art von Metaphysik und Ontologie mit einem in der Tat kritikwürdigen „substanzontologisch-dinghaften" Denken gleichsetzt. Bei einem „substanzontologischen Verständnis von Subjektivität", und dazu zählt W. jeden Versuch, Subjekt als „Substanz, Wesen, Natur o. ä" zu fassen, „wird jedoch übersehen, daß bereits Kant diese substanzontologische Perspektive als metaphysisch kritisiert und sich demzufolge von solch einem substanzontologisch-metaphysischen Mißverständnis von Subjektivität verabschiedet hatte" (85). Wer so ansetzt, gerät nach W. unweigerlich „in die Fallstricke der Metaphysik" (86).

Doch scheint die so geschmähte Metaphysik auch für W. nicht nur Fallstricke zu liefern, vielmehr sie davor zu bewahren, daß ihr in diesem Sinn entschieden transzendentalphilosophisch gefaßtes Subjekt am Ende nicht in irrationaler Bodenlosigkeit versinkt. Zwar schreckt sie geradezu vor allem zurück, was nach „nichtegologischer Bewusstseinstheorie" (275) aussieht, weil sie hier den Verlust von Freiheit und die Auflösung der Differenz des Ego in eine „monistische Identität" (309) fürchtet. Doch kommt auch sie am Ende nicht daran vorbei, von einer „ontologischen Hinsicht" auf das Ich zu sprechen, die sie diesem als „Endlichem" nicht absprechen kann, so daß sie sie nicht verwirft, aber von der „transzendentalen Hinsicht" auf das Ich als „Unbedingtes" unterscheiden möchte (280). Ja, sie spricht von einer „ontologischen Dimension" des Subjekts und von „ontologischer Gewissheit" hinsichtlich seiner „Existenz" (251). Doch beinahe erschrocken merkt sie dazu an, „man könnte diese Verbindung von transzendentaler und ontologischer Perspektive als unzulässig, gar gefährlich, als metaphysikverdächtig o. ä. kritisieren" und versucht, sich aus dieser Verlegenheit zu befreien, indem sie mit Verweis auf Kant feststellt, von „metaphysisch" könnte ja nur gesprochen werden, wenn das Ich „zu einer Substanz hypostasiert würde" (ebd. Anm. 20). Wohl weil sie selbst gemerkt hat, daß damit das Problem nicht wirklich gelöst ist, vielmehr erkennbar wird, daß ihr hier ein allzu enges Metaphysikverständnis, nämlich ihr eigenes substanzontologisches Mißverständnis von Metaphysik im Wege steht, führt sie eine Differenz ein zwischen „einem eigenständigen Sein des Subjekts", das sie als substanzontologisches Mißverständnis abweist, und „der Existenz des Ich, dessen unbezweifelbares Wissen um diese Existenz als Möglichkeitsbedingung jeden weiteren Wissens fungiert." Nur letzteres sei gemeint mit dem „ontologischen Gehalt" egologischer Selbstgewißheit (ebd.). Was aber ist die „Existenz des Ich", gerade des Ich, anderes als dessen „eigenständiges Sein"? Wie soll von einer Einheit des Subjekts gesprochen werden können, wenn diese beiden Dimensionen so auseinanderzuhalten sind? Nimmt man hinzu, daß diese Eigenständigkeit des existierenden Ich auch in dem Sinn gerade nicht als ein unhintergehbar Letztes genommen werden darf, daß es sich, wie bereits gesagt, um eine „verdankte" (281) Eigenständigkeit handelt, auch hier also die Dimension des Ontologischen bzw. der Metaphysik sich meldet, ist wohl endgültig unbestreitbar, daß die Klärung des Verhältnisses von Ontologie bzw. Metaphysik und Transzendentalphilosophie sich als eines der großen Desiderate aus der vorliegenden Arbeit ergibt. Dies insbesondere, da die Vf.in selbst die Komplexität der Problematik zwar offensichtlich spürt, am Ende ihrer subjekttheoretischen Skizze im vierten Kapitel aber nicht zur Mystik und der in dieser enthaltenen Ontologie zurückkehrt, so problematisch diese auch sein mag, diese vielmehr als vorneuzeitlich und damit überholt abweist und entschieden zu Fichtes Bildlehre greift.

Damit ist deutlich, daß W. ihren Zugriff auf die Mystik vornehmlich, um nicht zu sagen einseitig als Herausforderung empfunden hat, ihre fichteanisch ansetzende Subjekttheorie, ihre „Egologie" zu festigen und zu entfalten. Die beachtlichen Einsichten und bedenkenswerten Fragestellungen, zu denen dieser Zugriff geführt hat, die Perspektiven, die er eröffnet und die Anstöße, die damit gegeben werden, sowohl für die philosophische und theologische Mystikrezeption als auch für die subjektphilosophische Grundlegung der Theologie, sind kaum zu bestreiten und seien noch einmal betont. Als ganz wesentlicher Anstoß der Arbeit, und zwar gerade insofern sie aus subjekttheoretischer Perspektive kritisch auf die Mystik zurückgreift, darf hiermit das Desiderat angemeldet werden, nun in Ergänzung hierzu die Blickrichtung sozusagen umzukehren und aus der Perspektive der Mystik bzw. einer in sich konsistenten, umfassenden Mystikkritik, die als solche über „Spurensuche" hinausgeht, neuzeitlich-transzendentalphilosophisches Denken kritisch in den Blick zu nehmen. Die vorliegende Monographie leistet hierzu hervorragende und unverzichtbare Vorarbeit. Insbesondere als Beitrag zu einem heute möglichen, differenzierten Metaphysikverständnis, dessen Erarbeitung ohnehin ansteht, wäre eine solche weitere Arbeit mehr als zu wünschen.

Dresden Albert Franz

Religionsphilosophie

Dalferth, Ingolf U.: **Die Wirklichkeit des Möglichen.** Hermeneutische Religionsphilosophie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2003. XV, 578 S., pb € 39,00 ISBN: 3–16–148100–3

Um religiöse Erscheinungsformen als solche identifizieren und von anderen Manifestationsgestalten unterscheiden zu können, bedarf es einer Begriffsbestimmung des Religiösen, die erkennen läßt, was am Religiösen religiös ist und worin die Differenz von Religion und Nichtreligion besteht. Dabei darf freilich der Begriff der Religion von dem differenzierten und pluralen Phänomenbestand, dessen Einheit er bezeichnet, nicht abstrakt abgehoben werden. Er muß vielmehr intern differenziert und offen sein für die Fülle der Erscheinungen, deren Vielfalt er umfassen soll. Den Religionsbegriff undifferenziert und in gleichsam vermittlungsloser Unmittelbarkeit zu gebrauchen, verbietet im übrigen schon die nicht nur terminologiegeschichtlich bedeutsame Tatsache, daß der Begriff der Religion erst unter den Bedingungen der abendländischen Moderne zu einer generalisierenden Einheitsgröße geworden ist.

In Anbetracht dieser Problemlage mag es empfehlenswert sein, den Einheitsbegriff der Religion zunächst möglichst formal zu verwenden und ihn nicht sogleich mit bestimmten Inhalten zu assoziieren, sondern rein funktional zu bestimmen. Im Rahmen der Theorie funktionaler gesellschaftlicher Differenzierung hat Niklas Luhmanns systemtheoretisch operierende Soziologie der Religion ein entsprechendes Angebot unterbreitet. Danach besteht die besondere Form gesellschaftlicher Kommunikation, auf welche der Religionsbegriff abhebt, in der Transformation unbestimmbarer in bestimmbare Komplexität. Die Reduktion von Umweltkomplexität und transformatorische Bewältigung systemexterner Kontingenz ist eine Elementarleistung aller Systeme und damit noch kein funktionales Spezifikum der Religion. Während indes alle sonstigen sozialen Funktionssysteme die prinzipielle Bestimmbarkeit unbestimmter Umweltkomplexität voraussetzen und voraussetzen müssen, um funktionieren zu können, besteht die eigentümliche Funktionsleistung der Religion und ihres Systems in der Gewähr, daß ebendies zurecht und sinnvollerweise geschieht. Religion bestimmt Unbestimmbares zu Bestimmbarem und macht mit der Differenz von Vertrautheit und Unvertrautheit vertraut, um auf diese Weise Sinn zu generieren und zu kontinuieren.

Die systemtheoretische Funktionsbestimmung der Religion, „Bestimmbarkeit von Sinn gegen den Hintergrund des Unbestimmbaren zu gewährleisten" (82), wird in Ingolf Dalferths Entwurf einer hermeneutischen Religionsphilosophie explizit, wenngleich unter dem kritischen Vorbehalt aufgegriffen, sie nicht zu einem funktionalen Wesensbegriff neosubstantieller Art zu verfestigen, sondern sie konsequent auf die konkreten Erscheinungsgestalten hin zu relativieren, die weder theoretisch zu konstruieren, noch apriorisch zu deduzieren, sondern nur phänomenologisch zu erfassen sind. In diesem Vorbehalt bringt sich eine Grundannahme der hermeneutischen Religionsphilosophie D.s zur Geltung, daß nämlich jedwede Theorie der Religion, die deren nichtsubstituierbaren Charakter anerkennt, „stets *historisch* und *empirisch* an die geschichtliche Wirklichkeit von Religion verwiesen (ist), die ihr in pluralen Gestalten vorgegeben ist und nicht etwa durch sie erst produziert wird" (65). Funktion und funktional zu erfassendes einheitliches Wesen der Religion ergeben und erschließen sich nur in, mit und unter deren konkreten Erscheinungsgestalten.

Unter dieser Voraussetzung kann ohne die Gefahr der Abstraktion gesagt werden, daß Religion und das Religiöse, das den Religionen ihren einheitlichen Namen gibt, das gemeinschaftliche und individuelle Leben an unverfügbarer Andersheit zu orientieren suchen. Religionen wollen es ermöglichen, *„auf kontrollierbare Weise mit dem Unkontrollierbaren* zu leben" (83), ohne das Unkontrollierbare kontrollierbar machen zu können. Religion ist kultivierter Umgang mit dem, was in keiner Weise zu unserer Disposition steht: die Kontingenz der Welt und unseres Daseins in ihr.

Religiöse Orientierungen des Lebens angesichts des Unverfügbaren in konstruktiver und kritischer Hermeneutik denkend zu erfassen ist die Aufgabe einer Religionsphilosophie, wie D. sie verfolgt. Nach Maßgabe seines Konzepts ist Religionsphilosophie *„philosophische Orientierung im Denken über religiöse Orientierungen im Leben"* (6). Der konzeptionelle Gehalt dieser Bestimmung wird in einem I. Teil detailliert entfaltet (1–206: Orientierungsphilosophische Religionsphilosophie). Nach einführenden Erwägungen zur Frage, was es heißt, sich im Denken zu orientieren, skizziert D. sein leitendes, vom neuzeitlichen Wissenschaftsbegriff betont unterschiedenes Philosophieverständnis, um sodann Religion als mögliches Thema der Philosophie im Sinne besagter Lebensorientierung an unverfügbarer Andersheit zu umschreiben und Grundzüge seines Konzepts von Religionsphilosophie als kritischer Religionshermeneutik zu entwickeln. Ziel einer hermeneutischen Religionsphilosophie ist weder eine religiöse Philosophie noch eine philosophische Religion, sondern ein reflektiertes Verständnis konkret gelebter Religion in ihrer Nichtsubstituierbarkeit. Diese Ausrichtung macht Religionsphilosophie nach D. unbeschadet unvermeidbarer Überschneidungen grundsätzlich unterscheidbar von den an den Leitbegriffen Endlichkeit und Unendlichkeit orientierten Konzeptionen metaphysischer Theologie, von einer auf den Gottesgedanken konzentrierten philosophischen Theologie oder von christlicher Theologie, für welche der christliche Glaube an Gott im Zentrum ihrer Denkbewegung steht.

Mit einer dezidierten Kritik spezifischer Formen philosophischer Theologie sucht D. im II. Teil seines Werkes das Konzept einer orientierungsphilosophischen Religionsphilosophie im Modus der Abgrenzung genauer zu profilieren (207–430: Kritik philosophischer Theologie). Seine entschiedene Ablehnung gilt einem religionsphilosophischen Denken, das, wie in der Neuzeit nicht unüblich, vom konkreten religiösen Vollzug abstrahiert und statt der faktisch gelebten Religion eine rationale, statt des Gottesverständnisses geschichtlicher Religionen ein theistisches Gotteskonzept und statt des gelebten Glaubens an Gott eine subjektivitätstheoretische Gewißheit postuliert. Weder, so D., sei es Aufgabe kritischer Religionsphilosophie, rationale Substitute oder Surrogate gelebter Religion im Sinne einer Vernunftreligion zu konstruieren, noch lasse sich konkreter religiöser Gottesglaube, dessen christliche Gestalt seine Ausdrucksgestalt in der Trinitätslehre gefunden habe, auf ein theistisches Gotteskonzept restringieren, wie es im Zentrum des rationalen Kunstprodukts einer neuzeitlichen Vernunftreligion zu stehen komme. Mit besonderer Vehemenz schließlich bekämpft D. den begründungstheoretischen Rekurs in Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie auf die subjektivitätstheoretische Denkform. Diese Heftigkeit erklärt sich u. a. daraus, daß sich die Subjektivitätstheorie trotz der viel beschworenen Krise des Subjekts unter Fundamentaltheologen und Religionsphilosophen bis heute großer Beliebtheit erfreut. „Religiöser und insbesondere christlicher Glaube", so wird D. zufolge oft argumentiert, „sei gegenüber den Verächtern der Religion unter den Gebildeten der Zeit rational nur dann zu verantworten, wenn sich die Gewissheit des Glaubens in der transzendentalen Struktur von Subjektivität fundieren und durch eine subjektivitätstheoretische Grundlegung einer Theorie des religiösen Bewusstseins sichern lasse." (344) D. läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß er ein solch apologetisches Unternehmen für grundfalsch und bereits im Ansatz zum Scheitern verurteilt erachtet.

Zum Zwecke des Erweises dieser Annahme wird zunächst die Genese der subjektivitätstheoretischen Denkform rekonstruiert bis hin zum Theorem der Selbstsetzung des Ich bei Fichte und zu dessen schließlicher Einsicht, daß das Ich zur Selbstbegründung nicht fähig sei. Doch nicht eigentlich im Scheitern des Selbstsetzungstheorems soll die Aporie der Subjektivitätstheorie offenbar werden. Sie ist nach D. viel grundsätzlicherer Art. Um dieses zu zeigen, wird neben der erkenntnistheoretischen, intersubjektivitätstheoretischen, spekulativen und existentialontologischen insbesondere die sprachanalytische Kritik der Subjektivitätstheorie in Stellung gebracht. Letztere habe, weit davon entfernt, sich in transzendentale Argumentationsmodelle überführen zu lassen, überzeugend bewiesen, daß „ich" nichts anderes sei als ein Indexwort. Statt von Kant aus den Weg über die Spontaneität des transzendentalen Selbstbewußtseins der reinen Apperzeption zu Fichte und dann möglicherweise weiter zu Hegel zu gehen, empfiehlt D. dringend, eine andere Richtung einzuschlagen, die Kant mit seinem Verständnis des „Ich denke" als eines Urteils immerhin ins Auge gefaßt habe. Konsequent sei die berühmte Wendung einer semantischen und wahrheitstheoretischen Interpretation im Sinne der analytischen Philosophie zuzuführen. Dabei sei die Einsicht in die indexikalistisch-pragmatische Funktion des Zeichens „ich" entscheidend: „Das Zeichen ‚ich' fungiert (...) nicht als Platzhalter für ein ‚transcendentales Subject der Gedanken', wie Kant irrtümlicherweise meinte, sondern als *Indexausdruck*, der die Zuschreibung eines Prädikats (‚denken') *lokalisiert*: *Hier und jetzt*, wo *‚ich'* gesagt werden könnte, *wird gedacht*. Kants Satz ‚Das: Ich *denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*', stellt die treffende Regel auf, daß nichts *meine* Vorstellung genannt werden kann, was nicht *da* vorgestellt und *da* gedacht wird, wo ich ‚ich' sagen könnte, also an *meinem* Ort und nicht an irgendeinem anderen. Der Ausdruck ‚ich' aber ist kein Name und auch nicht die Bezeichnung eines ‚Subjektes', sondern der sprachliche Indikator des *Kommunikationsortes*, von dem aus gesprochen und an dem etwas vorgestellt, gedacht und gesagt wird." (381) Werde die Indexikalität des Wortes „ich" beachtet, verflüchtigt sich nach D. die Schimäre eines „transzendentalen Subjekts" augenblicklich und die Entität, die in bezug auf sich „ich" zu sagen vermag, wird in die Realität wirklicher Interaktion und Kommunikation in einer gegebenen Lebenswelt eingewiesen. Damit wird nach D. dem nach Weltlosigkeit strebenden Egozentrismus, welcher die Subjektivitätstheorie in ebenso ur- wie eigentümlicher Weise kennzeichne, der Abschied gegeben und die Möglichkeit eröffnet, anderes als anderes, also in strenger Alterität wahrzunehmen.

Der sprachanalytischen Theorie von Indexwörtern wie „ich", die sich „nicht semantisch explizieren und begrifflich definieren, sondern nur durch Daten und Namen ersetzen" (463) lassen, weil sie nichts beschreiben, sondern „als Verweiszeichen auf die pragmatische Gebrauchs- oder Sprechsituation (fungieren), in der sie verwendet werden" (ebd.), kommt auch für die Ausführungen im III. Teil von D.s Werk (431–548: Philosophische Hermeneutik von ‚Gott') zentrale Bedeutung zu, die in religionsphilosophischer, sprachphänomenologischer und negationstheologischer Perspektive „zu klären suchen, was es heißt, im Anschluß an christliches Reden und Denken Gott philosophisch zu denken" (433). Vorbereitet sind diese Klärungsversuche durch wahrheitstheoretische Erwägungen (169–206) sowie insbesondere durch Reflexionen über Möglichkeitsdenken und Gottesgedanke (116–168) im ersten Teil des Buches, die mit dem Verweis auf die kontingenzstiftende und möglichkeitssetzende Wirksamkeit absoluter Wirklichkeit zu erkennen geben, wie dessen Titel verstanden werden will. Ist der Ausdruck „Gott" ein Indexwort, dessen Funktion nicht in begrifflicher Beschreibung und Bestimmung, sondern darin besteht, in einem konkreten Praxiszusammenhang etwas zu lozieren und zu identifizieren? D. bejaht diese Frage. Statt ihn wie etwa Hegel als absoluten Inbegriff alles Denkens und Gedachten zu denken, sei Gott als Index eines Implikats jedes Denk- und Lebensvollzugs aufzufassen, wie Schleiermacher dies immerhin intendiert habe. Der Indikator „Gott" markiert nach D. „die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es – angesichts der Möglichkeit des Gegenteils – überhaupt etwas Wirkliches gibt, das *identifizierbar ist*, und etwas Wirkliches, *für das* und *von dem* es identifiziert werden kann" (468). Indes ist die indexikalische Funktion des Gottesgedankens, die seinen religiösen Gebrauch prägt, nicht wirksam und greifbar abgesehen von diesem konkreten Gebrauch, der stets mit bestimmten Symbolisierungen und sonach mit religiösen Gottesvorstellungen von geschichtlicher Variabilität verbunden ist.

In der Einsicht, daß für das Verständnis der Religion die „jeweilige Symbolisierung und nicht nur die Funktion, die sie symbolisiert" (475), entscheidend ist, bestätigt sich noch einmal die Grundannahme D.s, daß sich das religionsphilosophische Geschäft nicht durch theoretische Abstraktion bewerkstelligen läßt, sondern nur in der konkreten Weise einer kritischen Hermeneutik, welche den Unterschied zwischen der indexikalischen Funktion religiöser Gottesgedanken und deren variierenden semantischen Bedeutungsgehalten herauszuarbeiten vermag, ohne zwischen beiden zu trennen. Der Religionsphilosophie ist sonach in bezug auf den Gottesgedanken, wie er durch den nicht abstrakten, sondern konkreten religiösen Gebrauch des Ausdrucks „Gott" bestimmt ist, eine doppelte Aufgabe gestellt: „Zum einen kann man nach seiner *Orientierungsfunktion* fragen, also von der Symbolisierung des Gottesgedankens zur Analyse seiner indexikalischen Funktion hin weiterschreiten. Zum andern kann man seine Symbolisierung zum Anlaß nehmen, die *Möglichkeiten* zu erkunden, die sich von ihr her erschließen lassen. Die erste Fragerichtung führt religionsphilosophisches Denken in die kritische Auseinandersetzung mit der Pragmatik einer bestimmten religiösen Orientierungspraxis. Die zweite Fragerichtung führt es in die imaginative Erkundung der semantischen Möglichkeitsspielräume, die in dieser religiösen Lebensorientierung angelegt sind. Beides kann je für sich ins Zentrum religionsphilosophischen Fragens gestellt werden. Erst beides zusammen aber deckt das ganze Geschäft religionsphilosophischer Reflexion der Fragen ab, die durch eine religiöse Praxis und die in ihr virulenten Gottesgedanken aufgeworfen werden." (477)

Kritische Religionshermeneutik durchdenkt in philosophischer Perspektive die religiöse Rede von Gott auf ihre Orientierungsfunktion und ihre Möglichkeitshorizonte hin, ohne dadurch die der Religion selbst eigene Interpretationspraxis ihrer Gottesrede und deren theologische Deutungen ersetzen und spekulativ aufheben zu wollen. Durch sprachphänomenologische Konkretionen, die von der Logik von Subjekt und Objekt zur Grammatik der Personalpronomina hinführen wollen, um dem Denken Gottes gesteigerte Orientierungsrelevanz in lebensweltlichen Zusammenhängen zu verleihen, sowie durch negationstheologische Erwägungen zum radikalen Anderssein Gottes, welches konkret nicht mit der Differenz von Endlichkeit und Unendlichkeit zu begründen, sondern hamartiologisch bedingt sei, rundet D. sein eindrucksvolles konzeptionelles Programm ab. Dieses gibt Anlaß, Grundsatzfragen von Philosophie und Theologie neu zu bedenken und darf heute schon als ein großer Wurf auch für den gelten, der, wie der Rez., namentlich in bezug auf das Verhältnis von Subjektivitätstheorie und philosophischer Sprachanalyse noch einigen Diskussionsbedarf gegeben sieht.

München Gunther Wenz

Theologiegeschichte

Kaul, Oliver: **Undankbare Gäste.** Abendmahlsverzicht und Abendmahlsausschluss in der Reichsstadt Ulm um 1600. Ein interkultureller Prozess. – Mainz: Philipp von Zabern 2003, 358 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 202), geb. € 45,00 ISBN: 3–8053–3320–X

Jede Form menschlichen Gedächtnisses ist durch die Differenz von Erinnern und Vergessen bestimmt. Das gilt für das individuelle ebenso wie für das kollektive Gedächtnis. Dabei wird der besagte Unterschied naturgemäß nur zum Teil bewußt und willentlich vollzogen. Denn vieles, was einstmals gewußt wurde, gerät unwillkürlich in Vergessenheit. Anderes freilich wird schlicht und einfach deshalb vergessen, weil man sich nicht erinnern mag. Ein Grund willkürlichen Vergessens ist die Annahme fehlender oder mangelnder Erinnerungswürdigkeit. Was ist der Erinnerung wert, und was kann und darf man getrost vergessen? Ohne eine präzise Beantwortung dieser Frage läßt sich keine reflektierte Memorialkultur pflegen und keine historische Wissenschaft betreiben, die ihren Namen verdient. Konsequente Selbstaufklärung tut daher gerade in dieser elementaren Hinsicht not.

Der Blick der Geschichtswissenschaften, der die Historie, und was ihr an Geschichten zugehört, nicht nur passiv wahrnimmt, sondern immer auch aktiv mitgestaltet, ist traditionellerweise durch eine Makroperspektive bestimmt, welche die vermeintlichen Niederungen des geschichtlichen Alltagslebens häufig und gerne übersieht; das gilt in der Regel auch für die Kirchen- und Theologiegeschichte; vergleichsweise jung ist demgegenüber das Bestreben, auch und gerade Alltagsgeschichten und populärkulturelle Milieus, die im üblichen Erinnerungskanon fehlen, zum Gegenstand wissenschaftlicher Historik zu machen. Oliver Kauls Untersuchung verfolgt diesen Forschungsansatz im Anschluß an seinen Lehrer und Doktorvater Richard van Dülmen (vgl. bes. ders., *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Bd 1–3, München 1990–94) erklärtermaßen und dezidiert. Sein spezielles Interesse gilt einem Aspekt der Religionskultur der kleinen Leute und zwar in der Reichsstadt Ulm um 1600 und in den Jahrzehnten danach. Erörtert werden unter dem nicht ganz passenden Titel „Undankbare Gäste" Ereignisse, die den Ausschluß vom Abendmahl und den Abendmahlsverzicht betreffen und vor den städtischen Religionsbehörden verhandelt wurden. Bewiesen werden soll, „daß Untertanen in der Frühen Neuzeit Eingriffsversuche der Machthaber in ihre Denk- und Handlungsweisen nicht einfach hinnahmen oder gar übermächtigt, also akkulturiert wurden: Vielmehr lagen solchen Vorgängen kompromißgesättigte Interaktionen zugrunde" (3).

Nach einer knappen Darstellung der demographischen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Situation in Ulm um die Wende des 17. Jh.s und im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, einer anschließenden Skizze der mit dem städtischen Reichsregiment eng verbundenen Amtsstrukturen des damaligen Ulmer evangelischen Kirchenwesens sowie einer eingehenden Beschreibung der gängigen Abendmahlspraxis werden zunächst die Formen und Hintergründe von Kirchenzuchtsmaßnahmen geschildert, die zum Abendmahlsausschluß führten oder gegen solche Personen gerichtet waren, die von sich aus den Gang zum Abendmahl verweigerten. Die Motive der sog. Abendmahlsverweigerer, ihre soziale Zusammensetzung sowie die Art und Weise ihrer kirchlichen Behandlung werden sodann an sechs Fallbeispielen illustriert. Als Hauptquelle der Untersuchung dienen Notizen des Protokollanten im Religionsamt über Verhöre vorgeladener Abendmahlsverweigerer, aus denen die individuellen und sozialen Motive ihrer Abstinenz und die Vorgehensweisen der Religionsbehörde rekonstruiert werden, um einen mikrohistorischen Blick in einen bestimmten Bereich der religiösen Alltagswirklichkeit im frühneuzeitlichen Ulm zu ermöglichen. Was aus dem Dunkel der Archive ans Licht befördert wird, ist aufschlußreich, spannend und nicht selten auch bedrückend. Man lernt sektiererische Auffassungen kennen, die in heterodoxer Abweichung von den lutherischen Normen mehr oder minder konsistent ein eigenes Abendmahlsverständnis vertreten und deshalb auf Distanz zur herrschenden Kirchenpraxis gehen. Man erfährt von Schwierigkeiten von Teilen der Stadtbevölkerung mit der seit 1586 zur Pflicht gemachten Kommunionsvorbereitung durch individuelle Beichte. Diente das obligatorische Privatexamen kirchenoffiziell dazu, öffentliche Sünder oder auch solche, die dem biblischen Gebot der geschwisterlichen Vergebung nicht nachkamen, vom Abendmahlsgang abzuhalten und einen unwürdigen Empfang des Herrenmahls mit der Folge göttlichen Gerichts zu verhindern, so gab es offenbar auch Personen, die aus taktischen Gründen auf ihre Unwürdigkeit verwiesen, um ihr anderweitig motiviertes Fernbleiben indirekt legitimieren zu können. Sowohl für Exkommunikationen wegen unbußfertigen Lebens als auch für bewußten Abendmahlsverzicht bringt K. eine Reihe von Fallbeispielen bei. Da hört man von Angehörigen der Ulmer Metzgerzunft, die das Mahl des Herrn notorisch und zum Teil in zünftiger Kollegialität, wenn man so sagen darf, verschmähen, oder man lernt den nach Urteil des Ulmer Rats „entsetzlichen casus" (257) des Wannenmachers Johannes Wägerlin kennen, der den Empfang des Leibes und Blutes Christi auch auf dem Sterbelager konstant verweigerte und dem anwesenden Pfarrer mit letzter Kraft aus seinem Bett heraus noch einen Tritt verpaßt haben soll, was die weltliche und geistliche Obrigkeit zu der Überlegung veranlaßte, die in Unkenntnis der Geschehensabläufe christlich bestattete Leiche Wägerlins zu exhumieren und abgesondert von denen, die im Glauben das Zeitliche gesegnet hatten, zu verscharren.

Zweck der von K. angeführten Fallbeispiele, von denen hier nur einige wenige erwähnt werden konnten, ist der Erweis, „daß die Abendmahlsproblematik in Ulm zu Beginn des 17. Jahrhunderts weit über den religiös-liturgischen Bereich hinaus für das Alltagsleben der Bewohner eine überaus große Bedeutung hatte. Mehr noch: man kann mit Fug und Recht behaupten, daß es sich um das zentrale Gemeinderitual in der Stadt und damit um ein Herzstück der dortigen lutherischen Konfessionskultur handelte, das gleichsam ein Scharnier zwischen den Lebensweisen der Obrigkeit und Untertanen darstellte." (289) Die keineswegs reibungslos, sondern gelegentlich sehr spannungsvoll und konfliktuös verlaufenden Interaktionen zwischen beiden Gruppen erhellen nicht nur die durch Integration und Abgrenzung gekennzeichnete soziale Funktion der rituellen Abendmahlspraxis für das Gemeinwesen, sie zeigen zugleich, daß die frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung immer wieder an Grenzen ihrer Homogenisierungsmacht stieß und nicht selten auf Kompromißlösungen angewiesen blieb. Um noch einmal auf den Fall von Wägerlin zurückzukommen: Statt den Plan einer Exhumierung des Leichnams weiter zu verfolgen, kam der Ulmer Rat zu dem Entschluß, die Angelegenheit Gott anheim zu stellen und die sterblichen Überreste des Wannenmachers bis zum Jüngsten Tag dort liegen zu lassen, wo sie sich befanden. Zu diesem Entschluß, den man weise zu nennen allen Anlaß hat, mag die Tatsache beigetragen haben, daß die Witwe Wägerlins von einer Bekehrung ihres störrischen Gatten in letzter Minute zu berichten wußte. Entscheidender wird die religiöse Einsicht gewesen sein, daß ein letztes Urteil über Verstorbene keinem Rat dieser Welt zusteht, weil es allein in die Kompetenz des eschatologischen Ratschlusses Gottes fällt. Bzgl. menschlicher Memorialkultur im allgemeinen und einer methodisch geregelt betriebenen Geschichtswissenschaft im besonderen ist hieraus zu folgern, daß beide mit der Differenz von Erinnern und Vergessen unter irdischen Bedingungen wohl nur dann angemessen werden umgehen können, wenn sie mit dem ewigen Gedächtnis Gottes rechnen, der dieser Differenz in entlastender und heilsamer Weise mächtig ist.

München Gunther Wenz

Mandrella, Isabelle: **Das Isaak-Opfer.** Historisch-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz. – Münster: Aschendorff 2002. 331 S. (BGPhMA NF, 62), kt € 44,00 ISBN: 3–402–04013–1

Es gehört zur eigentümlichen Nähe zwischen Theologie und Philosophie im scholastischen Denken des Mittelalters und der frühen Neuzeit, daß einzelne Perikopen der Bibel zum Anlaß prinzipieller philosophischer Erörterungen genommen werden. Paradigmatisch läßt sich dieses Verfahren in den Auslegungen des Isaak-Opfers nach Gen 22 aufzeigen. Die offensichtlich dem fünften Gebot des Dekalogs widersprechende Weisung Gottes an Abraham, seinen unschuldigen Sohn zu töten, wird für Autoren von Wilhelm von Auxerre bis Franciso Suárez zum Fallbeispiel, mit dessen Hilfe die Frage nach Immutabilität bzw. Dispensierbarkeit naturrechtlicher Gebote gestellt sowie über ihr begründungslogisches Verhältnis zum Willen Gottes und damit über ihre innere Rationalität nachgedacht werden kann. Mit der bei Prof. Ludger Honnefelder in Bonn entstandenen philosophischen Diss. legt Isabelle Mandrella eine umfassende Darstellung dieser scholastischen Denkbemühungen um das allgemeine Problem im Ausgang von seiner biblischen Konkretion vor.

In einer knappen Einführung wird zunächst die Behandlung von Gen 22 in den scholastischen Schriftkommentaren von der problemorientierten Rezeption im Kontext der systematischen Naturrechtsdebatte abgegrenzt (22–32). Interessant ist ein Exkurs zur jüdischen Exegese der Stelle, die nur am Rande eine ethische Reflexion des Gehorsamskonflikts Abrahams unternimmt und statt dessen ausführlicher nach der Vereinbarkeit von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit fragt (33–37). Um die christliche, spezifisch mit der Naturrechtsproblematik verknüpfte Deutungsgeschichte in ihrer Chronologie und sachlichen Vielfalt darstellen zu können, hat sich die Vf.in auf ausgewählte Autoren im langen Zeitraum zwischen 1200 und 1600 beschränkt. So kann kein vollständiges, aber durchaus ein repräsentatives, abgerundetes Bild der Entwicklung entworfen werden.

Während die Summisten der Frühscholastik die Thematik entdeckt und – zuweilen im Dialog mit den an Gratian ausgerichteten Dekretisten der Zeit –

erste terminologische Differenzierungen zu ihrer Bewältigung vorgenommen haben, ist es Wilhelm von Auxerre, der zu Beginn des 13. Jh.s aufgrund seiner aristotelisch beeinflußten Wissenschaftstheorie einen strikt auf die „ratio naturalis" des Menschen bezogenen Begriff von „natürlichem Gesetz" vorzulegen vermag. Mit Alexander von Hales und Bonaventura setzt eine typisch franziskanische Lehrtradition ein, in der stärker als bei Wilhelm die Eingriffsmöglichkeiten Gottes, der über dem Gesetz steht, betont werden. Nachdem sich Albertus Magnus um eine ausgleichende Rezipierung der von ihm vorgefundenen Positionen bemüht hat, spitzt Thomas von Aquin das Problem auf die Rolle der gesetzgeberischen Autorität Gottes zu, die gleichsam apriorisch die Vernünftigkeit des Gebotenen garantiert. Hier ist nach Meinung der Vf.in vor einer zu schnellen Parallelisierung von göttlichem und menschlichem Handeln im thomanischen Verständnis zu warnen und darauf hinzuweisen, daß sich „die menschliche Autarkie im Grenzfall einem religiösen Anspruch ausgesetzt sehen kann" (127). Anknüpfend an die Thesen Kluxens bzw. Honnefelders zum Verhältnis der Begriffe „lex naturalis" und „lex aeterna" in der Summa theologiae, versucht die Vf.in die schwierige Balance zwischen einer streng philosophischen Moralbegründung und ihrer theologischen Kontextualisierung bei Thomas zu wahren, wie sie nur durch eine klare Unterscheidung der unterschiedlichen Erkenntnisperspektiven menschlicher und göttlicher Vernunft und der daraus folgenden Handlungsleitung gelingen kann.

Ein echter Neubeginn im Naturrechtsverständnis ist mit dem Namen des Johannes Duns Scotus verbunden (132–150). Scotus, so kann die Vf.in mit häufiger Bezugnahme auf die wichtige Interpretation der scotischen Ethik durch H. Möhle herausarbeiten, versteht im engeren Sinne allein die Gebote der ersten Tafel des Dekalogs als „nota ex terminis", um ihrer selbst zu wollen, zum Naturrecht gehörig und damit indispensabel. Für die Gebote der zweiten Tafel gilt dies allein in einem weiteren Verständnis. Sie hängen in ihrem Ursprung ganz vom gesetzgeberischen Willen Gottes ab und können folglich auch von ihm verändert werden, wenn nur kein interner Widerspruch generiert wird. Kennzeichnungen dieses Modells als „voluntaristisch" lehnt die Vf.in mit Verweis auf die von Scotus klar geforderte vertikale wie horizontale Konsonanz bzw. Ordnung in den Dekreten des göttlichen Wollens als unzutreffend ab. Freilich macht gerade die Analyse des Isaak-Beispiels klar, daß diese Konsonanz im Extremfall auf die formale Selbstkohärenz des göttlichen Handelns reduzierbar wird: Gottes Freiheit ist einzig genötigt, sich nicht selbst zu negieren. Eine Zuspitzung erfährt die durch Scotus in eine neue Dimension überführte franziskanische Konzeption im Denken des Wilhelm von Ockham, der die Rede von in sich guten bzw. schlechten Geboten radikal unter die Prämisse des verfügenden göttlichen Wollens stellt. Ob man auch hier noch das Kriterium des „ordinate fieri", der strikt kohärenzlogischen Rationalität eines Bezugssystems, als entscheidendes Argument gegen jeden Voluntarismus-Vorwurf bejahen kann, wie es die Vf.in tut (173), ist weiterer Diskussion wert.

Mit Blick auf Gregor von Rimini, Franz von Vitoria, Gabriel Vázquez und Francisco Suárez wird in einem dritten großen Hauptteil der Studie der Fortgang der Diskussion in den Schulen auf dem Weg in die frühe Neuzeit analysiert (177–254). Die bei Gregor (gegen Scotus und Ockham) zu beobachtende rationalistische Tendenz, das Naturrecht als ein für sich seiendes und geltendes Normsystem vom positiv setzenden Willen Gottes zu trennen, wird bei den Vertretern der spanischen Barockscholastik verstärkt. Für die essentialistisch geprägten Gesamtentwürfe eines Vitoria oder Vázquez vermögen die biblischen „Skandalfälle" kaum mehr echte Herausforderungen zu sein; in der anschließenden Moderne finden sie konsequenterweise keine eigene Behandlung mehr. Auch Francisco Suárez, der in der Vergangenheit gelegentlich als starker „Voluntarist" etikettiert wurde, ist in Wahrheit weit weniger von seinem Kontrahenten Vázquez entfernt, als er selbst es uns glauben macht.

In ihren zusammenfassenden Schlußüberlegungen äußert die Vf.in Zweifel an einer allzu starken Kontrastierung eines an die „lex aeterna" (theologisch) rückgebundenen Naturrechts gegenüber einem „autarken" Verständnis desselben, wie es sich nach den Thesen von R. Specht auf dem Weg in die Neuzeit zunehmend durchgesetzt hat. Statt dessen möchte sie festhalten: Naturrecht im scholastisch-mittelalterlichen Sinne ist bei all seinen Vertretern „autark" entworfen, weil an die „recta ratio" gebunden, aber verzichtet zugleich nirgends auf eine – im Detail verschiedenartig konzipierte – Rückbindung an Gott. Darum gilt: „Eine Gegenüberstellung von theologisch bestimmter Heteronomie versus philosophisch begründeter Autonomie entspricht nicht dem Selbstverständnis mittelalterlicher Naturgesetzlehren" (282), sondern vielmehr die in verschiedenen Varianten entworfene Zweistufigkeit naturrechtlicher Geltungsreflexion mit ihrer Unterscheidung von „ratio cognoscendi" und (durchaus theologisch zu begreifender) „ratio essendi" des Vernunftgesetzes. Man mag die Harmonisierung in diesem Resümee als etwas zu stark empfinden. Auch wenn in formaler Betrachtungsweise die naturrechtliche Begründungslogik der Scholastiker eine bemerkenswerte Kontinuität erkennen läßt – das Gesetzesdenken hat *in* diesem gemeinsamen Rahmen von der Frühscholastik bis an die Schwelle der Neuzeit sehr verschiedene „Typen" herausgebildet, die vermutlich nur im größeren Kontext der theologischen, metaphysischen und politischen Weltbetrachtung, deren Ausdruck sie jeweils sind, exakter profiliert und gewürdigt werden könnten.

Spechts These von der fortschreitenden Autonomisierung des rationalen Arguments wäre im Rahmen solcher „systemischer" Rekonstruktionen erneut zu diskutieren. Daß die Diss. Isabelle Mandrellas, die „das Ganze im Fragment" aufzuzeigen sucht, dies nur ansatzweise zu leisten vermag, schränkt ihre Bedeutung nicht ein. Als wichtiger Beitrag zur Erschließung des mittelalterlichen Naturrechtsdenkens sei sie dem philosophisch wie dem theologisch interessierten Mediävisten gleichermaßen zur Lektüre empfohlen.

Bochum Thomas Marschler

Müller, Jörn: **Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus**. – Münster: Aschendorff 2001. VIII, 455 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 59), kt € 53,30 ISBN: 3–402–04012–3

Ende 90er Jahre des letzten Jh.s. wurde in der deutschsprachigen Mittelalterforschung die These aufgestellt, Albertus Magnus sei ein eigenständiger und origineller Systemdenker gewesen, dessen geistesgeschichtliche Bedeutung keineswegs *nur* auf das philosophische Geschäft und auf die Tatsache reduzierbar ist, daß er der Lehrer und Vorläufer seines genialen Schülers Thomas von Aquin war. Der jüngsten Forschung ist zu verdanken, daß der aus Lauingen an der Donau stammende Albert, den die Nachwelt mit dem Beinamen „Magnus" ehrt, aus dem Schattendasein der Geschichte ins Licht hervortritt und seinen verdienten Platz und Rang in der Historiographie, im besonderen bei den Deutschen, in der Lehre und Forschung und nicht zuletzt im öffentlichen Bewußtsein zurückgewinnt. Die Infragestellung und Widerlegung des jahrundertelang gefestigten Paradigmas, demzufolge Albert nur als der Wegbereiter des systematischen Denkens der mittelalterlichen Scholastik galt, das seine Vollendung in der theologischen Synthese des Aquinaten fand, bedurften einer Intensivierung der Quellenforschung und einer Erweiterung ihrer textuellen Basis, aber auch einer gewissen Zivilcourage seitens der jüngeren Forschergeneration. Sie mußte sich vom Druck befreien, welcher von den mitunter autoritären Verfechtern vorherrschender Denkschemata ausging und der weiterhin in den akademischen Kreisen latent vorhanden ist, um die wenig erforschten Quellentexte jenseits alter Interpretationsraster ungehindert untersuchen und deuten zu können.

Die Studie von Jörn Müller, die aus seinem Dissertationsprojekt an der Phil. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn hervorging, ist ein eminentes Beispiel für einen couragierten, innovativen und gelungenen Vorstoß eines angehenden, sich glänzend ausweisenden und inzwischen durch weitere Publikationen renommierten Wissenschaftlers. Gestützt auf bisher wenig oder gar nicht erforschte Alberttexte, rekonstruiert er das ethische Denken des Doctor universalis und setzt sich mit überkommenen, aus oberflächlichen Textkennissen und Fehlinterpretationen resultierenden Urteilen über dessen Moralphilosophie kritisch auseinander. Er macht den Weg für eine objektive Annäherung an die Schriften Alberts zur Ethik und für ihre Würdigung frei und löst in hermeneutischer Hinsicht das ein, was K. Flasch und A. de Libera mit Blick auf Albert in ihren Arbeiten postuliert und mehr oder weniger konsequent umgesetzt haben. Die Studie läßt die Ethikkonzeption des Albertus Magnus im völlig neuen Licht erscheinen und liefert einen genuinen, überaus wichtigen Beitrag zur Albertforschung, von dem ein kraftvoller Impuls ausgeht und noch zu erwarten ist.

Der einleitende Teil (*I. Problemaufriß*, 1–79) beginnt mit einer Bestandsaufnahme bisheriger Forschung zur albertinischen Ethik und informiert über Ziele und Anlage der Untersuchung. Das vorrangige Ziel sei „die Frage nach Möglichkeit und Gestalt einer philosophischen Ethik bei Albert durch die Verknüpfung von philosophiehistorischer Rekonstruktion und systematischer Einordnung der albertinischen Bemühungen in diesem Bereich seines Denkens zu beantworten" (18). M. strebt eine auf breite Textbasis gestützte, umfassende und in philosophiesystematischer Hinsicht offene Untersuchung an, die alle wesentlichen Strukturelemente und systematischen Ansätze des ethischen Denkens Alberts einbezieht. Ein weiterer zentraler Punkt ist die Frage nach dem wissenschaftlichen Status und Geltungsbereich der philosophischen Ethik in Abgrenzung von der Theologie oder vielmehr im Verhältnis zu ihr (22–61). Das Augenmerk gilt hierbei der allgemeinen Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie sowie im besonderen von Ethik und Theologie. Darin scheint, wie M. mit guten Gründen annimmt, ein Schlüssel zur Beantwortung der Frage nach der Gestalt der ethischen Wissenschaft bei Albertus Magnus zu liegen. Er hält u.a. fest, daß die Philosophie bei Albert „in einer Lehre vom Göttlichen" ihren Höhepunkt erreicht, „die von der christlichen Offenbarung insofern verschieden ist, als sie eine Legierung von aristotelisch-peripatetischer Kosmologie und neuplatonischem Gedankengut des *Liber de causis* darstellt" (35). Bezüglich des Theologieverständnisses von Albert hält M. fest, daß die Theologie als „affektive Wissenschaft" weder eine ausschließlich praktische noch eine theoretische ist, sondern daß sie, ähnlich wie die Ethik, diesen Hiatus zu überwinden vermag. Der *intellectus affectivus* integriert die theoretischen und praktischen Tätigkeiten des Menschen zu einem Ganzen und fokussiert sie auf das „Geniessen Gottes". Mit Blick auf Alberts Philosophieverständnis wird treffend hervorgehoben, daß Albert die epistemologische und explika-

tive Leistung der Philosophie hinsichtlich der kontingenten Seinswirklichkeit nicht als defizient wertet, und daß er die Philosophie in erster Linie durch ihr methodisch-formales Vorgehen kennzeichnet. Unter dieser Rücksicht ist das Philosophieverständnis des Doctor universalis an aristotelischer Wissenschaftssystematik und Epistemologie orientiert, wenngleich es gilt, daß ein vollkommenes philosophisches Wissen die Einbeziehung der platonischen Tradition zur Voraussetzung hat. M. zeigt, daß Albert der Philosophie, besonders der Ethik, und der Theologie eine gemeinsame Zielorientierung zuweist, die in der Vollendung des Menschen besteht. In diesem Prozeß macht er jeweils „unterschiedliche Kompetenzbereiche", genauer: unterschiedliche Prinzipien und unterschiedliche Reichweiten der Perspektivierung deutlich. Die Theologie, die den aristotelischen Wissenschaftsbegriff bereits auf der Prinzipienebene transzendiert und im eigentlichen Sinne weder eine Einzel- noch Universalwissenschaft ist, besitzt auch aufgrund ihres primären Gegenstandes eine Vorrangstellung gegenüber allen humanen Wissenschaften, deren sie sich bedient, ohne daß hierbei die Philosophie, wie M. bekräftigt, an ihrer methodischen Autonomie einbüßt. Als Fazit seiner minutiösen Ausführungen hält er fest, daß Albert durch die klare Bestimmung des wechselseitigen Bezugs von Philosophie und Theologie hinsichtlich ihrer Möglichkeiten und Grenzen sowohl die Kompatibilität von Philosophie und Theologie als auch ihre Komplementarität – und dies nicht bloß im Bereich der theoretischen Philosophie, sondern auch für die Moralphilosophie – aufgewiesen hat. Die Frage, ob der Ethik eine partielle oder eine vollständige Autonomie zukommt, entscheidet M. zunächst nicht, sondern er beschränkt sich auf die Feststellung, daß Albert der philosophischen Ethik wie auch der Philosophie insgesamt „zumindest im methodischen Sinne" Autonomie zuspricht. Diese erlaubt dem Forscher theoretisch „eine von theologischen Bezügen und Vorgaben freigehaltene Untersuchung sowohl der natürlichen Moral als auch der philosophischen Ethik bei Albert" (59; vgl. 134f). Auf diese theoretische Möglichkeit beschränkt sich jedoch M. in seiner Studie, die der *natürlichen* Moral und *philosophischen* Ethik gilt, mit Recht nicht. Er muß den philosophischen Rahmen nicht nur im einleitenden Teil sondern bei der Auswahl der primären Textgrundlage – auf der einen Seite die Frühwerke *De natura boni* und *De bono* und auf der anderen Seite die beiden Ethikkommentare *Super Ethica* und *Ethica* – und im Hauptteil seiner Untersuchung sprengen (vgl. 62ff, 66–67), da es einerseits keinen hermetischen, rein philosophischen Bereich in Alberts Gesamtkonzept der Sittlichkeit gibt, andererseits ein adäquater Zugang zum Ethikverständnis des Doctor universalis gerade ohne diese Bezüge nicht möglich wäre. Vielmehr sind – dies ist meine Auffassung – die natürliche Moral und die philosophische Ethik bei Albert als Teile seines umfassenderen Sittlichkeitkonzeptes zu verstehen, dessen Wurzel und Vollendungsgestalt im transzendenten Prinzip aufgeht, „welches durch sich selbst und wesenhaft das Gute und selbst seine Gutheit ist", d. h. in Gott der biblischen Offenbarung.. Dies gilt *a fortiori* für die einzelnen Elemente dieses Konzeptes: für den komplexen Tugendbegriff, der die natürlichen und theologischen Tugenden umfaßt, den Begriff des Naturrechts und den der Glückseligkeit. Anhand einer Analyse der genannten Begriffe läßt sich die fundamentale Struktur des albertinischen Denkens erkennen, die einen hermeneutischen Schlüssel zur Beantwortung der Frage nach der tatsächlichen Gestalt, Reichweite und Grundlegung dieser Ethikkonzeption an die Hand gibt.

Der erste Hauptteil (*II. Strukturelemente natürlicher Moral*, 80–255) gilt in erster Linie Alberts Lehre von der diesseitigen Glückseligkeit des Menschen (80–135), seinen Lehransichten über die natürlichen Tugenden (136–221) und das Naturrecht (222–255). Der eigentlichen Untersuchung wird eine konzise Darstellung der Rezeption des aristotelischen *eudamonia*-Begriffs in den Texten (vornehmlich Kommentare zur *Nikomachischen Ethik*) der Artistenfakultät bis 1250 vorausgeschickt (82–90). Alberts Konzeption der irdischen Glückseligkeit erweist sich beim genaueren Hinsehen und im Vergleich mit ihrer wichtigsten Inspirationsquelle als im hohen Maße originell, da sie formal und inhaltlich weit über den von Aristoteles gesteckten Rahmen hinausgeht. Sie wird im Rekurs auf die psychologische Vermögensstruktur entwickelt, die sich ebenfalls nicht auf die Seelenlehre des Stagiriten reduzieren läßt, und zeigt unter dem zunehmenden Einfluß der plotinisch-macrobianischen Tugendlehre „antisensualistische Tendenz" (98–99, 125). Als eine wichtige Eigenleistung von Albert wird u. a. die Herausarbeitung und Bestimmung des Begriffs der natürlichen Tugenden in Anlehnung an Aristoteles gewertet (218). Ist Alberts Tugendlehre das Ergebnis einer Synthese heterogener – philosophischer und theologischer – Traditionen, hat sie doch von Anfang an einen aristotelischen Einschlag; sie geht aber inhaltlich und strukturell weit über die aristotelische Interpretation hinaus, v. a. durch die metaphysische Fundierung der Tugenden und ihre Ausrichtung auf die Gutheit der Ziele, welche auf die transzendente Gutheit zurückgeführt werden. Den Tugendbegriff integriert Albert somit in seinen Begriff des Guten (220–221). Mit diesem Ergebnis bestätigt sich noch einmal, daß Albert seinem umfassenden Begriff des Guten eine hermeneutische Schlüsselfunktion in der Ethik wie insgesamt in seinem System beimißt. Das Naturrecht begreift er als „das dem Menschen gemäß seiner Vernunftnatur" vom Schöpfer „eingeprägte Licht der Sitten", welches in der göttlichen *lex aeterna* verankert ist (bes. 227, 234, 250ff) und als handlungsleitendes Prinzip das Urteil der Klugheit fundiert. Auf diesem Hintergrund ist die Bestimmung des Naturrechts als „genuines Vernunftrecht" (241) freilich nur in der Rückbindung an die göttliche Schöpfungsordnung und göttliche Vernunft verstehbar. Mit seiner Naturrechtskonzeption, die sich als richtungweisend für die Folgezeit erwies, sicherte Albert die Grundlegung der normativen Ethik (235, 250, 252–253). Wie in dieser Konzeption die Tugenden, besonders die Klugheit, die Epikie (*epieikia*), das Gewissen und die Synderesis integriert werden und welche Funktionen sie darin erfüllen, hat M. klar und detailliert aufgezeigt und signifikante Fehldeutungen bisheriger Forschung in diesem Bereich ausgeräumt.

Den thematischen Kern der Studie bildet ihr zweiter Hauptteil (*III. Die albertinische Begründung der Ethik als wissenschaftlicher Disziplin*, 256–358). Hier wird zum einen die Rekonstruktion von Alberts wissenschaftstheoretischer Begründung der Ethik als philosophischer Disziplin unternommen, zum andern ein wesentlicher Teil der Textgrundlage für diese Rekonstruktion – *Ethica*, Buch I Traktat I – erstmalig in kritischer Edition mitgeliefert. Anhand minutiöser Textanalysen zeigt M., daß Albert die Begründung der Wissenschaftsfähigkeit und des Wissenschaftscharakters der Ethik aus der Unterscheidung zwischen der äußeren, konkreten Erscheinungsform der Sitten als solche (*mos secundum id quod est*) auf der einen Seite und auf der anderen Seite den *rationes morum*, welche sowohl begrifflich faßbare Verhaltensphänomene als auch metaphysisch fundierte Gründe des Sittlichen beinhalten, gewinnt. Die beiden Bereiche, welche auf ihre Prinzipien zurückgeführt werden, die mit den Sitten in einer epistemischen und ontologischen Relation stehen und einerseits einer deskriptiven, andererseits einer schlußfolgernden Erschließung zugänglich sind, bilden den Gegenstand der Ethik als praktischer Wissenschaft (262ff, 272, 274–275, 279ff). Die Ethik sei ein Lehrsystem, welches die allgemeinen, begrifflich faßbaren Prinzipien sittlicher Handlungen beinhaltet und praxisbezogen ist. Diesen Doppelaspekt der Ethik drückt Albert bereits im Prolog von *Super Ethica* durch die Unterscheidung von *ethica docens* und *ethica utens* aus. In diese Doppelstruktur, welche die Einheit der ethischen Wissenschaft wahrt, werden auf der einen Seite die *Nikomachische Ethik* als der theoretische Teil (*ethica docens*) und auf der anderen Seite die Monastik, Ökonomik und Politik als praxisbezogene Teile (*ethica utens*) integriert (268ff).

Der *Schlußteil* (IV, 359–402) präsentiert die Ergebnisse der Studie. Hier werden „die hermeneutische Gestalt des ethischen Denkens bei Albert" aus einer entwicklungsgeschichtlichen Perspektive herausgestellt und seine historische und systematische Leistung auf dem Gebiet der philosophischen Ethik gewürdigt. Zugleich wird auf mehrere Momente hingewiesen, die diese Entwicklung entscheidend beeinflußt haben, zu denen besonders eine Aufarbeitung der dianoetischen Tugenden, die nach der Rezeption des sechsten Buches der Nikomachischen Ethik möglich wurde, die Verknüpfung „natürlicher Tugend mit der innerweltlichen Glückseligkeit", welche das Resultat einer vollständigen Assimilation des aristotelischen *eudaimonia*-Begriffs ist, ferner die Entfaltung einer theologisch und von der Stoa inspirierten, im aristotelischen Kontext mit dem tugendethischen Ansatz verbundenen Naturrechtslehre, die Neubegründung und Etablierung der Ethik als einer philosophischen Disziplin und die ethische Reformulierung der Philosphie insgesamt gerechnet werden. Ein weiteres wichtiges Moment im albertinischen Konzept der Ethik ist die Untrennbarkeit der durch die Handlung realisierten innerweltlichen Glückseligkeit vom Begriff des Höchsten, mit Gott identischen Gutes, welches „nicht nur die ontologische Gutheit aller Dinge begründet, sondern auch das geschöpfliche Streben nach dem Guten hervorruft" (369). Dieses im Seienden naturhaft verankerte Streben nach dem Guten hat sein Letztziel in Gott. Gott als das Höchste Gute ist nach Albert, wie M. formuliert, „zugleich Quelle und Ziel aller Gutheit, so daß keine Prädikation des Guten auf der Ebene des Geschöpflichen in vollkommener Ablösung vom Begriff des göttlichen Guten möglich ist" (371). Die ethische Relevanz dieses Strebens, das sich letztlich in einem ontotheologischen Rahmen erklärt, besteht darin, daß es „mittels spezifischer Ziele" unter den kontingenten Bedingungen zu verwirklichen ist. In diesem Rahmen und auf diese Weise realisiert der Mensch seine Vollendung (*perfectio*). M.s Rekonstruktion weist, wie er bemerkt, „nicht nur terminologisch, sondern auch inhaltlich (...) einige Anknüpfungspunkte zu der These von H. Anzulewicz" auf, der zufolge Alberts Denken eine theologische, von Pseudo-Dionysius Areopagita und dem *Liber de causis* inspirierte, dem neu-platonischen Denkmuster weitgehend entsprechende, kreisförmig-dynamisch zu denkende Dreierstruktur zugrunde liegt, die mit den Termini *exitus – perfectio – reductio* begrifflich festgehalten wird (371, vgl. 282, 285, 287, 375–376).

In der abschließenden Würdigung des ethischen Gesamtentwurfs des Albertus Magnus korrigiert M. das in der Forschung bisher verkehrt dargestellte Verhältnis zwischen der historischen und systematischen Leistung Alberts. Sachgerechtere Beurteilung der Verdienste Alberts auf diesem Gebiet wurde auch durch eine sorgfältige Aufarbeitung der Rezeption der albertinischen Ethik und ihres Einflusses auf die Vertreter des radikalen Aristotelismus des 13. und 14. Jh.s an der Pariser Univ. und auf die italienische Philosophie des 14.-17. Jh.s, auf die sog. deutsche Dominikanerschule sowie auf den Albertismus des 15. Jh.s gewonnen (377–402). In diesem rezeptions- und wirkungsgeschichtlichen Kontext konnte Alberts Beitrag zur Verselbständigung der Philosophie, die von ihm vorgenommene methodische Abgrenzung philosophischer und theologischer Diskurse sowie seine Lehre von der Vollendung des Menschen unter den Bedingungen der Kontingenz als besonders bedeutungsvoll herausgestellt werden. Zu eng und zu niedrig fällt hingegen die Bewertung der Aktualität des albertinischen Ethikentwurfs aus. Sie nimmt eine Wiederkehr des Religiösen selbst in der aufgeklärten Vernunft der Postmoderne, wie sie bei Denkern wie J. Habermas, J. Derrida, B. Strauß und E. Chargaff durchklingt, nicht zur Kenntnis. Der Band schließt mit reichhaltigen Quellen-, Literatur- und Namenverzeichnissen (*V. Anhang*, 403–455).

Dem Vf. gebührt Respekt und Dank für eine Studie, die sowohl eine hohe Fachkompetenz und Gelehrsamkeit, profunde Kenntnisse der Alberttexte und relevanter Sekundärliteratur, ungewöhnliche analytische und synthetische Denkfähigkeit, Klarheit und Schlüssig-

keit in der Gedankenführung als auch einen höchstergiebigen wissenschaftlichen Ertrag zutage legt, der in der Forschung zur Ethik des Albertus Magnus seinesgleichen nicht hat.

Bonn Henryk Anzulewicz

Nikolaus von Kues 1401, 2001. Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 23. bis 26. Mai 2001, hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt. – Trier: Paulinus 2003. S. XXV, 446 S. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 28), kt € 74,00 ISBN: 3–7902–1369–1

Der Bd 28 der MFCG vereinigt die Vorträge des 2001 im Rahmen der 600-Jahr-Feierlichkeiten veranstalteten Jubiläumssymposions. Der gegebene Anlaß legt, wie man erwarten kann, ein breites Themenspektrum nahe. Demgemäß behandeln namhafte Vertreter der Cusanus-Forschung Leben und Werk des Nikolaus von Kues unter historischem, philosophischem, theologischem und naturwissenschaftlichem Aspekt.

In seinem Eröffnungsreferat „Nikolaus von Kues 1401–1464" (3–25) würdigt E. Meuthen – vor dem Hintergrund der im 14. / 15. Jh. gegebenen Umbruchsituation – Cusanus als Wegbereiter eines im umfassenden Sinne neuen Denkens. Der unübersehbar sich vollziehende Perspektivenwechsel läßt sich, wie Meuthen herausarbeitet, recht deutlich erkennen sowohl an der Aufwertung des Erkenntnisproblems, die zu einer besonderen Gewichtung der Anthropologie führt, wie auch an der speziellen Zuordnung von Einheit und Vielheit, die sich nicht nur gesellschaftstheoretisch im Konkordanzgedanken auswirkt, sondern nun auch für eine neue Bewertung des Verhältnisses von Christentum und Religionen fruchtbar gemacht wird. Wichtig erscheint der Hinweis, daß die Neuorientierung des Denkens bei Cusanus nicht mit einem Traditionsbruch einhergeht, sondern in der bewußten Anknüpfung an die platonisch-neuplatonische Philosophie und „Mystik" (23) ihre Gestalt und ihre intuitive Kraft gewinnt.

In seinem Beitrag „Die Stellung des Nikolaus von Kues in der deutschen Philosophie" (27–63) geht K. Kremer zunächst der Frage nach, wie sich Cusanus und sein Werk nach dem Urteil der neueren Forschung in den Strom einer deutschen Philosophie einfügen. Auf der Basis eines eingehenden Forschungsberichts wendet er sich sodann dem speziellen Fall des Verhältnisses Leibniz – Cusanus zu. Zur Debatte steht die Frage, ob und inwieweit Leibniz durch Cusanus angeregt oder beeinflußt worden ist. Kremer verfolgt minutiös sich andeutende Verbindungslinien, dokumentiert Parallelen und kommt schließlich zu dem differenzierten Urteil, daß Cusanus „in Leibniz, einer zentralen Station bzw. besser Figur der deutschen Philosophie" weiterlebt (63), jedoch so, daß in der Rezeption eine Umwandlung seiner Gedanken stattgefunden hat (ebd.).

„Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus" (65–102) ist das Thema des Vortrags von W. Beierwaltes. Die auch philosophiegeschichtlich höchst instruktiven Ausführungen lassen einen Standpunkt erkennen, den man mit Fug und Recht als eine „zwischen Extremen vermittelnde Position" (75) bestimmen kann. Im Einklang insbesondere mit den Arbeiten von R. Haubst und J. Hopkins spricht Beierwaltes von einem „dialektische(n) Wirkungszusammenhang von Philosophie und Theologie bei Cusanus" (82), wie sich besonders am elften Kap. des dritten Buches von *De docta ignorantia* demonstrieren läßt. Hier macht Cusanus „eindringlich bewusst", so Beierwaltes, „dass auf dem Fundament eines anfangenden Glaubens die Dialektik von Einsicht und Glauben oder die Dialektik von philosophischer und theologischer Denkform sich vollzieht, dass also Glauben philosophische Reflexion braucht, um *als* Glaube in die Einsicht absoluter Wahrheit zu gelangen" (81). Eine wohltuende Ausgewogenheit des Urteils, die den erwähnten Extremen früher und heute versuchter Deutung entgegenwirkt!

Von der Absicht geleitet, „den Bischof und Priester stärker ins Blickfeld" zu rücken (103), referiert H. Hallauer über „Nikolaus von Kues als Kirchenreformer und Fürstbischof von Brixen" (103–134). Dabei entsteht das eindrucksvolle Bild eines Hirten und Seelsorgers, der „mit einer unglaublichen Energie" (105) die Ideale der Reform in seinem 1452 übernommenen Bistum durchzusetzen sucht. Die hier unvermeidliche Frage nach den Gründen seines Scheiterns weist auf vielschichtige, komplexe Zusammenhänge. Überschneidungen von geistlichen und landesherrlichen Interessen des Kardinals (117ff) spielen dabei ebenso eine Rolle wie „die kontrastierenden Facetten seines Charakters" (127). Doch können selbst die im sich zuspitzenden Brixener Konflikt hervortretenden Grenzen und Schwächen keinen Schatten werfen auf das abschließende Gesamturteil: „Nikolaus von Kues identifizierte sich rückhaltlos mit seinem Amt, (...) und er lebte konsequent vor, was er anderen abverlangte" (133).

J. Hopkins erschließt „Verständnis und Bedeutung des dreieinen Gottes bei Nikolaus von Kues" (135–164). Er bescheinigt der cusanischen Trinitätsspekulation innere Konsistenz, Rechtgläubigkeit und bei aller Traditionsgebundenheit auch innovative Kraft (136ff.). Besonders die Schriften *De docta ignorantia, Cribratio Alchorani, De possest* und *De non aliud* weisen nach Hopkins' Urteil Cusanus als einen Denker aus, „der frische Ansichten zur Trinitätstheologie beizusteuern vermag" (155). Die abschließend aufgestellte Liste von Aporien und ungelösten Problemen (161–164) zeigt, daß bei Cusanus der Leser nicht aus der Pflicht entlassen wird, selbst mit- und weiterzudenken.

K. Reinhardt zieht in seinem Beitrag „Jesus Christus – Herz der cusanischen Theologie" (165–187) eine Parallele zum Denken W. Solowjews. Was diesen mit Cusanus verbindet, ist – wie eindrucksvoll dargelegt wird – die christozentrische Konzeption nicht nur der Schöpfungstheologie und der Anthropologie, sondern auch des Begriffs Gottes selbst. Im Blick auf die cusanische Theologie wagt Reinhardt die Formel: „Der Gottmensch ist der deus perfectus" (176). Das führt zum Gedanken der Koinzidenz. Vieles spricht dafür, daß dieser nicht nur vom christologischen Entwurf her seine besondere Vertiefung erhält, sondern (neben anderem) auch von hierher angeregt ist. Wenn Nikolaus in nicht wenigen seiner Schriften ohne ausdrücklichen Christusbezug auskommt, so dürfen wir das nach Reinhardt als Hinweis nehmen auf die hier wahrnehmbare fruchtbare Spannung von philosophischem und theologischem Denken, von Glaube und Vernunft, welch letztere allererst von Christus zur Freiheit des Denkens ermächtigt wird.

Bei G. Wenz, der über „De pace fidei. Nikolaus von Kues als Theoretiker eines christlichen Ökumenismus" reflektiert (189–209), mündet die Vorstellung der cusanischen Manuductio zu Gottes Einheit, Dreifaltigkeit und Menschwerdung ein in die gegenwartsbezogene Frage: „Hat des Cusanus ökumenische Vision noch heute Aktualität und eine ökumenische Realisierungchance"? (205). Während Wenz in der Rechtfertigungs- und Abendmahlsdebatte „bemerkenswerte aktuelle Verständigungspotentiale" (207) zu entdecken glaubt, äußert er sich zurückhaltender im Blick auf die Erlösungslehre des Kardinals, die nach seiner Ansicht „hamartiologische und staurologische Defizite" aufweist (ebd.). Daß und wie Cusanus jedoch „die konstitutive Bedeutung des religiösen Verhältnisses für die die Neuzeit charakterisierende Subjektivitätsthematik" wahrgenommen hat, sichert ihm – so Wenz – eine „ökumenische Relevanz bis zum heutigen Tag" (209).

Wie schon der Titel „Nikolaus von Kues als Wegbereiter des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religionen" vermuten läßt, richtet auch W. A. Euler in seinem Beitrag seine Aufmerksamkeit auf De pace fidei (211–231). Euler klärt zunächst den Begriff der „connata religio" (213–216), stellt dann dessen Beziehung zur Vielfalt der Religionen her (216–220), um schließlich den christologischen Hintergrund der cusanischen Religionsspekulation freizulegen (220–224). Deren Fruchtbarkeit liegt darin, so wird aufgezeigt, daß es Cusanus gelingt, die Grundzüge einer „auf philosophischen Prämissen fußenden Theologie der Religion" zu entwickeln, „welche in eine christozentrische Theologie der Religionen mündet" (228). Dadurch wird es einerseits möglich, die Anliegen der überlieferten Religionssysteme mit Blick auf das gemeinsame Anliegen von Religion" zu würdigen (231), andererseits, „die vielen Religionen in ein positives Verhältnis zu Christus zu bringen" (228).

Unter der Überschrift „Vom mittelalterlichen zum modernen Verfassungsdenken. Kontinuität oder Wandel? Nikolaus von Kues, George Lawson und John Locke" stellt P. E. Sigmund die Frage nach dem Zusammenhang von cusanischem Konziliarismus und modernem Konstitutionalismus (233–248). Die Untersuchung führt erwartungsgemäß zu einem differenzierten Ergebnis: Während man einerseits bei Cusanus „bemerkenswerte Vowegnahmen moderner Verfassungsinstitutionen" findet (244), läßt sich doch andererseits nicht übersehen, daß bei ihm „das Vertragsdenken, der Voluntarismus und der Pluralismus des modernen liberalen Denkens" noch fehlen (245): Daß hier überhaupt eine Verbindungslinie von Cusanus zu Locke aufgezeigt werden kann, auch wenn im Fall Lockes aufgrund der hier einsetzenden „Entwicklung eines stärker säkularen liberalen Individualismus" (248) der Bruch sichtbar wird, ist ein wichtiges und festzuhaltendes Ergebnis.

Die drei letzten Beiträge gelten den naturwissenschaftlichen, mathematischen und medizinischen Studien des Nikolaus von Kues. Dabei wird die verbreitete Tendenz, den Kardinal als Promotor und Vordenker der exakten Wissenschaften in Anspruch zu nehmen, einer kritischen Revision unterzogen.

In seiner weit ausholenden Untersuchung „Das kosmologische Weltbild des Nikolaus von Kues zwischen Antike und Moderne" (249–289) kommt F. Krafft zu dem Urteil: „Die ‚docta ignorantia' ist keine Reflexion über naturwissenschaftliche Methoden und Erkenntnisweisen, sondern neuplatonische Mystik und Theosophie mit Prämissen, die mit neuzeitlichem naturwissenschaftlichen Forschen nicht vereinbar sind" (274). Der negativen Abgrenzung wird man zustimmen, hinter die plakative Bewertung des cusanischen Werks als „Mystik" und „Theosophie" jedoch ein Fragezeichen setzen.

Vorsichtiger urteilt M. Folkerts, der einen Blick wirft auf „Die Quellen und die Bedeutung der mathematischen Werke des Nikolaus von Kues" (291–332). Nach eingehender Diskussion der Quellenlage und Vorstellung der zwölf mathematischen Arbeiten würdigt er die mathematikwissenschaftlichen Versuche des Cusanus, der immer wieder neu, einem isoperimetrischen Ansatz folgend, an das Problem der Kreisquadratur herangeht. Auch wenn man sehen muß, daß die Mathematik hier „integraler Teil seiner Theologie" ist (331), so hindert das nicht – wie Folkerts abschließend bemerkt – anzuerkennen, „dass sich hinter seinen Formulierungen zukunftsweisende Ideen verbergen: u. a. infinitesimale Ansätze und Vorstellungen über funktionale Abhängigkeiten" (332).

I. Müller, die über „Nikolaus von Kues und die Medizin" nachdenkt (333–350), stellt die in *De staticis experimentis* beschriebenen, auf eine Verbesserung der medizinischen Diagnostik hinzielenden Versuchsanleitungen in den Kontext des im Spätmittelalter verfügbaren medizinischen Wissens und der bereits gängigen Praxis, um zu „demonstrieren, dass Nikolaus von Kues keineswegs so unvermittelt und einzigartig mit seinen Überlegungen über Wägen und Messen ans Licht trat" (347). Im übrigen, so stellt auch Müller fest, muß in Betracht gezogen werden, daß bei Cusanus alle experimentellen Anregungen und Reflexionen im Dienst eines übergeordneten erkenntnistheoretischen, letztlich theologischen Interesses stehen.

Ergänzt wird die Präsentation der Hauptreferate durch eine Reihe von Rezensionen zu den jüngsten Cusanus-Editionen und zu neueren Arbeiten aus der Cusanus-Forschung und deren Umfeld; beigefügt sind ferner ein Personen-, Sach-, Orts-, Handschriften- und Stellenregister (zu Werken des Cusanus).

In Anerkennung der hier geleisteten Arbeit kann man sagen: Sowohl die Themenvielfalt der Beiträge als auch die Kompetenz der zumeist seit Jahrzehnten in der Cusanus-Forschung ausgewiesenen Autoren empfehlen den vorliegenden Band als hervorragende Einführung in das Denken und Wirken des Nikolaus von Kues. Die hier gebotenen Interpretationen und Perspektiven setzen zudem Orientierungspunkte für die weitere Forschung.

Merzig Albert Dahm

Wenz, Gunther: **Ergriffen von Gott.** Zinzendorf, Schleiermacher und Tholuck. – München: Herbert Utz 2000. 174 S., kt € 28,00 ISBN: 3–89675–784–9

Wer je Vorträge von Gunther Wenz gehört hat, weiß um seine hohe Kunst, unerwartete Eröffnungen – zumeist auf eher unvertraute biographische Einzelheiten der von ihm besprochenen Personen bezogen – sehr rasch mit Sachfragen von tiefreichender Bedeutung zu verbinden. So geschieht es auch in den drei in einem Bd versammelten Beiträgen, von denen die ersten beiden zunächst als Reden konzipiert waren und für den Druck erheblich erweitert wurden.

Unter dem Titel „Passionis Passio" (9–51) stellt der Vf. die Kreuzestheologie des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf dar und möchte ihn von dem gegen ihn erhobenen Vorwurf eines rein „spiritualisierenden Subjektivismus", der sich zwar noch der Intention nach, aber nicht mehr dem Ergebnis nach unter das Wort der Schrift stellt, differenzierend freisprechen. W. sammelt Hinweise für seine These, daß Zinzendorf – darin durchaus auf den Fährten Martin Luthers – in der Erlösungslehre einen Weg „jenseits von spiritualistischem Subjektivismus und einem Objektivismus forensisch-imputativer Äußerlichkeit" (36) beschritt. Unter der Überschrift „Gänzliches Innesein" (53–156) behandelt W. das Religionsverständnis von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher im Anschluß insbesondere an dessen viel besprochenen eigenen Reden zu dieser Thematik, die in späteren Auflagen fortgeschrieben wurden. In seiner abschließenden Würdigung stellt W. Schleiermacher als Exponenten im Prozeß religiöser Modernisierung in der Neuzeit dar, deren Kennzeichen „Ausdifferenzierung, Entdogmatisierung, Individualisierung, Pluralisierung und Deinstitutionalisierung" (150) sind. W. resümiert: „Indem er sie als unmittelbares Selbstbewußtsein auffaßte, hat Schleiermacher die Religion und ihre frommen Überlieferungsgehalte anschlußfähig gemacht für Subjektivität als das epochale Paradigma der Neuzeit und so der religiösen Krise der Moderne konstruktiv zu begegnen versucht" (153). In einem kürzeren Beitrag mit dem Titel „Licht des Herzens" (157–174) stellt W. Friedrich August Gottreu Tholuck vor, dessen Hauptanliegen die Reflexion auf die Bedeutung der Erweckung eines persönlichen Sündenbewußtseins war. Tholuck sah darin die einzige Möglichkeit, Menschen an den wahren Grund ihres Heils heranzuführen: „Das Bewusstsein persönlicher Schuld ist es denn auch, welches den Anspruch der Selbständigkeit der Religion gegenüber allem philosophischen Hegemoniestreben verifiziert" (165).

Kurzweilig und mit vielen informativen Randbemerkungen zur Zeitgeschichte stellt W. die Anliegen dreier Menschen vor, die sich der Aufgabe gestellt haben, „die Wahrheit von Religion und Christentum vorrangig im Zusammenhang der Konstitutionsbedingungen und Realisierungszusammenhänge menschlicher Subjektivität zu bewähren und zur Darstellung zu bringen" (7). Diesem Anliegen weiß sich der Vf. selbst verpflichtet. Zugleich bleibt er seiner an anderer Stelle vertieften Nähe zur Versöhnungslehre in seinen Interpretationen treu und bringt immer wieder die Themenbereiche Sünde und Glaube in die Gedanken ein. So entsteht eine das Denken fordernde Lektüre.

Münster Dorothea Sattler

Judentum

Das Judentum – Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität, hg. v. Walter Groß. – Mainz: Grünewald 2001. 254 S., kt € 24,50 ISBN: 3–7867–2344–3

Der vorliegende Bd geht auf eine Vorlesungsreihe der Kath-Theol. Fak. der Universität Tübingen zurück. Die Fak. reagierte damit auf eine Diskussion über Judenmission, die von den evangelischen Theologiestudierenden ausgegangen war. Dem Hg. ist zu danken, daß diese Vorlesungsreihe, die sich mit Grundfragen des Jüdischen und Christlichen befaßt, nun dokumentiert vorliegt. Er hat auch selbst einen grundlegenden Beitrag geleistet.

Auf dem Hintergrund der allseits bekannten These von Klaus Koch spricht er (mit Janowski) nicht vom doppelten Ausgang des AT, sondern von dem der „Bibel Israels". (Bei „Israel" schwingt freilich immer auch das moderne Verständnis des Staates Israel mit. Sollte man nicht besser von der vorchristlichen Bibel sprechen?) Der Vf. schreibt: „Die Bibel Israels hat einen jüdischen Ausgang in den Tanak, seinerseits im Verbund mit Mischna und Talmud, und einen christlichen Ausgang in das Alte Testament, seinerseits verbunden mit dem Neuen Testament" (13). Der Vf. weist in Anm. 12 darauf hin, daß solches vom Islam nicht gelte. Die fast schon als unbestritten geltende These vom doppelten Ausgang der Bibel Israels hängt in ihrer Stringenz davon ab, ob es zutrifft, daß Mischna und Talmud – wie das christliche AT und das NT – den Tanak strukturell auf dieselbe Weise fortsetzen, wie das NT das AT fortsetzt. Stephan Schreiner hat kürzlich in einer (unveröffentlichten) Jerusalemer Vorlesung (2004) erhebliche Bedenken gegen die These vom doppelten Ausgang der Bibel angemeldet, da das rabbinische Judentum als postchristliches Phänomen anzusprechen sei und die Mischna sich eher als Vollgestalt der Offenbarung verstehe. Unabhängig davon wird mit G. kaum zu bestreiten sein, daß das Christentum die jüdische Religion *post Christum* für eine bereits tote Religion angesehen hat und all ihre Heilsangebote nur für das vorchristliche Judentum gelten ließ. Aufgrund der These vom doppelten Ausgang der Bibel Israels schreibt der Vf.: „Mit der Annahme dieser These verzichten Christen auf das Auslegungsmonopol der Bibel Israels" (16). Dann verweist er auf Differenzen in der Gotteslehre (Trinität).

Der Vf. zieht aus seinen Überlegungen drei weitreichende Konsequenzen: 1. Weder das Christentum noch das Judentum schöpfen die Bibel Israels je für sich genommen voll aus. Deshalb seien die jüdischen Interpretationen der vorchristlichen Bibel auch für das Christentum nicht belanglos (18). 2. Das Christentum brauche sich gegenüber dem Judentum nicht zu entschuldigen, daß es seinen eigenen Ausgang hat (18f.). 3. Es sei nicht notwendig, daß Christen die jüdische Religion anerkennen. Man solle eher davon sprechen, daß wir das Judentum „vor Gott von Gott hinnehmen" (23). Letzteres kann nicht genug betont werden. Das Judentum erhält seine Stellung vor Gott nicht von Gnaden des Christentums. Gleichwohl hat es im Laufe der Geschichte nicht nur Polemik und gegenseitige Ablehnung gegeben, sondern auch gegenseitige Befruchtung.

In einem zweiten, sehr viel kürzeren Abschnitt behandelt der Vf. die „doppelte Leseweise des christlichen Testaments", indem er sich v. a. mit Ch. Dohmens These auseinandersetzt, die Kirche habe mit der Kanonbildung dem AT „den sachlich-theologischen Vorrang" gegeben (24), und das AT sei in doppelter Weise zu lesen, nämlich als Literatur ohne christliche Interpretation und als Textcorpus, das sich vom NT her interpretieren lasse. Vf. plädiert (mit Janowski) für eine doppelte Leserichtung, die gleichberechtigt anzuwenden sei. Ja, es gehe in der christlichen Interpretation überhaupt nicht nur um Leserichtungen, sondern auch um die Einbeziehung der jüdischen Auslegung, die in Mischna und Talmud vorliegen. Auch dem ist zuzustimmen. Der Frage, welchen systematischen Stellenwert man ihr jeweils beimißt, wird man sich dennoch nicht entziehen können. Dies hängt noch einmal davon ab, ob die These vom doppelten Ausgang der vorchristlichen Bibel der historischen und systematischen Kritik standhält. Dies stellt m. E. eine *quaestio disputanda* dar.

Insgesamt erweist sich der Beitrag als sehr lesenswert. Er wehrt sich mit Recht entschieden gegen antijüdische Tendenzen in der christlichen Theologie und gibt der historischen und systematischen Forschung Fragen von erheblichem Gewicht auf.

In einem zweiten, umfangreichen Beitrag befaßt sich der Neutestamentler *Michael Theobald* mit dem Verhältnis von Kirche und Synagoge im NT (26–54). Ausgehend von der Ikonographie zeigt der Vf., daß es nicht nur die negative Einstellung zur Synagoge gibt. Die ntl. Gemeinden verstehen sich vielmehr „als Kirchen aus Juden und Heiden" (28), wobei „die *vorbehaltlose* Einbeziehung der Heiden als *gleichberechtigte* Glieder" schwierig erschien. Zu sehr habe die „Israelzentriertheit des Wirkens Jesu" aus den Evangelien nachgewirkt (30). Es bedurfte des nachösterlichen Anstoßes der messianischen Inthronisation Jesu, der den Blick auf die gesamte Menschheit eröffnet habe. Für Paulus sei der Rest Israels inmitten der Kirche ein Grund gewesen, auf die Rettung Israels zu hoffen. Erhellend ist in diesem Zusammenhang, was der Vf. zum Problem der Verstockung Israels schreibt. Es gehe nicht um ein moralisches Versagen Israels, sondern um ein *passivum divinum*. Das Israelrätsel wird zum „Gottesrätsel" (35). Dennoch begnüge sich Paulus nicht mit purer Irrationalität, sondern frage, wie es zu solcher „Verhärtung" gekommen sei. Sie stelle nichts anderes als die Kehrseite des universalen Ausgreifens des Evangeliums dar. Wenn von Israel jetzt schon Segen für die Völkerwelt ausgeht, wie groß müsse dann erst der Segen sein, der von der Rettung ganz Israels (vgl. Röm 11,26) ausgehen wird (36). Die Rettung Israels aber wird nicht Frucht der Missionstätigkeit der Kirche sein, sondern ist „als Wunder Gottes selbst" (37) zu verstehen.

In diese Richtung deutet der Vf. auch den Schluß der Apostelgeschichte (Apg 28,20). Christliche Missionstätigkeit in der Synagoge ist nun zu Ende. Aber die Kirche besteht immer noch aus Juden und Heiden. Wenn sie sich von Israel löst, so bedeutet diese keinen Heilsausschluß Israels, wie Vf. auch an Lk 2,29–32 überzeugend darlegt (41–43). Gleichwohl bleibt bei Lk die Zukunft Israels in der Schwebe. Der lk Paulus kann aber von sich sagen, er trage die Fesseln „um der Hoffnung Israels willen" (45). Im Johannesevangelium ist das Verhältnis der Gemeinde zur Synagoge vom Trauma der Trennung von ihr bestimmt. Deshalb verstehe sich die Gemeinde vom Schicksal Jesu her, wie an Joh 12 [nicht 2!], 37–43 gezeigt wird. Wieder ist es Gott selbst, dem die Verhärtung der Juden nach Jes 6,10 zugeschrieben wird. Für die Synagoge, die das ‚Nein' zu Jesus durchhält, die jedoch nicht mit dem Judentum insgesamt gleichgesetzt werden darf, gibt es allerdings keine Heilsperspektive mehr (48).

Das Nein der joh Synagoge wird vollends zum „Gottesrätsel", das nun nicht mehr aufgelöst wird wie bei Paulus (49).

Schließlich fragt der Vf., wie mit dem ntl. Zeugnis heute umzugehen sei. Der Vf. distanziert sich von der These, Jesus sei nur der Messias der Heiden, nicht aber auch der Juden. Diese ermögliche zwar den Respekt vor Israel, überspiele jedoch die Tatsache, daß das NT das Heil auch für die Juden an Jesus bindet. Nur Paulus habe darauf eine befriedigende Antwort gegeben, wie Christologie und Israelbund zusammengehalten werden können (50f). Die Kirche habe zu ertragen, daß ganz Israel gerettet werde, und zwar an ihr vorbei, wenn auch nicht ohne Christus. In diesen grundlegenden Ausführungen des Neutestamentlers ist u. a. der Ausgangspunkt dieses Bdes zu spüren: Judenmission ist vom NT her alles andere als geboten.

Ein Spezialproblem von allerdings beträchtlicher Bedeutung für das Zusammenleben behandelt *Richard Puza* in seinem Beitrag über das christliche und jüdische Eheverständnis (55–77). Hier wird ein gedrängter Einblick in das derzeit geltende katholische und jüdische Eherecht geboten. Vorschäge für die Feier der Trauung jüdisch-katholischer Paare werden unterbreitet. Wer Klarheit über die geltende Rechtslage sucht, liest den Beitrag mit größtem Gewinn.

Die Liturgiewissenschaftlerin *Gabriele Winkler* legt einen Forschungsbericht über die Entstehung des *Sanctus* in der Messe vor (78–90). Die Übernahme des *Sanctus* in die christliche Liturgie sei zuerst in Syrien geschehen. Dabei fällt die „für die jüdische Überlieferung typische Verbindung von Jes 6,3 und Ez 3,12" ins Auge, die nur in den syrischen und äthiopischen Quellen nachweisbar sei (90). Somit handle es sich hier um einen Einfluß der betenden Synagoge auf die betende Christengemeinde.

Eine Problemanzeige zum Verhältnis von jüdisch-christlichem Dialog und systematischer Theologie aus jüdischer Sicht legt *Micha Brumlik* vor (91–101). Dabei rechnet er v. a. mit der evangelischen Systematik ab, obwohl zur katholischen Systematik nicht weniger Kritisches gesagt werden könnte. Zunächst erwähnt der Vf. aus der ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre' die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium und hält sie für antijüdisch, wenngleich E. Jüngel die Verhältnisbestimmung als zu wenig reformatorisch einschätzte. Im Blick auf das Thema der Judenmission zitiert der Vf. erneut Jüngel, dem zufolge die Wahrheit Christi „auch Israel gegenüber angezeigt werden" müsse. (95) Dabei werde das Judentum wieder einmal „als defizitär erklärt". Mit der Göttinger Schule geht der Vf. hart ins Gericht. Er vertritt die These, der Antijudaismus sei kein Kontext-, sondern ein Konstitutionsproblem der Theologie (98). Jüdischerseits sei jedoch die Schwierigkeit zur Kenntnis zu nehmen, die für das Christentum entsteht, wenn es das Judentum von der Verkündigung des Evangeliums ausnehme. Dann „scheint der Wahrheitsanspruch des Ganzen preisgegeben" (99). Doch Auschwitz habe den Absolutheitsanspruch des Christentums „unterminiert" und den Weg zur Ethik gewiesen. Mit Berufung auf H. Jonas und E. Levinas deutet der Vf. einige Konsequenzen für das Christentum an. Zu dieser Thematik wäre allerdings mehr zu sagen, als der Vf. es in Kürze tut. Die provokativen, bisweilen auch zugespitzten Überlegungen sind ernst zu nehmen, auch wenn ich mir lieber die Kritik katholischer Systematiker im vorliegenden Band gewünscht hätte. Im übrigen wäre grundsätzlich zu klären, ob der Streit um die Wahrheit, sofern es ein Streit um die besseren Argumente ist, immer schon Gegnerschaft bedeuten muß. Die Konturen eines nicht-antijüdischen Wahrheitsdiskurses wären erst noch zu entwickeln.

Thomas Freyer, Tübinger Systematiker, behandelt in vier Thesen die Frage, ob für die christliche Theologie das Judentum bereits ein *locus theologicus* ist, und was es für diese bedeutete, wenn sie sich darauf einließe (102–122). Die Juden gehören bereits zu den Gründungsbedingungen der Kirche (P. Petzel). Auf dem Hintergrund der Schoa und der lehramtlichen Äußerungen lassen sich heute über das Verhältnis von Kirche und Judentum neue Orientierungen gewinnen (107–110). Die vier Thesen stehen unter der Überschrift: „Das jüdische Gegenüber als erkenntnistheologische Herausforderung für die dogmatische Theologie" (111). These 1 verlangt nicht weniger als eine kritische Gesamtrevision der Theologie auf ihre „antijudaistischen Denkfiguren hin (111–113). Nach These 2 dürfte dabei keinerlei taktisches Spiel getrieben werden (113–115). Paulus habe weder „an der christologischen Fundierung des Heils" rütteln lassen noch an der Heilsprärogative Israels (115). Die beiden Absolutheitsansprüche müßten deshalb um Gottes willen ausgehalten werden. These 3 behandelt theologiegeschichtliche Fragen der Gotteslehre, wobei mit dem Stichwort der „anamnetischen Vernunft" das Privileg jüdischen Denkens beschworen und plakativ vom griechischen Denken abgesetzt wird (117f). Nach These 4 müsse die Theologie auch den Begriff der Systematik neu bedenken. Gott, Mensch und Welt seien nicht in ein vorgegebenes Schema der Totalität einzupassen, bis der Gott der Offenbarung keinen Platz mehr habe (118–122). Die programmatischen Thesen, über die selbstverständlich diskutiert werden darf, stellen an eine künftige Systematik hohe, ernsthaft zu bedenkende Anforderungen.

Albert Biesinger bespricht die Möglichkeiten eines nicht antijudaistischen Religionsunterrichts (123–148). Dies wird am Unterricht einer 11. Jahrgangsstufe exemplifiziert, wobei der gewünschte Umfang der Behandlung in der Praxis schwierig sein dürfte. Wichtig ist jedoch, daß in die didaktischen Überlegungen auch theologische Optionen eingehen (128–132). Der Religionsunterricht ist ein vorzüglicher Ort, antijudaistische Tendenzen zu bearbeiten und zu überwinden.

Einen aufregenden, weil auf historische Aufrichtigkeit bedachten Beitrag hat der Kirchenhistoriker *Joachim Köhler* vorgelegt. Er befaßt sich mit der Rolle der Katholiken angesichts der Judenvernichtung (149–173). Ausgehend vom päpstlichen Schuldbekenntnis bezweifelt der Vf. die nötige Aufrichtigkeit der offiziellen Kirche bei der Bewältigung der Vergangenheit. (Ein Verweis auf die Stellungnahme des Gesprächskreises Juden und Christen beim ZdK zu „Wir erinnern" hätte sich nahegelegt.) Karl Adam als berühmter Tübinger Dogmatiker der Kriegsjahre wird ausführlich zitiert; die Adventspredigten Kardinal Faulhabers und andere bischöfliche Äußerungen werden kritisch beleuchtet. Davon werden Edith Stein und die holländischen Bischöfe positiv abgehoben. Der Vf. verknüpft Bekanntes mit weniger oder gar nicht Bekanntem in der Weise, daß ein Gesamteindruck entsteht, mit dem viele, zumal junge Leser vertraut gemacht werden sollten.

Jochen Hilberath befaßt sich mit der Pneumatologie und fragt, was diese mit der Judenverfolgung zu tun habe (174–183). Verschiedene Themenkomplexe werden angerissen. Ohne die Bibel Israels gäbe es keine Pneumatologie. Sollte diese aber nicht auch mit der Frage zu tun haben, warum es zu so verschiedener Lektüre der vorchristlichen Bibel gekommen ist? Die universale Dimension des Geistes, die mit *Nostra aetate* Nr. 4 in Verbindung gebracht wird, führt zu einem kurzen Einblick in trinitarische Zusammenhänge. Es wird jedoch nicht deutlich genug, wie sich der Vf. damit dem jüdisch-christlichen Gespräch empfehlen will.

Einen völlig anderen Zugang versucht *Karl-Josef Kuschel* mit seinem literaturwissenschaftlichen Beitrag über E. Langgässer und ihre Tochter Cordelia Edvardson und deren beider literarisches Werk. (184–206) Die Tochter, gezeichnet von der Erfahrung von Auschwitz, hat nach ihrer Rettung ein bleibend gestörtes Verhältnis zur Mutter und zum Christentum. Wer Kuschels Analysen liest, wird wohl dem Ergebnis zustimmen, daß sich in der Mutter „in einzigartig verdichteter Weise die jahrhundertealte Dichotomie von Judentum und Christentum" spiegelte (196). Der zweite Teil greift eher Bekanntes auf. Bei der notwendigen Ablehnung der Judenmission sollte m. E. nicht zu selbstverständlich von Mission als einer Nötigung oder Proselytenmacherei gesprochen werden. Mir ist auch nicht klar, wie ein gegenseitiges „Sich-in-Frage-Stellen" von Juden und Christen gelingen soll, wenn doch andererseits gesagt wird, daß das Christentum durch Auschwitz jegliche Glaubwürdigkeit verspielt hat. Da bleiben Fragen offen. Um so besser, daß am Ende ein eindrücklicher Text der Tochter zitiert wird.

Der Kirchenhistoriker *Andreas Holzem* lenkt die Aufmerksamkeit zurück auf das katholische Milieu des Kaiserreiches (206–233). Der Vf. vertritt die These, das Judentum des Kaiserreiches sei nicht als Milieu zu beschreiben, sondern als ethnische Gruppe mit gemeinsamer Abstammung und Kultur, die sich nicht von der Gesamtgesellschaft absetzt. Beim Vergleich von Juden und Katholiken ergeben sich aus der derzeitigen Forschungslage folgende Elemente: Jüdische Identität drohte in der Mehrheitskultur verlorenzugehen, Katholiken versuchten sich davon zu unterscheiden (209–211). Juden fanden zu keiner einheitlichen Organisation, Katholiken formierten sich als Gegengesellschaft. Der politischen Formation des Katholizismus trat keine jüdische Partei gegenüber (211–217). Antijudaismus verband sich im Katholizismus mit Ultramontanismus, ohne daß im Kulturkampf die Katholiken begriffen, daß sie mit den Juden in einem Boot saßen (217–222). Während sich die Katholiken vom rassenideologischen Antisemitismus absetzten, ist Kardinal Bertram, den der Vf. zitiert, von einem allgemeinen Ressentiment gegen die Juden geprägt. Ein im historischen Sinn ausgewogener und in der Sache zugleich ernüchternder Beitrag.

Ottmar Fuchs, der Pastoraltheologe, behandelt die bleibende Angewiesenheit der Kirche auf das Judentum (234–254). Ausgangspunkt sei die Anerkennung der Differenz, die „ein Tatbestand des Geheimnisses Gottes" sei (235). Von der Verstockung Israels sei besser nicht mehr zu reden. Vielmehr müsse von der Verstockung der Kirche gesprochen werden. Der Vf. plädiert für einen Dialog auf gleicher Augenhöhe (240). Dabei sei das Ideal reziproker Hermeneutik und Pragmatik zu verfolgen, das von symbiotischen Selbstenteignungen und degradierenden Selbstbestrafungen absieht (241–243). In Reaktion auf die Schoa plädiert der Vf. für einen spezifischen Beitrag der Kirche in Deutschland beim Aufbau neuer jüdischer Gemeinden. (Den Begriff „Judenmission" würde ich allerdings trotz Anführungszeichen hier nicht verwenden.) Der Beitrag schließt mit einer Kriteriologie der Begegnung. Die Kirche sei an jene Leidensgeschichte Israels gebunden, auf die zuvor schon Israel selbst reagiert hat. Denn im Junktim von erfahrenem Leiden und glaubender Reaktion darauf sei das Spezifische jüdischen Offenbarungsverständnisses zu sehen. In dieser Hinsicht sei das Judentum für die christliche Existenz unverzichtbar.

Die einzelnen Beiträge geben einen sehr hilfreichen Einblick in das Bemühen der theologischen Disziplinen, das Judentum und seine bleibende Bezogenheit zur Kirche in neuem, geläuterten Licht zu sehen. Auch wer von der eigenen Disziplin her die diffizilen Einzelfragen oder hermeneutischen Weichenstellungen anders beurteilen wird, kann sich an den vorgelegten Optionen und Positionen mit Erkenntnisgewinn abarbeiten. Gerade in politisch schwieriger Zeit ist es wichtig, die christliche Besinnung auf das Judentum voranzutreiben und das jüdisch-christliche Verhältnis auf ein krisenunabhängiges, festes Fundament zu stellen. Dazu leistet der vorliegende Bd eine wertvolle, nachahmenswerte Hilfe.

Jerusalem/Bonn Josef Wohlmuth

Theologie / Naturwissenschaften

Roth, Gerhard: **Fühlen, Denken, Handeln.** Wie das Gehirn unser Verhalten steuert. – Frankfurt / Main: Suhrkamp 2003. 600 S. (stw, 1678), kt € 17,00 ISBN: 3–518–29278–1

Der Vf. Gerhard Roth (Dr. rer. nat. und Dr. phil.) ist Prof. für Verhaltensphysiologie an der Univ. Bremen. Es handelt sich bei dem hier zu besprechenden Werk um die Fortsetzung seines 1994 erschienenen Buches „Das Gehirn und seine Wirklichkeit", in dem es um das Verhältnis von Erlebniswelt, die er Wirklichkeit nennt, zur hypothetisch bewußtseinsunabhängigen Realität ging. Bd 2 nun hat das Handeln zum Thema, wie es entsteht und was es bestimmt (9). Roth positioniert sich dabei wie folgt:

„Aus meiner Ablehnung eines radikalen Konstruktivismus, der so tut, als gebe es ein Ich, das sich selbstreferentiell eine Welt zusammenbaut, habe ich nie einen Hehl gemacht. Das Ich ist nicht das Subjekt der Wirklichkeit, sondern ein Konstrukt in ihr, wenn auch ein wichtiges, wie zu zeigen sein wird" (11).

R. beginnt mit einem ideengeschichtlichen Überblick zur Frage, wer oder was menschliches und tierisches Verhalten bestimmt. Dabei referiert er zunächst den Behaviorismus (Thorndike, Pawlow, Watson, Skinner) und dessen Überwindung. Es schließt sich die Psychoanalyse Sigmund Freuds im Kontext von Gehirnmythologien an (34–44). Und obgleich er Freud in einem derart pejorativen Kontext plaziert, steht doch am Ende seiner eigenen neurobiologischen Überlegungen (454) das Bekenntnis: „Die Theorie Sigmund Freuds wird in einer Reihe von Kernaussagen bestätigt, vor allem was die Dominanz des Unbewussten gegenüber dem Bewussten, die Bedeutung frühkindlicher Erfahrungen, die sehr beschränkten Möglichkeiten des Selbstverstehens und die Neigung des bewussten Ich zu Pseudoerklärungen und Konfabulierungen betrifft."

Die vergleichende Verhaltensforschung, wie sie von Lorenz und Tinbergen begründet wurde, insbesondere deren Instinktmodell, unterzieht R. einer gründlichen Kritik. Dabei kommt er zu einer geradezu vernichtenden Beurteilung klassischer Beobachtungen und Versuche (45–59) und läßt sehr zu Unrecht nahezu kein gutes Haar an der Lorenz-Tinbergen-Schule. Die wichtigen Beiträge, die Konrad Lorenz z. B. im Kontext der Evolutionären Erkenntnistheorie geleistet hat, nimmt R. ganz offensichtlich nicht wahr.

Die Soziobiologie und Verhaltensökologie als 4. Theorie (59–68) handelt er weniger pejorativ ab, subsumiert aber auch sie unter die – nur bei Freud abgemilderte – gleichschaltende Generaldiagnose: „Für das bewusste, verständige und vernünftige Ich als Steuermann des eigenen Handelns bleibt in allen vier Theorien kein oder nur sehr wenig Platz. In keiner Theorie weiß das Ich, was es tut und warum es dies tut, und ein solches Wissen ist für sein überlebensrelevantes Verhalten auch gar nicht erforderlich." (68f) Daß die Ergebnisse seines eigenen Denkens am Ende gar nicht so weit von diesem bekritelten Befund entfernt landen, ist hier noch nicht unbedingt ersichtlich.

R. setzt seine Überlegungen fort mit der phylogenetischen Einordnung des Menschen, referiert evolutionsgeschichtliche Daten und Spekulationen und vollführt einen Parforce-Ritt durch die Primaten- und Humanethologie, um „ohne Zweifel eine Kontinuität des Verhaltens zwischen Schimpansen und Menschen" (90) festzustellen.

Ein knapper Überblick über die Methoden der kognitiven Neurobiologie, über die Elektroenzephalographie (EEG), Magnetenzephalographie (MEG), Positronen-Emissions-Tomographie (PET) und die funktionelle Kernspintomographie (MRT, NMR) (122ff) führt schließlich auf das Gebiet der Hirnforschung im engeren Sinne.

Wir erfahren, daß der präfrontale Cortex die Aufgabe der zeitlich räumlichen Strukturierung von Sinneswahrnehmungen und Gedächtnisleistungen hat (146), wie ein zentrales Exekutivorgan (413ff) wirkt und daß Läsionen in dieser Region zu Ausfällen in der kontextgerechten Beurteilung und Handlungsentscheidung führen (148). Interessant und hilfreich sind die Gegenüberstellung der Leistungen des deklarativen, expliziten Gedächtnisses und des nicht-deklarativen, impliziten, prozeduralen Gedächtnisses, die Zusammenfassung in die Kategorien sensorisches oder Ultrakurzzeitgedächtnis, Kurzzeit- oder Arbeitsgedächtnis sowie Langzeitgedächtnis, die Erkenntnisse zur modularen Arbeitsweise der Großhirnrinde, die bedeutsame Funktion, die der Hippocampus für die Gedächtnisleistungen spielt, und schließlich der Blick auf Supergedächtnisse (151ff, 161ff, 167ff).

R. stellt dar, was Gehirngröße, Neuronenzahl und Leitungsgeschwindigkeit auf den Nervenbahnen in bezug auf die Intelligenz des Menschen ausmachen und wie Kreativität und Intelligenz korreliert sind (174ff, 182ff). R. stellt acht Formen von Bewußtsein vor, die er den Kategorien Hintergrundbewußtsein und Aktualbewußtsein zuweist, und wir lernen die Hirnzentren kennen, die an der Entstehung von Bewußtsein beteiligt sind (193ff), unter anderem den Thalamus und den Hippocampus, die er als Tor zum Bewußtsein (200) bezeichnet.

Was hier nur angedeutet werden kann, ist die Stärke des Buches von R.: Es informiert in neurobiologischer Hinsicht mit Umsicht und Vorsicht über die Bildung von Ich und Persönlichkeit (324–354), über Sprache und Verstehen (355- 376), über das motorische Gehirn (377–405) und vieles mehr. Aber das, was der Neurobiologe und Verhaltensphysiologe R. in manchmal ermüdender fachlicher Gründlichkeit darbietet, regt wohl an, aber nicht auf.

Dann aber kommt der Philosoph, der R. ausweislich seiner Biographie wohl auch einmal gewesen ist. Und der hängt das gewaltige Gewicht der Frage nach Freiheit und Determination an den Notnagel des Libet-Experiments, demzufolge es lediglich eine Täuschung ist, wenn wir das Gefühl haben, wir hätten das gerade Getane kurz vorher gewollt und dieser Willensakt sei für die Tat ursächlich gewesen. (438) „Wir müssen also davon ausgehen, dass das Gefühl, dass wir, was wir jetzt tun, kurz zuvor gewollt haben, ebenso eine Täuschung ist wie die Annahme, dass dieser Willensakt die Tat ursächlich bedingt." (443) Wir tun also nicht, was wir wollen, sondern wir geben als gewollt aus, was wir unbewußt hirnphysiologisch schon zu tun veranlaßt sind. Subjektlose Hirnprozesse steuern den Menschen, der das irrige Gefühl hat und nicht loswerden kann, das Subjekt seiner Handlungen zu sein. Seine Freiheit ist nichts als Determination, aber diese Determination hat ihn immerhin zur Einsicht in seine Determination befreit. Der sogar noch zum Empfinden eines Freiheitsgefühls Determinierte ist immerhin zur Einsicht in die Determination befreit.

Vergeblich sucht man angesichts der versteckt und offen behaupteten umfassenden Determination menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns nach brauchbaren Definitionen dessen, was R. Determination nennt. Angesichts der evolutionär angezüchteten, der genetisch prädisponierten, der an neurophysiologisch standardisierte Prozesse gebundenen und der sozialisationsbedingt antrainierten Determinanten scheint es doch wohl so etwas wie weichere und härtere Determination zu geben. Eine philosophisch nachdenkliche Reflexion darüber, ob freier Wille als Systemeigenschaft eines hochkomplexen neuronalen Zusammenspiels von für sich genommen determiniert erscheinenden Mikroprozessen auftauchen kann, sucht man bei R. vergeblich. Er hätte sie sogar bei dem von ihm so sehr verschmähten Lorenz finden können. Für den Vf. sind alle Gründe auch nur Ursachen, Geltung reduziert sich im Letzten auf Genesis. Aber ein neurophysiologisches Programm, daß alle Gründe als nichts denn Ursachen und alle mentalen Inhalte als nichts denn neuronale Erregungsmuster dechiffrieren möchte, aber kein einziges Beispiel für dieses Programm zu liefern imstande ist, ist gegenwärtig nur ein ungedeckter Scheck, der seine Bonität zukünftig erst noch erweisen muß.

Am Ende (450–457), an dem er mit dem letzten Satz vorgibt, einen interdisziplinären Dialog eröffnen zu wollen, präsentiert R. die anthropologische Quintessenz seiner Untersuchungen (zu Ich, Sprache, Persönlichkeit, illusionärer Freiheit etc.) in neun markigen Punkten. Und dabei sagt er auch, was er vom Menschenbild und der Kompetenz der Geistes-, Kultur- und Gesellschaftswissenschaften hält, nämlich nahezu nichts (z. B. 454).

Das vorgelegte Buch ist – das darf man dem Neurobiologen R. attestieren – informativ, kenntnis- und lehrreich. Dem weitreichende Behauptungen mit dürftigen Argumenten garnierenden Philosophen Roth hingegen möchte man sagen: „O si tacuisses ..."

Aachen Ulrich Lüke

Kurzrezensionen

Thönissen, Wolfgang: **Stichwörter zur Ökumene.** Ein kleines Nachschlagewerk zu den Grundbegriffen der Ökumene. – Paderborn: Bonifatius 2003. 105 S. (Thema Ökumene, 2), kt € 9,90 ISBN: 3–89710–207–2

Dieses Buch ermöglicht einem nicht-fachtheologisch ausgebildeten Leserkreis eine gute Grundorientierung in ökumenisch relevanten Themenbereichen: Vorstellungen der zu suchenden ‚Einheit' werden dargelegt; eine kurze Skizze der Geschichte der Ökumenischen Bewegung und ihrer Träger liegt vor; die römisch-katholischen Prinzipien des Verständnisses von Ökumene werden erörtert; Fragen der ökumenischen Praxis werden aufgenommen; Anliegen und Formen des Geistlichen Ökumenismus werden vorgestellt; wichtige Ergebnisse der ökumenischen Dialoge werden referiert; die Thematik Ethik und Ökumene wird aufgenommen; Ziele der Ökumene werden benannt und wichtige Quellentexte aufgeführt. All dies geschieht jeweils in gut lesbarer und dem Umfang nach überschaubarer Weise. Es ist der Publikation noch anzumerken, daß der erste Erscheinungsort der Beiträge (wöchentliche Kolumnen in der Paderborner Kirchenzeitung ‚Der Dom') dazu herausforderte, jeweils in sich verständliche, kurze Abschnitte zu schreiben, doch werden durch die gut gegliederte Gesamtanlage des Buches Zusammenhänge erschlossen. So entstand kein lexikographisches Werk, sondern eine Einführung in die Ökumene, in der die Kenntnis von Grundbegriffen gewiß hilfreich ist. In den Blick kommen v. a. Fragestellungen der evangelisch–römisch-katholischen Ökumene. D. S.

Schlögel, Herbert / **Alkofer,** Andreas-P.: **Was soll ich Dir tun?** Kleine Bioethik der Krankenseelsorge. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2003. 173 S. (Feiern mit der Bibel, 17), kt € 15,60 ISBN: 3–460–08017–5

Zunächst scheint es nicht für dieses Buch zu sprechen, daß hier zehn Themenbereiche auf ca. 165 Seiten untergebracht sind. Den-

noch schaffen es zwei Moraltheologen, ihrer eigenen Zielsetzung gerecht zu werden: Sie möchten erste Informationen für die Menschen bereithalten, die sich mit den verschiedenen seelsorglichen Herausforderungen in der Medizin wie Krankheit, Sterben und Tod beschäftigen. Es werden Folgen und Konsequenzen politischer und technischer Entwicklungen aufgezeigt. Die Themen reichen von der pränatalen Diagnostik über Organtransplantation bis hin zur Sterbebegleitung und zum Suizid. Dabei schrecken die Autoren nicht davor zurück, Schwierigkeiten und Problemfelder in diesen Themen aufzuzeigen. „Embryonenschutz in der Genforschung hier, Spätabtreibung dort. ‚Gleiches Objekt', unterschiedliche Prinzipien, die vermittelt werden." (16).

In der Vielfalt der Themen gelingt es den Autoren, auf Hintergrundinformationen und Fragestellungen, die für einen Seelsorger (aber sicherlich auch für andere Interessierte!) unabdingbar sind, aufmerksam zu machen. „Hier aber entsteht ein erheblicher Zweifel, ob der beschriebene selektive Umgang mit den Embryonen nach den vorgeschlagenen Möglichkeiten einer Präimplantationsdiagnostik mit dem bejahten Menschenbild vereinbar ist." (69). Eine lohnenswerte Lektüre für denjenigen, der in der Fülle der Einzelthemen der Krankenseelsorge einen Überblick erlangen möchte. Al.

Bauman, Zygmunt: **Flüchtige Moderne**. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003. 260 S., kt € 12,00 ISBN: 3–518–12447–1

Mit der deutschsprachigen Ausgabe von *Liquid Modernity* aus dem Jahr 2000 legt der polnische Soziologe weniger eine Ergänzung seiner Modernekritik vor als den Abriß sowie eine Neustrukturierung seiner bisherigen Arbeiten. So gewährt das Buch eben auch nicht Einblicke in unerschlossene Gegenstandsbereiche angewandter Soziologie, sondern bezeugt vielmehr eine Umorientierung bei Bauman selbst, deren Vollzug sich bereits Ende der 90er Jahre andeutete: Das Projekt der Moderne stößt an seine natürlichen Grenzen und auch der Glaube an seine Verwirklichung siedet dahin – dennoch: Die Moderne ist keineswegs verschwunden!

Im Lichte dieses Bekenntnisses beschreibt der scheinbar geläuterte Soziologe der Postmoderne in fünf Kapiteln (*Emanzipation, Individualität, Zeit/Raum, Arbeit, Gemeinschaft*) die Genese soziokultureller Konstellationen und bilanziert nüchtern, wenn er die genuin modern gehegten Visionen individueller Selbstkonstruktion und Bildung sozialer Beziehungsgefüge ihrer Realisierungschancen beraubt sieht.

Unter Bedingungen eines räumlich weitgehend unabhängigen Softwarekapitalismus post-fordistischer Prägung, in dem Kapitalakkumulation und der Faktor ‚Arbeit' unlängst voneinander entkoppelt sind, ist der Individuenseite die Losung mangelnder Zukunftsaussichten und verebbenden Sozialengagements eingeschrieben.

Bauman schwebt die Etablierung einer autonomen Gesellschaft vor, deren Terrain allein durch die Existenz autonomer Individuen gedeihen kann. Wege dorthin läßt Bauman leider und wie so oft vermissen, doch das Bewußtsein für die Signatur einer global kodierten Marktlogik ist erneut alarmiert. Kr.

Knoche, Hansjürgen: **Die schlechteste mögliche Welt?** Versuch einer Weiterführung der Theodizee. – Münster: Lit 2002. 98 S. (Glauben und Leben, 5), pb € 15,90 ISBN: 3–8258–6057–4

Der Bd Knoches präsentiert im ersten Teil einen – im positiven Wortsinn – handbuchartigen Überblick über die Theodizeefrage, denkgeschichtlich und systematisch strukturiert. Besonderes Gewicht liegt auf der extensiven Darstellung zeitgenössischer Ansätze, wobei bestimmte Interessen deutlich werden (man vermißt etwa Hinweise auf Swinburne oder Janßen, breiten Raum beansprucht der – umstrittene – „Sonderweg Karl Barths", ein „christozentrischer Realoptimismus").

Knoches Neuansatz liegt in dem Gedanken, Gott habe *aus Liebe* nicht nur unser, sondern *alle möglichen* Universen schaffen müssen. Unsere Welt könnte (Abgrenzung zu Leibniz!) daher vielleicht tatsächlich die *schlechteste* aller möglichen Welten sein. Weitere Welten sind womöglich nicht parallel zu denken, sondern n-dimensional. Freiheit, Totalverantwortung und Güte Gottes werden als Limesbegriffe aufgefaßt. Der Ansatz ist radikal: Der Mensch als Kellerassel im finsteren Winkel der Schöpfung – und doch von Gott anerkannt, das Mitleid zwischen Gott und Mensch ist ein gegenseitiges. Der Ansatz ist brisant und erscheint kritisierbar – aber auch kritik*würdig*. Leider liefert der Bd jedoch mit seinen zahlreichen Format- und sonstigen Fehlern den Negativbeweis für den Wert einer sorgfältigen Endredaktion. Jo.B.

Visionen in einer Welt ohne Religion, hg. v. Hans-Otto Mühleisen. – Freiburg i. Br.: Katholische Akademie 2002. 60 S. (Tagungsber. d. Kath. Akad. d. Erzdiözese Freib.), pb € 6,50 ISBN: 3–928698–19–2

Im Umfeld des Heiligen Jahres 2000 waren Analysen des Verhältnisses von Gesellschaft und (christlicher) Religion en vogue. Der Sammelband dokumentiert in diesem Zusammenhang Beiträge der Freiburger Akademietagung im Juni 2001. *T. Halík* stellt im ersten Beitrag fest, daß heute nicht nur das Interesse an Religion, sondern auch das für den expliziten, kämpferischen Atheismus kaum noch vorhanden ist. Den Gegensatz von Atheismus und religiösem Glauben sieht er zudem sehr relativ (Nähe der aufgeklärten Religionskritik zum Gnostizismus; „Gott ist tot"-Aussage im Kirchenliedgut und etwa bei Hegel). Die demoskopischen Analysen *M. N. Ebertz'* sind aufschlußreich, stammen aber aus den neunziger Jahren, sind also angesichts der Geschwindigkeit kultureller Entwicklungen wahrscheinlich nicht mehr taufrisch. Der Herausgeber *H.-O. Mühleisen* sondiert abschließend die soziale Funktion von Religion in unterschiedlichen Gesellschaftsformen und wagt Ausblicke auf mögliche Funktionen in der heutigen, eher religionsdistanzierten Gesellschaft.

Die Akademietagung fand freilich vor dem Fanal des 11. September statt, der Sbd kann also die damit verbundene – unerwartete – Rückkehr des Religiösen (und was sich als solches ausgiebt) in die Weltgeschichte nicht berücksichtigen. Jo.B.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Theologie der Gegenwart 45, 1/2002, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. € 28,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 2–12: Böttigheimer, C.: Kirche braucht Gemeinden; 13–29: Grümme, B.: Religionsförmigkeit als heimliche Pointe der Korrelationsdidaktik? Zum Begriff der Erfahrung in einer Zeit gottvergessener Religionsfreudigkeit; 30–41: Loichinger, A.: Verlässlichkeit religiöser Erfahrung? Eine religionsphilosophische Grundlegung II; 42–51: Hoff, J.: Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik I; 52–60: Bausenhart, G.: Pastoralreferentinnen und -referenten; 61–67: Hochschild, M.: Was mich rettet, macht mich kaputt. Apropos einer pastoraltheologischen Neuerscheinung; 68–73: Hoff, J.: Fundamentaltheologie im Gespräch. Philosophische Konturen einer ökumenischen Kontroverse am Beispiel Peter Dabrocks.

Theologie der Gegenwart 45, 2/2002, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. € 28,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 82–96: Schärtl, T.: Von Gott sprechen. Die Rede von Gott zwischen Sinnlosigkeitsverdacht und Bilderverbot; 97–106: Neubrand, M.: Brauchen Christinnen und Christen das Alte Testament?; 107–120: Hoff, J.: Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik II; 121–136: Gabel, H.: Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11). Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion; 137–140: Hochschild, M.: Beredtes Schweigen? Anmerkungen zur christlichen Sprachlosigkeit; 141–147: Wess, P.: Einander Hirte sein. Die pastorale Vision Hermann Stengers; 148–151: Kochbühler, W.: Aufbruch in der Diakoniewissenschaft. Zum Buch von Heinrich Pompey/Paul-Stefan Ross „Kirche für andere".

Theologie der Gegenwart 45, 4/2002, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. € 28,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 242–253: Müller, W. W.: Die Welt unter den Augen Gottes zu betrachten, mit menschlichen Mitteln. Simone Weil und die Dichtung; 254–262: Heinrich, A.: Die „Dritte Kultur". Kritische Erwägungen zu einer medialen Offensive des Naturalismus; 263–271: Fürst, W. / Feeser-Lichterfeld, U.: „Je älter, desto religiöser"? Pluralisierung und Dynamik der Glaubensentwicklung in der zweiten Le-

benshälfte als Aufforderung zu einer „Pastoral der Lebensspanne"; 272–281: FRESACHER, B.: Glaube und Soziale Arbeit. Thesen über den Wert der Theologie für die Soziale Arbeit; 282–292: HOCHSCHILD, M.: High fidelity. Protokolle des unterscheidend Christlichen.

Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven, hg. v. Gerd Häfner / Hansjörg Schmid. – Freiburg i. Br.: Kath. Akad. der Erzdiözese Freiburg 2002. 191 S., kt € 9,90 ISBN: 3–928698–20-6: 9-22: SCHMID, H.: Kontexte heutigen Sprechens vom Tod Jesu. Eine Einführung; 23–52: STEGEMANN, E. W.: Wie im Angesicht des Judentums historisch vom Tod Jesu sprechen? Vom Prozeß Jesu zu den Passionserzählungen der Evangelien; 53–80: KARRER, M.: Wie spricht das Neue Testament vom Tod Jesu? Lücken, Vielfalt, Schwerpunkt; 81–101: HOPING, H.: Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Der Opfertod Jesu als Mitte des christlichen Glaubens; 103–138: JILEK, A.: Wie den Tod Jesu in der Liturgie feiern? Anmerkungen zu Feiergestalt und Sinngehalt der Eucharistiefeier; 139–190: HÄFNER, G.: Nach dem Tod Jesu fragen. Brennpunkte der Diskussion aus neutestamentlicher Sicht.

Zeitschrift für katholische Theologie 124 (2002) Heft 4, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 145–176: HÄLBIG, K. W.: Der Aufstieg zum Sehen Gottes in der Schöpfung; 177–189: ECKHOLT, M.: Der Mensch, der von Gott kam (Zur Suche nach einer Grundlegung systematischer Christologie bei Joseph Moingt); 190–200: SEIP, J.: Die Wahrheit erfinden?; 201–226: LIES, L.: Zur derzeitigen Stand der Origenesforschung.

Zeitschrift für katholische Theologie 124 (2002) Heft 4, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 385–396: SCHMID, H.: Gegner werden gemacht; 397–415: KÖRNER, B.: Wort Gottes, das das Wort Gottes bezeugt; 416–467: BRAULIK, G.: Heißt „Amt" notwendig „Leitung"?; 440–467: SCHÖNDORF, H.: Warum mußte Jesus leiden?

Zwischen Vision und Planung. Auf dem Weg zu einer kooperativen und lebensweltorientierten Pastoral. Ansätze und Erfahrungen aus 11 Bistümern in Deutschland, hg. v. Manfred Belok. – Paderborn: Bonifatius 2001. 385 S. kt € 22,90 ISBN: 3–89710–195–5: 19–40: WITTRAHM, A.: „Gemeinschaften von Gemeinden". Der Weg zu einer zukunftsträchtigen Gestaltung kooperativen gemeindlichen Lebens im Bistum Aachen; 41–58: HEMING, H.: „In die Mangel genommen". Kooperation als Chance im Bistum Essen; 59–110: LOHMANN, A.: Gemeindepastorale Leitperspektiven und Netzwerke. Kooperative Pastoral in den Seelsorgebereichen des Erzbistums Köln; 111–148: TEBARTZ-VAN ELST, F.-P.: Pastorale Lebensräume in mobiler Gesellschaft. Perspektiven in der Neustrukturierung der Seelsorge im Bistum Münster; 149–202: SCHWINGENHEUER, W. / KERSTING, G.: In Pastoralverbünden Kräfte sammeln und Zukunft gestalten. Auf dem Weg zu pastoralen Perspektiven im Erzbistum Paderborn; 203–212: BUHL, E.: Hoffnungszeichen. Erste Schritte zu einer kooperativen Pastoral im Erzbistum Berlin; 213–232: BUG, N.: „Es kommt auf ein neues Denken an ...". Ziele, Möglichkeiten und Grenzen einer kooperativen Pastoral im Bistum Fulda; 233–249: JANSEN, A.: Der pastorale Weg des Erzbistums Hamburg seit seiner Gründung 1995. Überlegungen zu einer kooperativen Pastoral; 251–299: KOCH, N.: „Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend". Kooperative Pastoral im Bistum Hildesheim; 301–314: KIWITZ, R.: Kairos und langer Atem. Wege in eine kooperative Pastoral im Bistum Onsnabrück; 315–339: BELOK, M.: Kooperative und gesellschaftsbezogene Pastoral. Gemeindeleitung im Bistum Limburg; 341–347: ACHT, W.: Supervision im pastoralen Feld. Positionspapier der Konferenz der Verantwortlichen für Supervision im pastoralen Feld in den deutschsprachigen Bistümern; 349–356: BALL, M.: Wenn Rollen ins Rollen kommen. Supervision am Beispiel Rottenburg-Stuttgart; 357–361: KOVERMANN, W.: Gemeindeberatung in den Bistümern. Thesen zu Ausbildung, Einführung und Praxis; 363–370: BELOK, M.: Zum Schluss: Gedanken – Fragen – Anregungen; 371–383: BALL, M.: Kooperative Pastoral – Was alles gedacht und geschrieben wird. Literaturumschau.

Moraltheologie

Christlicher Glaube, Theologie und Ethik, hg. v. Wilhelm Guggenberger / Gertraud Ladner. Münster: Lit 2002.190 S. (Studien der Moraltheologie, 27), kt € 19,90 ISBN: 3–8258–6336–0: 9–11: ROTTER, H.: Der Innsbrucker Kreis – seine Geschichte und der Wandel seiner Fragestellungen; 13–14: LADNER, G.: Vorwort; 15–24: GUGGENBERGER, W.: Christlicher Glaube, Theologie und Ethik: Herausfordernde Eckpunkte einer Disziplin; 27–40: RÖMELT, J.: Theologische Ethik in der Postmoderne: Das Problem des Pluralismus in Gesellschaft, Kirchen und Theologie; 41–52: BONDOLFI, A.: Zur autonomen Moral im christlichen Kontext. Der Versuch einer Bilanz in programmatischer Sicht; 53–71: RENÖCKL, H.: Tschechien – ein Laboratorium für die Zukunftsfähigkeit christlicher und europäischer Kultur; 73–88: RAJER, J.: Theologische Ethik im Übergang – Am Beispiel Tschechien; 89–108: MLINAR, A.: Theologische Ethik und die Notwendigkeit von Konfliktbearbeitung am Beispiel Sloweniens; 111–127: DEMMER, K.: Der dreifaltige Gott und die Moral. Eine immer neue und niemals abgeschlossene Frage; 129–140: HALTER, H.: „Die Bibel sagt ..." Kritische Fragen, Beobachtungen und Thesen zum Thema Bibel und Moral/Ethik; 141–154: WOLBERT, W.: Von der Bedeutung der Bibel für den Moraltheologen; 155–173: PALAVER, W.: Glaube und Vernunft, Offenbarung und Naturrecht; 175–186: SCHLÖGEL, H.: Kirche und Theologische Ethik – mehr als Lehramt und Moraltheologie.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 19, 53111 Bonn;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Robert Jan Berg, Amselweg 57, D-48565 Steinfurt-Borghorst;
Dr. Albert Dahm, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Dr. Brigitte Enzner Probst, Renatastr. 52, D-80639 München;
Prof. Dr. Albert Franz, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden;
Prof. Dr. Christian Frevel, Wilhelm-Backkaus-Str. 1a, D-50923 Köln;
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klaghofer-Treitler, Schottenring 21, A-1010 Wien;
Dr. Heike Künzel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Dirk van de Loo, Badestr. 19, D-49149 Münster;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Thomas Marschler, Universitätsstraße 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, D-52064 Aachen;
Prof. Dr. Eckart Otto, Fischtorplatz 20, D-55116 Mainz;
Prof. Dr. Dr. Friedo Ricken, Kaulbachstr. 31a, D-80539 München;
Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, D-53754 Sankt Augustin;
Prof. Dr. Josef Römelt, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Dorothea Sattler, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Günter Stemberger, Spitalgasse 2–4, Hof 7, A-1090 Wien;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb.; D-80799 München;
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Ansgar Wucherpfennig, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt a. M.

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